

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MÂTURÎDÎLİK'TE KUR'AN VE SÜNNET'İN
BELİRLEYİCİLİĞİ: BİLGİ, MUCİZE VE KABİR
AZABI ÖRNEKLERİ

Mahmut NEBATİ

25020140297

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

İSTANBUL-2019

TEZ ONAY SAYFASI



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MAHMUT NEBATİ Numarası : 2502140297
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. HALİL İBRAHİM BULUT
Tez Savunma Tarihi : 24.10.2019 Saati : 10:00
Tez Başlığı : "MATURİDİLİK'TE KUR'AN VE SÜNNET'İN BELİRLEYİCİLİĞİ: BİLGİ, MUCİZE VE KABİR AZABI ÖRNEKLERİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUGUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HALİL İBRAHİM BULUT		KABUL
2- PROF. DR. MEHMET DALKILIÇ		Kabul
3- PROF. DR. MEHMET ALİ BÜYÜKKARA		Kabul
4- DOÇ. DR. ADEM ARIKAN		Kabul
5- DOÇ. DR. MEHMET ÜMİT		

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ AYHAN IŞIK		Kabul

ÖZ

MÂTURÎDİLİK’TE KUR’AN VE SÜNNET’İN

BELİRLEYİCİLİĞİ: BİLGİ, MUCİZE VE KABİR AZABI ÖRNEKLERİ

MAHMUT NEBATİ

Mâturîdilik, Mâverâünnehir’de Hanefî âlimlerin katkılarıyla vücut bulan ve özü itibarıyla Hanefî mezhebinin devamı olan itikâdî mezhebin adıdır. Hanefîler’in itikâd’ta “Mâturîdî” olarak anılmaya başlanması Ebu Hanîfe’den yaklaşık beş asır sonradır. Akla ehemmiyet vermeleriyle tanınan Hanefîler’in naslarla ilişkisinin zayıf olduğu çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Bu olumsuz algının oluşmasında mezhebe mensub âlimlerin aşırı guruplarla mücadele ederken daha ziyade aklî usuller kullanmalarının etkisi büyüktür. Doğrusu “ilahi din” inanç esaslarının naslarla belirlendiği bir olgudur. Nitekim, İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bu husus aklın da bir gereğidir. Dolayısıyla, itikâdî bir mezhebin teşekkülü araştırılırken, mezhep-nass ilişkisine dair verilerin ve kullanılacak metodun doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Bu anlayışla, araştırmada epistemoloji, mucize ve kabir azabı örnekliğinde Ebû Hanîfe ile birlikte mezhebin ilk temsilcileri ve ardından Mâverâünnehir’in Hanefî kelâmcılarının eserleri kronolojik olarak incelenmiştir. Eserlerdeki görüşlerin objektif bir yaklaşımla ve zaman-fikir-hadise irtibatını dikkate alarak tespit edilmesi için mezhepler tarihi metoduna âzami ölçüde riayet edilmiştir. Neticede Mâturîdî’nin derin etkisini taşımakla birlikte “Mâturîdîler’in”, mezhebin miheng noktası olan Ebu Hanîfe’nin naslarla kurduğu güçlü, sağlıklı bağı ve bunlardan kaynaklanan inanç esaslarını koruduğu görülmüştür. Bu itibarla, Hanefîliğin “Mâturîdîliğe” dönüşme sürecindeki naslarla olan ilişkisini doğan, büyüyen ve gelişen ama her zaman aslını koruyan insanda görülen fiziksel değişimlere benzetebiliriz. Başka bir deyişle, Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulan esasların değiştirilmediğini, belki zaman içinde çeşitlendirilerek geliştirildiğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak Mâturîdînin katkılarının önemini vurgulamakla birlikte, Ebû Hanîfe’nin mezhebinin takip edenlerin en fazla Hanîfe-Mâturîdîlik şeklinde tanımlanması gerektiğini düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdîlik, Kur’an, Sünnet, Bilgi, Mucize, Kabir Azabı

ABSTRACT

DECISIVENESS OF THE QUR'AN AND SUNNÂH IN MÂTURÎDÎYE: CASES OF EPISTEMOLOGY, MİRACALE AND TORMENT OF GRAVE

MAHMUT NEBATİ

“Mâturîdîye” is the name of an Islamic theological sect formed by the contribution of various Hanafîte scholars in Transoxania. Approximately five centuries after Abû Hanîfa, his followers -the Hanafîtes- began to be called as “Mâturîdîtes”. “Mâturîdîtes” are generally known as a rationalists. The use of rational methods by sectarian scholars while fighting the extremist groups is one of the main reason of such a negative perception. Indeed, it is obvious that in İslam, as a “divine religion”, theological principles are determined by the Qur'an and Sunnah. This is a necessity of common mind on which Islamic scholars have also agreed. Therefore, investigating the formation of a sect needs the determination of the correct data on the sectarianness relationship and the use of suitable methods. So we studied Abû Hanîfa, his first followers and Hanafîtes in Transoxania chronologically, focusing on epistemology, miracles and torment of grave. We used İslâmîc Sectarian History Method to achieve objectivity and to take into consideration “time-idea-incident” relationship. We concluded that although Al-Mâturîdî had a deep effect, developments took place within the boundaries of “Hanafîte” sect. “Mâturîdîtes” always sustained the strong and healthy ties with the Qur'an and Sunnâh established earlier by Abû Hanîfa, the founder and touchstone of the sect. In this respect, the relationship with Qur'an and Sunnâh during the transformation of Hanafîye to Mâturîdîye is very similar to changes seen in human being after he borns: Evolving and developing, but always protecting his basic structure. That is why we suggest that the Hanafites in Transoxiana should be named as Hanafîte-Mâturîdîye, rather than as Mâturîdîye, if not Neo-Hanafîtes or Hanafîye only.

Keywords: Mâturîdîye, Qur'an, Sunnâh, Epistemology, Miracale, Torment of grave.

ÖNSÖZ

İslâm'la birlikte kendini başka bir isim ile tanımlayan ve bununla beraber İslâm'ın gerçek temsilcisi olduğunu iddia eden çok sayıda itikâdî mezhebin varlığı, Hz. Muhammed'in vefatının sonrasında gözlemlenen bir vâkıadır. Mezhepler arasında görülen farklılıkların Kur'an ve Sünnet'ten değil, büyük oranda ârızî birtakım siyasî, içtimaî, iktisadî vb. din dışı unsurların baskısından kaynaklandığını söylemenin de pratikte, bölünmenin din olgusunun saygınlığına verdiği zarara ve farklılıkların giderek derinleşmesine engel olamadığı anlaşılmaktadır. Zira, yüzyıllardan beri varlıklarını koruyan itikâdî mezhepler, hakikati temsil ettikleri iddiasından vazgeçmemiş, aksine diğer mezheplerle olan ayrılıklar giderek daha da katılaşıp kurumsallaşmıştır. Bunlardan Hanefîliğin itikâd'ta devamı olarak kabul edilen Mâturîdîlik mezhebi, ilk dönemlerden beri varlığını sürdüren bir topluluk olmuş, Müslüman nüfusun çoğunluğuna sahip olmanın verdiği özgüvenle her zaman kendisinin haklı ve isabetli olduğunu savunmuştur. Aslında bir mezhebin mensuplarının çok olması önemlidir, ama bu durum bir hareketin haklı ve isabetli sayılması için tek başına yeterli değildir. Zira dinî alanda bir görüşün hak ya da batıl olması, öncelikle onun Kur'an ve Sünnet ile olan sağlıklı ve güçlü bağıyla alakalıdır. Bu yüzden, herhangi bir itikâdî mezhebin teşekkülünde etkili olmuş âlimlerin itikâdî görüşlerinin Kur'an ve Sünnet ile olan ilişkisini tespit etmeye yönelik bir araştırma, aslında o mezhebin İslâm dini ile olan gerçek ilişkisini ortaya koyarak dinin hakikatine yakınlığını açığa çıkaracaktır.

Bir mezhepler tarihi doktora tezi olarak gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada , bu anlayışla Hanefî-Mâturîdî mezhebinin temel kaynaklarından hareketle naslarla ilişkisini tespit etmeyi hedefledik. Bilindiği gibi, inanç esaslarını ele alan kelâm ilmi, öncelikle bir bilgi kuramı üzerine inşa edilmiştir. Diğer bütün meseleler bu bilgi kuramı üzerine temellendirilmiş ve ilâhiyât, nübüvvet ve ahiret olmak üzere başlıca üç ana başlık altında toplanmıştır. Bu yüzden bilgi kuramıyla birlikte, bu başlıklardan en az birer konuyu bu araştırmaya dâhil etmenin isabetli olacağını düşündük. Fakat ilâhiyât başlığı altında ele alınan ilâhi sıfatlar, ispât, fiiller, kader vb. konular hem birbiri ile doğrudan ilişkilidir hemde çok geniş bir alanı kapsamaktadırlar. Bu nedenle ,araştırmamızı bilgi kuramı ile birlikte nübüvvetin en önemli konusu olan mûcize-kerâmet ve ahiret ahvâlinden kabir azabı konuları ile sınırlandırdık.

Bu çalışma bir giriş, üç ana ve bir değerlendirme bölümünden meydana gelmiştir. Giriş bölümünde öncelikle tezin konusu, kaynakları, amacı ve metodu hakkında bilgiler verilmiş, kaynak eserler hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Bölümün sonunda tezimizin başlangıç dönemi ve aynı zamanda Hanefilik mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmi ortamı hakkında özet bilgiler verilmiştir.

Ebû Hanîfe'den itibaren hicri 6.asra kadar devam eden ettirdiğimiz ve toplamda 40'tan fazla eser üzerinden çalıştığımız bu tezde, tasnifi üç başlık altında yapmayı uygun gördük. Buna göre konuları Hanefilik Dönemi, Hanefilik-Mâturîdîlik Dönemi ve son olarak da Mâturîdîlik Dönemi şeklinde üçe ayırmayı uygun gördük ve bu sistematığe her bölümde bağlı kalmaya çalıştık. Belirlenen klasik eserler üzerinden meselelerin temellendirilmesi ya da izahı hususunda nasların kullanılmasındaki daralma ya da genişlemeyi takip etmeye çalıştık. Her bir bölümün sonunda bir değerlendirme yaparak o bölümdeki tespitlerimizi açıklamaya çalıştık. Çalışma genel bir değerlendirme ve sonuç ile tamamlanmıştır.

Bu tezin başlangıcından tamamlanmasına kadar olan her aşamada beş yıl süreyle büyük bir sabır ve olgunlukla bana her türlü manevi ve maddi desteğini esirgemeyen, öneri ve tashihleriyle beni yönlendirerek bu çalışmanın bilimsel esaslar çerçeve ve sınırları içinde bir seviyede olmasını sağlayan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut'a en derin duygularla saygı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışma süresince desteklerini hiç esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, Prof. Dr. Ramazan Biçer, Doç.Dr. Adem Arıkan, Doç Dr. Mehmet Ümit, Dr.öğretim üyesi Ramazan Tarık ve Arş. Gör. Bekir Altun'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Tezimi okuyarak önemli katkılarda bulunan değerli hocam Mehmet Ali Büyükkaraya özel teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak Anne ve Babamı rahmet ve minnetle yadederken, bana huzurlu ve mükemmel bir çalışma ortamı sağlayan kıymetli eşim ve çocuklarıma sonsuz sevgilerimi iletiyorum.

Mahmut Nebati

Fatih- 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLolar.....	xiv
KISALTMALAR	xix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ KURAMI

1.1. Giriş	46
1.1.1. Kelâmcılara Göre Bilgi	49
1.1.1.1. Genel	49
1.1.1.2. Bilginin İmkânı	55
1.1.1.3. Bilgi'nin Tanımı.....	56
1.1.1.4. Bilginin Çeşitleri/Tasnîfi	62
1.1.2. Bilgi'nin Vasıtaları/Esbab-ı İlim.....	65
1.1.2.1. Havâss-ı Selîme.....	65
1.1.2.2. Akıl	66
1.1.2.3. Haber	68
1.1.2.3.1. Haber-i Mütevâtir	69
1.1.2.3.2. Haber-i Resûl	70
1.1.3. Bilgi'nin Değeri	75
1.2. Hanefîlik Dönemi	81
1.2.1. Ebû Hanîfe	86
1.2.1.1. Ebû Hanîfe'ye Göre Esbab-ı İlim	89
1.2.1.2. Ebû Hanîfe'ye Göre Haber-i Sâdık.....	90
1.2.1.3. Ebû Hanîfe'ye Göre Akıl.....	94
1.2.1.4. Ebû Hanîfe'ye Göre Bilginin Değeri.....	99
1.2.1.5. Ebû Hanîfe'ye Göre İlham, Rüya ve Taklîd.....	104

1.2.2. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî	105
1.2.3. Tahâvî.....	108
1.2.4. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî.....	111
1.2.4.1. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Esbab-ı İlim	113
1.2.4.2. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Haber-i Resûl	113
1.2.4.3. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Akıl	115
1.2.4.4. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Bilgi'nin Değeri	117
1.2.5. Hanefîlik Dönemi Özet	120
1.3. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi	121
1.3.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî	121
1.3.1.1. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Tanımı.....	123
1.3.1.2. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin İmkânı.....	123
1.3.1.3. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Çeşitleri	125
1.3.1.4. Mâturîdî'ye Göre Esbab-ı İlim.....	126
1.3.1.4.1. Havâss-ı Selîme.....	128
1.3.1.4.2. Haber	129
1.3.1.4.3. Akıl.....	144
1.3.1.5. İlham, Rüya ve Taklîd	148
1.3.1.6. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Değeri	156
1.3.2. Hakim es-Semerkandî	160
1.3.3. Ebû'l-Hasan Rüstüfağnî	164
1.3.3.1. Haber-i Resûl.....	166
1.3.3.2. Akıl	167
1.3.3.3. Rüstüfağnî'ye Göre Taklîd, Rüya ve İlham	169
1.3.4. Ebû Bekir El-İyâzî	173
1.3.5. Ebû Seleme es-Semerkandî	174
1.3.6. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Özet.....	176
1.4. Mâturîdîlik Dönemi	177
1.4.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî.....	177
1.4.1.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Bilginin Târif ve Tasnîfi.....	178

1.4.1.2. Sâlimî'ye Göre Esbab-ı İlim.....	179
1.4.1.2.1. Havâss-ı Selîme.....	179
1.4.1.2.2. Haber	180
1.4.1.2.3. Akıl.....	182
1.4.1.3. Sâlimî'ye Göre İlham ve Taklîd.....	185
1.4.1.4. Sâlimî'ye Göre Bilginin Değeri	187
1.4.2. Ebû'l Yûsr el-Pezdevî	189
1.4.2.1. Pezdevî'ye Göre Bilginin İmkânı	189
1.4.2.2. Pezdevî'ye Göre Bilginin Tanımı ve Çeşitleri.....	190
1.4.2.3. Pezdevî'ye Göre Esbab-ı İlim.....	191
1.4.2.3.1. Havâss-ı Selîme.....	191
1.4.2.3.2. Haber-i Sâdık	191
1.4.2.3.3. Akıl.....	192
1.4.2.4. Pezdevî'ye Göre İlham ve Taklîd	194
1.4.2.5. Pezdevî'ye Göre Bilginin Değeri	195
1.4.3. Ebû Muîn en-Nesefî	196
1.4.3.1. Ebû Muîn Nesefî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi	196
1.4.3.2. Ebû Muîn en Nesefî'ye Göre Bilginin Çeşitleri.....	197
1.4.3.3. Ebû Muîn en Nesefî'ye Göre Esbab-ı İlim	197
1.4.3.3.1. Havâss-ı Selîme.....	197
1.4.3.3.2. Haber-i Sâdık	198
1.4.3.3.3. Akıl.....	198
1.4.3.4. Nesefî'ye Göre İlham ve Taklîd.....	199
1.4.3.5. Ebû Muîn en Nesefî'ye Göre Bilginin Değeri	202
1.4.4. Mahmud Lâmişî	203
1.4.4.1. Lâmişî'ye göre Bilgi'nin İmkânı	203
1.4.4.2. Lâmişî'ye göre Esbab-ı İlim.....	203
1.4.4.2.1. Havâss-ı Selîme.....	203
1.4.4.2.2. Akıl ve İstidlâl.....	204

1.4.4.2.3. Haber-i Sâdık	204
1.4.4.2.4. Lâmişî'ye Göre İlham ve Taklîd	206
1.4.4.3. Lâmişî'ye Göre Bilginin Değeri	208
1.4.5. Ebû İshak es-Sâffar	208
1.4.5.1. Saffâr'a göre Bilginin İmkânı ve Tanımı	209
1.4.5.2. Saffâr'a Göre İlm'in Çeşitleri	210
1.4.5.3. Saffâr'a Göre Esbab-ı İlim	212
1.4.5.3.1. Havâss-ı Selîme	213
1.4.5.3.2. Haber-i Sâdık	213
1.4.5.3.3. Saffâr'a Göre Akıl	216
1.4.5.4. Saffâr'a Göre Bilginin Değeri	219
1.4.5.5. Saffâr'a Göre İlham ve Taklîd	223
1.4.6. Ömer en-Nesefî	224
1.4.7. Alâüddîn el-Üsmendî	226
1.4.7.1. Üsmendî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi	226
1.4.7.2. Üsmendî'ye Göre Bilginin Çeşitleri	227
1.4.7.3. Üsmendî'ye Göre Esbab-ı İlim	228
1.4.7.3.1. el-Havâssu'l-Hamse	228
1.4.7.3.2. Haber-i Sâdık	228
1.4.7.3.3. Nazâr/Akıl	229
1.4.7.4. Üsmendîye Göre İlham ve Taklîd	231
1.4.7.5. Üsmendî'ye Göre Bilginin Değeri	231
1.4.8. Sirâceddîn el-Ûşî	232
1.4.8. Nureddin es-Sâbûnî	233
1.4.8.1. Sâbûnî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi	233
1.4.8.2. Sâbûnî'ye Göre Bilginin Çeşitleri	234
1.4.8.3. Sâbûnî'ye Göre Esbab-ı İlim	235
1.4.8.3.1. Havâss-ı Selîme	235
1.4.8.3.2. Haber-i Sâdık	235

1.4.8.3.3. Akıl.....	237
1.4.8.4. Sâbûnî'ye Göre İlham ve Taklîd	239
1.4.8.5. Sâbûnî'ye Göre Bilginin Değeri.....	241
1.5. Bilgi Kuramı Sonuç	241

İKİNCİ BÖLÜM

MUCİZE VE KERÂMET

2.1. Giriş	244
2.2. Kavramlar.....	245
2.3. İslâm'da Mûcize ve Kerâmet	246
2.3.1. Mûcize	247
2.3.1.1. Mûcizenin İmkânı	247
2.3.1.2. Mûcizenin Tanım ve Şartları	248
2.3.1.3. Mûcizenin Tasnîfi	251
2.3.2. Kerâmet	253
2.4. Hanefîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet.....	254
2.4.1. Ebû Hanîfe.....	255
2.4.2. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ve Tahavî.....	259
2.4.3. Ebû Mutî' Makhûl Nesefî.....	260
2.4.4. Hanefîlik Dönemi Özet	261
2.5. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet	262
2.5.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî	262
2.5.1.1. Mûcize	262
2.5.1.1.1. Mâturîdî'ye göre Mûcize'nin İmkân ve Mahiyeti.....	267
2.5.1.1.2. Mâturîdî'ye göre Mûcize'nin Tanımı.....	270
2.5.1.1.3. Mâturîdî'ye göre Mûcize'nin Çeşitleri.....	271
2.5.1.1.3.1. Hissî Mûcizeler	272
2.5.1.1.3.2. Aklî Mûcize-Kur'an Mûcizesi	277
2.5.1.2. Kerâmet.....	280
2.5.2. Hakim es-Semerikandî	287
2.5.2.1. Mûcize	287

2.5.2.2. Kerâmet.....	288
2.5.3. Ebû'l-Hasan el-Rüstüfağnî	291
2.5.3.1. Mûcize	291
2.5.3.1.1. Hissî Mûcize	292
2.5.3.1.2. Aklî Mûcize/Kur'an Mûcizesi	293
2.5.3.2. Kerâmet.....	294
2.5.4. Ebû Bekir El-Îyâzî	297
2.5.5. Ebû Seleme es-Semerkindî	297
2.5.6. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Özet.....	299
2.6. Mâturîdîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet.....	299
2.6.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî.....	300
2.6.1.1. Mûcize	301
2.6.1.1.1. Sâlimî'ye Göre Mûcizenin Târifi	302
2.6.1.1.2. Kur'an Mûcizesi.....	304
2.6.1.2. Keramet.....	307
2.6.2. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî	310
2.6.2.1. Mûcize	310
2.6.2.1.1. Hissî Mucize	311
2.6.2.1.2. Kur'an Mûcizesi/Aklî Mûcize	312
2.6.2.2. Kerâmet.....	314
2.6.3. Ebû Muin en-Nesefî	315
2.6.3.1. Mûcize	316
2.6.3.1.1. Mûcize'nin Târifi	316
2.6.3.1.2. Nesefî'ye Göre Mûcizenin Çeşitleri.....	317
2.6.3.1.2.1. Hissî Mûcizeler	319
2.6.3.1.2.2. Ahlakî Mûcizeler	321
2.6.3.1.2.3. Aklî Mûcizeler	321
2.6.3.2. Kerâmet.....	331
2.6.4. M. Lâmişî.....	336
2.6.4.1. Mûcize	336

2.6.4.2. Kerâmet.....	338
2.6.5. Ebû İshak es-Saffâr	340
2.6.5.1. Mûcize	340
2.6.5.2. Kerâmet.....	342
2.6.6. Ömer en-Neseî.....	344
2.6.7. Alâeddin el-Üsmendî.....	345
2.6.7.1. Mûcize	346
2.6.7.1.1. Üsmendî'ye Göre Mûcizenin Târifi	346
2.6.7.1.2. Üsmendî'ye Göre Mûcizenin Çeşitleri.....	347
2.6.7.2. Kerâmet.....	350
2.6.8. Sirâceddîn el-Ûşî.....	352
2.6.9. Nureddin es-Sâbûnî.....	352
2.6.9.1. Mûcize	352
2.6.9.1.1. Sâbûnî'ye Göre Mûcizenin Târifi	353
2.6.9.1.2. Sâbûnî'ye Göre Mûcizenin Çeşitleri	354
2.6.9.1.2.1. Aklî Mûcize/Kur'an Mûcizesi	354
2.6.9.1.2.2. Hissî Mûcizeler	355
2.6.9.1.2.3. Haberî Mûcizeler	356
2.6.9.2. Göre Kerâmet	359
2.6.10. Mâturîdîlik Dönemi Özet.....	361
2.7. Mûcize ve Keramet Sonuç	362

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KABİR AZABI

3.1. Giriş	366
3.2. Tanım ve Kavramlar.....	368
3.3. İslâm'da Kabir Azabı.....	372
3.4. Hanefilik Dönemi Kabir Azabı	376
3.4.1. Ebû Hanife.....	376
3.4.2. Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Tahâvî	381
3.4.3. Ebû Mutî' Makhul Neseî.....	383

3.4.4. Hanefilik Dönemi Özet	385
3.5. Hanefilik-Mâturîdîlik Dönemi Kabir Azabı	386
3.5.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî	387
3.5.1.1. Kur'an'dan Deliller	388
3.5.1.2. Sünnet'ten Deliller	399
3.5.2. Hakim es-Semerkindî	401
3.5.3. Ebû'l Hasan el-Rüstüfağnî.....	405
3.5.4. Ebû Bekir El-İyazî	412
3.5.5. Ebû Seleme es-Semerkindî	412
3.5.6. Hanefilik-Mâturîdîlik Dönemi Özet.....	413
3.6. Mâturîdîlik Dönemi Kabir Azabı	415
3.6.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî.....	416
3.6.2. Ebû'l Yûsr el-Pezdevî	420
3.6.3. Ebû Muîn en-Nesefî	423
3.6.4. Mahmud Lâmişî	428
3.6.5. Ebû İshak es-Saffâr	430
3.6.6. Ömer en-Nesefî.....	441
3.6.7. Üsmendî.....	441
3.6.8. Sirâceddîn el-Ûşî.....	443
3.6.9. Nureddîn es-Sâbûnî	444
3.7. Kabir Azabı Sonuç	448
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	454
KAYNAKÇA.....	459
ÖZGEÇMİŞ	487

TABLolar

İkinci Bölümün Tabloları

Mûcize ve kerâmete dair önemli sonuçları özetleyen iki tablo hazırlanmıştır.

Tablo.1 Mûcize-Kerâmet

KONU →	Mûcize	Hissî Mûcize	Kur'an'ın Mûcize Ol- ması	Kerâmet	Kerâmeti Reddedenin Durumu	Nüzul-i İsa(as)
ÂLİM ↓						
1.Ebû Hanife	Hak	Hak	Bilgi yok	Hak	Bid'atçı	Hak
2.Tahâvî	Hak	Hak	Bilgi yok	Hak	Belirsiz	Hak
3.MakhûlNesefî	Bilgi yok	Bilgi yok	Bilgi yok	Bilgi yok	Belirsiz	Hak
4.Mâturîdî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Hak
5.Semerkandî	Hak	Hak	Hak	Hak	Kâfir	Bilgi yok
6.Rüstüfağnî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Bilgi yok
7. Ebû Seleme	Hak	Hak	Hak	Bilgi yok	Belirsiz	Bilgi yok
8.Sâlimî	Hak	Hak	Hak	Hak	Kâfir	Hak
9.Pezdevî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Hak
10.Nesefî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Bilgi yok
11.Lâmişî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Bilgi yok
12.Saffâr	Hak	Bilgi yok	Hak	Hak	Belirsiz	Hak
13.Ömer en-Nesefî	Hak	Hak	Bilgi yok	Hak	Belirsiz	Hak
14.Üsmendî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Bilgi yok
15. Üşi	Hak	Hak	Bilgi yok	Hak	Belirsiz	Hak
16. Sâbûnî	Hak	Hak	Hak	Hak	Belirsiz	Bilgi yok
Sonuç	İttifak	İttifak	İttifak	İttifak	Belirsiz	İttifak

Notlar: 1. Tablodaki “bilgi yok” ifadesi müellifin konuya değinmediğini belirtmektedir. 2. “Belirsiz” ifadesi müelliflerin kesin bir görüş belirtmediğini ifade etmektedir.

Tablo.1’de eserleri incelenen Hanefî-Mâtûrîdî âlimlerin mûcize, kerâmet ve Nûzul-i İsa (as) konularındaki görüşleri özetlenmiştir. Hz. Muhammed’in nübüvvetine delil olarak getirilen çok sayıda farklı mûcize örneğini bir tabloda bir araya getirmenin zorluğundan dolayı, burada en önemli iki çeşit mûcize örneği verilmiştir. Bunlardan biri hissî mûcizeler diğeri ise aklî mûcizelerdir. İncelediğimiz eserlerde aklî mûcize olarak Kur’an’ın mûcize olması öne çıkarıldığı için buna dair görüş tabloda özetlenmiştir.

Tablo. 2 Kerâmet

AYET →	Ali İmran 37 Hz.Meryem Kıssası	Kehf 61-81 Hz.Musa Kıssası	Neml 40 Hz.Süleyman Kıssası	Bakara 248 Talut Kıssası	Kehf 8-25 Ashabı Kehf Kıssası	Meryem 25 Hz.Meryem Kıssası
ÂLİM ↓						
1.Ebû Hanîfe						
2.Tahâvî						
3.Makhûl en-Nesefî						
4.Mâtûrîdî	X		X	X	X	
5.Hakim es-Semerkandî	X		X		X	X
6.Rüstüfâğnî		X				
7. Ebû Seleme						
8.Sâlimî						
9.Pezdevî			X			
10.Nesefî			X		X	
11.Lâmişî	X		X			X
12.Saffâr			X		X	
13.Ömer en-Nesefî					X	
14.Üsmendî			X			
15. Üşî						
16.Sâbûnî			X			
Toplam	3	1	8	1	5	2

Notlar: Tablo 2’de, incelenen Hanefî-Mâturîdî âlimlerin en çok kullandıkları ayetler gösterilmiştir.

Tablo. 2, eserleri incelenen Hanefî-Mâturîdî âlimlerin kerâmete delil olarak en çok kullandıkları altı ayete işaret etmektedir. Kerâmet konusunda sahabeden getirilen deliller yaklaşık beş asırlık bir zaman diliminde, Hz. Ömer’in “Sâriye” ve “Nil nehri” rivayetleri ile “Halid b.Velid’in zehirden etkilenmemesi” gibi çok az sayıda örnekten ibarettir. Başka bir deyişle kerâmetin ispât edilmesi sahabe rivayetlerinden çok Kur’an’dan delillere dayandırılmıştır.



Üçüncü Bölümün Tabloları¹

Tablo.1 Kabir Azabı Deliller

AYETLER →	Tevbe 101 “Kâfirlere iki azap ol- duğu”	Tur 47 “Zâlimlere iki azap ol- duğu”	Mümin 46 “Firavun ve ailesi sa- bah-akşam ateşe sunul- ması”	Ta-Ha 124 “Kâfirlere dar geçim olduğu”	Secde 21 Önce küçük sonra büyük azap olduğu	Mümin 11 İki ölüm ve iki dirilme olduğu	Zümer 42 “Rüya Ölüm İlişkisi”	Nuh 25 Hz. Nuh(as) kayminin ateşe sunul- ması	Hadis Rivayeti
↓ ÂLİMLER									
1.Ebü Hanife	X	X	X						
2.Tahâvî									
3.Makhûl		X		X	X				1
4.Mâturidî	X	D.K. ²	X	D.K	D.K.	X	X		1
5.Rüstüfağnî			X		X	X			5
6.Ebu Seleme									
7.Semerkandî				X					5
8.Sâlimî	X	X	X						8
9.Pezdevî			X	X					
10.Nesefî	X	X	X			X		X	7
11.Lâmişî			X						1
12.Saffâr	X	X	X				X	X	6
13. Ömer en-Nesefî									
14.Üsmendî			X			X		X	5
15.Üşî									
16.Sâbûnî	X	X	X					X	4
Kullanılma sayısı	6	6	10	3	2	4	2	4	

¹ Tablolar, tarihi süreçte müellifler tarafından kabir azabı ile ilişkilendirilen ayet ve hadislerin toplu sayısını ve konunun ana başlıklarını göstermektedir. Hadisler sadece sayı olarak verilmiştir. Hadis olduğunu kesin olarak bildiğimiz ifadeleri, örneğin Münker ve Nekir inancı, hadis rivayeti olarak aldık.

² (D.K): Delil olarak kabul edilmedi.

Tablo.2. Kabir Azabı

KONU →	Haktır- Sâbittir	Münker Nekir Sorgusu	Hayat vardır	Beden ve Ruh'a Birlikte	Bedene Sadece	Ruh'a Sadece	İnkârın dini hükmü	Müminin azabı	Tevakkûf
ÂLİM ↓									
1.Ebû Hanife	X	X	X	X			Kâfir	Hak	X
2.Tahâvî									
3.Makhûl	X	X						Hak	
4.Mâturîdî	X	X	X	X		X	Dalâlet	Sorgu	
5.Rüstüfâğnî	X	X	X	X				Sorgu	X
6.Ebû Seleme									
7.Semerkandî	X	X					Dalâlet		
8.Sâlimî	X	X	X	X			Kâfir	Sorgu	
9.Pezdevî	X	X							
10.Ebû Muîn en- Neseî	X	X	X	X	X			Sorgu	
11.Lâmişî	X	X	X					Sorgu	
12.Saffâr	X	X	X	X	X	X		Sorgu	
13.Ömer en-Neseî	X	X							
14.Üsmendî	X	X	X	X				Hak	X
15.Üşî	X	X							
16.Sâbûnî	X	X	X	X	X		Dalâlet	Sorgu	

KISALTMALAR

ae.	: Aynı eser
age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen ansiklopedi maddesi
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
DEM	: Değerler Eğitim Merkezi
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme eden

GİRİŞ

A. Tezin Konusu ve Önemi

Hiz. Muhammed'in vefatıyla birlikte Müslümanlar arasında baş gösteren siyasî sorunların, zamanla itikâdî-siyasî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin oluşturduğu tarihsel bir gerçekliktir. Halbuki Kur'an ve Sünnet, çeşitli vesilelerle fırkalara ayrılmalarının tehlikelerine dikkat çekmiş, bölünmenin nedenlerini açıklamış ve tefrikaya düşmekten şiddetle sakındırmıştır.³ Buna rağmen, siyasî çıkar ve itikâdî inançları için nasları bağlamlarından koparan, mesnetsiz bir şekilde te'vil ve tahrif eden bir kısım mezhepler zuhûr etmiştir.⁴ Başlangıçta ağırlıklı olarak siyasî, kültürel ve iktisâdî sâiklerin neden olduğu fırkaların her biri, naslardan ürettikleri dayanaklarla bölünmekten sakındıran hadislerden mülhem, kendisini hak ya da fırka-i naciye (kurtulan mezhep) olarak tanımlarken, kendi gibi düşünmeyenleri batıl ya da fırka-i dalle (sapkın mezhep) olarak değerlendirmiştir. Başka bir deyişle, mezhep olarak teşekkül eden her itikâdî-siyasî topluluk⁵ kendi görüşlerini din ile özdeşleştirmiştir. Müslümanların din dışı amaç ve eylemleri neticesinde hayat bulan mezhepler aracılığıyla ihtilafa düşmeleri, kendilerini dindâşlarıyla zıt ve düşman inançlara sahip olmak gibi kökten çelişkili bir duruma sokmaları, sadece naslar açısından değil; akıl ile de izâh edilebilecek bir durum değildir. Bunun farkında olan ve Hiz. Muhammed'in dini mirâsını nakleden sahabeden devralan âlimlerin kâhîr ekseriyeti ilk dönemden itibaren ayrılıkçı hareketler ile etkin mücadeleye için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Hâricî, Mürcî, Mûtezilî ve Şîî gibi ayrışan guruplara tepki olarak organize olan bu ana gövde, kısa bir süre sonra Sünnilik adını almıştır.⁶ Ancak bu oluşum yeknesaklığını koruyamamıştır. Sünniliğin bünyesinde, I.yüzyıldan itibaren zaten var olan "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" fıkıh ekolleri⁷, hicri III.

³ Bu konuda sayılamayacak kadar ayet ve hadis bulunmaktadır. Örneğin, bk. Enam Suresi, 6/159; Tirmizi, "İman",18.

⁴ Klasik İslâm mezhepleri eserlerinde bu konu genellikle Hiz. Peygamber'in "ümmin 73 fırkaya ayrılacağını" bildirdiği rivayetler esas alınarak incelenmiştir. Hadis kaynaklarında değişik isnad ve lafızlarla çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Örneğin bk. Ebû Davud, "Sünnet",1; Tirmizi, "İman",18; İbn Mace, "Fiten",17.

⁵ İtikâdî mezhep sayılmanın şartları için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 31-34.

⁶ Ehl-i Sünnet'e mensup kişi anlamına gelen Sünni kavramını ilk defa tabinden Said b. Cübeyr (ö.95/713) kullanmıştır. Ehl-i Sünnet ve Ehl-i bid'at ifadeleri ilk kez İbn Sirîn (ö.110/728) ve Hasan Basri (ö.110/728) tarafından kullanılmıştır. Bk. Mustafa Öz, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, 3.baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 372

⁷ Ehl-i hadis-Ehl-i rey ayrışması ilk iki asırda genellikle fıkhi konularla ilgilidir. Bunlar arasındaki ihtilaf hadis rivayetlerinin fıkha dair konularda değerlendirilmesi, kıyas ve içtihatır. En geniş anlamda

yüzyılın ortalarından itibaren itikadî sahada etkin olan “Ehl-i hadis” ve “Ehl-sünnet ve’l cemaat” olarak tanımlanan sünni itikadî ekoller haline dönüşmüştür. IV. yüzyılının sonlarından itibaren ise “Ehl-sünnet ve’l cemaat”, “Eş’arilik” ve “Mâturîdilik” olarak birbirine rakip olan ve kelâm metodunu esas alan iki itikadî ekol şeklinde evrilmeye başlamıştır.⁸

Sünni Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenen Mâturîdilik, muhalifleri tarafından yapılan ithamlar bir yana, kendini ona nispet eden mensuplarınca bile yüzyıllarca ihmal edilmiştir. Buna rağmen sosyal ve tarihi bir realite olarak günümüzde çok geniş bir coğrafyada etkinliğini korumaya devam etmektedir. Kanaatimize göre, Mâturîdiliğin inşasında ve dini karakteristiğinin oluşmasında katkıları olduğu kabul edilen âlimlerden çoğunun itikadî konular hakkındaki görüşlerinin doğrudan kendi eserlerinden bilinmemesi ve bu görüşleri topluca ortaya koyan bir çalışmanın olmaması farklı değerlendirmelerin yapılmasına sebebiyet vermiştir. Mâturîdilik mezhebinin teşekkülünde dini metinlerin rolünün merkeze alınarak, objektif yöntemlerle ortaya çıkarılmasının, mezhebin daha doğru olarak tanınmasına ve tartışmaların daha sağlıklı bir zeminde yapılmasına önemli bir katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Kısaca belirtmek gerekirse bu çalışmanın konusu, Mâturîdilik mezhebinin inanç esaslarını, doğrudan kurucu mensuplarınca ortaya konan görüşlerine dayanarak, kullandıkları somut dini delillerin ışığında tespit etmektir. Kur’an ve Sünnet’in, Mâturîdiliğin teşekkülündeki rolünü belirlemeye yönelik bu çalışmanın bu alandaki önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

B. Tezin Amaç ve Sınırları

Ehl-i rey kıyası ağırlıklı olarak kullanan Irak fakihlerini, Ehl-i hadis ise sadece nakli esas alan hicaz ehlini ifade etmek için kullanılmıştır. İtikadî konularda ise Ehl-i rey kimler olduğu hususu tartışmalıdır. Bu alanda Ehl-i rey ifadesine genellikle olumsuz bir anlam yüklenir ve Sünnilerin dışında kalan mezhepler kastedilir. Geniş bilgi için bk. M.Esat Kılıçer, “Ehl-i Rey”, **DİA**, İstanbul, 1994, X, s. 520-524. Mehmet Özşenel, **İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybani Örneği**, I-II. Bölümler, İFAV, İstanbul, 2015.

⁸ Geniş bilgi için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 267-322. Ehl-i sünnet’in selefiyye-halefiyye olarak sınıflandırılması da yaygın olarak kullanılmıştır. Ayrıca zaman süresince Ehl-i sünnet içerisindeki zühd ve takva hareketi, kelâmcılar ve Ehl-i hadisten ayrılarak “Tasavvuf” adı altında kendi özgün mezhebinin oluşturmuştur. Tasavvuf klasik olarak zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olarak üç döneme ayrılır. Tarikatlar dönemi, yaklaşık miladi on ikinci yüzyıldan itibaren başlatılır. Bunlara dördüncü dönem olarak 20.yüzyıldan itibaren “cemaatler” dönemini eklemek gerekir.

Bu çalışmanın amacı, Mâturîdî mezhebinin inşasında önemli katkıları olduğu belirtilen bir kısım ulemânın kronolojik olarak eserlerini incelemek; bu eserlerden hareketle mezhebin ortaya çıkış, gelişim ve teşekkül süreçlerinde dini metinlerin rolünü belirlemektir. Mezhebin teşekkül sürecinde nasların rolünü araştırmaya çalıştığımız bu tezde temel konuların fazlaca olması seçici davranmamızı gerekli kılmıştır. Bu sebeple mezheplerin birden çok âlimin belirli konulara tarihi süreçte katkısı ile teşekkül ettiği dikkate alındığında, bir mezhebin teşekkülünde genel bir çerçeve ortaya koymak için konu zemininde çalışmak, bir âlimin tüm itikâdî görüşlerini incelemekten daha isabetli olacaktır. Bu nedenle çalışmamız, bir grup âlimin önemli birkaç itikâdî görüşünün tarihi seyrini tespit etmeye yöneliktir. Kısaca belirtmek gerekirse, itikâdî mezheplerin teşekkülünde önemli etkisi olduğu bilinen üç konu seçilmiş ve mezhebin teşekkül ettiği bilinen bir dönemde mezhep âlimlerin bu konulara dair görüş ve katkıları kronolojik olarak tespit edilmiştir. Metinlerden elde edilen bilgilerle yeri geldikçe dönemlerin mukayesesi yapılmıştır. Bu yöntemle, mezhebin tarihi süreçteki farklılıkları ve geçirdiği değişimleri ve neticede dönem sonunda hakim görüşü ortaya koymaya çalıştık.

Tezimiz, giriş kısmıyla birlikte üç bölüm olarak hazırlanmıştır. Birinci bölümde bilgi kuramı, ikinci bölümde mûcize-kerâmet ve üçüncü bölümde kabir azabı ele alınmıştır. Her bölümde, konular üç dönem olarak incelenmiştir. Birincisi, Ebû Hanîfe'den başlayarak Makhûl en-Nesefî'ye kadar olan "Hanefîlik Dönemi"; İkincisi, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den itibaren Ebû Bekir el-İyazî'ye kadar olan "Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi"⁹; Üçüncüsü ise Ebû Şekûr es-Sâlimî'den (ö. 460/1068) başlayarak Sâbûnî'ye (ö.580/1184) kadar olan "Mâturîdîlik Dönemi" şeklindedir. Dolayısıyla, bu çalışma hicri II. yüzyılın başlarından, VII. yüzyılın başlarına kadar olan yaklaşık beş asırlık bir dönemi kapsamaktadır. Ebû Hanîfe'den başlayarak Sâbûnî'ye kadar geçen bu süre zarfında Hanefî geleneğinin önde gelen kelâm âlimlerinin eserleri kronolojik olarak incelenerek bilgi kuramı, mûcize-kerâmet ve kabir azabı konusundaki görüşleri tespit edilmiş, bu görüşlerin ortaya çıkmasında Kur'an ve Sünnet'in belirleyiciliği araştırılmıştır. Son bölümde sonuçlar ve genel bulgular değerlendirilmiştir.

⁹ Müsteşriklerin çoğu "Hanefî-Mâturîdî" tabirini, "Mâturîdîlik" ifadesinin yerine kullanmıştır. Bk. Sait Yazıcıoğlu, **Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması, İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, (haz. Sönmez Kutlu), Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 170.

C. Tezin Yöntemi

Tezimizin amacı, belli konular çerçevesinde ilk örnekten başlayarak meselelerin izâhında kullanılan dini argümanlardaki çeşitlilik ve gelişmeleri takip etmek, dini metinlerle olaylar ve fikirler arasındaki bağlantıyı tespit etmek ve özellikle teşekkül sürecini, fikir-hadise gelişiminde, zaman-mekân bağlamını da dikkate alarak nesnelliği esas alan bir yöntemle incelemek şeklinde biraz daha geniş bir şekilde ifade edilebilir. Böyle bir araştırmayı gerçekleştirmek için öncelikle modern İslâm mezhepleri tarihçilerinin kullandığı nesnelliğin gereği olan betimsel / tasviri yönetime ihtiyaç vardır.¹⁰ Kaynaklarımızın tümü klasik kelâm eserleridir. Bunlar farklı düzeyde olsada normatif yöntemlerle savunmacı, tarafgir ve dışlayıcı bir üslupla telif edilmişlerdir. Bununla birlikte, biz Hanefî-Mâturîdî mezhebinin konumuz ile ilgili görüşlerini aktarırken, tarafsız ve objektif olmak için âzamî gayret ve dikkati gösterdik. Konu hakkında kaynağı güvenilir ve ulaşılabilir olan her türlü bilgi değerlendirilmiş, kanaatimiz, eleştiri veya övgümüz bu bulgulara dayandırılmıştır. Ayrıca, kaynak olarak kullanılan eserlerin içindeki görüşlerin, hâdiseler ile bağlantısı zaman ve mekân bağlamı da dikkate alınarak kurulmuştur. Bu sayede, üzerinde çalıştığımız mezhebin ortaya çıkarak teşekkül etmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz din ve din dışı olgular arasındaki muhtemel sebep / sonuç ilişkisini kurarak, tarihi sürecin canlı, kesintisiz ve dinamik yönünü yansıtmaya çalıştık. Delil olarak kullanılan ayet ve hadislerin izâhlarında kullanılan kavramlar, kendi dönemlerindeki anlamlarına göre değerlendirilerek anakronizme / tarih yanılgısına düşmemeye dikkat edilmiş, gerektiğinde dini ve siyasî, sosyolojik ve kültürel ilişkilerin etkisinden söz edilmiştir. Böylece hem ele aldığımız kaynak eserlerin yazılmasında etkili olan nedenleri ve hem de bu eserlerin daha sonraki dönemler üzerindeki etkilerini anlamaya çalışacağız. Neticede, tek tek incelenen müelliflerin görüşlerinden, basit bir tümevarım yöntemiyle mezhebin kimliğini oluşturan görüşleri tespit etmeye gayret ettik. Araştırmada incelenen eserlerin doğru anlaşılması için, bazen muhtevalarındaki fikirlerin eleştirel yoruma tâbi tutularak tahkik edilmesine ihtiyaç

¹⁰ Mezhepler tarihi metodu hakkında bilgi için bk.Sönmez Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, Dem Yayınları,3.Baskı,İstanbul ,’013, s.118-120,147-171. **İslâm Mezhepleri Tarihi, El Kitabı**, 2.Baskı ed.Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları,Ankara, 2013, s. 24-35 ; **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi** 1, Mehmet Ali Büyükkara , **(Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler)**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s.441-491.

olmuştur. Bu yüzden çalışmamızda metinleri anlama-yorumlama/analitik yöntemine sıklıkla başvurulmuştur.

Araştırmamızda, incelemeye dâhil edilen müelliflerin sadece kendi eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Burada Ebû Hanîfe'nin ayrı bir yeri olduğunu belirtmeliyiz. Zira kendi eserlerinin yanı sıra onun hakkında bilgi veren geleneğin önemli eserlerinden faydalandık ve bunları kaynak olarak kullandık. Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî, zarureten dolayı bundan istisna edilmiştir. Bu âlimlere dair müsned, menâkıp olarak adlandırılan eserlerde ve çalışma gurubumuzdaki Hanefî-Mâturîdî âlimlerin eserlerinde bunlarla ilgili naklettiği rivayetler de kaynak olarak kabul edilmiştir. Bunun nedeni, özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin itikâdî görüşlerini ortaya koydukları bir eserin mevcut olmamasıdır. Bu yüzden bu âlimlerin itikâdî görüşlerine başkalarının onlardan naklettiği ya da onlara nispet edilen fıkha dair müktesebatta tespit edebildiğimiz dolaylı ifadelerinden ulaşılmaya çalıştık. Bu âlimlerle ilgili en önemli kaynağımız ise Tahâvî'nin *Akide* adlı meşhur eseridir. Bunun dışında örnekleri çok az olsa da sonradan gelen bir âlimin kendinden önceki bir âlimden yaptığı rivayetler de temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Burada kaynaklarımız ile ilgili bir diğer özelliği de ifade etmek faydalı olacaktır. Bize göre, müelliflerin eserlerinde ortaya koydukları görüşler, yakîn/gerçek kaynak bilgi niteliğindedir. Kaynak eserlerde açıkça ifade edilmediği halde, şerhler vasıtasıyla, ortaya koyulan dini metinler, eseri şerh edilen müellifinin değil, şerh edenin görüşleridir. Başka bir deyişle, tarihi süreçteki değişimi ortaya koymaları açısından bir âlimin yazdığı şerh, sadece şerhi yapan âlimin görüşleri açısından temel kaynaktır. Bundan dolayı araştırmada, çalıştığımız dönemin dışında ya da ele aldığımız âlimlerin şerhleri dışında kalan şerhlere müracaat edilmemiştir.

Öte yandan zikredilen Kur'an ayetlerinin meâli için DİB tarafından yayınlanan *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı eser esas alınmıştır.¹¹ Kaynak eserlerde nak-

¹¹ **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, DİB yayınları, Ankara, 2016.

ledilen hadisler için başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere hadis literatürü; âlimler ve konular ile ilgili bilgiler için ise *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* kaynak olarak yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

D. Kaynak Değerlendirmesi

Mâturîdîliğin teşekkülünde iki esaslı gelişmenin yaşandığını düşündüğümüz için incelediğimiz dönemi üç kısma ayırdık. Bunlardan birincisi Mâturîdî'nin ortaya koyduğu yöntemdeki ciddi gelişmeler, ikincisi ise tarihi süreçte bu değişikliğin yansımaları ve neticede tekâmül etmesidir. Kısaca belirtmek gerekirse, kelâm konularının izâh edilmesinde Mâturîdî'nin ivme kazandırdığı zihinsel değişim Hanefîler arasında üç yüzyıldan fazla bir süre zarfında tanımlanamamış ve ancak VII. yüzyıldan sonra Hanefîlikle birlikte “Mâturîdîlik” adının kullanılması gündeme gelmiştir. Araştırmalarımıza göre VII. yüzyılın başlarına gelinceye kadar “Mâturîdîlik” ismi telaffuz edilmemiş; bir mezhep imamı olarak Mâturîdî'nin ismi henüz yaygın bir şekilde zikredilmemiştir. Buradan hareketle, Ebû Hanîfe'nin önderliğini yaptığı aklı önemseyen ve nasların değerlendirilmesinde ona hayatî ve işlevsel bir görev yükleyen dini yaklaşımının hakim olduğu “Hanefîlik Dönemi” adını verdiğimiz birinci dönemden sonra, Mâturîdî ile birlikte giderek etkinliğini arttıran kelâm yönteminin tekrar önem kazandığı ikinci dönemi, Mâturîdî ile başlattık ve bu döneme, “Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi” adını verdik. Üçüncü dönemi, itikâdî görüşlerin konuları belirlenmiş, kavramları ortaya çıkmış daha sistemli bir kelâm yönteminin hakim olması hasebiyle Sâbûnî ile tamamladık ve “Mâturîdîlik dönemi” olarak isimlendirdik. Birinci dönem yaklaşık olarak hicri I. yüzyılın başlarından, III. yüzyılın sonlarına kadarki süreyi kapsamaktadır. İkinci dönem yaklaşık IV.yüzyılın başlarından itibaren V. yüzyılın ortalarına kadar olan zamanı kapsamaktadır. Üçüncü dönem ise V.yüzyılın ortalarından VII. yüzyılın başlarına kadar olan dönemi içermektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere “Mâturîdîlik” ismi VII. yy.başlarına kadar kullanılmamıştır. Dolayısıyla “Mâturîdîlik” isimlendirmesinin söz konusu dönemde somut bir karşılığının bulunmadığı kanaatindeyiz. Çünkü araştırmamızın kapsadığı dönemde telif edilen eserler içinde ve inceleme imkânı bulduğumuz diğer eserlerde doğrudan

veya dolaylı “Mâturîdîlik”, “Mâturîdiyye” gibi kavramlarla karşılaşmadık. Mâturîdîliğin bir mezhep olarak kabul edilip sınırlarının belirlendiği geç dönem kabullerini dikkate alarak geriye doğru okumalarda Mâverâünnehir âlimlerinin Mâturîdî’nin takipçileri varsayıldığı anlaşılmaktadır. Mâturîdîliğin tarihçesine ait çalışmalarda dâhi bu ismin ilk defa kim tarafından kullanıldığı zikredilmemiş, öyle ki zihniyet okumaları ile Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin adının dâhi anılmadığı eserlerin müellifleri “Mâturîdîlik mezhebine” dâhil edilmiştir.¹² Bununla birlikte bu ismi günümüzdeki yerleşik adlandırmalardan hareketle kullanmak zorunda kaldık.

Mâturîdîlik kavramının daha geç dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, aynı esasları paylaşmakla birlikte bunları farklı şekillerde izâh etmeyi tercih eden, Mâturîdî’nin de aralarında olduğu Hanefî kelâmcılar “Mâturîdîlik” isimlendirmesi adı altında toplanmıştır.¹³ Söz gelimi, bu konuda önemli çalışmaları olan müsteşriklerden Watt, Madelung ve Rudolph benzer bir duruma işaret etmişlerdir. Watt, Mâturîdîliğin Hanefîlik adı altında giderek geliştiğini ancak hicri VIII. yüzyılda telaffuz edilmeye başladığını belirterek, bu gelişmeyi Hanefîlerin Selçuklu ve Osmanlılar’da destek bulmasına bağlamıştır. Ona göre, bu durum Mâturîdîliğin Eş’arîliğe karşı bilinçli bir şekilde öne çıkarılmasının nedenlerinden biridir.¹⁴ Madelung’a göre de, Mâturîdîlik, kelâmî görüşlerini Semerkant’a ulaştığı kadarıyla Ebû Hanîfe’ye dayandıran, Mâturîdî ve Semerkant’lı Hanefîler’in kelâmî görüşleri olup, Selçukluların açık desteği ile güçlenmiş bir mezheptir.¹⁵ Rudolph’a göre ise Mâturîdîlik, Eş’arîler’in Mâverâünnehir bölgesine V. yüzyılın ortalarında gelmesi ve Hanefîlere meydan okuması sonrasında ortaya çıkmış, daha sonraları Osmanlılar’ın desteğiyle yayılmıştır. Mâturîdîliğin ortaya çıkmasında başlıca sâikin, Eş’arîler ve Semerkant’lı Hanefîler

¹² Ebû Mansûr el-Mâturîdî’den sonra yaşayan Hanefî kelâmcılar genellikle, “Mâturîdî” olarak nitelendirilmiştir. Bu tasnife Mâturîdî’den ve eserlerinden haberi olduğuna dair hiçbir kanıt olmaksızın Mısır’da selefi bir yöntem ve anlayışla Hanefîliği yayan Tahâvî’yi bu mezhebe dâhil eden hatta onu Mâturîdiyyenin en parlak ilk temsilcisi olarak takdim eden bazı çalışmalar mevcuttur. Örneğin bk. Taha Muhammed Arab el-Samirrai, **Masaili’-Hilaf beyne’l Eş’ariyye ve Mâturîdiyye**, Daru’l Kutubu’l-İlmiyye, Lübnan, 2006, s.29

¹³ Mâturîdî’nin yaklaşık iki asır kadar ihmal edilmiş olmasının muhtemel sebepleri için bk. Bekir Topaloğlu, **Kitabu’t Tevhid Tercümesi**, Önsöz ,s. XIV; Ayrıca bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 288-290.

¹⁴ W. Montgomery Watt, **The Formative Period of Islamic Thought**, Onworld Oxford, 2009, s. 313.

¹⁵ Wilferd Madelung, **“Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler”**, (Çev: Muzaffer Tan), **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, (Haz: Sönmez Kutlu), 4.Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 339-340.

arasında tekvin-mükevven konusundaki görüş ayrılıklarının olduğunu öne süren Rudolph, Pezdevî (ö.493/1100) ve Ebû Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1114) Mâturîdî'yi bir kurtarıcı olarak önder edindiklerini ve VI. yüzyılın başında Ömer en-Nesefî'nin (ö.537/1142) akidesiyle Mâturîdîlik mezhebinin sahneye çıktığını belirtmiştir.¹⁶

Rudolph' a göre, Mâturîdîlik üç dönemde teşekkül etmiştir. IV. / 10. yüzyılın sonuna kadar olan dönemde söz konusu alanda belirgin bir faaliyet olmadığını belirten Rudolph, V/XI. yüzyılın başlarından itibaren başlattığı ikinci dönemde Eş'arîler'in bölgeye gelerek etkin olmasının Mâturîdîliğin gelişmesinde temel sâik olduğunu iddia etmiştir. İlk kez Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö.460/1068) *Temhid* adlı eserinde Eş'arîler'den söz ettiğini, başta tekvin-mükevven olmak üzere bazı kelâmî konular üzerinde tartışmaların başladığını ve rekabetin giderek arttığını belirten Rudolph, V. / XI. yüzyılın sonlarına doğru Mâturîdî'nin Hanefî kelâmının otoritesi olarak anılmaya başladığını söylemiştir. Rudolph buna gerekçe olarak Eş'arî'den önce Mâturîdî'nin Allah Teâlâ'nın tekvin sıfatının ezeli olduğunu Mu'tezile ile tartışarak Hanefî geleneğini devam ettirmesini göstermiştir. Hareketin önderi olarak Ebû Yusr el-Pezdevî ve özellikle Ebû Muîn en-Nesefî'yi gösteren Rudolph'a göre, Mu'tezile, Mâturîdî'nin fikirlerinin ortaya çıkmasına, Eş'arîler ise Mâturîdîlik mezhebinin teşekkül etmesine neden olmuştur.¹⁷ Bu alanda çalışmaları olan Ahmet Ak ise, Mâturîdîliğin ortaya çıkış nedeni olarak Mâverâünnehirdeki Hanefîler'in iki özelliğine dikkat çekmiştir. Ak, Semerkant'ta birbirine rakip olan iki ekolden biri olan ve mensubları arasında Hakim es-Semerkandî'nin de olduğu İyâziyye ekolünü, Ehl-i hadis'e meyletmış, te'vili benimsemeyen ve siyaset ile iyi geçinen "Ehl-i teslim" olarak nitelendirmiştir. Mâturîdî'nin önderliğini yaptığı reyci, te'vili savunan, devlet idarecilerine mesafeli, sadece ilimle uğraşan ve Ehl-i te'vil olarak isimlendirdiği diğer ekol olan Cüzcanîye'nin ise tarihi süreçte Mâturîdî-Hanefîliğe evrildiğini ifade etmiştir.¹⁸ Ayrıca Ak, Eş'arî kelâmcısı

¹⁶ Ulrich Rudolph, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", (Çev: Ali Dere), **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, (Haz: Sönmez Kutlu), Otto Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 2012, s. 315-324.

¹⁷ Ulrich Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, (İngilizceye çeviri, Rodrigo Adem), Brill, Leiden-Boston, 2015, s. 319-323. Bu eser Türkçeye de çevrilmiştir. Bk. Ulrich Rudolph, **Mâturîdî, Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı**, (Çev: Özcan Taşçı), Lîtera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

¹⁸ Ahmet Ak, **Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, Ensar Neşriyat, 2.baskı, İstanbul, 2017, s. 142-147

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve onun Mâverâünnehir'deki tâbileri" ifadesini kullandığını nakletmiş¹⁹ ve bu dolaylı rivayetten hareketle VII. yüzyılının başlarında Mâturîdîliğin teşekkül ettiğinin anlaşıldığını iddia etmiştir. Mâturîdiyye isminin, Hanefî kelâmcılara Mu'tezile tarafından verildiğini nakleden ilk kişinin İbn Fazlullâh el-Ömerî (ö. 749/1348) olduğunu belirten Ak, Mu'tezile'nin bu kavramı nerede kullandığına dair herhangi bir bilgi vermemiştir.²⁰ Mâturîdiyye adının Mu'tezile tarafından verildiğini belirten İbn Fazlullah el-Ömerî'ye göre, Mu'tezile kelâmcıları Mâturîdî'nin Ehl-i sünnet mezhebine verdiği güçlü desteğe duydukları şiddetli öfke sebebiyle akâid ve usulde Ehl-i sünnet mensuplarından Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyenlere Mâturîdiyye lakabını takmışlardır."²¹ Ak'ın da belirttiği gibi Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin arkadaşları olan "Mâturîdiyye tâifesi" şeklinde bir ifade hicri sekizinci yüzyılın Eş'arî âlimlerinden Taftazânî (ö. 793/1390) tarafından *Şerhu'l Makâsid* adlı eserinde kullanılmıştır.²² Günümüzde kabul edilen "Mâturîdîlik" öğretisinin tam bir özetinin Nesefî ve Sâbûnî'nin eserlerinde bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla, tezimiz kapsadığı dönemin sonu olan VII. yüzyılın başlarına kadar "Mâturîdîlik" adı telaffuz edilmemiş olmakla birlikte,²³ günümüzde itikâdî açıdan "Hanefîliğin, Mâturîdîliğe evrildiği dönem" olarak kabul edilen süreyi tamamen kapsamaktadır.

Aşağıda, çalışmada esas alınan Hanefî-Mâturîdî geleneğinin temel kaynaklarını kısaca tanıtmaya çalıştık. Bunu da tezimizdeki tasnîfi dikkate alarak Hanefîlik Dönemi kaynakları, Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi kaynakları ve Mâturîdîlik Dönemi kaynakları şeklinde yapmayı uygun gördük.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Münazarâtu Fahreddin er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, (Thk: Fethullah Huleyf), Daru'l Meşrik, Beyrut, 53

²⁰ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 2017, s. 200-201; Ak, *Şerhu'l Akâid* adlı eserde "Mâturîdiyye" kavramının kullanıldığını ifade etmiştir. Bizim ulaştığımız *Şerhu'l Akâid* nüshasında tespit ettiğimiz kadarıyla iki yerde sadece "eş-Şeyh Ebû Mansûr" ifadesi geçmektedir. Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'l Nesefî*, (Ta'lik: Talha Hakan Alp), İFAV, 4.Baskı, İstanbul, 2017, s. 44, 83.

²¹ Şükrü özen, *IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi*, s. 49-85.

²² Bk. Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mâkasid*, (Thk: Abdurrahman Umeyra), Mektebetü'l Külliyyetü'l Ezher, V, s. 231.

²³ Süleyman Uludağ, Mâturîdîlik diye bir mezhep var mıdır? sorusunu sormuş ancak kanaatimize göre buna net bir cevap vermekten kaçınmıştır. Bu değerlendirme için bk. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (*Şerhu'l-Akâid*), (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), 9.baskı, Dergâh Yayınları, 2017, s. 32-36.

I. Hanefilik Dönemi Kaynakları:

Ebû Hanife'nin Eserleri:

Ebû Hanife'nin İslâm düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olduğu hususunda ittifak vardır. Hayatı, eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve genel olarak Müslümanlar üzerindeki etkisi dikkate alındığında onun, yaklaşık bin beş yüz yıllık İslâm tarihinde müstesna bir yeri olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Bazı guruplar tarafından eleştirilmesi, reddedilmesi ya da görüşlerinin tahrif edilmesi Ebû Hanife'nin itibârına zarar vermemiş, bütün guruplar onu kendilerinden biri olarak göstermek için çaba göstermiştir. Ebû Hanife birçok öğrenci yetiştirmiş ve eserler telif etmiştir. Mu'tezile ekolüne mensup âlimler ona ait hiçbir eser bulunmadığını iddia etmişlerse de, aidiyeti nispeten daha sağlam olan aşağıda açıklanacak beş eserin ona ait olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bunlar; *el-Fıkh'ul ekber*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkh'ul-ebzat*, *er-Risâletü Ebi Hanife* ve *el-Vasiyye*. Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) Ebû Hanife'nin bu risâlelerini, müsnedlerden ve menâkıb eserlerinden itikâd'a dair rivayetlerle birlikte kelâma göre tertip ederek *el-usulu'l- munife li'l imam Ebû Hanife* adıyla düzenleyip bir kitap haline getirmiştir.²⁴ Beyâzîzâde, kendi eserini daha sonra *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l imâm* adıyla şerh etmiştir.²⁵ Bu beş eser ayrıca Zahid el-Kevseri (ö1952) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.²⁶ Mustafa Öz, bu risâleleri *Ebû Hanife'nin Beş Eseri* başlığıyla Türkçe tercümesiyle birlikte yayınlamıştır.²⁷ Bu beş risâleye ilaveten Ebû Hanife'ye nispet edilen ancak ona aidiyeti tartışmalı olan dört risâle daha mevcuttur. Abdülvahap Öztürk, yukarıda adı geçen beş eserle birlikte bu dört risâleyi *Ebû Hanife'nin Eserleri* adıyla tercüme ve şerh ederek yayınlamıştır.²⁸ Biz çalışmamızda ona nispeti büyük oranda kesinlik kazanmış söz konusu beş eseri esas aldık.

²⁴ el-Usulü'l-münife, *İmam-ı azam Ebû Hanifenin İtikâdî Görüşleri* adıyla tercüme edilerek aslıyla birlikte tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usulü'l-münife li'l-İmam Ebû Hanife, İmam-ı azam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, (Çev: İlyas Çelebi), İFAV, İstanbul, 2014, s. 51-52.

²⁵ Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l merâm min ibârâtü'l imâm Ebû Hanife en-Nu'man*, (Thk: Ahmet Ferid el-Mezid), Daru'l Kutubu'l İlmiye, Beyrut, 2007.

²⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkh'ul-ekber*, *el-Âlim ve'l Muteallim*, *el-Fıkh'ul-ebzat*, *Risâletü Ebi Hanife*, *el-Vasiyye*, (Thk: Zahid el Kevseri), Mektebetu'l Ezheriyyeti't-Turaf, Kahire, 1368/1949.

²⁷ Mustafa Öz, *Ebû Hanife'nin Beş Eseri*, İFAV, İstanbul, 1992.

²⁸ Abdülvahap Öztürk, *İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Eserleri*, Şamil yayıncılık, İstanbul, 2004.

el-Fıkhü'l-ekber: Ehl-i sünnet'in akidesini özet bir şekilde ortaya koyan bir risâledir. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad ve Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814) tarafından birbirinden farklı iki rivayeti bulunmaktadır.²⁹ Ebû Muîn en-Nesefî, Ebû Mutî' el-Belhî rivayetinin râvilerindendir. Mâturîdî, Bağdâdî gibi âlimlerin *el-Fıkhü'l-ekber*'den söz ederken her iki rivayetten alıntı yapmalarından iki rivayetin aynı isimle kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Nedim (ö. 385/995), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Hatip Bağdâdî (ö. 463/1071), Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi çok sayıda âlim ve menâkıb kitapları Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhü'l ekber* isimli bir eser atfetmektedir.³⁰ İki rivayeti farklı isimlerle ilk defa Beyâzîzâde Ahmed Efendi kullanmıştır. O, Hammâd'ın rivayetini *el-Fıkhü'l-ekber* ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivayetini ise *el-Fıkhü'l ebsat* olarak isimlendirmiştir.³¹ Bu isimlendirme benimsenerek şöhret olmuştur. Wensinck, Rudolph gibi müsteşrikler *el-Fıkhü'l-ekber II* olarak adlandırdıkları bu rivayetin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını iddia etmişlerdir.³² Hammâd'ın rivayeti olan ve *el-Fıkhü'l-ekber* olarak şöhret bulan bu risâlede imanın esasları, tevhîd, ilahî sıfatlar, halku'l-Kur'an, fitrat, kaza ve kader, ashâbın fazileti, Mürcie'nin reddi, tekfîr, mûcize, kerâmet, istidrâc, rü'yettullah, şefâat, Cennet ve Cehennem, kabir sorgusu, Kıyâmet alametleri gibi kelâmın başlıca konularına kısa ve öz ifadelerle değinilmiştir. Bu risâle-nin içeriğinde herhangi bir hadis rivayeti yoktur ama Sünnet'in bağlayıcı olduğu vurgulanmıştır. Eserde, ilahî sıfatlar konusunda selefin görüşleri vurgulanmış, sıfatların te'vil edilmeleri sapıklık olarak nitelendirilmiştir. Bu eserde Hâricilik, Kaderiyye, Cehmiyye, Şîâ gibi mezhepler reddedilmiş, Mürcie eleştirilmiştir. Bu rivayetin Türkiye ve diğer ülkelerde birçok nüshası ve şerhleri bulunmaktadır. M. Zâhid el-Kevserî

²⁹ Wensinck, Gardet ve Watt gibi müsteşriklere göre de iki farklı nüsha vardır ve muhtemelen Belhî nüshası Ebû Hanîfe'ye aittir, Hammad rivayeti ise Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra yazılmıştır. Bu risaleleri el-El-Fıkhü'l-ekber I ve II olarak isimlendirmişlerdir. Bk. Şerafettin Gölcük; Adil Bebek, "*el-El-Fıkhü'l-ekber*", **DİA**, XII, İstanbul, 1995, s. 544-545. Brockelmann'a göre Fıkhü'l ekber'in farklı nüshaları üçtür. Bk. Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, s. 13

³⁰ Gölcük; Bebek, "*el-Fıkhü'l-ekber*", s. 544-545.

³¹ Bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, **el-Usulü'l-Münîfe**, s. 26-27.

³² Bk. Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 28

(ö. 1952) bu eseri, diğer dört risâleyle birlikte 1949 yılında neşretmiştir.³³ Fakat çalışmada farklı bütün nüshalar kullanılmadığından tahkikli bir neşir sayılmamıştır.³⁴ Mustafa Öz bu risâlenin Kevseri’den farklı bir nüshasını kullanarak tercümesiyle birlikte yayınlamıştır.³⁵ Biz çalışmamızda bu yayınları esas aldık.

Eserin mevcut yazmalarında hem muhteva hem senet bakımından bazı farklılıklar bulunmasından hareketle çoğu son dönem âlimleri esere bazı ilaveler yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Muhteva açısından yapılan eleştirilerde, *el-Fıkhu’l-ekber*’de zikredilen ve o dönemde kullanılmadığı ileri sürülen cevher, arâz gibi felsefî kavramların varlığı Şibli Numânî tarafından³⁶; kerâmet, mûcize ve istidrâc kavramlarının varlığı ise Ebû Zehra tarafından³⁷ risâleye sonradan ilaveler yapıldığına dair delil olarak gösterilmiştir. Kevserî nüshasında, “ Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez fakat yakîn ve tasdîk yönünden artar ve eksilir” ifadesinin, Aliyyü’l-Kâri (ö. 1014/1605) şerhinde “ Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez ” olarak bir fazlalıkla yer alması da bu risâlenin orijinalliğinin sorgulanmasına neden olacak özelliktedir. Nitekim, *el-Fıkhu’l ekber*’in tamamının Ebû Hanife’ye aidiyeti hususunda âlimler birtakım gerekçelerden dolayı ittifak etmemiştir.³⁸

Tarihi süreçte pek çok araştırmacı / âlim Ebû Hanife’ye nispet edilen eserlerde kendi düşüncelerine uymayan hususların sonradan bu eserlere dâhil edildiğini iddia ederek kendi görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Mesela Ebû Zehra bazı menâkıb kitaplarına dayanarak “Hz. Osman’ın Hz. Ali’den üstün sayılmasının esas olduğu” görüşünün Ebû Hanife’ye nispet edilmesini eleştirmiştir. Ona göre, *el-Fıkhu’l ekber* gibi senedi güvenilir olmayan metinlerde bulunan buna aykırı

³³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-ekber*, (Thk: Zahid el Kevseri), Mektebetu’l-Ezheriyyeti’t-Turaf, Kahire, 1368/1949.

³⁴ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 12.

³⁵ Mustafa Öz, *Ebû Hanife’nin Beş Eseri*, İFAV, İstanbul, 1992.

³⁶ Gölcük; Bebek, “*el-Fıkhu’l-ekber*”, s. 545.

³⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, (Çev: Osman Kesioğlu), 3. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 194.

³⁸ Ebû Zehra, *ae.*, s. 193-194. Ebû Zehra’da örnekler vererek kendi açısından bazı şüphelerin haklılığını desteklemiştir.

rivayetler sonradan uydurulmuştur.³⁹ Yine Ebû Hanife'nin Mürciî olduğunu, Kûfe Mürciesi'nin önderi olduğunu savunan Kutlu'ya göre ise Mürcie'yi eleştiren ifadeler metne sonradan sokulmuştur, bunun aksini bildiren rivayetler doğrudur. Çünkü Ebû Hanife, Mürcie'den olduğu bilinen bir âlimdir.⁴⁰ Ahmed Emin'e (ö.1954) göre ise risâledeki "iman tasdik ve ikrârdan ibarettir" ifadesi, iman-amel ayırımı vb. ifadeler Mürcie'nin görüşleridir, esere sonradan ilave edilmişlerdir. Zira Ebû Hanife ameli önde tutan bir fakihdir.⁴¹ Selefi bir araştırmacı olan M. Humeyyis, Ebû Hanife'nin beş eserinin güvenilirliği hakkında isnat ve metinlere yönelik yaptığı incelemeye göre "Allah Teâlâ aletsiz ve harfsiz konuşur."⁴² veya "Allah Teâlâ herhangi bir yön olmaksızın görülecektir."⁴³ veya "bizim Kur'an 'ı telaffuz etmemiz mahlûktur"⁴⁴ gibi ifadelerden hareketle bu eserlerin Ebû Hanife'ye ait olmadığını iddia etmiştir. Humeyyis, Ebû Hanife'nin seleften sayılan bir âlim olduğunu ve Ehl-i bid'ata ait bu görüşlerin ona sonradan isnat edildiğini iddia etmiştir.⁴⁵ Gölcük-Bebek ise metnin sistemli olmasını ve nakle fazla yer vermemesini gerekçe göstererek, bu risâlenin Ebû Hanife'ye nispetinin Belhî rivayetine nazaran daha zayıf olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁶ Kısaca özetlemek gerekirse, risâle hakkında yapılan değerlendirmeler objektif olmanın ölçütlerini tam olarak karşılamamaktadır. Ebû Hanife'ye nispet edilen bu görüşlerin, eserlerinin ilmi kriterlere uygun bir şekilde neşredilmesine kadar devam edeceği anlaşılmaktadır.

el-Fıkhü'l-ebzat: Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814) tarafından rivayet edilen bu eser, bazen *el-Fıkhü'l ekber* ile karıştırılmış olsa da genel olarak iki eserin birbirinden

³⁹ Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 194. İncelediğimiz menâkıb kitaplarında Ebû Hanife'nin Hz. Osman'ı, Hz. Ali'den üstün tutan bir rivayetine rastlamadık. Sadece bir rivayette Hammâd, babasının şöyle dediğini rivayet etmiştir: "(özetle) Ali (r.a), Osman'dan daha sevgilidir. Bu, Ali'nin (r. a) Hz. Osman'dan daha faziletli olması manasına da gelebilir, sadece sevgiyle de sınırlı olabilir. Nitekim Hz. Ayşe'ye muhabbeti fazla olan Hz. Peygamber "ehl-i beytime elimden gelen budur. Elimden gelmeyi ise sen yarlığa" derdi. Bk. Muhammed el-Kerderi el Bezzazi, **Menâkıbü'l İmami'l Âzam Ebû Hanife**, (Trc: Muhammed Halebi), (Günümüz Türkçesine tercüme: Mustafa Kaçaalın), Mescak Neşriyat, İstanbul, 2010, II, s. 54; Hz. Peygamberin eşlerini karşı tutumu dikkate alındığında, bu rivayete göre Ebû Hanife'nin ikisi arasında fazilet sıralaması yapmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, s. 15-16.

⁴¹ Gölcük; Bebek, "*el-Fıkhü'l-Ekber*", s. 545.

⁴² Ebû Hanife, **el-Fıkhü'l-ekber**, s. 71.

⁴³ Ebû Hanife, **el-Vasiyye**, s. 90.

⁴⁴ Ebû Hanife, **el-Fıkhü'l-ekber**, s. 71.

⁴⁵ Humeyyis, **Ebû Hanife'nin İtikât Esasları**, s. 128-129.

⁴⁶ Gölcük; Bebek, "*el-Fıkhü'l-ekber*", s. 546.

farklı oldukları kabul edilmiş ve Beyâzîzâde'den sonra *el-Fıkhu'l ebsat* olarak tanınmıştır. Bu risâlenin muhtelif ülkelerde nüshaları bulunmaktadır. İlk defa 1890 yılında Delhi'de, sonrada Kevserî tarafından Kâhire'de 1949 yılında yayınlanmıştır.⁴⁷ Mustafa Öz, bu risâlenin Kevserî neşrini kullanmıştır.⁴⁸ Bu risâlede, *el-Fıkhu'l ekber'in* tanımı, iman-İslâm-ihsân kavramları, imanın mahiyeti, büyük günahlar ve tekfîr, ilâhî sıfatlar, kader-kaza, meşîyyet, kurtuluşa eren fırka, Peygamber'in (sav) anne-babasının dini durumu, fetret, Cennet-Cehennem konuları bazen detaylı olarak bazen de kabirde ruhun bedene iade edileceği gibi çok önemli bazı itikâdî meseleler birkaç cümle ile temas edilerek açıklanmıştır. Yukarıda temas edildiği gibi bu risâle önceleri *el-Fıkhu'l ekber* olarak nakledilmiştir. İslâm âlimlerin ve oryantalistler tarafından Ebû Hanife'ye ait olduğu vurgulanmıştır. Zira bu araştırmacılara göre risâledeki görüşler Ebû Hanife'nin bilinen görüşleriyle uyumludur ve yaşadığı döneme aittir. Bununla birlikte risâlenin doğrudan Ebû Hanife tarafından değil, muhtemelen onun öğrencileri tarafından bir araya getirildiği iddia edilmiştir.⁴⁹

el-Âlim ve'l-Müteallim: Bu risâle, Mâturîdî, Pezdevî, Nesefî dâhil çoğunluk tarafından Ebû Hanife'ye nispet edilmiştir. Zehebî ve Schacht, Madelung gibi bazı müsteşrikler is eserin Ebû Hanife'ye ait olmasının imkan dahilinde olmadığını iddia etmişlerdir.⁵⁰ Farklı isnatlara sahip nüshaları vardır. İlk defa Haydarabat'ta (1930), daha sonra Kevserî tarafından (*el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-ebsat*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye ile birlikte*) 1949 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.⁵¹ Yakın bir zamanda üç farklı nüshaya istinaden tahkikli baskısı Muhammed Kal'acî ve Abdolvahhab el-Hindî tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵² Bu risâlede, Ebû Hanife'ye soruları yöneltten öğrencinin (*Müteallim'in*) kimliği hakkında kesin bilgi yoktur.⁵³

⁴⁷ Ebû Hanife, **el-Fıkhu'l-ebsat**, (Thk: Zahid el Kevserî), Mektebetu'l-Ezheriyyeti't-Turaf, Kahire, 1368.

⁴⁸ Öz, **Ebû Hanife'nin Beş Eseri**, s. 7.

⁴⁹ Bk. Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 28-29.

⁵⁰ Schacht hem isnad zinciri hem de muhteva açısından bu risâlenin Ebû Hanife'ye ait olmasını imkânsız görmüştür. Schacht'ın iddiaları ve bunlara verilen cevaplar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-Müteallim", **DİA**, İstanbul, 1989, II, s. 461.

⁵¹ Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müte'allim**, (Thk: Zahid el Kevserî), Mektebetu'l-Ezheriyyeti't-turaf, Kahire, 1368/1949.

⁵² Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müte'allim**, (Thk: Muhammed Kal'acî ve Abdolvahhab el-Hindî), Haleb, 1972.

⁵³ Geniş bilgi için bk. Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, s. 9-12.

el-Âlim ve'l-Müteallim iman ve küfrün mahiyetine; bunların amel ile olan ilişkisine dair geniş açıklamalar içermektedir. Bu bağlamda Ebû Hanife, “ircâ” görüşünün, meleklerle ve sahabeye dayandığını, onların bunu kullandığını ; bilmediği bir şey hakkında, hayırlı olanın susmak olduğu manasına geldiğini Kur'an ayetleriyle izâh etmiştir. “Günah işleyenlerin Cennetlik veya Cehennemlik olduklarını söylemeden, onlar hakkındaki hükmü Allah'a havale etmeninde” bir çeşit ircâ olduğunu açıklayan Ebû Hanife⁵⁴, bu sayede ircâ kavramının sahabeden beri bilinen ve benimsenen bir kullanımı olduğunu belirtmiştir. Burada Ebû Hanife'nin “ircâ” kelimesini sözlük anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Zira risâlede Ebû Hanife'nin Şiûliği eleştirdiği gibi Hâricilerle birlikte Mürcie fırkasını da reddettiği görülmektedir.⁵⁵

Bu eserin dikkat çeken özelliklerden biri kelâm ilminin ortaya çıkmasının ve gelişmesi gerekliliğinin vurgulanmasıdır. İlim öğrenmenin ve sâlih amelin vurgulandığı risâlede, siyasî ve ilmi şartların değiştiğini belirten Ebû Hanife'ye göre, sahabe döneminde ihtiyaç duyulmayan inanç esaslarının istidlâl ve kıyas gibi aklî yöntemlerle izâh edilmesi, ortaya çıkan muhtelif fırkalar ile mücadele etmek ve halk arasındaki akideyi korumak için zarurî hale gelmiştir.⁵⁶ Ebû Hanife'nin kelâm ilmi için yaptığı bu açıklama daha sonraları kelâmilminin varlık gerekçesi olarak temel bir argüman olmuştur. Bu risâlede imanın, tasdik ve ikrârdan ibaret olduğu ve amelden ayrı olduğu, din-şeriât ayırımı, nasları yalanlamadığı sürece hiç kimsenin günahından dolayı tekfir edilemeyeceği, müminlerin cennete, kâfirlerin cehenneme gideceği, müminlerin azap görmenden Cennet'e girmesinin mümkün olduğu gibi hususlara değinilmiştir. Bu risâlenin bilinen iki şerhinden biri Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye diğeri İbn Furek'a (ö.406/1015) aittir.⁵⁷

Risâletü Ebi Hanife ila Osman el-Bettî Âlimi Ehli'l Basra: Hanefî âlimlerinden Basra kadısı Osman Bettî'ye (ö.143/760), Ebû Hanife'nin Mürciî olduğuna dair iddialara cevap olarak bizzat kendisinin yazdığı bir mektuptur. Farklı yazma nüshaları olan

⁵⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 30-31.

⁵⁵ Bk.Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 30-31

⁵⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 14.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Yavuz, “*el-Âlim ve'l-Müteallim*”, s. 462.

bu risâlenin özelliği doğrudan Ebû Hanife tarafından yazıldığı kabul edilen -elde mevcut- tek metin olmasıdır. Râvileri arasında Ebû Muîn en-Nesefî bulunmaktadır. Schacht, Rudolph gibi müsteşrikler dâhil İslâm âlimlerin çoğunluğu bu risâlenin Ebû Hanife'ye ait olduğunu kabul etmiştir.⁵⁸ Kutlu, Schacht'ın görüşünü paylaşarak Ebû Hanife'ye nispet edilen eserler içinde bu risâleyi güvenilir belge olarak nitelendirmiştir.⁵⁹ Kevseri, bu risâleyi diğer risâlelerle birlikte nüshalarından sadece birini esas alarak yayınlamıştır.⁶⁰ Kısa ve özlü olarak iman ve amel ilişkisi üzerine çarpıcı ifadeler içeren bu mektubu Ebû Hanife, kendisine yöneltilen Mürcie'den olduğuna dair ithamlara cevap vermek amacıyla yazmıştır. Bid'at ehlinin, Ehl-i adâlet ve Ehl-i sünnet'e⁶¹ (ehlü'l-adl ve ehlü's-sünne) "Mürcie" ismini vermesinin hiçbir değeri olmadığını belirten Ebû Hanife, "ırca" görüşünü savunurken, kendisine ve taraftarlarına "Mürcie" ismini yakıştıranları Ehl-i şer (ehlü'l şena') olarak isimlendirmiştir.⁶²

Risâle'de, iman ile amelin ayrı şeyler olduğu izâh edilmiş, büyük günah işleyenin tekfîr edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ebû Hanife, özellikle Hz. Ali ve Muaviye ihtilafına değinmiş ve Hz. Ali'nin kendisiyle savaşanları tekfîr etmediğini belirtmiştir. Neticede günahkâr müminin günahı kadar azap görebileceği gibi, bağışlanarak doğrudan cennete gidebileceğini savunmuş ve bu görüşünü Kur'an, sünnet ve sahabe kavline dayandırmıştır. Ebû Hanife'nin açıklamalarından, terim olarak bid'at ehli olmakla şöhret olmuş bir fırka olan Mürcie fırkası ile sahabenin de kullandığı ırcâ kelimesinin sözlük anlamını birbirinden ayırdığı, ilkinin reddederken, ikincisini övdüğü açıkça anlaşılmaktadır. Biz "İrcâ" kavramı için yapılan bu ayırımı "övuken Mürcie" (Mahmûd) ve "zemmedilen Mürcie" (Mezmûm) şeklinde anlamak için bir neden görmüyoruz.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Muhammed Aruçi, "*er-Risale*", **DİA**, İstanbul, 2008, XXXV, s. 116.

⁵⁹ Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, s. 9.

⁶⁰ Ebû Hanife, **Risaletü Ebi Hanife**, (Thk: Zahid el Kevseri), Mektebetü'l Ezheriyyeti't-Turaf, Kahire, 1368/1949.

⁶¹ Ebû Hanife'nin Ehl-i sünnet kavramını kullanması en az II.yüzyılın başlarından beri bu kavramın kullanıldığının açık bir delilidir.

⁶² Ebû Hanife, **Risâle**, s.80-84. Bu ifadelerden, o dönemde Ebu Hanife'ye bu ismin isnad edildiği ve bundan haberdar olan Ebu Hanife'nin de buna şiddetle karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Şehristani'ye göre Ebû Hanife'ye Mürcie ismini Mu'tezile veya Hâriciler haksız olarak vermiştir. Çünkü Ebû Hanife hem iman eksilmez-artmaz görüşünü savunmuş, hem de birinci asırda ortaya çıkan Kaderiyye ve Mu'tezile ile mücadele etmiştir. Şehristani, büyük günah sahibini tekfîr eden Hâriciler gibi fırkaların kendilerine muhalif olan herkese Mürcie dediklerini belirtmiştir. Bunların dışında kalan kimselerden Ebu Hanife'yi Mürcie olarak adlandıranların ise onu tam olarak anlamadıklarını ve zanna dayanarak bu iddiayı dillendirdiklerini belirtmiştir. Bk. Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, (Thk: Kısra Sâlih el-Alî), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2013, s. 160-161.

Zira Ebû Hanife'nin "irca" kelimesini sözlük anlamında ve "Mürchie" kavramını ise bir fırkayı tanımlamak için kullandığına dair gözardı edilmemesi gereken açık ifadeleri bulunmaktadır.

el-Vasiyyetü'l-İmam Ebi Hanife: Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Vasiyye'nin* muhtelif nüshaları bulunmaktadır. *er-Risâle* ile aynı isnâd zincirine sahiptir. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu eser Ebû Hanife'nin hayatının sonuna doğru yazdığını bir vasiyettir⁶³ ve farklı nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan ikisinin muhtevası birbirine yakındır. Kevseri bu risâleyi tahkik ederek yayınlamıştır.⁶⁴ Bu, bizim de kullandığımız Mustafa Öz'ün tercümesini yaptığı nüshadır. Bu risâlenin de diğerleri gibi henüz tahkikli bir neşri yapılmamıştır. Pek çok âlim tarafından Ebû Hanife'ye nispet edilen bu risâlenin⁶⁵ güvenilirliği sorunludur.⁶⁶ Nitekim, Wensick ve Rudolph'a göre *el-Vasiyye* Ebû Hanife'ye ait değildir.⁶⁷ Üç sahifelik bu küçük risâlede itikâdî esasların çoğundan bahsedilmiştir. İmanın tasdik ve ikrâr olduğu, amelden ayrı olduğu, günahkârın tekfir edilemeyeceği, kadere inanmanın bir inanç esası olduğundan inkâr edenin kâfir olacağı, istitâatin fiille birlikte olduğu, Kur'an'ı-Kerim'in mahlûk olmadığı, şefâatin hak olduğu, Cennet ve Cehennem ebedî olduğu gibi Ehl-i sünnet'in temel görüşleri savunulmuştur.

Yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu beş eserin ne yazık ki bugüne kadar tenkitli bir neşri yapılmamış, sağlıklı bir metin ortaya konulamamıştır. Bu eserlere yönelik akademik/ilmî çalışmaların daha ziyade saha ile ilgilenen müsteşriklere ait olduğu, onların dile getirdiği bazı görüşlerin Müslüman araştırmacılar tarafından çoğu zaman aynen tekrar edildiği görülmektedir.⁶⁸ Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerin muhtevasında tespit edilen, sadece bir kısmını aktardığımız, birbirine çelişkili görünen

⁶³ Mustafa Öz, "*el-Vasiyye*", **DİA**, İstanbul, 2012, XLII, s. 545.

⁶⁴ Ebû Hanife, **el-Vasiyye**, (Thk: Zahid el-Kevseri), Mektebetü'l Ezheriyyeti't-turaf, Kahire, 1368/1949.

⁶⁵ Öz, "*el-Vasiyye*", s. 546.

⁶⁶ Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri**, s. 17.

⁶⁷ Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 28.

⁶⁸ A. Wensinck, W. Madelung ve U. Rudolph gibi Müsteşrikler, Mâturîdilik üzerine yaptıkları çalışmalarda birtakım gerekçeler öne sürerek bu eserlerin Ebû Hanife'ye nispetinde çeşitli sorunlara işaret etmişlerdir. Örneğin Bk. A. Wensinck, **The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development**, Cambridge, 1932, s. 185-187, 245-247; Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 28-29.

bazı ifade ve görüşlerin olması, bu eserlerde en azından metinlere bazı ekleme ve çıkarmalar ile müdahaleler yapıldığına işaret etmektedir. Lakin bazen bu da yanıltıcı olabilir. Sözelimi, Ebû Hanîfe'nin "insanların arazlar ve cisimler hakkında söyledikleri felsefecilerin söyledikleridir. Esere ve selefin yoluna sarıl! Sonradan olan her şey bid'at tir."⁶⁹ dediği nakledilmiştir.⁷⁰ Bu rivayet, *el-Fıkhu'l ekber*'de araz ve cisimlerden bahseden Ebû Hanîfe'nin ifadeleri ile çelişkidir. Diğer taraftan Ebû Hanife'nin cisim, arâz gibi kavramları bildiğine ise delildir. Tarihsel açıdan kavramların kullanıldıkları dönem dikkate alındığında, Ebû Hanife döneminde henüz kullanılmadığı iddia edilen arâz-cisim kavramlardan dolayı (tarih yanlışlığı/anakronizm) *Fıkhu'l ekber*'deki ifadelerin esere sonradan eklenmiş olması gerekir. Fakat bu rivayet sahih kabul edildiği takdirde, Ebû Hanife'nin kendini kötülediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Ebû Hanife'nin arâz, cisim vb. kavramları bilmediğine dair kesin bir şey söylemek de mümkün değildir. Zira Ebû Hanife'nin çağdaşı bazı âlimlerin bu kavramları kullandıkları bilinmektedir.⁷¹ Dolayısıyla bu eserlerin tarafsız bir anlayışla çok kapsamlı bir şekilde ve bütün yönleriyle ilmi neşirlerinin bir an önce gerçekleştirilmesi zorunludur.

Biz, Ebû Hanifenin, aşağıda görüleceği gibi, ona nispet edilen bütün eserlerinde görüşlerini merkeze aldığı Kur'an ve Sünnet'e dayandırdığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte aklını özellikle kıyas metodunu kullanarak, bu nasların değerlendirilmesi ve anlaşılmasında etkin olarak kullanmıştır. Metinlerde açıkça ortaya koyduğu bu dini anlayış, sadece Hanefiler için değil kendisinden sonra günümüze kadar İslâmî ilimlerle uğraşanlara ilhâm kaynağıdır. Eserlerinde, görüşlerini mutlaka bir ayetle birlikte, bazen çok daha az sayıda olmakla birlikte bir hadis ile ortaya koymuş, bazen de örneğin *Fıkhu'l-ekber*'de olduğu gibi hiç hadis kullanmamıştır. Ama buradan hareketle Ebû Hanife'nin hadislerle önem vermediği sonucuna da varılamaz. Zira o genel kaide olarak hadisin hüküm koyucu olduğunu vurgulamıştır. Kanaatimize göre doğrudan hadislerle referansta bulunmamasının nedeni, görüş bildirdiği konularda Kur'an'dan yeterli görüldüğü delillerinin olmasıdır. Görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla her

⁶⁹ Bk. Ebû Hanife, *El-Fıkhu'l-ekber*, s. 71.

⁷⁰ Muhammed ibn muhammed el-Kerderi el Bezzazi, *age.*, s. 160; Muvaffak bin Ahmed el Mekki, *Menakıbu'l-imamı'l-azam Ebi Hanife, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, 1981, Beyrut, s. 369; Beyâzizâde Ahmed Efendi, *İmamı azam Ebû Hanifenin İtikadi Görüşleri*, s. 33.

⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, "*Ebû Hanife*", *DİA*, İstanbul, 1994, X, s. 139.

fırsatta kıyas yöntemine başvuran Ebû Hanife, gerçekten çok etkileyici kıyas örnekleri vermiştir. Öte yandan Bettî'ye yazdığı risâlesinde, Mürcie'den olduğuna dair söylen-tileri kesin bir dil ile yalanlaması ve ona bu adı yakıştıranların dalâlet ehli olduğunu söylemesi çok önemlidir. Zira Ebû Hanife'nin Mürcie'den ve Mâturîdîliğin Mürcie'nin devamı olduğuna dair iddia halen devam etmektedir.⁷² Günümüzde bu iddia-nın, sadece Ebû Hanife'nin ve Mâturîdîliğin muhalifleri tarafından değil aksine daha etkin bir düzeyde taraftarlarınca da sürdürülmesi dikkat çekicidir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ikinci önemli kaynağı ve aynı zamanda ona nispet edilen eserlerin muhtevasının bir açıdan teyidi olan *Ebû Hanîfe'nin Müsnedleri* olarak bilinen eserlerdir. Bu müsnedler'in muhtevası, Ebû Hanife'nin Tâbiîn'den rivayet ettiğî hadisler olup, öğrencileri tarafından daha sonraki dönemlerde bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitabu'l-Asar* adlı eserleri bunların ilk örnekleridir. Ancak bu eserlerdeki rivayetlerin Ebû Hanife'ye nispeti tartışmalıdır. Sayıca yirmiden fazla olan bu müsnedler çeşitli âlimler tarafından muhtelif şekillerde bir araya getirilerek tertip edilmiştir. Müsnedlerdeki hadisler konuları vs. dikkate alınarak tasnif edilmiş ve çok sayıda şerhleri yapılmıştır. Bunlardan müsnedleri bir araya getiren Ebû'l-Mueyyed el-Harizmi'nin (ö.665/1257) *Cemiu'l mesanid* adlı iki ciltlik Arapça eseri meşhurdur. Bir diğeri , Haskefi'nin (ö.1088/1677) *el-Müs-ned* adlı eseridir. Hanefî âlimlerinden Kemaleddin Beyâzîzâde'nin (ö.1098/1687) *el-usulu'l münife* adlı eseri de bu alandaki önemli eserlerden biridir. Bu çalışma, Ebû Hanife'nin yukarıda zikredilen ilk beş eseri, müsnedlerden akide ile ilgili seçilmiş 40 hadis rivayeti ve menâkıb kitaplarından akide ile ilgili bazı rivayetlerin kelâmkonularına göre derlenmesinden oluşan faydalı bir niteliğe sahiptir. Ancak derlenen bu rivayetler hakkında eserde hiçbir yorum yapılmamış, benzer veya tekrar olan rivayetler ise kitaba dâhil edilmemiştir. Bu nedenle, Beyâzîzâde *el-usûlü'l-münife*'ye bir şerh olan *Îşâratü'l meram min ibâratı'l imam Ebi Hanife en-Numan* adlı bir eser daha telif etmiştir.

⁷² Mu'tezili'den Ka'bi, zâhiri İbn Hazm ve Eş'ari olan Şehristânî'nin Ebu Hanife'yi Mürcie'den saydıkları yaygın olarak söylenir. Muhalif ilk iki alimin Ebu Hanife'yi , imanın tanımı gibi tek bir itikâdî mesele üzerinden değerlendirmesi çok önemli değildir.Şehristani'nin ise Ebu Hanife'nin Mürcieden sayılmasının yetersiz bir anlayıştan kaynaklandığını savunduğunu açıkça ifade ettiğini belirtmek gerekir. Bk.Muhammed Şehristani , **El-milel ve'l nihâl**, Risale Yayınları, 2013,Beyrut, s.160-161.

Ebû Hanife'nin itikâdî görüşlerini bulabileceğimiz üçüncü derecede kaynak menâkıb eserleridir. Bunlar, daha çok önceki kaynakları desteklemek için önemlidirler. Muvaffak el-Mekki'nin (ö.568/1172) *Menâkıbu'l-imamı'l-azâm Ebî Hanife*, İmam Zehebî'nin (ö.748/1348) *Menâkıb-ı imâm Ebû Hanife*, Muhammed el-Kerderî el - Bazzazî'nin (ö. 827/1424) *Menâkıbü'l İmâm Ebî Hanife* ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Mevâhibu'r-rahman fî Menâkıbı Ebi Hanife en-Numan*⁷³ adlı eserlerini incelendik. Bu kaynaklardan aldığımız rivayetlerin Ebû Hanife'nin diğer iki kaynaktan geçen rivayetlerine aykırı olmamasına özen gösterdik. Son olarak önemli tarih ve tabakât kitaplarını taradık. Örneğin Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071), "*Tarih-i Bağdad*" adlı eserinde Ebû Hanife'ye otuz sayfeden fazla yer ayırmış (XIII, 323-454) ve onu cerh eden ifade ve rivayetlere yer vermiştir. Biz bu tür rivayetleri Ebû Hanife'nin genel görüşleriyle karşılaştırarak değerlendirdik ve çoğu zaman dikkate değer bulmadık.

Hanefilik döneminin en önemli iki şahsiyeti Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'dir. Ne yazık ki, bu iki âlimin de akâid ve kelâma dair müstakil eserleri yoktur ve yazdıkları eserlerde akideye dair görüşler bulmak zordur. Nitekim Muhammed Şeybânî'nin Hanefî fikhının temel kaynaklarından olan *el-Asl* adlı eserinde itikâda dair bilgi yok denecek kadar azdır. Yine incelediğimiz *el-Hücce*, *Câmiu's-sağir* ve *Câmiu'l kebir*, *el-Asar* ve *İhtilafu Ebî Hanife* ve *Ebî Leyla* adlı eserlerinde de kayda değer bir şey bulamadık. Zehebî'nin *menâkıb-ı Ebî Hanife* adlı eserinde *Menâkıbu Ebî Yusuf ve imam Muhammed* başlığı ile ayırdığı bölümden faydalandık.

Ebû Hanife ile birlikte iki imam hakkında Tahâvî'nin *Akide* adlı eseri önemli bir kaynaktır. Zira Mısırlı Hanefî âlim Tahâvî (ö.321/933), *Akide* adlı eserinin girişinde, eserinin Ehl-i-sünnet ve cemaatin mezhebi üzere olan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin itikâdları üzere yazıldığını beyan etmektedir. *Akidetü't-Tahaviyye* adlı eserin, Tahâvî'ye nispetinde herhangi bir şüphe yoktur. Eserde, selefe ait olduğu bilinen inanç esaslarının ana gövdeye ait olduğunu belirtmiş, kısa ve öz ifadelerle, tartışmaya yer vermeksizin bunları ortaya koymuştur. Tahâvî'nin bu eseri, üstad kabul ettiği Ebû Hanife'yi daha doğru ve sağlıklı bir şekilde anlamamıza yardımcı

⁷³ Orijinal adı *el-hayratü'l Hisan fî Fezaili'n-Numan* olan bu eser için Manastırlı İsmail Hakkı tarafından Osmanlıcaya çevrilirken kullanılan bu isim yukarıda tercih edilerek kullanılmıştır.

olacaktır. Bu itibarla da Ebû Hanife'ye atfedilen inanç esaslarını doğru bir şekilde ortaya koyması hasebiyle de özel bir değeri hâizdir.

Bu dönemde son olarak Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir'deki önde gelen âlimlerinden biri olan Ebû Mutî' Makhûl en-Nesefî'nin *Kitabu'r-Red Alâ Ehli'l -Bida' ve'l Ehvâi'd-Dâlle* adlı eseri ele alınmıştır. Bu eser, Seyit Bahçıvan tarafından tahkik edilerek 2013 yılında yayınlanmıştır.⁷⁴ Eserin konusu, adından anlaşılacağı gibi Müslüman fırkaların öne çıkan özelliklerini açıklamaktır. Eserde bu fırkalar Ehl-i sünnet açısından değerlendirilmektedir. Bu eserin Makhûl'e aidiyetinde herhangi bir sordundan söz edilmemiştir.

II. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi

IV. yüzyılda Hanefîler arasında fikri bir dönüşümün temelleri atılmıştır. Dini alanda selefin inanç esasları muhafaza edilmekle birlikte, farklı kavram ve delillerin kullanıldığı, aklî tahlillerin yoğunlaştığı ve buna bağlı olarak yöntemin yeniden şekillendiği görülmektedir. Özellikle bilgi teorisi konusunda tam bir yeniden yapılanma gerçekleşmiştir. Ancak, Mâturîdî'nin eserleri ile ortaya çıkan bu gelişmenin teşekkül edip son halini alması asırlar sürmüştür. Zira Mâturîdî'den sonraki Mâverâünnehir'in Hanefî âlimleri onun ortaya koyduğu teoriyi doğrudan kullanarak geliştirmek yerine, bu yeni kelâmî yöntemden etkilenmekle birlikte, konuları kendi tasarladıkları çerçevede ve kendi kavramlarıyla izâh etmeyi tercih etmişlerdir. Bu yüzden aynı inanç esaslarını savunan Hanefî kelâmcıların yazdıkları eserlerde görüşler ve esas yöntemler benzer olmakla birlikte, kullanılan kavramlar ve çerçeve farklı olmuştur. Ebû Hanife'nin ilmi bir otorite kabul edildiği ve mezhebin sadece ona nispet edildiği bu dönemde, Mâturîdî ve öğrencilerinin ele alındığını söylemek mümkündür. Bu döneme dahil edilerek incelenen eserler şöyledir:

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eserleri:

Hiç şüphesiz Mâturîdî'nin eserleri bu çalışmamızın en önemli kaynaklarıdır. Yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında bir Mâturîdîlik'ten bahsedilemeyeceği için biz,

⁷⁴ Ebû Mutî' Makhul Nesefî, *Kitabu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida' ve'l Ehvâi'd-Dâlle*, (Thk ve Dirase Seyit Bahçıvan) Hikmetevi Yayınları, Konya, 2013.

onu Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi içinde değerlendirdik. Kaynaklarda Mâturîdî'ye nispet edilen pek çok eser ismi bulunmakla birlikte, günümüze bunların az bir kısmı ulaşabilmiştir. Bugün onun adına neşredilmiş dört eser bulunmakla birlikte bunların iki tanesinin aidiyetinde ciddi problemler vardır. Biz aidiyetinde kesinlik olan *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserlerinin yanı sıra *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber* ve *Akidetü Ebî-Mansûr* adlı eserlerini de tezimiz açısından incelemeyi ve verilen bilgileri -ilmi ölçüler içinde- değerlendirmeyi uygun gördük.⁷⁵ *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ağırlıklı olarak nakle dayalı Selef metoduyla birlikte derin aklî izâhlar ihtiva eden kelâm metodunun kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* olmadan sadece *Kitabu't-tevhîd'in*, Mâturîdî'nin itikâdî görüşlerini tam anlamak açısından yetersiz olduğu kanatindeyiz. Zira bize göre, *Kitabu't-tevhîd*'te karşılaştığımız ilmi şahsiyeti ve fikirlerinin kaynağı, ruhu ve manevi alt yapısı, halefî ve selefî ile olan benzerlik ve farklılıkları tefsirinde bulunmaktadır.

Kitabu't-Tevhîd: Mâturîdî'ye ait olduğunda herhangi bir şüphe bulunmayan *Kitabu't-tevhîd'in* şimdiye kadar iki neşri yapılmıştır.⁷⁶ Bilinen tek yazma nüshası İngiltere'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde olan bu eseri ilk defa Fethullah Huleyf Beyrut'ta 1970 yılında neşretmiş, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından 2002 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bekir Topaloğlu tarafından ise Türkçeye tercüme edilerek 2003 yılında neşredilmiştir.

Kitabu't-tevhîd, kelâm yöntemi ile yazılmış, ele aldığı konulara nasların ışığında derin aklî tahlillerin yapıldığı ilk eserdir. Bilgi konusuyla birlikte kelâmî konular detaylı bir şekilde izâh edilmiştir. İtikâdî görüşlerin naslara dayandırılması mutlak bir prensip olarak kabul edilirken, nasların anlaşılmasında aklın önemine kuvvetli bir şekilde dikkat çekilmiş ve ikisinin de vazgeçilmez olduğu tezi vurgulanmıştır. Mu'tezile, Şîa vb. diğer fırkalara karşı Ehl-i sünnet'in müdafaa edildiği bu kitapta, beş yüzden

⁷⁵ Kaynaklarda Mâturîdî'ye nispet edilen çok sayıda eser bulunmaktadır. Ancak bunların büyük bir kısmı çeşitli nedenlerden dolayı günümüze ulaşmamıştır. Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "*Ebû Mansûr Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya*", **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, (Haz. Sönmez Kutlu), Otto Yayınları, 4.baskı, Ankara, 2012, s. 452-458.

⁷⁶ Müşteşriklerin bu eserin Mâturîdî'ye aidiyetinde şüphelerinin temelsiz olduğu belirtilmiştir. Bk. M. Sait Özervarlı, "*The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitab al-Tawhid: A Re-examination*", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S.1, İstanbul, 1997, s. 19-29.

fazla ayet ve hadis delil olarak kullanılmıştır. Bunlar Mâturîdî'nin, doğrudan kullandığı ayet ve hadisler olup mana olarak atıfta bulunduğu ayet ve hadisler bunların dışındadır. Hadis rivayetleri sayıca az olmakla birlikte, hadisler önemli konularda ve etkin olarak kullanılmışlardır. Kanaatimize göre, yeterli sayıda ayetin varlığı, onun daha fazla hadis kullanmasına ihtiyaç bırakmamıştır. Mâturîdî bu eserinde muhtelif yerlerde Ebû Hanîfe'nin adını zikretmiş, onun görüşlerini nakletmiş ve onun sağlam bir takipçisi olduğunu hissettirmiştir. Gerek yöntemi ve gerekse muhtevası ile bu eserin, bu dönemden sonra kelâm ilmi ile ilgilenenler için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olduğu muhakkaktır.

Te'vilâtü'l Kur'an: Mâturîdî'nin ikinci eseri *Te'vilâtü'l-Kur'an*'dır. *Te'vilâtü Ehli's-sünne* olarak da bilinir. Bu eserin ona ait olduğunda şüphe yoktur. Kur'anı Kerim'in bütününe kapsayan geniş hacimli tam bir tefsirdir. Osmanlı kütüphanelerinde yazma onlarca nüshası bulunmaktadır. *Kitabu't-tevhîd*'e göre daha şanslı olduğu söylenebilir. Böyle olmakla birlikte ilk ilmi neşri yakîn bir zamanda Beyrut'ta 2004 yılında *Te'vilâtü Ehli's-sünne* adıyla Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından beş cilt olarak neşredilmiştir. Ahmet Vanlıoğlu ve bir grup araştırmacı tarafından tahkik edilen, Bekir Topaloğlu tarafından ilmi kontrolü yapılan bu eserin neşrine 2005 yılında başlanmış, 2010 yılında tamamlanmıştır. Aynı eser, Yusuf Şevki Yavuz başkanlığında bir grup araştırmacı tarafından 2015 yılında tercüme edilmeye başlanmış, 2019 yılında on yedi cilt olarak tamamlanarak neşredilmiştir.⁷⁷

Te'vilâtü'l-Kur'an'ın dirayet tefsirinin öncüsü olduğu söylenmiştir. Zira tefsirde ayetlerdeki lafızların semantik tahlillerine yer verilmiş, anlamları ile ilgili farklı görüşler aktarılmış, aralarında mukayeseler yapılmıştır. Ancak, rivayetlere verdiği yer ve ağırlık dikkate alındığında, bu eseri rivayet-dirayet tefsiri olarak nitelemek daha isabetli olacaktır. Mâturîdî, *Te'vilât*'ın başlangıç kısmında tefsir ile te'vil kavramlarının farklılıklarına dikkat çekmiştir. Tefsirin sahabeye ait, kesin bir mana taşıyan şahadet ilmi, kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Te'vilin ise fukahâ'nın işi olduğunu, bunda ihtimallerin söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ Kanaatimize göre Mâturîdî,

⁷⁷ Bk. **Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi**, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015-2019.

⁷⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, (Thk: Komisyon), (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005-2011, C. I, s. 3.

ortaya koyduğu bu prensibine eserin bütün muhtevasında sâdık kalmaya azami gayreti göstermiş, bazı istisnalar dışında bunda başarılı olmuştur.⁷⁹

Te'vilât'ın şahsına münhasır pek çok özelliği olmakla birlikte bir-iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan ilki Kur'an'ın -imkân ölçüsünde- Kur'an ile izâha çalışılmasıdır. Mâturîdî'nin burada açıkladığı görüşlerine delil getirirken Kur'an ayetlerini Kur'an'ın diğer ayetleriyle desteklemesi ve bu ayetleri bağlamından koparmamaya büyük bir hassasiyet göstermesi dikkat çekicidir. Gayrı-matlûv vahîy olarak kabul ettiği hadis rivayetlerine az sayıda başvurmuştur. Ayrıca yaptığı te'viller arasında çoğu zaman bir tercihte bulunmamış; bir tercih yaptığı durumlarda bunu kuvvetle vurgulamadan ve sözünü her zaman "doğrusunu Allah bilir" diyerek tamamlamıştır. Mâturîdî, Allah'ın insana verdiği aklı, nasların zâhirini anlamak için işlevsel kılmak, tıpkı kullanılması gereken el, ayak gibi bir uzuv olarak kabul etmekle birlikte, en korkulacak şeyin ayetlerin manasını tahrif etmek ve Allah'ın çizdiği sınırların dışına çıkmak olduğunu ifade etmiştir. Kanaatimize göre, onun nasların bütünüyle çelişmeyen te'villeri, aksine insanın ufkunu açan, nasları farklı yönleriyle anlamak imkânı sunan tahlil ve izâhlardır. Zira onun Kur'an ve Sünnet'e bağlılığı, iki eserinde de çok belirgindir. Züht ve takva'ya dayalı yaşamı da bunu desteklemektedir. Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus ise Mâturîdî'nin tefsirinde Tasavvufun işâri yorumlarına itibar etmemesidir. Bu durum Ebû Hanîfe ile örtüşen en önemli özelliklerinden birisidir. Bize göre, Tasavvufun hâkim olduğu Osmanlı döneminde bile bu tefsirin yeterince ilgi görmemesinin sebeplerinden biri bu tefsirin Tasavvufa biçtiği roldür. Aslında Mâturîdî'nin Tasavvufa mesafeli davranması yaşadığı dönem ve hemen sonrasında yeterince ilgi görmemesinin sebeplerinden biri olmalıdır.⁸⁰ Zira çağdaşı ve halefi sayılacak olan Hanefî ulemasının bu durumda olduğu, yani İslâmın Tasavvufî yorumuna

⁷⁹ Son dönemde yapılan bir doktora çalışmasında bunun aksi bir görüş savunulmuştur. Bu çalışmada Mâturîdî'nin sadece ayetin inişine şahit olan sahabe rivayetini tefsir olarak kabul ettiği ve bunun dışında kalan sahabe rivayetine "tefsir" değil "tev'il" muamelesi yaptığı iddia edilmiştir. Bk. Veysel Gengil, *Tefsir te'vil Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018

⁸⁰ Rudolph, Mâturîdî'nin ortaya koyduğu ilkelerin ontolojik bir teori için yetersiz olduğunu, onun dünyanın yapısı hakkındaki ilgisizliğinin bölgedeki güçlü sufi varlığından kaynaklanabileceğini, sufizmden derin bir şekilde etkilenen Mâturîdî'nin çok dindar olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Rudolph' göre, Mâturîdî'nin sufiliğe meyilettiği söylenemez. Bk. Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, s. 316. Rudolph bu sözleriyle sıklıkla yapılan bir hatayı tekrarlamıştır. Zira, zühd ve takva Hz. Peygamberin önemli bir özelliği olarak tasavvufun değil ilk dönemlerden

mesafeli kaldıkları söylenemez.Nitekim Tasavvufun Mâverâünnehir’de bu dönemde etkin olduğu yaygın olarak bilinmektedir.⁸¹

Akidetü Ebû-Mansûr: Mâturîdî’ye nispet edilen eserlerden biri de *Akidetü Ebû-Mansûr* risâlesidir. Çok sayıda baskısı vardır. M. Saim Yeprem, bu risâlenin Subki’nin *es-Seyfu’l-Meşhur* isimli şerhini tahkik ve tercüme ederek Arapçasıyla birlikte *Mâturîdî’nin Akide Risâlesi ve Şerhi* ismiyle yayınlamıştır.⁸² Muhakkike göre, bu eserin çok zayıf olsa da Mâturîdî’ye ait olma ihtimali vardır. Zira ciddi tereddütlerle birlikte, metinde kullanılan üslup, yöntem, kavramlar Mâturîdî’ninkine çok yakındır.⁸³ Hâlbuki risâle üzerine çalışan araştırmacıların önemli bir kısmına göre bu risâle Mâturîdî’den sonra kaleme alınmıştır. Yeprem’in naklettiğine göre, eserin şârihlerinden Subki’ye göre, iman’da istisna konusunda Eş’arilerle aynı görüşte olan Mâturîdî’nin akide risâlesinde Hanefîler ile hem fikir olduğunun görülmesi” eserdeki önemli bir çelişkidir.⁸⁴ Biz, incelediğimiz ve Mâturîdî’nin diğer eserlerindeki üslup ve görüşleriyle mukayese ettiğimiz bu eserin, Mâturîdî’den etkilenmiş Tasavvuf mensubu, fıkhıta Hanefî olan biri tarafından kaleme alınmış olabileceği kanaatindeyiz. Bu risâle birçok yönden Mâturîdî’nin diğer iki eserindeki görüşleriyle paralellik gösterse de, hem savunulan görüşler hem de kullanılan üslup açısından örtüşmemektedir.

Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber: Mâturîdî’ye nispet edildiği halde ona ait olması zor görünen bir diğer eser *Şerhu’l-fıkhu’l-ekber’dir*. Farklı baskıları olan bu eser, A. Bülent Baloğlu ve Murat Memiş tarafından tahkik edilmeden Türkçeye çevrilerek Arapçasıyla birlikte 1998 yılında Mâturîdî’nin eseri olarak yayımlanmıştır.⁸⁵ Ancak mütercimler iç sayfalarda bu eserin Mâturîdî’ye ait olmadığını açıkça ifade etmişlerdir.

itibaren İslâm âlimlerinin ortak alemi tefrikasıdır.Tasavvuf ise bu hasletleri öne çıkarmakla birlikte daha önemli yapısal özellikleri olan dinin farklı bir yorumudur.Yani dindarlık ile tasavvuf birbirine muhtaç iki unsur değildir.

⁸¹ Bu konuda bk. Ahmet Yıldırım, **İmam Mâturîdî’nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf**, Hitit Üniversitesi, IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Formu Bildiriler Kitabı, Çorum,2015, s. 61-70.

⁸² M. Saim Yeprem, **Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, İFAV, İstanbul, 2000.

⁸³ Yeprem, **Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s.45-47.

⁸⁴ M.Saim Yeprem, 52.Ancak Mâturîdî’nin imanda istisna konusundaki görüşünün Hanefîler ile aynı olduğu, yani istisnayı benimsemiştiği Kitabı’t-tevhîd’te açıkça ifade etmiştir. Bk. Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 486-491

⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, **İslâm İnanc Esasları (Fıkhu’l-Ekber Şerhi)**, (Çev: Adnan Bülent Baloğlu-Murat Memiş), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.

Biz de, bu eserlerin Mâtûrîdî'ye aidiyetinde ciddi sorunlar olduğu kanaatindeyiz. Kerâmet konusunu burada örnek verebiliriz. Mâtûrîdî, *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilât'ta* kerâmet kavramını kullanmamış, *Te'vilât'ta* peygamberlerin dışındaki kimseler için zuhûr eden ve “âyet” olarak ifade ettiği harikulade olaylara Kur'an'da zikredilenlerin dışında bir delil ya da örnek hadise zikretmemiştir. Aynı şekilde, *Kitabu't tevhîd*'te ise kerâmet konusuna hiç değinmemiştir. Hâlbuki *Akide* risâlesinde kerâmet konusu geleneksel kavramlar ve muhteva ile verilmiştir. Bu durum *Şerhu'-fıkhu'l-ekber* için de geçerlidir. *Akide* risâlesinde evliyanın kerâmetinin sâbit olduğu, Mûcizenin davet üzerine ortaya çıktığı, kerâmette bunun söz konusu olmadığı beyan edilmiş ve kerâmeti inkâr etmenin nasları inkâr etmek anlamına geldiği belirtilmiştir. Kur'an'dan, Hz. Meryem'e gelen rızkı ve Belkis'in tahtını zikreden ayetler örnek olarak verilmiştir. Kur'an dışından verilen delil ise Hz. Ömer'den sâbit olduğu söylenen “*Ya Sâriye*” rivayetidir.⁸⁶ Kanaatimize göre bu durum, söz konusu eserlerin Mâtûrîdî'ye ait olmalarına dair önemli bir işarettir.

Hakim es-Semerkandî ve *Es-Sevâdü'l-A'zâm* Adlı Risâlesi:

Bu risâlenin müellifinin asıl adı Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail'dir (ö.342/954). Semerkant'ta kadılık görevinde iken fıkıhta verdiği isabetli kararlarından dolayı⁸⁷ ve / veya tasavvufi birtakım “hikmetli” rivayetlerden dolayı⁸⁸ Hakim es-Semerkandî adıyla meşhur olmuştur. Mâtûrîdî'nin çağdaşı ve arkadaşı olduğunu söyleyenler olduğu gibi,⁸⁹ onun öğrencisi olduğunu iddia edenler de olmuştur.⁹⁰ Ebû Bekir el-Verrak (ö.280/893) gibi Sûfilere öğrencilik yapması,⁹¹ Kelâbazi'nin (ö.380/990)

⁸⁶ Yeprem, *Mâtûrîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 57-58.

⁸⁷ Kalabâzî, Hâkim Es-Semerkandî'yi muamelat alanında telifleri olan en güvenilir bir gurup âlim arasında zikretmiştir. Bk. Ebû Bekir el-Kalabâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru Kutubu'l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 30-31; Bu zat sufi bir Hanefî'dir. Tasavvufu “mezhep” olarak tanımlaması dikkate değerdir.

⁸⁸ Murat Akın, “*Hakim es-Semerkandî'nin “es-Sevâdü'l-A'zam” İsimli Eseri Bağlamında Mâtûrîdî Akâid Eserlerinde Fıkhi Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri*”, *ILTED*, Erzurum, 2017, S. 47, s. 104.

⁸⁹ Bk. Ashirbek Muminov, “*Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Semerkand'daki Muasırları*”, *Uluğ bir Çınar İmam Mâtûrîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan, 2014, (Hz: Ahmet Kartal), Doğu Araştırmalar Merkezi, s. 35.

⁹⁰ Ak, *Büyük Türk Âlimi, Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, s. 25-26.

⁹¹ Mustafa Can, “*Hâkim es-Semerkandî*”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, s. 193-194.

onu Sûfilerden sayması,⁹² Tasavvufa işaret eden hayat tarzı, Hakim es-Semerkandî'nin bazı araştırmacılar tarafından "Hanefî-Sufî" olarak tanımlanmasına,⁹³ Neseî'nin onu Mâtürîdî'yi takdir eden ifadelerden, kelâm ilmini bilmesinden dolayı ise "Mâtürîdî-Hanefî" olarak isimlendirilmesine neden olmuştur.⁹⁴ Hakim'in iman-amel ilişkisini ele alan ve Tasavvufî hikmetlere dair iki küçük risâle ile birlikte bize ulaşan en hacimli eseri es-*Sevâdü'l-A'zâm* adlı risâlesidir.⁹⁵ Mâverâünnehir'de Hanefîlerin itikâd esaslarını özetlemeyi amaçlayan bu eserini, Samâni emirinin talebi üzerine es-*Sevâdü'l-A'zâm* (büyük çoğunluk) adını vererek bir beyanname şeklinde telif etmiştir.⁹⁶ Hakim'e nispet edilmesinde herhangi bir şüphe olmayan bu risâlenin çok sayıda baskısı ve tercümesi yapılmıştır.⁹⁷ Eser, bir giriş ve Ehl-i sünnet'in alâmetlerinin izâh edildiği altmış iki madde ve bir sonuç bölümünden meydana gelen orta hacimli bir risâledir. Medreselerde okutulan ve asırlarca öneminden hiçbir şey kaybetmeyen bu eser, müellifin yaşadığı dönemde Ehl-i sünnet'in kabulleri ve sınırları konusunda önemli bir kaynaktır.⁹⁸

Bu risâledeki izâhların tamamının kelâm metodu kullanılmadan Kur'an ayetleri ve hadisler üzerine binâ edilmesi, selefe yakîn bir dini anlayışı hatırlatmaktadır. Ama diğer taraftan, kullanılan ayetlerin zâhirlerine uzak manalar yüklenmesi ve hadis kullanımındaki tesâhül, tasavvufî bir anlayışa işaret etmektedir. Ayrıca bu eserde, Hâriciler, Mu'tezile ve Mürcie açıkça tekfir edilmiştir. Mâtürîdî mezhebinden bir âlim olarak tanıtılan Hakim'in bu eserinde hem arkadaşı hem de öğrencisi olduğu belirtilen Mâtürîdî'nin adı zikredilmediği gibi, metodunun da belirgin bir etkisi yoktur. Aksine eserdeki görüşler ve yöntem, Ehl-i hadis'e yakın Hanefîler içinde en çok bilinen isimlerden olan Tahâvî'nin (ö.239/853) görüş ve yöntemiyle örtüşmektedir. Bizim kanaa-

⁹² el-Kalabâzi, **et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, s. 31; Bu zat çok önemli sufi bir Hanefî'dir. Tasavvufu "mezhep" olarak tanımlaması dikkate değerdir.

⁹³ Bk. Ak, **Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 24-25; Can, "*Hâkim es-Semerkandî*", s. 193.

⁹⁴ Can, *agm.*, s. 193.

⁹⁵ Bk. Can, *agm.*, s. 194.

⁹⁶ Bk. Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, s. 285-287.

⁹⁷ Ebû'l Kasım Es-Semerkandî, **es-Sevâdü'l Azâm**, Yasin yayınevi, İstanbul, 2013. Esas aldığımız bu baskı ile birlikte şu baskıdan da faydalandık: Ebû'l Kasım Es-Semerkandî, **es-Sevâdü'l A'zâm**, (Haz: Ali Kara, Kitap Kalbi Yayıncılık, İstanbul, 2016.

⁹⁸ Can, *a.g.m.*, s. 193-194.

timize göre bu durum, Hakim es-Semerkindî'nin tasavvufî kişiliğinden kaynaklanmıştır. Onun tasavvufî yönü Hanefî geleneğin şekillenmesinde etkili olmuş, daha sonraki dönemlerde yoğun olarak benimsenen Hanefilik ve Tasavvufun mezc edilmesinin ilk örneklerden olmuştur. Ayrıca kelâm metodu Mâtûrîdî'nin tekelinde olan ve sadece onun anıldığı bir ilim olmadığından dolayı, kullanılması veya terkedilmesi Mâtûrîdî'yi kabul veya reddetmek olarak anlaşılmamalıdır. Hanefiler içinde kelâma meyledenler olduğu gibi selef metoduna ve tasavvufa yakın olanlar bulunmaktadır. Bunların hepsinin paylaştıkları ortak bir akide söz konusudur. Kanaatimize göre, Mâtûrîdî'nin kelâmcı özelliğine karşın Hakim'in en önemli özelliği sûfî kişiliğidir. Nitekim Kalâbâzi, Hakim es-Semerkindî'nin zâhirî ve bâtinî ilimleri cem' etmiş, hadis, fıkıh, kelâm, dil ve Kur'an ilimlerini kendinde toplamış ünlü âlimlerden biri olarak tavsif etmiş ve eserlerinin de buna şahitlik ettiğini ifade etmiştir.⁹⁹

Hakim es-Semerkindî'nin de Ebû Hanife, Mâtûrîdî ve diğer Hanefiler gibi Mür-ciî olduklarını savunan bazı önemli araştırmacılara göre bütün bunlar, eserdeki maddelerin Hakim es-Semerkindî'ye, izâhların ise bu maddelere başkası tarafından yazılmış bir şerh olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰ Biz, ileri sürülen gerekçelerin, başta Ebû Hanife olmak üzere, Hakim ve diğer akidede Ehl-i sünnet'ten olan Hanefilerin reddettikleri Mürchie'den sayılmaları için yeterli oldukları kanaatinde değiliz. Ayrıca devletin resmi talebi ile Mâverâünnehir'deki Hanefî ulemanın ortak kararıyla verilen böylesine imtiyazlı bir görevin, sıradan bir kelâm öğrencisinin kaleme alabileceği Ehl-i sünnet akidesini sadece maddeler halinde yazmaktan ibaret olduğunu iddia etmenin anlamlı olduğunu da düşünmüyoruz. Bu olayda, asıl dikkat edilmesi gereken husus, görevin zaten siyasi otorite ile arasının iyi olmadığı bilinen Mâtûrîdî'ye değil, Sûfî kişiliğiyle tanınan Hakim'e verilmesidir. Başka bir deyişle, bu olay ve metnin içeriği beraber düşünüldüğünde, Hakim'in, Mâtûrîdî'den kelâm okumuş olsa da Mâtûrîdî'nin gölgesinde kalan bir Hanefî âlim olmadığını, aksine farklı bir bakış açısı ve anlayışa sahip

⁹⁹ Bk. el-Kalabâzi, **et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, s. 30-31; Bu övgülü sözlerden Kalabâzi'nin Semerkandî'yi bir sufi olarak kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁰⁰ Bk. Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri**, s. 285; Ak, **Büyük Türk Âlimi Mâtûrîdî ve Mâtûrîdilik**, s. 25-26. Bu eser, Mâtûrîdî'nin görüşlerini, Mâtûrîdiliğin kaynaklarını ve tarihi gelişimini kısa ve sade ifadelerle derli toplu olarak ortaya koyan El Kitabı özelliğindedir.

bir âlim olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim Muminov'un naklettiklerinden, Mâturîdî ve Hakim arasında böyle bir üslup anlaşmazlığı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Rüstüfağnî ve Eserleri:

Ebü'l-Hasen Ali b. Said er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), Samâniler döneminde Semerkant'ta yaşamış, Hanefî fakih ve kelâmcı âlimlerdendir.¹⁰² Mâturîdî'nin ve Hakim es-Semerkandî'nin öğrencisi¹⁰³, İbn Yahya'nın hocasıdır.¹⁰⁴ Ona dair görüşlerin Nesefî, Lâmişî ve Sâbûnî gibi önemli âlimler tarafından nakledilmesinden, önemli ve saygın bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bazı tabakât kitaplarında¹⁰⁵ ve Mâturîdîler'e ait eserlerde kelâma dair *İrşadü'l mühtedi*¹⁰⁶ ve ilimlerin tasnifi hakkında *ez-Zevaid ve'l fevâid*¹⁰⁷ adlı iki eserinden söz edilmiştir.¹⁰⁸ Fuat Sezgin, Rüstüfağnî'nin *el-Es ile ve'l-ecvibe* adlı bir eserini daha zikretmiştir.¹⁰⁹ Bu eserlerin hiç birisinin elimizde tam bir nüshası bulunmamaktadır ve tespit edilen bazı risâlelerde henüz neşredilmemiştir. Biz araştırmamız neticesinde Süleymaniye kütüphanesinde Rüstüfağnî'ye ait eserlerden iki başlık altında bölümler nakleden bazı nüshalara ulaştık ve onun itikâdî görüşlerini bu iki risâleden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Bunlardan biri, Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşşî'nin *Mecmu'u'l-havadis ve'n-nevazil* adlı eserinin içerisinde bulunan *el-Müteferrikât min fevâidi 'ş-Şeyh el-İmam Ebi'l-Hasan Ali b. Sa'id er-Rüstüfağnî*¹¹⁰ adlı risâledir. İkincisi, yine aynı eserde *Fetâvâ eş-Şeyh el-imâm Ebi'l-Hasen Ali bin*

¹⁰¹ Bk. Anke Von Kuegelgen, Ashirbek Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları" **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, (Sad. Sönmez Kutlu), Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2012, s. 284-285.

¹⁰² Bk. Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî el-Mâturîdî, **et-temhid li kavaidi't-Tevhid**, (Thk: Abdülmecid Türki), Daru'l Garb el-İslâmi, Beyrut, 1995, s. 195-196. (muhakkikin notları bölümü)

¹⁰³ Ebû'l Muin Nesefî, **Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-din**, (Thk: Claude Salame), Şam, 1990-1993, I, s. 28, 329

¹⁰⁴ Bkz. İbn Yahya, **Şerhu Cümelü usuli'd-din**, vr. 32a, 34a, 36b vdğr. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ak, **Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, s. 142.

¹⁰⁵ Bkz. Muhammed Aruçi, "Rüstüfağnî", **DİA**, İstanbul, 2008, XXXV, s. 297-298. Ayrıca bk. Lamişî, **a.g.e.**, 195-196 (muhakkikin notları bölümü)

¹⁰⁶ Nesefî, **Tabsiratü'l-edille**, I, s. 122, 471.

¹⁰⁷ Nesefî, **Tabsiratü'l-edille**, I, s. 471.

¹⁰⁸ Nesefî, **Tabsiratü'l-edille**, I, s. 91, 358. Ayrıca bk. Lamişî, **a.g.e.**, 195-196.

¹⁰⁹ Aruçi, "Rüstüfağnî", s. 297-298; Ayrıca bk. Lamişî, **a.g.e.**, s. 195-196.

¹¹⁰ Bkz. Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, **Mecmu'u'l-havadis ve'n-nevazil**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 547, vr. 289 vd.; Carullah 973, vr. 184 vd.; Esad Efendi 913, vr. 200 vd. Bundan sonra Keşşî, "Müteferrikât" şeklinde kaynak verilecektir.

*Sa'id er-Rüstüfağnî me'a fevâ'idihî*¹¹¹ şeklinde tanımlanmış farklı bir risâledir. *el-Müteferrikât*'ta fikhî meselelerle birlikte iman, İslâm, tekfîr, rü'yetullah, Cennet-Cehennem, kabir azabı, ahiret halleri gibi konulara, *Fetâvâ*'da ise ağırlıklı olarak ibadetler ve muamelat konuları olmakla birlikte bazı itikâdi meselelere değinilmiştir.¹¹² Çalışmamızın esas bu iki risâleden ibarettir. Ayrıca, Nesefî, Lâmişî ve Sâbûnî'nin birkaç rivayetinden de faydalandık.

Söz konusu iki risâlede, Mâturîdî'nin adı sıklıkla zikredilmekte ve “Şeyhu'l-İslâm”, “İmamü'l-Hüda” gibi saygın unvanlar ile anılmaktadır. Rüstüfağnî'nin, savunduğu görüşlerin doğruluğuna delil olarak hocası Mâturîdî'nin görüşlerini göstermesi, Mâturîdî'ye verdiği önemi anlamamız bakımından dikkat çekicidir.

Ebû Seleme ve *Cümelü Usulî'd-din* Adlı Eseri:

Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. V. asrın ikinci yarısı), hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ebû Ahmed el-İyazî'nin öğrencisi ve Mâturîdî'nin öğrencisi Rüstüfağnî'nin çağdaşı ve arkadaşısıdır.¹¹³ Mâverâünnehir'de Hanefî bir âlim olarak tanınan Ebû Seleme'nin *Cümelü Usulî'd-din* adlı bu eseri Ahmet Saim Kılavuz tarafından tahkik ve tercüme edilerek Arapçasıyla birlikte yayınlanmıştır.¹¹⁴ Biz kaynak olarak bu neşri kullandık. Bu eser, İbn Yahya tarafından yapılan şerhiyle birlikte ve tahkîk edilerek İlham Kâsimi tarafından da neşredilmiştir. Kâsimi, bu şerhi İbn Yahya'ya nispet etmeden isimsiz olarak yayınlamış ve Ebû Seleme'nin ölüm tarihinin, bu eseri tahkîk ederek yayınlayan Kılavuz'un aksine, hicri 340 yılından önce olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵

Mâturîdî geleneğe mensup kabul edilen müellifin, kitabın sonunda yer verdiği ilim silsilesinde imam Mâturîdî'nin ismini zikretmemesi gayet dikkat çekicidir.¹¹⁶ Bazı araştırmacılar bu durumu, Mâturîdî'nin ilmi şahsiyetinden dolayı siyasî otorite

¹¹¹ Bkz. el-Keşşî, **age.**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, Numara 547, vr. 27 vd.; Carullah 973, vr. 30-b vd.; Esad Efendi 913, vr. 19-a vd. Bundan sonra Keşşî, “Fetâvâ” şeklinde kaynak verilecektir.

¹¹² Bu risaleler hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, “*Rüstüfağnî, Hayatı, İlmi, Şahsiyeti ve Bazı Kelami Görüşleri*,” **Orta Asya Âlimlerinin İslâm Medeniyetlerine Katkıları**, (ed: Muhittin Düzenli, Ali Yüksek, Yusuf Gökalp), Bîşkek, 2018, s. 659-672.

¹¹³ Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cümelü usulî'd-din**, (Haz: A.Saim Kılavuz), İstanbul, 1989, s. 18.

¹¹⁴ Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cümelü usulî'd-din**, (Haz: A.Saim Kılavuz), İstanbul, 1989.

¹¹⁵ İlham Kâsimi, **Cümelü Usulü'd-din**, Daru'l Kutubu'l-ilmiyye, Beyrut, 2015, s.11.

¹¹⁶ Bk. Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cümelü usulî'd-din**, s. 38.

ile arasının açık olması ve Mâtürîdî’yi en iyi anlayan biri olarak tanımlanan Ebû Seleme’nin ise siyasîlerle uyumlu ilmi bir anlayışa sahip olmasıyla açıklamışlardır. Başka bir deyişle, Ebû Seleme’nin itikâdî konularda Mâtürîdî’den farklı düşünmesinin nedenlerinin siyasî ve sosyal ilişkilerin olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁷ Biz bu kanaatte değiliz. Zira eğer bu tür nedenler, böyle sonuçlar doğursaydı, başta Ebû Hanife olmak üzere İmam Şâfiî, Ahmet b. Hanbel gibi âlimlerin kendi dönemlerinde ilmi alanda otorite olmamaları ve devlet ile sıkı ilişkiler kuran öğrencilerinin onları terk etmesi gerekirdi. Hâlbuki tarihi realite durumun bunun tam aksi olduğuna işaret etmektedir.

Yaşadığı dönemin önde gelen Hanefî kelâmcılardan biri olan Ebû Seleme, bilinen bu tek ve küçük hacimli kelâma dair eserinde klasik itikâdî konuları kısa ve öz olarak izâh etmiştir. Eserin girişinde, *Usulü’-d-din* adlı risâlesini kendisinden itikâdî konuları topluca ve veciz bir şekilde özetlemesinin talep edilmesi üzerine telif ettiğini belirtmiştir.¹¹⁸ Eserde bilgi konusuna temas edildikten sonra, ilâhiyat, nübüvvet ve semiyat konuları izâh edilmiş, imanın mahiyeti ve Kur’an’ın müteşâbihi gibi konular ele alınmıştır. Eserin düzeni, içerik ve üslubundan müellifinin, Mâtürîdî’nin kelâm yönteminden etkilendiği anlaşılmaktadır. Ele aldığı konuları kelâm metoduna göre, sade ve kolay bir dil ile açıklamış, bir-iki istisna dışında doğrudan ayet ve hadis kullanmamıştır. Bu durum eserin küçük hacimli olmasından değil, tercih edilen yöntemden kaynaklanmıştır. Zira daha küçük kelâm risâlelerinde nasların kullanıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte eserde, “onun hiçbir benzeri yoktur”¹¹⁹ ayetinin işlevi çok dikkat çekicidir. Kanaatimize göre, Hakim es-Semerkindî’nin nasları kullanarak ortaya koyduğu itikâdî esasları, Ebû Seleme aklî delillerle açıklamaya çalışmıştır.

III. Mâtürîdîlik Dönemi

V.yüzyılın ortalarından itibaren başlattığımız “Mâtürîdîlik Dönemi”, kelâm ilminin usulü’-d-din alanına artık tamamen hakim olduğu ve “Mâtürîdîlik” kavramı henüz kullanılmamakla birlikte Mâtürîdî’nin isminin bazı önemli Hanefî kelâm eserle-

¹¹⁷ Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 161-162.

¹¹⁸ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü usulü’-d-din*, s. 7. Ebû Seleme bu talebin nedeni hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu talebin çocukların ezberlemesi için olması muhtemeldir.

¹¹⁹ Şura Suresi, 42/11.

rinde biraz daha fazla anıldığı bir dönemdir. Daha önce belirttiğimiz gibi bizim buradaki tasnîfimiz şimdiye kadar yapılan genellemelere göredir. Bununla birlikte “Mâturîdîlik Dönemi” dediğimiz ve takriben V-VIII. asırları kapsayan bu dönemde henüz imam Mâturîdî bir mezhep imamı olarak tam anlamıyla zikredilmediği gibi, Mâturîdîlik de muhteva bakımından net bir şekilde ortaya çıkmış değildir. Böyle olmakla birlikte biz, Hanefî-Mâturîdî kelâm tarihini V.yüzyılın ikinci yarısından itibaren “Mâturîdîlik Dönemi” şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük.

Ebû Şekûr es-Sâlimî ve *et-Temhid fi Beyani't-Tevhîd* adlı eseri:

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö.460/1068'tan sonra) *et-Temhid fi beyani't-tevhîd* adlı eseri Ömür Türkmen tarafından tahkik edilmiş, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından ilmi kontrolü yapılarak 2017 yılında neşredilmiştir.¹²⁰ Bu eser Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını akıl, bilgi, ilâhiyat, nübüvvet ve semiyât, iman ve şeriâtın mahiyetine dair konuları sade ve kolay anlaşılır bir dil ile izâh etmektedir. Kitabın baş kısmında Yusuf Şevki Yavuz *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmi Görüşleri* adıyla bir giriş yazmıştır.¹²¹

Pezdevî ve Ebü-l Muîn Nesefî'nin çağdaşı olan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin eserinde en belirgin ve dikkat çeken özellik, Ebû Hanîfe'ye ve Muhammed eş-Şeybânî'ye çok sık atıfta bulunması, onlardan rivayetler nakletmesi ve görüşlerinin onlarınki ile örtüşmesine önem vermesidir. Buna karşın Mâturîdî'nin adını zikretmemiştir. Eserde, akli çıkarımlar yapılmış olmasına rağmen, ağırlıklı olarak vurgulanan Ehl-i sünnet'in görüşleri naslar ile açıklanmıştır. Kaynak kullanımındaki yaklaşımda Mâturîdî'nin yönteminden uzaktır. Zira bu eserde, çok sayıda zayıf hadis ve sahabe rivayetleri kullanılmıştır. Sâlimî'nin rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü söyleyerek ondan doğrudan hadis rivayet etmesi ve bu olayı delil olarak kullanması Hanefî geleneğinden farklıdır. Ancak nihâi görüşleri selefinin görüşleri ile uyumludur. Kelâm ilminin, kâfir ve bid'at ehli ile hakkın ortaya çıkması için münazara ve cedel yapmak için gerekli

¹²⁰ Ebû Şekur Es-Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhîd*, (Thk: Ömür Türkmen), TDVY, Ankara-Beyrut, 2017, s. 49.

¹²¹ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhîd*, s.13-32 (Türkçe kısmı)

olduğunu belirten Sâlimî'nin, kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i sünnet'in dışında-kileri küfür ile tehdit etmesi dikkat çekicidir. Sâlimî'ye göre, selefin mezhebi olan Ehl-i sünnet'i tam olarak temsil edenler Ebû Hanife ve onun takipçileridir.

Pezdevî ve *Usulî'd-din* Adlı Eseri:

Ebû Yüsr el- Pezdevî'nin (ö.493/1099) *Usulü'd-Din* adlı eserin günümüze ulaşan biri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde, diğeri Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde olmak üzere iki adet yazma nüshası bulunmaktadır. Bu eser ilk defa Hans Peter Linss tarafından Kahire'de 1963 yılında neşredilmiş, Şerafettin Gölcük tarafından *Ehl-i Sünnet Akaidi* adıyla 1980 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir.¹²²

Pezdevî'nin babasının dedesi, Mâturîdî'nin öğrencisidir, kendisi de *Akide* adlı meşhur risâlenin sahibi Ömer en-Nesefî'nin (ö.537/1142) hocasıdır. Mâturîdî'nin, *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* gibi bazı eserlerini incelediği anlaşılan Pezdevî, çalışmasını yazmasının amacı olarak Mâverâünnehir'de bid'at ehlinin tehlikesini göstermiştir. Eserin mukaddimesinde, Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhîd* adlı kitabının bazı sorunları olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Zâhid imam Ebû Mansûr e-Mâturîdî, Semerkant'ın Ehl-i sünnet ve cemaat'ın kerâmet sahibi reislerindendi. Babamın dedesi, Mâturîdî'nin Tevhîd ve Te'vilât'ı iyi bilen biriydi ve onun kerâmetlerini naklederdi. Ancak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzerine olduğunu gördüğüm Kitabu't-tevhîd'te biraz kapalılık ve uzatma, tertibinde ise bir çeşit zorluklar vardır. Bunlar olmasa idi bu kitapla yetinirdik.”¹²³ Mâturîdî'ye bu şekilde eleştirilerini yönelten Pezdevî eserinde, aşağıda da görüleceği gibi, Mâturîdî'nin üzerinde durmadığı bazı konuları ön plana çıkarmış, Mâturîdî'nin sadece zikretmekle yetindiği muhtelif görüşler arasında tercihler yapmış ve bazı konularda farklı görüşler öne sürmüştür.

Diğer taraftan, Pezdevî, rivayetlerde övülen *Sevadü'l-A'zam*'ın gerçek temsilcisi olarak Hanefîler'i görmekle birlikte hataları olduklarını belirttiği Eş'arîleri de bu guruba katmıştır. Pezdevî'nin eserinde çok az hadis kullanılmış ve izâhlar Kur'an ayet-

¹²²Ebû Yüsr el-Pezdevî, *Usulü'd-Din*, (Thk :Hanz Peter Lens), (Mektebü'l-ezhariyyetü li't-türaf,Kahire),2003

¹²³ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, ,s. 14.

leriyle yapılmıştır. Bu yönüyle genel olarak kelâm ilminden ve Mâturîdî'den etkilendiği açıktır. Nitekim, Mâturîdî'nin adını on yerde zikretmiştir. Ancak Pezdevî'ye göre Mâturîdî, Ehl-i sünnet'in reislerinden sadece biridir ve *Kitabu't tevhîd*'in değerli olmasının özelliği Ehl-i sünnet'in görüşlerini ihtiva etmesidir. Pezdevî, eserinin Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin Hz. Peygamber'den sahabeye, onlardan da salihlere intikal eden itikâd yolunu beyan ettiğini tekrar tekrar vurgulamıştır.¹²⁴

Ebû Muîn Neseî'nin Eserleri :

Mâturîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilen Ebû Muîn en-Neseî (Ö.508/1115), Hanefî din âlimleri yetiştiren bir ailenin en önemli halkasıdır. Kelâm, fıkıh ve tefsirde Hanefî mezhebine önemli katkılar yapan eserler telif etmiştir. Burada Neseî'nin günümüze ulaşan üç eseri üzerinde durulacaktır.

Bahrü'l Kelâm: Neseî'nin gençliğinde yazdığı muhtasar bir kelâm kitabıdır. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Bizim kullandığımız *Bahrü'l Kelâm* nüshası, tahkîki Muhammed es-Seyyid el-Bersicî tarafından 2014 yılında Ürdün'de yapılmış olan baskısıdır.¹²⁵ Eser, Ramazan Biçer tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹²⁶

Kelâmî yöntemin bazı izlerini taşımakla birlikte *Tabsiratü'l-Edille* ile kıyaslandığında, Kur'an ve hadis kullanımının çok yoğun olduğu, aklî tahlillerin ise daha az yapıldığı sade bir eserdir. Mu'tezile, Şîâ gibi fırkalar reddedilirken, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın inanç esasları savunulmuştur. Ancak, delil olarak gösterilen ayet ve hadislerin konuya delâletinin çoğu zaman kapalı olması bu eserin dikkat çekici yönlerinden biridir.

Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din: Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye ait olan bu eser, Mâturîdî mezhebinin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu eserin bilinen tek nüshası, Süleymaniye kütüphanesi, Carullah bölümünde bulunmaktadır. İlk defa Claude Salame tarafından, birinci cildi 1990 yılında ve ikinci cildi 1993 yıllarında

¹²⁴ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, s. 14.

¹²⁵ Ebû'l Muîn Neseî, *Bahrü'l-kelam*, (Thk: M. Seyyid el-Barsege), Daru'l-Feth, Amman, 2014.

¹²⁶ Ebû'l Muîn Neseî, *Bahru'l-kelam*, (Trc: Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.

tahkik edilerek Şam'da yayınlanmıştır.¹²⁷ Biz araştırmamızda bu baskıyı kullandık. Ayrıca bu eser, birinci cildi 2003 yılında Hüseyin Atay tarafından, ikinci cildi Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından 2004 yılında tahkik edilerek neşredilmiştir. Salame'nin, bu eseri *Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-din ala tarikati'l İmam Ebî Mansûr el-Mâturîdî* şeklinde bir isimlendirme ile , doğrudan Mâturîdî mezhebine nispet ederek neşretmesi dikkate değerdir. Hâlbuki kitabın müellifi olan Neseî, giriş bölümünde bu kitabı talep üzerine, Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın geçmiş âlimlerinin itikâdî inançlarını ortaya koymak için telif ettiğini ifade etmiştir.¹²⁸

Neseî, Mâturîdî hakkında ise şöyle demiştir: “İmam Mâturîdî, ilim denizine dalan, oradan incilerini çıkaran, dinin hüccetlerini ortaya koyan, bunları fasihliğiyle süsleyen biriydi. Hakim es-Semerkindî onun mezarına, “bu mezar, ilimleri kendinde toplamış olanın mezarıdır...” diye yazdırmıştı. Hocası Ebû Nassr el-İyazî o gelmeden derse başlamaz, onu gördüğünde “Allah dilediğini yaratır ve seçer.” derdi. Te'vilat adlı eseri bugüne kadar eşi yazılmamış bir eserdir.”¹²⁹ Neseî'nin eserindeki ifadelerinden, Mâturîdî'nin eserlerini incelediği ve onlardan çok etkilendiği açıktır. Nitekim Mâturîdî'nin adını ve çok önemseydiği anlaşılan görüşlerini yetmiş dokuz yerde zikretmiş ve adından sitayişle söz etmiştir. Neseî'nin nazarında, Hanefî âlimler içinde, Mâturîdî'nin müstesna bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkinin izleri *Tabsiratü'l-Edille* 'de çok belirgindir. Neseî açısından Mâturîdî'nin, Ebû Hanîfe'den sonraki en önemli kişi olduğunu söylemek gerekir.

Bu eser, Hanefî geleneği içerisinde yüksek ilmi ve fikri derinliği, tahlilleri ve geniş muhtevasıyla Mâturîdî'den sonra ve onun da önemli katkıları ile daha da gelişen kelâm yöntemiyle telif edilmiş en sistemli ve değerli eserlerdendir. Bu eserde, konular baştan sona kadar tutarlı, birbirini sistemli bir düzenle takip eden bütünlük içinde ortaya konmuştur. Kelâm metodu, genel olarak Ebû Hanîfe'nin gerekçelendirdiği ve Ehl-i sünnet âlimlerinin yaptığı gibi muhaliflere karşı bir savunma ve reddiye aracı olarak kullanılmış, Sünnî itikâdî esaslar naslara, özellikle ayetlere ve daha az olarak hadislere dayandırılmıştır. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'nin üslubunda

¹²⁷ Ebû Muîn Neseî, *Tabsiratü'l-edilleti fi usuli'd-din*, (Thk: Claude Salame), Şam, 1990,1993

¹²⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, s. 3.

¹²⁹ en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, s. 358.

hissedilen manevî hitabın, bu eserde yerini daha kuru ve zahirî bir söyleme bıraktığı kanaatindeyiz.

et-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd: Bu eser üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Biz, eserin Abdurrahman eş-Şeğuli tarafından yapılan tahkikli neşrini esas aldık.¹³⁰ Hülya Alper tarafından, *Tevhîd'in esasları* adıyla 2013 yılında Türkçeye çevrilmiştir.¹³¹

Nesefî, bu eserini *Tabsira* 'nın bir özeti olarak Semerkant emirinin isteği üzere câhil ve kötü niyetli insanların halkın inancını bozmalarını engellemek için yazdığını belirtmektedir.

Lâmişî ve Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd:

Mahmut b. Zeyd el-Lâmişî'nin (ö.522/1128 yaklaşık) *Kitabu't-Temhid* adlı kelâma dair eseri Abdülmecid et-Türki tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Beyrut'ta basılmıştır. İtikâdî konular ve alt başlıkları kolay anlaşılır, sade bir dil ile sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Bu eserde konular ağırlıklı olarak kelâmi yöntemle ele alınmış, Hanefî geleneğinin bilinen görüşleri savunulmuştur. Eserde ayet ve hadis kullanımı sınırlı olsa da etkindir. Mâturîdî'nin adını mütekellimlerden biri olarak zikretmiş ve iman konusunda Ebû Hanife'nin görüşünde olduğunu belirtmiştir.¹³²

Saffâr ve Telhisu'l-Edille li Kavaidi't-Tevhîd:

Ebû İshak es-Saffâr'ın (534/1139) telif ettiği *Telhisu'l-Edille li Kavaidi't-Tevhîd* adlı eserin farklı tarihlerde neşredilmiş çeşitli baskıları mevcuttur. Biz, Angelika Brodersen tarafından 2011 yılında Beyrut'ta neşredilen tahkikli iki ciltlik baskısını kullandık.¹³³

¹³⁰ Ebû'l-Muin Nesefî, *Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*, (Thk: Abdurrahman eş-Şeğuli), Mektebetü'r-Ravza, 2006.

¹³¹ Ebû'l-Muin Nesefî, *Tevhidin Esasları, Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*, (Çev: Hülya Alper), 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

¹³² Lamişi Mahmud b.Zeyd el Hanefi el Mâturîdî, *et-temhid li kavaidi't-Tevhid*, s. 128.

¹³³ Ebû İshak İbrahim b.İsmail es-Saffâr , *Telhîsu'l edilleti li kavaidü't-tevhid*, (Thk : Angelika Brodersen), Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut, 2011

Eserde bilgi kuramı, ilâhiyat, nübüvvet ve ahiret gibi konular sistemli bir şekilde izâh edilmiştir. Kelâma dair bu eserde, Eş'ari ve Tahâvî'nin isimleri ile birlikte Mâturîdî de zikredilmiştir. Bu eserin en dikkat çekici iki özelliğinden biri, hemen her konuda Ebû Hanife'ye müracaat edilmesi, ondan rivayetlerin nakledilmesi ve onunla aynı görüşün paylaşıldığının vurgulanmasıdır. Okuması kolay, sistemli ve tutarlı geniş hacimli bir eserdir. Ayet ve hadis kullanımı çok yoğundur, ancak kullanılan hadislerin sıhhati sorunludur. Eserin dikkat çeken bir diğer özelliği, Kelâm ilmine çok geniş bir yer ayırması ve onun inanç esaslarını ele alan zorunlu bir ilim dalı olduğunu vurgulamasıdır. Kelâm ilmi hususunda düzenli, kapsayıcı ve faydalı bilgiler içeren geniş bir bölüm ihtiva etmektedir.

1. Ömer en-Nesefî ve *Aka'idü'n-Nesefî*:

Pezdevî'nin öğrencilerinden olan Ömer en-Nesefî'nin (ö.537/1143) bu küçük fakat şöhreti büyük risâlesi Ehl-i sünnet akidesini sade bir dil ile özetleyen, Osmanlı medreselerinde okutulan, ezberletilen bir-kaç sayfalık bir risâledir. Pek çok şerhi bulunan bu eserin, çok sayıda neşri yapılmıştır.

Alâeddin el-Üsmendî ve *Lubâbü'l Kelâm*:

Semarkant'lı Hanefî âlim Üsmendî'ye (580/1184) aidiyetinde şüphe olmayan bu eser, M. Sait Özervarlı tarafından tahkik edilerek 2005 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.¹³⁴ Muhtasar bir kelâm eseridir, ancak kelâmî konuların çoğu ele alınmıştır. Bir tarafta savunulan Ehl-i sünnet diğer tarafta Mu'tezile ve diğer fırkaların reddedildiği kelâmın katı şekilde kullanıldığı bir üslup yoğun olarak kullanılmıştır.

Ali b. Osman el-Ûşî ve *Emâli* adlı eseri:

Ûşî'nin (ö.575/1179) *Emâli* adlı bu eseri, nazım şeklinde yazılmıştır. Ûşî görüşlerini, imla ile öğrencilerine yazdırdığı için bu isimle anılmıştır. Beyitlerin son kelimelerindeki "Lâm" harfinden *dolayı el-Kasidetü'l lâmiyye fî't-tevhîd ve Lâmiyye-i kelâmiyye*, ilk beyitine atfen *Kasidetü yekûlü'l'abd* veya *Bed'ü'l-emâlî* gibi isimlerle de anılmaktadır. Çok sayıda baskısı olan bu risâlenin, Bekir Topaloğlu tarafından şerh

¹³⁴ Alaaddin es-Semerkandî Üsmendî, **Lübâbü'l-kelam**, (Thk:Sait Özervarlı) ,İSAM, İstanbul, 2005

edilerek Arapçasıyla birlikte yayınladığı 2013 yılında yapılan 3.baskısını kullandık.¹³⁵ Ehl-i sünnet'in inanç esasları birer beyit şeklinde anlatılmıştır. Beyitler farklı nüshalarda 66-68 arasında değişmektedir. Bekir Topaloğlu bu beyitleri, ilâhiyat, nübüvvet, iman-küfür ve sem'iyât başlıkları altında şerh etmiştir.

Nûreddîn Sâbûnî ve Eserleri:

Mâverâünnehir'in ünlü Hanefî âlimlerindendir. Mâturîdî mezhebinin gelişmesi ve tanınmasında Nesefî'den sonra gelen en önemli âlimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Burada günümüze kadar ulaşan iki eseri ele alınmıştır.

el-Kifâye fi'l Hidâye: Sâbûnî'nin (580/1184) *el-Kifâye* adlı eserinin Osmanlı kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcut olup, Muhammed Aruçi tarafından tahkik edilerek ilk defa 2013 yılında İSAM tarafından neşredilmiştir.¹³⁶ İlmi derinliği, muhtevası, üslubu ve yöntemi bakımından Nesefî'nin *Tabsira* adlı eserine benzemektedir. Eserde, kelâm ilminin değeri ve gerekliliği, ilâhiyyat, nübüvvet ve ahiret konuları kolay anlaşılır bir üslupla ve geniş bir şekilde Hanefî geleneğinin çerçevesi içerisinde sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Bu eserden kelâmî kavramların ve fikirlerin artık yerleştiği anlaşılmaktadır.

el-Bidâye fi Usulî'd-Din: Sâbûnî'nin *el-Bidâye* adlı meşhur eserinin Süleymaniye Kütüphanesi, Topkapı Sarayı müzesi ve çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Sâbûnî, bu eserini kolayca ezberlenmesi için *el-Kifâye*'nin muhtasarı olarak telif ettiğini söylemiştir. İlk defa Fethullah Huleyf tarafından 1969 yılında neşredilmiştir. Bekir Topaloğlu bu eseri tahkik ve tercüme ederek Arapça metinle birlikte 1978 yılında *Mâturîdiyye Akâidi* adıyla yayınlamıştır.¹³⁷

Sâbûnî'ye aidiyetlerinde şüphe olmayan bu iki eseri de kaynak olarak kullandık. Bu eserler kendinden öncekilere kıyasla şekil ve muhteva açısından rafine edilmiş, kolay anlaşılan bir tarzda yazılmışlardır. Bu eserlerin dikkat çeken özelliği, kurallı olarak izâhların semî ve aklî deliller olarak iki kısma ayrılması, konuya dair Kur'an'dan

¹³⁵ Siraceddin el-Ûşî, **Emali Şerhi**, (Çev: Bekir Topaloğlu) İFAV, 3.Baskı, İstanbul, 2013.

¹³⁶ Nureddin es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-hidaye**, (Thk: Muhammed Aruçi), Dar İbn Hazm, Beyrut, 2014.

¹³⁷ Nureddin Es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi usulî'd-din**, (Thk: Bekir Topaloğlu), 16. Baskı, İstanbul, 2016.

ve Sünnet'ten delillere öncelik verilmesidir. Bunun ardından aklî deliller ortaya konmuştur. Sem'î konularda, muhaliflerin nasları sorgulaması halinde aklî delillere başvurulduğu özellikle ifade edilmiştir. Bununla birlikte nasların anlaşılmasında aklın önemi de vurgulanmıştır. Bu yöntemin özellikle Mâturîdî ile birlikte Hanefî geleneğinde her dönemde etkin olduğunu söyleyebiliriz. Sâbûnî'nin, Mâturîdî'ye verdiği önem ve atfettiği önderlik, Ebû Muîn Nesefî dışında kalan seleflerine mukayese edildiğinde daha fazladır. Mâturîdî'nin adı, *el-Kifâye 'de*, on iki yerde; *el- Bidâye* ise beş yerde kelâm-i nefsi, rû'yetullah, ta'dil-tecvir, irade, iman mahiyeti, çocuğun imanı gibi konulardaki görüşleriyle birlikte zikredilmiş ve bunlara itibar edilerek benimsendiği ifade edilmiştir. Sâbûnî, Mâturîdî'yi "İmamü'l hüda", "Ehl-i sünnet'in reisi" gibi sıfatlarla nitelemiştir. Bilgi kuramı, rû'yetullah, imamet, aklın sınırı gibi kelâmî konularda Mâturîdî'nin görüşlerini çok önemseydiği anlaşılmaktadır.

E. Hanefi -Mâturîdîliğin Teşekkül Sürecinde Siyasî ve İtikâdî Durum

İtikâdî ve fikhî bir mezhep olarak Hanefiliğin temelleri yaklaşık olarak hicri II. yüzyılın başlarında, Irak'ta yaşayan Ebû Hanife tarafından atılmıştır. Çok sayıda siyasî-itikâdî fırkanın ortaya çıktığı bu bölgede iki devlet egemen olmuştur. Bunlardan ilki, Emevi Devleti'dir (41-132/661-750). İtikâdî meselelerin yoğun bir şekilde tartışıldığı bu dönemde, kelâm ilmi müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Emeviler dönemi ilk saltanat devleti olmak, Hâricî, Şîî ve Ehl-i beyt isyanları, Kerbelâ hadisesi, minberlerden Hz. Ali'ye sebb edilmesi, Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.) Mekke'de isyanı ve Kâbe'nin mancınıklarla tahrip edilmesi, Arap-Mevâlî ayırımı gibi çok talihsiz olaylar ve uygulamalar ile tarihte iz bırakmıştır. Bu dönemde özellikle bir kısım çiftlik sahibi İranlı dışında, Araplar ve Mevâlî önemli ölçüde ekonomik buhran içindeydi.¹³⁸ Bununla birlikte, İslâm ordusunun güçlenmesi, geniş fetihler yapılması, ilk paranın basılması, posta teşkilatının kurulması, tercüme, fen ve İslâmî ilimlerde ilerlemeler bu dönemde görülmüştür.¹³⁹

¹³⁸ Bk. İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 119.

¹³⁹ Geniş bilgi için bk. Nuri Ünlü, **Anahatlarıyla İslâm Tarihi**, İFAV, İstanbul, 1984, s. 89-107.

Emevilerden sonra işbaşına gelen Abbasîlerin (132-656/750-1258) ilk yılları Emevilerden intikam almak, Şîî, Ehl-i beyt isyanlarını bastırmak ve ayrılıkçı guruplarla uğraşmakla geçmiştir.¹⁴⁰ Bu dönemde, Ebû Hanife hapsedilmiş, pek çok âlime çeşitli baskılar uygulanmıştır. Bununla birlikte Bizans devleti, savaşlarda defalarca mağlup edilerek vergiye bağlanmış, İslâmî ilimlerde tedvin ve telif sahasında çok hızlı ilerlemeler kaydedilmiştir. Süryanice'den, Yunanca'dan ve Farsça'dan çok sayıda tercümeler yapılmış; bu kültürlerin felsefî, mistik düşünceleri giderek daha çok etkili olmaya başlamıştır.¹⁴¹

Irak'ın genelinde bulunan başta Mecûsiler, Hristiyanlar olmak üzere gayri Müslüm topluluklar, Müslümanlar ile ilmi, fikri ve felsefî tartışmalara giriyor, ciddi faaliyetlerde bulunuyorlardı. Nitekim bu bölge, Şîâ, Mürchie, Cebriye, Müşebbihe, Mu'tezile ve diğer pek çok itikâdî-siyasî mezhebin teşekkül ettiği bir merkez haline gelmişti. Müslümanlar arasında birbiriyle çatışan fikirler yoğun tartışmalara, kavgalara ve daha ciddi düşmanlıklara neden oluyordu. Özellikle, Mu'tezile ve Şîâ'nın neden olduğu fitne büyüktü.¹⁴²

İslâmî düşüncenin teşekkül ettiği bu dönemde, Ebû Hanife Sünnî inanç esaslarının oluşmasında çok önemli katkılar sağlamıştır. O, Irak'ta, Küfe şehrinde doğdu ve Bağdat'ta öldü. Basra'ya, Medine ve Mekke'ye seyahatler yaptı. Yetmiş yıllık ömrünün elli iki yılını Emevi'ler, on sekiz yılını Abbasîler devrinde geçirmiştir. Fikri görüşlerinin, gençlik ve olgunluk yıllarının geçtiği Emeviler döneminde şekillendiğini söyleyebiliriz. İlâhî sıfatlar, kader, iman, küfür gibi kavramlar üzerinde tartışmalar bu dönemde iyice belirgin hale gelmiştir. Kader ve Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Kaderiyye'nin kurucusu Ma'bed el-Cüheni (ö.80/699), İnsan hürriyetini reddeden Cebriyye'nin kurucusu Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736), Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761) gibi önemli şahsiyetler bu dönemde yaşamışlardır. Abbasîlerin ilk

¹⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Ünlü, **a.e.**, s. 123-127.

¹⁴¹ Bk. Sarıçam; Erşahin, **a.g.e.**, s. 119.

¹⁴² Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 104.

dönemlerinden itibaren itikâdî,siyasi tartışmalar hız kazanmış, özellikle Şîa ve Mu'tezile etkin bir hale gelmiştir. Ebû Hanife'nin etkin ve bağımsız ilmi kişiliğini kontrol edemeyen Abbâsî yönetimi onun etkisini azaltmak için girişimlerde bulunmuştur.

İlk etapta, Ebû Hanife'nin dini anlayışının siyasî ortamdan ve mevâlî olmasından bağımsız bir şekilde teşekkül edemeyeceği düşüncesi akla gelmektedir. Lâkin Ebû Hanife, İslâm'ı kendi döneminde çoğunluğun tâbi olduğu formuyla öğrenmiş, ilim için çok sayıda tâbiin ile görüşmüş, Basra'ya, Medine'ye seyahatler yapmış, uzun yıllar Mekke'de yaşamış, bu arada kâhir ekseriyetin sahabeden devraldığı ortak itikâd esaslarını savunduğu tartışma ve münazaralara katılmıştır. İtikâdını, naslarla birlikte, biz-zat görüştüğü Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Muhammed Bâkır (ö. 114/733 [?]), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi çok sayıda âlimden istifa ederek şekillendirmiştir. Sahabeden Abdullah b. Mesud (r.a), Muaz b. Cebel (r.a), tâbiinden Hasan-ı Basrî, Ata b. Ebû Rebah, Said b. Müseyyeb, Ömer b. Abdülaziz gibi âlimlerden etkilenmiştir.¹⁴³ Başka bir deyişle, Ebû Hanife itikâdî görüşlerini çok iyi bildiği Kur'an ve Sünnet ile oluştururken, sahabe ve tâbiîn'in anlayışına azâmî ölçüde bağlı kalmış, bunlar arasında bir ayrılık görmeyerek, İslâmî inanç esaslarının çağlar üstü olan özelliğini muhafaza etmiştir. Bununla birlikte yaşadığı dönemin siyasî ve itikâdî hareketlerinin bir gereği olarak akıl yürütmenin ve kıyasın dinin bazı inceliklerini anlamaktaki önemini farkına varmıştır.¹⁴⁴ Başka bir deyişle, onun özgünlüğü dini esasları sorgulayanlara ve itikâdî konularda ortaya atılan şüphelere karşı istidlâlî etkili ve sistemli olarak kullanabilen ilk ve en önemli âlim olmasıdır.

Hanefî geleneğinin farklı bir adlandırma ile itikâdî bir mezhebe dönüşmesinin temelleri ise Mâturîdî ile başlamış ve süreç üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren en az VI. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Mâturîdî, Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinden Semerkant'ta doğmuş ve orada ölmüştür. Onun öğretisinin takipçisi olarak kabul edilen bütün Hanefî kelâmcılar da bu bölgede yetişmiştir. Mâverâünnehir, İslâm

¹⁴³ Yavuz, "Ebû Hanife", s. 139.

¹⁴⁴ Müşteşrik U. Rudolph, Ebû Hanife'yi itikâdî meselelerde selefine tabi olan, itikâd'ta orijinal görüşleri olmayan, bu yüzden bu alanda nispeten etkisiz kalan biri olarak tanımlamıştır. Bk. Rudolph, **Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 23. Hâlbuki tam aksine, Ebû Hanife'nin öncelikle bu yönü etkilidir. Söz konusu din olduğunda etkili bir âlim olmak dinin aslına bağlı kalmakla kazanılır. Nitekim Ebû Hanife'nin fıkha dair içtihatlarının önemli bir kısmı kendi takipçileri tarafından bile tartışılmışken itikâdî görüşlerinin tamamı olduğu gibi korunmuştur.

öncesi ve sonrası IV. ve V. yüzyıllarda önemli bir dini ve kültür merkezi haline gelmişti. Burası, Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye verilen, nehrin arka yakası anlamına gelen geniş ve verimli topraklara sahip, Çin, Rusya, İran ve Hindistan gibi ülkelerin ticaret yollarının birleştiği ipek yolu üzerinde olan, aralarında Türkler'in de olduğu farklı kavimlerin yaşadığı bir bölgedir. Bölge, hicri I. yüzyılın sonlarına doğru İslâm hakimiyetine girmeye başlamış ve Talas savaşıyla (133/751) Abbâsîlerin kesin hakimiyeti sağlanmıştır. Abbâsîler'den ayrılarak kendi devletlerini ilan eden Samâniler döneminden (279-389/892-999) sonra bölge, IV. yüzyılın sonlarına doğru Samâniler'i ortadan kaldıran Karahanlılar'ın hakimiyetine ve V. yüzyılın sonlarına doğru ise Selçuklular'ın idaresine geçmiştir. VI.yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren putperest Karahitaylar, ardından da VII. yüzyılın başlarında Harzemşahlar'ın eline geçmiş, kısa süre sonra bölgenin bütün şehirleri Moğollar'ın istilasıyla (616-617/1219-1220) tahrip edilmiştir.¹⁴⁵

Aslında Mâverâünnehir bölgesi önemli ticaret merkezlerinden biri olarak, ilk çağlardan beri farklı siyasî, dinî, kültürel toplulukları barındıran ve onlara müsamaha edilen bir bölgeydi.¹⁴⁶ Bu yüzden başka yerlerden göç ederek bölgeye gelen dinî, siyasî ve felsefî guruplar faaliyetlerini rahatlıkla devam ettirebiliyordu. Mâverâünnehir başta Buhâra ve Semerkant olmak üzere, Samâniler döneminde ise ekonomik, kültürel ve dinî alanlarda en parlak dönemini yaşamıştır. Bu yıllar, Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayıldığı, âlimlerin itibar gördüğü ve özellikle kelâm ve felsefenin ilerlediği, kültürel zenginliğin geliştiği, bir dönemdir. Bölgede yoğun olarak faaliyet gösteren İslâm dışı dinler ve Müslüman guruplar burada sayılamayacak kadar çoktur.¹⁴⁷ Mâturîdî bunların

¹⁴⁵ Osman Gazi Özgüdenli, “Maveraünnehir”, **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII, s. 177-180.

¹⁴⁶ Recep Önal, “İmam Mâturîdî Dönemine Mâverâünnehir İnanç Coğrafyası”, **İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, s. 639-641.

¹⁴⁷ Bk. Madelung, “Mâturîdîliğin yayılışı ve Türkler”, s. 339-340; Önal, “İmam Mâturîdî Dönemine Mâverâünnehir İnanç Coğrafyası”, s. 639-641.

pek çoğundan *Kitabu't tevhîd*'te söz etmiş ve görüşlerini naklederek eleştirmiştir. Mecusilik,¹⁴⁸ Yahudilik,¹⁴⁹ Dehriyye,¹⁵⁰ Hıristiyanlık,¹⁵¹ Sofistler,¹⁵² Mu'tezile¹⁵³, Hâricilik,¹⁵⁴ Kaderiyye,¹⁵⁵ Cebriyye,¹⁵⁶ Müşebbihe,¹⁵⁷ Haşviyye,¹⁵⁸ Mürcie¹⁵⁹ ve Felsefe¹⁶⁰ bunlardan sadece bir kaçıdır.¹⁶¹

Mâturîdî'nin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Hayatının büyük kısmını Semerkant'ın en parlak dönemi olarak bilinen Samânîler'in döneminde geçirmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir. III. yüzyılın ikinci çeyreğinde Semerkant'ta kuvvetle muhtemel Türk asıllı bir ailede dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Nitekim Watt'a göre, yaklaşık olarak 256/870 yılında doğmuş ve 333/944 yılında vefat etmiştir.¹⁶² Pek çok araştırmacı ise Mâturîdî'nin hocalarının ölüm tarihlerinden hareket ederek bu konuda bir fikir edinmeye çalışmıştır. Ebû Nasr Ahmed el- İyâzî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği [?]), Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcanî (III/IX. yüzyıl), Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö.268/862) ve Muhammed b. Mukatil er-Razî (ö.248/862) hocaları olarak sayılan isimlerdendir.¹⁶³ Buna göre, Mâturîdî yaklaşık 238/852 yılında doğmuş olmalıdır.¹⁶⁴ Genel olarak hicri 333 yılında vefat ettiği kabul edilmiştir. Bu durumda yüz yıla yakın bir süre yaşadığı ve hayatının tamamını Semerkant'ta geçirdiği tahmin edilmektedir.¹⁶⁵ Ancak hocalarının kimler olduğu da kesin değildir. Rudolph, buna ait bilgilerin ilk defa geç dönemde yazılmış eserlerde verildiğini, Mâturîdî'nin yaşını da

¹⁴⁸ Ebû Mansûr El-Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , (trc: Bekir Topaloğlu), İSAM yayınları , Ankara,2003, s.154,157,180,243 vs.

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.168, 187, 263 vs.

¹⁵⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.13, 152, 180, 190, 210, 221, 321.

¹⁵¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* s.187, 263, 270, 288.

¹⁵² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.222, 223

¹⁵³ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.72, 113, 117, 144, 151 vs.

¹⁵⁴ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.419, 420 ,421, 426, 427, 429, 430 vs.

¹⁵⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.159,203,310,327,410 vs.

¹⁵⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* ,s. 307,310,409,411 vs.

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* ,s. 90,150,168,188

¹⁵⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* ,s. 409,424,477 vs.

¹⁵⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* ,s. 310,410,450 vs.

¹⁶⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.310,410,450 vs.

¹⁶¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* ,s. 91,259.

¹⁶² Mâturîdî'nin zikrettiği çok sayıda fırka ve kelamcının listesi için bk. Bk. Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, s.149-150.

¹⁶³ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 312. Ramazan Biçer bu kanaatedir. Bk. Ramazan Biçer, *Akl ve İrade Kapısı İmam Mâturîdî*, Erdem yayınları, İstanbul, 2018, s.16

¹⁶⁴ Şükrü Özen, "*Mâturîdî*", *DİA*, Ankara, 2003, XVIII, s. 146.

¹⁶⁵ Bekir Topaloğlu, *Kitabu't-tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, s. 19.

¹⁶⁶ Bk. Özen, "*Mâturîdî*", s. 146.

gerekçe göstererek, Semerkant'ta yaşamayan Râzî ve Belhî'nin Mâturîdî'nin hocaları olamayacaklarını belirtmiştir. Ayrıca Ebû Bekr el Cüzcanî'nin kelâmcı değil geleneksel inançları taşıyan bir fâkih olduğunu belirten Rudolph'a göre, Mâturîdî'nin kelâm öğrendiği tek hocası muhtemelen şehit Ebû Nasr el-İyâzî'dir.¹⁶⁶ Kelâm konusunda, Ebû Nasr el-İyâzî'nin Mâturîdî için bir rol-model olduğunu iddia eden Rudolph'a göre, Mâturîdî bu hocasından dini esaslarının gelenek ile sınırlanmasının yeterli olmadığını ve teolojik tartışmalara dayanak hazırlamanın yollarını öğrenmiştir.¹⁶⁷ Araştırmacıların verdikleri farklı ilim silsilelerine bakıldığında Mâturîdî'nin, Hanefî mezhebinin dördüncü hatta üçüncü kuşak âlimlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birine göre, Ebû Hanife, Muhammed eş-Şeybânî, Süleyman el-Cüzcanî, Ebû Bekr el-Cüzcanî ve Ebû Nasr el-İyâzî Mâturîdî'nin ilim silsilesindeki hocaları olarak sayılmıştır.¹⁶⁸ Onun, Ebû Hanife'nin görüşlerini en iyi bilenlerden biri olduğu genel olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁹ Semerkant'ta Dâru'l-Cüzcaniyye adında Ebû Hanife'nin itikâd ve fıkhnın okutulduğu bir medresede yetişmiş, hocasının ölümünden sonra da bu medresenin başına geçmiştir.¹⁷⁰

Semerkant ve çevresi farklı din ve mezheplerin yoğun olarak faaliyetlerini sürdürdükleri bir bölge olmakla birlikte, IV. yüzyılda Mâverâünnehir'deki Hanefî teolojisinin Tasavvuf ile iç içe olduğu, zâhid olarak bilinen Mâturîdî'nin bir sûfî olmadığı, aksine savunduğu görüşlerinin Tasavvufun temel özgün inançlarına aykırı olduğu söylenebilir.¹⁷¹ Mâturîdî'nin zâlim sultana adil diyenin, dolayısıyla da zulmü adalet ile niteleyen kişinin kâfir olacağını ifade etmesi, dönemin yöneticileriyle ilişkide olanları ayıplaması devlet kapısından uzak olduğunu da göstermektedir.¹⁷² Ebû Nasr el-İyâzî'nin ölümünden sonra konformist görüşlere sahip olduğu belirtilen oğlu Nasr el-

¹⁶⁶ Rudolph bu görüşlerini ifade eden Hanefî kelâmının ilim silsilesine dair bir de şema hazırlamıştır. Bk. Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, s. 128, 134, 147.

¹⁶⁷ Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, s. 136-137.

¹⁶⁸ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Haz: Sönmez Kutlu), 4.Baskı, Otto Yayınları, 2012, s. 142-143.

¹⁶⁹ Kutlu, *ae.*, s. 145.

¹⁷⁰ Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkle'r", s. 339-340.

¹⁷¹ Rudolph, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, s. 131.

¹⁷² Bk. Özen, "Mâturîdî", s. 147.

İyâzî kardeşiyle birlikte, Mâturîdî'nin başında olduğu Cüzcaniyye medresesinden ayrılıp İyâziyye okulunu kurması da dikkate değerdir.¹⁷³ Bu şartlar altında Mâturîdî'nin akla ve düşünceye önem veren öğretisi Semerkant'ta tutunamamış, marjinalleşmiş ve ancak Semerkant'ın taşrası sayılan Nesef'te, Nesefî ve Pezdevî aileleri tarafından devam ettirilmiştir.¹⁷⁴ Ve nihayetinde “Mâturîdîlik” tam olarak tespit edilememiş bir takım siyâsî ve dini sâiklerle yaklaşık iki asır kadar ihmal edilmiş , VII. yüzyıldan itibaren tarih sahnesine çıkmıştır.



¹⁷³ Ashirbek Muminov, “*Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Semerkant'taki Muasırları*”, (Çev: Rysbek Âlimov), **İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, s. 35.

¹⁷⁴ Ashirbek Muminov, ae., s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ KURAMI

1.1. Giriş

Ehl-i sünnet kelâmcılarının başlıca amacı, bilginin esas kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin rehberliğinde, mâ'kul gerekçelerle Allah'ın varlığını, sıfatlarıyla birlikte ispât etmek; İslâm'ın inanç esaslarını temellendirmek için kesin bilginin imkân dâhilinde ve ulaşılabilir olduğunu kaynak ve mahiyetiyle birlikte tutarlı ve sistemli bir yöntemle ortaya koymaktır. Bu amaç, kelâmcıların ilâhiyat (teolojik) ve bilişsel (epistemolojik) açıdan bilgi konusunda bir teori ortaya koymalarını gerektirmiştir.¹⁷⁵ Sistematik bir bilgi teorisine ihtiyacın doğması ve dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâm ilminin bu amaçla ortaya çıkarak gelişmesinin çok çeşitli nedenleri vardır. Kur'an ve Sünnet'in "doğru bilgiyi" değerli görmesi, "tefekür" ve "teemmül'ü" teşvik etmesi, gayri-Müslimlerin teolojik saldırıları, felsefeye dair eserlerin tercüme edilmesi, fetihlerle yeni kültür ve inançlarla temas, giderek kurumsallaşan itikâdi ve siyasî fırkaların yerleşik inanç esaslarına yoğun saldırıları bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁷⁶ Bilgi konusu, kelâm metodunun bir ilim dalı haline gelmesinde hayati bir işlev üstlenmiş ve IV. yüzyılın başlarından itibaren bu sahada yazılan kelâm eserlerinde öncelikle ele alınmaya başlanmıştır.¹⁷⁷

Kısaca belirtmek gerekirse, felsefeciler vahyi bilgi olarak kabul etmedikleri gibi, bilgi konusunu rasyonel psikoloji çerçevesinde ele alan, insan bilgisinin teknik olarak

¹⁷⁵ Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmaması hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik yönüne, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı hakkındaki sorunlar ise epistemolojiye işaret eder. Bk. İlhan Kutluer, "*İlim*", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s. 112.

¹⁷⁶ Kelâm ilmi, bilgi kuramı, mezhepler vb. konular birbirini tetikleyen ve besleyen kavramlardır. Mezhepler ve kelâm ilminin ortaya çıkma nedenleri hakkında geniş bilgi için bk. Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 111-136; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 6.baskı, Kitap Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17-22.

¹⁷⁷ Kelâmın, felsefe ile ilişkilendirilerek nitelendirilmesi ve onun bir ürünü şeklinde sunulması önemli bir problemdir. Hâlbuki ilk dönemin Mu'tezili kelâmcıları bile felsefi diyalekten etkilenmekle birlikte, kelâmı felsefeden ayrı İslâm'a özgün bir ilim dalı olarak kullanmışlardır. Kelâmcıların, felsefenin de düşünce sisteminin esaslarını dayandığı bilgi konusuna, vahyi esas almayan felsefeciler gibi yaklaşmadığı, ilgi alanlarının da farklı olduğu sıradan bir kelâm ders kitabı incelendiğinde kolayca anlaşılmaktadır.

elde edilme sürecinin incelenmesine ağırlık vermişlerdir.¹⁷⁸ Bir kuram olarak bilgi diğer adıyla epistemoloji¹⁷⁹ günümüzde felsefenin, metafizik ve etikten sonra üçüncü ana başlığı olarak ele alınmaktadır.¹⁸⁰ Genel anlayışa göre, bilginin temelini, bilim alanında uygulanan yöntemleri, sınır ve güvenilirlik bakımından inceleyip araştıran felsefe dalı olarak tanımlanabilir.¹⁸¹ Bilginin bu biçimde ele alınmasının temelinde Sofistler olarak bilinen kuşkucuların neden olduğu kabul edilmiştir.¹⁸² Sofistler, duyuların, aklın ve haberin bilgi için yeterli veya kesin veriler sunmadığını ya da doğru bilgiyi elde etmenin imkânsız olduğunu iddia eden yaklaşık M.Ö. V. yüzyılda ortaya çıkan bir felsefi akımdır. Bu görüşün aksini, yani varlık hakkında doğru ve kesin bilgi elde etmenin mümkün olduğunu kabul edenler ise “dogmacı” (inakçı) olarak tanınmışlardır. Dogmacılar, dış âlemdeki eşyanın hakikati olduğunu, hayal ve evhamdan ibaret olmadığını ve onun gerçek bilgisine, mahiyetine ulaşmanın mümkün olduğunu savunmuşlardır.¹⁸³

Kelâmcılar ise ilk dönemlerden itibaren bilgiyi dini açıdan ele alarak Kur’an ve Sünnet’e odaklanmıştır. Âlimlerin kahir ekseriyeti dini bilginin târifini yapmak, kaynak ve vasıtalarını araştırmak, mukayeseli değerini tespit etmek gibi konularla meşgul olmuştur. Bu bağlamda, felsefecilerin esas aldığı bilgi kaynakları olan duyular ve akılla birlikte haber de bilgi vasıtalarından biri olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁴ İslâm düşünürleri arasında ortaya çıkan ihtilafların çoğu da bilginin vasıtalarından haber ve aklın yetkinlik alanları, bunların mukayeseli değerinden kaynaklanmıştır. Nitekim İslâm düşünce tarihi incelendiğinde kategorik olarak kelâmcılar, selefiler ve sûfiler olarak

¹⁷⁸ Necip Taylan, “*Bilgi*”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, s. 159.

¹⁷⁹ Bilgi kuramına eş anlamlı olarak bazen “marifet nazariyesi” kullanıldığı gibi “Esbab-ı ilim” ve “Tarîk-i marifet” kavramları da kullanılır. Esbab-ı ilim, bilgi kuramının sadece bir kısmına karşılık olduğundan bu kullanımlar kavram karışıklığına neden olmaktadır.

¹⁸⁰ Cemal Yıldırım, “*Bilgi Kuramı*”, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 30.

¹⁸¹ “*Bilgi ve bilgi kuramı*” maddeleri, *Türkçe Sözlük*, 11.Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 338; Bilgi kuramı, felsefede salt kavramsal çözümlemeyle sınırlı kalan bir etkinlik olarak tanımlanabilir. Bk. Yıldırım, “*Bilgi Kuramı*”, s. 30.

¹⁸² Eş’ari kelâmcısı olan Bağdâdi, Sofistlerden (le-Edriyye, İndiyye) bir kısmının eşyanın hakikatini inkâr ettiğini, bir kısmının bu hususta şüphe ettiğini, bir kısmının da hakikatin itikâda bağlı olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bk. Abdulkahir Bağdâdi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Trc. Ömer Aydın), İstanbul, 2016, s. 32.

¹⁸³ Yıldırım, “*Bilgi Kuramı*”, s. 30-31; Cemal Yıldırım, “*Bilişim*”, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 34.

¹⁸⁴ Sümeniyye ve Berâhime mütevâtir haberin bilgi vasıtası olduğunu reddederken, Batiniler, Müşebbihe aklın bilgi vasıtası olmadığı görüşündedirler.

tasnîf edilebilen itikâdî anlayışları birbirinden farklı kılan temel özelliklerin başında bilgi meselesine yaklaşımlarının geldiği görülmektedir.¹⁸⁵

Selefiler, nasları yani naklî, ahad haberleri de dâhil ederek esas alırken, kelâmcılar akıl ve nakil arasında denge kurmaya çalışmış, haberin sıhhati konusunda hassâsiyet göstermişlerdir. Sûfiler ise keşf ve ilhâmı en değerli bilgi vasıtaları arasına katarak bilgiyi farklı bir zeminde ele almışlardır.¹⁸⁶ Ayrıca, benzer yöntemi kullanmakla birlikte, kelâmcılar bilgi anlayışlarındaki bilgi vasıtaları ile ilgili anlayış farklılıkları sebebiyle kendi içinde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet gibi çeşitli guruplara ayrılmıştır. IV. yüzyılın başlarından itibaren de çok basit ve sağlam veriye dayanmayan nedenlerle Ehl-i sünnet kelâmcıları, Eş'arilik ve Mâtûrîdîlik mezhepleri olarak kurumsallaşmış ve bunlardan her biri kendisinin Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın en hakiki temsilcisi olduğunu iddia etmiştir.

Özetlemek gerekirse, kelâmın ortaya çıkması, gelişmesi ve teşekkül etmesi doğrudan bilgi problemi ile alakalıdır. Zira kelâm ilminin incelediği ve savunduğu tüm inanç esasları doğrudan kabul edilmiş bir bilgi teorisi ile temellendirilmiştir. Bu nedenle çalışmamızın ilk bölümünde, literatürde “Hanefî-Mâtûrîdî” âlimleri olarak zikredilen bilginlerin, bilgiye dair görüşleri kronolojik olarak tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe'den başlayarak, Sâbûnî'ye kadar yaşamış olan “Hanefî-Mâtûrîdî” geleneğinin önemli bazı âlimlerinin kelâmî görüşlerinde esas aldıkları bilginin târifi, vasıtaları ve değeri gibi konular İslâm mezhepler tarihi yöntemi esas alınarak ortaya konulmuştur.¹⁸⁷ Mâtûrîdî âlimlerin görüşlerine geçmeden önce konunun önemi ve zorluğundan dolayı, kelâmcılara göre “bilgi” hakkındaki genel görüşleri, başlangıçtan sistemli bir

¹⁸⁵ Bilgi hakkında çeşitli şekillerde sınıflandırmalar bulunmaktadır. Bu dördü tasnifi (felsefecilerle birlikte) A. Saim kılavuz ve Süleyman Uludağ gibi son dönem araştırmacılar tercih etmiştir. Bk. A. Saim Kılavuz, **İslâm Akâidi ve İslâm'a Giriş**, 15.baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 503; Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1999, s.15; örneğin, Gazzali, kelâmcılar, bâtıniler, felsefeciler ve sûfiler olarak hakikati arayanları, selefiler olmadan dört bölüme ayırmıştır. İzmirli İsmail Hakkı, bunlara selefileri eklemiştir. Bk.Ebû Hamid el-Gazali, **el-Munkizü mine'd-Dalâl ve Tasavvufi İncelemeler**, (Hazırlayan ve şerh Eden Abdülhâlim Mahmud .Terc.Salih Uçan), Kayihan Yayınları, İstanbul, 1997, İkinci baskı.s. 113.

¹⁸⁶ Süleyman Uludağ'a göre Kelâmcılar akıl, istidlâl ve muhakemeyi esas alırlar. Bk. Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 13.

¹⁸⁷ Özü itibarıyla kelâmın, savunmacı üslubunun aksine konuları ele alırken tarafsızlık ilkesinin belirleyici olduğu bu yöntemin esasları hakkında geniş bilgi için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 23-25.

bilgi teorisine kadarki dönüşümün tarihsel sürecini de dikkate alarak detaylı olarak ortaya koymaya çalıştık.

1.1.1. Kelâmcılara Göre Bilgi

1.1.1.1. Genel

Kur'an ve Sünnet bir bilgi kuramı geliştirmesi hususunda Müslümanları güçlü bir şekilde teşvik etmiştir. Kuran-ı Kerim'de en çok kullanılan lafızlardan biri olan ilim (bilgi) kelimesi,¹⁸⁸ çok sayıda hadis rivayetinde de önemle vurgulanmış ve hatta hadis kaynaklarında müstakil bir başlık altında ele alınmıştır.¹⁸⁹ Kur'an ve hadisler'de bilginin anlamı ve işlevine dikkat çekilmiş, doğru bilgi edinme ve onu öğretme teşvik edilirken, cehalet ve taklîd kötülenmiş, vahîy kesin bilgi kaynağı olarak nitelenmiştir.¹⁹⁰ İlimin değeri, sınırı, çeşitleri ve benzeri unsurları hakkında haber veren Kur'an, bilginin sıhhat derecelerinden ve bilginin insana yüklediği sorumluluklardan açıkça söz etmiştir. Bu bağlamda, kesin ve zarurî insan bilgisinin, en düşüğü ilme'l-yakîn, vasat olanı ayne'l yakîn ve en üstünü hakka'l-yakîn olarak isimlendirilen üç derecesinden söz edilirken¹⁹¹, gerçeğe uygun düşmeyen her türlü yalan ve heves asılsız bilgi olarak nitelendirilmiş, doğru ya da yalan olduğu şüpheli olan zannın bilgi olmadığı açıklanmıştır.¹⁹² Hz. Peygamber'den, ilmin elde edilmesi gereken çok önemli bir değer olduğu¹⁹³, ilmin nafile ibadetten üstün olduğu¹⁹⁴, âlimlerin peygamberlerin vârisleri, sorumluluk sahibi olduğu¹⁹⁵ ve benzeri ilmin değerini vurgulayan rivayetler sâbittir. Fakat Kur'an ve Sünnet'te, bilgi teorisinin en zarurî unsurlarından bilginin tanımı ya da vasıtaları gibi önemli unsurlar hakkında doğrudan bahsedilmemiştir. Belki de bu

¹⁸⁸ Kur'an'da bu kelime ve türevlerinin yaklaşık 750 yerde geçtiği tespit edilmiştir. Kur'an'da, ilim kelimesi daha çok vahiy ve kesin bilgi anlamında kullanılmakla birlikte, insan ilminden de söz edilmiştir.

¹⁸⁹ Çalışmamızda "Sünnet" kelimesi ile bilginin kaynağı olarak Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı bilgi kastedilmiştir. "Hadis" kelimesi ise "Sünnet" in haber şeklinde nesilden nesile bir vasıta ile nakledilmesi kastedilmiştir. Kur'an'ın tümünün mütevâtir olarak nakledildiğine dair ittifak olduğundan herhangi bir ayırma ihtiyaç duyulmamıştır.

¹⁹⁰ Örneğin bk. Zümer Suresi, 39/9; Kehf Suresi, 20/114; Alak Suresi, 96/3-5; Yunus Suresi, 10/108; Araf Suresi, 7/28; Buhari, 'İlim', 10; Tirmizi, İlim, 3, 19; İbn Mace, Mukaddime'', 17, 19.

¹⁹¹ Fatır Suresi, 35/28; Tekafür Suresi, 102/1-8 ve Hakka Suresi, 69/51.

¹⁹² Örneğin bk. Yunus Suresi, 10/ 36; Rum Suresi, 30/29; Fatır Suresi, 22/54.

¹⁹³ Müslim, "Zikr ve dua", 73.

¹⁹⁴ Tirmizi, "İlim", 19; İbn Mace, "Mukaddime", 19.

¹⁹⁵ Buhari, "İlim", 10; Darimi, "Mukaddime", 34

nedenden dolayı mütekaddim kelâmcılar ilk eserlerinde bilgi konusunu sistemli bir şekilde ve derinliğine ele almamışlardır. Bununla birlikte, bilginin sınırları, kaynağı, çeşitleri ve değerine, dağınık ta olsa her dönemde ve giderek artan bir oranda temas etmişlerdir.

Kelâmcıların bilgiye yükledikleri anlam ve değer, bu kavramın naslardaki anlam ve değerinden geniş şekilde etkilenmiştir. İslâm'da bilginin mutlak kaynağı tartışmasız olarak vahîydir. Yani Kur'an ve Sünnet'tir. Vahîy hakikate dayandığından dolayı bilginin özünü oluşturur, "ilim" ve kesinlik ifade eder.¹⁹⁶ Kur'an ve Sünnet'e göre duyular ve akıl, Hz. Peygamber'in haber olarak naklettiği vahîyle birlikte bilgi vasıtalarını meydana getirirler. Mutlak olarak kastedildiğinde, vahîy değişmez bilgidir. Ona şek ve şüphenin karışması imkânsızdır. Mutlaktan kasıt, Allah'tan vahyi alan Hz. Peygamber'in naklettiğidir. Ancak Hz. Peygamber'den itibaren sahabenin nakletmesi "haber"dir. Buna Haber-i resûl denilmiş ve sıhhat açısından incelenerek farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu hususun tafsilatı aşağıda gelecektir. Duyular, akıl ve haber ile elde edilen bilgide, ârızî nedenlerden dolayı zân ve şüphe ihtimali vardır.¹⁹⁷

Kelâmcılar, ilim kavramını hem teolojik hem epistemolojik açıdan ele almışlardır. Allah'ın ilim sıfatının "ezelilik" meselesi etrafındaki tartışmalar, bu kavramın teolojik boyutuna işaret eder. İnsan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmıştır. Dolayısıyla kelâmcıların ilâhî ve beşerî bilgi problemi ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Bu yüzden kelâm ilminin ilgilendiği konuları anlamak için öncelikle onun epistemoloji ile ilgili görüşlerini kavramak gerekmektedir.¹⁹⁹ Ayrıca kelâm ilminin temelinde algılama, bilme, anlama, kavrama ve tahlil etme gibi zihnî ve aklî faaliyetler yer alır. Epistemolojik bir temele dayanmayan sıradan bilme, anlama ve kavramayla dini metinler itibar edilecek şekilde yorumlanmaz,

¹⁹⁶ Dinlerde insanın vahye yaptığı yorumlarla bilgiler karışır ve mezhepler ortaya çıkar. Bkz: Öner, Necati, **Bilginin Serüveni**, 3.Baskı, Divan Kitap, İstanbul, 2015, s.57-59.

¹⁹⁷ Örnek için bk.Taylan, "*Bilgi*", s. 157-161.

¹⁹⁸ Kutluer, "*İlim*", s. 112.

¹⁹⁹ Muhit Mert, "*Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*", **AÜİFD**, C. XLIV, 2003, S. 1, s. 43.

değerlendirilmez, tahlil edilmez ve hüküm çıkarmak için kullanılmaz.²⁰⁰ Görüldüğü gibi, kelâm ilminde bilgi teorisi vazgeçilmezdir.

İlk dönemden itibaren “ilim” kelimesi dini bağlamda kullanılmıştır. Örneğin, Hz. Ömer’in vefatı üzerine İbn Mesud’un “onunla ilmin onda dokuzu gitti”²⁰¹ ve Evzâi’nin (ö. 157 / 774) “ilim, Muhammed’in (sav) ashabından gelen şeydir” dedikleri rivayet edilmiştir.²⁰² Daha sonraki dönemde, Kur’an ilimlerinin gelişmesi ve tefsir ilminin teşekkül etmesiyle birlikte özellikle Ehl-i hadis taraftarlarınca “ilim” kelimesi ile “hadis” kastedilmeye başlanmıştır. Ebû Hayseme Zübeyr b. Harb’in *Kitabü’l-İlm* adlı eserinde “ ilim (hadis) bilgisinin rey ve kıyastan üstündür ” demesi bunu göstermektedir.²⁰³ Bu dönemde “ talebü’l-ilm ”, “ tehammülü’l-ilm ” ifadeleri ile hadis ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesinin kastedildiği bilinmektedir.²⁰⁴

Yaklaşık I. yüzyılın sonlarından itibaren aklî faaliyete de başvurarak elde edilen bilgiler fıkıh, sadece hadis bilgisi de “ilim” kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Örneğin, Şâfiî (ö. 204/820) , *er-Risâle* adlı eserinde ilmin ne olduğunu anlatırken ilmi iki kısma ayırmış ve özetle şöyle demiştir. “ Birincisi herkesin bildiği ve vâcip olan ilimdir. Beş vakit namazın, Ramazân orucunun farz olduğunun bilinmesi gibi. Bu ilim Allah’ın kitabında nass olarak mevcuttur ve nass ile belirlenmiştir. Hz. Peygamber’den sonra nesilden nesile nakledilmesi toplu olarak yapılmıştır. Bu ilim naklen sâbit olup te’vil edilemez, tartışılmaz. İkincisi, Kur’an’da nass olmayan, hakkında topluluk tarafından verilmiş haber olmayan, fer’i konular’a ait ilimdir. Te’vil edilebilir ve kıyas ile tamamlanabilir. Öğrenilmesi farz-ı kifâyedir.”²⁰⁵ Öte yandan fetihler, tercüme faaliyetleri, Yunan, İran, Bizans, Hint kültürlerinin kültürel ve fikri birikimi ile tanışma sonucu ilim kavramı zamanla felsefi ilimleri de içine alacak şekilde genişlemiştir.²⁰⁶ Aslında daha geniş bir açıdan bakıldığında, III. yüzyılın sonlarından itibaren şekillenmeye başlayan kelâmcıların bilgi teorisi, ilk dönemden itibaren tartışılmaya başlanan

²⁰⁰ Hanifi Özcan, **Mâturîdî’de Bilgi Problemi**, İFAV Yayınları, Nu. 60, İstanbul, 1993, s. 9-10.

²⁰¹ Dârimi, “Mukaddime”, 32.

²⁰² Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 42.

²⁰³ Geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, “İlim”, **DİA**, İstanbul, 2000, c.22, s. 111.

²⁰⁴ Kutluer, **age.**, s. 110.

²⁰⁵ Muhammed İdris eş-Şâfiî, **er-Risale**, (Terc: Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 197-198.

²⁰⁶ Kutluer, **age.**, s. 113,

Allah'ın sıfatları, kader, imamet, iman-amel ilişkisi, vb. itikâdî konulara dair ihtilafların neticesinde zuhûr eden Hâricilik, Şiâ, Mürcie, Kaderiye vb. itikâdî fırkalara bir çeşit meşruluk zemini arayışının da neticesidir. Çünkü bir taraftan fırkalar savundukları itikâdî ve siyasî görüşlerini sistemli olarak dini kaynaklarla temellendirmeye çalışırken, öte yandan ana gövdenin âlimleri bunlarla mücadele etmeyi kelâmî bir yöntem, yani sistemli bir bilgi teorisi geliştirerek başarmıştır.

Kelâm'da bilgi konusu ile ilk meşgul olanların Mu'tezile'nin kelâmcıları olduğu kanaati yaygındır.²⁰⁷ Mu'tezile'nin kelâmcıları, nasları dikkate almakla birlikte aklı esas alan, mantık kurallarını düzenli olarak kullanan bir yöntem kullanmışlardır. Bu metodun esasları daha sonraki yıllarda farklı dini gruplar tarafından da benimsenmiştir. Bununla birlikte, bilgi kuramı bağlamında ortaya çıkan düşünce akımlarını Kelâmcılar, Selefiler ve Sûfiler şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.²⁰⁸ Ehl-i sünnet kelâmcıları, kendi görüşlerini başta Mu'tezile olmak üzere, Haricilik, Şiâ gibi muhalif fırkalara karşı savunmak ve onların görüşlerini reddetmekte kullanırken; Tasavvuf ilhâm, rüya, keşf vb. mistik unsurları ilim elde etme vasıtalarına ekleyerek kendine özgü bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları, sonradan Selefiliğe evrilen Ehl-i hadis ile inanç esaslarında değil daha çok kullanılan kelâm metodu konusunda ihtilafa düşmüştür.

Sistematik Ehl-i sünnet kelâmının ilk kurucularından olduğu bilinen Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde bilgi konusunu bağımsız bir başlık altında sistemli bir şekilde ele alan ilk âlim olmuştur. Mâturîdî'nin çağdaşı ve Mu'tezile'nin içinden çıkmış olan Eş'ari'nin (ö. 330/941) eserlerinde bilgiye dair müstakil bir bölüm olmaması ve bilgiye dair görüşlerin dağınık, dolaylı olması buna işaret etmektedir. Aslında, Mâturîdî'den önce yazılmış kelâma dair diğer eserlerde de bilgi

²⁰⁷ Kelâm kavramını ve yöntemini ilk defa kimin kullandığı kesin olarak bilinmemektedir. Bk. Josef van Ess, *The Cultural Context of Medieval Learning*, (ed. J.E. Murdoch ve E.D. Sylla), Dordrecht-Hollanda, 1975, s. 87-111. Bu makalenin tercümesi için bk. Josef Van Ess, "İslâm Kelâmının Başlangıcı", (Trc: Şaban Ali Düzgün), *AÜİFD*, XLI, ss.399-423.

²⁰⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 7. Bununla birlikte, Ehli-Hadis'in devamı olan selefilerin bilgi vasıtalarının, kelâmcılar ile aynı olduğuna, kelâm ve tasavvuf karşılaştırıldığında ise hem yöntem hem de bilgi vasıtaları bakımından ciddi farklılıkların olduğunu söylemek gerekir. Naklî her zaman akla tâbi kılan felsefeciler ise farklı bir alanda değerlendirilir.

konusunun dağınık bir şekilde bölümler halinde olduğu varsayılmıştır. Zira, Mu'tezile'nin ilk dönem eserleri bize ulaşmadığından bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Bununla birlikte, bu eserlerde parça parça da olsa Mâtûrîdî'den önce bilgi problemi üzerinde durulduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır. Sözelimi, Ca'd b. Dirhem (ö.118/736), Cahız (ö.255/869) ve Eş'ari'nin konuya dair dağınık ve yeterli olmayan görüşleri örnek olarak gösterilebilir.²⁰⁹ Mâtûrîdî ise, *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde bilgiyi (bilgiye eşanlamlı olarak olarak kullandığı marifet kelimesini kullanarak) sistemli olarak ele aldığı "Esbabü'l marife" (marifetin sebepleri) adını verdiği bir mukaddime yazmış, bilgi vasıtalarını izâh ettikten sonra, bunları inkâr eden Sofistler'i reddeden açıklamalarda bulunmuştur. Eş'ariler'den ise bu düzeyde sistemli olan bir bilgi teorisine eserinde yer veren ilk kişi Bakillani'dir (ö.403/ 1012).²¹⁰ Kısaca belirtmek gerekirse, Ehl-i sünnet kelâmına ait eserlerin başında bilgi konusunun sistemli olarak ele alınması Mâtûrîdî'den sonra gelenek haline gelmiştir.²¹¹ Bağdâdî (ö. 429/1 037), Cüveynî (ö. 478/1085), Pezdevî (ö. 493/1 099), Nesefî (ö. 508/1115), Sâbûnî (ö. 580/1184), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/121 0), Âmidî (ö. 631/1233), Taftazânî (ö. 793/1390), Cürcânî (ö. 816/1413) gibi Eş'ari ve Hanefî-Mâtûrîdî kelâmcıların çoğunluğu eserlerinin girişlerinde öncelikle bilgi konusunu ele almışlardır.²¹²

Kelâmcılar, öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde durmuşlardır. Bundan sonra bilginin tanımı, kaynak ve sebepleri, çeşitleri ve değeri gibi problemleri açıklamaya çalışmışlardır. Belirli bir târif üzerinde anlaşılamayan kelâmcılar, Kur'an ve Sünnet'in, esasında nakledilen bir tür haber olmasından dolayı, Haber-i sâdık'ın sağlıklı duyular ve akılla birlikte bilgi vasıtalarından (أسباب العلم) olduğunda ittifak etmişlerdir.

²⁰⁹ Daha fazla bilgi için bk. Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, s. 30-37.

²¹⁰ Bk. Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelâmı'nda Bilgi Problemi", *AÜİFD*, 1980, sayı 4, s.98

²¹¹ Konuya dair geniş açıklama ve ilgili kaynaklar için bk. Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, s. 29-37; Emrullah Yüksel, "Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", *İlahiyat Fakülteleri ve Kelâm Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelâm'da Bilgi Problemi"*, (Ed: Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz), 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003, s. 3

²¹² Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri", *AÜİFD*, XLVII, 2007, S. II, s. 83-100; Fikret Karaman, "Kuran'da ilim Kavramı ve Değeri", *İlahiyat Fakülteleri ve Kelâm Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelâm'da Bilgi Problemi" Sempozyumu*, 15-17 Eylül 2000 Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, Bursa, 2003, s.7-8

Bununla birlikte özellikle Haber-i sâdık ve akıl ilişkisinin niteliği, bunların bilgi teorisindeki işlevî ve göreceli değerleri hakkında ihtilafa düşerek Mâturîdîlik, Eş'arilik gibi guruplara ayrılmışlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcılarının bilgi teorisinde, ulûhiyet, nübüvvet ve semiyâyâ dair bilinmesi ve iman edilmesi gereken her türlü inanç esasının (mesâil)²¹³ tespit edilmesinde Haber-i sâdık'ın, mütevâtir haberle birlikte ikinci unsuru olan Haber-i resûl esas alınmıştır. Bu inanç esaslarını temellendirmek, muhaliflere karşı onları savunmak ve karşıt görüşleri reddetmek için duyular ve akli vesile (vesâil)²¹⁴ kabul etmişlerdir. Bunlardan mahsusât olanlar için duyuları, mâ'kulat ait olanlar için ise akli kullanmışlardır.²¹⁵ Fakat bu unsurlara atfedilmesi gereken değer ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında, akıl-nakil ilişkisi ve bunların mukayeseli değeri hususunda önemli görüş ayrılıkları vardır. Mu'tezile'nin en belirgin özelliği akli, bilgi kaynağının esası olarak kabul ederek, Allah'ın zatı, sıfatları, şefâat vb. itikâd'a dair konularda nasların zâhirine ve Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlere sahip olması, aklın Allah'ı ve diğer gerekli olan şeyleri bilmeyi gerekli kılabileceğini iddia etmesidir. Ehl-i sünnet'e göre ise akıl değil, Haber-i resûl insanın yükümlülüklerini ve bunların sınırını belirler.

Kelâmcıların, bilgi kuramı bahsinde Esbab-ı ilm'in unsurları hususunda ayrı düştüğü Tasavvuf'tan kısaca bahsetmek gerekmektedir. Kelâmcılar, ilhâm, rüya ve keşf gibi sübjektif kavramların tümünü doğru ve objektif bilgiye ulaşmakta vasıta kabul etmemiştir.²¹⁶ Hâlbuki bu kavramlar Tasavvuf düşüncesinde temeldir ve işlevleri hayatidir. Bir bakıma Mu'tezile'de akla yüklenen hakemlik görevi, Tasavvuf'ta ilhâm, keşf vb. kavramlara yüklenmiştir.²¹⁷ Diğer taraftan, Mu'tezile ile ayrışmanın gerekliliğini vurgulayan, Tasavvuf'u kontrol altında tutmayı görev edinen Ehl-i sünnet kelâmcılarının Selefiye'ye karşı tavırları uzun yıllar farklı olmuştur. Ehl-i sünnet

²¹³ Bekir Topaloğlu; İlyas Çelebi, **Kelâm Terimler Sözlüğü**, 4.Basım, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 213; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelam**, Konya, 1998, s. 99.

²¹⁴ Topaloğlu; Çelebi, **ae.**, s. 342; Gölcük; Toprak, **ae.**, s. 99.

²¹⁵ Gölcük; Toprak, **ae.**, s. 99.

²¹⁶ Örneğin Taftazânî, "*ilham Ehl-i Sünnet'e göre bir şeyin sıhhatini gösteren bilgi araçlarından değildir.*" ifadesini aynen benimsemiştir. Bk. Taftazani, **Şerhu'l-Akâid**, Tercüme ve İzahat: Talha Hakan Alp, 4.Baskı, İFAV, İstanbul, 2017, s. 21

²¹⁷ Eş'ariler arasında İlham, keşf gibi olguları "bilgi" vasıtası olarak kabul eden bilginlerin başında Gazzali sayılır. Bk. Gazzali, **el-Münkiz**, s. 176-187.

kelâmcılarının, bu kesim ile bağlarının kesilmemesi için ilk dönemden itibaren uzun süre çok gayret sarf ettikleri ve onlara kelâmın bid‘at olmadığını kanıtlamaya çalıştıkları bilinmektedir.²¹⁸ Ehl-i sünnet kelâmcılarının Haber-i resûl’e verdikleri değerin selef ile olan güçlü bağlarının devamında çok etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında özellikle ilk dönemlerde Ehl-i sünnet kelâmcıları ve sonradan selefilğe evrilen Ehl-i hadis arasında bilgi vasıtalarının değerlendirilmesi ve sıralanmaları bakımından ciddi görüş ayrılığı olmadığı görülmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, bilgi kuramı, kavramların ne olduğunu ve bu kavramların nasıl örgütlendiğini gösterir.²¹⁹ Hakikate ulaşmak için böyle bir yöntemin gerekli olduğunun farkında olan kelâmcılar, bilginin imkânı, târifı, vasıtaları, çeşitleri ve değeri gibi konularını, genelde haberi, özelde Kur’an ve Sünnet’in nakledilen muhtevasını Esbab-ı ilm’e katarak özgün bir bilgi teorisi geliştirmişlerdir.

Biz, çalışmamızın bu bölümünde sadece kelâmcıların bilginin imkânı, târifı, vasıtaları, çeşitleri ve değerlerine dair temel görüşlerini kısaca ele alacağız.

1.1.1.2. Bilginin İmkânı

Kelâmcılar bilgi kuramların temellendirmek için öncelikle eşyanın varlığını ispât etmekle uğraşmışlardır. Bu konuda ilk olarak “حقيقة الأشياء ثابتة” “eşyanın hakikati sâbittir” ilkesini kural edinerek, insanın gerçek bilgiye ulaşmasını mümkün kabul etmişlerdir.²²⁰ Zira ancak hakikati olanın bilgisine ulaşmak söz konusu olabilir ve Allah Teâlâ’nın varlığı savunulabilir. Kelâmcıların bilginin öncelikle imkânı hususunu ele almalarının temel nedeni budur. Bu sayede hem kelâm ilminin ilgilendiği tüm konular için sağlam bir zemin oluşturulmuş hem de Sofistler reddedilmiştir. Kelâmcıların savunduğu varlık teorisine göre görünen dış âlem sâbittir, hakikattir. Bir şeyin hakikati aynı zamanda onun mahiyetidir. Zira hakikat ile mahiyet aynıdır. Eşyanın, zihin dışında bir hakikati vardır, hayal değildir. Bilen ve bilinen varlık arasında yani âlim ve

²¹⁸ Örneğin, Eş’ari’nin “el-İbane” adlı eserini, Ahmet b. Hanbel’in önderliğini yaptığı Ehl-i hadisin beğenisine sunduğu bilinmektedir. Bunu kendisi eserinde açıkça ifade etmiştir.

²¹⁹ Emine Ögük, **Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 90.

²²⁰ Hasan Basri’nin, “eşyanın hakikati olduğunu ve bilginin bunları yansıttığı” gibi ifadeler kullandığı nakledilmiştir. Bk. Yusuf Ziya Yörükkan, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler”, **AÜİFD**, 1953, s. 2-3, s. 137.

mâlum arasında bir ayniyet söz konusu değildir. Âlim ve mâlum farklı varlıklar olup, bilginin objesi (bilinen) zihinden bağımsız ve bilenin dışındadır. İkisi arasındaki bağ bilgi ile gerçekleşir.²²¹ Hakikati sâbit olan varlığın bilgisine ulaşmanın imkân dâhilinde olduğunu savunan kelâmcılar, Havâss-ı selîme (duyu organları), akıl ve Haber-i sâdık (doğru haber) olarak adlandırdıkları Esbab-ı ilim (bilginin vasıtaları) ile hakikate uygun doğru bir bilginin gerçekleştiğinde ittifak etmişlerdir. Kelâmcıların genel olarak bilginin kaynakları yerine, bilginin sebepleri kavramını kullanmalarının, onlara göre bilginin gerçek kaynağının Allah olmasından kaynaklandığını burada belirtmek gerekir. Eşyanın varlığına şüphe ile yaklaşan Sofistler'i ise şiddetle reddetmişlerdir.

1.1.1.3. Bilgi'nin Tanımı

Kelâmcılar, Arapça'daki ilim kelimesi ile birlikte Türkçe'de bilgi kelimesini de kullanmışlardır.²²² Sözlükte bilmek anlamına gelen ilim kelimesi, bir şeyin hakikat ve mahiyetini idrâk etmek, bir şeyin varlığını veya yokluğuna hükmetmek, bilgi ve bilim anlamlarına gelir. Bilginin zıddı cehalettir.²²³ Bilgi, bilen “(özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişkidir.”²²⁴ Bilgi, “insan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, malumattır” şeklinde de tanımlanabilir.²²⁵

Bilgi kelimesi ile yakından ilişkili marifet, fıkıh, itkân, idrâk, tasavvur, vehm, zan gibi kavramlar ise değişik alanlarda kullanılarak farklı anlamlar kazandıklarından ya da ilim ifade etmediklerinden dolayı kelâmcıların bilgi târifinin dışında kalmaktadır.²²⁶

Kur'an'da ve hadislerde bir bilgi tanımı bulunmamaktadır ve belki de bunun etkisiyle kelâmcıların üzerinde ittifak ettiği bir bilgi târifi yoktur. Eş'ari kelâmcılardan

²²¹ Taylan, “*Bilgi*”, s. 159.

²²² Arapçada kullanılan ilim kelimesi yerine epistemolojide Türkçedeki karşılığı bilgi kelimesi kullanıldığından dolayı, bizde ifadelerimizde ilim ve bilgi kelimelerini eşanlamlı olarak kullandık. Ama gerçekte, bilgi kelimesi ilim kelimesini tam olarak karşılamaz ve ilim kavramı daha geniş bir anlam taşır. Bk. Taylan, “*Bilgi*”, s. 157-161.

²²³ Ragıb el-İsfahani, **Mu'cemu Müfredâtu Elfazu'l Kur'an**, Daru'l Fikr, Beyrut, 2010, s. 258; Topaloğlu, Çelebi, **Kelâm Terimler Sözlüğü**, s. 150; Kutluer, “*İlim*”, s. 109.

²²⁴ Taylan, “*Bilgi*”, s. 157-161.

²²⁵ “*Bilgi ve bilgi kuramı*” mad., **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Baskı, Ankara, 2011, s. 338.

²²⁶ Geniş bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, **Kelâm El Kitabı**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara, 2018, s. 295-296.

Fahredden Râzi (ö. 606/1210) gibi bazı bilginler, bilginin apaçık bir kavram olduğunu savunarak târif edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.²²⁷ Râzi'ye göre “bilgi târif edilmeye muhtaç değildir. İnsan bilginin mahiyetini zarurî olarak bilmese bile ateşin yakıcılığını zorunlu olarak bilir. Aksi takdirde zorunlu olarak bilmemiz gereken bilgileri bilme imkânımız da ortadan kalkar.”²²⁸ Bilginin tanımlanamamasının en önemli nedeni sadece zihinsel varlığı olan varlıkları tanımlamanın zarurîyetidir.²²⁹ Bu husus, yapılan çeşitli tanımların kapsayıcı olmaması, kısır döngü içermesi vb. zafiyetler taşımasına neden olmuştur.

Tüm zorluğuna rağmen, kelâmcılar bilginin ilâhî ve beşerî bilgiye uygun düşebilecek bir tanımını bulmayı ve bilginin mahiyetini ortaya koymayı amaç edinmiştir.²³⁰ Nitekim bu amaç için çok sayıda târif yapılmıştır.²³¹ Günümüze kadar yapılmış târifleri inceleyen Özcan, bilginin, “bir bilme işlemi”, bir “marife”, “bir “idrâk eylemi”, bir “açıklığa kavuşturma işi”, bir “ayırt etme işi”, bir “bulma işi (vicdan)”, bir “ihâta”, bir “tespit etme eylemi (ispât)”, bir “form (sûre)”, bir “tasavvur, bir “tasdîk”, bir “itikâd (inanç)”, bir “ulaşma” (vusul), bir “gölge”, bir “hatırlama”, bir “görme”, bir “hareket”, bir “anlam”, bir “izafî terim”, bir “açılma (tecelli)”, bir “sıfat”, vs. olarak nitelendirildiğini belirtmiştir.²³²

²²⁷ Topaloğlu, Çelebi, **KelâmTerimler Sözlüğü**, s. 150; Gölcük, Toprak, **Kelam**, s. 87; Kelâmcıların “İlim” tanımları için örneğin bk. Karaman, “Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri”, s. 7-22.

²²⁸ Fahrü'd-din er-Râzi, **İslâm İncasının Ana Konuları, Meâlimu usulî'd-din**, (Trc: Nadim Macit), İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996, s. 24-25.

²²⁹ Bazı araştırmacılara göre, kelâmcıların felsefeye meyiletmesi bu nedenlerin başında gelmektedir. Zira ilk kelâmcılar, bilgiyi tanımlarken tanımda kullanılan lafızlar üzerinde durup onların uygun olup olmadığını, ve yapılan tanımın Allah'ın bilgisini içerip içermediğini esas alırken, yapılan tanımın Aristo mantığının tanım teorisi açısından tutarlı olup olmadığı endişesini taşıyan bazı müteahhir kelâmcılardan bazıları ise bilginin tanımlanamayacağı sonucuna varmıştır. Bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII/1, 2008, s. 253.

²³⁰ Kutluer, “İlim”, s. 112; Filozoflar, insanın fizyolojik yapısını da hesaba katan bir anlayışla bilgiyi “ilmü'n-nefs” (psikoloji) çerçevesinde incelemişlerdir. İlk İslâm filozoflarından Kindî, *Resâil* adlı eserinde bilgiyi “eşyanın hakikatleriyle kavranmasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Farabi, “Fusûl müntezea” adlı eserinde bilgiyi “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olması” şeklinde tarif ederken, İbni Sina, “eş-Şîfa” adlı eserinin “Kitabü'n-Nefs” bölümünde bu yaklaşımı felsefik bir doktrin haline getirmiştir. Ladünni bilgiye önem veren Mutasavvıflar ise ilâhî ilme daha ziyade bilginin gerçek kaynağı açısından yaklaşmışlardır. Gazzalînin ise kelâm, felsefe ve tasavvufun bilişsel yaklaşımlarını birleştirdiği ve bilgi konusuna daha çok “bilginin değeri” açısından yaklaştığı söylenebilir. Bk. Taylan, “Bilgi”, s. 157, 160.

²³¹ Geniş bilgi için örneğin bk. İsmail Yücedağ, “Ehl-i Sünnet Açısından Bilgi ve Değeri”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, C. 3, No. 1, Mart-2014, s. 152.

²³² Özcan, **Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi**, s. 42.

İlahî bir sıfat olarak ise “ilim”, Allah’ın gerek duyular âlemine gerekse duyular ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesidir. Buna göre, Allah’a nispet edilen ilim “zaman ve mekân sınırı olmaksızın küçük, büyük, gizli, aşikâr, her şeyi ve her hadiseyi müşahade etmişçesine hakkıyla bilmek” manasına gelir.²³³

Bilginin yapılan muhtelif tanımlarını, muhtevalarındaki unsurların niteliğinden hareketle üç başlık altında toplamak mümkündür.²³⁴ Bunlardan birincisine göre bilgi bir tür itikâd/inançtır. Bu tür bir tanım, genelde Mu‘tezile’nin âlimleri tarafından yapılmıştır. İkincisinde bilgi bir tür sıfat olarak kabul edilmiştir. Bu da Ehl-i sünnet kelâmcılarının bilgi tanımıdır. Üçüncüsü ise bilginin bir tür eylem/faaliyet olarak tanımlanmasıdır.²³⁵ Bu ise bazı münferit kelâmcıların özgün târif denemeleridir.²³⁶ İlk iki başlığa aşağıda yakından bakılacaktır.

a. Mu‘tezile’nin Bilgi Tanımı:

Mu‘tezile’ye göre bilgi itikâd / inançtır. Onların ilim tanımı “tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (itikâd) şeklindeydi.²³⁷ Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf’ın (ö. 226/852) bilgiyi bir itikâd olarak tanımladığını nakleden Sünnî kaynaklar, Ebü’l-Hüzeyl’den sonraki Mûtezilî âlimler tarafından târifin, “ bir şeye olduğu gibi inanmak (itikâd) ” ilavesiyle geliştirildiğini söylemektedir. Nitekim Ebû İshak en-Nazzam’ın (ö. 221 ya da 231) bilgiyi “ kalbin hareketlerinden bir hareket ” olarak tanımladığını nakleden Bağdâdî²³⁸, Cübbai’nin (ö. 303/915) ilim tanımını “bir zorunluluk ve delâletten dolayı bir şeye olduğu gibi inanmak ”²³⁹ ve Ka’bi’ye (ö. 319/931) göre ise “ bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır/itikâd ”²⁴⁰ şeklinde vermektedir. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ise bilgiyi “ ilim, vakiya mutabık olan i’tikad-ı

²³³ Yavuz, “İlim”, s. 108.

²³⁴ Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 57.

²³⁵ Mert, *ae.*, s. 43.

²³⁶ Sözgelimi Nazzam’ın (ö.236/862) bilgiyi, “kalbin hareketlerinden bir hareket,” “bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi” olarak tanımlaması buna örnektir. Bk. Mert, 64. Bağdâdî’ye göre, Nazzam irade ile bilgiyi birbirine karıştırmıştır. Bk. Abdulkahir el-Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi / Kitabu Usulî’ d-din**, (Çev: Ömer Aydın), İşaret yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.

²³⁷ Yavuz, “İlim”, s. 108.

²³⁸ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi / Kitabu Usulü’ d-din**, s. 31. Bu haberden, doğru kabul edilmesi halinde, hicri II. yüzyılın başlarında bilgi konusunun gündemde olduğu anlaşılmaktadır.

²³⁹ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi / Kitabu Usulü’ d-din**, s. 31.

²⁴⁰ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi / Kitabu Usulü’ d-din**, s. 30.

câzimdir/kesin inançtır ” şeklinde târif etmiştir.²⁴¹ Bu târiflerde ilim, yakîn manasında kullanılmış ve böylece cehalet, taklîd ve zan, şek, vehim dışarıda bırakılmıştır.²⁴² Mu‘tezile bilginlerinin bilgi tanımında en etkili faktörün, onların bilgi ile “iman”ı özdeşleştirmesi ve mukallîdin imanını reddetmesinin olduğunu belirtmek gerekir.²⁴³

b. Ehl-i Sünnet’in Bilgi Tanımları:

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre bilgi ile iman farklı şeylerdir ve bilgi olmayan taklîdî iman Mu‘tezile’nin görüşünün aksine Ehl-i sünnet’e göre muteberdir. Ayrıca, bilgi ile itikâd/inanç aynı şeyler olsaydı, her bilgi sahibinin inanan olması gerekirdi. Hâlbuki durumun böyle olmadığı açıktır. Mu‘tezile’nin bilgi târifi, “şey” ile sınırlı olduğundan ve yokluğa ait bilgiyi kapsamadığından dolayı Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre yetersizdir. Mu‘tezile’nin bilgi anlayışına çeşitli eleştiriler yönelten Ehl-i sünnet kelâmcıları, Eş’ari ve Mâturîdî olmak üzere başlıca iki ekol tarafından temsil edilmiştir. Tezimizin esasını teşkil eden Mâturîdîler olduğundan ve ileride konu üzerinde fazlasıyla durulacağından dolayı, bu bölümde ağırlıklı olarak Eş’ari âlimlerin görüşleri nakledilmiştir.

Eş’ariler: İlk dönem Eş’arilere göre ilim, “kendisinde bulunduğu kişinin âlim olmasını gerektiren bir sıfattır” ya da “malumun olduğu gibi açıklanmasıdır.”²⁴⁴ Ancak bu tanımlar kelâmcılar tarafından çeşitli yönlerden eksik bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi, tanımlarda ilmin âlim ile açıklanmasıdır. Hâlbuki bir şey tanındığı şeyle tanımlanınca teselsül olur ve tanımlamadaki amaç hâsıl olmaz. Bu nedenle, Eş’ari’den

²⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelâm**, (Sad. Sabri Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 60. İzmirlinin bilgiyi Mu‘tezile gibi itikâd olarak tarif etmesi dikkat çekicidir. İzmirli şöyle demiştir: “İslâm dini akıl dinidir... Akıl asıl, din ise ona dayanır... uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret işlerinin imkânı akıl ile olur. Aklen imkânsız olan hiçbir şeyi kabul etmez...” İzmirli İsmail Hakkı, **İslâm Dini ve Tabii Din**, (Sad: Osman Karadeniz), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1988, s. 61-62.

²⁴² A. Saim Kılavuz, **İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, Ensar Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 2010, s. 493.

²⁴³ Ehl-i Sünnet kelâmcıları Mu‘tezile’nin bilgi tanımını çeşitli gerekçelerle yetersiz olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Geniş bilgi için örneğin bk. **Kelâm El Kitabı**, s. 294; Yüksel, “*Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi*”, s.4

²⁴⁴ **Kelâm El Kitabı**, s. 294.

itibaren, onun takipçileri, tanımlarını geliştirerek bir bakıma Mâturîdîler'e yaklaşmıştır. Eş'ari'nin (ö.324/935), *Kitabu'l Lüma*²⁴⁵ ve *el-İbâne*²⁴⁶ adlı eserlerinde Allah Teâlâ'nın "el-Âlim" sıfatına, ilmin zıddının cehalet olduğuna dair yoğun açıklamalar dikkat çekicidir. Bu risâlelerde bilginin doğrudan herhangi bir târifine rastlamadık. Eş'arî, *Mâkâlatü'l İslâmiyyin* adlı eserinde ise muhalif fırkaların bilgiye dair görüşlerini, kendi görüşlerini ortaya koymadan nakletmiştir. Bununla birlikte, Bağdâdî'nin, bu eserlerdeki bilgiye dair ifadelerden hareketle, bilginin "mutlak olarak bilmek" veya bilgi "bir şeyin gerçeğini bilmektir" şeklinde naklettiği târifî Eş'ari'ye nispet etmesi isabetli görünmektedir.²⁴⁷ Bağdâdî (ö.429/1037) *Usulü'd-din* adlı eserinde arkadaşlarının da benimsediği iki târifî vermiştir. Bu târiflere göre, "ilim canlının kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır ve ilim canlı ve kadir olanın fiilinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan sıfattır."²⁴⁸ Bakillâni (ö.403/1013) bilgiyi "ilim, olduğu hal üzere malumu ve mezkûru idrâk etmektir" şeklinde târif etmiştir.²⁴⁹ Bu târif Cüveyni (ö. 478/1085) ve diğer Eş'arî kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir. Cüveyni'ye göre en doğru bilgi târifî "malumun olduğu hal üzere bilinmesi/marifettir." Cüveyni, Eş'arî'nin bilgiyi, "mahallinin, kişinin âlim olmasını gerektiren şey" olarak târif ettiğini nakletmiş ve bu târifin kabul edilemez olduğunu söylemiştir.²⁵⁰ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) buna benzer bir ilim târifî vardır. Gazzâlî'ye göre "ilim, aklın eşyânın hakikatini ve şekillerini alması" veya "eşyâyı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır."²⁵¹

Âmidi'ye (ö.631/1233) göre ise bilgi, "öyle bir niteliktir ki, ona sahip olan süje için tümel anlamların gerçekleri arasında bir seçkinlik meydana gelir ki, onu karıştırma imkân yoktur."²⁵² Taftazâni (ö. 792/1390) bilginin alanını daha da genişleterek şöyle

²⁴⁵ Ebû'l Hasan el-Eş'ari, *el-Lüma' fi'r-red ala ehl'i z-zeyğ ve'l-bida'*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971. Bu eser Türkçeye de çevrilmiştir bk. Ebû'l Hasan el-Eş'ari, *Eş'ari Kelamı*, (Trc: Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

²⁴⁶ Bu eser, Türkçeye tercüme edilerek Arapçası ile birlikte yayınlanmıştır. Bk. Ebû'l Hasan el-Eş'ari, *el-İbâne an usulü'd-diyâne*, (Trc: Mehmet Kubat), İsrak Yayınları, İstanbul, 2008.

²⁴⁷ Bağdâdî, *Ehli-i Sünnet Akâidi/ Kitabu Usulü'd-din* s. 30. Ayrıca bk. Mustafa Yüce, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları ve Nesefti'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 15, s.24, Temmuz-Aralık, 2010, s.120-123.

²⁴⁸ Bağdâdî, *Ehli-i Sünnet Akâidi/ Kitabu Usulü'd-din*, s. 30.

²⁴⁹ Bakillâni, *et-Temhid*, s. 34; Gölcük; Toprak, *Kelam*, s. 87.

²⁵⁰ Cüveyni, Mu'tezilenin tarifleri dâhil çeşitli bilgi tariflerini naklederek hepsinin yetersiz kaldıklarını ifade etmiştir. Ebû'l Meali Rüküddin Abdülmelik el-Cüveyni, *Kitabü'l-İrşad*, (Trc: Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar), TDV Yayınları, Ankara, 2010, s. 30-31.

²⁵¹ Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989, s. 32.

²⁵² Emrullah Yüksel, "Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi". s. 5.

bir târif yapmıştır: “İlim sahibine zikredilen (mezkûr) şeyin tecelli etmesinin /keşf olmasını sağlayan bir melekedir.” Yani ilim ister var olsun ister var olmasın insana aslen ifade edebileceği her şeyi aşikâr kılan bir sıfattır.²⁵³ Taftazânî’nin diğer bir tanımı şöyledir: “Zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde manaları birbirinden ayırt etme sıfatıdır.”²⁵⁴ Aşağıda görüleceği gibi bu son târifler, Mâtûrîdî’ye nispet edilen târifin bir benzeridir. Bilgide “gerçeğe uygunluk” şartını vurgulayan Cürcanî’nin târifi de (ö. 816/1413) bu yöndedir. Ona göre, ilim, “düşüncenin gerçeğe tam uygun olması” veya “külli ve cüz’i şeylerin kendisiyle idrâk edildiği bir melekedir.”²⁵⁵

Mâtûrîdîler: Mâtûrîdîler, Neseî (ö. 438/508) tarafından Mâtûrîdî’ye nispet edilen “ilim, ait olduğu kimseye söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mezkûr) tecelli etmesini temin eden bir sıfattır” şeklindeki târifin eksiksiz olduğunu kabul ederek, benimsemişlerdir. Esasında, Mâtûrîdî’nin de Eş’ari gibi doğrudan yaptığı tam bir bilgi târifi bulunmamaktadır. Bu tanımı Neseî, *Tabsira* adlı eserinde naklederken, Mâtûrîdî’nin buna işaret ettiğini söylemiştir.²⁵⁶

Mâtûrîdî doğrudan böyle bir târif yapmadığı için ondan nakledilen bu târifin bazı kelimelerinde farklılıklar bulunmaktadır. Mâtûrîdî’ye isnat edilen bilgi târifinin Eş’ari kelâmcılar arasında da hüsnü-kabul gördüğü haklı olarak iddia edilmiştir.²⁵⁷ Zira yukarıda naklettiğimiz Eş’ari kelâmcıların tarihi süreçte bilginin tanımlarındaki gelişmelerden bu durum açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim söz gelimi Cürcanî, Mâtûrîdîler’in yaptığı bilgi târifini “ bilginin hakikatini keşf yolunda söylenen sözlerin en güzeli ” olarak nitelemesi bunun bir itirafıdır.²⁵⁸

Topaloğlu’nun verdiği ve yaygın olarak benimsenen iki tanım konuyu özetler mahiyettedir. Birincisi, Mâtûrîdî’nin öncülüğünü yaptığı çoğunluğun târifidir ve buna göre “ ilim aklın ve duyuların alanına giren her şeyin (mezkûr) tam olarak tanınmasını

²⁵³ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 13

²⁵⁴ Bk. Kılavuz, *İslâm Akâidi ve İslâm’a Giriş*, s. 491.

²⁵⁵ Kutluer, “*İlim*”, 112, Cürcanî, *et-Tarîfât*, “ilim” md; *Şerhu’l Mevakif*, I:86.

²⁵⁶ Neseî, *Tabsiratü’l-edille* s. 4, 15.

²⁵⁷ Ögük, *Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*, s. 90; Mâtûrîdî’ye nispet edilen tarîfin, yapılmış en güzel tarîf olduğunu savunan Hanîfî Özcan, Hanefî-Mâtûrîdî âlimler ile birlikte, Cürcanî’nin, Taftazânî’nin ve Mu’tazile âlimleri arasında tarîfini verdiğimiz İzmirli hakkı gibi çok sayıda âlimin bu tarîfi benimsediğini belirtmiştir. Bk. Özcan, *Mâtûrîdî’de Bilgi Problemi*, s. 47.

²⁵⁸ Cürcanî, *Şerhu’l Mevakif*, I: 86.

sağlayan bir niteliktir.” Cüveyni ve Gazzâli’nin öncülüğünü yaptığı ikinci anlayışa göre ise “ilim realite ile (vâkıya) uygunluk içinde bulunan ve sayesinde nesnelerin olduğu gibi bilindiği sıfattır.”²⁵⁹ Birinci tanımda hem akıl hem de duyuların alanı dâhil edilmiştir, ikinci tanımda ise duyuların alanı dışarıda tutulmuş, sadece aklın alanına girenler dâhil edilmiştir.²⁶⁰

1.1.1.4. Bilginin Çeşitleri/Tasnîfi

Ehl-i sünnet kelâmcıları, fâilinin durumunu dikkate alarak bilgiyi Allah’a ait olan kadîm bilgi ve yaratılmışlara ait olan hâdis bilgi şeklinde ikiye ayırmıştır. Allah’ın zatında , sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu esas edinerek, bilginin Allah’ın zatında bir mana olduğunu savunan Mu‘tezile’de böyle bir ayırım zaten söz konusu değildir.

a. Kadîm Bilgi:

“İlim” sıfatı, Allah Teâlâ’nın sübutî sıfatlarından olup, yaratılmışların bilgisine hiçbir yönden benzemez. Ezelî ve ebedî, kaynağı olmayan, kâmil, hiçbir sebebe dayanmayan, değişmekten münezzeh olan Allah’ın ilmi, onun zatına mahsustur. O, her türlü insan bilgisinin gerçek müessiri / yaratıcı ve mutlak kaynağıdır.²⁶¹ Kelâmcıların “bilginin kaynakları” ibaresini değil, bilgi edinme vasıtaları anlamına gelen “Esbab-ı ilim” demelerinin nedeni de budur.

b. Hâdis Bilgi:

Hâdis kavramı sonradan olan, sonradan meydana gelen anlamında, yaratılmışlar için kullanılmıştır.²⁶² Allah Teâlâ’nın kadîm bilgisinin aksine, insanların (melekler ve cinlerin de) bilgisi hâdistir. Yani insan aslen câhildir, yaratılmış, sınırlı ve sonludur, bilgiyi sonradan kazanmıştır. Hayvanlarda gözlemlenen bilgiyi bir tarafa bırakırsak, insan bu bilgilerden Allah’ın lütfettiği kadarına bilgi vasıtaları ile ulaşır. Bu bilgi, kul lanma amacı, kaynağı ve elde edilme yöntemi esas alınarak tasnîf edilebilir. Bilgiyi,

²⁵⁹ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 150; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, Damla Yayınları, İstanbul, 1981, s. 73.

²⁶⁰ Kılavuz, **İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, s. 493.

²⁶¹ Bk. Topaloğlu; Çelebi, “*Alîm*” maddesi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 27.

²⁶² Bk. Topaloğlu; Çelebi, “*Hudûs*” maddesi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 131.

birbirinden tamamen ayrı olan dini, felsefi, bilimsel, sanatsal, günlük ve okkült bilgi olarak altı kısma ayırmak ta mümkündür.²⁶³ Bunlardan dini bilgi vahîy kaynaklı olup, kabul eden müminler açısından mutlak doğrudur, kesindir ve zarurîdir. Okkült bilgi ise olgusal ve objektif bilginin zıddı olup, keşf, rüya, ilhâm ve fâl gibi bilimsel yöntem dışındaki vasıtalar aracılığıyla ulaşıldığı iddia edilen bilgidir. Eski Yunandaki karşılığı Ezoterik, Arapçada ise “bâtınlık”tır. Bu tür bilgilerin Hanefî-Mâturîdî bilgi kuramında bir karşılığı ve bilimsel bir değeri yoktur.²⁶⁴

Kelâmcıların en yaygın olarak kullandıkları tasnifte, bilgi meydana gelişi açısından esasta zarurî ve iktisâbî olarak ikiye ayrılmıştır.²⁶⁵ Sözgelimi, Cüveyni bilgiyi zarurî, bedihî ve kesbî olarak üç kısma ayırmıştır.²⁶⁶ Bakillânî ise hâdis bilgiyi zarurî ve nazarî/istidlâlî olmak üzere iki kısma ayırırken, nazarî bilginin kesbî bilgi olduğunu belirtmiştir.²⁶⁷ Bağdâdî, insanların bilgiyi zarurî ve müktesep olarak iki yoldan elde ettiğini²⁶⁸, bunlardan zarurî bilginin bedihî²⁶⁹ ve duysal / hissî olgudan meydana geldiğini söylerken, Taftazânî de bilginin zarurî ve müktesep olarak iki yoldan elde edildiğini ifade etmiştir.²⁷⁰ Aralarında Mâturîdî’nin de bulunduğu bilginler beş duyu ile elde edilen bilgileri de zarurî bilgi olarak değerlendirirken, bazıları beş duyuya dayanan bilgileri zarurî bilgi saymayıp kesbî bilgi olarak kabul etmiştir.²⁷¹ Biz, birinci tasnîfi tercih ettik.

Zarurî Bilgi: İnsanın fazla düşünmeden, delile başvurmadan, iradesiz olarak kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak bir şekilde meydana gelen bilgidir. Birkaç kısma

²⁶³ Bu kavramların izahı için bk. Öner, **Bilginin Serüveni**, s. 57-74

²⁶⁴ Bazı kelâmcıların bu tür bilgilere olumlu yaklaştığını daha önce belirtmiştik.

²⁶⁵ Bedihî bilgiyi, zarurî bilgiden ayıran üçlü tasnifler de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bk. Topaloğlu; Çelebi, **“İlim”**, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 150.

²⁶⁶ İmamü’l Hameyn el-Cüveyni, **İnanç Esasları kılavuzu, Kitabü’l-irşad**, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Trc: Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Faruk Sancar.), Ankara, 2010, s. 31.

²⁶⁷ Bakillânî, **Kitabu temhidi’l Avail ve Telhisu’d-Delail**, (Nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1987, s. 26-27

²⁶⁸ Bağdâdî önce ilimleri ikiye ayırmıştır. (ı) Allah Teâlâ’nın ezeli ve kadim olan bilgisi. (ii) insanların bilgisi. Bk. Bağdâdî, **Ehli-i Sünnet Akâidi**, s. 29.

²⁶⁹ İnsanın kendi nefsinde açlığı hissetmesi veya beyaz bildiği bir şeyin siyah olmadığını bilmesi buna örnektir.

²⁷⁰ Taftazânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 19-20. İbn Hazm (ö.456/1064) kelâmcılar gibi bilgiyi zorunlu ve istidlali olarak ikiye ayırmış, kaynakları açısından Esbab-ı ilim olarak duyular, akıl ve vahyi (Kur’an ve Sünnet) zikretmiş, bunların dışında kalan haber, ilhâm ve benzeri şeylerin bilgi olmadığını söylemiştir. Bk. Yunus Apaydın, **İbn Hazm, Zâhirilik Düşüncesinin Teorisini**, İSAM Yayınları, Ankara, 2017, s. 170-171.

²⁷¹ Özcan, **Mâturîdî’de Bilgi Problemi**, s. 154.

ayrılmıştır. Bunlardan sadece Bedîhiyyât, Müşâhedât ve Mütevâtirât'tan çok kısaca söz etmek yeterli olacaktır.²⁷² Bedîhiyyât, hiçbir önermeye gerek duymaksızın elde edilen bilgidir. Örneğin fazla düşünmeden bütünün, parçasından büyük olduğunu bilmemiz böyledir. Müşâhedât, beş duyu (Havâss-ı selîme) ile elde edilen bilgidir. Bilen kişide irade ve gayreti olmaksızın meydana gelen bilgidir. Bu tür bilgiye, kişinin kendi varlığını, açlık, susuzluğunu, ateşin yakıcı olmasını kesin şekilde bilmesi örnek verilebilir. Mütevâtirât, doğruluğu bizzat kendileriyle sâbit olan hususlara denir. Mütevâtir olan haber ise doğruluğu bizzat kendisinden anlaşılan haberdir.²⁷³ Mesela, Mekke ve Bağdat şehirlerinin varlığı istidlâl bilmeyen çocuklar tarafından dâhi kesin ve zarurî olarak bilinir.²⁷⁴ İstidlâlî olsa da vahîy bu tür bilgilerden sayılmıştır. Nakil / haber ile ilgili tafsîlât aşağıda gelecektir.

İktisâbî (Kazanılmış) Bilgi: Bu bilgi, öncü önermeye ihtiyaç duyan, sebep ve vasıtaya bağlı olarak elde edilen bilgidir. Bu bilgiye ancak irade, tefekkür ve istidlâl ile ulaşılır. Mesela, dumanı gördüğümüzde ateşin varlığını biliriz. Bu örnekte delil olarak dumandan hareketle, bilinmeyen ateş hakkında bilgi, düşünmemizi sağlayan akıl vasıtasıyla elde edilir. İnsan mantık kaidelerine uygun şekilde tümdengelim / ta'lîl,²⁷⁵ tümevarım / istikrâ²⁷⁶ ve analogi / temsîl²⁷⁷ gibi istidlâl yöntemlerini kullanarak hem sadece akli ile bazı bilgilere ulaşır²⁷⁸ hem de duyular ve haberin ona sağladığı bilgiyi değerlendirir.²⁷⁹ Bu nedenle, bu bilgiye istidlâlî bilgi, nazarî bilgi, kesbî bilgi de denmiştir. Bu yolla elde edilen bilginin doğruluğu, delilin doğruluğuna bağlı olduğundan dolayı zorunlu değildir. Kesbî bilgiyi, anlamından hareket ederek, tarihî bilgi (nakil /

²⁷² Detaylı bilgi için bk. Topaloğlu; Çelebi, “Zâruriyyât”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 351-352; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'da Giriş*, s. 494-495.

²⁷³ Topaloğlu; Çelebi, “Mütevâtirât”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

²⁷⁴ Haber yoluyla kazandığımız bu tür bilgilerin kesin olduğunu içimizden hissederiz ve hiçbir istidlâlde bulunmadan sahip olmamız bu haberlerin zarurî olduklarını gösterir. Bk. Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, s. 16.

²⁷⁵ Bütünden parçaya, sebepten sonuca ulaşmak. Bütün için doğru olan, parçaları içinde doğrudur. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 67.

²⁷⁶ Parçadan bütüne, sonuçtan sebebe ulaşmak. Parçalar için doğru olan, bütün içinde doğrudur. Geniş bilgi için bk. Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 68.

²⁷⁷ Bir nesnenin bir özelliğinin hükmünü diğer bir nesnenin bir cüzüne vermektir. Bir şeyi diğerine benzetmek. Geniş bilgi için bk. Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 68-69.

²⁷⁸ Örneğin, Allahın varlığı, birliğine dair bilgiler böyledir. Bu yöntemler hakkında açıklama ve örnekler için bk. Temel Yeşilyurt, *Kelâm El Kitabı*, ed.Şaban Ali Düzgün, 7.bs, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018, s. 312-314.

²⁷⁹ Bu terimlerin kelâm ilmindeki anlamları için bk. Gölcük; Toprak, *Kelâm*, s. 91-92.

haber bilgisi) ve istidlâlî (aklî) bilgi şeklinde iki kısma ayırmakta mümkündür. Nakil, sem'îyyât gibi isimlerle de anılan tarihî bilgi hafıza ve haber ile elde edilir. Hafıza konusu kelâmcıların ilgi alanı içerisinde olmadığından, aşağıda bilgi vasıtaları bahsinde sadece akıl ve doğru haber konusu ele alınmıştır.²⁸⁰

1.1.2. Bilgi'nin Vasıtaları/Esbab-ı İlim

Kelâmcılara göre, hâdis bilginin türü ne olursa olsun, duyular, akıl ve Haber-i sâdık ile elde edilir.²⁸¹ İlmin vasıtaları için, bu anlama gelen Esbab-ı ilim tâbiri kullanılmıştır. Bunlardan akıl hem yalnız başına bilgi vasıtası olmak hem de duyular ve haber ile elde edilen bilgiyi değerlendirmek kabiliyetine sahip olduğu halde, duyular ve haberlerde bu özellik yoktur. Gerekli şartları taşıdığı sürece bu üç yolla ulaşılan bilgi kesin ve çoğu âlime göre zarurîdir. Filozoflar haberi, bilgi edinmede müstakil bir unsur olarak görmemişlerdir. Bunun nedeni, haberin temelde duyulara dayanmasıdır. Zira insan bizzat gördüğü, duyduğu veya hissettiği şeyi haber verir. Kelâmcıların haberi müstakil bir unsur olarak almalarının temel nedeni ise vahyi, dolayısıyla Haber-i resûl'ü bilgi kapsamına almak amacıdır. Kelâmcılar ve filozoflar arasındaki bu önemli farka dikkat çekmek için hâdis bilgiyi esas itibarıyla naklî (dinî) ve aklî olmak üzere iki kısım olarak düşünmek isabetli ve faydalıdır.

1.1.2.1. Havâss-ı Selîme

Havâss kelimesi, duyu kuvveti, duyu gücü anlamına gelen hâsse kelimesinin çoğuludur. İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret olan beş duyunun her biri kendi alanı ile ilgili bilgi verir. İdrâklerin bir kısmının, duyu organlarından birini kullanmanın hemen ardından meydana gelmesinden dolayı, duyu organları bilgi

²⁸⁰ Ayrıca felsefeciler tarihi bilgiyi güvenilir olarak kabul etmezler. Bu konu hakkında bilgi için bk. Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 114-122.

²⁸¹ Eski filozofların beş zâhirî ve beş batînî olmak üzere on duyusuna karşılık, son dönemlerde en az dokuz duyudan söz edilmektedir. Fakat Tefâtânî'nin (ö.793/1390) söylediği gibi, kelâm âlimlerinin bilgi edinme yollarını üç olarak kabul etmelerinin nedeni, kendi maksatlarına uygun olmasından dolayıdır. Çünkü kelâmcıların amacı, bilgi edinme yollarının türlerini saymak değil, itikâda taalluk eden konuları sistematik bir şekilde açıklamaktır. Bu yüzden zarurî bilginin kısımlarını oluşturan hadsler, tecrübeler, bedihiyyât, nazariyyât ayrı ayrı bilgi vasıtaları olarak incelenmemiş, hepsinin mercii akıl olduğundan, akıl bütünlüğünde incelenmiştir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 14; Ayrıca bazı kelâmcılar ilham ve keşf gibi kavramları bilgi vasıtalarından saymışlardır. Gazzâlî ve Fahreddin Râzî ilhamı ve keşfî bilgi vasıtalarından biri saymışlardır. Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 41; Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 113.

edinme yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Kelâmcılar özellikle sağlıklı manasına gelen “selîm” kelimesini kullanarak, doğru bilginin sağlıklı duyular ile edildiğini vurgulamayı amaçlamışlardır. Örneğin, sağır birinin bir sesi duyduğuna şahitlik etmesi gerçek bir bilgi değildir. Ancak bilginin idrâk edilmesinde sağlıklı beş duyu sadece vasıta, neticede bilgiyi idrâk eden akıldır. Başka bir deyişle duyular, haberle birlikte iktisâbî bilgiye temel oluştururlar. Nitekim Kur’an’da duyuların bilgi vasıtası olduklarına dair çok sayıda ayet mevcuttur.²⁸²

1.1.2.2. Akıl

Akıl kelimesinin sözlükte menetmek, engellemek, bağlamak gibi²⁸³ anlamları vardır. Istılahta ise, “bilinmeyen şeyleri vasıtalar ve duyu organları ile idrâk eden soyut bir şey”, “onunla hak ile batılın bilindiği ilahî bir nûr ve cevher”, “insanı diğer canlılardan ayıran bir güç”, “insanın, sayesinde ilim öğrenme ve idrâk etme kabiliyetine sahip olduğu bir kuvvet” gibi çeşitli şekillerde târif edilmiştir.”²⁸⁴ Kelâmcılar ise aklı, “maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç” şeklinde açıklamışlardır.²⁸⁵ Mahiyeti ve vasıta olması hususunda ihtilaf olmakla birlikte, kelâmcılar arasında bu konularda ittifak vardır.

Kelâmcılar, duyular ve haberle birlikte aklın Esbab-ı ilim’den olduğuna dair Kur’an’dan delil getirmişlerdir: “قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ”²⁸⁶ “De ki: “O, sizi yaratan ve size kulaklar, gözler ve kalpler verendir. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!” Akıl ile duyular ve haberle ulaşılamayan soyutlar âlemi (mâkulât âlemi) hakkında bilgi elde edilir. Ayrıca duyular ve haber ile gelen bilginin doğruluğunun belirlenmesi ve epistemolojik bir değere sahip olması içinde istidlâle yani akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle akıl, bilgiyi elde etmek, diğer vasıtalarla elde edilen bilgileri düzeltmek, tasnif etmek ve anlamak görevlerini icra eder. Akıl ile elde edilen bilgiler, bütünün parçasından büyük olmasını, ateşin yakıcı

²⁸² Örneğin bk. İsrâ Suresi, 17/36.

²⁸³ Topaloğlu; Çelebi, “Akıl”, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 22.

²⁸⁴ İsfahânî, “İlim” maddesi, **el-Müfredât**, s. 257; Yücedağ, “Ehl-i Sünnet Açısından Bilgi ve Değeri”, s. 153-155.

²⁸⁵ Topaloğlu; Çelebi, “Akıl”, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 22.

²⁸⁶ Mülk Suresi, 67/23. Akletme ile ilgili çok sayıda ayet vardır. Bk. Bakara 2/ 170, 171, 242, 269 vs.

olduğunun bilinmesi gibi ya aklın doğrudan doğruya verisidir ve zarurî bilgidir, ya da bir takım aklî metotlar kullanılarak elde edildiğinden dolayı istidlâlîdir.²⁸⁷ Mesela, Ay'ın aydınlık olduğunu gözlerimizle görürüz ama o ışığı güneşten aldığını aklımızla biliriz. Böylece, akıl sayesinde bilgi hem düzeltilmiş hem de tamamlamış olur. Bu tür bilgilerin tüm önermeleri doğru olduğunda hükümleri de doğru olur ve zarurî bilgi ifade ederler.

İlk dönemlerde kelâmcılar bilgiye ulaşmak çeşitli istidlâlî yöntemler kullanmışlardır. Bâkillâni ve Gazzâlî gibi âlimler eserlerinde bu yöntemlerin çeşitlerinden söz etmişlerdir.²⁸⁸ Bunlardan biri, şahidin gâibe delil getirilmesidir.²⁸⁹ Mesela, Allah Teâlâ'nın zâtını âlim olarak tanımlamasından, onun ilim sahibi olduğu, ilim sahibi bir insanın âlim olarak bilinmesine kıyas edilerek anlaşılmaktadır. Bir diğeri Sebr ve taksîm yöntemidir.²⁹⁰ Bu yöntemde, konu ile ilgili şey akılda kısımlara bölünür, bunlardan geçersiz olanlar belirlenip elenir ve ihtimaller içinde doğru olan ispât edilir. Sözelimi, “âlem ezeli ya da hâdis midir?” sorusundan hareketle ezeli olmadığı ispât edilirse, hâdis olduğu anlaşılır.

XI. yüzyılın ortalarından itibaren müteahhir dönemde, mantık ilminin Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında yaygınlaşmasıyla birlikte istidlâlde ta'lil, istikra ve temsil gibi mantık ilminin yöntemlerinin kullanılması yaygınlık kazanmış, ilk dönemde kullanılan basit istidlâl yöntemleri câzibesini kaybetmiştir.²⁹¹ Kelâmcılara göre aklın hükümlerinde çelişki olmaz, zira akıl Allah'ın insanlara verdiği ve onu tanımamızı sağlayan sağlam bir dayanaktır.²⁹² Bu görüş Ehl-i sünnet kelimcileri arasında yaygındır. Nitekim, Bağdâdî, müktesep bilgi adını verdiği nazari/aklî bilginin istidlâl ve kudret ile hâsıl olduğunu belirttikten sonra, bilginin aklî ve dini olarak iki kısımdan meydana geldiğini, ancak dinlerin doğruluğunu bilmenin yolunun akıl ve istidlâl olduğunu ifade

²⁸⁷ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 92-93; Taylan, “*Bilgi*”, s. 159.

²⁸⁸ Gölcük; Toprak, **age.**, s. 92; İstidlâl yöntemleri hakkında geniş bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün, *Kelâm*, 309-312

²⁸⁹ Geniş bilgi için Bk. Ramazan Altıntaş, **Kelâm El Kitabı**, s. 309.

²⁹⁰ Altıntaş, **age.**, s. 311.

²⁹¹ Gölcük; Toprak, **age.**, s. 93.

²⁹² Yeşilyurt, **Kelâm El Kitabı**, s. 300.

etmiştir.²⁹³ Akıl, hayır ile şerri, güzel ile çirkini idrâk eder ve birbirinden ayırır, ulûhiyet ve nübüvvet ile ilgili problemlerde bir takım izâh ve ispâtlar yapabilir, bununla birlikte dinin esaslarını teşkil eden mesâil hususunda, dini değerler, helal ve haramlarda kendi başına kural koyamaz. Çünkü dini metod'ta aklın ve mantığın iptal edeceği bir şey yoktur. Aklın ise bulamadığı şeyler olabilir. Din bunları tebliğ eder, akılda bunları benimser.²⁹⁴ Ehl-i sünnet kelâmcıları sem'ıyyât konularında naklîn esas olduğunda, aklında ona tâbi olduğunda genel olarak görüş birliği içindedir.²⁹⁵

1.1.2.3. Haber

“Duyularla algılanıp nakledilen söz veya yazının içerdiği bilgiye” haber denir.²⁹⁶ Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” manasına gelir.²⁹⁷ Mana bakımından tam, kendisinde bir hüküm ve nispet bulunan cümledir.²⁹⁸ Terim olarak ise “geçmişte meydana gelmiş ya da gelecekte meydana gelecek olayları bildiren ve mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali olan söz” demektir.²⁹⁹ Bu târife göre haberin, duyuların algı alanı dâhilinde olması gerekir. Hakikate uygunluğu, onun doğru ya da yanlış olmasını belirler. Hakikate ulaşmakta bir bilgi vasıtası olarak haberin önemi ve gerçeğe uygun olması şartı, Kur'an'daki bazı ayetlerde ve hadislerde vurgulanarak zikredilmiştir.³⁰⁰ Kur'an'da geçen “nebe” ve “bilgi” kavramlarının haber anlamında kullanılmasından da haberin değerli bir bilgi vasıtası olduğu anlaşılmaktadır.³⁰¹ Aslında, haberin insanın dünya hayatındaki işlevi ve önemi apaçıktır. Kendimiz ile ilgili bilgiler, geçmişte gerçekleşmiş olaylar, yaşamış şahsiyetler, görmediğimiz ülkeler, duymadığımız diller, ilimler, din (Kur'an ve Sünnet) ve akla gelebilecek şeyler hakkındaki bilgilerin çoğu haber ile elde edilir. Haberın konumu böyle olunca, kelâmcılar, haberin gerçeği ifade eden yani vâkıya uygun söz olmasını şart koşmuş ve bunu en kuvvetli bir şekilde vurgulamak içinde

²⁹³ Bağdadî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 34.

²⁹⁴ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm*, s. 508.

²⁹⁵ Yücedağ, “*Ehl-i Sünnet Açısından Bilgi ve Değeri*”, s. 153-155.

²⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “*Haber*”, *DİA*, 1996, İstanbul, XIV, s. 36.

²⁹⁷ Ragıp el-İsfahani, “*Haber*” maddesi, *el-Müfredât*, s. 108; Yavuz, “*Haber*”, s. 346.

²⁹⁸ Gölcük; Toprak, *Kelâm*, s. 94-95.

²⁹⁹ Yavuz, “*Haber*”, s. 346.

³⁰⁰ Örneğin bk. Tevbe Suresi, 9/94; Buhari, “Enbiya”, 1.

³⁰¹ Nebe kelimesi, kendisiyle ilim veya zannı galip hâsıl olan faydalı bir haberdır. Ragıp el-İsfahani, “*Nebe*” maddesi, *el-Müfredât*, s. 363.

Haber-i sâdık yani doğru haber kavramını kullanmışlardır. Haber-i sâdık kesin haberdır, “ilim” ifade eder. Bir bakıma “ilim” kavramının karşılığıdır. Bu türden olan haberi duyanın onu kabul etmesi ya da reddetmesi onun bu niteliğini etkilemez. Eş’ari³⁰², Mâturîdî³⁰³ ve onların bilgi konusundaki takipçisi kelâmcılar böyle haberlerin zarurî bilgi vasıtası olduğunda ittifak etmiştir. Diğer taraftan, hakikat ile uyumlu olmayan habere, “Haber-i kâzip” yani yalan haber denmiş, değersiz olarak kabul edilmiştir.

Kelâmcılar Haber-i sâdık’ı , Haber-i mütevâtir ve Haber-i-resûl şeklinde iki kısma ayırmıştır.³⁰⁴ Bunlardan mütevâtir haber’in kesin ve zarurî olduğunda ihtilaf yoktur. Ancak Haber-i resûl’ün istidlâlî olmasından kaynaklanan zorluktan dolayı zarurî bilgi olup, olmaması hususunda tam bir mutabakat oluşmamıştır. Bununla birlikte kâhir ekseriyete göre esasta zarurî bilgi olduğu kabul edilmiştir.

1.1.2.3.1. Haber-i Mütevâtir

Sözlükte, birbiri ardınca gelmek, kesilmeksizin devam etmek manalarına gelir.³⁰⁵ Bağdâdî, “uydurmak üzere bir araya gelmenin imkansız haber” olarak târif etmiştir.³⁰⁶ Konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber anlamında kelâm ve fıkıh usulünde kullanılan bir terim olarak “bütün tabakaları itibariyle yalan üzerinde âdeten (aklen) imkânsız sayıda kişi tarafından rivayet edilen haber” olarak tanımlanabilir.”³⁰⁷ Bir haberin mütevâtir olmasının çeşitli şartları vardır.³⁰⁸

Bir haberin mütevâtir sayılması için o haberin, yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız birleşmelerini aklın kabul etmediği kalabalık bir cemaat tarafından nakledilmiş olması (kesret yeter sayı şartı), haberin hiçbir devirde kesintiye uğramamış olması, aklen mümkün ve muhtevasının duyuların algı alanında olması (İstinâd şartı), haberi veren-

³⁰² Ebû Bekr Muhammed İbn Furek, **Mücerredü-Makalatı’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eşari**, (Thk. D. Gîmare), Daru’l-Meşrik, Beyrut, 1987, s.18.

³⁰³ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 70-71.

³⁰⁴ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 92-93.

³⁰⁵ Taftâzânî, **Şerhu’l Akâid**, s. 16; Yunus Apaydın, “*Mütevâtir*”, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, s. 208-209; Fîrûzâbâdî, **Kamusü’l Muhit**, (Trc: Asım Efendi), (Sad. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.Y.E.K. Yayınları, 2014, I, s. 679.

³⁰⁶ Bağdâdî, **Usulu’d-din**, s.39

³⁰⁷ Apaydın, “*Mütevâtir*”, s. 208-209.

³⁰⁸ Bk. Bağdâdî, **ae.**,s.16-17 ;Yavuz, “*Haber*”, s. 347.

lerin yalan söylemek için nedenlerinin olmaması şartlarını taşıması ve zikredilen şartların bütün tabakalarda bulunması gerekir.³⁰⁹ Başka bir deyişle, doğruluğu delile muhtaç veya imkânsız olan haber mütevâtir değildir. Kelâmcılar arasında mütevâtir haberin râvi sayısı hakkında üzerinde ittifak ettiği bir rakam yoktur. Mütevâtirlik şartlarını taşıyan haber kelâmcıların çoğunluğuna göre kesin ve zarurî bilgi ifade eder.³¹⁰ Söz konusu haberi işiten bir kimse açısından, red ve inkârı mümkün olmayan, aksine tasdik ve kabulü zorunlu olan bir bilgi hâsıl olur. Zarurîyyât konusunu açıklarken sözünü ettiğimiz gibi, görmediğimiz şehir ve şahsiyetlerin haberleri, tarihe dair bazı olaylar hakkındaki haberler bu türdendir. Cürcânî ve Bağdâdî gibi bazı kelâmcılar, mütevâtir haberin tanımını sadece peygamberden (sav) gelen haberle sınırlandırarak ele almış ve peygamberden geliş şekline göre haberi “mütevâtir”, “meşhur” ve “ahad” olarak üç kısımda ele almışlardır.³¹¹ Bununla birlikte haberin mütevâtir ve ahad olarak ikili tasnîfi Hanefî-Mâturîdî âlimler dışında yaygındır.³¹²

1.1.2.3.2. Haber-i Resûl

Haber-i resûl, nübüvveti mucize ile sâbit olan, Allah'ın insanlara mesajlarını iletmek için gönderdiği Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği haberdır.³¹³ Bu nedenle haberlerin içinde en kesin ve zarurî haber olarak kabul edilmiştir.³¹⁴ Haber-i resûl, zâhi-ren Haber-i vâhit'tir ve çoğunluğa göre istidlâl ile kesin ve zarurî olduğu anlaşılır.³¹⁵ Bunlara göre, ahad haber olması ve istidlâlî gerektirmesi ise özde değil, şeklidir.³¹⁶ Çünkü Peygamber'in (sav) doğruluğu, mucize göstermesi ile sâbittir ve kendi arzusu

³⁰⁹ Apaydın, “Mütevâtir”, s. 209; Bazıları tarafından, haberi verenin Müslüman ve adil olması gibi şartlardan söz edilmiştir.

³¹⁰ Örneğin bk. Bağdâdî, *ae.*, s. 16; Ka'bi, Cüveynî, Gazzalî, Amidî gibi âlimler mütevâtir haberin zarurî bilginin zıddı olan nazari bilgi olduğu görüşündedir. Bk. Yavuz, “Haber”, s. 348; Apaydın, “Mütevâtir”, s. 210.

³¹¹ Bk. Cürcanî, *Tarifât*, s. 83; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 13.

³¹² Apaydın, “Mütevâtir”, s. 208.

³¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17; Yavuz, “Haber”, s. 348.

³¹⁴ Mütevâtir kabul edilen bir haber aslında mütevâtir olmanın şartlarına sahip olmayabilir. Örneğin Hz. İsa'nın öldüğüne dair mütevâtir olduğu söylenen haberler, Kur'an'a göre yalandır. Nitekim, Mâturîdî ve Taftazânî'ye göre bu haberin mütevâtir olması sabit değildir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16-17

³¹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17-18.

³¹⁶ Bk. Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 48; Taftazânî, haberi resulün istidlali olduğunu söylemiştir. Neseî'nin “Risâleti mucize ile teyid edilmiş, yani sabit olmuş peygamberin (sav) haberi istidlali ilmi gerektirir.” ifadesini ele alırken “bunun hem zarurî hem de istidlâlî olmasından kaynaklanan sorunu, iki aşamalı bir örnekle şöyle açıklamıştır: Peygamberden (sav) kanıt getirmenin davacıya, yemin etmenin ise davalıya gerektiği mütevâtir bir haberle gelmiştir. Bu aşamada bu bilgi zaruridir. İkinci aşamada bu hükmün uygulanmasıdır ve istidlalidir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 78.

ile değil, vahîy ile konuştuğu ayet ile bildirilmiştir.³¹⁷ Bununla birlikte iki hususun anlaşılması önemlidir. Birincisi, bilinmesi istidlâl gerektiren haberin zarurî bilgi olması gerekmez.³¹⁸ Nitekim Müslümanların dini bilgisi, kâfirlerde meydana gelmez.³¹⁹ İkincisi, Hz. Peygamber'in verdiği haber, sadece onu mümin olarak dinleyen sahabe itibariyle kesindir ve zarurîdir. Çünkü Hz. Peygamber'den ilk duyardan itibaren nakledilen her haber sıhhat açısından aynı değildir ve haberi bizzat Hz. Peygamber'den duyan sahabeden itibaren nakledilen haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sıhhatinde nakledene taalluk eden sorunlar söz konusudur. Yani vahîy olmaları bakımından ilmin kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, bir vasıta ile nakledildiğinden, Haber-i resûl sıfatını kazandığından dolayı, sıhhatine göre tasnîf edilerek sınıflandırılmayı gerekli kılmıştır. Neticede, Haber-i resûl, sıhhat derecelerine göre mütevâtir, meşhur/müstefiz ve ahad haber olarak üç kısma ayrılmıştır.³²⁰ Bunların mahiyetlerine ve "ilim" değerlerine yakından bakmak gerekmektedir.

a. Mütevâtir Haber: Mütevâtir haber, "Yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü bir ashap topluluğunun Hz. Peygamber'den duyup tâbiin nesline, aynı şekilde onların tebeu't-tâbiine, bunlarında daha sonraki nesillere aynı lafızlarla rivayet ettiği haberlerle, yine sahâbilerin, Hz. Peygamber'de müşahade ettikleri ve aynı şartlarla aktardıkları söz, davranış ve olaylar " şeklinde tanımlanabilir.³²¹ Bu türden mütevâtir haber, Kur'an'ın tümünü ve Sünnet'in haber şekilde nakledilen hadislerin bir kısmını kapsamaktadır.³²² Mütevâtir hadis, lâfzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.³²³ Lâfzî mütevâtir, rivayet senedinin başındaki ilk sahabeden sonuna

³¹⁷ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ / O kendi arzusu ile konuşmaz. Necm Suresi, 53/3.

³¹⁸ Bu konu ihtilâfıdır. Örneğin, Gölcük-Toprak'a göre "Peygamber'in (sav) Mûcizeden önce verdiği haber istidlâlidir. Bundan sonra zaruridir."Bk. Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 96. Bu konuda izahat için bk. Taftazani, **Şerhu'l Akâid**, s. 74-75.

³¹⁹ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 48.

³²⁰ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 44; Yavuz, "Haber", s. 348.

³²¹ Yavuz, "Haber", s. 348; Mütevâtir haber konusunda İslâm âlimlerinin ortaya konan görüşleri hakkında Kettâni geniş bir mukaddime yazmıştır. Oraya bakılabilir. Muhammed b.Cafer el-Kattâni, **Mütevâtir Hadisler**, (Trc: Hanifi Akın), Karınca Yayınları, İstanbul, 2003, s. 17-33.

³²² Mütevâtir olduğu iddia edilen hadislerin bir arada toplandığı çok sayıda eser telif edilmiştir Bunlar arasında Türkçeye de çevrilmiş şu iki esere bakılabilir. (ı) Celaleddin Suyuti, **Mütevâtir Hadisler**, (Trc: M. Emin Akın), Misak Yayınları, Ankara,1992; Suyuti, bu risalede mütevâtir olduğunu belirttiği 113 rivayet nakletmiştir. Bu hadisler arasında kabir azabı ve şefâate dair hadislerde bulunmaktadır. (ii) Kattâni, Mütevâtir Hadisler adlı eserinde, lafzi ve manevi 311 rivayet nakletmiştir. Bu rivayetler arasında, Rü'yetullah, ayın yarılması ve Miraç hadisesi dâhil hissî Mûcizeler, Mehdi ve Hz. İsa'nın nüzulü, şefâat konusuna dair hadislerde yer almaktadır.

³²³ Apaydın, "Mütevâtir", s. 209.

kadar bütün râvilerin haberin metnini aynı lâfızla rivayet ettiği haberdur. Beş vakit namaz, zekât oranları örnek olarak verilebilir. Manevî mütevâtir ise lafızları değişik olduğu halde aynı hükmü ifade eden rivayetlere denmiştir. Hz. Peygamberden nakledilen mucizelerin çoğu manevî mütevâtir örneklerindendir.³²⁴

Ehl-i sünnet'e göre, bunların ikisi de vahîy kaynaklıdır, kesin ve zarurî bilgi ifade ederler. Bu türden haberleri inkâr edenin küfre düştüğü ifade edilmiştir. Başka bir deyişle, Hz. Peygamber'den geldiği sâbit olan bir haber hüküm bildirmekte Kur'an ayetleri gibi vahîy olarak bizzat ondan duyulmuş olarak değerlendirilmiştir.³²⁵

b. Haber-i Meşhur: Sözlükte “insanlar arasında tanınan, bilinen” demektir. “Meşhur hadis”, “meşhur haber” şeklinde kullanıldığında, Hz. Peygamber'in sünneti'nin sonraki nesillere intikal biçimlerinden birini niteleyen bir terimdir.³²⁶ Haber-i meşhur hadis istilâhında “en az üç isnadla rivayet edilen, fakat tevâtür derecesine erişmeyen hadisler” olarak târif edilmiştir.³²⁷ Bu târifte yer alan “en az üç isnad” şartı ilk tabakada aranmaz. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre bu tür haber itikâdî konularda “ilim” ifade eder. Örneğin, Bağdâdî'ye göre, müstefiz/meşhur haber kesbî bilgi olduğundan tevâtür gibi zarurî olmasa da kesin ilim ifade eder.³²⁸ Meşhur haber'in mütevâtir haberden farkı onunla meydana gelen bilginin müktesep/kazanılmış olması, dolayısıyla mütevâtir haber gibi zorunlu bilgi olmamasıdır. Dolayısıyla bu türden haberi inkâr edenin tekfîr edilmesi câiz değildir. Bağdâdî'nin rü'yet, şefaât ve kabîr azabını meşhur (müstefiz) habere örnek olarak göstermesinden bu anlaşılmaktadır.³²⁹ Bağdâdî'ye göre, ümmetin üzerinde icmâ ettiği ahad haberler de meşhur haber statüsüne yükselirler.³³⁰

³²⁴ Apaydın, “Mütevâtir”, s. 209.

³²⁵ Geniş bilgi için bk. İsmail Çakan, **Hadis Usulü**, 8.Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 106-110.

³²⁶ H.Yunus Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, Ankara, 2004, XXIX, s. 368.

³²⁷ Talat Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 219.

³²⁸ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 44.

³²⁹ Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 40.

³³⁰ Bağdâdî, Varise vasiyet olmaması, bir kadının halası ve teyzesiyle birlikte nikâhlanamayacağı, nisap miktarına ulaşmayan ve korumasız malı çalanın elinin kesilmeyeceği gibi haberleri buna örnek olarak vermiştir.Bk. Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 44.

Haber-i meşhur, klasik kaynaklarda “mar’uf”, “müstefiz” ve “mütevâtir” şeklinde ifade edilmiş haberdur.³³¹ İlk dönem Hanefî âlimleri de mütevâtir yerine meşhur ve maruf kavramlarını kullanmıştır. Daha sonra gelen Hanefîler’den Cessâs (ö. 370 / 981) gibi âlimler meşhur haber’i mütevâtir haber’e dâhil etmiştir. Serahsî (ö. 483 / 1090) ve Pezdevî gibi âlimler ise “meşhur” haberi müstakil bir çeşit haber olarak kabul ederek mütevâtir, meşhur ve ahad şeklindeki üçlü tasnifi benimsemişlerdir. Bununla birlikte, meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmeyerek, dalâlet ehli olduğunda Hanefîlerin ittifakı vardır.³³² Başka bir deyişle “meşhur” haber, içinde barındırdığı zanla birlikte mütevâtirlik seviyesinde kabul edilmiştir.³³³ Bu nedenlerden dolayı, özellikle Mâturîdî’nin yaşadığı dönem gibi geçiş döneminde yazılan kelâma dair eserlerde “meşhur haber”, “maruf haber” ve “mütevâtir haber” kavramları ile karşılaşıldığında bu hususun mutlaka dikkate alınarak değerlendirilme yapılması gerekmektedir.

c. Haber-i Vâhid: Sözlükte, ahad haber bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber anlamına gelir. Terim olarak, “ isnat açısından tevâtür derecesine çıkamayan haber”³³⁴ Bu târifteki “mütevâtir derecesine çıkamayan ” ifadesi meşhur hadisleri de kapsadığından, bazı anlam karışıklığına neden olmaktadır. Zira klasik eserlerde haberin niteliğine dair kullanılan ifadeler ile kastedilen anlamlar muhtelifir.³³⁵ Mütevâtir ve meşhur haberin nitelik şartlarını ağırlaştırarak, Haber-i resûl’ün genelini ahad haber konumuna indiren âlimler olduğu gibi , bu şartları hafifleterek rivayetlerin tümünü mütevâtir haber seviyesine çıkaranlar da vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Mutezile dahil bütün kelâmcılar için Haber-i vahid’in inanç konularında kesin bilgi ifade etmesi, Hz. Peygamber’in haberi olması ile ilgili değil, söz konusu haberin Hz. Peygamber’e ait oluşu konusunda oluşan şüpheden kaynaklanmaktadır.³³⁶

³³¹ Sözelimi, bir kısım âlime göre rü’yet, şefâat, gibi dinî hükümlerin meşhur haber ,bazı âlimler göre ise mütâvâtir kabul edilmesinin nedenlerinden bir bundandır. Örneğin Suyuti şefaati mütevâtir haberlerden saymıştır. Bk. Suyuti, Mütevâtir Hadisler, s. 178. (hadis no:112).

³³² Apaydın, “Meşhur”, s. 370.

³³³ Apaydın, “Meşhur”, s. 368.

³³⁴ Topaloğlu; Çelebi, **Kelâm Sözlüğü**, s. 106; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vahid”, **DİA**, İstanbul,1996, XIV, s. 349. Yavuz, “Haber”, s. 348.

³³⁵ Örneğin, Bağdâdî, Haber-i resulü müstefiz haber olarak tanımlamış ve bu haberin ilim ve amel gerektirme bakımından mütevâtir ile aynı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 39-40.

³³⁶ Taftazani, **Şerhu’l-Akâid**, s. 18; Mu’tazile’nin bu konudaki görüşleri için bk. Hüseyin Hansu, **Mu’tazile ve Hadis** , Otto Yayınları, Ankara, 2018, s.127-159.

H. Muhammed'ten nakledilen haberlerin çoğunluğu Haber-i vahid'tir.³³⁷ Bu rivayetlerde H. Peygamberin, haber verenin güvenilir ve zapt sahibi olmasını yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. H. Peygamber'in vefatından sonra da bu anlayışın devam ettiği söylenebilir.³³⁸ İkinci yüzyıla kadar İslâm âlimleri arasında, râvileri güvenilir ve senedi H. Peygamber'e kadar ulaşan ahad haberin bilgi değeri hususunda ciddi bir sorun olmamıştır. Bununla birlikte hadislerin tamamının sahih ve makbul olduğunu söyleyemez.³³⁹ Ahad haberin inanç konularında "ilim" ifade etmediğini savunan Mu'tezile ile gündeme gelen bu mesele,³⁴⁰ II. yüzyılın başlarından itibaren diğer kelâmcıların da katkılarıyla önem kazanmıştır.

Mu'tezilî bilginlerin geneli, ahad haberin dinde delil olabilmesi için Kur'an'a, akla, sahih sünnet'e uygun olması ve her nesilde en az iki-dört ravi tarafından nakledilmesi, karineler ile desteklenmesi³⁴¹ gibi şartlar öne sürerek nihayetinde ahad haberin inanç esaslarında ilim ifade etmediğini savunmuşlardır.³⁴² Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında ise bu konuda tam ve kesin görüş birliği olduğunu söylemek zordur.³⁴³ Eş'ari'nin ve Mâturîdî'nin bu konudaki görüşü hakkında kesin ve açık ifadelere dayanan bilgilere sahip değiliz, ama bazı şartlarını karşıladıkları takdirde prensip olarak ahad haberlerin dini konularda delil olabileceklerini kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Eş'ariler'in ileri gelen âlimlerinden İbn Furak, Bakillânî³⁴⁴, Bağdâdî³⁴⁵,

³³⁷ Çeşitli örnekler için bk. Ertürk, "*Haber-i Vahid*", s. 349.

³³⁸ Çeşitli örnekler için bk. Ertürk, "*Haber-i Vahid*", s. 350.

³³⁹ Ertürk, "*Haber-i Vahid*", s. 351.

³⁴⁰ Ertürk, "*Haber-i Vahid*", s. 350.

³⁴¹ Bu karineler, söz konusu hadisin Buhari ve Müslim'in sahihlerinde bulunması, farklı yollardan rivayet edilmesi ve râvilerinin mümtaz kişiler olmasıdır. Amidi, İbn Hacıb, Sübki ve çok sayıda âlim bu görüştedir. Kettânî'ye göre bu durum hadisin yakîn bilgi ifade etmesi için yeterli değildir. Yakîn bilgiye çok yaklaşmış bilgiyi ifade eder. Kettani, **Mütevâtir Hadisler**, 30-33

³⁴² Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "*Haber-i Vahid*", **DİA**, İstanbul, 1996, XIV, s. 353; Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, s.105.

³⁴³ Geniş bilgi için bk. Yavuz, "*Haber-i Vahid*", s. 353.

³⁴⁴ Bakillânî, **Temhid**, s. 64; Yavuz, "*Haber-i Vahid*", s. 353.

³⁴⁵ Bağdâdî, **Usulü'd-din**, s. 39; Bağdâdî, Bağdâdî'ye göre âhad haberler isnâdları sahih ise ve metinleri aklen imkânsız değilse, ilim değil amel gerektirirler.

Gazzâlî³⁴⁶ ve Fahreddin er-Râzî³⁴⁷ ve Cürcanî,³⁴⁸ (meşhur ve karinelerle desteklenen haberler dışında kalan) ahad haberin ilim ifade etmediğini savunurken, İbn Hazm, Taftazânî ve İbn Teymiyye (ö.1327) Buhârî veya Müslim’de yer alan ahad haberlerin nazarî olmakla birlikte ilim ifade ettiğini belirtmişlerdir.³⁴⁹ Konuyu geniş bir şekilde ele alan Yavuz, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun Haber-i vahid’in zannî olduğundan akâid konularında tek başına delil olamayacağına ve sadece bunlara dayanan itikâdi görüşleri benimsemeyenlerin tekfîr edilemeyeceğinde ittifak ettiğini söylemiştir.

1.1.3. Bilgi’nin Değeri

Bilginin değerinden kasıt Esbab-ı ilim olarak kabul edilen unsurların niçin, hangi koşullarda, nasıl ve ne derecede bilgi olduğunun mukayeseli olarak tespit edilmesidir. Bu yüzden öncelikle kelâmcıların Esbab-ı ilmin üç unsurunun yapısı hakkında kısa bir ön bilgilendirmeye ihtiyaç vardır. Kelâmcılar, yukarıda izâh edildiği gibi bilgiyi, duyular, akıl ve haberden meydana gelen Esbab-ı ilim sınırları içinde ele alarak, bu üç unsurun epistemolojik değeri olan bilgilerimizin temel nedeni olduğunda ittifak etmişlerdir. Duyuların, güvenilir bilgi vasıtaları olmalarına rağmen, yanılmaları imkân dâhilindedir. Yanılmaya neden olan arıza devam ettiği sürece, kişi duyuları ile gerçek bilgiye ulaşamaz. Örneğin şaşkınlık olan insanın ikiyi üç görmesi, hasta birinin balı acı tatması mümkündür. Kelâmcılar’a göre ancak sağlam duyularda yanılma yoktur. Aynı şekilde, haberin de doğru ya da yanlış olma ihtimali olmasında bir ihtilaf yoktur. Çünkü “haber bilgisi, yani tarihi bilgi objesiyle doğrudan ilişki kurularak elde edilen bir bilgi olmayıp, bir “haber veren”, bir “vesika” ve bir vasıta aracılığıyla sağlanan bir bilgidir ve güvenilirliği aradaki vasıtanın güvenilirliğine bağlıdır.”³⁵⁰

³⁴⁶ Yavuz, “*Haber-i Vahid*”, s. 354.

³⁴⁷ Fahreddin er-Razi ahad haberin ilim ifade etmemesini, zan olmalarını, sahabenin ittifakının olmamasını, farklı lafızlarla nakledilmelerini, râvilerin objektif olmadıklarını ve hadis uydurmacılığının yaygın olmasını delil olarak vermiştir. Bk. Yavuz, “*Haber-i Vahid*”, s. 354.

³⁴⁸ Seyyid el-şerif el-Cürcanî , “Haber” maddesi, **Târifat**, (thk ve tlk: Abdurrahman Umeyra, Âlimu’l kutup, Beyrut, 1987, s.130-131; Yavuz, “*Haber-i Vahid*”, s. 354.

³⁴⁹ Kettânî, **Mütevâtir Hadisler**, s. 30.

³⁵⁰ Özcan, **Mâturîdî’de Bilgi Problemi**, s. 151.

Haberi nakleden kişi adil ise ve haber verilen şeye tam olarak uyuyorsa, haber doğru kabul edilir. Haber verenin adil olması demek habere bir ilave-eksiltme'de bulunmamış, tahrif etmemiş ve gizlememiş olması demektir.³⁵¹ Kelâmcılar Haber-i sâdık ifadesiyle içinde yalan ihtimali olan haberleri tanımın dışında bırakarak, sadece doğru haberi itikâdî konularda delil kabul etmişlerdir. Esbab-ı ilmin üçüncü unsuru olan akıl ile elde edilen bilgilerinde, duyular ve haber ile elde edilen bilgiler gibi bazen yanlış ve yalan olması mümkündür. Bu durum ilgili öncüllerin doğru olmamasından kaynaklanır. Sadece usulüne göre yapılan doğru istidlâl kesin bilgiye ulaştırır. Kısacası, kelâmcılara göre Havâss-ı selîme, Haber-i sâdık ve Sâlim akıl şüpheden ve yalandan arındırılmış değeri olan bilgiyi elde etmenin yegâne araçlarıdır. Bu yüzden bu üç vasıta yoluyla elde edilen bilgiler kesin ve değerlidir. İlham, keşf gibi kavramların genel geçer herhangi bir değeri yoktur.

Kelâmcılar arasındaki ihtilaf bu noktadan sonra ortaya çıkmaktadır. Akıl ve nakil çeşitli nedenlerden dolayı zâhiren çatıştığında ya da çatışma olmasa bile önceliğin hangisinde olması gerektiğinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.³⁵² Kelâmcılar akıl ve nakil arasında görülmesi muhtemel olan bu problemi, aklın alanı (mecâlu'l-akl) ve naklîn alanı (mecâlu'n-nakl) şeklinde bir ayrıma başvurarak çözmeye çalışmışlardır.³⁵³ Bu yöntemle kendi alanlarında yetkin oldukları düşünülen aklın ve naklîn sınırlarının, varsa ortak etki alanların belirlenmesi, birbiri ile karışmasının engellenmesi gibi hususların anlaşılması amaçlanmıştır.³⁵⁴ Böylece itikâdî alanda, özellikle akıl ve nakil zâhiren çatıştığında ortaya çıkan problemin çözümünün sistemli ve tutarlı olmasının sağlanması hedeflenmiştir. Mu'tezile'nin bilginleri, bütün itikâdî meselelerde akli esas kılarak sorunu ortadan kaldırmıştır. Örneğin, Kadı Abdülcabbâr'a göre, Allah'ın varlığı, sıfatları, tevhîd, nübüvvet ve benzeri şeyler akılla bilinir. Bu yüzden bu konularda

³⁵¹ Özcan, **Mâturîdî'de Bilgi Problemi**, s. 154.

³⁵² Selefilere göre böyle bir problem yoktur. İbn Teymiyye'ye göre naklin işaret ettiği birçok şey aslında akılla da bilinir. Bunlar bu yönden aklidirler. Akıl ile nakil asla çelişmez. Kelâmcıların akıl ile çeliştiklerini zannettikleri hususlar ise akılla bilinemeyecek, gayb ile alakalıdır. Akıl bilgi edinmenin sıhhat şartıdır. Fakat kendi başına buyruk değildir. Akıl iman ve Kur'an nuruyla birlikte olursa tıpkı güneşin aydınlığı ile birleşen gözün nuru gibi olur. Bk. İbn Teymiyye, **İbn Teymiyye Külliyyatı**, (Trc: Sait Şimşek, Ahmet Önkal, Hakkı Sezer), Tevhid Yayınları, 1988, III, s. 78, 290.

³⁵³ Cemalettin Erdemci, **Kelâm İlmine Giriş**, DEM Yayınları, 2009, İstanbul, 205 Cemalettin Erdemci, **"Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi"**, **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyumu**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 13-15 Eylül, 2004, s. 329-344.

³⁵⁴ Erdemci, **Kelâm ilmine Giriş**, s. 205.

akılın Kitap, Sünnet ve icmâ'nın önünde olması gerekir.³⁵⁵ Nakil ise, ibadetler konusunda yetkindir, akıl özellikle bu alana müdahale edemez. Az sayıda olsa da hem akıl hem de naklîn söz sahibi olduğu rü'yetullah gibi bazı alanlar da vardır.³⁵⁶ Mu'tezile'ye göre kaynağı Allah olan akıl ve nakil çelişemez, zahiren çelişirse nakil te'vil edilir. Zira akıl asıl, nakil ise fer'idir.³⁵⁷

Ehl-i sünnet'in kurucularından biri olan Eş'ari'nin bu konudaki görüşleri çok net değildir. Bununla birlikte *Risâletün fi İstihsanü'l-havdi fi İlmi'l Kelam* adlı kısa risâledeki konuya dair açıklamaları önemli ipuçları içermektedir.³⁵⁸ Eş'ari, bu risâlede kelâm ilmini savunurken, usul ile ilgili ortaya çıkacak konularda, her akıllı Müslüman'ın üzerinde ittifak edilmiş aklî, duyusal, bedîhî ve benzeri kaidelerle hüküm vermesi gerektiğini söylemiştir.³⁵⁹ Eş'ari'ye göre, şeriâtın sorularına nakil ile cevap arandığı gibi, aklîyât ve mahsusât'a ait meselelerin de kendi alanları içinde çözümlenmesi gerekir. Böylece aklîyât ve sem'iyât konularının birbirine karışması engellenmiş olur.³⁶⁰ Bununla birlikte, Eş'ari'nin Hz. Peygamberden sonra gündeme gelen aklî konuların Kur'an ve Sünnet'te tafsîlî olmasa bile, icmâli olarak mevcut olduğunu da ısrarla vurguladığını mutlaka göz önünde bulundurmak gerekmektedir.³⁶¹ Zira onun bu yaklaşımı, kelâmcıların aklî olarak adlandırdıkları pek çok kelâmî konunun aslında naslarda bulunduğunu savunan selefî görüş ile dolaylı da olsa, bir uyum içindedir. Ancak bu uyumdan her zaman söz etmek mümkün değildir. Örneğin Eş'ari'nin takipçilerinden Bakillânî (ö. 403/1013) benzer görüşleri savunmakla birlikte aklî delili, naklî delilden üstün tutan ifadeler kullanmıştır. O'na göre akıl asıl, nakil fer'idir.³⁶² Bağdâdî (ö.429/1037-1038) ise nazarî ilimleri aklî ve naklî (dinî) olarak ikiye ayırmış³⁶³ ve akıl

³⁵⁵ Ögük, **Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri**, s. 109.

³⁵⁶ Erdemci, **Kelâm ilmine Giriş**, s. 96.

³⁵⁷ Erdemci, **Kelâm ilmine Giriş**, s. 96.

³⁵⁸ Bu risale, Eş'ari'nin, *el-Lüma' fi'r-reddi ala ehl'iz-zeyği ve'l bide'* adlı eserinin sonunda bulunmaktadır.

³⁵⁹ Ebû'l Hasen Ali el Eş'ari, **el-Lüma' fi'r- Reddi ala Ehl-iz-Zeyği ve'l bide'**, Daru'l Kutub'ı'l İlmiyye, Beyrut ,2012 ,s. 96.

³⁶⁰ Eş'ari, **el-Lüma'**, s. 96.

³⁶¹ Bk. Eş'ari, **el-Lüma'**, s. 91, 95, 96.

³⁶² Bakillânî'nin görüşlerinin kısa bir özeti için bk. Erdemci, **Kelâm ilmine Giriş**, s. 99.

³⁶³ Bunun nedeni olarak nübüvvetin akılla bilinmesini gerekçe göstermiş ve Allah'ın nazarî bilgiyi bizde zorunlu kılmasının mümkün olduğunu belirterek, Hz.Adem'i buna örnek vermiştir. Bağdâdî, **Usulu'd-din**, s. 35, 42.

yoluyla âlemin hudûsunun, yaratıcının kadîm olduğunun, tevhîd, ezeli sıfatlar, nübüvvet vb. hususların bilindiğini, nakil /şeriât yoluyla ise helal-haram gibi fıkha ait vâcip bilgilerin elde edildiğini söylemiştir.³⁶⁴

Cüveyni (ö.478/1085) ise *Kitabü'l irşad* adlı eserinde, aklın hükmüne muhalif olan nakil bilgisinin kesinlikle reddedilmesi gerektiğine “şeriâtın akla muhalif olamayacağı” prensibini gerekçe göstermiş ve böyle bir durumda kesin bir sem'i bilginin varlığının tasavvur edilemeyeceğini savunmuştur.³⁶⁵ Cüveyni'ye göre, akıl ve nakil arasında zâhiren teâruzun söz konusu olduğu muhtevânın aklen imkânsız olmadığı durumlarda zannî olarak naklîn lafzına itibar edilir veya tam bir kesinlik taşımadıkları için te'vile tâbi tutulurlar.³⁶⁶ Benzer bir görüş Gazzâlî (ö.505/1111) tarafından da savunulmuştur. Gazzâlî, *el iktisâd fi'l-itikâd* adlı eserinde, sem'iyat'ın mâkul olana kesin olarak muhalif olmasının tasavvur edilemeyeceğini savunmuştur.³⁶⁷

Herhangi bir çatışma durumunda, bir kesimin bu asıllardan birini tercih ettiğini, bir kesimin orta yolu tercih ederek ikisi arasını telif etmeye çalıştığını belirten Gazzâlî, ortaya yolu seçenlerin akıl ya da naklî asıl kabul ederek diğerini ona tâbi kılan ya da ikisini de asıl kabul ederek aralarını telif etmeye çalışan beş guruptan söz etmiştir. Gazzâlî'ye göre bunların içinde en isabetlisi, ikisini de asıl kabul edenlerin anlayışıdır. Zira bunlardan birinin dışlanması diğerinin de dışlanmasına neden olur.³⁶⁸ Gazzâlî'ye göre, akıl sağlıklı bir göze, Kur'an ise ışık veren güneşe benzer.³⁶⁹ Bu anlayışın Mâturîdî dâhil, Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğu tarafından benimsenen görüşü özetlediğini söyleyebiliriz. Bu ortak görüşe göre akıl ve nakil iki aslî unsurdur, çatışma söz konusu olmadığında nakil en kesin ve değerli bilgidir. Zira Haber-i resûl Allah'tan gelmiştir ve mutlak olan hakikate dayanır. Naklîn, akıldan üstün olması bu açıdandır.

³⁶⁴ Bağdâdî, *Usulu'd-din*, s. 41-42,50

³⁶⁵ İmamü'l Haremeyn el-Cüveyni, *Kitabu'l İrşad*, (Trc: Adnan Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 290; Ayrıca bk. Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 101-102.

³⁶⁶ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s. 81.

³⁶⁷ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Darü'l-Minhâc, Lübnan, 2016, s. 95-97, 367.

³⁶⁸ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu*, s. 80; Ögük, *Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*, s. 108.

³⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 97.

Çünkü nakil ile akıl birbirinin alternatifi iki kavram değil, birbirini tamamlayan bir bütünü temsil ederler.³⁷⁰ Haber-i resûl ile aydınlanmamış bilgi değersizdir ve kişiyi cehaletten kurtarmaz. Bu yüzden Kur'an ve Sünnet'in değerli görerek teşvik ettiği her türlü bilginin kişiyi imana taşıması esas görülmüştür.³⁷¹

Bununla birlikte bu hususta çok farklı olan ve görüşleriyle Mu'tezile'ye aşırı yaklaşmış etkin görüşler de söz konusudur. Müteahhirûn dönemin önde gelen kelâmcılarından olan Fahreddin er-Râzi (ö.606/1209), Bakillâni gibi "teâruz" problemini, "nasların anlaşılması" problemi şeklinde genişleterek aklın esas, naklîn fer' olduğunu savunmuştur. Fahreddin Er-Râzi, *meâlimu usuli'd-din* adlı eserinde şöyle demiştir:

" Nakli deliller ile kesin bilgiye ulaşılamayacağı söylenmektedir. Çünkü nakli delil dilbilim kurallarının aktarımına ve dilde eş anlamlılığın, mecazın, kapalılığın, alıntının, takdim ve tehirin, tahsisin, neshin ve aklî çelişğin olmamasına dayanmaktadır. Tüm bunların yokluğu bir zandır. Zanna dayalı olan bilgiler de zannîdir. Bu gerçek sâbit olunca nakli delillerin de zannî olduğu ortaya çıkar. Aklî deliller ise kesindir. Zan kesinlik karşısında tutunamaz. "372

Bu ifadelerden, Ehl-i sünnet'in Eş'ari kolunu temsil eden önemli bazı kelâmcıların, akıl ve naklîn sınırı ve değeri hususunda tarihi süreçte giderek Mu'tezilî bir anlayışa meylettikleri, nakil-akıl ilişkisindeki dengenin akıl lehine değiştiği açıkça anlaşılmaktadır.³⁷³

Ehl-i sünnet'in Mâturîdî cephesine gelince, bilgi konusunu ilk defa sistemli bir şekilde ele alan Mâturîdî'nin konuya dair görüşleri, onun halefi olan kelâmcıların konuya dair görüşlerinin sistematik bir hal almasında başat rol oynamıştır. Mâturîdîler'in görüşleri detaylı olarak aşağıda açıklanacaktır. Burada sadece Mâturîdî'nin akla nakil karşısında bir üstünlük vermediğini, söylemekle yetiniyoruz. Mâturîdî'nin görüşleri

³⁷⁰ Ögük, **Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri**, s. 108.

³⁷¹ İman-bilgi ilişkisi hakkında bk. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, İFAV, İstanbul, 2012, s. 99-112.

³⁷² Fahrû'd-din er-Râzi, **İslâm İnancının Ana Konuları, Meâlimu usuli'd-din**, (Çev :Naim Macit), İhtar Yayınları, 1996, s. 27-28.

³⁷³ Erdemci, **Kelâm ilmine Giriş**, s. 97.

onun halefi olan kelâmcılar tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Bu âlimlerin görüşlerinden, aşağıda etraflıca ele alındığından burada ayrıca söz edilmemiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse, bilgi kuramı İslâm toplumu içinde ortaya çıkan itikâdî mezhepler arasındaki anlaşmazlıkların temel zeminini oluşturmaktadır. Bilginin imkânı ve Esbab-ı ilim konusunda ittifak eden kelâmcılar, akıl ve nakil arasındaki ilişkinin belirlenmesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Kelâmcılar arasında aklın, Allah'ın insana lütfettiği ve kullanılmasını emrettiği en değerli varlık olduğu görüşü hâkimdir. Ama aklın işlevî, sınırı, Haber-i resûl ile olan ilişkisi gibi hususlar ilk dönemden beri sorunlu bir alan olduğunu daha önce belirtmiştik. Kelâm ilminin kurucusu kabul edilen Mu'tezile, dinî konularda genellikle akli üstün tutarken, Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre akıl yalnız başına dinin esaslarını, vâciplerini, helal ve haramlarını, farzları mubahları vb. dini esasları belirleyemez, hüküm koyamaz. Onun asıl görevi nasların bildirdiği dini hükümleri teyid etmek ve hikmetlerini anlamaya çalışmaktır. Ehl-i sünnet'in erken dönem bilgi kuramı, ilk dönemden itibaren etkili olan Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas/akıl sıralamasında özetlendiğini söylemek mümkündür.³⁷⁴ Akıl ile vahîy, rakip değil, birbirini tamamlayan, destekleyen ve farklı işlevleri olan iki vasıtasıdır. Akıl ve nakil hakikatte asla birbiriyle çelişmez. Ancak bilgi eksikliği, aklın yetersizliği gibi bazı ârızî sebepler zâhiren böyle bir durumun algılanmasına neden olabilir. İkisi arasında telif edilemez bir çelişki söz konusu olduğunda ise ya nakil esastır ya da mümkünse te'vil yöntemi kullanılmıştır. Akıl ile çatıştığında, nass'ın terk edilmesi mütekaddim dönem Ehl-i sünnet âlimleri için söz konusu değildir. Akıl-nass çatıştığında, nass'ın terk edilmesi, Ehl-i sünnet'in şiddetle reddettiği, Mu'tezile'nin akli esas kabul eden yönteminin bir neticesidir. Müteahhir dönemde ise Ehl-i sünnet bilgi kuramının giderek artan bir oranda Mu'tezile'nin etkisi altına girdiği, bazı kelâmcıların akıl ile çeliştiğinde nass'ın terk edilebileceğini söylemelerinden anlaşılmaktadır.³⁷⁵ Bu âlimler naklî, akla tâbî kılmışlardır.³⁷⁶ Aklın asıl olduğunu ve nakil ile çatışma olduğunda naklîn te'vil edilmesi gerektiğini söylemekle birlikte, bu tür nasların gerçek

³⁷⁴ Ögük, **Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri**, s. 109.

³⁷⁵ Ögük, **ae.**, s. 109; Geniş bilgi için bk. Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 77.

³⁷⁶ Uludağ, **ae.**, s. 13.

anlamını Allah'a havale eden âlimler de vardır.³⁷⁷ Başlangıçta Mu'tezile'nin içinden doğan, selefe yakın durmayı gaye edinen ve Eş'ari'ye nispet edilen Eş'ariler'in, tarihi süreçte Mu'tezile'nin bilgi kuramının temel anlayışını benimsemesi dikkat çekicidir. Fakat bundan daha ilginç olanı, akılcı olarak bilinen özellikle ilk dönem Hanefî-Mâturîdî âlimleri için böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır.

Kelâmcılar ve diğerleri arasındaki ihtilafın bilgi vasıtalarının farklı olmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bunun en güzel örneği Esbab-ı ilmin üç olan unsurunu, ilhâm, rüya, keşf vb. kavramlarla dörde çıkaran Tasavvuftur. Kanaatimize göre, Ehl-i sünnet'in mütekaddim âlimleri ve Ehl-i hadis arasında itikâdî meselelerdeki ihtilaf neticeye bakıldığında ortadan kalkmaktadır. Ulûhiyet, nübüvvet ve sem'ıyyât'a taalluk eden konuların pek çoğunda nihâi noktada ortak görüşleri vardır. Bunun en büyük nedeni iki ekolün de aynı bilgi vasıtalarını ve benzer Haber-i resûl anlayışını benimsemeleridir. Kanaatimize göre, Ehl-i sünnet kelâmcılarının zâhirde akılcı görülmelerinin önemli nedenlerinden biri, onların başlangıçtan itibaren sem'ıyyât yoluyla gelen bilgilerden pek çoğunun, mâ'kulât alanına dâhil edilmesinin neticesidir. Başka bir deyişle, Ehl-i sünnet kelâmcıları naslarda icmâlî olarak bildirilen pek çok hususun izâhını aklen mümkün görerek, akıl ve nakil arasında var olan ortak alanı genişletmişlerdir.

1.2. Hanefîlik Dönemi

Hicri II. asrın ikinci çeyreğinden başlatabileceğimiz bu dönemde, İslâm düşüncesinde kelâm ilminin sistematik bir düşünce tarzı olarak teşekkül ettiği ve pek çok itikâdî mezhebin tarih sahnesine çıktığı görülmektedir.³⁷⁸ Çeşitli mezheplere bölünmenin nedenlerini dinî, psikolojik, sosyal, siyasî ve dış etkenler şeklinde beş başlık altında toplamak mümkündür.³⁷⁹ Bunlardan dâhili neden olarak, Kur'an'ın düşünmeye ve araştırmaya davet eden muhtevası, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan ihtilaflar, İslâm ülkelerindeki fikir özgürlüğü; harici nedenlerin başında ise yabancı

³⁷⁷ Özervarlı, **İbn Teymiye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi**, s. 79.

³⁷⁸ Kelâm ilminin hicri I. Yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren tedvîn edildiği kabul edilir. Taşköprüzade'nin belirttiğine göre İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'yi kelâm ilminin kurucusu kabul etmiştir. Bağdâdî ise usulü'd-din'de Ehl-i sünnet kelâmcılarının ilki olduğunu söylemiştir. Bk. Gölcük, **Kelâm Tarihi**, s. 17, 81.

³⁷⁹ Geniş bilgi için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 112.

dinlerin etkisi ve tercüme faaliyetleri sayılabilir.³⁸⁰ Bu dönemde Irak bölgesi Arap, İranlı, Rum, Hintli gibi muhtelif ırk ve inançtan insanların iç içe yaşadığı yıkıcı ve bölücü faaliyetlerin yoğun olduğu bir bölge haline gelmişti. Yine bu bölge Hâricîler, Şiâ Cehmiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mücessime, Kaderiye, Mürcie, Mu'tezile ve İslâm düşmanı zındıkların fitnelerini yaydıkları bir merkez durumundaydı. Yunan felsefesine, İran, Hint ve diğer yabancı fikirlere ait eserlerin tesiriyle durum daha karmaşık ve ciddi bir hal almıştı. Bu fırkalar tarafından ortaya atılan hilâfet, kaza ve kader, irade hürriyeti, ilâhî sıfatlar, halku'l Kur'an, rü'yetullah, imanın hakikati, büyük günahlar gibi pek çok itikâdî konuda şiddetli tartışmalar yaşanıyordu.

İtikâdî alanda ortaya çıkan menfi gelişmelere gösterilen tepki ve bid'at ehli olarak nitelendirilen oluşumlarla yapılan mücadelenin yöntemi hususunda, selevin itikâdî esaslarını benimsemiş olan Ehl-i sünnet'in âlimleri arasında, başlıca iki anlayışın hâkim olduğu kanaatindeyiz. Bunlardan biri olan Ehl-i hadis, itikâd'ta selevin metodunu olduğu gibi devam ettirirken, fıkıhta Ehl-i rey olarak bilinen anlayış kelâm metodunu benimsemiştir. Bu noktada, kelâm kavramı ve Ehl-i rey kavramlarının farklı şeyler olduğunun altının çizilmesi şarttır. Çünkü fikhî ve itikâdî alanlarda kullanılan Ehl-i rey kavramları hem anlam hem de müntesipleri bakımından farklıdır. Bu farkın gözetilmemesi, Ehl-i sünnet³⁸¹ içerisinde fikhî meselelerde varlığı bilinen ve oldukça etkili olan Ehl-i hadis³⁸² ve Ehl-i rey³⁸³ isimlendirmesinin itikâdî alanda mutlak olarak

³⁸⁰ Geniş bilgi için Bk. Gölcük, *ae.*, s. 18-22.

³⁸¹ Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ya da daha geniş adıyla Sünnilik, her dönemde "*Hız. Peygamber ile ashabının dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler*" anlamında itikâdî alanda kullanılan bir tâbîrdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "*Ehl-i Sünnet*", *DİA*, İstanbul, 1994, X, s. 525-530.

³⁸² II. Yüzyıl'da hadisçiler ve hadis taraftarlarına verilen ad. Ehl-i hadisin, en önemli özelliği, hadisleri hiçbir yoruma tabı tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, nakli ilimlerle ilgilenmektir. Emeviler döneminde Hicaz-Medine'nin fıkıh ekolü olarak, hicri II. yüzyılın ortalarından itibaren Abbasiler döneminde ise Ehl-i hadis olarak anılmaya başlanmıştır. Bu ekolü, Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Ömer gibi çok sayıda sahabenin etkili olduğu, Said b. Müseyyeb, daha sonra Nafi' ve Zühri'nin ilmini devralan İmam Malik temsil etmiştir. Bk. Abdullah Aydınlı; Sâlim Ögüt, "*Ehli Hadis*", *DİA*, İstanbul, 1994, X, s. 508-512.

³⁸³ Hicri II. yüzyılın ortalarında Irak-Kûfe merkezli fıkıh ekolüne verilen ad. Sözlükte şahsi görüş manasına gelen "rey" kelimesi, fıkıhta "*müctehidin hakkında açık nass bulunmayan fikhî bir konuda belli metodlar uygulayarak ulaştığı şahsi görüş*" anlamında kullanılmıştır. Sahabe döneminden beri varlığı bilinen ve bir bakıma Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah ibn Mesud (r.a) gibi önemli bazı sahabenin merkezi Kûfe olan anlayışının, II. Yüzyıldan itibaren ekolleşerek Kûfe ekolü adını almasıdır. Tabiin döneminde pek çok sahabe ile görüşmüş olan Alkame ve İbrahim en-Nehai gibi âlimlerin temsilcilerinden olduğu bu anlayış, onun öğrencisi Hammad kanalıyla II. yüzyılın başlarından itibaren Ebû Hanîfe'ye intikal ettikten bir süre sonra Hanefi fikhî ya da Ehl-i rey olarak anılmıştır. Kısacası Emeviler döneminde Kûfe ekolü, Abbasiler zamanında Ehl-i rey olarak anılmaya başlanmıştır. Hanefilerin Ehl-i rey

kullanılması hiç doğru olmayan bir algıya neden olmuştur. Ehl-i rey kavramı, en çok bilinen manada Ebû Hanife'nin temsilcilerinden biri olduğu ilk dönemlerde Irak fıkıh ekolünü, daha sonraları ise Hanefî mezhebini³⁸⁴; Ehl-i hadis kavramı ise İmâm Malik'in temsil ettiği ilk dönemlerde Hicâz fıkıh ekolünü, daha sonraları ise Ahmed b. Hanbel'in mezhebini³⁸⁵ ifade etmek için kullanılmıştır. Bu iki farklı fıkıh ekolü, ilk dönemden itibaren ana gövdeyi temsil etmiştir. Diğer taraftan, itikâdî alanda kullanılan Ehl-i rey kavramı ile Ehl-i bid'at³⁸⁶ olarak adlandırılan fırkaların Ehl-i sünnet'ten ayrılması hedeflenmiştir. Başka bir deyişle "rey" kavramı ilk dönemlerden itibaren fıkıh alanında kullanıldığında müspet anlamı olan "fıkıh", itikâdî alanda kullanıldığında ise menfî anlam taşıyan "bid'at" anlamına gelen bir tâbirdir.³⁸⁷ "Rey" kavramı bu iki anlamda da Hz. Peygamber'e ve sahabeye isnâd edilen rivayetlerde yer almıştır.³⁸⁸ Bu yüzden Ebû Hanife ya da genel olarak Ehl-i sünnet'in kelâmcıları, Ehl-i rey anlamında olan Ehl-i bid'at olarak adlandırılmazlar. Bir kesimin, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi sünnilîğin önemli şahsiyetlerini, itikâd'ta Ehl-i rey yani Ehl-i bid'at olarak tanımlanması gerçek bir bilgiye dayanmadığından dolayı muteber değildir.³⁸⁹ Ebû Hanife ve takipçilerinin önemli bazı itikâdî konularda Mürcie, Cehmiyye, Mu'tezile vb. fırkalardan olduklarına dair iddiaları şiddetli bir şekilde reddettileri kendi eserlerinden bilinmektedir. Bu tür ithamların yapılmasında sözgeliimi, Mu'tezile'nin önemli bazı âlimlerinin³⁹⁰ fıkıhta Hanefî ekolünden olmasının önemli bir etkisi olmuştur. Öyle ki, fakih Hanefiler için kullanılan ve fıkha dair bir kavram olan Ehl-i rey kavramı, üçüncü yüzyılın başlarından itibaren itikâdî meselelerde Ebû

olarak bilinmesi ilk dönemlerde fıkıhta kullandıkları kıyas yöntemi ile alakalıdır. Bk. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", **DİA**, İstanbul, 1994, X, s. 520-524.

³⁸⁴ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", **DİA**, İstanbul, 1994, X s. 137.

³⁸⁵ Ehl-i hadisin dönemsel temsilcileri arasında kimlerin olduğu tartışma konusudur. Ehl-i reyi Ebû Hanife ve taraftarlarının temsil ettiği hususunda ise bir tartışma söz konusu değildir. Bk. Aydınlı; Ögüt, "Ehl-i Hadis", s. 509-510.

³⁸⁶ Ehl-i bid'at, "asr-ı saadet'ten sonra ortaya çıkmış, şer'i bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen guruplar anlamında bir tabir" olarak tarif edilebilir. İlk defa Hasan Basri'nin Ehl-i bid'at kavramını, Ehl-i Sünnet kavramıyla birlikte kullandığı nakledilmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", **DİA**, İstanbul, 1994, X, s. 501-505.

³⁸⁷ Bk. Mehmet Özşenel, **İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları**, İFAV, İstanbul, 2015, s. 65-78.

³⁸⁸ Bk. İsmail Hakkı Ünal, **İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 34-39.

³⁸⁹ Bu durum Ehl-i hadis mensupları içinde söz konusudur. Sözgeliimi, Ahmet b. Hanbel'i haşevi olmakla suçlayanlar olmuştur.

³⁹⁰ Örneğin Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden Zemahşeri'nin, genellikle Hanefî fikhını tercih ettiği bilinmektedir.

Hanife ve taraftarlarına nispet edilmiştir. Nitekim Mu‘tezile’nin ortaya attığı “halku’l Kur’an” ve “mihne” hadisesinden sonra, Hanefiler’e art niyetli kimseler tarafından Ehl-i rey isminin verildiği nakledilmiştir.³⁹¹ Hâlbuki “halku’l Kur’an” dâhil diğer bütün itikâdî meselelerde Ebû Hanife ve taraftarlarının esasta Ehl-i hadis ile aynı görüşleri savundukları ve Ehl-i sünnet olarak birlikte bid‘at ehli fırkalarla mücadele ettikleri tarihen sâbit olan bir durumdur. Rey kelimesinin ilk dönemlerde hem “içtihat etmek” manasında hem de “Sünnet’in zıddı” anlamında itikâdî alanda kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim rivayetler ve bu alanda yapılan çalışmalar bu durumu ortaya koymaktadır. Örneğin, Ehl-i rey kavramını ilk dönemden itibaren etraflı bir şekilde ele alan Özşenel, bu iki kavramın ilk iki asırda kullanımı hakkında şu sonuca ulaşmıştır: “İtikâdî manada rey, sünnet’in zıddı ve bid‘at ile eş anlamlıdır. Ehl-i rey de Ehl-i bid‘at olmakta, Ehl-i hadis veya ashâb-ı sünnet, Ehl-i sünnet’e tekâbül etmektedir. Fıkîhî manada ise “rey”, hakkında hüküm bulunmayan hususlarda içtihat etmek, naslar üzerinde tefekkür etmek ve onlardan hüküm istinbâtı manasına gelmektedir ki bu açıdan geniş manada “rey”, “fıkîh” ile eş anlamlı bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, Ehl-i rey Ehl-i fıkîh, Ehl-i hadis ise daha ziyade hadis râvileri olmaktadır.”³⁹²

Kısaca özetlemek gerekirse, fıkîh alanında varlıklarını sürdüren Ehl-i hadis ve Ehl-i rey ekolleri³⁹³ arasındaki ihtilafın, iki tarafın savunduğu inanç esasları göz önüne alındığında itikâdî olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim dini ilimlerin tedvîn edilmesiyle birlikte artan iletişim ile diyalog ve etkileşimin de arttığı, bu iki fıkîh ekolünün, Ebû Hanife’nin yaşadığı yüzyılda, özellikle ikinci asrın sonlarına doğru birbirine yaklaştığı görülmektedir. Bu dönemde Ebû Hanife’nin akidesi ve fıkîhî daha iyi anlaşılırken, Ebû Yusuf’un saygın bir muhaddis olması, Muhammed eş-Şeybânî’nin İmam Malik’ten yıllarca ilim öğrenmesi Ehl-i hadis ile Ehl-i rey’i birbirine yaklaştırmıştır.³⁹⁴ Öyle ki, Ebû Hanife’ye fıkîha dair içtihatlarında kullandığı kıyas yönteminden dolayı isnâd edi-

³⁹¹ Bk. Zahid el-Kevseri, **Fıkhu Ehli’l-İrak ve Hadisihüm**, (Thk: Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut, 1970, s. 20-21.

³⁹² Özşenel, **İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları**, s. 78-79.

³⁹³ Hadis ve Rey ekollerinin tarihi seyrine dair bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, **İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB, Ankara, 2012, s. 28-53; M. Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 119-131.

³⁹⁴ İsmail Hakkı Ünal, **age.**, s. 86-92 .

len “rey”, İmam Şafii’ye gelindiğinde yaygın olarak kullanılan ve fıkıhta değişik isimler altında genel kabul gören bir kâide haline gelmiştir. Ebû Zehra’nın dediği gibi “rey netice bakımından nass’a hamletmektir. Şeriât’ta bid‘at demek değildir.”³⁹⁵

Bununla birlikte, Ebû Hanife’nin fıkıh’ta etkin olarak kullandığı ve çok önem-
sediği aklı güçlü bir şekilde işlevsel kılan metodunu, itikâdî alanda görüşlerini izâh
ederken ve özellikle muhalifleri reddederken terk ettiği söylenemez. Zira o, *Fıkhu’l
ekber, el-Alim ve’l müteallim* ve diğer risâlelerinde selevin inanç esaslarını izâh eder-
ken aklı etkin olarak kullanmıştır. Ebû Hanife’nin bid‘at ehli fırkalara ilâhî sıfatlar,
imamet, iman-küfür, kader ve kaza, insanın fiilleri gibi itikâdî meselelerde aklî yön-
temlerle cevaplar verdiği bize ulaşan ve ona nispet edilen bu eserlerinde ve rivayet-
lerde sâbittir. Ebû Hanife, hayatı boyunca mücadele ettiği bu guruplara karşı selevin
akidesini savunurken³⁹⁶, itikâdî konuları tahlil etme, inceleme ve kıyas yöntemini kul-
lanmasının yaşadığı dönemin değişen şartları gereği olduğunu savunarak bir bakıma
Ehl-i sünnet akidesinin ilk temellerini atmıştır.³⁹⁷ Zaten, Ebû Hanife’nin gençliğinde
cedel/kelâm ilmini³⁹⁸ öğrendiği ve bu ilimde çok başarılı olduğu, onun Sünni kelâmın
öncü risâleleri olarak kabul edilen eserlerinden ve ondan nakledilen rivayetlerden ko-
layca anlaşılmaktadır. Buna dayanarak, Eş’ari ve takipçilerinin, Mu‘tezile’nin meto-
dunu almakla birlikte, aslında Ebû Hanife’nin akılcılığından ilhâm aldıklarını söyle-
yebiliriz. Mâturîdî ve takipçilerinin ise Mu‘tezile’den etkilenmekle birlikte, daha çok
Ebû Hanife’nin kelâm anlayışını geliştirdikleri kanaatindeyiz. Yukarıda izâh etmeye
çalıştığımız gibi tarihi süreçte Eş’ariler’in bilgi konusunda Mu‘tezile’ye paralel görüş-
leri savunması ve aşağıda göreceğimiz gibi Mâturîdî kelâmcıların Eş’ariler’e nispeten
Mu‘tezile’den uzak durması bize göre temeldeki bu güçlü bağın bir neticesidir.

³⁹⁵ M. Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 128.

³⁹⁶ Ebû Hanife’nin, ilmini arttırmak ve çeşitli fırkalarla münazaralarda bulunmak üzere, Mekke’ye, Basra’ya çok sayıda seyahati nakledilmiştir. Bk. M. Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 104-118.

³⁹⁷ Ebû Hanife, zuhur eden fırkalar karşısında İslâm inanç esaslarının aklî delillerle açıklanmasının za-
rurî olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. Ebû Hanife, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, s. 14.

³⁹⁸ Kelâm ilmi İslâm dinin ana ilkelerini konu edinen ilim olarak tarif edilebilir. Daha dar manada, Ehl-i Sünnet inancını koruyan ve ehli bidatın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak tanımlana-
bilir. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, dini ilimlerin aslını oluşturur. Kelâm ilminin doğması ve ge-
lişmesi iç ve dış etkilerin neticesinde olmuştur. Geniş bilgi için Bk. Yusuf şevki Yavuz, “*Kelâm*”, **DİA**,
Ankara, 2002, XXV, s. 196-197.

Bu yüzden, Ebû Hanife ile başlatacağımız bu dönemi değerlendirirken onun yetiştirdiği arka plandaki Irak rey ekolünü de hatırdan tutmak gerekir. Zira Ebû Hanife bir geleneğin mensubu ve devam ettiricisidir. Yetiştirdiği öğrencileri ile bu gelenek daha ileriye taşınmıştır. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî geleneğin en önemli iki şahsiyetidir. Bunların selefe yakın yaklaşımlarını Mısır ve çevresinde Tehâvî güçlü bir şekilde temsil ederken, aynı yaklaşımın Semerkant ve çevresinde Makhûl en-Nesefî gibi çok sayıda âlim tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz. Aynı dönemlerde bu bölgede Mâturîdî'nin öncülüğünü yaptığı sistematik Ehl-i sünnet kelâm yönteminin de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenle Tahâvî ve Semerkant bölgesinden Makhûl en-Nesefî mütekaddim Hanefîler'in son önemli halkası olarak "Hanefîlik" döneminde, kelâm ve bilgi konusunda yeni bir yöntem ortaya koyan imam Mâturîdî ise sonraki "Hanefî-Mâturîdî" döneminde ele alınmıştır.

1.2.1. Ebû Hanife

Ebû Hanife (ö. 150/767), dini ilimlerin henüz gelişmekte olduğu bir zaman diliminde yaşamıştır. Onun döneminde, hadislerin tedvîni ve tasnîfi henüz yapılmamış, cerh-tâdil kuralları tam olarak belirlenmemiştir.³⁹⁹ Kelâm metodu, Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi Mu'tezile âlimlerinin elinde şekillenmeye başlamakla birlikte, henüz sistemli eserler telif edilmemiş, bu bağlamda bilginin târifi, imkânı, kaynak/vasıtalrı, çeşitleri ve değeri gibi hususlar tartışılıp sistemize edilmemiştir. Bundan dolayı olacak ki Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcılarından sayılan Ebû Hanife'nin eserlerinde tanımı ve çeşitleri ile birlikte bütün unsurlarıyla gelişmiş sistemli bir bilgi kuramına yer verilmemiştir. Bununla birlikte bazı önemli açıklamaların kitâbiyata girmeye başladığına şahit olmaktayız. Biz onun bu konudaki görüşlerinin eserlerinin satır aralarından çıkarmaya çalıştık.

Ebû Hanife, bilgi konusunu dini bağlamda, Kur'an, Sünnet ve akıl çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. O, hem akâid hem de fıkıh alanında söz sahibi olmuş en önemli birkaç âlimden biridir. Hanefî mezhebinin kurucusu büyük bir hukukçu ve

³⁹⁹ En eski yazılı hadis "sahifesinin" Abdullah b. Amr b. el-As'ın (93/712), ilk hadis usulü eserinin ise Rame Hurmuzi'ye (ö.360/971) ait olduğu kabul edilir. Bk. İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usulü**, İFAV, İstanbul, 1999, 8. Baskı, s. 70, 16

müçtehit olarak tanınmıştır. Bu alandaki yetkinliği rakipleri tarafından bile itiraf edilmiştir.⁴⁰⁰ Doğup büyüdüğü Kûfe, genelde tüm Irak bölgesi bu dönemde siyasî ve dini faaliyetlerin çok yoğun olduğu bir bölgedir. Ebû Hanife, ilim hayatına akâid ve cedel ilmini öğrenerek başlamış, Basra gibi yakîn şehirlere giderek Hz. Peygamber'den sahabeye, onlardan tâbiine intikal eden akideyi savunmak için münâkaşa ve münâzara-lara katılmıştır. Çok sayıda tâbiin ile tanışmış, kendi döneminin önemli âlimlerinden hadis dinlemiş, fıkıh meclislerine katılmış, Mekke ve Medine'ye ilmi seyahatler yapmıştır. Onun asıl hocası olan Hammâd, Kûfe rey ekolünün lideriydi. Ebû Hanife hocasının ölümünden sonra yerine geçmiştir. İnandığı konularda dik duran, idealist ve cesur kişiliği ile bilinen, ileri derecede zühd ve takva sahibi olan Ebû Hanife, bu yüzden siyasî otoriteye her zaman mesafeli durmuş, bütün baskılara rağmen resmi görev almamıştır.⁴⁰¹ Bununla birlikte onun bulunduğu ilim meclislerine hoşgörü ve özgürlüğün hâkim olduğu nakledilmiştir.⁴⁰²

O, fikhî meselelerde içtihat ederken Ehl-i hadis'in aksine kıyas metodunu sıkça kullanmıştır. Bu konuda kendine has sistemli bir metodu vardı. O, bir konunun hükmünü önce Kur'an'da arar, burada yoksa Sünnet'e başvururdu. Fakat hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olduğu bu dönemin ve bölgenin şartlarından dolayı onun hadislerin sıhhat şartlarında sıkı kuralları vardı. Hadis ilminde ileri derecede ilim sahibi olduğu, "Esbâb-ı nüzûl", "Esbâbu vurûdî'l hadis", "nasîh-mensûh" dâhil dini bilgilerin tüm inceliklerine vakıf olduğu nakledilmiştir. Onun hakkında nass olan bir konuda, asla içtihatla bulunmadığı bildirilmiştir. Fikhî anlayışının kişiliği, ticari hayatı, yaşadığı bölgenin siyasî, kültürel ve ilmî şartlarından, hocaları ve görüştüğü âlimlerden etkilendiğini söylemek mümkündür. Hocalık yaptığı dönem ile birlikte, Ehl-i hadis ile olan ilişkilerde yakınlaşma olmuş, kendisi de Mekke, Medine ve Ehl-i beyt fıkından faydalanmıştır.

⁴⁰⁰ Ebû Davud, Tirmizi, İmam Zehebi, İbn Teymiyye dâhil âlimlerin çoğunun Ebû Hanife hakkında övgü dolu sözleri nakledilmiştir. Örneğin bk. Muhammed Abdurreşid Nu'mani, **İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin Hadis İlimindeki Yeri**, (Haz: Abdülfettah Ebû Gudde), (Çev: Enbiya Yıldırım), Otto Yayınları, Ankara, 2015.

⁴⁰¹ Fatih Tok, **Ebû Hanife'nin Kur'an Anlayışı**, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017, s. 53.

⁴⁰² Bu paragrafın hazırlanmasında Uzunpostalcı tarafından kaleme alınan "Ebû Hanife" maddesi esas alınmıştır. Bk. Uzunpostalcı, *"Ebû Hanife"*, s. 131-137.

Ancak Ebû Hanife'nin akâid alanındaki görüşleri fıkhıdaki içtihatlarından daha önemlidir. Zira, bu alandaki görüşleri kendisinden sonra olduğu gibi benimsenen inanç esasları olarak kabul görmüştür. O, Müslümanların büyük çoğunluğunu temsil eden ve Sevâdü'l-azam olarak bilinen Ehl-i sünnet ve'l cemaatin ilk ve en önemli önderlerindendir. Nitekim İmam Şafii (ö. 204 / 820), Bağdâdî (ö. 429 / 1037-38), Subki (ö. 771 / 1370), Kevseri (ö.1952) gibi çok sayıda âlim Ebû Hanife'yi Ehl-i sünnet kelâm ilminin kurucusu olarak kabul etmişlerdir.⁴⁰³ Etkili bir kelâmcı olarak, çeşitli mezhep liderinin yoğun olarak bulunduğu bir bölgede, fikri mücadelede bulunmuş ve Ehl-i sünnetin inanç esaslarının aklâ izâhlarla sistemli olarak ortaya konulmasında hayati katkıları olmuştur. O, Kur'an ve Sünnet'e dayanan selef akidesini benimsemiş, Küfe, Basra, Bağdat ve Hicaza seyahatler yaparak bir taraftan istişarelerde bulunarak akidesini olgunlaştırmış diğer taraftan aklî deliller kullanarak muhaliflerle şiddetli münazaralarda bulunmuştur. Eserlerinden öğrendiğimize göre, akide konusunda öncelikle Kur'an'dan delillere önem vermiştir. Ebû Hanife'nin eserleri ve nakledilen rivayetler incelendiğinde onun ilâhi sıfatlar, halku'l Kur'an, kaza-kader, nübüvvet-mûcize-kerâmet, iman-amel-küfür,⁴⁰⁴ imamet-hilafet, ahiret-berzâh, Cennet-Cehennem vb. itikâdî konulardaki görüşlerinin aynı zamanda Ehl-i sünnetin görüşleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, itikâdî alanda Ehl-i hadis'e karşı Ehl-i rey'in lideri olmakla itham edilmesinin, risâleler ve ondan nakledilen sahih rivayetlerde savunduğu ya da reddettiği görüşler incelendiğinde gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife'nin ilmin tanımı, mahiyeti, gibi hususlarda ne düşündüğüne dair bir bilgiye ulaşamadık. Ayrıca bilginin vasıtaları ve değeri dışında kalan hususlarda kayda değer bir veriye rastlamadık. Bu yüzden konu "Esbab-ı ilim" ve bilginin değeri olmak

⁴⁰³ Ebû Hanife'nin kelâm ilmini yasakladığını nakleden rivayetler, eserleri dikkate alındığında isabetli görünmemektedir. Bk. Yavuz, "*Ebû Hanife*", DİA, s. 138.

⁴⁰⁴ Ebû Hanife'yi cumhurdan ayıran en önemli özelliği iman, amelden kesin bir şekilde ayırmasıdır. Bu görüşü, onun bir kesim tarafından Mürcie'den sayılmasına neden olmuştur. Fakat bu netice itibarıyla zahirî ve lafzî bir ayrılıktır, pratikte bir işlevi yoktur. Zira ameli imandan bir cüz olarak kabul eden cumhura göre de helal kabul etmediği ve hafife almadığı sürece hiçbir günah mümini kâfir yapmaz. Günahın, mümini kâfir yaptığını iddia edenler Hâriciler ve Mu'teziledir. Bu görüşün, en başta iddia sahibini kâfir yaptığı çok açıktır. Örneğin Eş'ari'nin görüşü budur. Bk. Eş'ari, *Luma*, s. 78-79.

üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Bilgi kuramı ile ilişkilendirebileceğimiz görüşlerini, Kur'an, Sünnet ve en çok kullandığı yöntemlerden biri olan kıyas ile ilgili yaptığı değerlendirmelerden anlamaya çalıştık.

1.2.1.1. Ebû Hanife'ye Göre Esbab-ı İlim

Ebû Hanife'nin, sâlim akıl ve düşüncenin bir gereği olan eşyanın hakikatine, bu hakikatin bilgisine vasıtalarla ulaşmanın mümkün olduğuna ve duyuların bilgi vasıtalarından olduğu görüşünü taşıdığına şüphe yoktur. Nitekim o, Peygamber'den (sav) ilme ulaşmanın kadın ve erkek her Müslüman'a farz olduğunu bildiren rivayetler nakletmiş, ilmi gizlemenin haram olduğunu ifade etmiştir. Aslında, ilk dönem İslâm âlimleri bilgi konusunu dönemlerindeki dini anlayışın çerçevesinde dolaylı olarak ele aldıklarından duyulardan bahsetmelerinin de bir anlamı ve faydası yoktur. Bununla birlikte, Ebû Hanife'nin duyuları Esbab-ı ilim'den saydığı ve özellikle itikâdî konularda kesin bilgi şartını aradığı, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserindeki ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu eserde, Ebû Hanife öğrencisine özetle şöyle demiştir: “ Bil ki amel ilme tâbidir. İlim ile az amel, cehaletle birlikte çok amelden daha faydalıdır. Allah Teâlâ şu ayetlerde bunu beyan etmiştir:

(a) “قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ”⁴⁰⁵ De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

(b) “إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ”⁴⁰⁶ “Ancak akıl sahipleri anlar.”⁴⁰⁷

Ebû Hanife, bilgi ile cehaletin farkını açıklarken toplumun en cahilleri olarak nitelendirdiği dört kişinin durumunu örnek olarak göstermiştir. Bu dört kişiden üçü, kendilerine gösterilerek, rengi sorulan beyaz renkte bir kumaş parçasının sırasıyla kırmızı, sarı, siyah renkte olduğunu söylerken, dördüncüsü beyaz olduğunu belirtmekle birlikte, diğer üç kişinin de isabetli olabileceğini söylemiştir. Ebû Hanife'ye göre toplumun en cahili ve şerlisi bu dördüncüsü gibi davranan kişilerdir.⁴⁰⁸ Ebû Hanife'nin bu örneğinden, gerçeğe tekabül eden her bilginin kesin ve matlup olduğu, böyle bir

⁴⁰⁵ Zümer Suresi, 39/9.

⁴⁰⁶ Ra'd Suresi, 13/19.

⁴⁰⁷ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 13.

⁴⁰⁸ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 14-15.

bilginin de diğer ihtimallerin olasılığını ortadan kaldırdığını anlıyoruz. Ayrıca, Ebû Hanife'nin bu örneği iman konusunda kullanmasından, kastının inanç esaslarında “ilim” kelimesi ile kesin bilgiyi vurgulamak olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife'nin Esbab-ı ilmin diğer unsurlarından Haber-i sâdık ve akıl ile ilgili ulaşabildiğimiz görüşleri ayrı ayrı ele ele alınmıştır:

1.2.1.2. Ebû Hanife'ye Göre Haber-i Sâdık

Haber-i sâdık'ın, mütevâtir ve Haber-i resûl olarak ikiye ayrıldığını, Kur'an ve hadis olarak iki unsurdan meydana gelen Haber-i resûl'ün ise Hanefîler'e göre mütevâtir, meşhur ve ahad olarak üç kısımda ele alındığını belirtmiştik. Her dönemde olduğu gibi Ebû Hanife'nin zamanın da mütevâtir haber, din dışında kalan genel haberleri bir kenara bırakırsak, Hz. Peygamber'den olduğunda hiç şüphe olmayan ve kesin ilim ifade eden haber olarak kabul görmüştür. Mütevâtir haber, Kur'an ve bir kısım hadisten meydana gelir.

Kur'an'ın Ebû Hanife için kesin bilgi kaynağı ve mütevâtir bir haber olduğunda hiç şüphe yoktur. Onun, Hz. Peygamber'in sünneti konusundaki görüşleri de Kur'ana dair görüşlerinden çok farklı değildir. Ondan, Hz. Peygamber'den olduğu sâbit olan her habere, yani hadise tâbi olduğunu ifade eden çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Ebû Hanife'ye göre mütevâtir, meşhur hatta mutlak olarak sahih hadis kesin ilim ifade eder ve inkârı küfrü gerektirir. Ebû Hanife şöyle demiştir:

(I) “Mukîme bir gün ve bir gece, yolcuya ise üç gün ve geceleri ile birlikte mestler üzerine meshetmenin vacib olduğunu ikrar ederiz. Zira, hadis bu şekilde gelmiştir. Bu durum mütevâtir derecesine yakın bir hadisle sâbit olduğundan, bunu inkâr edenin küfründen korkulur.”⁴⁰⁹

(II) “Kabir azabı, Münker ve Nekir'in sorgusu vârid olan hadislerden dolayı hak-
tır.”⁴¹⁰

⁴⁰⁹Ebû Hanife , **el-Vasiyye**, s. 90.

⁴¹⁰ Ebû Hanife, **age.**, s. 90.

Bu ifadelerden anlaşılan birkaç hususun altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, Ebû Hanife, Hz. Peygamber'den gelen haberin itikâd veya amel konusunda olması arasında ayırım yapmamıştır. Zira muamelattan olduğunda şüphe olmayan mestler üzerine mesh etmeyi inkâr eden küfre düşmekle tehdit etmiştir. İkincisi, mütevâtir'e yakın olan haber "meşhur" olan haber olarak bilinmektedir. Ebû Hanife'nin "küfründen korkulur" ifadesinden küfrün sâbit olmadığı merteye anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre bunun en iyimser anlamı kişinin dalâlette olma halidir. Mütevâtir'e yakın olan hadisin inkârında küfür tehlikesi vardır ifadesinde, mütevâtir hadisi inkâr edenin kâfir olduğu anlamı vardır. Üçüncüsü, kabir azâbı gibi itikâdî bir meselenin "hak" olduğunu, hiçbir kayıt koymadan sadece "hadislerin varit olmasına" dayandırdığı ifadesi, bunları inkâr edenin küfre düşeceği şeklinde de anlaşılmaya müsaittir. Zira "haktır" ifadesi, bunları inkâr etmenin "bâtıl" olduğu anlamına gelir. Kısacası, bu rivayetler Ebû Hanife'nin, prensip olarak Kur'an'dan sonra, mütevâtir, meşhur ve ahad ayırımı yapmadan Hz. Muhammed'in sünnetini icmâlî olarak tasdik ve ikrârını iman edilecek esaslardan saydığına işaret etmektedir. Görüşünün bu şekilde olduğunu teyid eden örnek rivayetlerden bazıları şunlardır:

(I) Ebû Hanife şöyle demiştir: " Resûlullah'ın (sav) üzerinde konuştuğu her şey biz duyalım veya duymayalım, başımız ve iki gözümüz üstünedir. Buna iman ettik ve bunun Peygamber'in (sav) söylediği gibi olduğuna şahitlik ederiz."⁴¹¹

(II) Kerderî'nin⁴¹² (ö. 642/1244) bildirdiğine göre Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) şöyle bir olay nakletmiştir: "Ebû Hanife'ye, Hâc için Mekke'ye gittiğinde karşılaştığı Muhammed el-Bakır⁴¹³ (ö. 114/733?) hadislere kıyas (aklî istidlâl) ile karşı çıkan kişi sen misin ? diye sormuş. Bundan Allah'a sığınırım diyen Ebû Hanife, imâm Bakır'a üç soru yönelmiştir. Erkek mi kadın mı zayıftır? Diye soran Ebû Hanife'ye, imâm Bakır "kadın" diyerek cevap verince, Ebû Hanife kadının hissesinin yarı olduğunu hatırlatmış, kıyasa göre tersini içtihat etmem gerekirdi, demiştir. İkinci olarak, namaz mı oruç mu daha efdaldır? diye sormuş, imam Bakır bu soruya "namaz" diyerek

⁴¹¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 33.

⁴¹² el-Kerderî, *Menakibü'l-imami'l-azam Ebi Hanife*, I, s. 229.

⁴¹³ Muhammed el-Bakır, (Ö. 114/733), Caferî Sâdık'ın (ö.108/726) babası, İsnâaşariyyenin 5. Ve İsmâiliyye'nin 4. imamıdır. "Bakır" lakabını ilminin genişliğinden almıştır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Muhammed Bakır", *DİA*, İstanbul, 2005, c.30, s.506-507.

cevap vermiştir. Ebû Hanife, kıyasa göre hayız gören kadının namazı kaza etmesine, orucu ise kaza etmemesine içtihat etmem gerekirdi, demiştir. Üçüncü olarak idrar mı daha necistir yoksa meni mi? diye sormuş, “idrâr” diye cevap veren İmam Bakır’a Ebû Hanife, eğer kıyas ile hükmetseydim menide gusûl yoktur ve idrarda vardır demem gerekirdi. Haşa ben hadislere karşı bir şey söylemem, demiştir. Sözüünü “ben, belki hadisin sınırlarını korurum” diyerek bitiren Ebû Hanife, neticede, İmam Bakır’ı fıkıhta dâhi rey ehli olmadığına ikna etmiştir.”⁴¹⁴ Bu rivayet, Kur’an ve Sünnet’in Ebû Hanife’nin bilginin kaynakları olduklarına, kıyasın aklın bir bilgi kaynağı değil, bir vasıtası olduğuna açık bir delildir.⁴¹⁵ Bu rivayette dikkat çeken önemli hususlardan biri “hadisin sınırlarını korumak” ifadesidir. Ebû Hanife bu ifadeyle “sünneti bilginin kaynağı” olarak kabul etmekle birlikte, haber olarak gelen hadislerin güvenilirliğini kastetmiş olmalıdır. Başka bir deyişle, Ebû Hanife’ye göre, Esbab-ı ilmin bir unsuru olan Haber-i resûl olduğu iddia edilen her haberi sorgulamadan ve araştırmadan kabul etmemek hadisleri korumaktır. Dolayısıyla, Ebû Hanife’nin bu tutumu Hz. Peygamber’e ve ondan gelen haberlere verdiği önemi göstermektedir. Ebû Hanife’nin bu konudaki anlayışına ışık tutan bir rivayet daha aşağıda nakledilmiştir:

(iii) Sarahsi’nin (ö. 483/1090 [?]) “*el-Mebsut*” adlı eserinde naklettiğine göre, “Ebû Hanife ile Mescid-i Haram’da karşılaşan Evzai ona, “Irak ehlinin zoru nedir ki rûkûa giderken ve rûkûdan kalkınca ellerini kaldırmazlar. Zühri bana Sâlim’den, o da İbn Ömer’den (r.a) Hz. Peygamber’in rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerini kaldırdığını rivayet etmiştir.” demiştir. Ebû Hanife ona şöyle cevap vermiştir: “Bana da Hammad, İbrahim en-Nehai’den, o’da Alkame’den, o’da Abdullah ibn Mesut’tan, Peygamber’in (sav) namazın ilk tekbirinde ellerini kaldırdığını sonra bunu tekrar etmediğini rivayet etti.” Evzai, Ebû Hanife’nin bu cevabını şaşkınlıkla karşılayarak “ben ona Sâlim’den Zühri’nin rivayetini söylüyorum, o bana Hammâd, İbrahim’den Alkame rivayetini söylüyor” diyerek kendi isnâdının Ebû Hanife’nin isnâdına tercih

⁴¹⁴ el-Kerderi, **Menakibü’l-imami’l-azam Ebi Hanife**, I, s.229.

⁴¹⁵ Bilginin kaynakları ve vasıtaları esasta farklı şeyler olduklarının vurgulanmasında fayda vardır. İlahi olmaları bakımından Kur’an ve Sünnet bir açıdan kaynak, haber olmaları açısından vasıta. Akıl ise vasıta.

edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû Hanife ise ona “ama Hammâd Zühri’den, İbrahim’de Sâlim’den daha fakihti ve İbn Ömer ondan önce olmasaydı Alkame İbn Ömer’den daha fakihti derdim!” diyerek karşılık vermiştir.”⁴¹⁶

Ebû Hanife’den, bilginin kaynağı ve vasıtası olarak sünnete verdiği önemi ve sahabeden gelen farklı rivayetlerdeki tercihlerinin nedenlerini ortaya koyan bunun gibi çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Ebû Hanife’nin kendi isnâdının daha sağlam olduğunu söyleyerek karşı tarafın rivayetini ya mensûh ya da zayıf oldukları için kabul etmediği anlaşılmaktadır. Onun, fıkıhta Haber-i resûl’ü kullanırken Ehl-i hadis ile kıyaslandığında göreceli olarak hadisleri kabul şartlarının daha sıkı olması, fazla hadis rivayet etmemesi gibi tercihleri, kısacası bilgiyi kullanma yöntemi, fıkıhta rey ehli olarak tanınmasının en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Gerçekte, Ebû Hanife’nin Esbab-ı ilim ile ilgili görüşleri, naslara verdiği değer ve itikâdî görüşlerinin Ehl-i hadis’ten çok farklı olmadığı bilinmektedir.

Ebû Hanife, Kur’an ve Sünnet’ten oluşan Haber-i resûl’den sonra sahabenin görüşlerini ifade eden haberleri de Esbab-ı ilim’den saymıştır. Şöyle ki:

(I) Ebû Hanife şöyle demiştir: “İnsanlar sonra ayrışınca kadar Kur’an’ın getirdiği, Muhammed’in (sav) daveti ve bu ikisine tâbi olan sahabenin yolu esastı. Bunların dışında olan bid‘at ve sonradan ortaya çıkmıştır.”⁴¹⁷

(II) İmam Züfer’in (ö.158/775) şöyle dediği nakledilmiştir: “Ebû Hanife’nin muhaliflerine değer vermeyin. Çünkü İmam’ın söyledikleri Allah’ın kitabından, Hz. Peygamber’in sünnetinden ya da sahabenin söylediklerinden başkası değildi. Bunlarda bulamazsa, bunlara kıyas yapardı.”⁴¹⁸ Bu rivayet aynı zamanda aklın daha doğrusu istidlâlî konumunu da açıklamaktadır. Önce Kur’an, sonra hadisler, sahabe kavli ve en sonunda kıyas yani aklî istidlâl. Buna göre kıyas kendi başına bir bilgi kaynağı olmayıp, dayanağını Kur’an ve sünnetten alan tâli bir bilgi vasıtasıdır. Dini alanda aklın en önemli işlevlerinden biri budur.

⁴¹⁶ Şemseddin es-Sarahsi, **el-Mebsut**, Daru’l-Ma’rifet, Beyrut, I, s. 14.

⁴¹⁷ Ebû Hanife, **Risale**, s. 80.

⁴¹⁸ Kerderi, **Menâkib**, I. s.159.

(iii) Ebû Hanife şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’den gelen haber başımın gözü-mün üzerindedir. Ashab-ı kiram’dan gelen haberlerden dilediğimizi tercih ederiz. Sahabeden sonraki nesildekilere gelince, onlar da adam biz de adamız. Onların içtihat ettiği gibi biz de içtihat ederiz.”⁴¹⁹ Ebû Hanife’nin sahabe kavli arasında tercihi yapmasının, sahabenin icmâ ettiği konuları kapsamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sahabenin icmâsı, o konunun Kur’an ya da Sünnet’te sâbit olduğu anlamına gelir. Bu yüzden, eğer sahabe ihtilaf etmişse, tercihin kullanılması gerekmektedir.

1.2.1.3. Ebû Hanife’ye Göre Akıl

Ebû Hanife’nin rey ehli olarak bilinmesi, onun aklın kullanılmasına verdiği önemin en büyük delilidir. Ebû Hanife’den istidlâlin önemi, Haber-i resûl ile olan ilişkisi ve göreceli değerini açıklayan çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Akıl ile ilgili dikkat çeken görüşlerinden biri, yaptığı din-şeriât ayırımıdır. Zira bu konu hem aklın işlevini ve sınırını doğrudan ilgilendirmektedir, hem de daha sonraki yıllarda Hanefîlerin geliştirdiği kelâm ve bilgi kuramında önemli bazı görüşlere kaynak olmuştur.

Ebû Hanife’ye göre, peygamberlerin dini birdir, ancak her peygamberin insanları davet ettikleri farklı bir şeriâtı vardır.⁴²⁰ Ebû Hanife, din-şeriât ayırımına dair orijinal görüşüne şu ayetleri delil olarak getirmiştir:

(i) “⁴²¹، لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً” “Sizden her biriniz için bir şeriât ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı.

(ii) “⁴²²، شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ” “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” diye Nuh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya emrettiğini size de din kıldı.

⁴¹⁹ İmam Zehebi, **Menâkib-ı İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf , İmam Muhammed**, (thk:Zahid el-Kevseri, Tercüme İsmail Karagözoğlu), Kayıhan yayınları, İstanbul, 2015, s. 80. Bu rivayeti nakleden Ebû Hanife’nin öğrencilerinden Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789), Mukatil b.Süleyman’ın üvey oğlu olup, Ebû Hanife’nin öğrencilerindendir. Buhari ve Müslim dâhil pek çok muhaddis tarafından sika kabul edilmemiştir. Bk. Eyyüp Said Kaya, “*Nuh b. Ebû Meryem*”, **DİA**, İstanbul, 2007, XXXIII, s. 229.

⁴²⁰ Ebû Hanife, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, s. 17.

⁴²¹ Maide Suresi, 5/ 48.

⁴²² Şura Suresi, 42/13.

(iii) “Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir.”⁴²³ “لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ”

Ebû Hanife, bu ayetlerde dinin aslının sabit olduğunun, şeriatların ise değiştiğinin beyan edildiği ve tarihin buna şahitlik ettiğini belirtmiştir.⁴²⁴ Ona göre, peygamberlerin davet ettikleri din, kendilerinden önceki peygamberlerin davet ettiği dindir. Bu görüşünü şöyle açıklamıştır: “Allah, Hz. Muhammed’i göndermeden önce insanlar şirk ehli idi. Hz. Muhammed’i, onları İşlm’a davet etmesi için gönderdi. Allah’tan başka bir ilah olmadığına, bir olduğuna, ortağı olmadığına şahitlik etmeye ve Allah’tan getirdiği her şeyi kabul etmeye davet etti. Böylece İşlm’a giren mümin oldu.”⁴²⁵

Bu ifadelerden söz konusu dinin İşlm olduğu ve İşlm’ın Hz. Muhammed’in getirdiği tüm haberlere iman etmek şartını koyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, İşlm, din ve iman aynı şeylerdir. Ebû Hanife bunu açıkça ifade etmiştir. “Din’de fıkıh, ahkâm’da fıkihtan efdaldır”⁴²⁶ görüşünü dile getiren Ebû Hanife, “Din nedir?” diye sorulan İbn mer’in (r.a) “O imandır ve onu öğren” dediğini nakletmiştir.⁴²⁷ şeriât ise “farzlar”⁴²⁸ yani ahkmdır. Ebû Hanife’nin din-şeriât ayırımı kendisinden sonrada iman ve amel konusunda yapılan tartışmaların temelini teşkil etmiştir. Ebû Hanife’ye göre dinin esası iman etmektir. O hak olan İşlm dinini kabul eden bir kimsenin müminlerden olduğunu savunmuştur. Kişi, Allah’tan olduğuna iman ettiği şeriât’tan ancak bundan sonra sorumlu tutulur.⁴²⁹ Bu görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Allah’ı ve Allah katından gelenleri kalbi ve dili ile tasdik ederse, Allah katında ve insanlar arasında mümindir.”⁴³⁰

⁴²³ Rum Suresi, 30.

⁴²⁴ Ebû Hanife, **el-âlim ve’l-Mteallim**, s. 13.

⁴²⁵ Ebû Hanife, **Risale**, s. 80.

⁴²⁶ Ebû Hanife, **Fıkhu’l-eb̄sat**, s. 44.

⁴²⁷ Ebû Hanife, **Fıkhu’l-eb̄sat**, s. 44.

⁴²⁸ Ebû Hanife, **el-âlim ve’l-Mteallim**, s.17; Bu konu, Hanefiler arasında ittifak edilen konulardan biridir.

⁴²⁹ Ebû Hanife, **el-âlim ve’l-Mteallim**, s. 41.

⁴³⁰ Ebû Hanife, **el-âlim ve’l-Mteallim**, s. 18.

Aklın, dini alanda ne işe yaradığı, yükümlülüğü ve sınırı, Haber-i resûl'ün olmadığı yani peygamberin gönderilmediği ve fetret dönemi⁴³¹ dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır. Ebû Hanife bu konuda şunları söylemiştir:

(I) Ebû Hanife'nin şöyle dediğini nakledilmiştir: “Yaratıcıyı bilmekte (marifet) âkile (kâmil akıl sahibine) özür yoktur.”⁴³²

(II) Ebû Hanife'den nakledilmiştir: “Hiç kimseye, âlemin ortaya çıkışındaki ayetlerine baktığı halde yaratana bilmemek özü yoktur.”⁴³³

Bu rivayetlerden birincisinde önemli olan iki noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, yaratıcıyı bilen, iyiyi kötünden ayıran kaynak akıl değil, Allah Teâlâ'nın insanın fitratına yerleştirdiği bilgi olmalıdır. Ebû Hanife'nin bunu kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda, akıl sadece, bu bilginin idrâk edilmesini sağlayan bir alet olarak düşünmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira insan fitratı, saf ve önyargılardan arınmış olursa, karmaşık istidlâl yöntemlerine ihtiyaç duymadan yaratıcının varlığını kabul edebilir. Aksi takdirde Ebû Hanife'nin, sıradan insanların istidlâlde bulunarak, tahkik ederek yaratıcıyı bileceğini söylediğini kabul etmek gerekecektir. Bu ise herkes için mümkün değildir. Nitekim selef arasında, insanın yaratıcıyı bilmesi gibi bazı itikâdî konularda, fitratın bilginin kaynağı olduğu görüşüne sahip olduğunu iddia edenler bulunmaktadır.⁴³⁴ İkincisi, Ebû Hanife, akıl ile Allah'a iman etmekten ziyade “marifetullah” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla, her hâlükârda bu rivayetten iman eden aklın hüküm koymak ve insana sorumluluk yükleyen anlamında “mucip” olduğu

⁴³¹ Fetret dönemi, Hristiyanların İncili tahrif etmeleri , şirke düşmelerinden sonra Hz. Muhammed'in risaletine kadar olan ara dönemi kapsar. Gazzâlî'nin, “Faysalü't-tefrika” adlı eserinde savunduğu görüşe göre, kendisine Hz. Muhammed kötü biri olarak anlatılmış, Müslüman ülkelere komşu olmayan uzak memleketlerde yaşayan ve İslâm'ın daveti ulaşmamış kimse, gayri Müslim olsa da ilahî rahmete kavuşabilir. Bazı çağdaş araştırmacılar Gazzâlî'nin bu şartlarını göz ardı ederek, Müslümanların fık olan amelleri yoğun olarak işlemelerinin kâfirlerin küfürde kalmalarına mazeret olduğunu iddia etmiş ve bu durumu “fetret” ile ilişkilendirmişlerdir. Bekir Topaloğlu, “*Emali şerhi*” adlı risalesinde bu anlayışı savunarak, bazı Mâtürîdîler'in de bu görüşte olduğu belirtmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu, **Emali şerhi**, 97-106.

⁴³² Ebû Şekûr es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, (Thk: Ömür Türkmen), TDVY, Ankara-Beyrut, 2017, s. 61

⁴³³ Ebû Yusr el-Pezdevî, **Usulî'd-din**, (Thk: Hanz Peter Lens), Mektebeü'l-Ezhariyyetü li't-türaf, Kahire), 2003, s. 215-217.

⁴³⁴ El-Humeyyis, **İmam Ebû Hanife'nin İtikat Esasları**, s. 142; Bu durumda, bu bölümde bundan sonra “akıl” ifadesini fitrat olarak anlamak gerekir.

anlaşılmaz.⁴³⁵ Son rivayette ise “âlemin ortaya çıkışındaki ayetlere baktığı halde” ifadesi ile aklî istidlâl atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla bu rivayette “fitrat” yorumu ortadan kalkmaktadır. Ancak tafsilat içeren bundan sonraki rivayet böyle değildir.

(iii) Ebû Hanife’nin hüsün ve kubuh hususunda şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Zulüm li-aynihi (özü itibarıyla) kabîhtir. Aklımız ile herhangi bir şeyin hasen veya kabîh olduğuna hükmetmeyiz. Aksine şöyle deriz: Hasen ve kabihi aklın delaletiyle biliriz. Aynı şeriâtın delâletiyle bildiğimiz gibi. Hatta şeriât olmasa İslâm, ibadetler ve bunlara ilişkin her şey li-aynihî hasen, küfür ve zulüm ise li-aynihî kabih olurdu.”⁴³⁶ Başka bir deyişle Ebû Hanife’ye göre, akla iyi ve kötüyü (hüsün ve kubuh) birbirinden ayırmak özelliği verilmiştir. Bu aynı zamanda aklın kendi başına bir bilgi kaynağı olduğu anlamına da gelir. Yani, bu rivayetin zâhiri manasına göre aklın mucip olduğunu söylemek ihtimal dâhilindedir. Ancak Ebû Hanife’nin genel görüşleri dikkate alındığında böyle anlaşılmaması gerekmektedir. Bunun farkına varan bazı Hanefî âlimler Ebû Hanife’nin bu sözlerinin mecâz olduğunu söyleyerek, onun peygamberler geldikten sonrasını kastetmiş olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³⁷ Hanefî âlimlerin yaptığı bu te’vilin isabetli olduğunu, Ebû Hanife’den nakledilen rivayetler teyid etmektedir. Bir rivayete göre Ebû Hanife şöyle demiştir: “İnsanların arazlar ve cisimler hakkında söyledikleri felsefecilerin söyledikleridir.”⁴³⁸ Esere ve selefin yoluna sarıl! Sonradan olan her şey bid’attir.”⁴³⁹ Bu rivayete göre, Ebû Hanife’nin aklı, dini hüküm koyan manasında mucip olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bu konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak iki rivayeti daha burada aktarmak faydalı olacaktır.

⁴³⁵ Ebû Şekur’a göre, bununla imanın icâbı değil, teemmül ve istidlâl kastedilmiştir. Çünkü düşünen ve aklıyla istidlâl de bulunan kişi Allah Teâlâ’yı tanır ve Allah Teâlâ’nın dininden başkasına itikâd etmiyorsa, Allahın yanında mümin olur. İstidlâlî terk eder ama bununla birlikte başka bir dine de inanmamışsa küfrüne hükmedilmez. Durumu Allah’ın dilemesine kalır. Ebû Şekûr bununla ilgili deliller sunmuştur. Bk. Ebû Şekur, **et-Temhid**, s. 61.

⁴³⁶ Ebû Şekur, **et-Temhid**, s. 71; Ebû Şekur, bu rivayetin “el-Âlim ve Mûteallim” de geçtiğini söylemiştir.

⁴³⁷ Pezdevî, **Usulî’ d-dîn**, s. 215-217.

⁴³⁸ Bu rivayet, El-Fıkhu’l-ekber’de araz ve cisimlerden bahseden Ebû Hanife ile çelişki, diğer taraftan Ebû Hanife’nin cevher, cisim gibi kavramları bildiğine ise delildir. Yani rivayet sahih ise, bu kavramları kullandığı için Ebû Hanife kendi kendini kötülemektedir. Bk. Ebû Hanife, **El-Fıkhu’l-ekber**, s. 71.

⁴³⁹ Muvaffak el Mekki, **Menakib**, 369; Beyâzîzâde, **Bayazizade Ahmed Efendi**, (Thk. ve çev: İlyas Çelebi), İFAV, İstanbul, 2014, 4. baskı, s. 33-34.

(i) Kerderi'nin naklettiğine göre Ebû Hanife şöyle demiştir: “Bu bizim sözümüzdür ki gücümüzün yettiğinin en iyisidir. Kim bizim söylediğimizden daha iyisi ile gelirse sevaba bizden daha layıktır.”⁴⁴⁰

(ii) Zehebi'nin naklettiğine göre Ebû Hanife şöyle demiştir: “Bizim şu reyimiz, gücümüzün yettiğinin en iyisidir. Kim daha iyisini getirirse onu kabul ederiz.”⁴⁴¹

Bu iki rivayetten Ebû Hanife'ye göre, tüm dini konularda aklî istidlâl ile ulaşılan bilginin kesin olmadığı ve zamana göre değişebileceği anlaşılmaktadır. Zamana göre değişen bir şey ise hak dîn olamaz. Nihâi ve mucip olan bilginin ise “Haber-i resûl olduğu “kim daha iyisini getirirse” ifadesinden anlaşılmaktadır. Kısacası Sünnet ilim ifade eder, kaynaktır, akıl ise bir vasıtayla “haber” olarak kaynaktan gelen bu bilgiyi en iyi şekilde değerlendirmek ile görevlidir. Dolayısıyla, Ebû Hanife'nin, peygamberden önce hüsn ve kubuh gibi bazı konularda aklı yetkin kılmasının, insanın fitratlarına yüklenmiş bilginin aklın vasıtasıyla ortaya çıkması şeklinde anlaşılması gerekmektedir.

Ebû Hanife'nin aklın ve istidlâlin işlevine dair zâhiren birbirine muhalif görünen Kerderi'nin naklettiği iki rivayet ile daha karşılaştık:

(i) Ebû Hanife'nin meclisinde mukayese yapılırken muhtemelen Medine'li olan biri “ilk kıyas yapan İblis'tir” diye bağırarak, bunun üzerine Ebû Hanife: “Ey filan kişi! sözü yerinde söylemedin. Çünkü o lanetlenmiş İblis'in kıyası, Allah'ın kitabını reddetmektedir. Nitekim Allah Teâla “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا”⁴⁴² demiştir. O rabbinin buyruğunu doğru olduğunu bildiği halde reddetmişti. Fakat biz meseleyi başka bir meseleyle kıyaslarız. Bunu, Allah'ın kitabına, Peygamber'in (sav) sünnetine ya da ümmetin icmâsına uygun olsun, diye yaparız. Bundan sonra içtihat ederiz, fakat bu içtihadı dönüp tekrar tekrar tartışırız.”⁴⁴³ Bu rivayette,

⁴⁴⁰ Kerderi, İmam-ı Azam Ebû Hanife menkıbeleri, I, s. 158.

⁴⁴¹ Zehebi, **Menâkıb**, s. 81; Zehebinin bu rivayeti naklettiği Hasan b. Ziyâd (ö204 /819) Ebû Hanife'nin öğrencilerinden olup, Harizmi'nin “*Cemiu'l-Mesânid*” adlı eserinin kaynaklarından birinin sahibi, züht ve takvası ile bilinen bir hadis âlimi olmasına rağmen bazıları tarafından sika olmadığı da söylenmiştir. Bk. Beşir Gözübenli, “*Hasan b. Ziyad*”, **DİA**, İstanbul, 1197, XVI, s. 360.

⁴⁴² İsrâ Suresi, 17/61.

⁴⁴³ Kerderi, **İmamı Azam Ebû Hanife Menkıbeleri**, I, s.159.

Kur'an, Sünnet ve icmâ üç temel bilgi kaynağı olarak hiyerarşik bir düzende sayılmıştır. İcma kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alır. Akıl ile yapılan kıyasın ise değişken olduğu vurgulanmıştır. Neticede, sadece Kur'an ve Sünnet'in ilim ifade eden bilginin kaynağı olduğu, aklın ise istidlâli bilgiyi elde etmenin bir aleti olduğu anlaşılmaktadır.

(ii) Ebû Hanife şöyle demiştir: “Bir kıyası bozmaktansa mescitte bevl etmek daha iyidir. Çünkü mescitte bevl etmek taşımakla, güneşle ya da yıkamakla temizlenir. Mescit, mescit olmaktan çıkmaz. Ancak kıyası bozmak kıyasla sâbit olan hükmü bozmaktır. Böyle olduğunda bu hükümle tespit edilen hadiseyi durdurmak gerekir, ancak mescitteki ibadeti durdurmak gerekmez.”⁴⁴⁴ Kerderî'nin naklettiği bu rivayete göre kıyas, bilgi kaynağıdır, bağlayıcıdır. Ancak Zehebi'nin naklettiği bir başka rivayete göre Ebû Hanife, “mescitte bevl etmek kıyasların bazısından daha güzeldir” demiştir.⁴⁴⁵ Bu rivayete göre, Ebû Hanife bazı kıyasların dalâlet olduğunu, sakınılması gerektiğini belirtmektedir. İki rivayet sahih olsa bile aralarında tenâkuzu gerektirmez. İlk rivayette bahsedilen kıyas ile açık, sahih sonuncusu ile hâfî, fasit kıyas kastedilmiştir şeklinde bir yorum sorunu ortadan kaldırmaya yeterlidir.

1.2.1.4. Ebû Hanife'ye Göre Bilginin Değeri

Yukarıda bir kısmını aktardığımız eserlerindeki ifadelerinden ve rivayetlerden, Ebû Hanife'nin kullandığı “ilim” kavramı ile kesin ve doğru bilgiyi kastettiği, bu doğru bilgiye duyular, Haber-i resûl ve akıl ile ulaşıldığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu bilgilere göre, bilginin vasıtası olan bu unsurlardan her birinin kendi sahasında yetkin olduğu, ayrıca aklın diğerlerinden gelen bilgiyi anlama, kavrama merkezi olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca, akla yaratıcıyı bilmek, iyiyi-kötüyü ayırt etmek gibi özellikleri olduğunu savunan ifadelerden, mecâz da olsa, aklın bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bu işlemin fitratın gereği olarak yapılmasının da mümkün olduğunu daha önce belirtmiştik.

⁴⁴⁴ Kerderî, **İmamı Azam Ebû Hanife Menkıbeleri**, I, s. 158.

⁴⁴⁵ Zehebi, **Menâkıb**, 81. Zehebi'nin bu rivayeti naklettiği Veki' b. Cerrah (ö.197/812) Ebû Hanife'nin muhaliflerinden Süfyan'ı Sevri'nin en gözde talebelerinden olup, ölümünden sonra yerine geçmiş, pek çok tabiinden hadis rivayet etmiştir. Bk. Mehmet Emin Özafşar, “‘Veki’ b. Cerrah” , **DİA**, XXXXIII, s. 8-9.

Ebû Hanife'nin, Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetlerde “ilim” kavramı ile “kesin bilgiyi”, bununla da Kur'an ve Sünnet'i kastettiği kanaatindeyiz. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

(i) Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “İlim talep etmek her Müslüman'a farzdır.”⁴⁴⁶

(ii) Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ey Ayşe! İlim ve Kur'an nişanın olsun.”⁴⁴⁷

(iii) Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kimden bir ilim istenir de vermezse Kıyâmet günü ateşten bir gem ile recmedilir.”⁴⁴⁸

Ebû Hanife'ye göre, Kur'an ve Sünnet'e dayanan bilgi her bilgidен üstündür. Nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “ Bizim kıyası naslara tercih ettiğimizi söyleyen kimse yalancıdır ve bize iftira atmıştır. Nass varken kıyasa ihtiyaç kalır mı?”⁴⁴⁹ Nitekim nakledildiğine göre, o derslerinde şu ayeti sıklıkla zikredermiş: “الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ”⁴⁵⁰ “Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir.”⁴⁵¹ Mâturîdî, “sözün en güzeli” ifadesini “Kur'an olarak” te'vil etmiştir.⁴⁵² Ebû Hanife'nin, Hz. Peygamber'in sünnetinin değeri hakkında görüşleri Kur'an'a olan görüşlerinden farklı değildir. Sünnet'e, ilimlerin en yüksek payesini verdiğini, ondan nakledilen şu ifadelerinde görmek mümkündür: “Bilmelisin ki, öğrendiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en üstünü Sünnet'tir. Sana yakışan, onu öğrenmeye layık olan ehlini tanımandır.”⁴⁵³ Hz. Peygamber'den gelen “haberleri”

⁴⁴⁶ Ebû Müeyyed Muhammed el-Harezmi, **Camîu'l-Mesaniid**, (Thk: Necmeddin Muhammed ed-Derekeni), Mektebetu'l-Hanefiyye, I, s. :23; Alâüddîn el-Haskefi, **İmam Azam Ebû Hanife Müsnedi**, (Çev.Ali Pekcan), Konya,2012, 30,31.Bu hadisin tahriri için bk. İbn Mace, Mukaddime, “İlmi teşvik bölümü”,38; Beyhaki, “İmanın şubeleri”, 1664.

⁴⁴⁷ Haskefi, **İmam Azam Ebû Hanife Müsnedi**, 33 ; Ebû'l Mueyyed Muhammed el-Harizmî,**Cemiu'l Mesaniid**, (Thk :Necmeddin Muhammed ed-Dürkani),Mektebetu'l-Henefiyye, I, s. 260.

⁴⁴⁸ Harizmî, **Camîu'l-mesaniid**, I,s. 107.Bu hadisin tahtici için bk. Ebû Davud, “İlim”, 3658; İbn Mace, “İlim”, 97; Buhari, Sahih, 6021;

⁴⁴⁹ Humeyyis, **Ebû Hanife'nin İtikat Esasları**, s. 135; Abdül Vehhab-ı Şe'râni, **Mizanü'l-Kübra**, (Trc:A.Faruk Meyan),Furkan Yayınevi,İstanbul, t.y., s. 65 .

⁴⁵⁰ Zümer Suresi, 39/18.

⁴⁵¹ Kerderi, **Menâkıbü'l-İmam Ebi Hanife**, s. 160.

⁴⁵² Mâturîdî, **Te'vilat**, XII, s. 316.

⁴⁵³ Ebû Hanife, **er-Risale**, s. 84.

öğrenmeye teşvik eden Ebû Hanife, bu kaynağın kirletilmesine karşı dikkatli davranılması gerektiğini, Allah elçisine yalan yanlış şeylerin nispet edilmesinin kabul edilmez şeyler olduğunu açıklamak üzere şu rivayeti nakletmiştir: “ Kim benim üstüme bilerek yalan söylerse ve söylemediğimi bana isnat ederse Cehennem’deki yerine hazırlansın”.⁴⁵⁴ Dolayısıyla, Haber-i resûl’ün bilginin kaynağı olduğunu savunan Ebû Hanife, bununla birlikte, Hz. Peygamber’e nispet edilen yalan-yanlış, mevzu rivayetlerin varlığına karşı çok hassas bir tutum içinde olmuştur. Zehebî’nin naklettiğine göre, Ebû Hanife şöyle demiştir: “ Bir kişinin işittiği andan nakledeceği zamana kadar ezberinde olmayan bir hadisi nakletmesi helal değildir. ”⁴⁵⁵ Bu rivayetler Ebû Hanife’nin bilginin kaynağı olarak Sünnet’in korunmasına verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Ebû Hanife, bilginin kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’in “haber” şeklinde geldiğinde nasıl bir değerlendirmeye tâbi tutulmaları hususunda sâlim aklın önemine dikkat çekmiştir. Bu konuda aşağıda naklettığımız bazı ifadeleri onun haber olarak gelen hadisler hakkındaki tutumunun nedenlerine ışık tutmaktadır.

(İ) Ebû Hanife diyor ki: “Allah, azze ve celle’nin bir rahmet olarak peygamberini fırkaları birleştirmek ve ülfeti arttırmak için gönderdiğini biliyoruz. O’nu, bölücülük yapmak ve Müslümanları birbirine düşürmek için göndermemiştir. Bazı kimseler, hadis rivayetlerdeki ihtilafların, bu rivayetlerin bir kısmının nâsîh ve mensûh olduğundan dolayı olduğunu iddia ederler ve biz duyduğumuz gibi rivayet ediyoruz, derler. Akıbetlerine gösterdikleri az ihtimamdan dolayı onlara yazıklar olsun. İnsanların karşısına geçip bazısının mensûh olduklarını bildikleri rivayetleri dile getiriyorlar. Hâlbuki bugün mensûh ile amel etmek dalâlettir. Onlarla insanları dalâlete sürüklüyorlar. Biz Peygamber’in bir ayeti iki çeşit tefsir etmediğini biliyoruz, Kur’an’dan nâsîh olanı herkes için nâsîh olarak tefsir etmiştir. Aynı şekilde mensûh olanı herkes için mensûh olarak tefsir ettiğini biliyoruz. Nâsîh ve mensûh’un emir ve yasaklarda olabileceğini, haber ve sıfatlar’da olmadığını da biliyoruz.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Harezmî, **Camîu’l-mesnid**, s. 124-125; Haskefi, **Müsned**, s. 36, 37, 38, 39, 40. Bu hadisin tahriri için bk. Buhari, “*İlim*”, 38; Müslim, “*Mukaddime*”, 3; Tirmizi, “*İlim*”, 8; Ebû Davud, “*İlim*”, 4; İbn Mace, “*Mukaddime*”, 4; Darimi, “*Mukaddime*”, 26.

⁴⁵⁵ Zehebi, **Menakib**, s. 95.

⁴⁵⁶ Ebû Hanife, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, s. 15-16.

Ebû Hanife, bu ifadeleri zina edenin kâfir olacağını bildiren hadis rivayeti bağlamında söylemiş ve bu hadisi reddetmesinin gerekçelerini açıklamıştır. Ona göre herhangi bir haberin Kur'an'ın zahirine muhalif olması meşhur olsa dâhi reddedilmesi için yeterli bir nedendir, bilgi kaynağı değildir. Söz konusu hadis şöyledir: “إن المؤمن إذا زنى خلع الإيمان من رأسه كما يخلع القميص ثم إذا تاب أعيد إليه إيمانه”⁴⁵⁷ “Mü'min zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı çıkarılır. Sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir.”⁴⁵⁷ Ebû Hanife'ye göre bu rivayet, Kur'an'a muhaliftir, dolayısıyla mensûhtur. Çünkü Allah “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي”⁴⁵⁸ “zina eden kadın ve erkek” ayetinde, zâni ve zâniye'den imanı nefyetmemiştir. Ona göre, bu tür rivayetleri yalanlamak rivayet edenleri yalanlamaktır, Hz. Peygamber'i değil. Çünkü Peygamber (sav) Kur'an'a muhalefet etmez, muhalefet eden zaten peygamber olamaz. Aksine bu rivayeti reddetmek Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik etmek, onu Kur'an'a muhalefet etmekten tenzih etmektir. Kur'an'ın hilafına Peygamber'den (sav) hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek peygamberi değil, nakledeni reddetmek ve yalanlamaktır.⁴⁵⁹

(ii) Ebû Hanife, peygamberin sözü olduğu iddia edilen “her haberin” doğru bilgi olarak kabul edilmemesi, Kur'an'a ve genel inanç esaslarına aykırı haberlere şüphe ile yaklaşmak gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda halk arasında yaygın olarak bilinen “Allah İçki içenin kırk gece ve kırk gün namazı kabul olmaz.”⁴⁶⁰ rivayetini örnek olarak göstermiştir. Ebû Hanife, bu rivayetin Kur'an'ın zâhirine aykırı olduğunu, Allah'ın adaleti gereği hiç kimseyi işlemediği günahtan dolayı cezalandırmayacağını belirtmiştir.⁴⁶¹ Ebû Hanife bunun aksini söyleyenin Allah'ı haksızlık yapmakla vasfetmiş olacağını, hâlbuki Allah Teâlâ'nın insanları zulümden emin kıldığını beyan ettiğini ifade

⁴⁵⁷ Ebû Davud, “Sünnet”, 15; Tirmizi, “İman”, 11

⁴⁵⁸ Nur Suresi, 24/2.

⁴⁵⁹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 16.

⁴⁶⁰ Tirmizi, “Eşriba”, 1.

⁴⁶¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 33-34; Ebû Hanife, bundan sonra pek çok ayeti delil olarak sıralamıştır. Bunlardan biri şöyledir: “وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ” “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz”. Enbiya Suresi, 21/47.

etmiştir.⁴⁶² İyilikleri ancak üç şeyin iptal ettiğini ifade eden Ebû Hanife bunları şirk koşturmak, iyiliği başa kakturmak ve gösteriş için amel işlemek olarak açıklamıştır.⁴⁶³

Ebû Hanife'nin eserlerindeki ifadeleri ve hakkındaki rivayetler birlikte incelendiğinde hadisleri reddetmesi ya da onlara muhalefet etmesinin söz konusu olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Tam aksine hadis, sâbit olduğunda onun için kesin bilgi ifade etmiştir. Onun, haberin Kur'an'a muhalefet etmemesi gibi önemli şartları her zaman ve taviz vermeksizin uygulaması, fazla hadis rivayet nakletmemiş olması, bazı muhalifleri tarafından hadis aleyhtarlığı olarak algılanmış ve mezhep taassubuyla abartılarak yayılmıştır. Bu dönemde hadis kitapları henüz yazılmamış olduğundan, onun muttalî olmadığı hadisler söz konusudur. Sonradan sahih olduğu bilinen bir hadise, o günkü koşullarda güvenmemiş ya da Kur'an'ın genel kurallarına muhalif olduğu kanaatine varmış olması muhtemeldir. Ebû Hanife'nin elimizdeki mevcut eserlerinde itikâdî konularda, akli hadislerin önüne geçirmesi ya da hadisleri bilginin kaynağı olarak kabul etmediğini iddia etmek kesinlikle mümkün değildir. Heytemi, İbn Hazm'ın "Hanefî mezhebinde zayıf hadisin kıyasa tercih edilmesi konusunda Ebû Hanife'nin bütün arkadaşlarının fikir birliği vardır." dediğini naklederek, "Ebû Hanife'nin rey ehli olarak bilinmesine rağmen onun kendi görüşlerini hadislerin önünde görmediğine işarettir" demiştir.⁴⁶⁴ Ebû Hanife'den nakledilen şu sözler onun konu hakkındaki görüşünü özetlemektedir: "Resûlullah'ın (sav) söylediği her şey biz duyalım yahut duymayalım başımız, gözümüz üstünerdir. Bunların hepsine iman eder ve bunları Allah'ın Resûlü'nün (sav) söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz."⁴⁶⁵

⁴⁶² Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 34. Ebû Hanife'nin delil olarak getirdiği ayetlerden ikisi şunlardır: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ" "Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir." "وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" "Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecekler". Zilzal Suresi, 99/7-8.

⁴⁶³ Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 34.

⁴⁶⁴ Heytemi, **Fıkhın sultanı İmam-ı Azam Ebû Hanife**, (Trc: Manastırlı İsmail Hakkı), Semerkand yayınları, İstanbul, 2015, s. 138.

⁴⁶⁵ Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 33; Bu konuda geniş bilgi için bk. M. Abdurresîd Nu'mani, **İmam Azam Ebû Hanife'nin Hadis İlmindeki Yeri**, (Nşr: Ebû Gudde), (Trc. Enbiya Yıldırım), Ankara, Otto Yayınları, 2015.

1.2.1.5. Ebû Hanife'ye Göre İlham, Rüya ve Taklîd

Ebû Hanife'nin elimizde mevcut eserlerinde ilham, rüya ve taklîd kavramları hakkında herhangi bir ifadesine rastlamadık. Bununla birlikte, Harezmi'nin, Ebû Hanife'den naklettiği bir rivayet bu konularda bazı bilgiler içermektedir. Bu rivayete göre, Ebû Hanife şöyle bir hadis nakletmiştir: “ Peygamber (sav) yıldızlardan görüşü (bilgiyi) yasakladı.”⁴⁶⁶ Bilindiği gibi astronominin bilgi vasıtası olarak kullanılması çok eskilere dayanır ve keşf, ilham gibi ezoterik bilgi alanının bir parçası olarak kabul edilir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin, bu tür haberleri bilgi olarak kabul etmediğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan, Ebû Hanife'nin taklîdî imanı yeterli gördüğü, ama istidlâlâ dayanmadığı için mukallîdî günahkâr kabul ettiği nakledilmiştir.⁴⁶⁷ Ebû Hanife'nin eserlerinde konuya dair doğrudan böyle bir ifadesine rastlamadık. Ona, bu görüşü isnat edenlerin, naklettiklerini onun şu ifadelerine dayandırdıkları kuvvetle muhtemeldir: “ Kim Allah'ı ve Allah katından gelenleri kalbi ve dili ile tasdik ederse Allah katında ve insanlar arasında mümindir.”⁴⁶⁸ Hanefîler'in iman konusunda ki bu kuralı, ileride görüleceği gibi sahih iman için istidlâlîn gerekli olmadığı, istidlâlî terk edenin günahkâr mümin sayıldığı, Hz. Peygamber'in risâletini tasdik ve ikrâr etmenin bizâtihî delil olduğu gibi konuya farklı yönlerden yaklaşan muhtelif görüşlere dayanak olmuştur. Bu farklılıklarla birlikte, Hanefî-Mâturîdîler mukallîdin imanının sahih olduğunda ittifak etmiştir.

Özetlemek gerekirse, Ebû Hanife'nin bilgi konusu ile görüşlerini dini alandaki bazı dolaylı ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Kanaatimize göre, kesin bilgi manasında kullandığı “ilim” kavramı ile ilmin kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'i kastetmiştir. Bu kaynaklardan, haber ve akıl ile elde edilen bilginin değeri hakkında görüşlerini ortaya koyarken itikâd ve amel ayırımı yapmamıştır. Kur'an'a ve akâid esaslarına muhalif olmamak gibi şartları taşıyan sahih ahad haberlerin dahi bilgi değeri olduğunu savunmuştur. Ebû Hanife'ye göre, Haber-i resûl ve akıl rakip değil, ilmin vasıtaları olarak birbirini tamamlayan iki unsurdur. Aklın, Peygamber (sav) gelmeden doğru olan bazı bilgilere ulaşabileceğini söylemesi dikkat çekicidir. Din-şeriât ayırımı

⁴⁶⁶ Zehebi, **Menakib**, s. 116.). Bu hadisin tahriri için bk. Beyhaki, “*İmanın şubeleri*”, 5198, “*Mecmu'z-zevaid*”, 5/116.

⁴⁶⁷ Bk. Nesefî, **Tabşira**, I, s. 25, 28; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 87; Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 358, 360.

⁴⁶⁸ Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 18.

yapması, insanı aklî delillerle yaratıcısını bulmakta, ona şükretmekte ve hüsün-kubuh'a taalluk eden bazı konuları bilmekle yükümlü görmesine dayanarak, onun sınır- lıda olsa aklı bazı konularda mucip yani hüküm koyucu olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bilgi çağı olan günümüzde bunun pratik bir karşılığınınolduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte, Ebû Hanife'ye göre, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tevhîd ederek iman etmek, ahiret halleri, vb. diğer dini bilgilerine ulaşmak, yükümlü ve sorumlu olmak ancak peygamber'in haberi ile mümkündür. Bu haber, mevcut olduğunda doğru olduğu bilindiğinde aklın ona tâbi olması gerekir. Bu çerçevede, akıl, itikâdî konularda öncelikle Kur'an ve Sünnet hakkında ilim elde etmek, onu kavramak, anlamak, değerlendirmek ve ona tâbi olmak ile yükümlüdür.

1.2.2. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî

Ebû Hanife'nin önde gelen iki öğrencisi Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 186/805) ilim târifi, mahiyeti ve onu elde etmenin vasıtaları konusundaki görüşlerinin hocalarından farklı olmadığına dair haberler çoktur. Eşyanın bir hakikatî olduğu, beş duyunun bilgi vasıtası olduğu aksi belirtilmedikçe herkes gibi, Ebû Yusuf ve Şeybânî tarafından da kabul edilen görüş olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca bu âlimlerden haber ve aklın bilgi vasıtaları olduğuna dair görüşleri hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayacak bazı rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerden birine göre, Ebû Yusuf "Allah Teâlâ sana peygamberinin getirdiği her şeye inanmanı emretti" demiş ve bu sözlerine Allah ve Resûlüne (sav) uymayı emreden ayetleri delil göstermiştir.⁴⁶⁹ Bu ifadelerden, Kur'an ve Sünnet'in nakledilmesi olan Haber-i resûlün, dolayısıyla da genel olarak haberin bilgi vasıtası olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, Şeybânî'nin de itikâdî meselelerin başında gelen Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda " Kur'an'a ve güvenilir râvilerin naklettiği hadislere iman edilmesi gerektiğini ve bunda icmâ olduğunu" söylediğine dair rivayetler bulunmaktadır.⁴⁷⁰ Bu rivayetlere bakılırsa, Ebû Yusuf ve Şeybânî, inanç esaslarında Haber-i resûl'ün ilim ifade etmesi için sahih olma şartını yeterli görmüş ve haberin mütevâtir, meşhur yâda ahad olması ile ilgilenmemişlerdir.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Humeyyis, **Ebû Hanife'nin İtikat Esasları**, s. 140-141.

⁴⁷⁰ Humeyyis, **Ebû Hanife'nin İtikat Esasları**, s. 141.

⁴⁷¹ Humeyyis, **Ebû Hanife'nin İtikat Esasları**, s. 141.

Mütevâtir olarak nakledilen Kur'an Allah'ın kelâmı olarak şüphesiz doğru bilginin temel bir kaynağıdır. Hadislerin değerlendirilmesinde ise ilk dönemden itibaren İslâm âlimleri arasında ihtilaf olduğu ve bu konuda farklı yaklaşımların ortaya çıktığı bilinmektedir. Ebû Yusuf'un ve hatta Şeybânî'nin muhaddis kimliği, onların hadisleri almak konusundaki kabul koşullarının Ebû Hanife'ye kıyasla daha esnek olmasına, hadislere daha çok yer vermelerine neden olmuştur. Kıyas metodu ile mukayese edildiğinde hadislerin lehine olan bu gelişme, fıkhıta Ehl-i rey olarak bilinen Hanefilerin, Ehl-i hadis ile yakınlaşmasına vesile olmuştur. Nitekim Zehebî, İsmail el-Müzeni'nin (ö264/877) “*Ehl-i rey içinde hadise en çok tâbi olan Ebû Yusuf'tur.*” dediğini nakletmiştir.⁴⁷² Yine Zehebî'nin naklettiğine göre, Ebû Yusuf şöyle demiştir: “Kitap ve Sünnete uygun olmayan bütün fetvalarımdan döndüm.”⁴⁷³ Fıkha dair fetvalarından dâhi döndüğünü ilan eden Ebû Yusuf'un, Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarına muhalif olması düşünülemez. Bu konuda, Şeybânî'nin naklettiği bir olay, onun bilgi kaynağı olarak “hadis” konusundaki tutumunu ve bu tutumunun Ebû Hanife'nin tutumuna olan benzerliğini göstermesi bakımından önemlidir. Nakledildiğine göre, Hanefilerden biri, muhaddis olan İsa b. Ebân'a, onu Şeybânî ile tanıştırmayı teklif etmiş, fakat İsa b. Ebân her defasında “onlar hadis muhalifleridir” diyerek reddetmiştir. En sonunda, İsa b. Eban tanışmaya razı olmuş ve tanışmışlar. Şeybânî, İsa b. Ebân'a, “nerede hadise muhalefet ettiğimizi gördün?” diye sormuş ve ona “Bizden duymadıkça buna şahitlik etme!” demiştir. İkisinin uzun bir görüşmesinden sonra İsa b. Eban “Nur ile aramda perde varmış. Artık kalktı. Allah'ın mülkünde bu nuru böyle ortaya kayacak bir adamın olabileceğini hiç zannetmezdim.” demiş ve ondan sonra da Şeybânî'ye sıkıca bağlanmıştır.⁴⁷⁴ Bu rivayetten ne Şeybânî'nin ne de genelde Hanefilerin hadislere muhalefet etmelerinin söz konusu olmadığı, bunu onları tanımayan cahillerin uydurduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hem Ebû Yusuf hem de Şeybânî'nin, Kur'an ile birlikte, bazı şartları taşıyan hadislerin ilim ifade ettikleri görüşünde olduklarını söyleyebiliriz.

⁴⁷² Zehebi, **Menakib**, s. 149; Bu rivayetin râvisi Yahya b.yahya en-Nisaburi, Ebû Yusuf'un bu sözü ölüm anında söylediğini belirtmiştir.

⁴⁷³ Zehebi, **Menakib**, s. 149; Bu rivayetin râvisi Yahya b.yahya en-Nisaburi, Ebû Yusuf'un bu sözü ölüm anında söylediğini belirtmiştir.

⁴⁷⁴ El-Asarı tahkik eden Muhammed Boynukalın'ın bu esere yazdığı mukaddimede geçen bu rivayet için bk. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Asl**, (Thk: Muhammed Boynukalın), Daru İbn Hazm, Beyrut, 2012, *Mukaddime*, 22; Ayrıca Seymari, **Ahbaru Ebi Hanife**, s. 128.

Diğer taraftan, Saffâr'ın naklettiğine göre Ebû Yusuf'un kelâm ilmi ve kelâmî konularda Şeybânî ve Ebû Hanife gibi düşündüğünü gösteren rivayetler bulunmaktadır.⁴⁷⁵ Bu rivayetler, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin aklın işlevi ve yetkinliği konusundaki görüşleri hakkında sınırlı bazı bilgiler sunmaktadır. Bunlardan Saffâr'ın naklettiğine göre, Ebû Yusuf “her kim garibu'l-hadisten hareketle, yani hadislerin az bilinen, garip ve zor anlaşılan farklı ifadelerinden hareketle kendi düşüncesini temellendirmeye çalışırsa böyle bir kimse reddedilir.” demiştir. Yine o, Ebû Yusuf'un “her kim dini, kelâm ile talep ederse zındık olur” dediğini nakletmiştir. Saffâr'a göre bunun anlamı, felsefecilerin sözlerini, düşmanlık ve düşüklerin sözlerini ihtiva eden bir dini talep eden zındık olur, demektir.⁴⁷⁶ Biz de Saffâr'ın yaptığı bu yorumuyla, Ebû Yusuf'un, kelâm ilminin sadece Ehl-i sünnet akidesini aklî deliller aracılığı ile savunmak için kullanılması gerektiğini ve akidenin kelâm yöntemi ile belirlenemeyeceğini belirtmeyi amaçladığını düşünüyoruz. Başka bir deyişle bu rivayetlerde akla, dinî konularda naklîn bildirdiği inanç esaslarını anlamak, değerlendirmek ve onları makul delillerle ispât etmek görevi yüklendiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında, bu âlimlerin Ebû Hanife gibi, peygamberin olmadığı zamanlarda aklın “bir yaratıcı olduğunu” bilmek, iyi ve kötüyü ayırt etmek gibi sınırlı olsa bazı özellikleri olduğuna dair bir bilgiye ulaşmadık.

Şeybânî muhaddis âlimlerdendir. O, Ebû Yusuf gibi fıkha dair pek çok konuda Ebû Hanife'ye muhalefet etmiştir. Bunun nedeni, bazı hadis rivayetlerinin Ebû Hanife'ye ulaşmamış olması, yine bazı hadis ve rivayetleri farklı değerlendirmiş olmalarında aranmalıdır. Bu durum, Hanefî ekol içinde fikir hürriyetinin önemini, ulaştığı noktayı göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca, bu gelişme Ebû Yusuf ve Şeybânî gibi âlimlerin hadislere daha fazla eğilmelerinin ve neticede Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasındaki husumetin azaltılmasına da katkısı olmuştur. Ancak bu gelişme akâid ya da Esbab-ı ilim alanı ile ilgili değildir.⁴⁷⁷ Çünkü Şeybânî'ye göre de “ilim” dört yerde bulunmaktadır:

⁴⁷⁵ Saffar, **Telhisu'l-edille li kavaidi't-tevhid**, s. 57-58.

⁴⁷⁶ Saffar, **Telhisu'l-edille li kavaidi't-tevhid**, s. 57-58.

⁴⁷⁷ Şeybani de, Ebû Hanife gibi bazılarınca, Cehmîyyeden, Mürcieden olmakla ve Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunmakla itham edilmiştir. Bk. Şeybânî, **el-Asâr**, Mukaddime, s. 26.

(i) Allah'ın kitab'ı ve ona benzeyende.

(ii) Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve ona benzeyende.

(iii) Sahabenin kavli ve ona benzeyende. Sahabe kavli üzerinde ihtilaf varsa biri tercih edilir.

(iv) İcma ve ona benzeyende. Bunların dışındakiler ilim değildir.⁴⁷⁸

Şeybânî'nin “ona benzeyen” ifadesiyle kastettiği en kuvvetli ihtimalle açık kıyas olmalıdır. Başka bir deyişle, Şeybânî'ye göre dini ilmin kaynakları Kur'an, Sünnet, İcma ve sahabe kavli olmak üzere dördtür. İcma ve sahabe kavli neticede Kur'an ve Sünnet'e döndüğünden dolayı, Kur'an ve Sünnet ilmin aslı kaynağıdır. Bu iki asli kaynak “haber” şeklinde nakledildiğinde, Haber-i resûl olarak adlandırılırlar ve kıyas yani akıl ile birlikte Esbab-ı ilmi meydana getirirler. Kanaatimize göre bu sonuç Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin aynısıdır ve aşağıda görüleceği gibi, aynı zamanda bu Tahavî'nin de iddiasıdır.

1.2.3. Tahâvî

Tahâvî (ö. 321/933), eserinin başında Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye bağlılığını ilan etmiş ve metinde yazdıklarının onların akidesi olduğunu açıklamıştır. Tahâvî bu konuda şöyle demiştir: “Bu ümmetin fukahâsının mezhebi üzerinde olan Ehl-i sünnet ve cemaatin, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin akidesinin beyânının ifadesidir. Allah hepsinden razı olsun. Bunlar onların usulü'd-din-deki itikâdları ve râbleri hususunda dinleridir.”⁴⁷⁹ Ebû Hanîfe ve en yakîn iki öğrencisi hakkında bu ifadeleri kullanan Tahâvî'nin, itikâdî konuların dayanağı olan Esbab-ı ilim hususunda onlara muhalif olması düşünülemez.

Bilgi konusuna doğrudan değinmeyen Tahâvî'nin akide metninde, Esbab-ı ilim, haber ya da Haber-i resûl gibi kavramlara rastlanmaz. Bununla birlikte kullandığı

⁴⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, (Thk: Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), İstanbul, 1984, I, s. 318.

⁴⁷⁹ Tahâvî, **el-Akidetü't-Tahaviyye**, s. 5.

“ilim”⁴⁸⁰ ve “nazâr”⁴⁸¹ kelimelerine özel bir anlam yüklediği söylenebilir. “İlim” ile doğru ve kesin bilgi kaynağı olarak Kur’an ve Sünnet’i, “nazâr” ile aklı ve istidlâli kastettiği anlaşılmaktadır. Aşağıda, Tahâvî’nin kısa ve özlü olan eserinde tespit ettiğimiz bilgi konusu ile ilişkilendirilebilecek ifadelerini anlamaya çalıştık.

(İ) Tahâvî, rü’yetullah konusuna açıklarken, bu olayın keyfiyet ve mahiyetinin Kur’an ve sahih hadislerin bildirdiği şekilde gerçekleşeceğini ve müteşâbihten olup, Allah Teâlâ’nın ilminde olduğunu belirtmiştir. İslâm’ın (Kur’an ve sahih hadisler) teslimiyet demek olduğunu, tevhidin ancak bu şekilde gerçekleştiğini ifade eden Tahâvî’ye göre, müteşâbihi hevâsına göre te’vil eden küfür ile iman arasında kalır. “Ancak ve sadece Allah azze ve celleye ve peygamberine teslim olan, kendisi için müteşâbih olanın bilgisini onu bilene bırakan kimseler dinde kurtuluşa erişebilir.”⁴⁸² Kader konusundan bahsederken ise, onun Allah Teâlâ’nın yarattıklarından gizlediği bir sırrı olduğunu, bunun hakkında “nazâr” ve “tefekür” etmekten kaçınmak gerektiğini belirtmiş ve ancak böyle davrananların ayette⁴⁸³ bildirilen “ ilimde derinleşmiş olan âlim” mertebesinde olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: “ İlim ikidir. Yaratıklarda mevcut olan (onlarda bulunan-onlar tarafından bilinebilen) ilim, yaratıklarda mevcut olmayan (onlarda bulunmayan-onlardan gizlenmiş-onlara verilmemiş-onlar tarafından bilinemeyecek) ilim. Mevcut olan ilmi inkâr etmek küfürdür. Bilinmeyen ilmi, bildiğini iddia etmekte küfürdür. İman ancak, mevcut olan ilmi kabul etmek ve bilinmeyen ilmi, talep etmeyi terk etmek ile sâbit olur.”⁴⁸⁴

Tahâvî’nin ilmin keyfiyeti ya da mahiyetini açıklama gereği duymamakla birlikte, fâillerinin durumundan hareketle ilmi iki kısma ayırdığı görülmektedir. Tahâvî’nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde itikâda dair konularda, Kur’an ve Sünnetin tek başına bilginin kaynağı olarak kabul edildiği, aklın ise, bu bilgilerin anlaşılması ve kavranmasına vasıta olmanın dışında dini konularda bir dahli olmadığı anlaşılmaktadır. Metindeki önemli ifadelerden biri hadisler konusundadır. Tahâvî, hadisler arasında

⁴⁸⁰ Cafer Ahmed Muhammed el- Tahavi, **el-Akidetü’t-Tahaviyye**, Daru İbni Hazm, Beyrut, 1990, s. 14, 17, 18.

⁴⁸¹ Tahavi, **el-Akidetü’t-Tahaviyye**, s. 17.

⁴⁸² Tahâvî, **el-Akidetü’t-Tahâviyye**, s. 14.

⁴⁸³ Al-i İmran Suresi, 3/7.

⁴⁸⁴ Tahâvî, **el-Akidetü’t-Tahâviyye**, s. 17-18.

mütevâtir, meşhur veya ahad ayırımı yapmadan, sadece sahih hadislerin “ilim” ifade ettiğinden bahsetmiş, bunları inkâr edenin kâfir olacağını söylemiştir. Tahâvî’ye göre “Allah’ın Kur’an’da bütün indirdikleri ve Peygamber’den (sav) şeriât ve beyanlarına dair sahih olarak gelen her şey haktır.”⁴⁸⁵ Metinde, rü’yetullah ve kader gibi örneklerin gösterilmesinden, semiyât konularında ve genel olarak inanç esaslarında “nazâr ve düşüncenin” yani istidlâlin sağlam bir bilgi kaynağı olamayacağı, aklın bir vasıta olarak bilgiyi anlama ve kavrama işlevinden öte bir yetkinliği olmadığı savunulmaktadır. Nitekim ilgili eserinin başka bir yerinde, Tahâvî’nin şu ifadelerine rastlamaktayız: “Kâhin ve arrâf’ı tasdîk etmeyiz. Kitab’a, Sünnet’e ve ümmetin icmâsına aykırı olan şeyi iddia edeni de tasdîk etmeyiz.”⁴⁸⁶ Burada icmâ, ilmin üçüncü kaynağı olarak sayılmıştır. Ancak icmâ esasta Kur’an ve Sünnet’e rücu ettiğinden, kendi başına özgün bir unsur değildir. Metinden, itikâdî konularda istidlâli yöntemlerle elde edilen ve Kur’an ya da Sünnet’e aykırı olan her türlü bilginin “ilim” olarak bir değerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, Tahâvî’nin, dini konularda akıl ve nasların çatışmasını mümkün görmediğini, böyle bir durum söz konusu olduğunda ise aklın değil, naklîn (sahih olması vb. şartları taşıdığı takdirde) esas olarak alınması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu ifadelerde, naslara aykırı olmadığı sürece kıyas gibi aklî yöntemlerle bilgi edinmenin meşru, bu vasıta ve yöntemle elde edilen bilginin de makbul olmasının önüne bir engel koyulmamıştır.

Öte yandan sözü edilen “yaratıklarda olan ilim” ifadesini birkaç şekilde anlamak mümkündür. Metnin bağlamı ve içeriği dikkate alındığında, bu ifade ile peygamberin bildirdiği dine dair bilgilerin (Haber-i resûl) kastedilmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. “Yaratılmışların elde etme imkânı olmayan, onlardan gizlenmiş ilim ” ise Haber-i resûl ile bildirilmemiş, gayba dair ilim manassındadır. Tahâvî’nin bununla Allah’ın ezeli ilmini inkar eden dönemin Mu’tezilî kelâmcıları reddetmeyi hedeflediği düşünülebilir. Mevcut ilmi, daha geniş manada hâdis ilim olarak anlamakta mümkündür. Bu şekilde, yani eşyanın hakikatine dair varlığın bilgisi şeklinde anladığımız takdirde, varlığın gerçekliğini inkâr eden sofistler reddedilmiş olmaktadır.

⁴⁸⁵ Tahâvî, **el-Akidetü’t-Tahâviyye**, s. 22.

⁴⁸⁶ Tahâvî, **el-Akidetü’t-Tahâviyye**, s. 31.

Özetlemek gerekirse Tahâvî, ilim ve nazâr dışında, Esbab-ı ilim, Haber-i resûl vb. bilgi kuramına dair kavram ve terkipleri kullanmamıştır. Tahâvî'nin bilgiye dair görüşleri Ebû Hanife ve iki imamın görüşleri ile örtüşmektedir. Bununla birlikte, Ebû Hanife ile aralarında esasta olmasada, ciddi sayılabilecek bir üslup farkı olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanife aklın, nasları değerlendirme ve anlamadaki hayatî işlevini sürekli gündeme getiren bir üsluba sahiptir. Tahâvî ise sadece ve ısrarla Kur'an ve sahih hadislerin kaynak olduğunu belirtmiş, aklı sadece nasları öğrenme ve kavrama alanında yetkin olarak kabul etmiştir. Tahâvî'nin görüşlerindeki önemli diğer bir husus hadis anlayışında ortaya çıkmaktadır. Onun hadisleri mutlak olarak zikretmesi ve itikâd-amel farkı gözetmeksizin ilim ifade etmesi için hadisin sahih olmasını yeterli görmesi kayda değerdir.

1.2.4. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî

Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) günümüze kadar *gelen, Kitabu'r-red ala ehli'l-bida' ve'l-ehvai'd-dalle* adlı eserinden hareketle onun konu hakkındaki görüşlerini anlamaya çalıştık.⁴⁸⁷ Doğrusu o, bilgi konusuna doğrudan değinmemiştir. Fakat eserinin ana teması ilmin kaynağı olarak gördüğü "Kur'an ve Sünnet'in" dini alanda yeri, değeri ve bid'at in teşhir edilmesi ile ilgili olduğundan, bilgiye dair genel anlayışını anlamak mümkündür. Öncelikle belirtmek gerekirse, (Ehl-i sünnet ve'l) "cemaat"⁴⁸⁸ olarak nitelendirdiği topluluğun inanç esaslarını savunan Mekhûl en-Nesefî, bu esaslara muhalif olarak kabul ettiği gurupların görüşlerini naklederek reddetmiş ve kitabınâ "bid'at ehli ve dalâlette olan heva ehlinin reddedilmesi" adını vermiştir. Ona göre, "cemaat" Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı ve bid'at lerden uzak kurtuluşa erecek olan firkadır.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl Nesefî, *Kitabu'r-red ala ehli'l-bida' ve'l-ehvai'd-dalle*, (Thk. Seyit Bahçıvan), Hikmetevi Yayınları, Konya, 2013; Makhul'ün günümüze ulaşan ve ahlak-tasavvuf konularını ele alan *el-Lü'lü'yyât* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinden Makhulün Ebû Muîn Nesefî'nin dedesi olduğu söylenmiştir. Zahid biri olarak bilinen Makhul, hadis rivayetlerinde sıkı olarak kabul edilmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "*Mekhûl b. Fazl Nesefî*", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 570-571.

⁴⁸⁸ Mekhul eserinin her yerinde Ehl-i sünnet ve'l cemaat yerine sadece "cemaat" ifadesini kullanmıştır. Örneğin bk. Makhûl Nesefî, *Kitabu'r-red ala ehli'l-bida' ve'l-ehvai'd-dalle*, s. 138, 142, 145, 146.

⁴⁸⁹ Mekhûl Nesefî, *Kitabu'r-red*, s. 115, 263, 264.

Ehl-i sünnet'e ve Hanefî geleneğe bu bağlığınan hareketle, onun tespit edemediğimiz itikâdî konularda selefinin bilinen görüşlerinden farklı düşünceleri olmadığını varsayıyoruz. Nitekim eserindeki bilgi kuramına dâhil edebileceğimiz görüşleri hakkındaki malumat çok eksiktir. Mekhûl en-Nesefî, ilim, akıl ve nazar kelimelerini sıklıkla kullanırken, bunlara dair herhangi bir târif ve mahiyetlerine dair detay zikretmemiştir. Esbab-ı ilim, Haber-i resul ve bunların alt unsurlarından söz etmemiştir. Bununla birlikte eserinde değindiği “mahlûkatın zatının olması”⁴⁹⁰, Kur'an ve Sünnet'in “ilim” olması⁴⁹¹, iki farklı anlamda “sünnet-hadis”⁴⁹², uzuv olarak “akıl”⁴⁹³, akıl yürütme anlamında “nazâr”⁴⁹⁴ kavramlarından ve ilmin değeri hakkındaki genel ifadelerinden, bilgiye dair görüşleri hakkında derli-toplu bir veri oluşturmaya çalıştık.

Mekhûl en-Nesefî, ayet ve hadisten delil göstererek, her şeyin bir zatı olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla “eşyanın hakikati sâbittir” kelâm ilminin terkiplerini kullanmamakla birlikte, eşyanın bir hakikati olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle onun eşyaya dair bilgi elde etmenin imkân dâhilinde olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür. “Vehmiyye” fırkasından bahsederken sarf ettiği şu sözlerinden bu anlaşılmaktadır: “(Ehl-i sünnet ve'l) cemaate göre bir şeyin zatının olmaması imkânsızdır. Zatı olmayanın “şeyi” yoktur (zatı olmayana “şey” denilemez). Allah, şey olmaksızın sevap ve günah vermez. Aksine, iyilik ve kötülükler dâhil üzere her şeyin zatı vardır... Bir şeyin zatı onun varlığının ispâtıdır. Bir şeyin zatını inkâr eden “o şeyi” inkâr etmiş olur.”⁴⁹⁵

Mekhûl en-Nesefî'nin, Kur'an ve Sünnet bağlamında “ilim” kelimesini kullandığında, ona özel bir anlam yüklediği ve bununla kesin olan bilgiyi kastettiği anlaşılmaktadır.⁴⁹⁶ İlim kavramını Kur'an ve Sünnet bağlamında kullanmasından bu mana

⁴⁹⁰ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 197.

⁴⁹¹ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 163, 203, 204.

⁴⁹² Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 121.

⁴⁹³ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 112.

⁴⁹⁴ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 113.

⁴⁹⁵ Mekhûl en-Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 197; Makhul, bu fırkanın, bu görüşte olanların Kur'an'a mahlûk demesi gerektiği iddiasına karşılık, mahlûk olmayan yaratıcının kelâmının buna kıyas edilemeyeceğini, sadece mahlûkun kelâm ve fiillerinin zatı olduğunu ifade etmiştir.

⁴⁹⁶ Örneğin Makhul'un naklettiği Hz. Peygamber, sahip olduğu ilmi açıklamayanın, Allahın indirdiğini gizlemiş gibi olacağını bildirmiştir. Bu hadiste sözü edilen “ilim, Kuran ve Sünnettir”. Bk. Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 125.

ağırlık kazanmaktadır. İlim öğrenmenin Allah'ın emri ve peygamberin kavli olduğunu belirten Mekhûl en-Nesefî, Kur'an ve Sünnet'ten örnekler vermiştir. Mekhûl en-Nesefî'ye göre, “⁴⁹⁷ وَإِتَّقُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ “Allah'ın lütfundan nassibinizi arayın” ayetinde Allah Teâlâ ilim talep etmeyi kastetmiştir.⁴⁹⁸ Yine o, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ilmi açıklamayanın, Allah'ın indirdiğini gizlemiş gibi olacağını bildiren bir hadis nakletmiş⁴⁹⁹ ve hadiste geçen “ilim” kelimesinin Kur'an ve Sünnet manasına geldiğini ifade etmiştir. Eserinde dağınık olarak tespit ettiğimiz bazı ifadelerinden bilginin vasıtaları olarak akıllı ve haberi kabul ettiği görülmektedir.

1.2.4.1. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Esbab-ı İlim

Mekhûl en-Nesefî, Esbab-ı ilim konusunu sistemli bir tarzda ele almamış, konuya doğrudan temas etmemiştir. Konuya dair görüşleri dağınık ve düzensizdir. Örneğin, duyular ile alakalı doğrudan herhangi bir ifadesine rastlamadık. Bununla birlikte, bilginin imkânına dair sözleri, duyuları Esbab-ı ilimden kabul ettiğine delâlet etmektedir. Zira eşyanın imkânını yani varlığını bilmek, ancak onun bilgisini duyularla algılamak ve kavramakla mümkündür. Benzer basit kıyaslar yaparak, Mekhûl en-Nesefî'nin Haber-i sâdık'ın mütevâtir haber ile sorunu olmadığını da varsayabiliriz. Haber-i resûl ile ilgili görüşü ise doğrudan bu kavramı kullanmasa da dolaylı olarak bütün kitabınâ hakimdir. Akıl ve işlevi hakkında da önemli ifadeleri bulunmaktadır.

1.2.4.2. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'ye Göre Haber-i Resûl

Mekhûl, “ilim” olarak nitelendirdiği Kur'an ve Sünnet'i bilginin kaynağı olarak görmüştür. Bu bilginin haber şeklinde nakledilmesine dair hadis nakletmiştir. Bunun haricinde haber konusuna doğrudan temas eden bir izâhına rastlamadık. Mekhûl, Haber-i resûl terkiibini kullanmadığı gibi, meşhur ve ahad haberden söz etmemiş, bid'at ın kötülüğünü bildiren bazı haberlerin tevâtüren sâbit olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁰ Sünnet'in nakledilmesinden kaynaklanan, özellikle sıhhati açısından ortaya çıkan sorunlara dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bununla birlikte sadece, sünnetin karşıtı olarak gördüğü bid'at ın kötülüğü hakkında mütevâtir olduğunu söylediği

⁴⁹⁷ Cuma Suresi, 62/10.

⁴⁹⁸ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 203.

⁴⁹⁹ Mekhûl Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 125.

⁵⁰⁰ Mekhûl en-Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 115.

çok sayıda hadis rivayet etmiş, Ehl-i sünnet'in kâfir ve münafıklardan başka sadece bid'at ehlini ateşte gördüğünü,⁵⁰¹ bid'at ın bütün kötülüklerin en şerlisi, cezası derhal verilmesi gereken bir kötülük olduğunu belirtmiştir.⁵⁰² Mekhûl, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan⁵⁰³, kaderi inkâr eden⁵⁰⁴ vb. itikâdî konularda "sünnet" ve "cemaat"e muhalif olanları bid'at ehl-i olarak nitelemiştir.⁵⁰⁵

Mekhûl, Kur'an ve Sünnet'ten ayrılmayı, dalâlet fırkalarının ortaya çıkmasının temel nedeni olarak kabul etmiş, naslara bağlılık konusunda çok rivayet nakletmiştir. Bu ifadelerinden, dini alanda sadece Kur'an ve Sünnet'in ilim ifade ettiği, bid'at ın ise hiçbir bilgi değeri olmadığı yani cehalet olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis nakletmiştir: "Sünnet iki çeşittir. Alması hidayet, terki dalâlet olan sünnet ve alması hidayet, terki delâlet olmayan sünnet."⁵⁰⁶ Mekhûl, ise şöyle demiştir: "Sünnet iki kısımdır. Bunlardan bir kısmı fezâildir. Bunların alınmasında fazilet, terk edilmesinde ise sıkıntı yoktur. Bunlardan bir kısmı ise farzlardır. Bunların alınması hidayet terk edilmesi ise küfür ve dalâlettir."⁵⁰⁷ Mekhûl'ün naklettiği ve açıkladığı bu tasnîf, sünnetin bilgi değeri ile değil, hükümleri ile ilgili bir tasnîf olduğu bilgi kuramı açısından çok faydalı bir veri değildir. Fakat naklettiği bir hadiste sünnet ve hadis kavramlarının farklı şeyler olduğu, sünnet'in bilginin kaynağı, hadisin ise bir haber oluşu açıkça anlaşılmaktadır. İbn Abbas'tan (r.a) nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kim ki ümmetime, bir sünnetimi ikame edecek veya bir bid'at ı ortadan kaldıracak bir hadis ulaştırırsa ona cennet vardır."⁵⁰⁸ Bu rivayeti nakleden Mekhûl'ün sünnet ve hadis ayırımı yaptığını fakat bilmediğimiz nedenlerde dolayı, nakledilmesinde ortaya çıkan sorunlara değinmediğini söylemek mümkündür. Yine bu rivayetten bid'at ın bilgi değeri olmayan yalan haberler olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁰¹ Mekhûl en-Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 115.

⁵⁰² Mekhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 116.

⁵⁰³ Mekhul en-Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 124.

⁵⁰⁴ Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 128.

⁵⁰⁵ Mekhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 263.

⁵⁰⁶ Nureddin el-Heysemi, **Mecmu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid**, 1:177; Mekhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, Daru'l-Minhac, Lübnan-Malezya, 2015, s. 255.

⁵⁰⁷ Mekhul Nesefî, **Kitabu'r-red**, s. 255.

⁵⁰⁸ Bu hadisin sahih olmadığı söylenmiştir. Bk. Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 121.

Diğer taraftan “ sahabenin, Allah’ın Hz. Peygamber’e arkadaş olarak seçtiği ve razı olduğu hidayet önderleri ve rehberleri olduklarını bildiren ” Mekhûl’ün⁵⁰⁹, bu sözlerinden sahabe kavlini de bilgi kaynağı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mekhûl, icmâ’yı da zikretmiş ve deliller göstererek onun bir bilgi kaynağı olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁰ İcmâ’ya dair naklettiği rivayetlerden birinde Abdullah ibn Abbas “Müminlerin güzel gördüğü Allah’ın katında güzeldir. Müminlerin kötü gördüğü Allah’ın katında kötüdür” demiştir.⁵¹¹ Diğer bir rivayette Hasan el Basri Hz. Peygamber’in “işleri kendi aralarında şûradır” ayeti⁵¹² hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: “Allah’ın Kitabında ve Resulullah’ın (sav) sünnetinde olmayan bir şey geldiğinde rey ehli onu kendi aralarında istişare ederler.”⁵¹³ Dikkat edilirse, Mekhûl ifadelerinde itikâd veya amel ayırımı yapmamış, sünneti mütevâtir, ahad, sahih, sakim gibi kısımlara ayırarak bir tasnîfe tâbi tutmamıştır. Kanaatimize göre bu, Mekhûl’ün bilginin vasıtaları ve bundan kaynaklanan problemi ile değil, sadece bilginin kaynağı ile ilgilenmesinden kaynaklanmıştır.

1.2.4.3. Ebû Mutî’ Mekhûl en-Nesefî’ye Göre Akıl

Mekhûl eserinde “akıl” ve “nazâr” kavramlarını kullanmış, bunların önemine dikkat çekmiştir. O’na göre, Allah Teâlâ mahlûkat içinde insanı akıl vererek üstün kılmıştır. Bir taraftan, bilinenle gayba şahitlik etmesini ilhâm etmiş ve onunla kendi dışında olanı anlamasını sağlamıştır. Mekhûl’ün “ bilinenle gayba şahitlik etmesini ilhâm etmiş ” sözlerinden, insanın peygamber gelmeden önce, yani fetret döneminde, yaratılışında olan bir yetenekle, buna fitrat diyebiliriz, bir yaratıcı olduğunu bilmesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgi insana bir sorumluluk yüklemeyiz. Zira Allah Teâlâ bir peygamber göndermeden kimseye azap etmez.⁵¹⁴ Bu görüş Hanefî geleneğinde yerleşik prensiplerden biridir. Mekhûl, “onunla kendi dışında olanı anlar”

⁵⁰⁹ Makhul Nesefî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 165.

⁵¹⁰ Makhul Nesefî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 257.

⁵¹¹ Tebarâni, **Kebir**, IX, s. 112; Makhul Nesefî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 257.

⁵¹² Şura Suresi, 42/38.

⁵¹³ Makhul Nesefî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 258.

⁵¹⁴ Makhul bu görüşüne “Peygamber göndermeden azap edecek değiliz” mealindeki İsrâ suresinin 5. ayetini delil getirmiştir. Bk. Makhul Nesefî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 111.

ifadesi ile aklın varlığın idrâk edilmesinde vazgeçilmez bir bilgi vasıtası olduğunu ifade etmektedir. Doğal olarak buna Kur'an ve Sünnet bilgisi de dâhildir.

Mekhûl'e göre, Allah Teâlâ fitrat ve akıl ile donattığı insanı tevhi'd'e ve hak olan dinine peygamberleri aracılığıyla davet etmiştir. İnsanın bu daveti duyup ona itaât etmekte acele etmesi gerekir.⁵¹⁵ Allah Teâlâ, kesin ve kahredici ayet ve delillerle desteklediği Hz. Muhammed'i de insanlara tevhi'di tebliğ etmek için göndermiştir. Böylece insanların mazeretleri ortadan kalkmış, sorumlu hale gelmişlerdir.⁵¹⁶ Allah insana doğru yolu bulmasına rehberlik etmesi için hem kendi nefsinin (fitrat) hem de kullanması için bir akıl vermiştir.⁵¹⁷ Ahireti arayanlar için Allah'ın emrettiğine tutunmak, Sünnet'e tâbi olmak, bid'atleri terk etmek ve selefın yoluna tutunmak gerektiğini belirten Mekhûl⁵¹⁸, vâcip olarak gördüğü Kur'an ve Sünnet bilgisine ulaşmanın nasıl olacağına dair dolaylı ifadeler kullanmıştır. Mekhûl'e göre özellikle bid'at ler yayıldıktan sonra Sünnet'in ne olduğu ve kimlerin onu temsil ettiği hususunda doğruyu bulmak için "nazâr" ve "araştırmak" vâcip hale gelmiştir.⁵¹⁹ Mekhûl özetle şöyle demiştir: "İnsanlar Sünnet'te ihtilaf ettiler... Her fırka deliller getirerek onun sadece kendisinde olduğunu iddia etti... Bu yüzden "nazâr ve "araştırma" kendini kurtarmak isteyen vâcip olmuştur."⁵²⁰ Mekhûl'ün "nazâr ve araştırmak "ve "teftiş"⁵²¹ kelimeleri ile akli kullanarak Kur'an ve Sünnet'e ait olan bilginin en sahih şekilde araştırılarak elde edilmesini kastettiği anlaşılmaktadır. O, bilgiyi kaynağından (Kur'an ve Sünnet) elde eden, onu algılayan ve kavrayan bir vasıta olarak aklın kullanılmasını önermiştir. O'na göre, akli kullanarak bilgiye ulaşmak kaçınılmazdır. Hz. Peygamber ve sahabe dâhil herkesin ihtiyaç gerektiğinde bu alanda aklını kullandığını belirten Mekhûl'e göre, Allah'ın zâtı, sıfatları vb. itikâdî konularda kıyas yapmak câiz değildir. Bu alan Kur'an ve Sünnet'e terkedilmiştir. Bunun dışında kalan alanlarda ise mubahtır.⁵²² Bu görüşlerine delil olarak getirdiği rivayetlerden bazıları şöyledir:

⁵¹⁵ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 112.

⁵¹⁶ Makhul bu görüşüne "Peygamber göndermeden azap edecek değiliz" mealindeki İsrâ suresinin 5. ayetini delil getirmiştir. Bk. Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 111.

⁵¹⁷ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 112.

⁵¹⁸ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 113.

⁵¹⁹ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 113.

⁵²⁰ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 113.

⁵²¹ Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 113.

⁵²² Makhul Neseî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 256-257.

(i) Ukba b. Amr şöyle demiştir: “ Resulûllah’ın (sav) huzuruna iki hasım gelmişti. Bana “ aralarında hükmet” dedi. “ Bunu yapmakta öncelik senindir ” dedim. Tekrar, aralarında hükmet dedi. “ Ne üzerine ya Resûlullah (sav) dedim?” “İçtihat yap”, dedi. İsalet edersen sana on iyilik vardır. Hata edersen sana bir hasene vardır, dedi.”⁵²³

(ii) Mücâhid (ö.104/723) ⁵²⁴, Hz. Ömer’in “Mükâtebe”yi yasakladığını nakletmiştir. Veki’e (ö.197/812)⁵²⁵ göre bu kıyastır. Mekhûl’e göre ise “mükâtebe” Allah Teâlâ ile ilgili olan kıyastır. Helal ve haram’da değil. Çünkü bu tür kıyastan sahabe, tâbiin dâhil kimse geri kalmamıştır.⁵²⁶

(iii) Mekhûl’e göre Kur’an’da bildirilen “İblisin kıyası” Allah’ın (zatı ve sıfatları) ile ilgilidir. Bu kıyas Hz. Ömer’in yasakladığı kıyas gibidir ve helal ve haramlarda kıyas ile ilgili değildir. Zira bu tür kıyas kişinin itikâdını bozmaz.⁵²⁷

(iv) Hz. Ömer , Ebû Musa el-Eşari’ye mektup yazarak, “Fehmet! Kur’an’da sana bildirilmeyen bir hususta tereddüde düştüğünde anlamaya gayret et! Benzerini öğren, sonra ona kıyas et. Sonunda, reyine göre bu konuda gerçekten en iyi ve en benzeri olana itimat et” demiştir. ⁵²⁸

Naklettiği rivayet ve ifadelerinden Mekhûl’e göre, inanç esaslarında aklın bir yetkinliği olmadığı, helal ve haramlarda ise kıyasın câiz olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kıyas , Kur’an ve Sünnet dayanmak zorundadır ve akıl bağımsız değildir. Çünkü yukarıda aktardığımız kendi ifadelerine göre, akıl nasları doğru anlamakla mukellef kılınmıştır.

1.2.4.4. Ebû Muti’ Mekhûl en-Nesefî’ye Göre Bilgi’nin Değeri

Mekhûl, Kur’an ve Sünnet’i en değerli hatta tek bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Esbab-ı ilim olarak ise haber ve aklı kabul etmiştir. Ancak Mekhûl’e göre aklın

⁵²³ Makhul Nesefî, *Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’*, s. 256; Heysemi, *Mecmu’z-zevaid*,4:198.

⁵²⁴ Tabînin meşhurlarındandır. Mekke’de namazda secde hâlinde vefât etmiştir.

⁵²⁵ Veki’ bin Cerrâh. Tebe-i tâbiinin büyük âlimlerindendir.

⁵²⁶ Makhul Nesefî, *Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’*, s. 257.

⁵²⁷ Makhul Nesefî, *Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’*, s. 257.

⁵²⁸ Makhul Nesefî, *Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’*, s. 257.

itikâdî esasların belirlenmesinde herhangi bir yetkinliği yoktur. Bu konuda zikrettiği rivayetlerden bu anlaşılmaktadır:

(i) Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sünnet ile az amel, bid'at ile çok amelden daha hayırlıdır."⁵²⁹

(ii) İbn Mesud (r.a) şöyle demiştir: "Sünnet'e muvafık olan ilim ve amel zâhirde az görünsede gerçekte çoktur; Sünnet'e muhalif olan çok görünsede aslında azdır. Çünkü Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Bid'at sahibinin orucu ve namazı arttıkça, Allah'tan uzaklığı da artar."⁵³⁰

(iii) Hasan Basri şöyle demiştir: "Allah bid'at ehlinden ne namaz ne de oruç kabul eder."⁵³¹

(iv) İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: "Kitabı ve Sünnet'in sınırlarını aşmayın. Bunlarda olana uyun. Onlara muhalefet edeni terkedin. Allah Teâlâ bizi buna yönlendirmek için şu ayeti göndermiştir: "إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"⁵³² "Taraftmdan size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" dedik. Allah'ın bizi yönlendirdiğine uymak gerekir. O da Kitabınâ sınırsız tutunmaktır."⁵³³

Hz. Peygamber'in "kendinden konuşmadığını"⁵³⁴ ancak hadislerin farklı mertebeleri olduğunu belirten Mekhûl, hadislerin farz, sünnet, fazilet, ruhsat vb. çeşitlere ayrıldığını ifade etmiştir.⁵³⁵ Hadislerin, Kur'an'ın muhkem veya müteşâbihi, nâsih veya mensûhun'da olduğu gibi, nâsihine tâbi olmak, mansûhuna iman etmek gerektiğini söyleyen Mekhûl, mubah ve fezâil'den olan hadisler ile amel etmenin şart olmadığını söylemiştir. Mekhûl, bu görüşüne Hz. Peygamber'den şu iki rivayeti delil göstermiştir:

⁵²⁹ Mekhul e.n-Nesefi, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 114.

⁵³⁰ Mekhul Nesefi, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 114.

⁵³¹ Makhul Nesefi, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 114-5.

⁵³² Bakara Suresi, 2/38.

⁵³³ Makhul Nesefi, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 118.

⁵³⁴ Necm Suresi, 53/3.

⁵³⁵ Makhul Nesefi, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 255.

(i) Hz. Peygamber’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kim benim sünnetim ve cemaat üzerine ise Allah ona nebilerden bir nebinin Ehl-ibeyt sevabını yazar. Ve ona her bir adım koyup, kaldırdığında on hasene yazar ve on derece yükseltir.”⁵³⁶ Hz. Peygamber’e itaatin Allah’a itaat olduğunu, ona muhalefetin Allah’a muhalefet olduğunu belirten Mekhûl’e göre, O’nun sünneti’nden yüz çeviren kendini aşağılamış ve ahiret’te kaybedenlerden olmuştur.

(ii) Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ümmetim bozulduğunda benim sünnetime tutunana yüz şehidin sevabı vardır.”⁵³⁷ Sünnet’e uygun az amelin Allah’ın rızasına uygun, Sünnet’e uymayan amel çok olsa da değersiz olduğunu belirten Mekhûl, Ehl-i sünnet’in makâlâtına⁵³⁸ dair eserlerini anlamak ve bid’at ehlinin görüşlerinden kaçınmanın önemini vurgulamıştır.⁵³⁹

Diğer taraftan, Mekhûl’ün ilhâm, keşf vb. kavramları kullandığı herhangi bir ifadesine rastlanmamıştır. Ancak, Mâlik b. Dinâr’ın (ö. 131/148) meclisinde bulunmuş birinin gördüğü bir rüyayı bid’at çilerden uzak olmanın delillerinden biri olarak nakletmiştir.⁵⁴⁰ Mekhûl bu rivayeti naklettikten sonra, Malik b. Dinar’ın halkasında bulunan biri olan ilk râviden itibaren bütün râvilerin ilim sahibi sıkı kişiler olduğunu belirtmiştir.⁵⁴¹ Bu ifadelerinden, sıkı kişilerden nakledildiğinde Mekhûl’ün rüyayı sağlam bir bilgi vasıtası olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Özetlemek gerekirse, bilgi konusunda Mekhûl’ün Hanefî geleneğinin dışında bir görüşe sahip olduğunu düşünmüyoruz. Mekhûl, Ebû Hanife’den yaklaşık yüzelli yıl sonra yaşamış, Mâturîdî’nin çağdaşı olan bir âlimdir. Bununla birlikte, bilgi konusu ve buna dair problemle ilgilenmemiştir. İtikâdî esasların tespit edilmesinde aklı doğrudan

⁵³⁶ Mekhul Neseî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 263.

⁵³⁷ Beyhaki, **Mucmeu’z-zevaid**, I, s. 177.

⁵³⁸ Makâlenin çoğulu olup, söylemek, söz, görüş anlamına gelir. İtikâdî mezhep demektir. Bkz: Topaloğlu, Çelebi, “*Makâlat*” mad., **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 202; İlk İslâm âlimlerinin mezhepler tarihine verdikleri ad. Makhul “cemaatin makâlâtı” tabirini kullanmışsa da, İlk dönemde genellikle Ehl-i sünnetin muhalifi fırkaların yazdığı itikâda dair eserlere verilen ad olarak bilinir. Geniş bilgi için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 38-40.

⁵³⁹ Mekhul Neseî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 263.

⁵⁴⁰ Mekhul Neseî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 127.

⁵⁴¹ Mekhul Neseî, **Kitabu’r-red ala’l-ehva ve’l-bida’**, s. 127.

müdahale sınırları dışında bırakan görüşlerinden, itikâdî meselelerdeki usul ve dolayısıyla bilgi konusunda Ehl-i hadis'e çok yaklaştığı anlaşılmaktadır. O, aynı zamanda çağdaşlarından biri olan Tahâvî gibi söyleminde sünnetin önemini öne çıkararak, Ebû Hanife'den sonra ortaya çıkan Ehl-i hadis ile yakınlaşma sürecine katkıda bulunmuştur. Rüyayı delil olarak kullanması bilgi anlayışı bakımından dikkat çekicidir.

1.2.5. Hanefîlik Dönemi Özet

Ebû Hanife'den başlatıp Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye kadar olan bu dönem aralığında bilgi kuramından doğrudan ve sistemli bir şekilde söz edilmediği kanaatindeyiz. Zira bilgi kuramının bilinen kavramlarının henüz kullanıldığına dair bir bilgiye rastlamadık. Bu dönemde tartışılan en önemli konuların başında akıl-nakil arasındaki ilişkinin tespit edilmesi ve hadislerin bu alandaki işlevinin belirlenmesi gelmektedir. İncelediğimiz eserlerde, bu hususa verilen önem, bilgi konusunun daha sistemli bir şekilde ele alınmasının gerekliliğe işaret etmekte ve bir bakıma bir bilgi kuramının doğuşunu haber vermektedir. Bu dönemde hadislerin sıhhat derecesine göre değerlendirilmesi, mütevâtir, meşhur ve ahad haber olarak sınıflara ayrılması, sahih ahad haberin ilim ifade etmeyeceği gibi görüşler oluşmamıştır. Hadislerin kabul şartları konusunda, Ebû Hanife'den sonraki dönemde bir duraklama hatta gerileme olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Hanife'nin fıkıhta Ehl-i rey olarak bilinmesi, onun aynı zamanda Esbab-ı ilim konusunda akıl-nakil ilişkisinde istidlâli önemseyen bir yönteme sahip olduğunu göstermektedir. Ebû Hanife ile karşılaştırıldığında, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin hadis ilmine ve Ehl-i hadis'e meyletmesi, Ebû Hanife'nin bilgi anlayışındaki akıl-nakil dengesinin hadislerin lehine bozulmasına neden olmuştur. Ancak bu durum Esbab-ı ilmin inanç esaslarının belirlenmesinde savunulan esasları etkileyen bir gelişme değildir. Ebû Hanife'den, Tahâvî ve Mekhûl'e kadar olan dönemde bilgi vasıtalarından söz edilmemiş, Kur'an ve Sünnet'in ilmin kaynakları oldukları üzerinde durulmuştur. Akıl ise nasları doğru olarak anlamak ve değerlendirmek için bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Ebû Hanife'den başlayarak Tahâvî ve Mekhûl'e kadar geçen zaman zarfında, Hanefîlerin, Ehl-i hadis'in bilgi anlayışına yaklaşıp, özellikle hadislerin kabul şartlarında esnek bir anlayışı benimsedikleri söylenebilir. Bu dönemin

son halkası olarak Tahâvî ve Mekhûl'ün, Ebû Hanife ve iki imamın yolunu takip ettiği, onların bilgi anlayışını ve itikâdî görüşlerini benimsedikleri, bununla birlikte özellikle Ebû Hanife'nin akla önem veren yönünü güçlü bir şekilde temsil etmedikleri görülmektedir. Ebû Hanife'nin bu yönü en etkin ve belirgin bir şekilde Mâturîdî'nin bilgi anlayışında devam etmiştir.

1.3. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi

Bu dönem kelâm ilminin geliştiği, konuların ve kavramların netleştiği bir geçiş dönemidir. Bilgi kuramıyla ilgili kavramlar artarak, yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve sistemli bir bilgi kuramından söz etmek mümkün olmuştur. Bilgi konusu önceki dönemde olduğu dini alanda ele alınmıştır. Vahîy olarak bilginin kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin, peygamberden nakledilince bilginin bir vasıtası olarak "Haber-i resûl" adını alması ve "Haber-i resûl" ile "akıl" ilişkisi eksenindeki çalışmalar bu dönemde dikkat çeken bilgi konusundaki en önemli gelişmelerdir.

1.3.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî

Mâturîdî (ö.333 / 944), *Kitabu't-tevhîd'in* başında bilgi konusunu ele alıp bir teori şeklinde ortaya koyarak yeni bir dönem başlatmıştır.⁵⁴² O, özellikle *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde bilgi konusunu yeni kavramlarla yeni bir metod kullanarak (özgünlük), sistemli bir bütünlük içerisinde esastan incelemiş, konuya taalluk eden temel sorunların tümüne detaylı olarak değinmiş (bütünlük) ve kendisinden sonra gelen âlimler tarafından da takip edilmiştir (benimsenme).⁵⁴³ Bununla birlikte ilk olmasının

⁵⁴² Örneğin Eş'ari'nin eserlerinde bilgi konusu sistemli bir şekilde ele alınmamıştır. Hanefî kelâmcılar gibi, Mâturîdî'den sonra yetişen Eş'ari bilginler tarafından yazılan eserlerde dâhil, Mâturîdî'den sonra bilginin bu şekilde ele alınması gelenek haline gelmiştir. Bakillani'nin, "Kitabu't-Temhid", Cüveyni'nin "Kitabu'l İrşad", Bağdâdî'nin "Usulü'd-din" adlı eserleri böyledir. Bu döneme kadar yazılmış olan Mu'tezileye ait eserler ise elimizde mevcut değildir. Aslında "Kitabûl-Temhid" tümüyle kendinden önceki kelâm kitaplarından farklı, onları aşan bir yapıdadır. Geniş bilgi için bk. Rudolph, **Mâturîdî, Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelâmı**, s. 35.

⁵⁴³ Mâturîdî'nin bilgiye dair görüşlerinin üç şartı karşılayan bir bilgi teorisi olduğu söylenebilir. Bk., Emine Ögük, "Kelâmilinde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâturîdî'nin Rolü", **Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-05-07 Mayıs,2017**, C.1, s. 171-191.

dan kaynaklanan bazı eksiklikler ve karışıklıklar söz konusudur. Bu sorunlar hem bilginin tanımı, kavramların kullanılması hem de bilgi elde etme yollarının detaylarında belirgindir.

Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*'te, İnsanların dini alanda sapkın görüşleri olduğu halde doğru olduğuna inandıklarını, bu durumun savunulan görüşün hakikate uygun ve güvenilir olmamasından kaynaklandığını ifade ederek başlamıştır. Bunun taklîd'ten, yani bilgisizlikten kaynaklandığını ifade eden Mâturîdî, dinde taklîdin geçersiz olduğunu,⁵⁴⁴ gerçek dinin ancak “sem” (nakil / haber) ve “akıl” ile bilinebileceğini söylemiştir.⁵⁴⁵ Haberin, istisnasız herkesin güvenle kullandığı kaçınılmaz bir vasıta olduğunu belirten Mâturîdî'ye göre, insan akli ile, “varlığın” yok olmak için var olmasının anlamsız olduğunu anlaması, “hak din” ile tanışmasının ilk basamağıdır. İnsan bu düşüncesi sayesinde öncelikle “müdebbir” ve “âlim” olan bir yaratıcının olması gerektiğini bilir.⁵⁴⁶ İnsanın, aklen ulaşması gereken bu esasa uygun olarak Allah Teâlâ, insanlara “burhan” ve “delil” ile desteklediği peygamberler göndererek hidayet önderleri kılmıştır.⁵⁴⁷ Allah Teâlâ'nın sadece insana “bütün hayırların, ıslah ve faydanın olduğu eşyanın aslına dair olan ilmi verdiğini”⁵⁴⁸ belirten Mâturîdî, maslahatların, hakkın ve güzelin zıtlarından ayırt edilmesinde sebeplerin keyfiyeti hakkında insanlar arasında ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda “ilhâm”, “kurâ” ve “kehânet”in doğru bilgi edinme vasıtaları olamayacağını,⁵⁴⁹ “eşyanın hakikatleri” bilgisine götüren yolların “iyan/duyular”, “ahbâr/haberler” ve “nazar/akıl” olduğunu savunmuştur.⁵⁵⁰ Mâturîdî, “Kitabu't-Tevhîd” adlı eserinde geniş izâhlar yaparak temellendirdiği bu bilgi teorisinin bir benzerini, bazı teknik farklılıklarla birlikte “te'vilat” adlı tefsirinin muhtelif bölümlerinde parça-parça tekrarlamıştır. Biz, bu farklılıkları da dikkate alarak Mâturîdî'nin bilgi teorisinin detaylarını, sırasıyla bilginin tanımı,

⁵⁴⁴ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 65-66.

⁵⁴⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 66; Burada “akıl” kelimesini kullanan Mâturîdî, biraz ilerde “nazar” kavramını kullanmıştır. Yani, Mâturîdî akıl ve nazar kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁵⁴⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 67-68.

⁵⁴⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 68.

⁵⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 85.

⁵⁴⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁵⁵⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

imkânı, çeşitleri, vasıtaları ve değeri başlıkları altında tespit etmeye çalıştık. Ona nispet edilen *Akide risâlesi* ve *Fıkhü'l-ekber* şerhine ilgili bölümlerde başvurarak tespit ettiğimiz konuya dair bilgileri aktardık.

1.3.1.1. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Tanımı

Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'in mukaddimesine “esbab-ı ma'rife” adını vermiştir.⁵⁵¹ Bilgiyi ifade etmek için “ilim”⁵⁵², “marife”⁵⁵³ ve “ikân”⁵⁵⁴ gibi kelimeler kullanmış, bilginin zan, şüphe ifade ettiğini belirtmiştir.⁵⁵⁵ Onun bilginin tanımı hakkında doğrudan herhangi bir ifadesine rastlamadık. Ancak, Ebû-l Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin sözlerinde işaret ettiğini belirttiği şöyle bir bilgi târifi nakletmiştir: “ ilim, ona sahip olan kişide mezkûrun tam olarak açığa çıktığı bir sıfattır.”⁵⁵⁶ Nesefî, verdiği târifin bu ibare ve tertip ile Mâturîdî'den nakledilmediğini de sözlerine eklemiştir.⁵⁵⁷ Bu târif, sonradan Mâturîdî'ye nispet edilerek meşhur olmuş ve aslı pek çok kişi tarafından benimsenmiştir. Nitekim Mâturîdî'ye nispet edilen *Akide Risâlesi*'nde de “İlim, mezkûrun (zikredilenin) onunla zihinde tecelli ettiği sıfattır.” şeklinde bir târif verilmiştir.⁵⁵⁸

1.3.1.2. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin İmkânı

Mâturîdî, bilginin imkânı konusunu müstakil bir başlık altında ele alıp inceleme ihtiyacı duymamıştır. Onun bu husustaki görüşlerini Sofistler'i reddetmek üzere ortaya koyduğu ifadelerinden bir nebze öğrenmek mümkündür. Mâturîdî, Sofistler'i eleştirirken eşyanın hakikatini bilmenin imkânını izâha çalışmıştır. Buradan hareketle, bilgiyi imkân dâhilinde kabul eden bir görüşe sahip olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Zira mahsus⁵⁵⁹ olmaksızın bilgi sağlayacak bir duyunun bulunması mümkün değildir.⁵⁶⁰

⁵⁵¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁵⁵² Örneğin bk. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69, 70, 72.

⁵⁵³ Örneğin bk. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁵⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 32.

⁵⁵⁵ Örneğin bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 33.

⁵⁵⁶ Ebû Muîn Nesefî, *Tabsira*, I, s. 11.

⁵⁵⁷ Ebû Muîn Nesefî, *Tabsira*, I, s. 11.

⁵⁵⁸ Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2000, s. 13.

⁵⁵⁹ Varlığı beş duyu ile algılanan nesne ve nitelikler. Bk. Topaloğlu; Çelebi, “*Mahsus*” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 202.

⁵⁶⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 198.

Mâturîdî'nin, açıklamalarından, Sofistleri eşyanın hakikatlerinden şüphe ederek bilgiyi inanç olarak kabul eden ve onları inkâr eden iki gurup olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sofistlerin, insanın bir şeyin bilgisini sonradan unutması, alınan bir lezzetin ağızda kaybolması, yarasanın görmesinin gece ile sınırlı olması gibi olayları delil göstererek, bilginin sâbit olmadığını, bilginin kişiden kişiye değişen bir "itikâd" olduğunu iddia ettiklerini nakleden Mâturîdî'ye göre, bu görüşte olanlarla münâzara yapmak anlamsızdır. Çünkü böyle bir münâzarada söylenen her şey bilgi değil, itikâd üzerine hâsıl olacaktır.⁵⁶¹ Ona göre, bilginin "itikâd" olduğunu iddia eden gerçeği kendi itikâdı olarak bildiği için, canını acıtmalı, bir yerini kesmeli ve kendisine duyduğu acının, istihzâ ile⁵⁶² sadece kendi itikâdı olduğu söylenerek, bilginin hakikatini ikrar etmeye zorlanmalıdır.⁵⁶³ Fakat "eşyanın hakikatlerini" inkâr eden bir kimse ile sözü ve davası reddedilinceye kadar delillerle münazara yapılabilir,⁵⁶⁴ diyen Mâturîdî'ye göre, Sofistler'in "eşyanın hakikatlerine" yönelik itirazları temelsizdir. Zira duyular ile edilen bilginin doğruluğu, ilgili duyunun sağlıklı olmasına bağlıdır. Kişide bunun bilir. Örneğin bir şeyi görmeye engel olan engelin kalkması ile görmek gerçekleşir ya da safralı birinin baldan acı bir tat alması, o organın iyileşmesiyle ortadan kalkar.⁵⁶⁵ Mâturîdî'ye nispet edilen *Akide Risâlesi* 'nde de Sofistler reddedilmiş ve benzer bir yolla cevap verilmiştir: "Sofistler Esbab-ı ilim ile (duyular, akıl ve haber) bilgi oluşmaz çünkü bunların hükümleri birbiriyle çelişkilidir. "Şaşı bir şeyi iki görür, aklî istidlâl hatalı veya doğru olur, haber de sâdık olur ya da yalan olur", demişlerdir. Hâlbuki biz, sâlim duyuları kastediyoruz, arızalı olanları değil, müstakim akli kastediyoruz, hatalı olanı değil ve haber ile de masum peygamberlerin mütevâtir haberlerini kastediyoruz, yalan olanı değil."⁵⁶⁶

Kısaca özetlemek gerekirse, Mâturîdî'nin, eşyanın hakikatini ve doğru bilginin imkân dâhilinde olduğunu savunduğunda şüphe bulunmamaktadır.

⁵⁶¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 222.

⁵⁶² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 71.

⁵⁶³ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 222.

⁵⁶⁴ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 222.

⁵⁶⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 223.

⁵⁶⁶ M. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, 2000, İFAV, s. 13.

1.3.1.3. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Çeşitleri

Mâturîdî bu konuya doğrudan temas etmemiştir. Eserlerinde yeri geldikçe, Allah'ın ve insanların ilminin farklı olduğunu,⁵⁶⁷ Allah Teâlâ'nın ilminin mutlak,⁵⁶⁸ kadîm,⁵⁶⁹ ezeli,⁵⁷⁰ vasıtasız,⁵⁷¹ sınırsız ve her şeyi kuşatıcı olduğundan⁵⁷² ve mahlûkâtın bilgisine hiçbir yönden benzemediğinden söz etmiştir.⁵⁷³ Yine eserlerinin muhtelif yerlerinde mahlûkâtın (hayvan-insan) bilgisinden,⁵⁷⁴ insan bilgisinin hâdis,⁵⁷⁵ zarurî,⁵⁷⁶ müktesep/istidlâlî⁵⁷⁷ ve sınırlı⁵⁷⁸ olduğundan bahsetmiştir. Mâturîdî “Allah, onların imanlarını daha iyi bilir”⁵⁷⁹ ayetini açıklarken şöyle demiştir: “Bu ayet ilmin iki tür olduğunu açıklamaktadır. “Amel ilmi” ve “şehâdet ilmi”. Amel ilmi yaratılmışların zâhirî olarak bildikleri ve onunla amel ettikleri ilimdir. Şehâdet ilmi ise Allah'tan olduğuna şahitlik etmenin câiz olduğu bilgidir. Bunun nedeni, Allah'ın naslarla, yani ya bir kitap ile ya da peygamberin (sav) mütevatir sünneti ile bu bilgiye muttali ederek ulaşmamızı sağlamasıdır. “Amel ilmi” ise onunla içtihadın yapıldığı haber-i ahad, kıyas vb. yöntemlerin uygulanmasına müsait olan bilgidir.”⁵⁸⁰ Bu ifadeler dikkatle incelendiğinde Mâturîdî'nin ilmi, Allah'ın ilmi ve yaratılmışların ilmi olarak ikiye ayırdığını söylemek mümkündür. Yaratılmışların bilgisinin kaynağı bilginin mutlak kaynağı olan Allah'tır. İnsanlar, bu mutlak bilginin sadece bir kısmına ve ancak vasıtalarla ulaşmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre, dini bilginin kaynağının esasta Kur'an ve Sünnet olduğu, bununla birlikte, bir haber şekline dönüştüğünde bunlara nispet edilen her haberin aynı değerde olmadığı anlaşılmaktadır. Mâturîdî'nin kullandığı “amel

⁵⁶⁷ Mâturîdî, **Te'vilat**, XV, s. 116.

⁵⁶⁸ Mâturîdî, **Te'vilat**, XV, s. 116.

⁵⁶⁹ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 68.

⁵⁷⁰ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 111.

⁵⁷¹ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 111.

⁵⁷² Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 139; Mâturîdî, **Te'vilat**, II, s. 157.

⁵⁷³ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 138.

⁵⁷⁴ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 70.

⁵⁷⁵ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 68, 77-78.

⁵⁷⁶ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 70, 307.

⁵⁷⁷ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 135, 205.

⁵⁷⁸ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 286; Mâturîdî, **Te'vilat**, II, s. 157; XV, s. 116.

⁵⁷⁹ Mümtetine Suresi, 60/10.

⁵⁸⁰ Mâturîdî, **Te'vilat**, XV, s. 116.

ilmi” ve “şehâdet ilmi” anlayışı onun ortaya koyduğu bilgi teorisinin en önemli özelliklerindendir. Bu konu “haber” konusu ele alırken tekrar gündeme gelecektir.⁵⁸¹

1.3.1.4. Mâturîdî’ye Göre Esbab-ı İlim

Mâturîdî *Kitabu’t-tevhîd* adlı eserinde bu konuyu “Esbab-ı ma’rife” başlığı altında ele almıştır.⁵⁸² “Ma’rifet” kelimesi sözlükte bir şeyi tefekkür ve tedebbür ile idrâk etmek, tanımaktır. İlim kelimesinden daha özel bir anlamı vardır ve zıddı (ilmin zıddı olan cehalet değil) inkâr etmektir.⁵⁸³ Kelâm’da ise bilgi, bir şeyi hakikati üzerine tanıma, ilim manasında kullanılmıştır.⁵⁸⁴ Mâturîdî’nin de marifet kavramını genel olarak ilim manasında kullandığı anlaşılmaktadır. *Te’vilat*’ta ise Esbab-ı ilim ifadesini kullanarak, haber kavramını hazfetmiş ve “ilmin sebebi üçtür. Bunlar Akıl, Sünnet ve Kur’an’dır” demiştir.⁵⁸⁵ Mâturîdî’ye nispet edilen *Tevhîd Risâlesi*’ndeki ifade ise şöyledir: “Bilgi elde dilen yollar üçtür: Havâss-ı selîme (sağlıklı duyular), müstakîm akıl (doğru akıl) ve sâdık haber. İlim olan haberden maksat masum peygamberlerden gelen haber ve mütevâtir olan haberdur.”⁵⁸⁶

Böylece Mâturîdî’nin yaptığı tasnîfe göre insanın, eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşmasını sağlayan sebeplerin “ıyan” (sağlıklı duyular), “haber” (sâdık haber) ve “nazar” (akıl) olmak üzere üç olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸⁷ Mâturîdî, bu üç unsurun bilgi vasıtası olduğunu şu ayetin te’vilinde de zikretmiştir: “وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ”⁵⁸⁸ Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve

⁵⁸¹ Hanefî Özcan, Mâturîdî’nin genel görüşlerine dayanarak şöyle bir tasnif yapmıştır. Bilgi önce kadîm, müktesep olmayan, sebebe dayanmayan, ezeli, ebedi olan Allah Teâlâ’ya ait bilgi ve insana ait olan hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Hâdis bilgisi de insan ve hayvan bilgisi olarak iki çeşittir. Hayvan bilgisi zorunlu ve içgüdüsel olarak kendi içinde ikiye, insan bilgisi de zaruri ve kesbi olarak iki kısma ayrılır. Kesbi bilgide, tarihi (haberi) ve istidlali olarak ikiye ayrılır. Bk. Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, s. 100-101

⁵⁸² Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 69.

⁵⁸³ Ragıp el-İsfahani, “*Arafa*” mad., *el-Müfredât*, s. 249.

⁵⁸⁴ Topaloğlu, Çelebi, “*Marifet*” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 205.

⁵⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, XI, s. 240; Mâturîdî’nin başka bir yerde sem’ ifadesini haber ve hadis rivayetleri yerine kullandığını naklettik.

⁵⁸⁶ Yeprem, *Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 12-13.

⁵⁸⁷ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 69

⁵⁸⁸ Nahl Suresi, 16/78.

kalpler verdi. Mâturîdî'ye göre ayet, sem' (haber), basar (duyular) ve kalbin (akıl) Esbab-ı ilim'den olduklarına delildir.⁵⁸⁹ Mâturîdî'nin ifadesinden Esbab-ı ilmi sadece duyular ve akıl olarak anlamak gerekmez. Nitekim Mâturîdî bazen haberi⁵⁹⁰, bazen duyuları⁵⁹¹ bazen de akılı zikretmeden⁵⁹² Esbab-ı ilim'den söz etmiştir. Sâdık haber'i mütevâtir haber ve Haber-i resûl (vahyin haberi) olmak üzere ikiye ayıran Mâturîdî, *Te'vilat*'ta, Esbab-ı ilim kavramının dini alandaki tezahürünü, duyuları zikretme ihtiyacı görmeden "akıl ile düşünür, inceler ve öğreniriz. Aynı şekilde sünnetin ve kitabın beyanı ile öğreniriz" cümlesiyle özetlemiştir.⁵⁹³ Yine *Te'vilat*'ta "ilim ya akıl ya sem", ki bu kitap ve haberdur, ya da muâyene ve müşâhede ile elde edilir" demiştir.⁵⁹⁴ Mâturîdî'ye göre, bilgi vasıtalarından her birinin kendi sınırları vardır ve biri diğerinin görevini yapamaz. Ancak bilgi vasıtalarının ortak alanları paylaşması da söz konusudur. Bu konuda, en çok akıl ve Haber-i resûl ilişkisine önem vermiştir.

Akıl ve nakil konusuna iki önemli eserinde de değinmiş aralarındaki ilişkiye dair önemli tahliller yapmıştır. Mâturîdî'ye göre, başlangıçta güzel ve çirkin akıl ile bilinse bile bu her zaman mümkün değildir. Böyle durumlarda ya Haber-i resûl ya da düşünceye yani istidlâle ihtiyaç vardır. İnsan duyular ile renkleri, tatları idrâk eder, ancak iyisini, kötüsünü bilemez. Bunun için akla ihtiyaç duyulur. Allah, nefislerde eşyanın güzelini çirkin olanından ayırmış, sonra da onu mükellef kılmıştır. Bundan sonra bunun hüsün ve kubuh bilgisine ya peygamberler ya da aklını kullanarak ulaşabilir.⁵⁹⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde ise özetle şöyle demiştir: "İnsanların tefrikaya düştüğü, kendini hak diğerlerini batıda kabul ettiği bir vakıadır. Delilsiz olan taklîd kabul edilemez. Dinde ise peygamber delildir. Onun yaşadığı din ölçüdür. Onu arayan hak yoldadır. İnsanların dinde birleşecekleri temellerin olması da gerekli olduğundan din ancak akıl ve nakil vasıtasıyla öğrenilebilir. Nakil ve haberin, en güvenilir bilgi edinme yöntemi olarak, yöneticiler ve peygamberler dâhil herkes tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Akıl ise evrendeki çatışmacı yapıya karşılık, yaratıcının bu birliği

⁵⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilat*, VIII, s.161-162.

⁵⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, XI, s. 240.

⁵⁹¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 69.

⁵⁹² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 302.

⁵⁹³ Mâturîdî, *Te'vilat*, XI, s. 240-241.

⁵⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, II s. 11.

⁵⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, XVII, s. 222.

sağlayacak olan birini (peygamber) mûcize gibi bir kanıt ve delilleriyle gönderdiğini söyler. Böylece peygambere tâbi olanın hak yolda olması kaçınılmaz olur.”⁵⁹⁶ Mâturîdî’nin, akıl ve naklî, rakip olarak değil, birbirini tamamlayan bilgi vasıtaları olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre “Allah, akıl ya da nakil ile emrettiği herhangi bir şeyin anlaşılması için mutlaka bir yol kılmıştır.”⁵⁹⁷ Yani akıl ve nakil çatışmaz. Mâturîdî eşyanın hakikatine ulaştıran Esbab-ı ilmin unsurları olan duyular, haber ve akıl hakkında geniş açıklamalarda bulunmuş ve özellikle haber ve aklın dini öğrenmenin iki aslî unsuru olduğunu vurgulamıştır.⁵⁹⁸

1.3.1.4.1. Havâss-ı Selîme

Mâturîdî eserlerinde beş duyu organını (havâss-ı selîme) işlerken “iyân”⁵⁹⁹ “havâs”⁶⁰⁰ ve “müshâhede”⁶⁰¹ gibi kavramları kullanmıştır. “İyân”, “ayn” kelimesinden türemiştir. “Ayn” bir duyu organının adı olduğu gibi, koruma ve gözetleme, haber araştıran manasını da taşır.⁶⁰² Kelâmcılar da bu kelimeyi görmek, gözetmek ve korumak manasında kullanmıştır.⁶⁰³ “Havâss” kavramı ise his kelimesinin çoğuludur ve beş duyu anlamına gelmektedir.⁶⁰⁴ Kelâmcılara göre, bilgi edinmenin vasıtalarından olan sağlıklı duyular görme (basar), işitme (sem’), koklamak (şem), tatma (zevk) ve dokunmaktan (lems) ibarettir.⁶⁰⁵

Mâturîdî’nin yaptığı tasnîfe göre, eşyanın hakikatine götüren vasıtaların başında “iyân” gelmektedir. “İyân”, duyuların alanı içinde kalan her şey için temel bilgi vasıtasıdır, bununla elde edilen bilgi zarurîdir, inkâr edilemez. Sözlükte aşikâr ve belli olan manasında olan “İyân” kelimesi “tağlib” olarak gözlerle birlikte diğer bütün duyular

⁵⁹⁶ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 66-67; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, (Trc: Bekir Topaloğlu), İSAM, Ankara, 2003, s. 3-5.

⁵⁹⁷ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 205.

⁵⁹⁸ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 69.

⁵⁹⁹ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 70; Mâturîdî, *Te’vilat*, IV, s. 100; II, s. 11; Mâturîdî “muayene” kavramını da sıklıkla kullanmıştır.

⁶⁰⁰ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 69.

⁶⁰¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, IV, s. 100; II, s. 11; XVI, s. 31; Mâturîdî bu kavramı, çok sıklıkla kullanmıştır.

⁶⁰² İsfahânî, “*ayn*”, *el-Müfredât*, s. 267.

⁶⁰³ Süleyman Uludağ, “*Ayn*”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, s. 256.

⁶⁰⁴ İsfahânî, “*His*”, *el-Müfredât*, s. 89.

⁶⁰⁵ Topaloğlu, Çelebi, “*Havass-ı Hamse*” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 123.

için kullanılmaya müsaittir. Yani havâss kelimesine “iyan”dan daha dar bir mana yüklendiği söylenebilir. Havâss ile beş duyuya, “iyan” ile ise beş duyularla beraber duygular ve içgüdüler kastedilmiştir.⁶⁰⁶ Mâturîdî’nin bilginin vasıtalarından olan duyular kavramı yerine “muâyene” ve “müşâhede” kavramlarını kullanması,⁶⁰⁷ “iyan” ile benzer bir mana taşımasından olmalıdır. Mâturîdî’nin yaşadığı dönemin bilgi konusunda kavramların sınırlarının kesinleşmediği bir dönem olması kavramların rastgele olmasa da, dağınık olarak kullanılmasının önemli nedenlerindendir. Mâturîdî’ye göre sağlıklı duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiyi inkâr etmek hayvanların dahi kabul edemeyeceği bir mertebedir. Çünkü hayvanlar bile yaşam için gerekli olanı, lezzet ve acıyı bilirler.⁶⁰⁸

1.3.1.4.2. Haber

Sözlükte haber “meydana gelen bir olayı bildiren söz” demektir.⁶⁰⁹ Kelâm’da bir terim olarak “vâkıa ile uyum içinde bulunan söz” anlamına gelir ve buna Haber-i sâdık denir.⁶¹⁰ Mâturîdî, haber için bir târif yapmamış, “sem” kavramını da haber yerine kullanmıştır.⁶¹¹ Sem’, sözlükte “kulak, kulağın işitme kuvveti, duymak, anlamak ve boyun eğmek manalarına” gelir.⁶¹² Mâturîdî, bu kavramı hadis rivayeti manasında bir terim olarak kullanarak “ilim ya akıl yoluyla, ya sem’ yoluyla ki bu kitap ve haberdir, ya da muâyene ve müşâhede yoluyla ulaşılır” demiştir.⁶¹³ Mâturîdî’ye göre, haberi inkâr eden “iyân” (duyular) ile gelen bilgiyi inkâr eden gibidir.⁶¹⁴ Bu yüzden, aklî bir zorunluluk olan bu gerçeği kabul etmeyene duyuların bilgisini inkâr eden inatçıların muâmelesi yapılmalı, onlarla alay ederek tartışmalı ve hatta cezalandırılmalıdır.⁶¹⁵ İnsan bilgisinin çoğunun habere dayandığını, ancak haberin yanlış ve yalan olmasının muhtemel olduğunu, bu yüzden araştırılması gerektiğini belirtmiştir. Peygamberlerin getirdiği haberi de bu çerçevede ele almıştır. Haberin, bilgi vasıtası olmasının akli bir

⁶⁰⁶ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd* , s. 7-8, 28.

⁶⁰⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, II, s. 11.

⁶⁰⁸ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd* , s. 70.

⁶⁰⁹ Topaloğlu; Çelebi, “*Haber*” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

⁶¹⁰ Topaloğlu; Çelebi, “*Haber*” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

⁶¹¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, II, s. 11.

⁶¹² İsfahâni, “*sem*”, *el-Müfredât*, s. 182.

⁶¹³ Mâturîdî, *Te’vilat*, II, s. 11.

⁶¹⁴ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd* , s. 70.

⁶¹⁵ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd* , s. 71.

gereklilik olduğunu belirten Mâturîdî'ye göre, öncelikle haberlerin içinde en sâdık olan ve doğruluğunun kanıtlarını kendi muhtevasında taşıyan Haber-i resûl'ün (ahbarı-r-resûl) kabullenmesi gerekmektedir.⁶¹⁶

Mâturîdî'ye göre “haber” esasta iki çeşittir ve bunların ikisi de bilgi vasıtasıdır.⁶¹⁷ Mâturîdî'nin “*haber iki çeşittir*” ifadesini, metnin muhtevası dikkate alındığında iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisinde iki çeşit haber ifadesinden mütevâtir haber ve Haber-i resûl olarak Haber-i sâdık'ın iki çeşit olduğunu anlaşılr. İkincisinde ise haber, mütevâtir haber ve ahad haber olmak üzere iki çeşit olarak anlaşılr. Kelâmcılar açısından her iki ihtimalinde olması bir sorun teşkil etmez. Ancak, Mâturîdî'nin, kabul edilmesini zarurî olarak gördüğü haberin Haber-i sâdık olması gerektiği, bunu da Haber-i mütevâtir ve Haber-i resûl olarak ikiye ayırdığı kanaatindeyiz.⁶¹⁸ Ayrıca, “haber” konusuna, haber kavramını “mutlak” olarak ele alarak başlayan Mâturîdî'nin asıl gayesi, bir taraftan haberi “bilgi vasıtası” olarak kabul etmeyen Sofistler vb. fırkaları reddetmek bir taraftan da doğru haberin yani Haber-i sâdık'ın bilgi vasıtası olduğunu ortaya koymaktır.⁶¹⁹ Bu husus, “haber iki çeşittir”⁶²⁰ ifadesinden Haber-i mütevâtir ve Haber-i resûl'e işaret etmektedir. Yine, Mâturîdî'nin “mütevâtir” ve “ahad” haber konusunu sadece Haber-i resûl bağlamında ele almasından da bu mana anlaşılmaktadır. Bu nedenlerle ve kelâmcıların konuya dair yerleşik uygulamasıyla uyum sağlaması açısından Mâturîdî'nin Haber-i sâdık'a dair görüşlerini Haber-i mütevâtir ve Haber-i resûl başlıkları altında ele aldık.

Haber-i Mütevâtir

Haberin, kabul edilmesi gereken aklî bir zorunluluk olduğunu belirten Mâturîdî'ye göre, (doğru) haberi inkâr eden duyulardan elde edilen bilgileri inkâr eden gibidir. Çünkü insan adını, soyunu, eşyanın isimlerini, duyuların dışında kalan husus-

⁶¹⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 71.

⁶¹⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70.

⁶¹⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70.

⁶¹⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70-71.

⁶²⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70.

ları, yaşama dair her türlü bilgiyi, akılların kavrayamadığı iyilik ve kötülüğe dair bilgileri haber ile öğrenir.⁶²¹ Mâturîdî'nin bu ifadelerle genel olarak sâdık haberi ve dolayısıyla da mütevatir haberi kastettiği kanaatindeyiz. Zira *Kitabu't-tevhîd*'te öncelikle haberin zarurî bir bilgi vasıtası olduğunu ispât etmeye çalışmış, konuyu haberi resule bağlayarak, mütevatir haber ve ahad haberi Haber-i resûl bağlamında ele almıştır.⁶²²

Haber-i Resûl

Haberin kabul edilmesinin aklen bir zaruret olduğu kabul edilmesi, Mâturîdî'ye göre peygamberlerin getirdiği haberlerinde kabul edilmesini aklen zarurî kılar. Çünkü peygamberlerin yanlarında bulunan açık “ayetler” ve “mûcizeler” dikkate alındığında doğrulukta onların haberlerinden daha açık olanı yoktur.⁶²³ O'na göre, mûcize ile doğruluğu sâbit olan bir peygamberin haber verdiği hususlara inanmak zorunludur. Çünkü mûcize ile gelen peygamberlerin getirdiği haberler, haberlerin en doğrusudur. O, Haber-i resûl kavramında Kur'an ve hadis ayırımı yapmamış, “vahîy” kavramını, ikisini de kapsayacak bir anlamda kullanmıştır. Mâturîdî, Haber'i resûl'ün Esbab-ı ilim olduğuna dair birden çok ayeti delil göstermiştir:

Mâturîdî Kur'an'da, Resûlullah'ın (sav) bilgi açısından konumunu açıklayan çok sayıda ayeti delil olarak göstermiştir. Bu ayetlerde, Peygamber'e (sav) tüm işlerinde itaatin, Allaha itaat olduğunu,⁶²⁴ ikisinin arasını ayırmanın câiz olmadığı ve anlaşmazlıkların Kur'an ve Sünnet'e götürülmesi gerektiği,⁶²⁵ Hz. Peygamber'in verdiği hükmü gönülden kabul etmenin iman başlıca şartı olduğu,⁶²⁶ Peygamber'in (sav) emir ve hükmünün kesin bilgi olduğu⁶²⁷ beyan edilmiştir.⁶²⁸ Mâturîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in söylediklerinin hepsi Allah'tandır. Allah ve Resulü'nün (sav) arasını ayırmak şüphe ve ihtilafı çağırıştır. Allah, “ gönderdiği peygamberin, ona muhalefet etmesinden çok yücedir ” diyen Mâturîdî'ye göre, “ bu Allah'tan, bu da Resûl'dendir ” gibi ifadeler câiz değildir ve Hz. Peygamber'in Kur'an'da olmayan bir şey hakkında

⁶²¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70.

⁶²² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 70.

⁶²³ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 71, 73.

⁶²⁴ Nisa Suresi, 4/80; Enfal Suresi, 8/20.

⁶²⁵ Nisa Suresi, 4/59.

⁶²⁶ Nisa Suresi, 4/64,65.

⁶²⁷ Ahzab Suresi, 33/36.

⁶²⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, III, s. 298, 344-346; VI, s. 191; XI, s. 348.

hüküm koyması Kur'an'ın hüküm koyması gibidir.⁶²⁹ Mâturîdî'ye göre söz konusu ayetlerde Kur'an ve Sünnet'te idrâk edilebilir ve yeterli bilgi temin ettiğine dair delil vardır. Zira aksi olursa sorunları onlara götürmenin anlamı da olmazdı.⁶³⁰

Mâturîdî'ye göre Hz. Peygamber'den gelen her söz ve fiiline iman etmek, fiili onun amaçladığına ve onun yaptığına uygun ifa etmek, onun gibi korunmak, mubahın olmayan ile sınırlarını gözetmek yâda teşvik edilenlerde onu takip etmek gerekir. Bunlarla ilgili bilgiyi de delillerinden öğrenmesi gerekir.⁶³¹ Mâturîdî Hz. Peygamber'den gelen haberlerin inanç ya da amel konularında kullanılmalarına dair herhangi bir ayırım yapmamıştır. Başka bir deyişle Mâturîdî'ye göre, Haber-i resûl mutlak olarak ifade edildiğinde, yani peygamberin ağzından duyulduğu vahyin kendisi kastedildiğinde kesin ilim ifade eder.

Kısacası, Mâturîdî'nin şu sözleri, onun Hz. Peygamber'den gelen haber konusundaki görüşünü özetlemektedir: “ Başka (yerlerde) bilgiler aramak zahmetinden kaçınmak için Hz. Peygamber'den gelen haber, sâbit olması durumunda bize yeterlidir.”⁶³²

Mâturîdî bilgi kuramı çerçevesinde sahabe kavli, icmâ ve kıyas konularına da değinmiştir. Ona göre, bunlar esasta Kur'an ve Sünnet'e dayanırlar.⁶³³ Dolayısıyla, bunların vasıtasıyla elde edilen bilgi aslında Haber-i resûl'e dâhildir. Bu nedenle, akıl yürütme yöntemi olan kıyası bu yönünden dolayı burada ele aldık.

Sahabe Kavli: Mâturîdî'ye göre, sahabe kavli kaynağını Haber-i resûl'den alan ve asli olmayan bir bilgi vasıtasıdır. Bu görüşüne iki ayeti delil olarak getirmiştir.

(İ) ⁶³⁴“اَتَّبِعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ”⁶³⁴iyilikle onlara (muhacirler ve ensar) uyanlardan (Allah razı olmuştur) ayetidir. Mâturîdî'ye göre bu ayet bütün sahabeye ittibâ ve iktidâ edilmesinin vâcib olduğuna işaret etmektedir.⁶³⁵

⁶²⁹ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 300-314.

⁶³⁰ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 292-295.

⁶³¹ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 344-346.

⁶³² Mâturîdî, **Te'vilat**, XII, s. 92.

⁶³³ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 292-295.

⁶³⁴ Tevbe Suresi, 9/100.

⁶³⁵ Mâturîdî, **Te'vilat**, VI, s. 441.

Mâturîdî'nin, *Te'vilat*'ın mukaddimesinde tefsir-te'vil konusuna dair yaptığı açıklama, onun hem akıl-nakil ilişkisinin bir yönüne hem de bu görüşüne açıklık getirmektedir. Ona göre “ Tefsir, nüzûlün inişine şahit olarak ilâhî beyanın amacını görerek işin iç yüzünü bilmiş olan ashaba aittir. Bu Allah adına söz söylemek gibidir. Hz. Peygamber'in “Kuran'ı şahsi görüşüyle tefsir etmeye kalkışan kimse (Cehennem'deki yerine şimdiden) hazırlansın ”⁶³⁶ beyânının bu anlamda olan ifadeleri yasakladığı söylenmiştir.”⁶³⁷ Yani sahabe Peygamber'den (sav) edindiği bilginin dışında Kur'an hakkında yorum yapmamış ve nakletmemiştir. Tefsir, bu yüzden tektir. Anlamı bir hususun varacağı nihâî açıklamaktan ibaret olan te'vil ise âlimlere aittir.⁶³⁸ Buna göre Mâturîdî sahabe kavlini Haber-i resûl'e dâhil etmiştir.(ii) “... وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ”⁶³⁹ “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.” Mâturîdî'ye göre bu ayette sahabenin kendilerinden sonra geleceklere şahitlik yapacağı, dolayısıyla da sahabeden sonra gelenlerin sahabe görüşüne uyma zorunluluğuna delildir.⁶⁴⁰

İcma: Mâturîdî'ye göre icmâ hüccettir.⁶⁴¹ “وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ ”⁶⁴² “Bilin ki, aranızda Allah'ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz.”⁶⁴³ Mâturîdî, önce icmâ'nın hüccet olmadığına delil olarak getirilen bu ayeti yorumlamıştır. Ona göre, bu ayetin bazılarınca icmâya karşı delil olarak gösterilmesi ve bunun için ileri sürülen deliller ancak hüccet ve burhanın devam ettiği vahîy dönemi için doğrudur.⁶⁴³ Çünkü icmâ, Resûlullah'ın (s.av) görüşü olmadan tahakkuk etmez. Onun konuşması vahîydir ve onun görüşünün olduğu yerde

⁶³⁶ Tirmizi, “*Tefsir*”, 1.

⁶³⁷ Ebû Mansûr el- Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, (Thk: A. Vanlıoğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2015, I, s. 3.

⁶³⁸ Mâturîdî, tefsir-tevil ayırımı hakkında şöyle demiştir: “Allah şunu kastetti demeden, muhtemel manaları ihtiva ettiği için bununla ilgili sakındırma daha hafiftir. Örneğin elhamdülillah ifadesi bir kısım âlim tarafından “Allah kendini övmüştür.” olarak anlaşılmışken, bir kısım âlim “Allah övülmesini emretmiştir.” olarak yorumlamıştır. Bu yorumlar “Allah'ın kastı budur” şeklinde olursa tefsir, 'buradaki hamd Allah'a övgü manasında olabileceği gibi ona şükretmeyi emretmiş olması da muhtemeldir. Ne kastettiğini o bilir.” şeklinde olursa te'vil olur.” Bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 3.

⁶³⁹ Bakara Suresi, 2/143.

⁶⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 198-200.

⁶⁴¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhid*, s. 72; Mâturîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 64.

⁶⁴² Hucurat Suresi, 49/7.

⁶⁴³ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 64.

başkasının görüşüne ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla icmâ Hz. Peygamber'in döneminden sonra söz konusudur.⁶⁴⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahîy kesilmiş, nasların açıkça temas etmediği insanların ihtiyaçları için, mevcut nasları ihtiva eden delillerle istidlâl yapılmıştır. Mâturîdî'ye göre, hüccet olan ve ona tâbi olunması vâcib olan icmâ, hüccet ve burhanları barındıran ve bunların tümüne ya da çoğunluğuna dayananların icmâsıdır.⁶⁴⁵ Mâturîdî, icmânın ilim ifade ettiğini çok sayıda ayeti ile delil getirerek savunmuştur. Ona göre, ümmetin insanlara şahit olması,⁶⁴⁶ sâdıklarla beraber olmanın emredilmesi,⁶⁴⁷ müminlerin yoluna uyulmasının emredilmesi gibi ayetler icmâ'nın delillerindendir.⁶⁴⁸

Kıyas / İçtihat: Mâturîdî'ye göre, içtihat bir gerekliliktir.⁶⁴⁹ Sorunların Allah'a ve Resûlü'ne (sav) götürülmesini emreden ayetlerin,⁶⁵⁰ içtihadı karşı bir mana ile te'vil edilmesini reddetmiştir. Mâturîdî, sahabe ve onlardan sonra gelen âlimlerin olaylar karşısındaki içtihatlarının aslında bir nasa dayandığını açıklamış ve bu hususta icmâ oluştuğunu belirtmiştir.⁶⁵¹ Mâturîdî'ye göre, içtihatla sıhhati sâbit olmayan bir hükümün amaçlanması uzak bir ihtimaldir.⁶⁵² Bununla birlikte ortaya çıkan her sorun için nass olmadığını söyleyen Mâturîdî, bu durumun içtihadın gerekli ve naslardan hüküm çıkarmak için araştırmanın zarurîriyetine delil olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵³ Mâturîdî, "hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme"⁶⁵⁴ mealindeki ayeti açıklarken, ayete her ne mana verilirse verilsin, bilgisizce konuşmanın yasaklanma manası olduğunu belirtmiştir. Ashabın olaylar hakkında kendi görüşleriyle kararlar aldığına, Hz. Ebû Bekir'in, bir nas olmaksızın Hz. Ömer'i hilafete tayin etmesini, Hz. Ömer'in hilafeti bir şuraya bırakmasını örnek gösteren Mâturîdî, sahabe için bu işleri

⁶⁴⁴ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIV, s. 64.

⁶⁴⁵ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIV, s. 64.

⁶⁴⁶ Bakara Suresi, 2/143.

⁶⁴⁷ Nisa Suresi, 4/115, 59; Tevbe Suresi, 9/119.

⁶⁴⁸ Mâturîdî, **Te'vilat**, I, s. 264; I, s. 261-264.

⁶⁴⁹ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 292-295, 300-313; IV, s. 26-27; VIII, s. 274-275.

⁶⁵⁰ Şura Suresi, 42/10.

⁶⁵¹ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 300-313.

⁶⁵² Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 300-313.

⁶⁵³ Mâturîdî, **Te'vilat**, III, s. 292-295

⁶⁵⁴ İsrâ Suresi, 17/36.

bilgisizce yaptılar, bilmedikleri hakkında söz söylediler denemeyeceğini belirtmiştir.⁶⁵⁵

Kısaca özetlemek gerekirse, Mâturîdî'ye göre, sahabe kavli, kıyas ve icmâ, Hz. Peygamber'in kavline döndüğünden, Haber-i resûl'e dâhil olan tâli bilgi edinme vasıtalarındandır.

Haber-i resûl'ü bu şekilde temellendirerek sınırlarını açıklayan Mâturîdî, onun nakledilmesinin sıhhati açısından mütevâtir ve ahad olmak üzere çeşidinden söz etmiştir. Hz. Peygamber'den gelen haberin masum olmayan insanlar tarafından nakledildiği için incelenerek tasnif edilmesi gerektiğini belirten Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*'te, Haber-i resûl'ü mütevâtir haber ve Haber-i vahid olarak iki kısma ayırmıştır. *Te'vilat*'ta ise sonradan “manevî tevâtür” olarak kavramsallaşan fiili tevatürden söz etmiştir.⁶⁵⁶ Mâturîdî'nin ifadelerinde, fiili tevâtür ile “meşhur haber” kastedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Zira birbiriyle iç içe olan bu iki kavramın o dönemlerde sınırları tam olarak belirlenmiş değildi. Dolayısıyla bizde, Hanefî geleneğini dikkate alarak Mâturîdî'nin Haber-i resûl için yaptığı tasnîfini mütevâtir, meşhur ve ahad olmak üzere üç başlık altında ele aldık.

a. Mütevâtir Haber

Mâturîdî, eserlerinde belirli bir mütevâtir haber târifi yapmamış, onun sıfatlarından ve değerinden bahsetmiştir. *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde, peygamberlerden bize ulaşan haberlerin doğru olduklarına dair ellerinde (mûcize gibi) delil bulunmayan, aksine hata yapma ve yalan söyleme ihtimali olan, ismet sahibi olmayan kişiler tarafından ulaştırıldığını, bu yüzden bu haberlerin “nazâr” yani aklî bir incelemeye tâbi tutulmaları gerektiğini belirtmiştir. İçinde kesin olarak yalan ihtimali olmayan haberin, Hz. Peygamber'den doğrudan duyulmuş gibi kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Mâturîdî'ye göre, mütevâtir haberin niteliği bundan ibarettir.⁶⁵⁷ Böyle bir haberde, tek

⁶⁵⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, III, s. 292-295.

⁶⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 333-334.

⁶⁵⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 71.

tek her bir râvi'nin ismet sahibi olduğunun bir delili olmasada, tümünden nakledilen bir haber bu târife uygunsa her bir râvi'nin doğru olduğu ortaya çıkmış olur.⁶⁵⁸

Mâturîdî'nin yukarıdaki ifadeleri ile “lafzî” mütevâtir haberi kastettiği, manevî mütevâtirin farklı özellikleri taşıdığı anlaşılmaktadır. *Kitabu't-tevhîd*’te, içtihat ile elde edilen ve üzerinde ittifak edilen bazı Haber-i vahid’in de tevâtür sıfatında olduğunu belirterek icmâ’nın kesin bilgi ifade ettiğini belirten Mâturîdî,⁶⁵⁹ *Te’vilat*’ta bu türden mütevâtir haber konusuna geniş bir şekilde temas etmiştir. Mirasta vasiyetin hükmü ile ilgili ayeti ele alırken çeşitli görüşleri naklettikten sonra,⁶⁶⁰ bu ayetin Hz. Peygamber’in Haber-i vahid olan şu hadisiyle neshedildiğini savunmuştur: “Allah her hak sahibinin hakkını vermiştir. Artık varise vasiyet yoktur.”⁶⁶¹ Mâturîdî, şöyle demiştir: “ Bu hadis rivayet açısından ahad’tir. Ama onunla amel edilmesinin bilinmesi (ilmu’l ameli bihi) açısından mütevâtirdir. Bizim esaslarımıza göre “amelî mütevâtir”, amel edilen (bilgi ifade eden) haberler içinde en yüksek değerde olandır. Zira mütevâtir (haber), insanların asırlarca zâhir olmasından dolayı onunla amel ettiği yaygın olarak bilinen (müteârif) haberdur. Bu haberin gizli bir yönü yoktur ve o kadar açıktır ki insanların onu rivayet etmesine gerek kalmamıştır... (bunun gibi bazı) haberler rivayet açısından “ahad” olsa bile insanların onunla amel etmesi açısından mütevâtirdir ve onunla amel etmek vâciptir. Çünkü ümmetin Kitap ya da Sünnet’te aksinin vârid olduğunu bildikleri bir şey üzerinde ittifak etmesi câiz değildir. Aksi bir durumda, Kitap ve Sünnet’e yüz çevirmekte ittifak etmiş olurlardı.”⁶⁶²

Mâturîdî’ye göre bir haberin rivayet açısından Haber-i vahid olmasının, bu haberin bilinmesi ve amel edilmesi açısından mütevâtir olarak kabul edilmesine engel değildir. Ona göre, muhtevası bu tür rivayetlere aykırı olan ya da Kur’an ve mütevâtir olan diğer haberlerle çelişen haberler reddedilir. Böyle sorunları taşımayan ve asırlarca ümmetten kimsenin itiraz etmediği ve onunla amel edildiği bilinen rivayet açısından

⁶⁵⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 71.

⁶⁵⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 72.

⁶⁶⁰ Sözü edilen ayet, “كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ” (Bakara Suresi, 2/180). Bu ayete göre anne ve babaya miras için vasiyet etmek farz kılınmıştır. Konu ihtilâflıdır. Bazı âlimler bu ayetin neshedildiğini iddia etmiştir. Bk. Mâturîdî, *Te’vilat*, 1:330-333

⁶⁶¹ Ahmed Hanbel, *el-Müsned*, IV, 186; Darimi, “*Vesaya*”, 38; İbn Mace, “*Vesaya*”, 5; Tirmizi, “*Vesaya*”, 5.

⁶⁶² Mâturîdî, *Te’vilat*, I, s. 333.

Haber-i vahid bir haber, mütevâtir derecesine olup, ilim ifade eder.⁶⁶³ Mâturîdî aynı görüşünü “ bir haber, hâs ve âmm herkes tarafından bilinen ve onunla “amel”⁶⁶⁴ edilen bir durumda ise rivayet yönünden ahad olsa da mütevâtir haberdur” olarak özetlediğimiz ifadesiyle tekrarlamıştır.⁶⁶⁵ Mâturîdî’nin bununla “manevî mütevâtir” haberi kastettiği, manevî mütevâtirin târifinden anlaşılmaktadır.

Buna dayanarak, Mâturîdî’nin mütevâtir haberi lafzî ve manevî / fiilî tevâtür olarak ikiye ayırdığını söylemek gerekir. Lafzî mütevâtir haber, Kur’an’ın tümünü ve sünnetten nakledilen az sayıda haberi kapsamaktadır. Kelâm geleneğinde, bunun dışında kalan haberler yaygın olarak manevi mütevâtir, meşhur ve ahad haber olarak üçe ayrılmıştır. Mâturîdî’nin hiç zikretmediği “meşhur” haber, “manevî mütevâtir” haber ile bir takım ortak özellikler taşıdığından, ilk dönemlerde isimlendirmede bir karışıklığın söz konusu olduğunu daha önce belirtmiştik. Kısaca belirtmek gerekirse, her mütevâtir haber meşhurdur, ama her meşhur haber ile manevî mütevâtir haberin kastedildiğini söylemek zordur. Mâturîdî’nin “meşhur” haberden hiç söz etmemesinden, onun bu tür haberleri, mütevâtir haberlere dâhil ettiğine dair çok kuvvetli işarettir. Onun ahad haberler ile ilgili sözlerinde zahiren çelişkili görünen ifadelerin bundan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Mâturîdî, kesinlik ifade eden bilgi meselesine bir başka yönden daha yaklaşıp Allah, onların imanlarını daha iyi bilir ayetine dayanarak ilmin amel ilmi (“İlmu’l-amel) ve şehâdet ilmi (ilmu’ş-şehâde) olarak iki çeşit olduğunu ifade etmiştir. Bilindiği bu ayet Mekke’den Medine’ye hicret eden kadınların imanları hususunda imtihana tâbi tutulmaları ile ilgilidir.⁶⁶⁷ Mâturîdî’ye göre bu ayet, insanın iman konusunda mükellefiyetinin, açıkça sorumlu tutulduğu bilgi ile sınırlı olduğuna ve hakikatin ise Allah Teâlâ’nın ilminde olduğuna delildir. Buradan hareketle amel, ilmini insanların zahirde bilgi edinerek amel ettikleri bilgi, şehâdet ilmini ise Allah’tan olduğu kesin olarak bilinen, onunla Allah’a şahitlik etmenin câiz olduğu bilgi olarak

⁶⁶³ Mâturîdî, **Te’vilat**, I, s. 334.

⁶⁶⁴ Amel, burada muamelat değil, ilim ifade eden bilgi anlamındadır.

⁶⁶⁵ Mâturîdî, **Te’vilat**, V, s. 240-241.

⁶⁶⁶ Mümtahine Suresi, 60/11.

⁶⁶⁷ İlgili rivayet için bk. Süyuti, **Esbab-ı Nüzul**, (Trc: İ. Seyfi Oymalı), Fatih Yayınevi, İstanbul, II, s. 657-659.

tanımlamıştır. Şehâdet ilmini, nass olan Allah'ın Kitab'ı ve Peygamber'den (sav) gelen mütevâtir bir sünnet ile ulaşılan bilgi olarak tanımlayan Mâturîdî, amel ilmini ise ahad haber, kıyas ve benzeri yollarla içtihadın câiz olduğu bilgi olarak târif etmiştir.⁶⁶⁸ Mâturîdî'nin bu konudaki görüşlerine ışık tutacak birkaç somut örnek verilebilir:

(i) Hz. Nuh'un "Rabbim! Zâlimleri helak et"⁶⁶⁹ diyerek yaptığı bedduanın sadece kendi kavmi için olduğunu, zira Allah Teâlâ'nın peygamberlerin dualarını kabul etmemesinin mümkün olmadığını belirten Mâturîdî, Hz. Peygamber'den buna dair sâbit olan "mütevâtir haber" olmadığını, bu yüzden de bu konuda bir şey söylemenin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁶⁷⁰

(ii) Mâturîdî, bir kısım müfessirin gözleriyle görmedikleri bir olayda müşriklerin, Hz. Peygamber'den bazı talepleri hakkında naklettiklerinin "mütevâtir haber" olmadığını için imkân ve ihtimal dâhilinde olmakla birlikte kesinlik ifade etmediğini belirtmiştir.⁶⁷¹

(iii) Müfessirlerin "Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma"⁶⁷² ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in, her Cebrail (a. s) geldiğinde nâzil olan ayeti unutmamak için tekrarladığına dair görüşlerini reddeden Mâturîdî, bu haberin mütevâtir değil ahad haber olmasından dolayı kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre bu haber amel ile ilgili bir haber değil, Hz. Muhammed fiilleri ile ilgilidir ve hiç kimsenin mütevâtir haber olmadan onun hakkında "böyle yapardı" gibi sözler etmesi câiz değildir.⁶⁷³

Mâturîdî'nin bu ifadelerinden, kesin sınırları hakkında bir muğlaklık söz konusu olsa da inanç konularında ya bir ayet ya da mütevâtir bir hadis olması gerektiği, ahad haberin bu konularında kesin bilgi, ilim ifade etmediği anlaşılmaktadır. Zira hakikatle kesin olarak örtüşen haber, Allah'tan olduğunda şüphe olmayan haberdur. Bu durumda, Mâturîdî'nin yukarıda aktardığımız ve "manevî mütevâtir" adını verdiğimiz bazı ahad

⁶⁶⁸ Mâturîdî, **Te'vilat**, XV, s. 116.

⁶⁶⁹ Nuh Suresi, 75/28.

⁶⁷⁰ Mâturîdî, **Te'vilat**, XVI, s. 148.

⁶⁷¹ Mâturîdî, **Te'vilat**, XVI, s. 276-277.

⁶⁷² Ayet şöyledir: "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجِلَ فِيهِ" (Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma." Kiyâme Suresi, 75/16.

⁶⁷³ Mâturîdî, **Te'vilat**, XVI, s. 295.

haberleri bundan istisna tuttuğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî bu türden haberlerin neticede mütevâtir seviyesine çıktığını söylemekle bunların ahad haber olmadıklarına işaret etmektedir. Aksi takdirde bir ayetin Haber-i vahid ile neshedilerek hükümsüz kılınabileceğini kabul eden Mâturîdî'nin, ahad haberin inanç esaslarında ilim ifade ettiğini söylememiz gerekirdi. Bu sonuç, ahad haberi amel ilminden sayan Mâturîdî'nin ifadelerine muhaliftir. Bununla birlikte, aşağıda ahad haberler kısmında görüleceği gibi, Mâturîdî'nin bazı şartları taşıdığına ahad haberin ilim olabileceğine dair ifadeleri bulunmaktadır. Bizim kanaatimize göre bütün karışıklıkların temel nedeni bilgiye ve habere dair kavramların o dönemde henüz kesinleşmemesidir.

Mâturîdî'nin, mütevâtir haber ile ilgili ilginç bir tespiti Hz. İsa'nın ölüm haberine dairdir. Ona göre, Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürüldüğüne dair olan inançlarının dayanağı olan haber, mütevâtir bir haber değildir. Çünkü bu haberin ilk râvileri altı ya da yedi kişidir ve bu sayıda râvisi olan bir haber mütevâtir değildir.⁶⁷⁴ Bunun dışında, Mâturîdî'nin bir haberin mütevâtir olması için râvi sayının kaç kişi olması gerektiğine dair herhangi bir ifadesini tespit edemedik. Ancak onun bu ifadesinden bir haberin mütevâtir olma vasfı kazanması için yedi kişiden fazla râvisi olmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda, Mâturîdî'ye göre, râvisi yedi'den az olan “meşhur” haberin inanç konularında ilim ifade etmemesi gerekir.

b. Meşhur Haber:

Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*'te haberi mütevâtir ve ahad olarak ikiye ayırmış, meşhur haberden söz etmemiştir. *Te'vilat*'ta ise bu kavrama doğrudan değindiğini söylemek zordur. Bu bölümde amacımız, Mâturîdî'nin eserlerinde karşılaştığımız haberin tasnîfine dair önemli bir soruna dikkat çekerek bazı tahlillerde bulunmaktır.

Mâturîdî, “fiilî tevâtür” olan haberin, “müteârife” yani meşhur olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁵ Meşhur haber ile ilişkilendirebileceğimiz elimizde bunun dışında tespit ettiğimiz bir veri bulunmamaktadır. Meşhur haberin, önceleri bir iki râvisi olup sonraları tevâtür derecesinde çoğalan haber olduğu düşünüldüğünde,⁶⁷⁶ Mâturîdî'nin sözünü

⁶⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, IV, s. 102.

⁶⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 333-334.

⁶⁷⁶ Müçteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 220.

ettiği fiilî tevâtür ile hem meşhur haberi hem de manevî tevâtürü kastetmesi ihtimal dâhilinde olmaktadır. Zira daha önce temas edildiği gibi haberin “manevi tevâtür” olması için belirli bir ravi sayısı şartı aranmamıştır. Mütevâtir haberin lafzî ve manevi olmak üzere ikiye ayrıldığını, lafzî mütevâtir haberin aynı lafızlarla, manevi mütevâtirin ise aynı anlamın farklı lafızlarla pek çok sahabeden nakledilmesiyle gerçekleştiğini ifade etmiştik. Meşhur haber ise sahabe döneminde bir iki kişi tarafından rivayet edilip, sonraki dönemlerde tevâtür derecesine yaklaşan haberlerdir. Örneğin, Mâturîdî’nin, vârise vasîyet hadisi iki târife de uymaktadır. İkisi de Hanefî geleneğine uygundur. İlim ifade eden Kur’an’dan herhangi bir ayetin ahad bir haberle neshedilmesi İslâm’da düşünülebilecek en temel inanç meselelerin başında gelir. Kur’an’ı nesh edecek bir bilginin vahîy kaynaklı olması ve bunun bildiren haberin ilim ifade etmesi gerekir. Mâturîdî’ye göre manevî mütevâtir haberin kesin ilim ifade ettiği, her yönden mütevâtir olan Kur’an’ın bir ayetini neshetmesinden anlaşılmaktadır. Bu durumda içinde hata barındırması ihtimal dâhilinde olan aslen ahad olan bir haberin Mâturîdî’nin bilgi kuramında ilim ifade edebileceği anlaşılmaktadır. Ancak mütevâtir olmayan haber, içinde şüphe barındırdığı için, Allah’tan olduğuna kesin olarak şehitlik yapılamayacağı için bu örnekte neshi kabul etmeyen ve hadisi reddedenin tekfîr edilmesi söz konusu değildir.

c. Haber-i Vâhid:

Mâturîdî, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber olarak tanımladığı ahad haberin bir târifini yapmamakla birlikte onun bazı özelliklerinden ve kabul şartlarından bahsetmiştir. Ahad haberi “Hz. Peygamber’den olduğuna dair “ilim” ve “şehâdet” gerektirmeyen” haber olarak nitelemiştir. Mâturîdî ahad haberin kabul edilebilmesi için bir takım şartlar aramıştır. Mâturîdî’ye göre, ahad haberin öncelikle râvisi’nin durumu “içtihat” ve “nâzar” vasıtasıyla incelenmelidir. Böyle bir haberin muhtevâsından elde edilecek hükmün nasların zahirine uyumlu olmalıdır. İhtilaf olmayan konularda gerekiyorsa te’vil edilerek⁶⁷⁷ zannı galip ile bu haberle amel edilir ya da terkedilir.⁶⁷⁸ Mâturîdî, doğruyu bilmekte hata ihtimalinin bulunması sebebiyle bu tür haberlerin

⁶⁷⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, III, s. 342.

⁶⁷⁸ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 72.

reddedilmesinin gerekli olmadığını söylemiştir.⁶⁷⁹ Çünkü ona göre, râvisi âdil olan Haber-i vâhid'in kabul edilmesi hakikate ulaşmak için değil, zahirî açıdan cehaleti defetmek için gereklidir.⁶⁸⁰ Zira en kesin bilgi vasıtası olan duyuların bazen zayıflaması, nesnenin uzaklığı, boyutu gibi durumlarda elde edilen bilgilerde bile hata olma ihtimali söz konusudur.⁶⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilat*'ın farklı yerlerinde ahad haberlerin kabulü için ortaya koyduğu genel kurallara örnekler vermiştir. Bu örneklerden hareketle onun ahad haberin kabul şartlarını ve bilgi değerini anlamaya çalışacağız.

(I) “يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ”⁶⁸² “Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin.” Mâturîdî'ye göre, bu ayette Haber-i vahid ile amel (onu bilgi vasıtası olarak kabul) etmenin gerekli olduğuna delil vardır. Zira Hz. Peygamber'in huzurunda bulunarak, Kur'an'ı duyarak tasdik eden cinlerden oluşan topluluk sayıca azdı. Bunların, mensubu oldukları kabilelerine döndüklerinde topluca ya da tek kişi olarak ve gizlice anlaşılarak İslâm'ı tebliğ etmiş olmaları ihtimal dâhilindedir.⁶⁸³ Mâturîdî bu görüşüne aşağıda ele alacağımız Tevbe suresinin 22. ayetini delil göstermiştir. Ona göre bu durum Haber-i vâhid'in amel etmek hususunda hüccet olduğuna delildir.⁶⁸⁴

Mâturîdî, ayet'teki “Allahın davetçisine uyun” ifadesi ile tevhid inancı ve ona iman etmek kastedilmiş olabileceği gibi, muamelat dâhil her şey de ona (sav) uymak emredilmiş olabilir.⁶⁸⁵ Mâturîdî, ahad ve fert olan haber ile amel etmenin insanlar ve cinler arasında zâhir ve meşhur olduğunu, ayetin onları buna icabet etmeyi ve sakınmayı gerekli kıldığını belirtmiştir.⁶⁸⁶ Buna göre, Mâturîdî'nin sözünü ettiği “amel” kavramına itikâdî konuların tümü dâhil olmaktadır. Çünkü cinler İslâm'ın bütün esaslarını tebliğ etmişlerdir.

⁶⁷⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 72.

⁶⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 62-63.

⁶⁸¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 72.

⁶⁸² “وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ” Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak için geri kalsa ya! (Ahkâf Suresi, 46/31).

⁶⁸³ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIII, s. 376.

⁶⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIII, s. 376.

⁶⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIII, s. 376.

⁶⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIII, s. 376.

قُلُوا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ⁶⁸⁷ “Onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.” Mâturîdî’ye göre bu ayet, hatalı olma ihtimali olsa bile ahad haber ile amel etmenin lüzumuna delalet eder. Çünkü sözü edilen gurubun yalan ve hata üzerinde birleşmesi mümkündür. Buna rağmen Allah, bu haberi kabul etmelerini onlara gerekli kılmıştır.⁶⁸⁸ Mâturîdî’nin “ahad haber ile amel etmek” ifadesini “haberi kabul etmek” manasında kullandığı, bir kısım ahad haberin itikâd konularında da bilgi ifade edebileceğini ifade etmesinden anlaşılmaktadır.

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ⁶⁸⁹ “Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” Mâturîdî’ye göre, ayet, adil olduğu takdirde tek kişinin haberinin kabul edilmesini gerektigiğine delildir. Zira âdil olduğu halde tek kişinin verdiği haberin kabul edilmemesi durumunda, ayette fasıktan bahsedilmesinin bir faydası olmazdı. Allah’ın hikmetsiz işlerle vasıflanması câiz değildir. Fısktan bahsedilmesi bu hükme delildir. Şehâdetin reddedilmesi fisk ismine has kılınmıştır ve fıskın zikredilmesinin anlamsız olmamasının gereği, adil olanın bu hükümde fıska ortak olmamasıdır.⁶⁹⁰ Mâturîdî, âdil kişinin getirdiği ahad haberin inanç ya da muamelat hususunda olmasına dair herhangi bir şey zikretmemesi dikkat çekicidir. İfadelerinden, ahad haberin kabul şartlarından birinin râvinin âdil olması şartı olduğu anlaşılmaktadır.

(iv) Mâturîdî, İsrâ ayetini ele alırken, Hz. Peygamber’in gökyüzüne çıkarılarak (Mirâç hadisesi) orada, kendisinden önceki peygamber kardeşlerini gördüğüne ve konuya dair zikrettiklerine dair nakledilen haberleri, Hz. Ebû Bekir gibi sorgulamadan tasdik ettiğini belirtmiş ve “O söylediyse doğru olduğuna şahitlik ederiz.” demiştir.⁶⁹¹ Bununla birlikte, Mâturîdî, ayette bildirilen Beytü’l-Makdis’e, Mescidi Aksa’ya olan yolculuğu (İsrâ) kesin olarak ikrar ettiğini, Mirâc’a dair haberlerin ise Haber-i vahid

⁶⁸⁷ Tevbe Suresi, 9/122.

⁶⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilat*, VI, s. 475.

⁶⁸⁹ Hucurat Suresi, s. 49/6.

⁶⁹⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 62-64.

⁶⁹¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, VIII, s. 224.

oldukları için şehâdeti gerektirmediğini belirtmiştir.⁶⁹² Mâturîdî'nin “şehâdet ilmi” ile kastettiği haber, içinde zan olmayan “mütevâtir” haber midir? Mirâc'a dair haberleri hangi statüde gördüğünü kesin olarak söylemek zordur. Biz Mâturîdî'nin bununla meşhur haberi kastettiği kanaatindeyiz. Zira Mâturîdî “manevî mütevâtir” haberi “şehâdet” ilminden kabul ederken, onun hiç sözünü etmediği mütevâtir haber mertebesine ulaşmayan “meşhur” haberde zan vardır.

(v) “يَوْمَ نَقُولُ لِحَبَّانٍ هَلْ آمَنَّا وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ”⁶⁹³ “O gün Cehenneme, “Doldun mu?” deriz. O da “daha var mı?” der. Mâturîdî, bazılarının bu ayeti zahiri manasında anlayarak, Cehennem'in talebiyle Allah Teâlâ'nın kademini koyarak cehennemi tamamen dolduracağını söylediğini, bu görüşlerine de Ebû Hureyre'den (r. a), bir hadis rivayeti delil olarak getirdiklerini belirtmiş, teşbih içeren böyle bir görüşün kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁴ Aklî delillerin teşbîhi iptal ettiğini ve bu delillere muhalif olan her türlü haberin reddedilmesi gerektiğini savunan Mâturîdî'ye göre, zaten sahih olmayan bu rivayet aynı zamanda Kur'an'ın şu ayetine de muhaliftir: “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”⁶⁹⁵ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁶⁹⁶ Anlaşıldığına göre, Mâturîdî'ye göre, ahad haberin kabul edilmesi için aklî delillere ve Kur'an'a muhalif olmaması gerekir.

(vi) Mâturîdî, Hz. Peygamber'den “Garanik”⁶⁹⁷ olarak bilinen hadisenin gerçekleştiğine dair rivayetler nakledildiğini, ancak bu haberlerin Kur'an'a ve akla aykırı olduklarını belirtmiştir.⁶⁹⁸ Mâturîdî'nin zikrettiği ayetlerden biri şudur: “وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا ”⁶⁹⁹ “Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik.” Hz. Peygamber'in risâletine aykırı bulduğu bu tür haberlerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade eden Mâturîdî'ye göre Hz.Peygamber'in yalan konuşabileceğine ihtimal veren ,böyle bir durumu mümkün

⁶⁹² Mâturîdî, **Te'vilat**, VIII, s. 224.

⁶⁹³ Kaf Suresi, 50/30.

⁶⁹⁴ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIV, s. 113.

⁶⁹⁵ Şura Suresi, 42/11.

⁶⁹⁶ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIV, s. 113.

⁶⁹⁷ Putların, şeytanın aldatmasıyla Hz. peygamberin diliyle şefaati olarak övüldüğü iddia edilen rivayetler ve Mekke döneminde Habeşistan'a hicret edenlerin Mekke'ye tekrar dönmelerine sebep olarak gösterilen hadise Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garanik”, **DİA**, İstanbul, 1996, XIII, s. 365.

⁶⁹⁸ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIV, s. 202.

⁶⁹⁹ Hakka Suresi, 69/44-46.

gören haberleri kabul etmek küfürdür.⁷⁰⁰ Bununla birlikte Mâturîdî “*eğer bu rivayet sâbitse*” şerhini koyarak, rivayetin sahih olması durumunda reddedilemeyeceğini, ancak te’vil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁰¹

(vii) “وَادْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ”⁷⁰² “(Ey Muhammed!) İsmail, el-Yesa’ ve Zülkifl’i de an. Onların her biri iyi kimselerdi.” Mâturîdî, ayette adı geçen Elyasa ve Zülkifl’in kimlikleri hakkındaki tartışmaların ahad haberlere dayandığını, ahad haberlerin ise “ilmu’l-ameli” gerektirdiğini, “şehâdet ilmini” gerektirmediğini belirtmiş ve bu örnekte olduğu gibi “şahitlikten başka bir şey olmadığı durumlarda” ahad haberi terk etmenin evla olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰³ Mâturîdî’nin bu ifadeleriyle, sem’iyât konularında ahad haberin kullanılmasını sakıncalı bulduğu anlaşılmaktadır.

Bu rivayetler bir arada değerlendirildiğinde, Mâturîdî’nin, adil biri tarafından rivayet edilen, Kur’an’a ve akla muhalif olmayan sahih ahad habere değer atfettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, bazı ahad haberler inanç konularında bile ilim ifade edebilir. Bununla birlikte, bu çeşit haberleri zarurî ilim ifade etmeyen ve bağlayıcı olmayan bir mertebede gördüğünü söylemek mümkündür. Mâturîdî, “manevî mütevâtir” adı altında bir kısım ahad haberin inanç konularında hüccet olduğunu, bazı ahad haberlerin ise zan ile ilim ifade edebileceklerini söylemiştir. Mâturîdî’nin ahad haberler ifadesi ile manevî mütevâtir dışında kalan “meşhur” haberleri kastetmiş olması muhtemeldir. Ya da sahih olan bütün haberleri kastetmiş olabilir. Mâturîdî’nin, ahad haberlere dair görüşlerini değerlendirirken, onun bu çeşit haberleri farklı mertebelerde sınıflandırarak tasnîf ettiğini, “meşhur” haber kavramını kullanmadığını, kabul şartlarını ve döneminin kullanılan kavramlarını mutlaka göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

1.3.1.4.3. Akıl

⁷⁰⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 202.

⁷⁰¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 202.

⁷⁰² Sad Suresi, 38/48.

⁷⁰³ Mâturîdî, *Te’vilat*, XII, s. 268.

Mâturîdî akıl için bir tanım yapmamıştır. “Akıl”⁷⁰⁴ kelimesiyle birlikte, “nazâr”⁷⁰⁵ ve “istidlâl”⁷⁰⁶ kavramlarını kullanmıştır. Bunların içinde “nazâr” kavramına özel bir önem vermiştir. Bunun nedeni Mâturîdî’nin, bir alet ya da uzuv olan aklın kendisiyle birlikte daha çok kullanılması ve işlevine önem vermesi olmalıdır. Nitekim Mâturîdî, aklın kullanılmamasını telkin eden hislerin şeytanın bir vesvesesi, işi olarak tanımlamıştır.⁷⁰⁷ “Nazâr” kelimesi sözlükte, bir şeyi idrâk etmek için gözü ve basireti ona çevirmek demektir. Bununla düşünmek, incelemek, istidlâl yani akıl yürütmek manaları ya da bu yolla elde edilen bilgi kastedilir.⁷⁰⁸ Mâturîdî “nazâr” kavramını “aklın kullanılması” manasında kullanmıştır. Sözlükte “bir hususu ispât etmek için delil ortaya koymak, akıl yürütmek” anlamına gelen “istidlâl”⁷⁰⁹ kelimesi de Mâturîdî’nin sıklıkla kullandığı önemli kavramlardan biridir. Bu kelimelerin aslı akla dayanır. Mâturîdî’ye göre akıl hayati önemde işlevler icra eden bir bilgi vasıtası ve diğer bilgi vasıtalarıyla birlikte çalışan bir asıldır.⁷¹⁰ Haber ve duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi, iyi ve kötü, güzel ile çirkinin birbirinden ayırmak gibi bazı ahlaki bilgilerin değerlendirilmesi, mucize ve diğer nübüvvet delillerinin hile ve göz aldatmasından ayırt edilmesi, sosyal, ekonomik ve siyasî hayatın düzenlenmesi vb. genel bilgilere ve gerçeğe ulaşmakta vazgeçilmezdir. Ona zarurî bir ihtiyaç vardır.⁷¹¹

“Nazâr”ı yani akli kullanmayı inkâr etmek bile istidlâl yani akıl yürütme ile yapılır” diyen Mâturîdî, duyular ve haber ile idrâk edilemeyen gerçeklerin de akıl ile kavrandığını belirtmiştir.⁷¹² Mâturîdî’nin bilgi kuramında aklın kullanılması yani nazârın önemi hayatidir. Mâturîdî’ye göre, Allah Teâlâ, insana akli yükleyerek yaratılıştan fitrî bir bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Mesela, ona göre “مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ”⁷¹³ “Bu, bize ve insanlara Allah’ın bir lütfudur.” ayetinde kastedilen akıldır. Allah Teâlâ, insanları tek bir yaratıcı olduğunu, onları donattığı akıllarla bilecek bir fitrat üzerinde yaratmıştır.⁷¹⁴

⁷⁰⁴ Örneğin, Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 71, 73, 74, 76; Mâturîdî, **Te’vilat**, II, s. 11.

⁷⁰⁵ Örneğin, Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 69, 72, 73, 203, 204, 205.

⁷⁰⁶ Örneğin, Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 76, 206; Mâturîdî, **Te’vilat**, VIII, s. 174.

⁷⁰⁷ Mâturîdî, **Tevhîd**, 204.

⁷⁰⁸ Isfahani, “Nazar”, **Müfredât**, s. 376.

⁷⁰⁹ Topaloğlu, Çelebi, “*İstidlâl*”, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 164.

⁷¹⁰ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 74.

⁷¹¹ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 72.

⁷¹² Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 72-73.

⁷¹³ Yusuf Suresi, 12/38.

⁷¹⁴ Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 307.

Allah Teâlâ'nın akli kullanmayı sayısız ayetlerle emrettiğini belirten Mâturîdî, aklın önemine dair çok sayıda ayet delil getirmiş ve istidlâlin Allah'ın bir emri olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁵ Bu ayetlerde, her şeyi bilen, kuşatan ve hesap soracak olan yaratıcının varlığı,⁷¹⁶ evrenin yapısı⁷¹⁷ ve kusursuz çalışma düzeni,⁷¹⁸ insanın kendi varlığı⁷¹⁹ gibi konularda “nazâr” teşvik ve ancak tefekkür ve tedebbür yolu ile hakka vakıf olunabileceği ve hak yolunun açığa çıkacağı beyan edilmiştir.⁷²⁰ Mâturîdî'ye göre, istidlâl yani düşünerek bilgi edinmeyi terk etmek insanı yokluğa götürür. Çünkü istidlâl akıl ile yapılır, akıl ise güzeli ve çirkinini tanımanın ve hayvanlardan ayrılmanın temeli olan ilâhi bir emanettir. Onu terk etmenin şeytandan kaynaklanan bir vesvese olabileceğini ifade eden Mâturîdî, akli kullanmayı terk etmenin, sağlıklı bir uzvun kullanılmasını terk etmekten daha büyük zararlara neden olacağını belirtmiştir. Ona göre, insan aklını kullandıkça dünya ve ahiretini kurtarır, aksi takdirde inkârcı olur. Dünyasını yaşar ya da davet edildiği gerçeği tam olarak anlamının mümkün olmadığı sonucuna vararak huzura kavuşur. Her durumda düşünce karlıdır.⁷²¹

Mâturîdî'ye göre aklın hüccet olmasının nedenlerinden biri aklın güzel ve çirkin gördüğü şeylerin sâbit, insanın yaratılışından olan doğal tercihlerinin eğitim vb. şeylerle değişken olmasıdır. Bu yüzden, Allah Teâlâ insanın tâbiatına yüklediği ve ona süslü gösterdiği heveslerini değil, sâlim akli hüccet kabul etmiştir. Sâlim akıl sahibi, hoşlanmasa bile, aklen güzel olana uymak ve aklen çirkin olandan sakınmakla sorumlu tutulmuştur. Çünkü akıl sahibine sözü edilenin hakikatini gösterirken, tâbiatının cevherinde (özünde) böyle bir özellik yoktur.⁷²² Mâturîdî'nin görüşüne, Allah'ı zülüm, hikmetsizlik vb. çirkin kavramlarla vasıflandırmanın aklen çirkin olduğu hususu örnek

⁷¹⁵ Mâturîdî klasik istidlal metotlarının çoğunu kullanmıştır. Örneğin şöyle demiştir: “sebepleri düşünmek, gaib olana ulaşmanın sebebidir. Bu, duyuların şahit olanda kullanılması gibidir.” Bk. Mâturîdî, **Te'vilat**, VIII, s. 175.

⁷¹⁶ Örneğin bk. Fussilet Suresi, 41/53-54.

⁷¹⁷ Örneğin bk. Gaşıye Suresi, 88/17.

⁷¹⁸ Örneğin bk. Bakara Suresi, 2/164.

⁷¹⁹ Örneğin bk. Zariyât Suresi, 51/20-21.

⁷²⁰ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 73.

⁷²¹ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 204-205, 72-74.

⁷²² Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd**, s. 303-304.

verilebilir. Aklın, içinde bulundurduğu bütün çirkinliklere rağmen, güzel görünen ya da bozukluğuna rağmen sağlam görüneni anlama kabiliyeti vardır.⁷²³

Mâturîdî, istidlâlin önemini açıklarken ayetlerden deliller getirmiştir.⁷²⁴ Ona göre, Hz. İbrahim kıssasından çıkartılacak hisselerden biri, aklın erişebileceği oranda dinde delil aramanın gerekli olduğunun bilinmesine işaret etmesidir. Hz. İbrahim bu yöntemle kavmini âciz bırakarak reddetmiş ve hak dini tebliğ etmiştir. Mâturîdî'ye göre, dini konularda münazarayı çirkin gören, taklîdi onaylayan ve zâhiren çelişkili rivayetlerin zâhirine tâbi olmayı savunanların görüşlerinin yanlışlığını göstermesi bakımından Kur'an'da zikredilen Hz. İbrahim örneği tek başına yeterlidir.⁷²⁵

Öte yandan Mâturîdî, haber ve duyularda olduğu gibi, aklında gücünün ve etkin olduğu alanının sınırlı olduğunu kabul etmiştir.⁷²⁶ Akıl, bazen eşyayı ve onun hakikatini tam olarak kavrayamaz. Zira “duyularımızdan her biri, sınırlandırıldığı kendi alanı içinde kalan şeyleri idrâk edecek şekilde yaratılmıştır. Bir duyu sınırlarında olan bir şeyi tam olarak kavrayamazsa, başka bir duyunun ona yardım etmesiyle, eksikliğini giderir. İşte akıl da bunun gibidir. O, yaratılmış ve sınırlıdır. Kendisi için belirlenmiş bu sınırın dışına çıkamaz. Bu yüzden aslında her şeyiyle çirkin olduğu halde bir şeyi güzel ya da her şeyiyle bozuk olduğu halde bir şeyi düzgün olarak algılayabilir. Böylece, aklında, bazen kendi sınırları içine bulunan hikmet ve sefehten olan şeyleri tam olarak ihâta etmesini engelleyecek bir durumda kalabileceği sâbit olmuş olur.”⁷²⁷

Mâturîdî'ye göre Allah, insanı eğitilen, yarar ve zararını bilen, delillerle duyular ötesi konularda akıl yürütebilen bir mükellef olarak yaratmış ve ona ihsanlarda bulunmuştur. Fakat insanın bilgiye ilgi göstermemesi, yalanı normal sayması mümkündür. Buna karşılık peygamberler göndererek emir ve nehiy yoluyla bu nimetlere teşekkür talep etmiştir. İlâhî emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır.”⁷²⁸ Bunların bir kısmının muhtevasında ise aklın kavramakta yetersiz kaldığı hikmetler vardır.⁷²⁹

⁷²³ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd** , s. 74.

⁷²⁴ Bk. En'am Suresi, 6/74-81.

⁷²⁵ Mâturîdî, **Te'vilat**, V, s. 124.

⁷²⁶ Akide risalesinde, “*Aklın, şeriatın marifeti ve eşyanın tabiatında bir payı yoktur.*” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Yeprem, **Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 12-13.

⁷²⁷ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd** , s. 183.

⁷²⁸ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd** , s. 166-167.

⁷²⁹ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd** , s. 168.

Mâturîdî'nin akla yüklediği görevler ve nakil ile ilişkisi, tamamen nasların belirlediği çerçevededir. Hem akla çizdiği sınır hem de Kur'an'dan getirdiği delillerden bu açıkça anlaşılmaktadır.

1.3.1.5. Mâturîdî'ye Göre İlham, Rüya ve Taklîd

Bilgi olup olmadığı erken dönemden itibaren tartışılan konuların başında ilham, rüya ve taklîd kavramları gelmektedir. Mâturîdî de bu kavramlar hakkında görüşlerini eserlerinin muhtelif yerlerinde ortaya koymuştur. Bu kavramların en önemli ortak özellikleri, sübjektif olmalarıdır. Dolayısıyla, bu kavramlardan birinin dayanak olduğu herhangi bir iddia doğruluğuna veya yanlışlığına dair hiçbir kanıtı sahip değildir. Bu kavramların her birini ayrı başlıklar altında ele alacağız.

a. İlham :

Sözlükte “yutturmak” anlamına gelen ilham kelimesi, terim olarak, “Allah’ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” şeklinde târif edilebilir.⁷³⁰ Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde aniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Keşif, tecelli gibi kelimelerinde ilham’a benzer anlamları vardır. İlham kelimesi hem Kur’an’da hem de hadislerde kullanılmıştır.⁷³¹ İlham, hicri I. yüzyılın başlarında ilk defa Şîâ tarafından bilginin kaynağı olarak görülmüş, ardından hicri II. yüzyılın başlarından itibaren Sûfiler tarafından dini bilginin en üst kaynağı olduğunu öne sürülmüştür.⁷³² Mu’tezile’den bazı âlimler aklî bilginin, tefekkürün sonunda ilham ile meydana geldiğini öne sürerken, Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu, ilham’ın varlığını kabul etmekle birlikte, onunla genel geçer dini bir bilgi elde edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁷³³ İlhamın, kötülük telkîn eden şeytân vesvesesinin aksine iyiye yönelten şahsi bir bilgi olduğunda, bununla birlikte genel geçer bilginin tespit edilmesi için bilgi vasıtalarından biri olmadığında âlimler arasında geniş bir ittifak oluşmuştur.⁷³⁴

⁷³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXII, s. 98.

⁷³¹ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Yavuz, “İlham”, s. 98.

⁷³² Yavuz, “İlham”, s. 98.

⁷³³ Yavuz, “İlham”, s. 99; Aksi görüşte olup, İlhamın, bilgi kaynağı olabileceğini savunan bazı önemli âlimler arasında Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Zebidî ve Şevkânî sayılabilir. Bk Yavuz, “İlham”, s. 98-99.

⁷³⁴ Topaloğlu, Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 149-150.

Mâturîdî hem *Kitabu't-tevhîd* hem de *Te'vilat*'ta ilhâm konusuna değinmiş, *Kitabu't-tevhîd*'te ilhâmın dinde kesinlikle güvenilir bir bilgi kaynağı olamayacağını belirtirken, *Te'vilat*'ta bazı detayları zikretmiştir. *Kitabu't-Tevhîd* in başında Esbab-ı ilim açısından insanların ihtilafa düştüğünü söyleyen Mâturîdî şöyle demiştir:

“ Bazıları, her bireyin kalbine düşen güzel olana tutunması lazım geldiğini, bazıları ise insan sebepleri tam olarak kavramaktan âcizdir, ancak kendisine ilhâm edilmene tutunması gerekir, zira bu, âlemin müdebbiri olan (Allah'tan) gelir demiştir. Bunların, bilginin vasıtaları olması uzaktır. Çünkü dinler arasındaki zıtlık ve çelişkiler açıktır. Bunlardan her biri hakkın kendilerinde olduğuna inanır. Hakiki bir bilgi vasıtasının bu sonuca götürmesi imkânsızdır. Burada batıl, hak suretinde tasavvûr edilmiştir. Bu durumda, yalanı ortaya çıkmış birinin güvenilir olması da imkânsızdır. Bu kişi, (ilhâmında) muhalifi olanın yanında hak mezhep olan bir itikâd edinmiştir ki onun ilhâmına göre bu iptal edilmiştir. Bu ikisinden hiçbirinin diğerine hitap ederken ona karşı ortaya koyacağı bir delili yoktur. Bu ise, iki muhalif arasındaki ihtilafı ve çelişkiyi ortadan hiç kaldırmayacak bir durumdur. ”⁷³⁵

Kur'a çekmek ve kehanet'te bulunmanın da ilhâm gibi gerçeğe ulaşmanın yolları olmadığını belirten Mâturîdî'ye göre, ilhâm sübjektif olduğundan ihtilafların giderilmesinde etkili değildir ve ilhâm'a dayanan kişi güvenilir değildir. Zira kendi ilhâmına göre muhalifinin yanlış olduğunu düşünen tarafların birbirlerine karşı delil getirmekte üstünlükleri yoktur. ⁷³⁶

Te'vilat'taki açıklamalarında ise farklılıklar bulunmaktadır. Vahîy ve ilhâmın kalbe hızlı bir şekilde atıldığı için bu ismi aldıklarını, bu yüzden de, ilhâm kelimesinin bazen vahîy manasında kullanıldığını belirten Mâturîdî, meleklerle, arıya vs. ilhâm geldiği, ilhâm ve vahîy kelimelerin bazen aynı manada kullanıldığına ayetlerden örnekler vermiştir.⁷³⁷ Vahîy ve ilhâmın hem Allah'tan hem de şeytandan olabileceğine

⁷³⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁷³⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 69.

⁷³⁷ Örneğin bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, IV, s. 372; V, s. 313; Şu örnekleri vermiştir:

(i) “وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا” Ve Rableri onlara seslendi. Yani melek vasıtasıyla onlara vahyetti.

(ii) “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ” Rabbin, bal arısına vahyetti. Nahl 16/68. Yani ilham etti.

dikkat çeken Mâtûrîdî'ye göre, kalbe atılan hayırsa Allah'tan (rahmânî), şer ise şeytandandır.⁷³⁸ Şeytânî vesveseye, Hz. Âdemin, Cennet'te işlediği hatayı örnek olarak vermiş ve “Hz. Âdem, düşmanından bir bilgi olduğunu zannetmedi, ya da ahyâra (seçkinlerin) gelen ilhâmdan olduğunu zannetti...” demiştir.⁷³⁹ Mâtûrîdî'nin bu ifadelerinden, mahlûkata Allah'ın ilhâm ettiğinin bir hakikat olduğu, ancak insan olan Peygamberin kendisine gelen ilhâmın rahmânî ya da şeytanî olması arasında ayırım yapamayacağından dolayı ilhâmın sağlam bir bilgi kaynağı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifadeler *Kitabu't-tevhîd*'te savunduğu görüşlere paraleldir.

Ancak Mâtûrîdî, annesinin Hz. Musa'yı, tehlikesini bilerek şeytanın bir vesvesesi olabilecek bir ilhâma dayanarak denize bırakmasını şöyle açıklamıştır:

“İlhâm ve kalbine atılan bir mana ile ona bunun Allah'tan olduğunu, ondan başkasından olmadığını, bilmiş olması câizdir. Ya da (onun ilhâmı) Allah'ın, onun kalbinden “hicâbî” ve engelleri kaldırmasıyla, durumun ona “iyân” olması olabilir.”⁷⁴⁰

Benzer bir açıklamayı Hz. Meryem hakkında da yapmıştır. Onun Peygamber olmadığı⁷⁴¹ görüşünde olan ve Hz. Meryem'e gelen vahîy,⁷⁴² “ilhâmın vahyi ve kalbe atılan manalardır” diyen Mâtûrîdî'ye göre,⁷⁴³ peygamber olmayan Zülkarneyn'e de Allah, ilhâm yoluyla bazı haberler vermiştir.⁷⁴⁴ Mâtûrîdî, burada naklettiğimiz bu durumun, sözü edilen kişilere özel olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Buradan hareketle Mâtûrîdî'nin peygamber olmayan seçkin birinin hem ilhâm hem de keşf yoluyla doğru bilgiye ulaşabileceğini esasta kabul ettiği iddia edilebilir. Fakat burada aktarılan olayların dini alanın dışında olduğu dikkate alındığında, bu yolla elde edilen bilginin dini alanın sınırları dışında olması gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece,

⁷³⁸ Mâtûrîdî şeytanların insanlara vahyettikleri söylemiştir. Bk. Mâtûrîdî, *Te'vilat*, V, s. 394; VI, s. 182.

⁷³⁹ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, I, s. 102.

⁷⁴⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, IX, s. 195.

⁷⁴¹ Bk. Mâtûrîdî, *Te'vilat*, XI, s. 11.

⁷⁴² Kasas Suresi, 28/7.

⁷⁴³ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, XI, s. 11.

⁷⁴⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, IX, s. 98; Mâtûrîdî'ye göre Kur'an'ın onda her şeyin açıklandığını bildirmesi (Nahl Suresi, 16/89), ondaki bazı beyanlarının manasının rumuz, işaret veya keşif ile ortaya çıkmasının ihtimal dâhilinde olması demektir. Ona göre rumuzlardakine manalara çeşitli yollarla ulaşılabilir. Kitap dışındaki vahyin yardımı bunlardan biridir. Bu vahiy, bir melek vasıtasıyla, rüya veya ilham ya da tememmül, açıklayan bir istidlalle gerçekleşir. “Biz Mâtûrîdî'nin bu ifadeleri Hz. Peygamberin sünneti için kullandığı kanaatindeyiz. Bu yüzden metne dâhil etmedik.” Bk. Mâtûrîdî, *Te'vilat*, VIII, s. 174.

Kitabu't-Tevhîd ve *Te'vilat*'taki görüşlerin arası ancak kısmen telif edilmiş olur. Zira dini alanın dışında olsa da ilhâm ve keşif yoluyla doğru bilgiye ulaşmak reddedilmiştir. Ayrıca Hz.Musa'nın annesine, Hz.Meryem'e ve Zülkarneyn'e ilhâm yoluyla doğru bilgi geldiği Kuran'ın ve Hz.Peygamberin haber verdiği olaylardır. Dolayısıyla kabul edilmeleri zarurîdir. Halbukî Hz.Peygamber'den sonraki dönemlerde böyle bir kaynak yoktur . Bu yüzden bu tür haberlerin nasa uygunluğu, akla uyumu vb. özellikleri taşıması gerekmektedir.

b. Rüya :

Sözlükte rüya kelimesi, uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü ifade eder.⁷⁴⁵ İslâm toplumunda rahmânî⁷⁴⁶ (sâdık rüya), şeytânî⁷⁴⁷ ve nefsânî⁷⁴⁸ rüya çeşitlerinden söz edilmiştir.⁷⁴⁹ Mübeşşirât vb. kelimelerde kullanılmıştır.⁷⁵⁰ Kur'an'ı-Kerim'de ve hadislerde rüya konusuna değinilmiş,⁷⁵¹ vahyin kesilmesinden sonra sâdık rüya anlamında mübeşşirâtın devam ettiği haber verilmiştir.⁷⁵² Rüya, Mu'tezile'ye göre, hayalden ibarettir, Sûfiler'e göre, ruhun misâl âleminde gördüklerini uyanınca hatırlaması, Ehl-i sünnet'e göre, insanın ruhu ile gördüğü ve akli ile idrâk ettiği bir olaydır. Kelâm âlimlerine göre rüya kesin bilgi vasıtası değildir. Çünkü uykuda olan birinin mükellef dahi olmadığı Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.⁷⁵³

Mâturîdî'nin, *Kitabu't-tevhîd* ve ona nispet edilen diğer eserlerde rüya konusuna doğrudan temas eden bir ifadeye rastlamadık. *Te'vilat*'ta ise iki ayeti ele alırken değindiği konuya dair çok önemli açıklamalar da bulunmuştur.

(İ) لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“⁷⁵⁴ Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjde vardır. Mâturîdî, ayette sözü edilen müjdenin sâlih rüya olarak anlaşılması

⁷⁴⁵ İlyas Çelebi, “Rüya”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, s. 306; Rüya olgusu, ilk çağlardan beri yoğun ilgi görmüş, uzman rüya tabircileri bir bilgi kaynağı olarak hakkında müstakil eserler yazmıştır. Bu ilgi, İslâm toplumunda da devam etmiştir. Geniş bilgi için bk: Çelebi, “Rüya”, s. 306-309.

⁷⁴⁶ Sâdık rüya, “insanın metafizik âlemle olan ilişkisi ve oradan aldığı müjdeleyici bilgi ve işaretler” anlamına gelir. Bk. Çelebi, “Rüya”, s. 307.

⁷⁴⁷ Şeytanın vesveseleri.

⁷⁴⁸ Günlük meşgalelerden vs. kaynaklanana görüntüler.

⁷⁴⁹ Örnekler için bk. Çelebi, “Rüya”, s. 307.

⁷⁵⁰ Çelebi, “Rüya”, s. 307.

⁷⁵¹ Örnekler için bk. Çelebi, “Rüya”, s. 306-307.

⁷⁵² Buhari, “Ta’bir”, 5; Müslim, “Salat”, 207-208; Tirmizi, “Rüya”, 2; İbn Mace, “Ta’bir”, 1.

⁷⁵³ Örnekler için bk. Çelebi, “Rüya”, s. 307.

⁷⁵⁴ Yunus Suresi, 10/64.

gerektiğini savunan görüşlere katılmıştır.⁷⁵⁵ Bu rivayetlerden birinde,⁷⁵⁶ Hz. Peygamber’e söz konusu ayet hakkında sorulduğunda, bunu salih rüya manası ile tefsir ettiğini belirten Mâturîdî, bu müjdelerin ölüm anında ve ahirette olabileceğini söyleyen müfessirlerin görüşlerini de aktarmakla birlikte, rivayetin sâbit olması durumunda başka görüşlerin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁵⁷

(II) “⁷⁵⁸ “Eğer rüya yorumluyorsanız.” Mâturîdî, bu ayetten, rüyanın bazısının hak olduğu ve hakikati olduğu, bazısının da batıl olup, hakikati olmadığı anlaşıldığını ifade etmiştir. Mâturîdî’ye göre bu mana, ayetin başında “يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ” (Ey ileri gelenler! Rüyamı bana yorumlayın” denmesine karşılık (bir sonraki ayette) “⁷⁵⁹ أَصْغَاثُ أَخْلَاقٍ” (rüya tâbircilerinin) bunlar karmaşık rüyalar, demelerinden bu mana anlaşılmaktadır.⁷⁶⁰ Mâturîdî, buradan hareketle “*sanki rüya hak- tır, hakikati vardır, akıbeti anlamaya çalışılır, ama karışık rüyaların (hilm) hakikatleri yoktur.*” demiştir.⁷⁶¹ Mâturîdî’ye göre, ayette bazı rüyalarda sarîh olarak işaret edilen şey bedîhi olarak anlaşılır. Bazısı ise açıklanmamış olarak kinayeli bir şekilde kapalı olur ve ancak nazar, tefekkür ve teemmül ile bilinebilir.⁷⁶²

Mâturîdî’nin naklettiğimiz ifadelerinden rüyayı, hakikati olan ve müjdeli bir haber içeren “sâdık rüya” ve hakikati olmayan karışık rüyalar (ehlâm) olarak iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Mâturîdî’ye göre, sâdık rüyalar da rüyayı görenin sahîh olduğunu kesin olarak bildiği ve ancak derin düşünce bilinebilen şeklinde iki çeşittir. Bu durumda, Mâturîdî’ye göre rüyanın bir bilgi kaynağı olmadığını söylemek mümkün değildir. Onun, sâdık rüyayı dikkate alınacak değerli bir şahsi tecrübe olarak kabul ettiğini söylemek gerekmektedir. Fakat ilgili ayetlerin konusu dikkate alındığında, Mâturîdî’nin rüyayı dini konularda bir bilgi vasıtası olarak kabul ettiği de söylenemez.

c. Taklîd :

⁷⁵⁵ Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 79.

⁷⁵⁶ Rivayet için bk. İbn Mace, “*Tabir*”, 1; Tirmizi, “*Rüya*”, 3. Hasendir.

⁷⁵⁷ Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 80.

⁷⁵⁸ Yusuf Suresi, 12/43.

⁷⁵⁹ Yusuf Suresi, 12/44.

⁷⁶⁰ Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 313.

⁷⁶¹ Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 314.

⁷⁶² Mâturîdî, **Te’vilat**, VII, s. 314.

Bilgi, mahiyeti, sınırları vb. konularının tartışıldığı bir yerde taklîd konusunun da irdelenmesi gerekmektedir. Sözlükte, “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak” anlamına gelen taklîd,⁷⁶³ terim olarak “kişinin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dini kanaatlerini benimsemesi” olarak tanımlanabilir.⁷⁶⁴ Mu’tezile’nin, imanın bilgi olduğu iddia ederek, mukallîdin imanını geçersiz saymalarına karşılık, Ehl-i sünnet âlimlerin geneli imanının sahih olması için, kişinin itikâdî esaslarda bilgi sahibi olmasının değerine dikkat çekmekle birlikte, tasdikinden dolayı mukallîdin imanını sahih kabul etmiş, gücü yettiği halde bu konularda tefekkürü ve tahkiki terk ettiğinden dolayı günahkâr saymıştır.⁷⁶⁵ Zira Ehl-i sünnet’e göre, “imanda itikâd-î câzim, yakîn ve tasdik olduğundan, mukallîd’te bunlar tahakkuk eder.”⁷⁶⁶

Mâturîdî, kelâm sahasının ilk ve önemli eseri *Kitabu’t-tevhîd*’i telif ederken taklîd konusuna da yer vermiş ve konu hakkındaki kanaatlerini dile getirmiştir. Mâturîdî’ye göre bilgi ihtiva etmeyen taklîd faydasızdır ve böyle bir mukallîdin imanı sahih değildir. Bu görüşünü hem *Kitabu’t-tevhîd* hem de *Te’vilat*’ta açıkça ortaya koymuştur. Mâturîdî taklîd konusunu *Kitabu’t-tevhîd*’in ilk satırlarında mukaddimeden önce dini delil ile bilmek sorusuna cevap şeklinde değinmiştir ve özetle şöyle demiştir: “Kimsenin başkasını taklîd etmesi, mazur görülmez. Çünkü hak ya da batıl üzerinde olan her mukallîd kendisinin hak yolda olduğunu savunur. Mukallîdlerin sayıca çok olması da önemli değildir. Ancak iddia sahibinin iddiasının doğruluğunu ispâtlayacak akli mecbur eden bir hüccet ve burhâna sahip olursa durum değişir. Dinde tahkik edilmesi gereken hususlarda kaynağını böyle bir kişiden alan isabet etmiş demektir. Bu nedenle herkesin bu zâtın vazettiği dini hak bilmesi gerekir. Çünkü bu zâtın ortaya koyduğu inkâr edilemez delillerin başka birinde görülmesi mümkün değildir.”⁷⁶⁷

Mâturîdî’nin taklîd konusunu esastan yani sözlük anlamıyla ele aldığı anlaşılmaktadır. Taklîdin hiçbir bilgi içermediğinden dolayı reddedilmesi gerektiğini belirten

⁷⁶³ Eyyüb Said Kaya, “Taklîd”, **DİA**, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 461.

⁷⁶⁴ Topaloğlu, Çelebi, “Taklîd”, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 304.

⁷⁶⁵ Kaya, “Taklîd”, s. 464; Mukallîd kavramı ile Daru’l-küfürde yaşayıp, İslâm’dan habersiz, yaratıcı ve yaratılış konusunda hiç tefekkür etmemiş kişi kastedilmiştir.

⁷⁶⁶ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 129.

⁷⁶⁷ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd**, s. 65-66.

Mâturîdî, mucizelerle doğruluğu ispâtlanmış peygamberin bundan istisna edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. O halde, Mâturîdî'ye göre, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu ve getirdiği inanç esaslarının başka bir delile gerek duyulmadan tasdik eden kişi mutlak olarak mukallid değildir.⁷⁶⁸ Çünkü taklid başkasının delilsiz olarak takip edilmesiyle ortaya çıkar. Başka bir deyişle Mâturîdî de Mu'tezile gibi imanın bir bilgi olduğunu ve bir delile dayanması gerektiğini söylemekte, fakat Hz. Peygamberin, nübüvvetinin "hüccet ve burhanını" sâbit deliller olarak sahih iman için yeterli görerek onlardan ayrılmaktadır. Bu bir bakıma ara çözüm formülüdür. Mâturîdî, ortaya koyduğu bu esasın bazı detaylarını *Te'vilat*'ta zikretmiştir.

Te'vilat'ta, Kitap ehlinin, İslâm'dan caydırmak için müminler arasında bilinçli olarak fitne ve fesat tohumları ektiğini bildiren ayeti⁷⁶⁹ yorumlarken şöyle demiştir:

“Yolundan çevrilmeye çalışılanlar, iman etmiş olanlardan “taklîdî iman” olanlardır. Akılla iman etmiş olanlar değil. Çünkü iman, aklî iman olan kişi yolundan çevrilemez ve hiçbir zaman etki altında bırakılamaz. İmanın güzelliğini ve hakikatini akıl ile tanıyan kişi onu asla terk etmez. Ama iman, taklîdî iman olan kişinin imanı hakikî iman olmamıştır. Bu gibiler yollarından çevrilir. Allah'tan bir iyilik olarak kalbini açarak onu bir nûr üzerine kıldığı kimseler bundan hariçtir. Bu Allah'ın lütfunun yönlerinden biridir. Mukallid ise mâzur değildir. Çünkü kendisinde olan şeyle (akıl) isti'mâl etmiş olsa, o, ona yolu açıklar ve taklîdin etkisiyle ortaya çıkan çirkinlikleri ona gösterirdi.”⁷⁷⁰

Mâturîdî, hakiki olan “tahkikî iman” ve bazı şartlarla mukayyet olan “taklîdî iman” şeklinde iki çeşit imandan söz etmiştir. Mâturîdî'nin mukallid olarak tanımladığı kişiler ayetin mümin olarak tanımladığı kişilerden bir kesimdir. Bu yüzden, Mâturîdî'nin “hakiki iman gerçekleşmemiştir” ifadesini “henüz olgunlaşmamıştır.” şeklinde anlamak gerekmektedir. Başka bir deyişle, Mâturîdî'nin “taklîdî iman” dönemini, tasdik edilen dini esaslara ait bilgiyi “tahkikî iman” düzeyine evirecek çok kısa

⁷⁶⁸ Bu konu aynı zamanda Hanefilerin, imanı amelden ayrı kabul eden görüşlerinin de bir sonucudur.

⁷⁶⁹ “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبِغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ” De ki: “Ey kitap ehli! (Gerçeği) görüp bildiğiniz hâlde, niçin Allah'ın yolunu eğri ve çelişkili göstermeğe yeltenerek inananları Allah'ın yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz? Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir. (Âl-i İmran Suresi, 3/99.)

⁷⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, II, s. 373.

bir dönem ile sınırladığı anlaşılmaktadır. Zira *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilat'taki* görüşleri bir arada ele alındığında Mâturîdî'nin, taklîde kötü bir anlam yüklediği ve çürük bir zemin üzerinde olduğuna inandığı, “münafıklar ve müminlerden taklîd ile iman edenler”⁷⁷¹ ifadesinden anlaşılmaktadır. Mukallîdin, imanını zayıf ve her türlü tehlikeye karşı korunaksız gören Mâturîdî, İman etmiş birinin gücü nispetinde tefekkür ve istidlâl ile imanını tahkik ile tahkîm etmesini gerekli görmektedir. Mâturîdî'nin, iman konusunda tekfire kapı aralamayan vasat bir genel kaide bulmaya çalıştığı söylenebilir. “Sahih iman için şahitle gaibe istidlâl ile marifet ve ilim gerekir... İstidlâl, içtihat olmadan sadece sözlü olan iman fayda sağlamaz... Allah'ın azâmet ve ulûlûğunu tasdik etmek sahibine fayda sağlar”⁷⁷² gibi ifadelerinde bunu hedeflediği anlaşılmaktadır. Hanefîlerin imanı amelden ayıran temel yaklaşımlarının neticelerinden biri olan bu görüş, Mâturîdî'nin halefi kelâmcılar tarafından “mukallîdin imanı sahihtir, ama bu imanını aklî delillerle desteklemiyorsa günahkârdır” kuralını ortaya koymalarında önemli bir etkisi olmuştur. Nitekim Mâturîdî'ye nispet edilen, fakat büyük bir ihtimalle ona ait olmayan *Fıkhu'l-ekber şerhin*'de ve *Akide risâlesinde* bu ilişkiye temas edilmiş ve aynı görüş tekrar edilmiştir. *Fıkhu'l-ekber şerhi*'nde, iman ile amelin farklı şeyler olduğu kuvvetle vurgulandıktan sonra bunun en önemli iki faydasından birinin taklîdin imanı konusunda elde edildiği belirtilmiş ve yukarıda ki görüşler bir bakıma özetlenmiştir:

“... Mu'tezîle'nin hilafına, mukallîdin imanı kendisini İslâm'a götürmese de sahih olur.”⁷⁷³ Bunlar taklîdî imanı sahih görmezler... Bununla beraber, istidlâlin derecesi taklîd'ten bin defa daha yüksektir. Kişinin İstidlâl ve istinbâtı arttıkça imanının nûru da artar...”⁷⁷⁴

⁷⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilat*, XV, s. 66.

⁷⁷² Bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, V, s. 269.

⁷⁷³ Bu ifadelerden İman ve İslâm'ın ayrı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîler için doğrusu ise Akide'de olduğu gibi “iman ve İslâm birdir” ifadesidir. bk. Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 39.

⁷⁷⁴ Mâturîdî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, s. 91-92.

İslâm toplumu dışında yaşayan ve Müslüman olduğunu ikrâr eden birinin, İslâm'ın inanç esaslarını bilmesinde de mümin kabul edilmesinin taklîdî imanının sahliliğine delil olduğu, bunun aynı zamanda risâlet hikmetinin bir gereği olduğu anlatılmıştır.⁷⁷⁵ Aynı görüşler, birbirinin benzeri ifadelerle *Akide risâlesi* 'nde tekrarlanmıştır.⁷⁷⁶

1.3.1.6. Mâturîdî'ye Göre Bilgi'nin Değeri

Mâturîdî'nin bilgi teorisinde, Esbab-ı ilim olan sağlıklı duyular, sağlam akıl ve sâdık haber'in üçü de vazgeçilmezdir. Her birinin yetkin olduğu alanlar olduğu gibi, birbirini tamamlama, denetleme görevleri de söz konusudur. Örneğin, insanın erdemli değerlere ulaşması için gerekli olan ilmin zâhir/açık ve kapalı/örtülü olmak üzere iki çeşit olduğunu belirten Mâturîdî, bu ilimlere ulaşmanın da iki şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu iki bilgi vasıtasının ilki ve en özeli ve kesin olanı "iyân ", diğeri ise doğru veya yalan olduğu yine "iyân"⁷⁷⁷ ile tashîh edilen "sem"⁷⁷⁸ yani nakildir.⁷⁷⁹ Mâturîdî'nin, Esbab-ı ilim öğelerinin, özellikle akıl-nakil arasındaki girift ilişkilerine temas eden ifadelerine *Kitabu't-tevhîd* 'te sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Bununla birlikte Mâturîdî'nin, değeri açısından sâdık haber'in Haber-i resûl kısmına müstesnâ bir yer ayırdığını söylemek gerekir. Duyular ve aklın hem yanılsaması hem de etkin oldukları alanların sınırlı olduğunu belirten Mâturîdî'ye göre, Haber-i resûl, bilginin mutlak kaynağı olan Allah'tan gelen Kur'an ve Sünnet'in haberidir.⁷⁷⁹ Mâturîdî'nin, dinde asıl olanın Kur'an olduğunu söylediği bazı ifadeleri bulunmakla birlikte⁷⁸⁰, Kur'an ve Sünnet'in hüküm bildiren bilgi olmak bakımından eşdeğer olduğunu açıklayan beyanları çoktur.

⁷⁷⁵ Mâturîdî, *Şerhu el-Fıkhu'l-ekber*, s. 91-92.

⁷⁷⁶ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 40-41

⁷⁷⁷ Mâturîdî'nin "iyân" kavramına bazen "duyular" kavramından daha geniş bir mana verdiği, akli alana giren kavrama yeteneğini de buna dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

⁷⁷⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 302.

⁷⁷⁹ Nâsların nakledilmekten kaynaklanan problemleri ile birlikte, doğru olarak anlaşılma sorununa değinen Mâturîdî, naklin (naslar) muhkem-müteşabih ve müfesser-mübhem olarak ikiye ayrıldığını, müphem müfesserin ışığında, muhkemi esas alarak müteşabih'e arz etmek gerektiğini, nakilden bazısını anlamadan (müteşabih olan) iman etmek gerektiğini belirtmiştir. Mâturîdî'ye göre, Kur'an'da çelişkinin olması mümkün değildir (Nisa Suresi, 4/82) ve anlaşmazlıkların Kuran'a arz edilmesinin emredilmesi ve Kur'an'a uymanın gerekliliğinin vurgulanması fırkaların farklı anlayışlarının Kur'an'dan değil, muhkem ayetlerin bazılarına insani zafiyetlerin neden olmasıyla gizli kalmasından kaynaklanmıştır. Geniş bilgi için bk. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 302-303.

⁷⁸⁰ Örneğin bk. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 275, 302-303.

(i) Mâturîdî, Kur'an ve Sünnet'in birbirini neshedebileceğini ifade etmesinden⁷⁸¹, onun için bu ikisinin aynı değerde olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸² Mâturîdî'ye göre, Allah hüküm ve kuralları koyarken bazen Kur'an'ı ve bazen de Resûlü'nün dilini kullanmıştır.⁷⁸³

(ii) Mâturîdî'ye göre, anlaşmazlıkların Allah ve Resûlüne (sav) arz edilmesini emreden ayetler⁷⁸⁴ “ihtilaflarınızı Kur'an'a veya Sünnet'e götürün.” şeklinde anlaşılmalıdır. Ona göre, ihtilaf Hz. peygamber döneminde ortaya çıkmışsa, arz makamı peygamberdir, O'nun (sav) vefatından sonra ise hüküm Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dan çıkarılır. Bunlardan yoksa içtihad'a başvurulur. Müçtehit, Kur'an veya Sünnet'te bu olaya benzeyen bir olay bulur ve ona dayanarak hüküm vermekle, ihtilafı Allah'a ve Resûlü'ne (sav) döndürmüş olur.⁷⁸⁵

(iii) Mâturîdî'ye göre Peygamber'in (sav) içtihadı nass gibidir, o hata etmez. O'nun dışındakiler ise içtihatlarında hata ve isabet edebilirler.⁷⁸⁶ Peygamberin söylediklerinin ise yüce Allah tarafından doğru olduğu beyan edilmiştir⁷⁸⁷ ve doğruluğuna şahitlik edilir.⁷⁸⁸

(iv) Mâturîdî'ye göre, ayetlerde Hz. Peygamber'in, “Ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum”⁷⁸⁹ ifadesinden, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiklerinin Kur'an ile sınırlı olmadığı ve hepsinin kabul edilmesi gerektiği anlaşılmalıdır.⁷⁹⁰

(v) Mâturîdî, Hz. Peygamber'e gelen vahyin iki çeşit olduğunu *Te'vilat*'ın çeşitli bölümlerinde tekrarlamıştır. Ona göre “Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku”⁷⁹¹

⁷⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilat*, 1:198-200 ve *Te'vilat*, 1: 259; Mâturîdî, “bu ayette Kur'an'ın Sünneti neshedilebileceğine delil vardır. Zira Beytü'l-Makdis'in kible olması kitapta zikredilmemiştir” diyerek, el-Bakara Suresi, 2/142. ayetini; Recm cezasının yürürlükte olmasını zikrederek, Sünnet'in Kur'an'ı neshetmesine el-Bakara Suresi, 2/106. ayetini delil göstermiştir.

⁷⁸² Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 198-200.

⁷⁸³ Mâturîdî, *Te'vilat*, I, s. 259.

⁷⁸⁴ Örneğin en-Nisa Suresi, 4/59.

⁷⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, III, s. 294-295.

⁷⁸⁶ Mâturîdî'nin bu ifadeleri, müçtehidin hata etmesi halinde bile isabet ettiğini söyleyen Ebû Hanîfe'ye muhalif bir görüş olarak anlaşılmaya müsaittir.

⁷⁸⁷ Örneğin bk. Nisa Suresi, 4/105.

⁷⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, IV, s. 26-27.

⁷⁸⁹ Bk. Araf Suresi, 7/62.

⁷⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, V, s. 395.

⁷⁹¹ Kehf Suresi, 9/27.

ayetindeki “kitap” lafzı ile “levhî-mahfuz” kastedilmiştir ve ayet “Allah’ın katındaki levhadan metlûv ve gayrı metlûv olandan sana (ey resûl) vahyedileni tebliğ et” anlamındadır.”⁷⁹² Mâturîdî, aynı görüşü “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.”⁷⁹³, ayetin te’vilinde tekrar etmiş ve ayetin Hz. Peygamber’e metlûv ve gayrı metlûv olarak inen her şeyi kapsadığını ifade etmiştir.⁷⁹⁴

(vi) Mâturîdî, Hz. Muhammed’e gelen vahyin, en açık olan Kur’an, “beyân” ve İlâm (kavratma) üç çeşit olduğu belirtmiştir.⁷⁹⁵

(vii) Mâturîdî’ye göre, “Allah ve Peygamberi’nin önüne geçmeyi”⁷⁹⁶ emreden ayet, istisnasız bütün işlerde Allah’a ve peygamberine uyun, onlara muhalefet etmeyin demektir.⁷⁹⁷

Vahîy olmaları bakımından aynı değeri olan Kur’an ve Sünnet, Mâturîdî’ye göre nakledilme aşamasında farklılaşır. Kuran’ın Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı gibi nakledildiğine dair ittifak olmakla birlikte, aynı şey Sünnet için geçerli değildir. Haber-i resûl içinde en değerli olan haberin Allah’tan olduğu kesin olarak bilinen ve “şehâdet ilmi” olduğunda şüphe olmayan lafzî ve manevî mütevâtir haber olduğunu belirten Mâturîdî’ye göre, bu haberler inanç esasları başta olmak üzere bazı konularda zarurî bilgidir.

Mâturîdî akıl ve nakil (naslara dair haber) olmak üzere iki esastan söz etmiş, her birinin kendi alanında yetkin olduğu gibi, ortak alanları paylaştıklarını da belirtmiştir. “Akıl bütün işlerin dayandırılması gereken bir temeldir... Ve hiçbir sebeple geçersiz sayılamayan duyu bilgisi gibidir.”⁷⁹⁸ diyen Mâturîdî’ye göre, “akıl ile Allah’ın varlığı,

⁷⁹² Mâturîdî, **Te’vilat**, IX, s. 44.

⁷⁹³ Maide Suresi, 5/67.

⁷⁹⁴ Mâturîdî, **Te’vilat**, IX, s. 44; Mâturîdî’ye göre Râbbinin kitabından maksadın, ona inen Kur’an olması da muhtemeldir. Yani Ey Resûl sana inen Ku’ran’ı onlara oku.

⁷⁹⁵ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 251.

⁷⁹⁶ Hucerat Suresi, 49/1.

⁷⁹⁷ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIV, s. 56.

⁷⁹⁸ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd**, s. 285; Benzer ifadeler için bk. Mâturîdî, **Te’vilat**, XVII, s. 222.

nübüvvetin doğruluğu bilinir, duyu ve haber ile gelen bilgiler değerlendirilir.”⁷⁹⁹ Ancak Mâturîdî’ye göre, akıl hem sınırlı bir mahlûktur ⁸⁰⁰ hem de bazen muhkem ayetlerin anlaşılmasında görüldüğü gibi, mizaç, alışkanlıklar, taklîd, kibir ve aklın naslara tâbi olmaması gibi nedenlerden dolayı hata yapabilir.⁸⁰¹ Diğer taraftan, Mâturîdî’ye göre “ peygamberlerin sunduğu haberlerden daha doğru telakki edilip kalbe itminân verecek bir başka bilgi bulunmamaktadır.”⁸⁰² Dini bilginin, amel ilmi ve şehâdet ilmi olmak üzere iki kısımdan meydana geldiğini belirten Mâturîdî, şehâdet ilmine ancak Kur’an ve mütevâtir sünnet ile ulaşılabilirdiğini söylemiştir.⁸⁰³ Mâturîdî’ye göre akıl ile düşünüp, öğrendiğimiz gibi, Kur’an ve Sünnet’in beyânı ile de öğreniriz. Kâfirlerin, akıllarıyla Hz. Peygamber ile mücadele ettiklerini söylemesi dikkate değerdir.⁸⁰⁴ Akıl ve naklî birlikte değerlendirdiği sayısız açıklamalarda bulunan Mâturîdî, çok önemsemekle birlikte akla, naklîn karşısında bir üstünlük vermemiş, “dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri nakil diğeri de akıldır.”⁸⁰⁵ diyerek akıl ve naklîn, rakipler değil birbirini tamamlayan iki zarurî bilgi vasıtası olduklarını sık sık vurgulamıştır.

Özetlemek gerekirse, Ebû Hanife’den sonra hadislerin sıhhati konusundaki hassasiyetin akıl lehine gevşetilmesi ve hadis kullanımında Hanefîler arasında gittikçe yayılan anlayışın, tersine çevrilerek Ebû Hanife’nin akla önem veren çizgiye dönülmesi ve daha ileri taşınarak sistemli hale gelmesi Mâturîdî’de çok açıktır. Mâturîdî hadislerin ayetle aynı kaynaktan geldiğini ,dolayısıyla bağlayıcı olduklarını söylemekle birlikte bunların kullanımında sıkı kıstaslar uygulamıştır. Bundan daha önemlisi Mâturîdî bilgi konusunun kelâmın esası olduğunu fark ederek, duyular, akıl ve nakil unsurları üzerine bir bilgi kuramı inşa etmesidir. Bu yöntem kendisinden sonra Hanefîler tarafından benimsenmiştir. Bilgi kuramında Mâturîdî’nin, geliştirdiği yöntem, kanaatimize göre Hanefîliğin itikâdî alanda Mâturîdîlik olarak isim değiştirmesine en değerli ve kalıcı katkıyı sağlamıştır.

⁷⁹⁹ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 3-5.

⁸⁰⁰ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 183.

⁸⁰¹ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 183, 303.

⁸⁰² Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 71.

⁸⁰³ Mâturîdî, **Te’vilat**, XV, s. 116.

⁸⁰⁴ Mâturîdî, **Te’vilat**, XI, s. 240-241.

⁸⁰⁵ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 66.

Mâturîdî'nin bilgi kuramı olarak ortaya koyduğu temel çerçeve, konular ve kavramlar halefî tarafından olduğu gibi benimsenmiş, geliştirilerek Ehl-i sünnet'in bilgi kuramı haline olarak geçerliliğini günümüze kadar korumuştur. Mâturîdî'nin farklı ifadelerle de olsa ortaya koyduğu ilim târifi, kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından benimsenmiştir. Mâturîdî eserlerinde “Eşyanın Hakikati Sâbittir”, “Esbab-ı ilim” gibi bilgi kuramının en temel kavramlarını kullanmıştır. Bilginin vasıtaları olarak “Havâss-ı selîme”, “Haber-i sâdık” ve “Sâlim akıl” gibi kavramları kelâm ilmine kazandırmış olması muhtemeldir. Mâturîdî, “mütevâtir haber”, “ahad haber” kavramlarının târiflerini yapmış, sınırlarını çizerek, detaylı olarak ele almıştır. Mâturîdî'nin naslara bağlı kalarak, akıl ve nakil arasında ilişkisine dair yaptığı açıklamalar, bu ikisi arasında kurduğu denge, gerektiğinde aklın nakle tâbi olması gerektiğine dair ifadeleri Ehl-i sünnet'in temel esaslarından biri haline gelmiştir.

Taklîd konusuna da değinen Mâturîdî'nin, taklîdî imanî sahih kabul ettiği, bununla birlikte değerli bulmadığı anlaşılmaktadır. Mâturîdî'ye göre taklîd ancak tahkikî imana geçiş süresince mazur görülebilir. Mâturîdî'nin ilhâmî ve rüyayı kişiye münhasır olarak hayra yönelten ve müjdeleyen bir vasıta olarak kabul ettiği de söylenebilir.

Mâturîdî'nin burada naklettiğimiz görüşlerinin, yukarıda izâh ettiğimiz kendisinden sonraki kelâmcıların bilgi kuramının tümü üzerindeki etkisi çok açıktır. Ehl-i sünnet bilgi teorisinin, Mâturîdî'nin temellerini attığı, çatısını kurduğu ve içini belirli bir malzeme ile az-çok döşediği bir yapıdan ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.2. Hakim es-Semerkandî

Hakim es-Semerkandî (ö. 342/953), bilgi konusunu teorik düzeyde işleyen Mâturîdî'nin çağdaşı ve onunla yakîn ilişkisi olan bir âlim olmasına rağmen, *Sevadü'l-a'zam* adlı kısa risâlesinde bilgi konusuna doğrudan hiç değinmemiş ve onun kullandığı kavramları kullanmamıştır. Bu yüzden, oldukça sınırlı olan dolaylı ifadelerinden hareketle bilgiye dair görüşleri hakkında bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Öncelikle, Hanefî âlimlerin bilgiyi imkânsız görmeleri ya da duyuların bilgi vasıtası olduğunu reddetmelerinin söz konusu olmadığını belirtmek gerekmektedir. Hakim'in de bilgi konusuna doğrudan değinmemesi ve konunun kavramlarına itibar etmemesi muh-

temelen dönemin yaygın olan ilim anlayışından ya da konunun onun ilgi alanının dışında kalmasından kaynaklanmıştır. Hakim risâlesinde ilim, akıl ve icmâ kavramları ve bunların işlev ve değeri hakkında bazı ifadeler kullanmıştır. Bunları sırasıyla ayrı ayrı ele alacağız.

İlim: Hakim’e göre ilim, Allah’ın ilmi ve mahlûkatın ilmi olarak ikidir. Allah Teâlâ hakiki manada âlimdir, ilmi her şeyi kuşatmıştır,⁸⁰⁶ ezelidir,⁸⁰⁷ mahlûkatın ilmi ise sınırlı ve Allah’ın dilediği kadardır.⁸⁰⁸ “İlim” kavramını dini bilgi alanında kullanan Hakim’in, risâlesindeki bölümlerin çoğuna “mümin bilmeli” (ye‘lemu)⁸⁰⁹ ifadesiyle başlayarak bilgiye verdiği değere dikkat çekmek istemiştir. Bu ifadelerden Hakim’in, eşyanın hakikatine ve bu hakikatin bilgisine ulaşmanın imkânına, kaynağı Allah olan bilginin akıl ile değer kazandığına, insanın iman ettiği derecede muhdes olan bu bilgiye ulaşabildiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Akıl: Hakim, akıl hakkında herhangi bir târif yapmamıştır, fakat dini alanda ona vazgeçilmez bir işlev yüklediği anlaşılmaktadır. Çeşitli yerlerde aynı anlamda “akıl”⁸¹⁰ ve “nazâr”⁸¹¹ kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramlarla dair herhangi bir târif yapmamıştır ama kullandığı bağlam ve açıklamalardan bunlarla neyi kastettiğini anlamak zor değildir. Akıl ve nazâr ile algılama, kavrama, anlama, naslar üzerinde düşünme ve inceleme gerçekleştirilir, irşâd olunur. Örneğin, birkaç bölümde imanın amelden ayrı olduğunu detaylı bir şekilde anlatan Hakim, bu görüşün Kur’an, Sünnet ve “aklî” bir gereklilik olduğunu belirtmiş ve “aklî cihetten” izâhlarda bulunmuştur.⁸¹² Hakime göre, doğru yolu bulmak için (irşad olmak) akıllı olmak⁸¹³, fehmetmek,⁸¹⁴

⁸⁰⁶ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, (Arapça basım), Yasin Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 54-55.

⁸⁰⁷ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 61.

⁸⁰⁸ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 52.

⁸⁰⁹ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 19, 26, 30, 41, 50, 60.

⁸¹⁰ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-Az’am**, s. 17, 50, 67, 70, 71.

⁸¹¹ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 17, 25.

⁸¹² es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 67-68.

⁸¹³ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 38.

⁸¹⁴ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 59.

“hüccetlere” tâbi olmak gerekmektedir.⁸¹⁵ Hakim’in, “bilmeli” diyerek başladığı sözlerine bölümün sonunda yerleştirdiği “aklı olana bu kadarı kâfidir.”⁸¹⁶, bazen akıl kavramı yerine “fehmeden için bu yeterlidir”⁸¹⁷ cümleleri onun dini alanda akla ve istidlâle verdiği önemin açık bir göstergesidir. Hakim’e göre hüccet Kur’an,⁸¹⁸ hadisler⁸¹⁹ ve bunların doğru anlaşılmasını sağlayan akıldır. Metin’de genel olarak kelâmın metot, üslup ve kavramları kullanılmamış, sadece aklın nasları anlama görevi vurgulanmıştır.

Hakim, insan bilgisine anlam kazandıran bir alet olarak kabul ettiği aklın çeşitleri hakkında bir tasnîf yapmıştır. Hakim’e göre, Peygamberlerin ve müminlerin akı, kâfirlerin akı ile eşit değildir. Hakim, “garizi”, “tekellüfi”, “atai”, “nebevi” ve “şeref” olarak beş çeşit akıldan söz etmiştir.⁸²⁰ “Garizi” akıl, doğuştan herkeste eşit olarak bulunan, onunla kâfirler dâhil bir yaratıcının varlığı bilinen akıldır. “Tekellüfi” akıl, bilgi ilim birikimi ve âlimlerle bulunmayla doğrudan elde edilen akıldır. “Atai” akıl, kâfirlere verilmemiş, Peygamber ve müminlerde eşit olarak bulunan akıldır. “Nebevi” akıl, Peygamberlere mahsus olan akıldır. “Şeref” akı ise sadece Hz. Muhammed’e mahsustur.⁸²¹ Allah Teâlâ Hz. Muhammed’i melekler dâhil hiç kimsede olmayan bir yaratılışla yaratarak ona bu akı verdiğini şu ayetle beyan etmiştir: “وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ”⁸²² Sen elbette yüce bir yaratılış üzeresin.⁸²³

Hakim’in akı, akıl etme, kavrama anlamında kullandığı ve her türlü bilgiyi doğrudan iman ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Hakim, bu ifadelerinin hemen akabinde gelen maddede Allah’ın ilmine değinmiştir. Sadece Allah Teâlâ’nın zâtıyla gerçek anlamda âlim olduğunu ve dilediği kişi müstesna, onun ilminin kuşatılamayacağını, onun ilmi olmadan hiçbir şeyin olmadığını belirtmiştir.

⁸¹⁵ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 22.

⁸¹⁶ Örneğin bk. es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 14, 22, 30, 40, 43, 46, 50.

⁸¹⁷ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 59.

⁸¹⁸ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 27, 29, 38.

⁸¹⁹ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 32, 40, 46.

⁸²⁰ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 67-68.

⁸²¹ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 50-51.

⁸²² Kalem Suresi, 68/4.

⁸²³ es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s. 50-51.

İcmâ: Hakim icmâ'nın bir delil olduğuna, bunların tümünün değerine dair, çoğu zaman dolaylı değerlendirmeler yapmıştır. Hz. Peygamber'in "ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini"⁸²⁴ ve "ümmetin dalâlet üzerine icmâ etmez."⁸²⁵ hadislerini rivayet eden Hakim,⁸²⁶ (Ehl-i sünnet ve'l) cemaatin korunmasının, korunması farz olan sünnetin bir hükmü olduğunu, Çünkü Allah Teâlâ'nın peygambere tâbi olmayı emrettiğini belirtmiştir.⁸²⁷ Dolayısıyla, Hakim'e göre icmâ kaynağı sünnete dayanan bir bilgidir. Üstelik bu bilginin vahîy olduğu Hz. Peygamberin kendinden konuşmadığını beyan eden ayet ile sâbittir.⁸²⁸ Hakim bu ayetin, Hz. Muhammed'in kendi isteği ve hevesi ile konuşmadığını, söyledikleri ve emrettiklerinin mutlaka vahîy kaynaklı olduğunu haber verdiğini belirtmiştir.⁸²⁹ Bilindiği gibi, bu ayetin zahiri manasından, Kur'an'daki ayetlerin anlaşılması daha uygundur. Ama Hakim, Sünnet'i de kapsayacak bir mana vermeyi tercih etmiştir.

Öte yandan, Hakimin, ilhâm, rüya ve taklîd konularında herhangi bir ifadesini tespit edemedik.

Özetlemek gerekirse, muhafazakâr bir tutum sergileyen ve Hanefîlerin ortak görüşlerini bu üslupla açıklayan Hakim, bilgi konusuna doğrudan temas etmemiş, konuya dair terimlerin çoğunu zikretmemiştir. Bununla birlikte, eşyanın hakikatine ve bilgisine ulaşmanın imkânına inanan Hakim, Kur'an ve Sünnet'in bilgi kaynağı olduklarını vurgulamıştır. Hakim, akıl-bilgi arasında doğrudan bir ilişki kurarak, doğru bilgiyi ancak aklını kullanan kişinin elde edebileceğini belirtmiştir. Hakim'in, kullandığı yöntem ve üslubu bakımından, Mâturîdî ile dikkat çeken bir benzerliği yoktur. Nitekim Mâturîdî'nin adını da risâlesinde hiç anmamıştır.

⁸²⁴ Tirmizî, "*İman*", 18; İbn Mâce, "*Fiten*", 17.

⁸²⁵ Tirmizî, "*Fiten*", 8.

⁸²⁶ es-Semerkandî, **es-Sevadü'l-a'zam**, s. 6, 15.

⁸²⁷ Hâkim, Haşr Suresi, 59/7. ayetini delil getirmiştir.

⁸²⁸ Hakim, Necm Suresi, 53/3-4 ayetlerini delil göstermiştir.

⁸²⁹ es-Semerkandî, **es-Sevadü'l-a'zam**, s. 15.

1.3.3. Ebû'l-Hasan Rüstüfağnî

Rüstüfağnî'nin (ö.345/956) görüşlerini *Müteferrikât* ve *Fetâvâ* adlı iki risâleye dayanarak tespit etmeye çalıştık. Ayrıca, Nesefî, Lâmişî ve Sâbûnî'nin birkaç rivayetinden de faydalandık.

Bu risâleler incelendiğinde, Rüstüfağnî'nin, bilgi konusunu doğrudan ele almadığı, bilgiye temas ettiği durumlarda ise Mâturîdî'nin kullandığı kavramları kullanmadığı ve konuları izâh ederken muhafazakâr bir üslubu benimsediği görülmektedir. Bu metinlerde, eşyanın hakikati, bilginin imkânı, târifi, vasıtaları gibi bilgi teorisinin temel kavramları ve bunlarla ilgili ihtilaflara dair bir ifadesine rastlamadık. Bilginin değeri dışında, bilgiye dair görüşlerini, başka konuların bağlamında dolaylı olarak ortaya koymuştur.

Rüstüfağnî, ilmin değerine dair çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Hz. Peygamber'den “ilim talep etmek her Müslüman erkeğe ve kadına farzdır”⁸³⁰ ve “kim ilim talep etmek için dışarı çıkarsa her adımında ona bir senelik kefarettir”⁸³¹ hadislerini nakleden Rüstüfağnî, ilim ve âlimlerin değerine dair kutsî bir hadis nakletmiştir: “Allah Teâlâ, kulunu hesaba çeker. Günahı sevabından fazla olan kişinin ateşe götürülmesi emrini verir. Sonra, Hz. Cebrail'i dünyada iken ilim meclisinde bulunup bulunmadığını, bulunduyorsa Allah'ın onu affedeceğini, buyurduğunu iletmesini için o kuluna gönderir. Hz. Cebrail o kişiye “hiçbir âlimin sofrasına oturdun mu? Diye sorar. Kişi, “Hayır oturmadım” der. Hz. Cebrail bu defa “kısa bir müddette olsa âlimin bulunduğu bir yerde bulundun mu? diye sorar. Fakat tekrar “hayır” cevabını verir. Allah Teâlâ yinede bu kulunu “dünya'da bir âlimin ismini taşıdığı için affeder. (Benzer rivayetlerde ise) Allah Teâlâ Cebrail'e (as) “elinden tut ve onu Cennet'e koy. Çünkü o âlimleri seven birini severdi.” Diyerek bağışlar.”⁸³²

Rüstüfağnî “ilim” kelimesi ile dini bilgiyi kastetmiş ve muhtemelen bu risâleler fıkha dair olduğundan dolayı, fıkıh ağırlıklı bir alanda konuyu ele almıştır. Bu ilmi

⁸³⁰ Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, **Mecmu'u'l-havadis ve'n-nevazil**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 547, vr. 289 vd.; Carullah 973, vr. 184 vd.; Esad Efendi 913, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 299a. Bundan sonra Keşşî, “**Bâbü'l-müteferrikât**” şeklinde kaynak verilecektir.

⁸³¹ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 299b.

⁸³² Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 300b.

öğrenmenin farz olduğunu, farz olan ilimlerin ise farz-ı- kifâye ve farz-ı ayn olarak ikiye ayrıldığını söyleyerek çok sayıda örnekler vermiş ve çoğu zaman verdiği örnekleri Sünnet'e dayandırmıştır.⁸³³ Rüstüfagnî'ye "ilim talep etmekte farzdır. Ticaret (kesb) yapmakta bazı hallerde farzdır. Hangisi ile uğraşmak üstündür" diye sorulmuş, o da "kendisi ve ailesinin bir günlük ve gecelik ihtiyaçlarına sahip olan kişinin ilim ile uğraşması ticaret peşinde koşmasından evladır. Ama bu ihtiyaçlara sahip değilse ticaret daha evladır" demiştir.⁸³⁴ Bu görüşüne, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettikten sonra, "muahat" olarak bilinen iki sahabe arasında tesis ettiği kardeşlik akdi ve sonrasını örnek göstermiştir. Rüstüfagnî'nin naklettiğine göre, bu olaydan sonra, aralarında kardeşlik tesis edilen sahabilerden biri gündüz ticaret ile uğraşırken diğeri Hz. Peygamber'in yanında ilim öğreniyor, ikisi akşamları öğrendiklerini ve kazançlarını paylaşıyorlardı. Dönüşümlü olarak uyguladıkları, bilgi ve ticareti ihmal etmeyen bu yöntemle sahabe, ümmetin hidayet önderleri olmuş, onların takipçileri olan selefde kadın-erkek cehaletten nefret etmişlerdir.⁸³⁵ Öyle ki, bir kadının ona farz-ı ayn olan bilgileri öğretecek bir kocası yoksa ilim meclislerinde gitmesi için dışarı çıkması câiz olur.⁸³⁶ Rüstüfagnî'nin verdiği diğer bir örnekte, ilim öğrenmek farz-ı ayn, cenâze namazı kılmak ise farz-ı kifâye olduğundan, "bir kimse evinden çıktığında cenaze götürren ve ilim öğrenilen iki meclis ile karşılaşırse eğer cenâze ile birlikte yeterli kişi (imam ve 5 kişi daha) varsa ilim meclisine yönelmelidir."⁸³⁷

Elimizdeki metinlerde, Rüstüfagnî'nin Esbab-ı ilim ifadesine rastlamadık. Bazı ifadelerinden, dolaylı olarak bilgiyi kadîm ve muhdes olarak ikiye ayırdığını söylemek mümkündür. Onun, ezeli ilimde her şeyin yazılı olduğu,⁸³⁸ Allah Teâlâ'nın sıfatlarının kadîm olduğu, muhdes olmadığına dair ifadelerinden bu tasnif açıkça anlaşılmaktadır.⁸³⁹ Rüstüfagnî duyulardan, vahiy ve akıl ilişkisinden bahsetmemiştir. Ama taklid ve rüya konuları ile ilgili önemli bazı bilgiler mevcuttur. Bu yüzden Rüstüfagnî'nin

⁸³³ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 299a.

⁸³⁴ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 290a.

⁸³⁵ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr.290b.

⁸³⁶ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 291b.

⁸³⁷ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 299b.

⁸³⁸ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 310a.

⁸³⁹ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 304b.

Esbab-ı ilm'e dair görüşlerini Haber-i resûl, akıl ve taklîd-rüya-ilham başlıkları altında topladık.

1.3.3.1. Haber-i Resûl

Rüstüfağnî, Hz. Peygamber'in sünnetinin mâhiyeti hususunda açık ve kesin ifadeler kullanmıştır. Kur'an ve Sünnet'i aynı değerde gören, ikisinin de Allah'tan olduğunu belirten Rüstüfağnî'ye göre aralarındaki fark birinin yazılı diğerinin sözlü olmasıdır. Sünnetin sözlü ve fiili ile olduğunu belirten Rüstüfağnî, Hz. Peygamber'in kendi nefsinden konuşmadığının ve hüküm koymadığının,⁸⁴⁰ Allah karşı bir şey söylemediğinin⁸⁴¹ ayetlerle sâbit olduğunu belirtmiş, bu yüzden bilerek Sünnet'i terk eden ve onu hak görmeyenin kâfir olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴²

Hz. Muhammed'in bütün söylediklerinin Allah'tan vahîy olduğunu, Allah'ın ona bir kısmı Kur'an'da bir kısmı Sünnet ve hikmetinde olan ahkâmı ümmetine öğretmeyi emrettiğini belirten Rüstüfağnî'ye göre bu durum, Hz. Muhammed'in "emin" olmasından kaynaklanmıştır. Zira Hz. Peygamber, Muhammed'ül-emin olmasaydı, Allah Teâlâ eline mühürlü bir kitap verir, sadece ondakini tebliğ etmesini emrederdi. Rüstüfağnî'ye göre bu durum, bütün Sünnet'in Kur'an gibi Allah'tan vahîy olduğunu göstermektedir.⁸⁴³

Sünnet'i vahîy olarak kabul eden Rüstüfağnî'nin, hadisleri nassıl tasnîf ettiğine dair elimizde doğrudan bilgi yoktur. Metinlerde, Hz. Peygamber'den gelen haber konusunda "mütevâtir",⁸⁴⁴ "ahad haber",⁸⁴⁵ "maruf haber",⁸⁴⁶ ve "teferrüd",⁸⁴⁷ ifadelerini kullanmıştır. Rüstüfağnî mütevâtir kelimesini zikretmiş, ancak ya eserin elimizde olmayan başka bir yerinde açıkladığından ya da anlamının herkesçe bilindiğini düşünerek herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Metnin bağlamından mütevâtir habere

⁸⁴⁰ Bkz. Necm Suresi, 53/3-4.

⁸⁴¹ Hakka Suresi, 69/44-6.

⁸⁴² Keşşî, **age.**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, Numara 547, vr. 27 vd.; Carullah 973, vr. 30b vd.; Esad Efendi 913, vr. 19a vd. vd.; Esad Efendi 913, vr. 19-a vd. **Fetâvâ**, vr. 44a. Bundan sonra Keşşî, Fetâvâ " şeklinde kaynak verilecektir.

⁸⁴³ Keşşî, **Fetâvâ**, vr. 44a.

⁸⁴⁴ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 303b.

⁸⁴⁵ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 302b.

⁸⁴⁶ Keşşî, **Fetâvâ**, vr. 39b-40a.

⁸⁴⁷ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 295b.

ilim ifade bilinen manayı atfettiği anlaşılmaktadır. Maruf haberi kullandığı yerdeki metnin bağlamından bu tür haberleri makbul olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat makbul haber ile örneğin meşhur haberi ya da tam olarak neyi kastettiği söylemek zordur. Rüstüfağnî, imanda istisnayı açıklarken teferrüd kelimesini kullanmış, onu ibn Mesud'un (ra) imanda istisna yaptığına dair haberin kabul edilmeme nedeni olarak göstermiş ve şöyle demiştir: “*Kendisi dışında sahabeden hiç kimseden nakledilmemiştir. Naklettiğinde teferrüde düşenin (tek kalanın) haberi kabul edilmez.*”⁸⁴⁸ “Haber-i vâhid” ibaresini birkaç yerde kullanmış, değeri hakkında Hz. Musa kıssasını örnek göstererek açıklama da bulunmuştur. Rüstüfağnî, Hz. Musa kıssasında adı geçen sâlih kişinin kim olduğu hususunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra Hızır ya da başkası olmuş fark etmez, “İsmi bilinmiş olsa bile bu Haber-i vahid ile bilinmiştir, Haber-i vahid ise şehâdet ilmi değildir ve yakîn gerektirmez.” demiştir.⁸⁴⁹ “Şehâdet ilmi” ibaresi hatırlanacağı gibi Mâturîdî tarafından kullanılan önemli bir kavramdır. Rüstüfağnî'nin de bu ibareye aynı anlamı yüklediği ve mütevâtir haberi de ihtiva eden, Allah'tan olduğu kesin olarak bilinen bilgi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ifadelerinden, Rüstüfağnî'nin Haber-i resûl'ü Esbab-ı ilim'den kabul ettiği ve onu en az mütevâtir ve Haber-i vâhid olarak iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır.

1.3.3.2. Akıl

Rüstüfağnî, Mâturîdî'de gördüğümüz, “akıl” ve “nazâr” gibi kavramları birer terim olarak kullanmamıştır. Kendinden önceki Hanefî âlimler gibi aklın kendi başına, kişiyi tek yaratıcıyı tevhit etmeye davet ettiğini belirtmiştir.⁸⁵⁰ Akıl ve nakil ilişkisine Ehl-i hadis - Ehl-i rey bağlamında bir benzetmeyle temas etmiştir.

Rüstüfağnî, Ehl-i hadis'i postacılara, Ehl-i rey'i ise vezirlere benzetmiştir.⁸⁵¹ Ebû Yusuf'un, Ehl-i hadis'i ilaçları hazırlayan eczacılara, Ehl-i rey'i ise bu ilaçlarla hastalara reçete yazan doktorlara benzettiğini nakletmiştir. Ama kendisi bir adım daha ileri giderek Ehl-i hadis'i haberleri toplayan postacılar, Ehl-i rey'i ise haberler üzerinde değerlendirme yaparak doğru kullanılmaları sağlayan kararları veren vezirler olarak

⁸⁴⁸ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 295b.

⁸⁴⁹ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 302b.

⁸⁵⁰ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 305a.

⁸⁵¹ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 308b.

tanımlamıştır.⁸⁵² Rüstüfağnî'nin bu görüşüne, yani naslar üzerinde sistemli bir şekilde te'vil ve benzeri aklî müdahalelerde bulunan Ehl-i rey'e, destek olarak naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ümmetimin âlimleri beni İsrâil'in nebileri gibidirler.” Rüstüfağnî bu âlimlerin, içtihat ile bilgi elde ettiklerini ve bu faaliyetlerinin peygamberlerin vahîy ile bilgi almaları gibi olduğunu söylemiştir.⁸⁵³ Rüstüfağnî'ye göre kıyas ve akıl yürütme yöntemiyle elde edilen bilgi güvenilirdir ve onunla amel edilmelidir. Kureşî (ö. 775 / 1373), *Cevahiru'l-mudiyye* adlı eserinde, Rüstüfağnî ve hocası olan Mâturîdî arasında müçtehidin, hakka isabet etmekte hata etmesi durumunda hükmün ne olacağı hususunda bir ihtilaftan bahsetmiştir. Böyle bir durumdaki müçtehid Mâturîdî'ye göre hatalıdır, Rüstüfağnî'ye göre isabet etmiştir. Kureşî'nin naklettiğine göre ise Ebû Hanife “her müçtehit isabet etmiştir. Allah'ın katında ise hak birdir” demiştir.⁸⁵⁴

Rüstüfağnî'nin bu açıklamalarının itikâdî meseleri kapsamadığı, sadece fıkıh alanına yönelik olduğu kanaatindeyiz. Zira ilk defa Ebû Yusuf'un dillendirdiği bu benzetmeyi, fıkıh ve muamelât alanında içtihat yöntemini veciz bir şekilde anlatmak için kullanmıştır. Bu konuya yukarıda değinmiştik. Bununla birlikte, fıkha dair usul anlayışının, itikâdî alandaki bilgi anlayışına da yansımadığını söylemek zordur. Rüstüfağnî akıllı, haberlerin değerlendirilmesinde önemli bir kriter olarak görmüştür. Küçük yaşta ölen müşriklerin çocuklarının Ahiretteki durumu ile ilgili tartışmaya değinen Rüstüfağnî, Ebû Hanife'nin de bu çocukların Cennet'e ya da Cehennem'e gideceklerine dair konuşmayarak sessiz kaldığını söylemiştir. Ebû Hanife'den, bu çocukların Cennet'te müminlere hizmetkâr oldukları ya da cezalandırıldıklarına dair nakledilen rivayetlerin sahih olamayacağını, çünkü hem Cennet'te hizmetçi olmadığını ve hem de Allah Teâlâ'nın, anne-babası bile olsa hiç kimseyi başkasının günahından dolayı cezalandırmayacağını ayet⁸⁵⁵ ile beyan ettiğini belirtmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵² Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 308b. Ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, “*Rüstüfağnî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri*”, *Orta Asya Âlimlerinin İslâm Medeniyetine Katkıları Sempozyumu*, Bîşkek, 2018, s. 649-673

⁸⁵³ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 303a.

⁸⁵⁴ Bk. Mahmud b. Zeyd el-Lamişi el-Hanefi, *et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, (Thk: Abdülmecid el-Türki), Daru'l Garb'il-İslâmi, 1995, Paris, s. 195-196. (muhakkikin notları bölümü)

⁸⁵⁵ Bkz. Nisa Suresi, 4/40.

⁸⁵⁶ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 305b.

Rüstüfağnî'nin, haberlerin sahih ya da sakîm olduklarının belirlenmesinde akla önemli bir vazife yüklediği anlaşılmaktadır. O, zâhiren çelişkili olan rivayetlerin sahih olmaları durumunu dikkate alarak te'vil etmiştir.⁸⁵⁷ Neticede “Allah Teâlâ'nın hiç kimseyi günahının dışında cezalandırmadığını biliyorum, lâkin onların (çocuk yaşta ölen müşrik çocuklarının) Cennet'te ya da ateşte mi olduğunu bilmiyorum” diyen Ebû Hanife'ye tâbi olduğunu söylemiştir.⁸⁵⁸ Rüstüfağnî'nin görüşlerine Kur'an'dan delil getirmesi, çelişkili olan rivayetleri zikrettikten sonra aklını kullanarak te'vil ile aralarını telif etmeye güçlü bir gayret göstermesi, onun Kur'an, Sünnet ve akla verdiği önemi, aralarında çelişki olamayacağını ortaya koymaktadır. Rüstüfağnî'nin benimsediği bu yöntem, Ebû Hanife ve genelde tüm Hanefî-Mâturîdîler'in temel özelliğidir.

1.3.3.3. Rüstüfağnî'ye Göre Taklîd, Rüya ve İlham

Rüstüfağnî'nin en dikkat çekici görüşleri taklîd, rüya ve ilham konusundadır. Bu konular ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

Taklîd :

Rüstüfağnî'nin, önemli kelâmî tartışmalarından biri olan taklîdî iman konusunda elimizdeki metinlerde herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak, Nesefî ve Sâbûnî, bu konuda Rüstüfağnî'den rivayetler nakletmişlerdir. Nesefî, Mâturîdî'nin işaret ettiği⁸⁵⁹ ve Rüstüfağnî'nin de benimsediği görüşü şöyle açıklamıştır: “Âlemin varlığında teemmül ve tefekkürden sonra muhdesliğini, muhdisini, muhdisinin vahdâniyetini bilen ve sıfatlarının ve risâletin sıhhatini bilende hâsıl olan iman ile peygamberlerin alâmet ve mucizelerini teemmül edenin nefsinin bunlara tâbi kılmaktaki meşakkatin sonunda hâsıl olan iman arasında fark yoktur. Âlem'in cisimleri ve cüzleri hakkında teemmül etmese de Peygamberin alâmetleri hakkında teemmül neticesinde hâsıl olan imanın sevabına ulaşılır.”⁸⁶⁰ Nesefî bu görüşü, Mâturîdî'nin arkadaşı olarak nitelediği Rüstüfağnî'ye nispet etmiştir. Kelâmcıların çoğunluğunun, sahih iman için

⁸⁵⁷ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 305b.

⁸⁵⁸ Keşşî, **Fetâvâ**, vr. 47b.

⁸⁵⁹ Nesefî'nin naklettiği ve Mâturîdî'nin Enam 6/158 ayetini tevil ederken kullandığı ifadeleri için bk. Mâturîdî, **Te'vilat**, V, s. 268-269.

⁸⁶⁰ Nesefî, **Tabsîratü'l-edille**, I, s. 26-27.

itikâdın üzerine binâ edildiği bir delilin şart olarak gördüğünü belirten Neseî, Rüstüfağnî'nin onlardan bir farkı olduğunu söyleyerek şu görüşü nakletmiştir: “Kişinin itikâdını her meselede aklî istidlâl üzerine binâ etmesi şart değildir. Aksine itikâdını, mûcizeler ile teyid edilmiş Hz. Peygamber'in sözleri üzerine binâ eden, onun Allah'ın elçisi olduğunu ve elinde mûcizelerin zuhûr ettiğini bilen, sonra âlemin yaradılışını, yaratıcının sübutunu ve vahdaniyetini onun sözleriyle kabul etmesi ve bilmesi, bunların tümünün sıhhatini aklî bir delil ile bilme de (sahih iman için) yeterlidir.”⁸⁶¹ Rüstüfağnî'nin, mukallîdin imanının sahih olmasına öncelikle Peygamber'in (sav) mûcizelerini kabul etmesini yeterli bir delil olarak gören kelâmcıların bu görüşüne işaret ederek bir inceliğe dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Lâmişî ise, Rüstüfağnî'nin “ itikâdını delil üzerine binâ etmeyen kişinin mümin olmadığı ” görüşünde olduğunu belirtmiştir. “ Bu delil, tebliğ eden kişinin peygamber olduğunu ve elinde mûcizeler izhar ettiğini bilmektir. Bunu bilir ve Peygamber'den (sav) duyduğu, âlemin hâdis, yaratıcının kadîm olduğuna, Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine dair sözleri kabul ederek itikâdını bunun üzerine binâ ederse mümin olur. ”⁸⁶²

Sâbûnî de Rüstüfağnî'den bu konuda şöyle bir rivayet nakletmiştir: “İmanın sıhhat şartı, kişinin itikâdını her şeye delil olacak bir nitelikte beyan etmesidir. Hatta itikâdını Hz. Peygamber'in sözü üzerine binâ etse ve sonra mûcizenin hükmüyle peygamber olduğunu bilirse yine de imanı sahih olur. Bu olmadığı takdirde, imanı sahih olmaz. Çünkü tasdik için hem bilgi hem de marifet kaçınılmazdır. Böyle bir mukallîd'te ise bilgi yoktur. Çünkü hâdis olan ilim ya zarurîdir ya da istidlâlîdir. Allah hakkındaki (iman) bilgi ise zarurî değildir. Bu mukallîd'te istidlâl olmadığından onda bilgi sâbit olmaz. Tasdik ise bilgi olmadan tahakkuk etmez.”⁸⁶³

Özetlemek gerekirse, Rüstüfağnî'nin bu görüşü, mukallîdin günahkâr olmasından söz etmeyen Mâturîdî'nin görüşü ile aynıdır. Ama mukallîdin istidlâl ve nazârı terk ettiği için günahkâr olduğunu söyleyenlerden farklıdır. Bununla birlikte, Rüstüfağnî'nin selefinden esasta farklı bir şey söylemediği, sadece imanın sıhhat şartlarında

⁸⁶¹ Neseî, **Tabsîratü'l-edille**, I, s. 28.

⁸⁶² Lâmişî, **Temhid**, s. 137.

⁸⁶³ Nureddin es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-hidaye**, (Thk: Muhamme Aruçi), Dar İbn Hazm, Beyrut, 2014 s. 360.

ki tartışmaya farklı bir yönden baktığı ve bu şekilde geleneğin bakış açısını zenginleştirdiği söylenebilir. Zira Hanefî-Mâtûrîdî geleneğinde peygamber gelmeden, ilk aşamada kişinin yaratıcı ve âlem hakkında istidlâle dayanan temel bir bilinç oluşturmaya beklenirken, Rüstüfağnî’de bu durumda ilk basamak, mûcizeleri sâbit kabul edilen peygambere tâbi olmaktır. Yani, onun mukallîdin imanı ile ilgili görüşleri, risâletin ve tebliğin olduğu bir dönem için söylenmiştir. O, Hz. Peygamber’in mûcizelerini kabul etmenin sonuçları itibariyle, yaratıcıyı, sıfatlarını vb. inanç esaslarının toptan kabul edilmesini gerektirdiğine dikkat çekmiştir. Bu itibarla, Hanefî âlimlerin aynı sonuca farklı açıdan baktıkları kanaatindeyiz.

Rüya :

Hanefî gelenekte, bildiğimiz kadarıyla Rüstüfağnî’ye gelinceye kadar rüyaların doğru bilgi kaynağı olmasını mümkün gören bir kelâm âlimi olmamıştır. Ancak Rüstüfağnî’nin, bazı şartlarda bilgi edinmekte rüyalardan faydalandığını ya da onları kullandığını görüyoruz. Rüstüfağnî, bazı rüyalarını naklederek onlara bilgi açısından önem atfetmiştir. Rüstüfağnî bir soru üzerine, Allah’ın kâfirin duasına icabet etmediği görüşünde olduğunu ve rüyasında gördüğü hocası Mâtûrîdî’nin de bu görüşünü teyid ettiği açıklamıştır.⁸⁶⁴ O, bu konuda hocasının rüyasında kendisine dediklerini bir delil olarak ileri sürmüştür. Başka bir yerde, ezanı dinlemenin ve müezzinle tekrar etmenin faziletini açıklarken, rüyasında gördüğü hocası Mâtûrîdî’den nakilde bulunmuştur. Rüstüfağnî, rüyasında Mâtûrîdî’nin kendisine “Allah Teâlâ’nın hiç namaz kılmamış bir kadının günahlarını bağışladığını bilmez misin?” dediğini, kendisinin de ona ne ile bağışlandığını sorduğunda, Mâtûrîdî’nin ona “ezanı duyması ve ona icâbet etmesi ile” dediğini söylemiştir.⁸⁶⁵ Rüstüfağnî, bunun hemen akabinde maruf bir haber olarak şu hadis rivayetini nakletmiştir: “من قال مثل ما يقول المؤذن غفر له ما تقدم من ذنبه” Kim müezzinin dediğini tekrar ederse geçmiş günahları affedilir.⁸⁶⁶ Bu hadisi nakletmesi ve Mâtûrîdî’nin “bilmez misin?” ifadesinden, hocasının Rüstüfağnî’ye bu hadisi bilmediği için sitemkâr bir tarzda ilme teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Rüstüfağnî’nin buna benzer bir yaklaşımı, ona “bütün hükümlerin aksine ezanın vahîy ile değil Abdullah b.

⁸⁶⁴ Keşşî, **Bâbü’l-müteferrikât**, vr. 310b.

⁸⁶⁵ Keşşî, **Fetâvâ**, vr. 39b-40a.

⁸⁶⁶ Keşşî, **Fetâvâ**, vr. 40a.

Zeyd'in (r.a) rüyası ile sâbit olmasının hikmeti nedir?" diye sorulduğunda görülmektedir. Bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Ezan vahîy ile sâbit olmuştur. Peygamber (sav) ezanı emretmiştir. Peygamber'in (sav) emrettiği hüküm ise mutlaka vahîydir."⁸⁶⁷ Rüstüfâğnî, bundan sonra şu ayete dikkat çekmiştir: "إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" ⁸⁶⁸ "O, nefis arzusu ile konuşmaz. Bildirdikleri ancak kendisine bildirilen bir vahîydir."⁸⁶⁹ Şu hâlde Rüstüfâğnî rüyaya zaman zaman atıfta bulunmuş, rüyasında gördüğü hususları kanaatini desteklemek için kullanmıştır. Ancak onun rüyayı kullandığı konular dikkate alındığında, bunların dinin aslına dair meseleler olmadıkları, tâli konular olup bir bakıma tebşirattan oldukları anlaşılmaktadır.

İlhâm:

Rüstüfâğnî, şeytanın vesvesesi ile rahmânî olan ilhâmı birbirinden ayıracak olan bilgiye sahip olmadığını belirterek, Allah Teâlâ'nın batılın asla karışmadığı kitabını ve noksanlık, zayıflıktan uzak olan Hz. Peygamber'i gönderdiğini, bize de bu ikisine tâbi olmayı "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" "Allah'a ve Peygamberine itaat edin." ayetiyle emrettiğini söylemiştir. Ona göre, akla bir düşünce geldiğinde veya evhamlanarak bir şey tasavvur edildiğinde, Allah'ın kitabınâ ve Hz. Peygamber'in Sünnet'ine arz edilmelidir. Kur'an ve Sünnet'e uyan kabul edilir, uymayan ise reddedilir.⁸⁷⁰ Rüstüfâğnî, cahil birinin cahilliğini mazeret göstererek sorumluluktan kurtulmayacağını, zira böyle birinin Kitap ve Sünnet'i bilen bir âlime başvurabileceğini ifade etmiştir.⁸⁷¹

Özetlemek gerekirse, elimizdeki metinler ve ondan bize ulaşan bazı rivayetlere dayanarak, Rüstüfâğnî'nin bilgi kuramına dair eksiksiz bir çatı oluşturmak zordur. Eşyanın hakikatine, bilginin imkânına, târifine, vasıtalarına, çeşitlerine, aklın işlevine, akıl-nakil ilişkisine dair görüşleri hakkında elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kullandığımız metinlerde Mâturîdî'nin bilgi kuramında kullandığı Eşyanın Hakikatî Sâbittir, Haber-i resûl, Esbab-ı ilim vb. kavramlar kullanılmamıştır. Bütün unsur-

⁸⁶⁷ Keşşi, **Fetâvâ**, vr. 38a.

⁸⁶⁸ Necm Suresi, 53/3-4.

⁸⁶⁹ Keşşi, **Fetâvâ**, vr. 38a.

⁸⁷⁰ Keşşi, **Fetâvâ**, vr. 33a.

⁸⁷¹ Keşşi, **Fetâvâ**, vr. 33b.

larıyla, bir bilgi kuramı inşa ederek takdim etmeye çalışan Mâturîdî'nin en ünlü öğrencisi ve “Mâturîdîliğin” müessislerinden olduğu söylenen Rüstüfağnî'nin bu tavrı dikkat çekicidir. Ancak, bu durumun, Rüstüfağnî'nin eserlerinin elimize ulaşmamasından ya da var olanların neşredilmemiş olmasından kaynaklanması da muhtemeldir. *ez-Zevâid ve 'l-fevâid* adlı yazma eseri neşredildiğinde Rüstüfağnî hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapılacağına şüphe yoktur. Bununla birlikte, Rüstüfağnî'ye nispet edilen söz konusu iki risâlenin muhteva ve üslubu, bize az da olsa ipuçları vermektedir. Bu metinlerde Rüstüfağnî'nin benimsediği yöntemin, Mâturîdî'den önceki dönemin ilmi anlayışına benzediği söylenebilir. Ayrıca, bir taraftan, Ehl-i hadis'i postacılar benzeten, bâtinî ilmi reddeden ve zâhir ilmin önemine vurgu yaparak ilimsiz dindarlığı eleştiren,⁸⁷² ilhâmı bilgi vasıtası olarak görmeyen⁸⁷³ Rüstüfağnî, katı bir akılcı olduğu izlenimi vermektedir. Diğer taraftan ise rüyalarını ilmi eserlere taşıması, yumuşaklık, hoşgörü, zühd ve takvadan bahsetmesi,⁸⁷⁴ kendi hayatından naklettiği bazı olaylar dikkate alındığında zâhid, âbid ve hilm sahibi bir Sûfî âlim olduğu düşünülebilir.⁸⁷⁵ Bu âlim profilinin zamanla çoğaldığı tarihen sâbittir. Hem Sûfî hem de Mâturîdî özellikleri kendinde toplayan âlim profili Hanefî-Mâturîdî geleneğinin en etkin temsilcisi haline gelmiş, süreç Tasavvuf anlayışının kelâm ilminin önüne geçmesiyle neticelenmiştir.

1.3.4. Ebû Bekir el-İyâzî

Ebû Bekir el-İyâzî (ö. 361/974), Arap asıllı, Hanefî bir kelâmcıdır. Babası Mâturîdî'nin ilim arkadaşı olan ve Semerkant'ta İyâziyye okulunu kuran Ebû Nasr el-İyâzî, ağabeyi ise Ahmed el-İyâzî'dir. Mâturîdî'den ilmen istifade ettiği belirtilmiştir.⁸⁷⁶ Ebû Bekir el-İyâzî döneminin yöneticilerinin talebi üzerine kaleme alarak ilan

⁸⁷² Keşşî, *Fetâvâ*, vr. 34b.

⁸⁷³ Keşşî, *Fetâvâ*, vr. 33b.

⁸⁷⁴ Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 306b.

⁸⁷⁵ Rüstüfânî'nin bu yönüne risalelerindeki çok sayıda ifadesi işaret etmektedir. Rüstüfağnî'ye göre öğrencinin hocası ile ayakkabı ile yürümesi edepsizliktir, ilimde kendinden üstün olandan önce mes-cid'ten çıkmak uygun değildir. Bk. Keşşî, *Fetâvâ*, vr. 30a, vr.42a. Yine Rüstüfağnî'ye göre rüyalarla tebşirât câizdir. Keşşî, *Bâbü'l-müteferrikât*, vr. 310a.

⁸⁷⁶ Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, s. 66.

ettiği on maddelik *Aşr-u mesâil min usuli'd-din* ⁸⁷⁷adlı risâlesinde Allah Teâlâ'nın zâtıyla nitelediği ilmi vardır⁸⁷⁸ şeklinde genel anlamda ilâhî ilme dikkat çekmiş, Allah'ın zâtıyla kâim olan bu ilmin ezeli olduğunu açıklamıştır. Bu âlimin günümüze ulaşan başka bir eserinin varlığı da bilinmediğinden konumuzla alakalı diğer görüşleri hakkında bilgi sahibi değiliz.

1.3.5. Ebû Seleme es-Semerkindî

IV. yüzyılın Hanefî âlimlerinden biri olan Ebû Seleme es-Semerkindî'nin (ö. IV. yy-yaklaşık 340), günümüze ulaşan sadece bir risâlesinden yani *Cümelü usuli'd-din* adlı eserinden haberdarız. O, çağdaşları ile kıyaslandığında bilgi konusunu biraz daha sistemli bir şekilde ele almıştır. Risâlesine bilgi konusunu açıklayarak başlamıştır. “ilim”, “Esbab-ı ilim”, “iyân”, “haber”, “akıl”, “el-havâsu'l-hamse”, “havâssu'l-selîme”, “el-ukulu's-sahîhâ” gibi kavramları kullanmıştır. ⁸⁷⁹

“ İnanç esasları ve diğer tüm dini hükümlerin gerçeğine ulaşmanın ve onlarla amel etmenin tek yolu bilgidir ” diyen Ebû Seleme'ye göre dini bilgilere ulaşması gereken insan için bu bilgileri elde etmek ilk farzdır.⁸⁸⁰ İnsan için ilimlerin bir kısmı zâhir/açık bir kısmı ise gizli/kapalıdır. Alem'deki bilgi ve cehaletin varlığından bu anlaşılmaktadır. Ebû Seleme “Kapalı/gizli olanın bilginin kendisi gibi kapalı/gizli ile idrâk edilmesi imkansızdır. Bu yüzden kapalı bilginin açık olan idrâk edilmesi gerekir ” diyerek⁸⁸¹ bu bilgiye ulaşmanın vasıtaları olarak duyular, akıl ve haber'i saymıştır. Ebû Seleme, ilim sıfatının Allah Teâlâ'nın zâtî bir sıfatı olarak ⁸⁸² kadîm⁸⁸³ ve ezeli olduğunu belirtmiş ve bu ilim sıfatının her şeyi ihâta ettiği açıklamıştır.⁸⁸⁴

⁸⁷⁷ Bu risale Şükrü özen tarafından tahkik ve Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, İSAM, İstanbul, 2003, S.9, s. 49-85.

⁸⁷⁸ Ebû Bekir el-İyazi, *El-Mesailü'l Aşru'l-İyaziyye*, s. 71, (Thk: Şükrü Özen) , Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, s.84-85

⁸⁷⁹ Bk. Ebû Seleme Es-Semerkindî, *Cümelü Usuli'd-Din* ,(Thk: Ahmet Saim Kılavuz) ,İstanbul ,1989,s. 7-8.

⁸⁸⁰ Ebû Seleme, *Cümelü Usuli'd-Din*, s. 7.

⁸⁸¹ Ebû Seleme, *Cümelü Usuli'd-Din*, s. 8.

⁸⁸² Ebû Seleme, *Cümelü Usuli'd-Din*, s. 17.

⁸⁸³ Ebû Seleme, *Cümelü Usuli'd-Din*, s. 14.

⁸⁸⁴ Ebû Seleme, *Cümelü Usuli'd-Din*, s. 8.

Mâturîdî hariç, selefi ile kıyaslandığında Esbab-ı ilim konusunu gayet sistemli ele alan Ebû Seleme, bilgiye ulaşmanın vasıtalarını “iyân” (duyular), haber ve akıl olmak üzere üçlü bir şekilde sıralamıştır.⁸⁸⁵ O, kısa ve özlü bir şekilde olsa da bunları açıklamayı gerekli görmüştür. Ebû Seleme’ye göre “iyân” kavramı beş duyu ile idrâk edilen bilgidir. Havâssu’l-selîme (Sağlıklı duyular) ve el-Ukulu’s-sahîhâ (Sâlim akıl) olanlar için “iyân” bilgisi zarurîdir.⁸⁸⁶ Bu yüzden, Sofistler’in ismini zikretmeden, gerçek bilgiyi inkâr edenlerle tartışmanın anlamsız olduğunu, gerekirse cezalandırılmaları gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁸⁷ Ebû Seleme, haber konusunu da bu şekilde genel ifadelerle açıklamaya çalışmıştır. Kendisinden önceki âlimlerde haber konusunda gördüğümüz tasnîfi yapmamış, Haber-i resûl, mütevâtir, ahad vb. kavramları kullanmamış, akıl-haber ilişkisine değinmemiştir. Ebû Seleme’ye göre, haber işitme ile idrâk edilir, dolayısıyla da haberi inkâr eden “iyân” bilgisini inkâr eden gibidir. Ona göre, haberin doğru veya yalan olma ihtimali, “iyân” ile arasındaki tek farktır ve haberin doğruluğu bir delile dayanır.⁸⁸⁸ Ebû Seleme’nin aklın işlevi ve alanı hakkındaki görüşleri de nettir. Ona göre, “iyân” ve haber vasıtasıyla elde edilen bilgi akıl ile idrâk edildiğinden akli inkâr eden, duyu ve haberi de inkâr etmiş gibidir.⁸⁸⁹

Esbab-ı ilm’i bu şekilde genel ifadelerle izâh eden Ebû Seleme, aklın dini inanç alanında sınırlı ama önemli işlevinden söz etmiştir. Ona göre inanç, aklen vâcip, mümkün ve mümteni’ olmak üzere üçe ayrılır.⁸⁹⁰ Vâcip, yaratıcıyı bilmek ve ona şükretmek; mümteni’ ise bir yaratıcı olmadığına inanmaktır. Mümkün/mübah şeriât ile ilgilidir. Aklın, mümkün olanın vâcip ya da mümteni’ olduğunda yetersiz kaldığını, bu üçünü sınırlarını doğru bir şekilde belirleyecek eşyanın hakikatlerini bilen, doğrulukları mücizelerle ispâtlanmış ismet sahibi peygamberlere zorunlu olarak ihtiyaç olduğunu belirten Ebû Seleme’ye göre,⁸⁹¹ peygamberler, aklen vâcip olanı sağlamlaştırır, aklen mümteni’ olanın olamayacağını ortaya koyar ve aklen mümkün olanı beyan

⁸⁸⁵ Ebû Seleme, **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8.

⁸⁸⁶ Ebû Seleme, **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8.

⁸⁸⁷ Ebû Seleme, **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8.

⁸⁸⁸ Ebû Seleme **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8-9.

⁸⁸⁹ Ebû Seleme **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8-9.

⁸⁹⁰ Ebû Seleme, **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 9.

⁸⁹¹ Ebû Seleme, **Cümelü Usulî’ d-Din**, s. 8-9.

ederler. Ebû Seleme bu görüşüne Allah Teâlâ'nın delillerinin birbiriyle çelişmeyeceğini belirterek , “وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”⁸⁹², “Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı” ayetini delil olarak göstermiştir.⁸⁹³

Ebû Seleme'nin Hanefî geleneğinin bilgiye dair temel görüşlerini savunan bir Hanefî kelâmcı olduğu anlaşılmaktadır. O, eşyanın hakikati olduğunu, vasıtalarla bu hakikatin gerçek bilgisine ulaşmanın imkân dâhilinde olduğunu belirtmiş, aklın kendi başına yaratıcıyı bilmesi ve peygambere tâbi olması gerektiğini savunmuştur. Risâlesinin başında amacının akâid konusunda muhtasar ve toplu bir risâle yazmak olduğunu belirten⁸⁹⁴ Ebû Seleme'nin, eserine bilgi konusuyla başlaması dikkat çekicidir. Zira bu onun Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhîd* adlı eserini okuduğuna dair önemli bir işarettir. Ebû Seleme'nin değindiği konular, kullandığı bazı kavramlardan da bu anlaşılmaktadır. Ancak bilgi konusunu risâlesinin başında ele alması, sofistlerden ve Esbab-ı ilim'den kısaca söz etmek dışında, Mâturîdî'nin birkaç paragrafta ortaya koyduğu bilgiye dair sistemli yapının hem elemanlarına yer vermemiş hem de kavramlarının çoğunu kullanmamıştır. Ebû Seleme'nin, Mâturîdî'nin adına ve sistemine hiçbir atıfta bulunmaması, görüşlerini kendine has bir sistemle açıklamaya çalışması ve bilgi konusunun önemli hususlarından bir kısmını hiç zikretmemiş olmasını tahlil etmek oldukça zordur. Örneğin, Ebû Seleme'nin Mâverâünnehir'de Cüzcâniyye'nin bir bakımdan rakibi konumundaki İyâziyye ekolü ile olan ilişkisinin bu tavrında bir etkisi olması mümkündür. Şüphesiz, bu tür davranışların bir kısmı dönemin sosyal, kültürel, siyasî durum ve ilişkilerden kaynaklanır. Sonuç olarak, Mâturîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olması, Ebû Seleme'nin özellikle Mâturîdî'nin sıkı bir takipçisi olduğuna dair yeterli bir delil değildir.

1.3.6. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Özet

Netice olarak Kur'an ve Sünnet'in itikâdî konulardaki belirleyici etkisi Hanefîlik döneminde olduğu gibi dönemin ele alınan bütün âlimlerinde aynen devam etmiştir. Bilgi kuramının yapılandırılmasında Haber-i resûl tam merkezde temel unsurdur. Ebû

⁸⁹² Nisa Suresi 4/82.

⁸⁹³ Ebû Seleme, *Cümelü Usulî'd-Din*, s. 9-10.

⁸⁹⁴ Ebû Seleme, *Cümelü Usulî'd-Din*, s. 7.

Hanife'nin akla biçtiği rol ve sınırları bu dönemde değişmeden aynen kabul edilmiştir. Dolayısıyla, bilgi kuramında tespit edilen gelişmeler öz ile ilgili değildir. Bu gelişmeler Hanefilik döneminin kabullerini irdelemek ve geliştirmekle sınırlıdır. Bu bağlamda dönemi Mâturîdî ve diğerleri olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Mâturîdî dışında kalan âlimlerin eserlerinde bilgi kuramına ait kavramlar henüz gelişmemiştir. Bilgi konusu dağınık, yapılan târifler yetersiz ve isabetsiz, kavramlar ve tasnîf ya yoktur ya da eksik yapılmıştır. Mâturîdî, özgün kavramlar kullanarak, tutarlı ve kapsamlı bir kuram ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Mâturîdî'nin geliştirdiği bilgi kuramının hem eksikleri vardır hem de formatı tam değildir. “Bilgi” konusu Mâturîdî'den sonra müstakil olarak ele alınmış ve özel terimler kullanılmaya başlanmıştır. Fakat bu konudaki gelişmeler çok uzun yıllara yayılmıştır. Üstelik Mâturîdî'nin adı unutulmuş gibidir. Bu dönemde, naslara dayanarak bilgi kuramının esaslarını ortaya koyan Ebû Hanife'den başka lider, Hanefilik'ten başka zikredilen bir mezhep aidiyeti ya da buna dair herhangi bir işaret yoktur. Başka bir ifadeyle, 4.yüzyılın sonlarına kadar, “Mâturîdîlik” adı henüz telaffuz edilmemiştir.

1.4. Mâturîdîlik Dönemi

“Bilgi” konusunu ilk defa Mâturîdî eserinin başında detaylı bir şekilde ele alıp incelemiş, ondan sonra telif edilen kelâm'a dair eserlerde bu yol takip edilmiştir. Ancak, ilk olmaktan kaynaklanan bir kısım eksikliklerin, dağınıklık ve zorlukların giderilerek tam, tutarlı ve kolay bir bilgi kuramının V. yüzyılın sonlarına kadar ortaya konulduğunu söylemek zordur. Bu dönemin ilk âlimi olarak ele aldığımız Ebû Şekûr es-Sâlimî, Mâturîdî'nin bilgi kuramının gelişmesine katkı sağlayan, Mâturîdî'nin sistemini daha sade ve düz bir şekilde ortaya koyan âlimlerden biridir. Onun gibi, Pezdevî, Nesefî ve diğer Hanefî kelâmcıların da farklı oranlarda olsa da Mâturîdî'nin yönteminin etkilendiğini söyleyebiliriz.

1.4.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî

Temhid adlı risâlesi bağlamında görüşlerini çağdaşlarına göre daha sistemli ve teferruatlı olarak ortaya koyan Sâlimî (ö. 460/1068), kendine özgü bir çerçeve içinde konuyu ele almıştır. Bilginin imkânı ve mahiyetine dair doğrudan bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte Hanefî geleneğin ya da Ehl-i sünnet ana gövdesinin bir

mensubu olması, bu konudaki genel-geçer hususları kabul ettiği anlamına gelmektedir. Zira eserinde bunun aksini çağrıştıracak bir malumatla karşılaşmadık.

Sâlimî'nin bilgi konusunu izâh ederken kullandığı yöntem kendine özgüdür. Bilgiyi bilinen bir çerçeve dâhilinde izâh etmemiş, Haber-i resûl, Haber-i sâdık gibi bazı önemli kavramları kullanmamıştır. “İlim” ve “marife” kavramlarını ayrı ayrı aynı manada, bazen de ikisini bir cümlede kullanmasından her birine farklı anlam yüklediği anlaşılmaktadır.⁸⁹⁵ Özellikle “marifet ve din ilmi” (ilmu’l-marife ve’d-din) ifadesinden⁸⁹⁶, “marife” kavramına “Allah hakkındaki ilim” manasını yüklediği söylenebilir. Nitekim kendisinden “bilginin usulü (ma’rifenin usulü) ve tevhîd hakkında” sistemli bir eser talep edilmesi üzerine eserini yazdığını, mukaddimesinde belirtmiş,⁸⁹⁷ bunun ardından eserine aklın tanımı, mahiyeti, değeri vb. hususları etraflıca ele aldığı yirmi dört sâhifelik “akıl bölümü” ile başlamıştır.⁸⁹⁸ Sâlimî'nin bilgiye dair görüşlerini bilginin tanımı-çeşitleri, vasıtaları ve değerine dair başlıklar altında ele aldık.

1.4.1.1. Sâlimî'ye Göre Bilginin Târif ve Tasnîfi

Sâlimî'ye göre ilim “kendi içinde, bir şeye, o şeyin bütün sıfatlarıyla vakıf olmaktır.”⁸⁹⁹ Bilgiyi, konusu ve mahiyeti bakımından iki şekilde değerlendirmiştir. Konusu itibarıyla bilgiyi Allah-din-şeriât bilgisi ve diğer tüm bilgiler (fen, tıp, astroloji vb.) olarak ikiye ayırmıştır.⁹⁰⁰ Mahiyeti bakımından bilgi ise “kadîm ve muhdes olmak üzere iki çeşittir. Kadîm bilgi yüce Allah'ın sıfatı, muhdes bilgi ise mahlûkların bilgisidir. Mahlûkların bilgisi de zarurî ve istidlâli olmak üzere ikiye ayrılır. Zarurî ilim duyularla kazanılan ilimdir. İnsanın bir şey ya da birini gördüğünde onun ne olduğunu, nassıl olduğunu, miktarını, canlı-ölü, erkek-dişi olduğunu, boyunu-enini yakînen bilmesi böyledir. İstidlâlî ilim ise tefekkür ve nazâr ile kazanılır.”⁹⁰¹ Sâlimî, istidlâlî bilginin içinde şüphe olmayan bir delile dayanması durumunda zarurî bilgi ifade edeceği görüşündedir. Ona göre, Allah'ın varlığını ispât eden evrendeki ayetlerin delâletiyle,

⁸⁹⁵ Ebû Şekur Es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, (Thk: Ömür Türkmen), TDVY, Ankara-Beyrut, 2017, s.76,199,200,202.

⁸⁹⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 67.

⁸⁹⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 48.

⁸⁹⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 49-72.

⁸⁹⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 75.

⁹⁰⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 66.

⁹⁰¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

risâlet ve vahyi ispât eden mûcizelerin delâletiyle kazanılan istidlâlî bilgi zarurîdir. Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bize ulaşan içinde şüphe olmayan haberlerin bilgisi ve ümmetin icmâsı da kesin ve zarurî bilgidir. Bunların zarurî ilim olduğunu inkâr eden kâfir olur.⁹⁰² Bu bulutlar görülmese de yağmurun yağması anında bulutların varlığına delil olması ve bulut bilgisinin kesin ve zarurî bilgi olması gibidir. İstidlâlî bilginin, zarurî bilgidен farkı olmamasını, duyuların bizâtihi ilim olmamaları ile izâh eden Sâlimî'ye göre duyunun, malumun bilgisine vukufun delili olduğu gibi, ayet ve mûcizeler de malumun bilgisine vukûfun delilleridir. İçinde şüphe olmayan mütevâtir haber'de böyledir.⁹⁰³

1.4.1.2. Sâlimî'ye Göre Esbab-ı İlim

Sâlimî'nin ilmin vasıtalarını bir arada açıklayan bir ifadesine rastlamadık. Fakat “akıl marifetin elde edilmesi için sebeptir”⁹⁰⁴, “akıl ve mahsûsun hüccet olması”⁹⁰⁵, “duyu ilmin ibâresidir” vb. ifadeleri kullanmıştır. Bilginin vasıtaları için tam olarak üçlü bir tasnîf yapmamakla birlikte, onun bilgi vasıtalarını duyular, haber ve akıl olarak üçe ayırdığını söyleyebiliriz.

1.4.1.2.1. Havâssu-l Selîme

Akıldan yoksun olan beş duyu organının⁹⁰⁶, aklın eşyayı idrâk ve ihâta etmesi için vesile olan aletler olduğunu belirten Sâlimî, bunların her birinin sadece kendi sınırları içinde işlevi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰⁷ Araz olan beş zâhirî duyu dışında yine araz olan “batinî olan beş duyu” (iç duyular) olduğunu ve ilmin bunlardan biri olduğunu söylemiştir.⁹⁰⁸ Mâlumun mahsûs'tan farkının, mahsus'un işaret edilebilir bir yönünün olması, mâlum'da ise bunun söz konusu olmadığını söyleyen Sâlimî, Allah Teâlâ'nın mâlum olmasını fakat mahsûs olmamasını örnek olarak göstermiştir.⁹⁰⁹ Beş

⁹⁰² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

⁹⁰³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 96.

⁹⁰⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 56.

⁹⁰⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 73.

⁹⁰⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 73-74.

⁹⁰⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 73.

⁹⁰⁸ Diğer dördü, hatra (refleks), fikir, zamir (vicdan, iç muhasebe) ve kelam. Bk. Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 74-75.

⁹⁰⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 75.

duyu ile elde edilen bilginin kesin ve zarurî olduğunu belirten Sâlimî , insanın bir varlığı ya da insanı gördüğünde onun niceliği ve niteliği hususunda elde ettiği bilginin güvenilir olduğunu söylemiştir. Buna örnek olarak gördüğümüz şahsın canlı ya da ölü, erkek ya da dişi olduğunu yakînen bilmemizi delil göstermiştir.⁹¹⁰

1.4.1.2.2. Haber

Sâlimî, haber konusunu genel haberlere temas etmeden ve doğrudan Haber-i resûl ifadesini kullanmadan dini bilgi çerçevesinde ele almıştır. Sâlimî, açık bir tasnîf yapmamakla birlikte, açıklamalarından Haber-i resûl'ü mütevâtir, meşhur ve ahad olmak üzere üç kısma ayırdığını söyleyebiliriz.

a. Mütevâtir Haber: Sâlimî, din konusunda kesin ve zarurî bilgi olarak kabul ettiği mütevâtir haber'i “ yalanda bir araya gelmeleri imkânsız olan insanlar aracılığıyla peygamber'den (sav) nakledilen haber ” olarak târif etmiş ve en az üç kişiden rivayet edilmesini şart koşturmuştur.⁹¹¹ Sâlimî'ye göre, mütevâtir haberi duyan, Allah Teâlâ'dan ve Peygamber'den (sav) doğrudan kendisi duymuş gibidir. Kuran'ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'in Allah, melekler, levh-i mahfuz vb. gayba dair verdiği haberleri örnek olarak göstermiştir. Sâlimî, Hz. Peygamber'den nakledilen içinde şüphe taşımayan Kur'an, Sünnet ve icmâ'yı bu kategoride saymış, bunların zarurî ilim ifade ettiklerini, inkâr edenin kâfir olduğunu söylemiştir.⁹¹²

b. Ahad Haber: Sâlimî, ahad tarîkiyle sâbit olan bir haberin, içinde şüphe ve yalan olması düşünölemeyen bir vasıtaıyla (mücizelerle teyid edilmiş olan bir peygamber) bildirilmesi yönünden zarurî bilgi ifade ettiğini belirtmiş ve şöyle bir değerlendirmeye yapmıştır : “ Oyun, raks, müzik ve şiir mubahtır diyen fâsık olur kâfir değildir. Zira bunların haram olduğu Haber-i vahid ile sâbit olmuştur. Nass'ta açıkça ya da delâlet yoluyla var olan yasağın ise haram olarak kabul edilmesi gereklidir. Bunlar, mütevâtir haber ya da hakkında icmâ olan ve nesh edilmediği bilinen hüküm bildiren haberlerdir. Bu türden haberi inkâr eden kâfir olur. Ancak “bu haber sahih değil ya da bu kıyas sâbit değildir” diyen kâfir olmaz, fâsık olur. Hüküm kıyas veya ahad haber

⁹¹⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

⁹¹¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 96.

⁹¹² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

yoluyla sâbit olsa da bu böyledir.!”⁹¹³ Başka bir deyişle, Hz. Peygamber’in Sünnet’i, Kur’an gibi ilmin kaynağıdır. Sünnet’in, Hz. Peygamber’den sonra haber olarak bir vasıta ile nakledilen ahad hadisleri sâbit olsalar bile ahad olmak özelliğinden dolayı şüphe taşımaktan kurtulamazlar. Hz. Peygamber’den gelen bir haber olması sebebiyle zarurî bir bilgi ifade etmesi gereken ahad haberin içinde hata, yanlış anlama, yalan, şüphe vs. olması mümkündür. Bu yüzden kesin/zarurî bilgi ifade etmez.⁹¹⁴ Ancak Sâlimî’nin, hem “fukahâ arasında ahad yoluyla gelen hadislerin hüccet olduklarında ittifak olmadığını”, hem de “bunların hüccet olabileceklerini” ifade etmesi ve ahad haberlerin çeşitlerinden söz etmesi, onun bu konuda katı düşünmediği anlaşılmaktadır.⁹¹⁵ Nitekim o, Mu‘tezile’nin, Mirâç örneğinde olduğu gibi, Haber-i vahid’in itikâdî bir zaruret gerektirmediği iddiasına cevap olarak Haber-i vahid’i üç kısma ayırarak görüşlerini açıklamıştır.⁹¹⁶ “Ahad haber’in bir kısmı “muhtelif fakat çok sayıda rivayetle gelen ve sahabe, mütekaddim ve güvenilir ulemâ tarafından inkâr edilmediği için icmâ edilmiş, mütevâtir’e yakın bir mahiyette meşhur olan ahad haberlerdir. Bu mertebedeki bir haber inkâr edilemez, ilim ifade eder ve amel edilmesi vâciptir. Bu tür haberi inkâr eden cezalandırılması gereken bir fâsık, bid‘atçı hatta bazılarına göre kâfirdir. İkinci kısımdan olan ahad haberi inkâr eden fâsık (günahkâr) ama bid‘atçı değildir. Bir kısım Haber-i vahid vardır ki bunu inkâr eden fâsık dahi olmaz. İşte Mirâç hakkındaki haber, meşhur sınırlarında olan bir haberdir. Onu inkâr eden kâfir olmasa bid‘atçı, fâsıktır. Mescid-i Aksâ yolculuğu (İsrâ) inkâr edenin kâfir olduğunda ise icmâ vardır.”⁹¹⁷ Sâlimî’nin birinci mertebedeki ahad habere yaptığı târiften hem meşhur haberi ve hem de manevî mütevâtir haberi kastettiği açıktır. Örneğin, Sâlimî’nin , ahad haberle sâbit olduğunu belirtmesine rağmen “*kabir azabını inkâr eden kâfirdir*” ifadesini kullanmasını bu şekilde anlamak gerekmektedir. Ancak diğer iki çeşit ahad haberin sınırlarını belirleyen özelliklerin neler olduğuna dair herhangi bir ifadesiyle karşılaşmadık. İkinci çeşit ahad haberden, Hz. Peygamber’den olduğu sâbit olan sahih rivayetleri kastettiğini, inkarcısını günahkâr kabul etmesinden anlayabiliriz. Üçüncü

⁹¹³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 296.

⁹¹⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 96-97.

⁹¹⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 68.

⁹¹⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 241.

⁹¹⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 241.

mertebedeki ahad haberin ise zayıf vb. hadisleri kapsadığını Sâlimî'nin inkarcısını günahkâr dâhi saymamasından çıkarabiliriz.

1.4.1.2.3. Akıl

Sâlimî'inin, kitabınâ “akıl” adını verdiği çok geniş bir bölüm ile başladığını yukarıda ifade etmiştir. Burada aklın târifî, mahiyetî, keyfîyetî, faydaları, Esbab-ı ilim'den olması, hüccet olması, sınırı ve gerekliliğine dair düşüncelerini detaylı olarak açıklamıştır. Akıl kavramıyla birlikte tefekkür, istidlâl ve nazâr kavramlarını da kullanan⁹¹⁸ Sâlimî'ye göre akıl latif bir şey olup, zihin onun keyfîyetini kavrayamaz.⁹¹⁹ Hanevî âlimler arasında aklın mahiyetî hakkında ittifak olmadığını belirten Sâlimî, aklın cevher olduğunu ileri süren filozof ve bazı fukahâ'nın görüşlerini, ne araz ve nede cevher olduğunu söyleyenlerin görüşlerini, kalpte bulunan latif bir şey olduğunu savunan Mu'tezile'nin, sadece aklın işlev ve sıfatlarından söz eden Eş'arî vb. görüşleri reddetmiştir.⁹²⁰ Sâlimî'ye göre Esbab-ı ilim'den olan “akıl, kullanıldığında eşyanın bilgisi hakkında istidlâl yapılan ve şahid'ten hareketle gayb bilgisine zarurî bir yolla delâlet eden bir mahalde (kalpte)⁹²¹ ortaya çıkan arazdır,⁹²² ama cisim olması da câizdir.”⁹²³ Bu yüzden, nazâr ve istidlâl yoluyla hâsıl olan marifet ve ilim bazen kalbe bazen de akla nispet edilir.⁹²⁴ Akılların eşit olduğunu savunan Mu'tezile'nin⁹²⁵ aksine, Ehl-i sünnet ve'l cemaat'in akılların farklı oldukları görüşünde olduklarını belirten Sâlimî, “akıl sahiplerini ibret almaya çağıran” ayetine⁹²⁶ ve rivayet ettiği “kuşların en akıllısı güvercinlerdir” hadisine⁹²⁷ dayanarak insanların farklı akla sahip olduklarını savunmuştur. Başka bir ifadeyle, Sâlimî'ye göre, akıllar aynı olsaydı rivayete göre akıl sahibi olan kuşların, ayetin sözünü ettiği muhatap alınan akıl sahiplerinden olması gerekirdi. Çünkü sözlükte, “zorlu, yasak ve kötülüklerden alıkoyan, faydalı ve zararlı

⁹¹⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 51, 95.

⁹¹⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 49.

⁹²⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 49-51.

⁹²¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 51, 56.

⁹²² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 51.

⁹²³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 56.

⁹²⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 76; Sâlimî bu görüşüne, Araf Suresi, 71/79 ve Bakara Suresi, 2/160 ayetlerini delil getirmiştir.

⁹²⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 52.

⁹²⁶ Haşr Suresi, 59/2.

⁹²⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 53. Hayvanların akıllı olduğunu belirten bu rivayetin kaynağını bulamadığını belirten eserin muhakkiki imam Şafîî'den benzer ifadelerde bir rivayet olduğunu belirtmiştir. Bk. Sâlimî, **ae.**, dipnot 3.

olanları birbirinden ayıran, helak olmaktan koruyan, dostunu düşmanından ayırmayı sağlayan ” anlamına gelen akıl hayvanlarda da mevcuttur. Dolayısıyla, ayetin hitap ettiği ve Allah’ı ve sıfatlarını bilmekle sorumlu tutulmuş olan akıl istidlâl yapabilen, güzeli çirkin, faydalı olanı zararlıdan ayırabilen, kişiyi aşırılıklardan vs. koruyan mümeyyiz akıldır.⁹²⁸ Sâlimî , bu bağlamda akılların farklı olmadığına işaret eden Ebû Hanife’nin “ akıllı biri için Allah’ı bilmemek için bir özür yoktur ” rivayetine de değinmiş ve onun bu sözüyle kişiyi muhatap kılan mümeyyiz akıllı kastettiğini iddia etmiştir.⁹²⁹ Ona göre, İslâm’ı kabul ettikten sonra akılların farklı olduğu, bazı insanların istidlâl ve ilim ile hidayete ermesinden anlaşılmaktadır.⁹³⁰

Hasan Basri’nin, “Allah Teâlâ bizlere ubûdiyeti bilecek kadar bir akıl vermiştir, rubûbiyeti bilecek kadar değil” rivayetini nakleden Sâlimî, rubûbiyeti hakkında bilgi sahibi olamayacağımız ve Allah’ın ilminde ve onun hikmeti olan eşyanın yaratılması, hayat, inşa, işlerin akıbeti, âyanların maslahatı ve şeriât koymak şeklinde ifade etmiştir. Allah’ın varlığını istidlâlde bulunarak bulmanın ise ubûdiyetin sıfatlarından olduğunu söylemiştir.⁹³¹

Sâlimî, marifetullah konusunu ele alarak etraflıca izâh etmeye çalışmıştır. Sâlimî’ye göre, akıllı mucip kabul eden Mu‘tezile ıssız bir dağ ya da ada’da doğan bir kişinin buluğa erdikten sonra istidlâlde bulunarak bir yaratıcı olduğuna iman etmesi gerektiğini savunmuştur. İman etmediği takdirde kâfir olur. Sâlimî, Hanefîler’e göre ise mümeyyiz olmayan kişi, Dâru’l İslâm’a yakın bir yerde ise ve küfür alametlerini taşııyorsa mümin, Dâru’l harb’e yakîn bir yerde yaşıyorsa ve İslâm’ın delillerini taşııyorsa kâfir sayılmaz. Bu kişi hakkında susulur.⁹³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/804), “ Allah Teâlâ hiç kimseyi günahı dışında cezalandırmaz.” dediğini nakleden Sâlimî, bu hükmün fâil-mef’ul ayırımı yapamayan kişiler için geçerli olduğunu, mümeyyiz olanın ise yaratıcıyı aramakta gayret göstermekle mükellef olduğunun “cihad edenlerin Allah’ı bulduğunu” bildiren ayetle⁹³³ sâbit olduğunu ifade

⁹²⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 53.

⁹²⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 53.

⁹³⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 53.

⁹³¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 57.

⁹³² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 57-58.

⁹³³ AnkEbût Suresi, 29/69.

etmiştir. Bu kişi yanlış bir istidlâlde bulunarak bâtıl bir dine tâbi olmadığı sürece tekfîr edilmez ve durumu Allah’a havale edilir.⁹³⁴ Zira akıl değil, Allah Teâlâ muciptir, hüküm koyar ve bu bir delil ile gerçekleşir. Sâlimî , şeriât ve ahkâmda bu delilin “sem” (haber) olduğunu söylemiş ve buna delil olarak “peygamber göndermedikçe azap edilmeyeceğini”⁹³⁵ bildiren Kur’an ayetini göstermiştir.⁹³⁶ Ona göre, kişi şeriât alanında istidlâl yoluyla doğruyu bulamaz, akıl kendi başına bir şeyi vâcip kılamaz, şeriâta tâbi olması zorunludur. Ancak sadece Allah Teâlâ’nın marifeti ve vahdâniyeti istidlâl ile hâsıl olur.⁹³⁷ Sâlimî, Eb Hanife’den nakledilen ve aklın mucip olduğu anlamını taşıyan “yaratıcıyı bilmekte akıl sahibine özür yoktur” sözüne değinerek, bu rivayetdeki kastın istidlâlın gereği olduğunu söylemiştir. Çünkü bâtıl bir dine tâbi olmadığı takdirde, istidlâl yoluyla Allah’ını bilen kişi mümin kabul edilmiştir.⁹³⁸

Sâlimî, hüsün-kubuh meselesi üzerinden akıl ve nakil ilişkisine, her birinin yetkin olduğu alana temas etmiş ve bunların birbiriyle çelişmediğini, aksine tamamladığını izâh etmeye çalışmıştır. Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh meselesinde akıllı delil kabul eden görüşünü reddeden Sâlimî, konuyu li-aynihî hasen (iman, şükür vb.), li-gayrihî hasen (mescid, ribat inşa etmek vb.) ve kabîh li-aynihî (şirk zina vb.), kabih li-gayrihî⁹³⁹ şeklinde ele almıştır.⁹⁴⁰ Sâlimî’ye göre “hasen veya kabih li-gayrihî olanlar şeriâtın beyanı ile kabih veya hasen özelliğini kazanırlar, aklın bunu başarması için kudreti yoktur. Li-aynihî hasen veya kabîh olanı ise şeriât teyid eder.”⁹⁴¹ Sâlimî, Ebû Hanife’nin *el-Âlim ve’l müteallim* adlı eserinden bir alıntı yaparak bu görüşünü desteklemiştir: “Zulüm özü itibarıyla (li-aynihî) kötüdür. Akılla hasendir veya kabihtir demeyiz. Aksine şöyle deriz: Bu hasen ve kabih’i aklın delâletiyle biliriz. Aynı şeriâtın delâletiyle bildiğimiz gibi. Hatta şeriât olmasa dâhi, İslâm’ı, ibadetleri ve bununla alakalı olan li-aynihî hasen olurdu. Küfür, zulüm ise li-aynihî kabih olurdu.”⁹⁴²

⁹³⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 59.

⁹³⁵ İsrâ Suresi, 17/15.

⁹³⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 61.

⁹³⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 60.

⁹³⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 60-61.

⁹³⁹ Örneğin, Cuma namazı sırasında ticaret yapmak gibi.

⁹⁴⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 70.

⁹⁴¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 70-71, 151.

⁹⁴² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 71.

1.4.1.3. Sâlimî'ye Göre İlham ve Taklîd

Sâlimî , ilham kavramını nübüvvet ve velâyet konuları bağlamında ele almış ve farklı anlamlar vermiştir. ilham kavramını nübüvvet bağlamında zikretmiş ve nübüvvetin, mucizelerle birlikte peygamberlerin haberi, vahîy, ilham, sâlih rüyalar ve hükümleri anlamak vb. vasıflarla gerçekleştiğini belirtmiş,⁹⁴³ ilhamı “gizli vahîy” olarak nitelendirmiş,⁹⁴⁴ ilham ve vahyin aynı anlamda olduklarını, bunun da bir şeye sözlü veya fiili delil olduğunu ifade etmiş⁹⁴⁵ ve vahîy anlamındaki ilhâma muhatap olanların peygamber olduklarını söylemiştir.⁹⁴⁶ Vahyi gerekli görmeyen “ilhâmiyye” gibi bazı fırkaların, Allah Teâlâ’nın marifetini, tevhid ve şükretmeyi ilham ettiği görüşünde olduklarını belirten Sâlimî’ye göre, ilham ya bir melek vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak veya insanın nefesine (kalbine) atılmakla gerçekleşir. İlhamın Allah’tan vasıtasız olarak geldiği kabul edilirse hem vahîy hem de kalbe atılmasının gerçekleştiği ispâtlanmış olur. Zira ilham gizli vahîydir ve vahîy ile ilham aynı anlamdadır.⁹⁴⁷ Ancak Sâlimî, kerâmet konusunu açıklarken, “veliye ne rüyası ne de ilham’ı vâcib değildir” cümlesini kurmuştur.⁹⁴⁸ Onun bu ifadesinden velinin vahîy aldığı anlamı çıkar ki bu onun ifadesini doğru anlamak olmaz. Onun kerâmet ve mucize arasında mahiyet farkı görmediğini, aynı olayı zâhiri fâiline göre mucize ya da kerâmet olarak isimlendirdiği göz önüne alındığında, ilhamın buradaki anlamının vahîyden ayrı olduğu anlaşılır.

Öte yandan, Sâlimî, taklîdî “birinin sözünü delilsiz kabul etmek veya ona söz ve fiillerinde tâbi olmak” şeklinde târif etmiştir.⁹⁴⁹ En kötü taklîdin, küfürde taklîd olduğunu, imanla birlikte taklîdin ise güzel olmadığını ifade etmiştir.⁹⁵⁰ Taklîdin, istidlâlin zıddı olduğu belirten Sâlimî’ye göre, evrendeki ayetlerin delâletiyle istidlâl Allah’a iman ve hidayetin sebebidir. Bu görüşünü Kur’an’dan ayetler,⁹⁵¹ sahabeden, Ebû Hanîfe’den ve Hanefî geleneğinin geçmiş alimlerinden rivayetlerle desteklemiştir.⁹⁵²

⁹⁴³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 151.

⁹⁴⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 69, 151.

⁹⁴⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 152.

⁹⁴⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 69, 171.

⁹⁴⁷ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 151-152.

⁹⁴⁸ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 173.

⁹⁴⁹ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 73, 200.

⁹⁵⁰ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 73.

⁹⁵¹ İnsan Suresi, 76/3; Ayrıca bkz: Beled Suresi, 90/10 ayetlerini delil getirmiştir.

⁹⁵² Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 199.

Mu‘tezile’nin, Eş‘ariler’in mukallîdin mümin olmadığını, Kerrâmiye’nin ise dil ile ikrârın dâhi kişiyi taklîd’ten çıkardığını iddia ettiğini ifade eden Sâlimî’ye göre, Allah’a imanı tasdîk ederek diliyle de ikrâr eden mukallîd mümindir.⁹⁵³ Zira tasdîk bilgisi, bilgi ise istidlâlî gerektirir. Kişi istidlâl yoluyla kendini ve evrenin bir yaratıcısı olduğunu bilirse, zaten mukallîd târifinin dışına çıkar. Sâlimî’ye göre Ehl-i sünnet’in de görüşü budur.⁹⁵⁴

Sâlimî genel kabul gören “mukallîd mümindir” esasını izâh ettikten sonra, bu durumdaki kişinin pratikte nasıl belirleneceğine dair bazı örnekler vermiştir. “Kendisine “seni kim yarattı?” diye sorulan kişi “Allah” ya da “yeri ve göğü yaratan” cevabını verirse mukallîd değildir, imanı sahihtir. “La ilahe illallah. Bilmiyorum!.” diyen kişi ise Ehl-i sünnet ve’l cemaat’e göre mümin değildir.”⁹⁵⁵ Muhammed b. Hasan Eş-Şeybânî’den naklettiği aşağıdaki ifadelerin bu görüşü desteklediğini belirtmiştir: “İmanın ve İslâm’ın sıfatlarını bilmeyen kadının nikâhı düşer. Kadına bu sıfatlar açıklandıktan sonra “inandım ve tasdîk ettim” derse mukallîd olmaktan çıkar, nikâhı câiz olur. Bilmiyorum veya bilemiyorum derse, nikâhı câiz değildir.”⁹⁵⁶ Sâlimî, bazı âlimlere göre, İslâm dininin öğretilmesinden sonra doğru ile yanlış ayırt edebilmesi halinde, bazen hata yapsa da bu nikâhın geçerli olduğunu belirtmiş ve Ehl-i sünnet’in bazı âlimlerinin taklîd konusundaki görüşünü şöyle açıklamışlardır: “İnsanlar Kelime-i şehâdet’i söyler, ezânı dinler, tefsirini ise bilmez. Allah’ın yaratıcı olduğunu haber ve taklîd ile biliyorsa, İslâm’ın hak ve dinlerin en hayırlısı olduğuna itikâd ediyorsa, dilde bunun vasfetmeyi bilmiyor olsa bile mümindir.”⁹⁵⁷ Sâlimî, bu konuda Ebû Hanîfe’den de şöyle bir rivayet nakletmiştir: “Babasına bu meseleyi soran Hammad b. Ebû Hanîfe’den şu cevabı almıştır: “Bu kişi kendi nefsinde âlimdir, ismiyle cahildir. Bu biri zehir diğeri bal olan iki bardak gibidir. Kişi bunların isimlerini bilmez ama balın zehirden hayırlı olduğunu bilir. İsimlerini bilmemesi ona zarar vermez. Kişinin yanında iman ve şartları söylense ve bilse bu kişi mümindir. Bilmiyorum derse mümin

⁹⁵³ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 200.

⁹⁵⁴ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 202.

⁹⁵⁵ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 202.

⁹⁵⁶ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 202.

⁹⁵⁷ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 202.

değildir.”⁹⁵⁸ Ehl-i sünnet âlimlerden farklı görüşler nakleden Sâlimî , bu şekilde mukallîdin mümin olduğunda Hanefiler’in ittifak ettiğini, ancak kimlerin bu târifin sınırları içinde kaldığının tartışmalı olduğuna dikkat çekmiştir.

1.4.1.4. Sâlimî’ye Göre Bilginin Değeri

Sâlimî en ilginç görüşlerinden biri doğrudan akıl ve bilgiyi mukayese eden “akıl mı ilim mi üstündür.” başlığı altında bir değerlendirme yapmasıdır. Hz. Ali’nin “akıl ilimden üstündür, çünkü ilim akla muhtaçtır, akıl ise ilme muhtaç değildir.” dediğini nakleden Sâlimî, bilgiyi “Allah-din-şerîât ilmi” ve “diğer ilimler” şeklinde ikiye ayırarak ilkinin akıldan üstün olduğunu, aklın ise diğer tüm ilimlerden üstün olduğunu belirtmiştir. “Zira insan akıllı olmadan kurtulabilir, ama din ilmi olmadan kurtulamaz. Ayrıca her akıllıya bu ilim emredilmiştir.”⁹⁵⁹ Ancak, el sanatları, fen, tıp ve astroloji gibi ilimlerde akıl daha üstündür. “Zira bu ilimler yaşam açısından gereklidirler.”⁹⁶⁰ Allah Teâlâ’nın kadîm ilminin ise bütün yaratılmışların ilimlerinden üstün olduğunu söyleyen Sâlimî , Hz. Ali’nin kastettiği ilmin din dışında kalan ilimler olduğunu belirtmiştir.⁹⁶¹ İcmâ ve sahabe kavlinin de bu kategoride olduğu, onun Hz. Peygamber’den “ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, hidayeti bulursunuz.”⁹⁶² rivayetini nakletmesinden anlaşılmaktadır.⁹⁶³ Sâlimî, Hz. Peygamber’den geldiği kesin olan haberlerin en güvenilir, kesin ve doğru bilgiler oldukları görüşündedir. Zira masumiyeti ya da yanılmayacağı sâbit olan Peygamber’in (sav) bildirdiği hususlar en sağlıklı bilgiyi oluştururlar. Hâlbuki aklın ulaştığı bilgide ise hata ve yanılma payı mevcuttur. Öte yandan peygamber tecrübesine şahit olmuş, onun eğitiminden geçmiş sahabenin görüşlerini de güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Sâlimî , bir delil ya da habere indirgenemeyen herhangi bir görüşün (rey) ve anlaşılan bir manası olmayan sem’in ise ilim gerektirmediğini ifade etmiştir.⁹⁶⁴

⁹⁵⁸ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 203.

⁹⁵⁹ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 66-67.

⁹⁶⁰ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 67.

⁹⁶¹ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 66-67.

⁹⁶² Ebû’l Fedâ İsmail el-Aclunî, **Keşfu’l-hafa ve Mezîlu’l-ilbesi anme işteherâ min’el-ahadisi alâ elsineti’n-Nâs, Mektebetü’l Kudsiyye**, Kahire, 1988, 1/371.

⁹⁶³ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 323.

⁹⁶⁴ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 358.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Sâlimî'ye göre zarurî bilgi duyular ile elde edilirken , İstidlâlî bilgi nazâr ve düşünce ile elde edilir. Fakat duyular ile ulaşılan zarurî bilgi ile içinde şüphe olmayan ve kesin bir delil ile sâbit olan istidlâlî bilgi arasında bilgi ifade etmeleri açısından fark yoktur. İkisi de kesin bilgidir.⁹⁶⁵ Sâlimî, istidlâl ile Allah Teâlâ'nın ispât edilmesini, mucizeler üzerinde tefekkür ederek risâlet ve vahyin kabul edilmesini, ümmetin icmâsı ve Hz. Peygamber'den nakledilen içinde şüphe olmayan haberleri kesin, kat'î ve zarurî bilgiler kategorisinde saymış, bu bilgileri inkâr edenin kâfir olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁶ Onun, bilgi vasıtalarını birbirinin rakibi bağımsız unsurlar olarak değil birbirini tamamlayan etkin unsurlar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Sâlimî'nin temas ettiği ilginç konulardan biri de eldeki mevcut tahrif edilmiş İncil, Tevrat ve Zebûr'un bilgi değeri ile ilgilidir. O, dört ilâhî kitabın en üstünü olan Kur'an'ın diğer kitapların muhtevasında bulunan hükümleri neshetme hususunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife'nin, "diğer kitapların muhtevasında Kur'an, Sünnet, icmâ yâ da celi/açık kıyas ile neshedilmemiş hükümler bulunmaktadır. Bu hükümler şeriâtımız için de geçerlidir"⁹⁶⁷ dediğini nakletmiş ve kendiside bu görüşe delil olarak iki ayet göstermiştir:

(I) "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا"⁹⁶⁸ Nuh'a tavsiye ettiğinden size de din kıldı.

(II) "مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ" "Babanız İbrahim'in dini."⁹⁶⁹

Bu durumda Kur'an ve Sünnet'ten sonra söz konusu semâvî kitapların Esbab-ı ilim'den oldukları kabul edilmekte ve bu görüş Hanefî mezhebinin kurucusuna dayanmaktadır. Sâlimî'nin bu anlayışı dile getirebilmesi hem Hanefîler arasında farklı görüşlerin serbestçe ifade edildiğine hem de Ebû Hanife'nin sarsılmaz otoritesine bir kanıttır.

⁹⁶⁵ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

⁹⁶⁶ Ebû Şekur es-Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 95.

⁹⁶⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 234.

⁹⁶⁸ Şura Suresi, 42/13.

⁹⁶⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 234.

Kısaca özetlemek gerekirse, Ebû Şekûr es-Sâlimî kelâm metodunu kendi planladığı bir çerçevede kullanarak bilgi konusunda Hanefîler'in genel görüşlerini onaylayarak izâh etmiştir. Açıklamalarında Kur'an ve Sünnet'i merkeze almıştır. Ahad haberleri kısımlara ayırması dikkat çekicidir. Eserine, aklı bütün yönleriyle ele alan bir bölümle başlaması akla verdiği önemin en belirgin göstergesidir. Bilgi konusunda akıl ve nakil arasında bir denge kurmaya çalışmış, ama nasların akla üstün olduğunu savunmuştur. Dahası, eserine "tekfirci" bir üslup hakimdir ve bu üslup Hanefî-Mâturîdî anlayışa pek uygun düşmemektedir. İlk defa Mâturîdî'nin ortaya koyduğu bilgi teorisinin çerçevesi ve mahiyeti ile mukayese edildiğinde, kavramlar belirsiz ve yetersiz, çerçeve ise dağınıktır. Ayrıca Sâlimî, Hanefî büyüklerinden Ebû Süleyman el-Cüz-cânî'den ve Şakik el-Belhî, İbrahim b. Edhem gibi sûfiler'in büyüklerinden söz etmiş⁹⁷⁰ ama Mâturîdî'nin adını zikretmemiştir. Dolayısıyla Sâlimî'nin, Mâturîdî'yi otorite kabul ettiğini, onun takipçisi olduğunu söylemek için yeterli neden yoktur.

1.4.2. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî

Pezdevî (ö. 478/1085) kitabının başında tevhîd ilmine dair çok eser incelediğini, Ehl-i Sünnet ve cemaat'in reislerinden Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinin de bunlardan biri olduğunu, bu eserdeki muhtevayı yeterli bulmakla birlikte dilde kapallılık, gereksiz uzatmalar ve tertip açısından sorunları olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷¹ O, bilgiye dair görüşlerini fazlaca, detaya girmeden sade bir şekilde ortaya koymuş ve bu konuda Ehl-i sünnet'in görüşlerini paylaştığını da ısrarla vurgulamıştır. Eserinin başında bilgiyi tanımlamış, imkânından, çeşitleri, vasıtaları ve değerinden kısa bir şekilde söz etmiştir.

1.4.2.1. Pezdevî'ye Göre Bilginin İmkânı

Pezdevî'ye göre bilgi imkân dâhilindedir. Çünkü eşyânın hakikati vardır. O görüşlerini biraz da muhaliflerin görüşlerinden hareketle izâha çalışmıştır. Sofistlerin, eşyânın hakikatini kuşkularıyla inkâr ettiğini, mevcûdun mâdum, mâdumun mevcût olmasını mümkün gördüklerini belirten Pezdevî, bunların acı bulduğumuzun aslında

⁹⁷⁰ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s. 336.

⁹⁷¹ Ebû Yusr Pezdevî, *Usulî'd-din*, (Thk: Hanz Peter Lens), Mektebeü'l-Ezhariyyetü li't-türaf, Kahire, 2003, s. 14.

tatlı, tatlı bulduğumuzun da acı olmasının muhtemel olduğunu da savunduklarını söylemiştir.⁹⁷² Pezdevî'ye göre eşyanın hakikatini kabul etmek aklî bir zorunluluktur. Zira darbe alan kişinin acıyı hissettiğinde, susuzluğun su içmekle giderildiğinde, yemek ile doyulduğunda vs. akıllı olanlar ittifak etmiştir. Hayvanların bile tehlikeden korunduğunu, acıyı hissettiklerini, hayatta kalmanın sebeplerini aradıklarını belirten Pezdevî, bilgiyi inkâr eden Sofistler'in hayvanlardan daha aşağı bir mertebede olduklarını savunmuştur.⁹⁷³

1.4.2.2. Pezdevî'ye Göre Bilginin Tanımı ve Çeşitleri

İlmin pek çok tanımının yapıldığının farkında olan Pezdevî, bu tanımların içinde “ilim malumun olduğu gibi idrâk edilmesi” şeklindeki tanımları tercih ettiğini, bunun da Ehl-i sünnet ulamasının genelinin kabulü olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁴ Zira Pezdevî'ye göre, bu târif hem Allah Teâlâ için hem de insanlar için doğrudur.⁹⁷⁵

Pezdevî'nin bilgiyi Allah'ın sıfatlarından biri olarak kadîm bilgi ve mahlûklara ait olan hadis bilgi olarak ikiye ayırmıştır.⁹⁷⁶ Mahiyetini dikkate alarak ise bilgiyi üçe ayırmıştır. Bunlar, zarurî, müktesep ve mutlak bilgi şeklindedir.⁹⁷⁷ Zarurî bilgi, beş duyu ile elde edilen bilgi çeşididir. Beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgi ona göre kesin bir ilim ifade eder. Bu özelliğinden dolayı da “zarurî bilgi” şeklinde isimlendirilmiştir. Müktesep bilgi, mutlaka bir gayret ve çalışma neticesinde kazanılan ihtiyari bilgidir. Haber ve istidlâl ile hâsıl olur. Bu özelliğinden dolayı da “müktesep bilgi” şeklinde isimlendirmiştir. Bedihî bilgi bu kategoridedir. Birleşmiş halde olan iki şeyin, ayrı olmadıklarını zarurî olarak anlamak gibi.⁹⁷⁸ Sâdık haber de zarurî ilimdir. “Acım” diyen birinin ölmemesi için bu haberini zarurî olarak kabul etmek gibi. Doğru

⁹⁷² Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 17.

⁹⁷³ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 17.

⁹⁷⁴ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 22.

⁹⁷⁵ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 22.

⁹⁷⁶ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 23.

⁹⁷⁷ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 23.

⁹⁷⁸ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 23.

yapılan İstidlâlî bilgide zarurîdir. Önceden boş görülen bir arsanın üzerinde binâ görüldüğünde, kimseden haber almaksızın oraya binâ yapıldığını anlamak gibi.⁹⁷⁹ Ne zarurî ne de ihtiyârî olan bilgi ise Allah Teâlâ'nın olan mutlak ildir.⁹⁸⁰

1.4.2.3. Pezdevî'ye Göre Esbab-ı İlim

Pezdevî, ilmin elde ediliş yollarını henüz eserinin başında “insanın eşyayı tanımasının sebepleri” başlığı altında ele almış ve bunların “his”, “haber” ve “istidlâl” olduklarını belirtmiştir. Fakat his ve haber konusunu hemen açıklamasına rağmen istidlâl başlığı altında bir mesele zikretmemiş, kitabın sonuna doğru “eşyanın marifeti için akıl alettir” bölümünde konuyu izâh etmiştir. Bundan dolayı, “istidlâl” kavramını değil, “akıl” başlığını kullandık. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi Pezdevî, duyu ile sağlam duyuyu, haber ile sâdık haberi ve istidlâl ile sahih istidlâlî kastetmiştir.

1.4.2.3.1. Havâss-ı Selîme

İşitmek, görmek, tatmak, koklamak ve dokunmaktan ibaret olan beş duyuyu zikreden ve Mu‘tezile’den bazı âlimlerin duyuları bire indirgediğini belirten Pezdevî, her duyu organının farklı bir etki alanı olduğunu, işitmenin görmekten; koklamanın tatmaktan vs. ayrı olduğunu, açıklamıştır. Dolayısıyla beş duyunun her biri ile elde edilen bilgilerin zarurî olduğunu ifade etmiştir. Mu‘tezile’den bazılarının ise beş duyuyla birlikte cimâ‘ ve acıyı da duyu olarak saydığını belirten Pezdevî’ye göre, duyu bilginin vasıtası olan fiildir ve bu fiiller beş duyudur. Cimâ‘ bilginin vasıtası olmadığı gibi, vurmakta acının delili değildir.⁹⁸¹

1.4.2.3.2. Haber-i Sâdık

Pezdevî’ye göre, şartlarına uygun sâdık haberin⁹⁸² ifade ettiği bilgi zarurîdir, hüccettir.⁹⁸³ Onun, sâdık haberi Haber-i resûl ve mütevâtir haber şeklinde iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz.⁹⁸⁴ Pezdevî mütevâtir haberlerle birlikte “içinde yalan olması

⁹⁷⁹ Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 19.

⁹⁸⁰ Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 23.

⁹⁸¹ Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 21.

⁹⁸² Çeşitli örnekler için bk. Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 19, 216.

⁹⁸³ Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 20.

⁹⁸⁴ Pezdevî, *Usulî’-d-din*, s. 20,21.

ihimali olmayan bir haber olarak “Allah Teâlâ’nın kitabındaki haberler ve Peygamberlerin haberlerini ” aynı katagoride zikretmiştir.⁹⁸⁵ Dolayısıyla, Kur’an-Sünnet ve Haber-i resûl arasındaki farka dikkat çekmeyen Pezdevî’ye göre, Kur’an ve Sünnet’e dair haberin ancak mütevâtir olduğunda zarurî ve kesin bilgi ifade eder. Zira Pezdevî de mütevâtir olmayan haberde yalan ihtimali bulunduğunu belirtmiştir.⁹⁸⁶ Bu ise peygamber olduğu kabul edilen için mümkün değildir. Dini literatürde hatalı olma ihtimali olan haber, ahad haberdir. Pezdevî, ahad haber terimini kullanmadan, bu haberlerin yalan olma ihtimali olduğu gibi doğru olma ihtimali olduğunu, doğru haberi kabul etmenin vâcib olduğunu, bu nedenle bu tür haberlerin reddedilemeyeceğini belirtmiştir. Pezdevî’ye göre, bu haberin doğru olduğu kanaati oluştuğunda kabul etmek, yanlış olduğu kanaati oluştuğunda ise reddetmek gerekir.⁹⁸⁷

1.4.2.3.3. Akıl

Pezdevî, kitabının başında bilgi konusunu Esbab-ı marifet (الأسباب التي يعرف بها) başlığı altında açıklamıştır. Akıl ise eşyanın marifeti için alet olarak tanımlanarak (العقل آلة لمعرفة الأشياء) kitabının sonunda geniş bir şekilde ele almıştır. Esbab-ı marifet’in Ehl-i sünnet’e göre üç olduğunu belirtmiş ve istidlâlî bunlardan biri olarak saymıştır. Pezdevî’ye göre sahih istidlâl ile kazanılan bilgi Havâssu’l-selîme ile elde edilen bilgi gibi zarurîdir. Örneğin, boş bir arsanın önünden geçen biri, bir süre sonra aynı yerde bir binâ görse binâyı birinin yaptığına istidlâlde bulunur.⁹⁸⁸ Kitabının sonuna doğru akıl konusunu iki başlık altında ele almıştır. Aklın bilgi edinmenin bir aleti olduğunu belirten Pezdevî, akıl “eşyanın bilgisinin vukûunda bir alet” olarak târif etmiştir. Akıl-istidlâl ilişkisini, duyu organı-duyu ilişkine benzeten Pezdevî, aklın görevini gözün görülenlerde, kulağın duyulanlarda vs. bilgi edinme vasıtası olmasına kıyaslamıştır.⁹⁸⁹ Mu‘tezile’nin akli araz olarak, Eş’ariler’in ise bir çeşit ilim olarak tanımladığını belirten Pezdevî, Ehl-i sünnet ve cemaat’e göre, Allah’ın eşyayı tanınması

⁹⁸⁵ Pezdevî, *Usulî’ d-din*, s. 21.

⁹⁸⁶ Pezdevî, *Usulî’ d-din*, s. 21.

⁹⁸⁷ Pezdevî, *Usulî’ d-din*, s. 19-20.

⁹⁸⁸ Pezdevî, *Usulî’ d-din*, s. 20.

⁹⁸⁹ Pezdevî, *Usulî’ d-din*, s. 212.

için alet kıldığı aklın yeri baştır, etkisi olan idrâk kalpte olan latif, nurânî bir cisimdir.⁹⁹⁰ Bununla birlikte Pezdevî, aklı araz ya da ilim olarak niteleyenleri reddetmemiş, kendi görüşüne hadis olarak nakledilen bir sözü delil getirmekle yetinmiştir: “Akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona yaklaş, dedim, yaklaştı. Geri de kal, dedim. Geride kaldı. Seninle ibadet edilecek, seninle sevap verecek ve seninle cezalandıracağım, dedim.”⁹⁹¹

Pezdevî, aklın mucip bir kaynak olması meselesinde Hanefî ulema arasında ihtilaf olduğunu, Ehl-i sünnet ve'l cemaat'e göre aklın tek başına mucip olmadığını, dolayısıyla akıllı birine peygamberliği mûcizelerle teyid edilmiş bir elçi gelmeden herhangi bir dini vecibe ile sorumlu tutulamayacağını belirtmiştir. Mu'tezile'nin ise “bir peygamberin tebliği olmadan Allah'a iman ve şükür gerektiği görüşünde olduğunu, Mâturîdî ve Semerkant'ın Hanefî âlimlerin de bu görüşü paylaştığını, Ebû Hanife'den de bu manaya gelmesi muhtemel olan yani aklın tek başına mucip olduğuna dair bir rivayet nakledildiğini söylemiştir. Pezdevî, aklın mucip olamayacağını, Allah'ın akıl vasıtasıyla mucip olduğunu ve akıl muciptir diyenlerin sözlerinde mecâz olduğunu ifade etmiştir. İki görüşün de naslardan delilleri⁹⁹² olduğunu belirten Pezdevî'ye göre, ilk görüşte olan çoğunluğa göre tebliğe muhatap olmayan Cehennem'de ebedî olarak kalmaz, ikincisine göre ise kalır.⁹⁹³

Kendisinin de aralarında olduğu anlaşılan aklın mucip olmadığı görüşünü savunanların delilleri olarak “Kur'an'ı inkârın azabın nedeni olduğunu”,⁹⁹⁴ “peygamber gelmedikçe azap olmayacağını”,⁹⁹⁵ ve “azabın gelen peygambere uymamanın neticesi

⁹⁹⁰ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 212.

⁹⁹¹ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 212-213. Benzer manada bir rivayet için bk. Ali bin Sultan Muhammed el-Kâri, **el-Mesnu' fi marifeti'l-Hadisi'l-Mevzu'**, **Uydurma olduğunda ittifak edilen Hadisler**, (Thk: Abdülfettah Ebû Gudde, trc: Halil İbrahim Kutlay), İnkilap Yayınları, İstanbul, 2006, s. 87.

⁹⁹² Pezdevî, II. Grubun delilleri olarak insanı düşünmeye davet eden şu ayetleri veriyor. Fussilet Suresi, 53; Gâşiye Suresi, 88/17; Araf Suresi, 7/185.

⁹⁹³ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 214-215.

⁹⁹⁴ Ta-Ha Suresi, 20/134.

⁹⁹⁵ İsrâ Suresi, 17/15. “وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا” Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.

olduğunu”⁹⁹⁶ bildiren bazı ayetleri zikretmiş ve bu nasların başka türlü te’vil edilemeyeceklerini belirtmiştir.⁹⁹⁷ Bu bağlamda, Ebû Hanife’den “peygamber gelmeden imanın vâcib olduğuna” işaret eden rivayetini delil getirerek, Hanefî mezhebinden olduğunu iddia edenlerin onun görüşüne tutunması gerektiğini söyleyenlere karşılık, söz konusu rivayeti te’vil etmiştir. Pezdevî’ye göre, Ebû Hanife’nin peygamberlerin gönderilmesinden sonrasını kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ona göre, doğru olan görüş budur. Zira, insanın dünya işlerini bırakıp, delilleri düşünmeye sevk edecek bir davetçi olmadan, yönelecek bir kudreti yoktur.⁹⁹⁸ Pezdevî’nin kitabın mukaddimesinde dile getirdiği, Mâturîdî’nin *Tevhîd* adlı eserini sadece özetlemeyi amaçladığına dair beyanına uymayacak şekilde bu konuda farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.⁹⁹⁹ Ayrıca Pezdevî’ye göre Allah Teâlâ’nın Hz. Adem’in zürriyetinin misakını alması meselesinde Ehl-i sünnet’in geneli ve Kaderiyye fırkası arasında ihtilaf vardır. Kaderiye fırkası gibi, Mâturîdî’nin de bir fayda görmediği Misâk’ı kabul etmediğini belirten Pezdevî, Misâk’ın alınmasının naslarla sâbit olduğunu delilleriyle ispât etmeye çalışmıştır.¹⁰⁰⁰

1.4.2.4. Pezdevî’ye Göre İlham ve Taklîd

Pezdevî, ilhamın bir bilgi vasıtası olmasını kabul etmemiştir. Ona göre “ilham ile bilgi hâsıl olduğunu iddia edenin, iddiası kesin delilden yoksundur. Biri, Allah Teâlâ kalbime bu şeyin helal olduğunu kalbime ilham etti derse, ona yalan konuştuğunu söyleriz. Onda iddiasının doğru olduğunu kanıtlayacak bir delil yoktur. Allah Teâlâ bana bu şeyin haram olduğunu ilham etti diyenin durumu da böyledir. Bu iddia sahiplerinin ikisinde de diğerine tercih edilmesini gerektirecek bir delil yoktur. Bu durum, bu aralarında tartışmaya ve çatışmaya neden olur.”¹⁰⁰¹

⁹⁹⁶ Mülk Suresi, 67/8.

⁹⁹⁷ Pezdevî, *Usulî’ d-dîn*, s. 215-216.

⁹⁹⁸ Pezdevî, *Usulî’ d-dîn*, s. 217.

⁹⁹⁹ Bk. Pezdevî, *Usulî’ d-dîn*, s. 215-217 ve 14.

¹⁰⁰⁰ Pezdevî, “Ehl-i sünnetin geneline göre Allah Teâlâ misakı almıştır. Kaderiye fırkası Misâk’ın olmadığını savunmuştur. Ehl-i sünnet’ten bazıları, Mâturîdî de bunlardan biridir, bu görüştedir.” demiştir. Bk. Pezdevî, *Usulî’ d-dîn*, s. 218.

¹⁰⁰¹ Pezdevî, *Usulî’ d-dîn*, s. 20.

Diğer taraftan yine Pezdevî'ye göre “mukallîd hakikî manada mümindir. Mukallîd, hiçbir delile dayanmadan İslâm'ın erkânına inanmış ve onu ikrâr etmiştir.”¹⁰⁰² Pezdevî, “ümmetin avamın imanını sahih kabul etmesinde icmâ ettiğini” söyleyerek bu görüşe delil göstermiş,¹⁰⁰³ sahabenin de olan bu görüşe muhalif olanların dalâlet ve bid'at ehli olduklarını belirtmiştir. Pezdevî'nin icmâyâ muhalefet edeni tekfîr etmesi dikkate değerdir. Ayrıca, Pezdevî'nin, istidlâlî imanın sıhhati için gerekli görmesinden, mukallîdin günahkâr olmadığı görüşünde olduğunu da varsayabiliriz. Kıyası Pezdevî'ye göre, mukallîd, tahkîk ehli gibi amacına ulaşır, aynen rehberi olmayan birinin, rehberi olan biri gibi oraya gidenleri taklîd ederek bakarak yola çıktığında Mekke'ye varması gibi!¹⁰⁰⁴

1.4.2.5. Pezdevî'ye Göre Bilginin Değeri

Pezdevî sağlıklı duyular, sâdık haber ve doğru istidlâl ile elde edilen bilgiler arasında bilgi değeri açısından bir sıralama yapmamıştır. Ona göre bu yolla kazanılan bütün bilgiler zarurîdir ve kabul edilmesi vâciptir. İstidlâl ve haber ile elde edilen bilgilerin müktesep olmalarının bu konuda olumsuz bir etkisi yoktur. Ancak, Pezdevî'nin bilgi anlayışında aklın, Haber-i resûl'e tâbî olduğu da anlaşılmaktadır.

Özetlemek gerekirse Pezdevî genel olarak kendinden önceki Hanefî âlimlerin çizgisinde bir bilgi anlayışına sahiptir. Bu bilgi anlayışında Kur'an belirleyici olmuştur. Aklın mucip olması meselesindeki görüşü en dikkate değerdir. Zira hem Ebû Hanîfe'nin hem de Mâturîdî'nin görüşünden farklı bir görüşü savunmuştur. Aklın mahiyeti ve sınırları konusunda, bu bağlamda akılla yüce bir yaratıcının (marifetullah) bilinmesi hususunda daha metinci / nakilci davrandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca da *Kitabu't tevhîd*'i incelediğini belirtmesine rağmen, bilgi meselesinin en önemli problemi olan özellikle haber-nakil konusuna yer vermemesi de dikkat çekicidir.

¹⁰⁰² Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 155.

¹⁰⁰³ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 155.

¹⁰⁰⁴ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 155.

1.4.3. Ebû Muîn en-Nesefî

Nesefî (ö. 508/1115), amacının geçmiş Ehl-i sünnet ve'l cemaat âlimlerinin itikâdî görüşlerini açıklamak olduğunu belirtmiş ve bilgi konusunu eserlerinin girişinde ele alarak Mâturîdî'nin başlattığı geleneği devam ettirmiştir. Bilgi konusunu ele alırken Mâturîdî'nin *Kitabu't tevhîd* adlı eserindeki yöntem ve üslubu kullanmıştır.

1.4.3.1. Ebû Muîn Nesefî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi

Bilgi konusuna, Mu'tezile ve Eş'ariler gibi bazı gurupların bilgi târiflerini eleştirerek başlayan Nesefî, eşyanın ve eşyaya dair bilginin hakikatinde akıl sahiplerinin icmâ ettiğini ifade etmiştir. Eşyanın hakikatini ve bilgisine ulaşmanın vasıtalarını inkâr eden ya da onlardan şüphe eden Sofistler'in ciddiye alınmaması gerektiğini, hatta böylesi bir kimse ile tartışmanın anlamsız olduğunu belirtmiş, bunları yemek ve su veremeyerek cezalandırmanın uygun olacağından söz etmiştir.¹⁰⁰⁵ Nesefî, bu konudaki tartışmanın el-Havâsu'l-hamse'nin sağlıklı olması ile ilgili olduğuna dikkat çekmiş ve bu yüzden Sofistler'in sağlıklı duyuların yanıldığını ileri sürerek eşyanın hakikatini inkâr etmelerinin anlamsız olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁶ Nesefî'ye göre eşyanın hakikatinden şüphe eden Sofistler'den bir fırka olan Müteşekkike'nin de ciddiye alınacak bir tarafları olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁰⁷

Nesefî, “bilgi, bir şeyi olduğu hal üzerine bilmektir.” diyen Mu'tezile'nin,¹⁰⁰⁸ “bilgi, malumun olduğu halde bilinmesidir.” diyen bazı Eş'ariler'in¹⁰⁰⁹ ve de “bilgi, cümlede ve tafsilat'ta manaya taalluk edeni kapsayan bir isimdir.” diyen lügatçılar'ın târiflerinin yetersiz olduklarını gerekçeleriyle birlikte izâh ettikten sonra, Ehli-sünnet'in yaratılmışların ilmi için yaptığı târifi Bahrü'l-kelam'da “malumu olduğu hal üzere tanımak” şeklinde açıklamıştır.¹⁰¹⁰ Tabsira'da ise bilginin farklı şekilde târifleri olduğunu belirttikten sonra, en isabetli târifin Mâturîdî'nin sözleri arasında işaret ettiği şu târifin olduğunu söylemiştir: “İlim, ona sahip olanda onunla mezkûrun kesin olarak

¹⁰⁰⁵ Ebû Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, (Thk : Claude Salame), Şam, Toma Premier, 1990, s. 12.

¹⁰⁰⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 13-14.

¹⁰⁰⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 14.

¹⁰⁰⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 4-6; Ebû Muîn Nesefî, *Bahrü'l-kelam*, (Thk: M. Seyyid el-Barsege), Daru'l feth, Amman, 2014, s. 83.

¹⁰⁰⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 6-8.

¹⁰¹⁰ Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, s. 83.

açığa çıktığı bir sıfattır.”“ Bu târifin itiraz kabul etmeyen, efrâdını cami‘, ağyârına mâni bir târif olduğunu söyleyen Nesefî, Mâturîdî’nin bu târifi aynı tertip ve ifadelerle kullanmadığını, sadece genel izâhlarından böyle anlaşıldığını sözlerine eklemiştir.¹⁰¹¹

1.4.3.2. Ebû Muîn en Nesefî’ye Göre Bilginin Çeşitleri

Nesefî, bilgiyi mahiyeti yönünden Allah’a ait olan kadîm ilim ve yaratılmışlara ait olan hâdis ilmi şeklinde ikiye ayırmıştır. Yaratılmışların bilgisini “malumu olduğu hal üzerine tanıma” (معرفة المعلوم على ما هو به) şeklinde ifade eden Nesefî, Allah Teâlâ’nın kadîm olan ilmi ise “mezkûru olduğu hal üzere ihâta ederek bilmesi” olarak târif etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ’nın ilim ezeldir ve “marife”/tanıma ile vasıflandırılmaz (لا يوصف بالمعرفة).¹⁰¹² Buna delil olarak “وَقَدْ أَحْطَيْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا”¹⁰¹³ “Şüphesiz biz onun yarındakileri ilmimizle kuşatmışızdır” ayetini göstermiştir. Nesefî yaratılmışların ilminin bir “marife”/bilme/ tanıma olduğunu belirtirken, Allah Teala’nın ezeli ilminde var olanın varlığa çıktığında Allah tarafından bilinmesinin söz konusu olmadığına dikkat çekmiştir. Allah ilmi ile âlimdir, ilim onun ezeli sıfatıdır.¹⁰¹⁴

1.4.3.3. Ebû Muîn en Nesefî’ye Göre Esbab-ı İlim

Nesefî’ye göre Esbab-ı ilim Havâss-ı selîme, Haber-i sâdık ve akıldır.¹⁰¹⁵ Sofistler dışında, sağlam duyuların bilgi vasıtası olduğunda genel bir ittifak olduğunu belirtmiştir. Haber ve akli bilgi vasıtası olarak kabul etmeyen görüşleri eleştiren Nesefî, “doğru haber” ve “şartlarına uygun yapılan istidlâl’in” ilim ifade ettiğini ve aklen zararlı olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰¹⁶

1.4.3.3.1. Havâssu-l- Selîme

Sağlam duyuların işitme, görme, koklama, tat alma ve dokunma olduklarını belirten Nesefî, bu beş duyu ile elde edilen bilgilerin doğru ve zarurî olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁷

¹⁰¹¹ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, s. 4, 15.

¹⁰¹² Nesefî, *Bahrû’l-keîâm*, s. 83.

¹⁰¹³ Kehf Suresi, 18/91.

¹⁰¹⁴ Nesefî, *Bahrû’l-keîâm*, s. 84.

¹⁰¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, s. 15; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları (Kitâbü’t-Tevhid li-Kavaidi’t-Tevhid)*, (Trc: Hülya Alper), İz Yayıncılık, 2013, s. 23.

¹⁰¹⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, s. 16, 20.

¹⁰¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, s. 14, 15.

1.4.3.3.2. Haber-i Sâdık

Nesefî öncelikle haberin, doğru ve yalan haber olarak iki çeşit olduğunu ifade etmiştir. Genel itibariyle haberin bilgi ifade ettiğini belirten Nesefî, yalan ve hatalı olma ihtimali bulunan haberin ise ilim ifade etmeyeceğini açıklamıştır. Bir haberin “sâdık/güvenilir” olarak vasıflanmış olması ortaya koyduğu bilginin kabulü açısından belirleyicidir.¹⁰¹⁸ Sâdık haber olarak mütevâtir haber ve Haber-i resûl’den söz etmiş ve bunların zorunlu bilgi ifade ettiklerini belirtmiştir.¹⁰¹⁹

(i) Mütevâtir haber: Bu haber “yalan olması tasavvur edilemeyen, ilim ifade eden haberdur.”¹⁰²⁰ Zarurî haberdur. Örneğin, geçmiş hükümdarların ve uzak ülkelerin varlığının haberleri böyledir.¹⁰²¹

(ii) Haber-i resûl: Mûcize ile teyit edilmiş olan peygamberin getirdiği haberdur. Böylesi bir haberin yalan olması tasavvur edilemez ve istidlâl olmakla birlikte zarurî bilgi ifade der.¹⁰²² Nesefî’ye göre, ahad haber ister mümkünât alanında olsun ister aklî delillere muhalif olsun itikâd konularında ilim gerektirmez. Muhtevası akla uygun olmayan ahad haber ya reddedilir ya da zahiri anlamı kabul edilmeyerek uygun bir şekilde te’vil edilir.¹⁰²³

1.4.3.3.3. Akıl

Nesefî’ye göre, aklın Esbab-ı ilim’den olması zarurîdir. Bunu inkâr eden kendi varlığının hükmünde tenakuza düşer.¹⁰²⁴ Ayrıca, o, “bütünün parçasından büyük olması” ya da “parçanın bütününden küçük olması” gibi bedihî olan bilgilerin duyularla elde edilen bilgiler gibi zorunlu bilgi ifade ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla, aklın mutlak manada Esbab-ı ilim’den olduğunu inkâr eden zarurî olan bilgiyi de inkâr etmiş demektir.¹⁰²⁵ Aklî hükümlerin hiçbir şekilde birbirleriyle tenâkuz etmediğini belirten

¹⁰¹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 15-16.

¹⁰¹⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 16.

¹⁰²⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 16.

¹⁰²¹ Nesefî, *Tevhidin Esasları (Kitabü't-Temhid li-Kavaidi't-Tevhid)*, s. 23.

¹⁰²² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 15.

¹⁰²³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 279.

¹⁰²⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 17.

¹⁰²⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 17-18; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları (Kitabü't-Temhid li-Kavaidi't-Tevhid)*, s. 23.

Nesefî'ye göre, batıla düşmek, akıl yürütenin nazarî yetersizliği, öncüllerin akla göre değil nefsin arzularına göre hüküm vermesinden kaynaklanır ve bu durum, kişinin zannının ilim olduğuna itikâd etmesine sebep olur. Bütün öncüllerde nazârın şartları tam olarak karşılandığı durumlarda fasit hüküm asla söz konusu değildir.¹⁰²⁶

Nesefî, aklın tek başına mucip olması konusuna da değinmiş, her akıl bâliğ kişinin, kendisine vahîy ulaşmamış olsa da Hz. İbrahim'in yaptığı gibi¹⁰²⁷ âlemin bir yaratıcısı olduğu hususunda istidlâl yapmasının vâcip olduğunu ifade etmiştir. Nesefî'ye göre, kulun iman etmesi Allah'ın hidayet etmesiyle gerçekleştiği için, kendisine vahîy ulaşmamış olan kişi marifetullah'tan sorumludur.¹⁰²⁸ Fetret döneminde olan kişinin, Kehf ehli'nin¹⁰²⁹ ve Hz. İbrahim'in yaptığı gibi istidlâl ile âlemin bir yaratıcısı olduğunu bilmemesi için bir mazereti yoktur.¹⁰³⁰ Nesefî, Mu'tezile'nin Allah'a iman etmesi için kişiye istidlâlî vâcip görmediğini, marifetullahı aklın bizzat kendisine vâcip kabul ettiğini açıklayarak, kendi görüşünün Mu'tezile'den farklı olduğunu altını çizmiştir. Nesefî, Eş'ariler'in "peygamber gelmeden azap edilmeyeceğini" beyan eden ayeti,¹⁰³¹ tebliğ gelmeden kişinin mazur sayılacağı şeklinde anladıklarını belirtmiştir.¹⁰³² Bu görüşü daha önce Pezdevî'nin Ehl-i sünnet'in görüşü olarak savunması ve aynı ayeti kendi görüşüne delil olarak göstermesi dikkat çekicidir.

1.4.3.4. Nesefî'ye Göre İlham ve Taklîd

Nesefî'ye göre duyular, haber ve aklın Esbab-ı ilim'den olduğu sâbittir. Bunların dışında dinlerin ve mezheplerin sıhhat ve fesadını tanıma yolları yoktur.¹⁰³³ Bu bağlamda o, kalbe düşen iyi bir şey (ما يقع في القلب حسن شيء), ilham, taklîd vb. subjektif kavramların Esbab-ı ilim'den olamayacağını açıklamıştır.

İlham:

¹⁰²⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 20.

¹⁰²⁷ Enam Suresi, 6/76.

¹⁰²⁸ Nesefî, *Bahrû'l-kelâm*, s. 85.

¹⁰²⁹ Kehf Suresi, 18/14.

¹⁰³⁰ Nesefî, *Bahrû'l-kelâm*, s. 100.

¹⁰³¹ İsrâ Suresi, 17/15.

¹⁰³² Nesefî, *Bahrû'l-kelâm*, s. 101.

¹⁰³³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 22, 23.

Nesefî, ilhâm'ı “kalbe düşen iyi bir şey” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, kalbe düşen iyi bir şeye tutunmak gerekmez. Çünkü bu yolla gelen “şeyin” güzel yada kabîh olarak isimlendirilmesi subjektif ve izafî olup, bilgi ifade etmez. Nesefî'ye göre, kendini “hasen” diğerlerini “kabîh” gören birbiri ile çelişkili çok sayıda dinin varlığı bunun açık delilidir. Nesefî, ilhâm konusunu bu şekilde sosyolojik bir realiteden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Zira her ilhâm sahibi kendisine ilhâm ile gelen bilginin doğru, muhalifinin bilgisinin ise yanlış olduğunu iddia etmektedir. Bu iki iddia sahibi arasında hakkı bulacak bir değerlendirme yapmak için ilhâmın bizzat kendisinin sıhhatli bir araç olmadığı açıktır. Nesefî ilhâmın sıhhatli bir bilgi vasıtası olduğunu savunan kişiye “bana dinlerin sağlıklı bir bilgi aracı olmadığı ilhâm edildi. Bu ilhâmım doğru mudur? yada yanlış mı? diye sorulduğunda, bu kişi ilhâmın doğrudur derse ilhâm'ın bilgi vasıtası olmadığı anlaşılır. Keza, ilhâmın yanlıştır derse ilhâmın din ve mezheplerin tanınmasında bilgi vasıtası olmadığı ortaya çıkar. İlhâmın bazısı sahih bazısı fasit olsa bile üzerine sahih hüküm binâ edilemez ve ilhâmın dışında bir delile ihtiyaç olur.”¹⁰³⁴

Taklîd :

Nesefî'ye göre taklîd, dinlerin doğruluğunu anlamanın bir yolu değildir. “Zira kişinin her dini birlikte taklîd etmesi , dinlerdeki çelişkilerden dolayı imkansızdır. Bir dinin mukallîdine, dinini diğer dinlere tercih etmesinin nedeni sorulduğunda bir delil getirmediği takdirde tercihi iptal olur. Delil getirdiği takdirde ise taklîd iptal ve delil ise dayanak olur.”¹⁰³⁵ Ayrıca taklîd, birbirini takip eden iddialara dayanır, hâlbuki iddia ancak delil ile ispâtlanır. Örneğin, bir muvahhide dininin sıhhati hakkında sorulsa, onu hocasından aldığını açıklar; ona, “hocanın dininin hak olduğunu nereden biliyorsun?” diye sorulsa, “Allahın vahdâniyetine dair delilleri ortaya koydu”, cevabını verir. Böylece hem hocasının dininin sıhhati hem de dininin sıhhati delil ile sâbit olur. Benzer bir şekilde, bir Müslüman'a dini hakkında sorulsa, o da “dinimin doğruluğunu Hz. Muhammed'in ona inanmasından, Hz. Muhammed'in hak dini itikâd ettiğini ise onun mucizeler göstermesinden anladım”, der.¹⁰³⁶

¹⁰³⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 22-23

¹⁰³⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 23

¹⁰³⁶ Bk. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 24.

İmanın tasdikten ibaret olduğunu belirten Neseî'ye göre, bu tasdik ister delil üzerine binâ edilmiş olsun ister delil olmadan gerçekleşmiş olsun, hakikidir/geçerlidir. Bu nedenle, imanın rükün ve hakikati hâsıl olduğundan dolayı mukallîdin imanı geçerlidir. Neseî, bu noktada, faydası olan iman ile faydası olmayan iman ayırımı yapmış ve böylece ahiret'te hakikate vakıf olan kâfirlerin imanlarını faydasız, dünya'daki imanın ise faydalı olduğunu açıklamıştır. Neseî'ye göre, mukallîdin imanının geçerli olabilmesi için, tasdikini nazâr ve istidlâl dayanan bir delil üzerine binâ etmesi gerekir. Aksi takdirde bu imanın faydası olmaz.¹⁰³⁷ Bununla birlikte, bu sürecin dine ait bütün detayları kapsayan yoğun tefekkür ve istidlâl ile gerçekleşmesi şart değildir. Kişinin, Hz. Peygamber'i ve mucizelerini, gayba dair verdiği haberleri ve tevhîdi icmâlî olarak tasdik etmesi yeterlidir. Zira Neseî'ye göre "âlemi, yaratılışını, yaratıcısını, yaratıcının vahdâniyetini, onun sıfatlarını, peygamber göndermesinin sıhhatini tefekkür ve teemmül ettikten sonra hâsıl olması ile peygamberlerin alamet ve mucizelerini düşünerek kabul etmekle hâsıl olması arasında fark yoktur. Sadece, peygamberlerin alametleri hakkında teemmül ile de imanın faydaları hâsıl olur."¹⁰³⁸ Mâturîdî'nin de bu görüşte olduğunu belirten Neseî,¹⁰³⁹ onu mukallîdin imamını sahih olarak kabul edenler arasında saymıştır.¹⁰⁴⁰

Bilgi sahibi olmayan mukallîdin tasdik ile mümin olmasına, Müslümanların görmediği ve bilmediği halde icmâlî olarak meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman etmesini, kâfirlerin ise yaratıcıyı bilmesine rağmen onu tasdik etmemesini¹⁰⁴¹ örnek gösteren Neseî, mukallîdin mümin ama âlim olmadığını belirtmiştir. Ona göre, sahabe, tâbiin, tebeu't-tâbiin görüşü de bu şekildeydi. Örneğin Hz. Ebû Bekir, Ridde hadisesinde ve Hz. Ömer Irak'ı fethettiğinde, nazâr ve istidlâl olmadan sadece Hz. Peygamber'in risâlet ve mucizelerini tasdik etmeleriyle insanları mümin kabul etmek için yeterli görmüşlerdi.¹⁰⁴² Neseî, Ebû Hanife, Mâturîdî ve Rüstüfağnî'den nakiller

¹⁰³⁷ Bk. Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 25-26.

¹⁰³⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 26-27.

¹⁰³⁹ Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, s. 268; Neseî, "mukallîdin imanı" bölümünde Mâturîdî'nin tevilat'ta mukallîd konusuna değinmediği farklı bir ayetten söz etmiş, ancak Mâturîdî'nin, eserlerinde doğrudan görüşlerini açıkladığı mukallîdin imanına dair sözlerinden bahsetmemiştir.

¹⁰⁴⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 26.

¹⁰⁴¹ Neseî Bakara Suresi, 2/146 ayetini zikretmiştir: "عَرَفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ" onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.

¹⁰⁴² Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 35.

yaparak Hanefî mezhebinde sahih iman için, imanın şartlarına icmâlî olarak tasdik edilmesinin yeterli olduğunu belirtmiş,¹⁰⁴³ bununla birlikte mukallîdin diğer ibadetleriyle birlikte istidlâl ve nazârı terk etmesi durumunda asî ve günahkâr olduğunu, günahı kadar cezadan sonra akıbetinin Cennet olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁴⁴

1.4.3.5. Ebû Muîn en Neseî'ye Göre Bilginin Değeri

Neseî'ye göre “İlim, akıldan üstündür.”¹⁰⁴⁵ Neseî, bu üstünlüğün neden, nasıl ya da hangi ilmin akıldan üstün olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak, tamamen dini içerikli bir eserin, “dinde münazara ve cedelin hükmünün beyanı” adlı bölümde geçen bu cümledeki “ilim” kavramıyla nasların ve “akıl” kavramıyla ise nazar ve istidlâlî kastettiği açıktır. Bununla birlikte, metin bağlamı dikkate alındığında şöyle bir anlamda verilebilir: “İlim, akıldan üstündür, Çünkü Allah Teâlâ âlim olarak adlandırılır. Ama akıllı olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla ilmin akıldan üstün olduğu anlaşılır.”¹⁰⁴⁶ Neseî, İnsanların akılda eşit olduğunu savunan Mu‘tezilenin aksine, peygamberlerin aklının evliyanın aklından, Hz. Peygamber’in aklının da diğer peygamberlerin aklından farklı ve üstün olduğunu belirtmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Neseî’nin bilgiye dair görüşlerinin esasları Hanefî geleneğinin bir devamıdır. Kur’an ve Sünnet, bu görüşlerin belirlenmesinde mihenk noktası ve esastır. Yöntem ve üslup olarak Mâturîdî’den çok etkilendiği anlaşılmaktadır. Bilgi meselesini sistemli bir teori şeklinde ele almış ilgili konuları sade bir format halinde ve kolay anlaşılır ifadelerle açıklamıştır. Özellikle ilmî derinlikli aklî tahlilleri dikkat çekicidir. Bununla ahad haber konusuna ve akıl-nakil mukayesesine yeterince değinmemiş, ayrıca meşhur haber ve manevî mütevâtir haberden bahsetmemiştir.

¹⁰⁴³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 25-28; Neseî, Mâturîdî’nin bu görüşünü şu ayete dayandığını söylemiştir: “يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلُ...” Rabbinin ayetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez.

¹⁰⁴⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 25-42.

¹⁰⁴⁵ Neseî, *Bahru'l-kelâm*, s. 85.

¹⁰⁴⁶ Bu yorum için bk. Neseî, *Bahru'l-kelâm*, s. 85. (Dipnot: 1)

1.4.4. Mahmud Lâmişî

Lâmişî (ö. 522 / 1157?) *et-Temhid* adlı eserinde konumuzla alakalı önemli bilgiler vermiştir. O, Mâturîdî geleneğine uygun olarak eserine eşyanın hakikatini ispât etmek, Sofistler'i reddetmek ve Esbab-ı ilm'i açıklamak ile başlamıştır. Ele aldığı bütün konuları kendisinin de katkılarıyla tarihi süreçte daha da gelişen Hanefî bilgi kuramının üzerine inşa etmiştir.

1.4.4.1. Lâmişî'ye göre Bilgi'nin İmkânı

Lâmişî'ye göre “eşyanın hakikati sâbittir.”¹⁰⁴⁷ Bu ifadenin Hanefî-Mâturîdî geleneği içinde bu formda ilk defa Lâmişî tarafından kullanıldığı kanatindeyiz. Lâmişî, selefleri olan bazı kelâmcıların ifade ettiği gibi Sofistler'in eşyanın hakikatinden kuşku duyarak onu inkâr ettiklerini ya da hakikatin itikâda bağlı olduğunu savunduklarını; bu görüşlerine de şaşının biri iki görmesini, hastanın tatlı olanı acı olarak algılamasını, haberlerin ve aklî hükümlerin çelişmesi vb. örnekleri delil olarak gösterdiklerini dile getirmiştir.¹⁰⁴⁸ Lâmişî, sağlıklı duyular, sâlim aklın ve sâdık haberin bilginin vasıtaları olduğuna dikkat çekerek Sofistler'in görüşlerini reddetmiştir.¹⁰⁴⁹

1.4.4.2. Lâmişî'ye göre Esbab-ı İlim

Lâmişî'ye göre, yaratılmışların bilgi edinme araçları üçtür. Sıralamada aklı haberden önce koyması dikkate değerdir : Havâss-ı selîme, müstakîm akıl (ya da istidlâl) ve Haber-i sâdık.¹⁰⁵⁰ O, bu üç vasıta ile elde edilen bilgilerin zarurî olduğunu ve verdikleri hükümlerinde birbiriyle tenâkuza düşmeyeceklerini savunmuştur.¹⁰⁵¹

1.4.4.2.1. Havâss-ı Selîme

Lâmişî'ye göre, duyularla elde edilen bilginin güvenilir olabilmesi için söz konusu duyunun sağlıklı olması şarttır. O selefi gibi, tartışmanın şaşının biri iki görmesi ya da hastanın tatlıyı acı olarak algılamasıyla ilgili olmadığını belirtmiş ve beş sağlıklı duyu organının Esbab-ı ilim'den olmasında şüphe olmadığını ifade etmiştir. Zira ona

¹⁰⁴⁷ Mahmud b.Zeyd Lamişî el-Hanefî el-Mâturîdî, **et-Temhîd li kavaidi't-tevhîd**, (Thk: Abdülmecid Türki), Daru'l Garb el-İslâmi, Beyrut, 1995, s. 39.

¹⁰⁴⁸ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 42.

¹⁰⁴⁹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 41-43.

¹⁰⁵⁰ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 41,137.

¹⁰⁵¹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 43.

göre, duyulanın işitme duyusuyla, koklananın koku duyusuyla, görülenin görme duyusuyla, tadılanın tat alma duyusuyla ve dokunulanın dokunma duyusuyla zarurî bir bilgi olduğu inkâr edilemez.¹⁰⁵² Ancak duyuların etki alanı sınırlıdır. Bunlarla, eşyanın hakikatini tanımak, sıhhatini bilmek imkânsızdır. Bu yüzden diğer bilgi vasıtalarından istidlâl veya Haber-i sâdık’a ihtiyaç vardır. Lâmişî’ye göre, bunlardan birisinin mevcudiyeti delil olarak yeterlidir.¹⁰⁵³

1.4.4.2.2. Akıl ve İstidlâl

Esbab-ı ilim olarak “akıl” ve “istidlâl” kavramlarını kullanan Lâmişî’ye göre müstakîm akılla elde edilen bilgi Havâss-ı selîme ile elde edilen bilgi gibi zarurîdir, inkâr edilemez. Bu bilginin bir kısmı bedihîdir. Örneğin, bütünün parçasından küçük olduğu hiçbir öncül olmadan, duyu ve haber olmaksızın gerçekleşen böyle bir bilgidir. Bu bilginin bir kısmı ise istidlâlîdir. Akıl yürütmenin şartları (şerâitu’n-nazâr) karşılandığı takdirde bu yolla elde edilen bilgi de zarurîdir. İstidlâl ile elde edilen bilgede hata olmasının ancak bu şartların eksikliğinden ya da bazı yanlış öncüllerden kaynaklandığını belirten Lâmişî, sâlim aklın hükümlerinin de çelişemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰⁵⁴

Diğer taraftan Lâmişî peygamberliğin ispâtı bahsini ele alırken risâletin mümteni‘ olduğunu savunarak dini konularda akli yeterli görenleri eleştirmiştir. Lâmişî, şeriâtın ahkâmı ve eşyanın tâbiatı hususunda aklın payı ve yetkinliği olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁵⁵

1.4.4.2.3. Haber-i Sâdık

Genel olarak haberin doğru ya da yalan olabileceğini belirten Lâmişî, sadece sâdık haberin Esbab-ı ilim olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü şöyle izâh etmiştir:

¹⁰⁵² Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 41-42.

¹⁰⁵³ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 137-138.

¹⁰⁵⁴ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 42.

¹⁰⁵⁵ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 88.

“Bir şeyi doğrulamak o şeyin olduğu hal üzere olmasının haberidir. Bir şeyden bulunduğu hali haber vermek ise bununla o şey hakkında bilginin meydana gelmesinin vasıtasıdır.”¹⁰⁵⁶

Haber-i sâdık'ı, Mütevâtir haber ve Haber-i resûl olarak iki kısma ayıran Lâmişî, bu haberlerin birbirleriyle hiçbir zaman çatışmadığını belirtmiştir. Mütevâtir haberi, “yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir kavimden gelen haber” olarak târif etmiş, geçmişteki milletler ve ülkeler hakkındaki bilgileri bu tür haberlere örnek göstermiştir.¹⁰⁵⁷ Lâmişî'ye göre, Haber-i resûl ise apaçık mûcizelerle desteklenmiş, dolayısıyla masum bir elçi olduğuna inanılan bir peygamberden geldiği kesin olan haberlerdir. Bu nevi haberlerde yalan olma ihtimali bulunmadığından kesin bilgi olduğunu belirtmiştir. Açıkça ifade etmese de buradaki Haber-i resûl kavramını doğrudan yalnızca Kur'an ve Sünnet'e tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Bunu da iki kısma ayırmıştır. Hz. Musa'nın denizi ikiye ayırması, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, Kur'an-ı Kerim, İnşikâk-ı kamer vb. mûcizeleri mütevâtir habere örnek göstermiştir.¹⁰⁵⁸ Lâmişî'nin Kur'an'da bildirilen Hz. Musa ve Hz. İsa'nın kıssalarını, hadis rivayetleriyle bir arada zikretmesi dikkat çekicidir. Lâmişî, Haber-i resûl'ün nakledilmesindeki sorunlardan dolayı yalan ve doğru olmak ihtimali olduğunu, kesin bilgi ifade eden Haber-i resûl'den kastın mütevâtir haber olduğunu belirtmiştir. Lâmişî'ye göre mütevâtir haberlerin, Esbab-ı ilmin diğer unsurlarıyla tenâkuzu mümkün değildir.¹⁰⁵⁹

Lâmişî'nin bu izâhlarına göre, mütevâtir dışında kalan ve içinde yalan ihtimali olan bütün haberler ahad haberdur. Lâmişî, Allah Teâlâ'nın müteşâbih sıfatlarından bahsederken, “yed” kavramın aklî deliller ve muhkem ayetlere uygun olacak şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söyledikten sonra konuya dair vârid olan farklı rivayetlerin ahad haber olduklarını belirtmiştir. O, ahad haberin yalan olması ihtimali olduğu için kesin ilim ifade etmediğini, bu yüzden itikâdî konularda delil teşkil etmediğini ifade etmiştir.¹⁰⁶⁰ Lâmişî, manevî mütevâtir veya meşhur ahad haber gibi haber ile ilgili bir tasnîf yapmamıştır. Lâmişî'nin fıkha dair *Kitabun fi Usuli'l-fikh* adlı eserinde ahad ve

¹⁰⁵⁶ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 42.

¹⁰⁵⁷ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 43.

¹⁰⁵⁸ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89-90.

¹⁰⁵⁹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 43.

¹⁰⁶⁰ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 59.

meşhur haberin itikâdî konularda ilim olmadığını, mütevâtir haberin ise ilim ifade etmesi için akla sunulması gerektiği görüşünde olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁶¹

1.4.4.3. Lâmişî'ye Göre İlham ve Taklîd

İlham:

Lâmişî, ilhamın Esbab-ı ilim'den olmadığını savunmuş ve selefinin görüşlerini benzer açıklamalarla ortaya koymuştur. Lâmişî'ye göre ilham, “Eşyanın marifeti için şarttır veya ilham bilgi elde etmenin bir yoludur diyenlerin görüşü çürüktür. Çünkü bunu iddia eden kişiye muhalifi, “bana ilhamın bilgi vasıtası olmadığı ilham edildi. Bu ilham bir bilgi midir yoksa değil midir?” diyebilir. Bu durumda, ilhamın bilgi vasıtası olduğunu iddia eden kişi buna (evet veya hayır) ne cevap verirse versin görüşünü iptal etmiş olur ”diyerek ilhamın bilgi değri bulunmadığını açıklamıştır.¹⁰⁶²

Taklîd:

Lâmişî, taklîd konusuna geniş yer vermiş etraflıca açıklamalar yapmıştır. Mukallîdi, “ davet edildiği dini, onu davet edene bağlayan ve onunla sınırlayan kişi ” olarak târif etmiştir.¹⁰⁶³ Lâmişî'ye göre, Hz. Peygamber'in risâlet ve tebliğini duyan birinin, İslâm'ın inanç esaslarının gereklerini sağlam bir şekilde itikâd edinmeden, “bunlar doğru değilse vebâli söyleyenin boynuna” diyerek şüpheyle yaklaşan ve sağlam bir şekilde itikâd edinmeyen kişinin kâfir olduğunda şüphe yoktur. Zira şek ile iman sahih olmaz.¹⁰⁶⁴ Mukallîd konusunda tartışmanın bu noktadan sonra başladığını belirten Lâmişî, sorunun iman esaslarını şüphe olmadan itikâd edinen ama bir delile dayanmayan kişi hakkında olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i sünnet'e göre bu durumda olan kişinin imanının sahih olduğunu belirten Lâmişî, mûcize gösterdiğine inandığı sâdık peygamberin sözlerini tasdik ederek iman esaslarını şüphesiz bir şekilde itikâd edinen, ama delil aramayan kişinin imanı, itikâdî delil üzerine binâ edilmemiş olsa bile sahihtir. Çünkü bu kişi imanın târifi içinde ve hakikatindedir.¹⁰⁶⁵ Lâmişî, Rüstüfağnî'nin de

¹⁰⁶¹ Bk. İsmail Şık, **Mâturîdî İnanç Sistemi**, Gece Kitaplığı, 2015, Ankara, s. 94-99.

¹⁰⁶² Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 44.

¹⁰⁶³ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 135.

¹⁰⁶⁴ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 136.

¹⁰⁶⁵ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 136, 141.

aralarında olduğu bazı âlimlerin “itikâdını delil üzerine binâ etmeyen mukallîdin mümin olmadığı” görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bu âlimlerin için delilin, mucizeler izhar eden mübelliğin peygamber olduğunu, alemin yaratılmış, yaratıcısının kadîm ve bir olduğu vb. inanç esaslarını tasdik ederek itikâdını bunlar üzerine binâ etmek olduğunu belirten Lâmişî, bu görüşte olanların, inanç esaslarının her birinin doğruluğunu aklî delillerle bilmesini şart koşmadıklarını ifade etmiştir. Lâmişî,¹⁰⁶⁶ Rüstüfağnî ve bu görüşte olan diğerlerinin tezini şöyle açıklamıştır: “itikâd olmadan mümin olunmaz. İtikâd ise şüpheyile birlikte gerçekleşmez. Şüphe ise ancak bilgiye dayanan bir delil ile ortadan kalkar. Bilgi ifade eden delil ise üçtür. Sağlıklı duyular, aklî istidlâl ve sâdık haber. Duyular eşyanın hakikatini-butlanını ve sıhhatini-fesâdını bilmenin yolu değildir. Bunun için aklı istidlâl veya sâdık haber gerekir. Bunlardan hangisi mevcut ise kâfidir. Çünkü bunlardan her biri eşya hakkında bilgi elde etmenin yoludur.”¹⁰⁶⁷

Lâmişî, bu görüşe katılmadığını belirtmiş ve Ehl-i sünnet’in geneline göre mukallîdin itikâdını istidlâl üzerine binâ etmesinin gerekli olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre, imanın târif ve hakikatinden, mukallîdin iman sınırları içinde olduğu anlaşılır. Başka bir deyişle sahih iman için gerekli olan delil olarak iman hakikati olan kalp ile tasdik ve dil ile ikrar yeterlidir.¹⁰⁶⁸ Ayrıca, Haber-i resûl’ün kesin bilgi vasıtası olduğuna dikkat çeken Lâmişî, mucize ile risâleti teyid edilmiş bir peygamberin tebliğ ettiği dini ve bu dinin inanç esasları kendisine mütevâtir bir haberle ulaştığında tasdik eden kişide zaten zarurî bir bilgi oluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶⁹ Lâmişî’nin, bu konuda “mukallîdin âlim olmadığını” savunan Neseî’den farklı bir görüş ortaya koyması dikkat çekicidir. Lâmişî’nin, Neseî’den farklı düşündüğü diğer bir konu “imanın faydası” tartışması hakkındadır. Lâmişî, bu faydanın, istidlâl ve nazârın karşılığı olduğunu ifade eden Neseî’nin görüşüne katılmamıştır. Taklîdî iman bir sevâbı olduğunu belirten Lâmişî, bu sevâbın istidlâl ve nazâr’dan dolayı değil, bizzat iman etmenin karşılığı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁶ Lâmişî, **et-Temhîd**, s.137.

¹⁰⁶⁷ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 137-138.

¹⁰⁶⁸ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 141, 136.

¹⁰⁶⁹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 141, 136.

¹⁰⁷⁰ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 141.

Halkın çoğunluğunun her birinin bir çeşit istidlâli olduğundan mümin oldukları hususunda ihtilaf olmadığını belirten Lâmişî'ye göre, sevinç ve üzüntülerinde Allah'ı ve kudretini tazim etmekle uğraşmalarından bu istidlâli yaptıkları anlaşılmaktadır.¹⁰⁷¹ Eş'ariler ile tartışmanın dağ başında ya da ıssız bir yerde yaşarken, İslâm'a davet edildiğinde, ona anlatılan itikâdî esasları hiçbir istidlâlde bulunmadan tasdik eden kişi hakkında olduğunu, Mu'tezile'nin ise iki konuda da Ehl-i sünnet'e muhalif olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷²

1.4.4.4. Lâmişî'ye Göre Bilginin Değeri

Lâmişî'ye göre, Esbab-ı ilmin unsurları birbiriyle asla çelişmez ve tümü zorunlu bilgi ifade eder. Bu nedenle birbirlerine rakip olamadıkları gibi, birbirlerine üstünlükleri de yoktur. Duyular ve aklın sınırları vardır, dini alanda kural koymak yetkileri yoktur.

Özetlemek gerekirse, Lâmişî'nin ortaya koyduğu bilgi teorisi yöntemi, muhtevası, çerçevesi ve kavramlarıyla Hanefî-Mâturîdî geleneğinin bilgiye dair birikimini yansıtmaktadır. Bilgiyi dini amaca yönelik analiz eden bu yöntemin esası Kur'an ve Sünnet'e dayandığı rahatlıkla söylenebilir.

1.4.5. Ebû İshak es-Sâffar

Geniş hacimli eserinin önemli bir kısmını bilgi konusuna ayıran Saffâr (ö. 534/1139) bilgiyi imkânı, târifî, çeşitleri, vasıtaları ve değerine dair alt başlıklar altında ele almıştır. Bununla birlikte Haber-i resûl, ahad haber gibi önemli kavramları müstakil başlıklar altında almadığı gibi doğrudan terimler olarak da zikretmemiştir. Sistemli bir bilgi kuramı ortaya koymaya çalıştığı ve bunu çok önemseydiği anlaşılmaktadır. Saffâr'ın bilgi kuramı aşağıdaki zikredilen başlıklar altında ele alınacaktır.

¹⁰⁷¹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 144.

¹⁰⁷² Lâmişî, **et-Temhîd**, s.141, 136.

1.4.5.1. Saffâr'a göre Bilginin İmkânı ve Tanımı

Saffâr, cahiller olarak tanımladığı Sofistler vb. felsefeciler dışında bütün âlimlerin eşyanın hakikati olduğuna ve bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunda ittifak ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁷³ Ebû Hanife'nin eşyanın hakikatini inkâr edenlerle yaptığı mücadelesini anlatan olaylar nakleden Saffâr,¹⁰⁷⁴ bilgiye dair yapılmış çok sayıda târif nakletmiştir. Saffâr'a göre Eş'arilerin bilgiyi "malumun bulunduğu hal üzere idrâk edilmesidir" şeklindeki târifleri makbul değildir. Çünkü Allah hakkında bilgi gerçekleştiği halde, Allah'ın idrâk edilmesi câiz değildir. Zira, idrâk bir şeyin tamamını ihâta etmek ve ona ulaşmaktır. Yine Saffâr'a göre bilgi "bir şeyin üzerinde olduğu halin ispâtıdır" târifi zayıftır. Çünkü ona göre mâdum bir şey değildir ama bilinir. Bilginin, "malumun olduğu hal üzerine beyan edilmesidir veya tanınmasıdır" şeklinde târifi edilmesi de eksiktir. Çünkü, bu târifte ilmin manassı tahakkuk etmemektedir. Zira ilim açığa çıkarma ve marifet demektir. Bu "*İlim, malumun bulunduğu hal üzere olan bilgisidir!*" demek gibidir. Eş'ari'nin "ilim, canlı olanın onunla âlim olduğu bir sıfattır" târifi de sorunludur. Çünkü "sıfat" kavramı mücmeldir. Mu'tezile'nin ileri gelen âlimlerinden Ka'bî'nin "ilim maluma bulunduğu hal üzerine itikâd etmektir" târifi de çürüktür. Çünkü mukallid bir şeye itikâd eder, ama ona âlim ismi taalluk etmez.¹⁰⁷⁵ Bunların her birinin belli zaviyelerden eksik olduğunu iddia eden Saffâr'a göre, ilmin en güvenilir ve kapsamlı târifi şöyle olmalıdır: "İlim, mahsus açısından zatıyla kâim mananın ismidir."¹⁰⁷⁶ Bu târifin, bilginin karakteristik özelliği olan gizliliği ortadan kaldırdığını, Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı-Kerim'de kendini ilim ile vasıflandırmasından da bilginin temel vasfının gizliliğin ortadan kalması olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁷⁷ Saffâr, ilmin cahilliği ortadan kaldırmasının da onun bu özelliğine delil olduğunu belirtmiş ve cahilin "durumun kendisine gizli olana verilen bir sıfat olduğunu" ifade

¹⁰⁷³ Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr, **Telhîsu'l edilleti li kavaidü't-tevhid**, (Thk : Angelika Brodersen), Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut, 2011, I, s, 74.

¹⁰⁷⁴ Örnekler için bk. Saffâr, **Telhîs**, I, s, 75-76.

¹⁰⁷⁵ Bk. Saffâr, **Telhîs**, I, s, 84-85.

¹⁰⁷⁶ Bu tarif, Saffâr'ın ve babasının ilim tarifidir. Bk. Saffâr, **Telhîs**, I, s, 87.

¹⁰⁷⁷ Saffâr, **Telhîs**, I, s, 87. Saffâr şu ayetleri örnek göstermiştir. (İ) "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" O, her şeyi hakkıyla bilendir. Bakara Suresi, 2/29. (II) "وَأَنَّ اللَّهَ فَذْ أَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını (bilesiniz) ve diğer benzer ayetler. Sonra da şöyle buyurdu: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ" Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. Talak Suresi, 65/12.

etmiştir. O, bu durumu, yolu bilinmeyen bir şehre meçhul bir şehir denmesine benzetmiştir.¹⁰⁷⁸ Bilginin gizliliği ortadan kaldıran bir araz olduğunu vurgulayan Saffâr'a göre,¹⁰⁷⁹ ilme taalluk eden biri, bir şeyi bilmek ve diğeri, âlimin o şeyi bildiğini bilmesi şeklinde asgari iki malum söz konusudur. Zira bilen söz konusu şeyi bildiğini bilmeseyse, o şey hakkında bilgi sahibi olması gerçekleşmez.¹⁰⁸⁰ Nitekim, Allah Teâlâ'nın ilmini nefyeden Mu'tezile "malum âlimin ilmiyle bildiğidir" demesi gerekirken "âlimin bildiğidir" demiştir.¹⁰⁸¹ Âlimin mutlaka bir malumu olması gerektiğini belirten Sâffâr, âlimin ilmiyle mevcud olduğunu bildiği şeyin ya malum ya da madum olduğunu söylemiştir. Âlim, mevcûdu mevcûd olarak, mâdumu da mâdum olarak bilir. Örneğin geçmiş günler malumdur ama madumdur.¹⁰⁸²

1.4.5.2. Saffâr'a Göre İlm'in Çeşitleri

Saffâr, bilgiyi öncelikle Allah Teâlâ'nın kadîm ilmi ve mahlukatın muhdes ilmi olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹⁰⁸³ Kadîm bilginin Allah Teâlâ'ya ait olan ezeli bilgi olduğunu belirten Saffâr, Allah'ın ilminin hâdis, zarurî ve müktesep ya da his ile olmadığını, çünkü bunların sırasıyla cahillik, âcizlik ve organ/alet gerektirdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸⁴ Allah'ın ilmi insanın ilmi gibi değildir. Onun ismi her yönden kemâldir. Diğer sıfatlarında olduğu gibi, Allah'ın ilmi onun zâtı değildir, ondan başka da değildir, onun bir parçası da değildir.¹⁰⁸⁵

Saffâr, muhdes bilgiyi zarurî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹⁰⁸⁶

(a) Saffâr'a göre zarurî bilgide istidlâl yoktur, zorunludur ve kendiliğinden reddedilemez. Kendi içinde bedihî ve hissî olmak üzere iki çeşittir. Bedihî bilgi nedensiz olarak ortaya çıkan bilgidir. Allah bu bilgiyi kişi istemese de kişinin kalbinde yaratır.

¹⁰⁷⁸ Saffâr, **Telhîs**, I, s, 88.

¹⁰⁷⁹ Saffâr, **Telhîs**, s, 89

¹⁰⁸⁰ Saffâr, **Telhîs**, s, 90

¹⁰⁸¹ Saffâr, **Telhîs**, s, 98

¹⁰⁸² Saffâr, **Telhîs**, s, 99

¹⁰⁸³ Saffâr, **Telhîs**, s, 100

¹⁰⁸⁴ Saffâr, **Telhîs**, s, 101

¹⁰⁸⁵ Saffâr, **Telhîs**, s, 94

¹⁰⁸⁶ Saffâr, **Telhîs**, s, 102

İnsanın, lezzetleri, acıyı, sevicî ve üzüntüyü bilmesi ve bunları istese de yok edemesi bedihî bilgi örnekleridir.¹⁰⁸⁷ “Hissî bilgi” ise sağlıklı duyularla elde edilen bilgidir.¹⁰⁸⁸

(b) Müktesep bilginin, Allah Teâlâ’nın yarattığı insan fiilleri ile oluştuğunu belirten Saffâr, insana ait bir fiilin Allah’a izâfe edilmesinin bid‘at olduğunu, insana izâfe edilmesinin ise faydanın celbi ya da zararın defedilmesi manasında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸⁹ Saffâr, müktesep bilgiyi elde edilme şekline göre çeşitli kısımlara ayırmıştır.

(1) Nazarî ve istidlâlî Bilgi: Saffâr, aklın bir binânın bânisiz, bir kitabın yazarsız mevcudiyetini, bâniyi ve yazarı görmese de imkânsız kabul ettiğini belirtmiştir. Bunun gibi evrende bir yaratıcısı olduğuna delâlet eden delillerden yoksun değildir. Ayrıca, aklın hayatın devam ettirilmesindeki önemini ancak cahillerin kabul etmediğini belirten Saffâr,¹⁰⁹⁰ nazâr ve istidlâlînin güvenilir olması için aklın kemâlini şart koşmuştur. O, düşünmeyi şüphelerle değil delillerle ve mantık kurallarına uygun yapan aklın bilgi vasıtası olduğunu savunmuştur.¹⁰⁹¹

(11) Fen, matematik vs. bilgisi: Saffâr bununla deney ve kıyas yoluyla elde edilen bilgiyi kastettiğini belirtmiş, tıp, eczacılık ve sanayi’deki bilgiyi örnek göstermiştir.¹⁰⁹²

(111) Şeriât bilgisi: Saffâr’a göre, fıkha taalluk eden hükümlerin üzerine binâ edildiği bilgidir. Helal-haram, farz-vâcip, sünnet-mendub vb. hükümlerdir. Saffâr, şeriât bilgisinin kesbe izâfe edilmesini, nazarî ve istidlâlî olmasına bağlamış, şeriâtın hüccet olmasının nübüvvet üzerine binâ edilmesini, nübüvvetin sıhhatinin de nazâr ve istidlâl üzerine binâ edilmesini bu görüşüne gerekçe olarak göstermiştir. Saffâr’a göre, bu hükümleri bilmek bedihî ya da hissî olsaydı, bedihî ve duyu bilgiye sahip olanlar arasında

¹⁰⁸⁷ Saffâr, **Telhîs** ,s, 35

¹⁰⁸⁸ Saffâr, **Telhîs** , s, 35,102

¹⁰⁸⁹ Saffâr, **Telhîs** ,s, 106

¹⁰⁹⁰ Saffâr, **Telhîs** ,s, 107-108

¹⁰⁹¹ Saffâr, **Telhîs** , s,108

¹⁰⁹² Saffâr, **Telhîs** ,s, 108-109

ihtilaf olmazdı.¹⁰⁹³ Saffâr'ın anlattıklarından, şeriât bilgisi ile Haber-i resûlû kastettiği açıktır.

(iv) İlham bilgisi: Saffâr, Allah Teâlâ'nın ilham vasıtasıyla kalpte bilgi ihdâs ederek, nazarî olan bir bilgiyi zarurî ilme çevirmesinin mümkün olduğunu belirtmiş, buna Allah'ın bazı insanlarda şiirsel vezinleri, hayvanlarda bazı maslahatları ilham etmesini örnek olarak göstermiştir. Bu tür bilginin herkeste olmayıp, kişiye özel olduğunu belirten Saffâr'a göre, ilham genel-geçer bilgi olmadığından dolayı onu bilgi olarak isimlendirmek doğru değildir. İlham aldığını iddia eden her kişinin diğerinin ilhamına muhalif olan bir ilham aldığını iddia etmesinin mümkün olduğunu, bu durumda bu ikisinin epistemolojik bilgi değeri bakımından ilhamlarının eşit olduklarını belirten Saffâr, böylece ilham ile gerçeğin ortaya çıkmayacağını anlaşıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁹⁴

Saffâr, bilgi değeri açısından taklîdin de ilham gibi olduğunu belirtmiştir. Her mukallîdin kendini hak gördüğünü ve birbirine muhalif taklîdlerin hakkı temsilde eşit olduklarını söyleyen Saffâr, putperestlerin atalarının taklîd edilmesini istemesini örnek olarak göstermiştir. Dolayısıyla, insanlar doğruyu ve yanlış taklîd yoluyla bilemezler. Saffâr'a göre bu ancak aklın delâletiyle mümkündür.¹⁰⁹⁵ Taklîdin aslî bir bilgi vasıtası olmadığını belirten Saffâr'a göre,¹⁰⁹⁶ ancak bilginlerin bilgi yoluyla irşâd etmesiyle taklîdin içinde bilgi vuku bulabilir.¹⁰⁹⁷

1.4.5.3. Saffâr'a Göre Esbab-ı İlim

Saffâr, Haber-i sâdık, Esbab-ı ilim, Haber-i resûl gibi çok önemli kavramları doğrudan kullanmamıştır. En çok kullandığı ibâre olan “yakîn bilgiyi” şöyle târif etmiştir: “Kalp onunla öyle bir sükûnet bulur ki maluma ait bilgi göz ile görülmüş gibi olur.”¹⁰⁹⁸ Metnin içeriğinden, “yakîn bilgi” ile “ilme'l yakîn” ya da “ayne'l yakîn” bilgiyi kastettiği, dolayısıyla da Esbab-ı ilim ile ulaşılan bilgiyi kastettiği anlaşılabılır.

¹⁰⁹³ Saffâr, **Telhis**, s, 109

¹⁰⁹⁴ Saffâr, **Telhis**, s, 118-119, 36-37.

¹⁰⁹⁵ Saffâr, **Telhis**, s, 36.

¹⁰⁹⁶ Saffâr, **Telhis**, s, 119.

¹⁰⁹⁷ Saffâr, **Telhis**, s, 118-119.

¹⁰⁹⁸ Saffâr, **Telhis**, s, 280.

Saffâr, muhtelif yerlerde bilgi vasıtaları olarak duyular¹⁰⁹⁹, akıl ve haber'i zikretmiş,¹¹⁰⁰ bir bakıma Esbab-ı ilmi üç kısma ayıran Hanefî geleneğini benimsemiştir. Saffâr'a göre, Allah Teâlâ insanları duyular, haber ve akıl ile sorumlu tutmuştur.¹¹⁰¹

1.4.5.3.1. Havâss-ı Selîme

Saffâr, Havâssu'l selîme'yi cumhura göre görmek,¹¹⁰² işitmek, tatmak, koklamak ve dokunmak olarak bilinen beş sağlıklı duyu ile elde edilen ve zarurî olarak kabul edilen bilgi olarak açıklamıştır.¹¹⁰³ Her akıllı kişinin, bu tür bilgilerin başkaları içinde geçerli zarurî bilgiler olduğunu bildiğini belirten Saffâr,¹¹⁰⁴ duyularla elde edilen bilginin güvenilir kabul edilmesini ilgili duyuların sağlıklı olması şartına bağlamıştır.¹¹⁰⁵

1.4.5.3.2. Haber-i Sâdık

Saffâr, sâdık haber kavramını doğrudan kullanmamış, mütevâtir haberi zikretmiştir. Fakat eserinin içeriği, haber konusunun bu dönemde artık yaygınlaşan tasnîfe uygun olarak mütevâtir ve Haber-i resûl başlıkları altında toplanmaya uygundur.

a. Mütevâtir Haber: Mütevâtir haberin zarurî, kesin bilgi olduğunu söyleyen Saffâr, uzak ülkeler, eski şehirler hakkındaki bilgileri örnek olarak göstermiştir.¹¹⁰⁶

b. Haber-i Resûl: Saffâr, Haber-i resûl kavramını kullanmayarak, "kavlü'l resul"¹¹⁰⁷, "sem'iyat",¹¹⁰⁸ "mütevâtir haber",¹¹⁰⁹ "meşhur haber"¹¹¹⁰ ve "ahad haber"¹¹¹¹ kavramlarını tercih etmiştir. Saffâr, bu bilginin nazâr ve istidlâl ile elde edilen müktesep bilgi olduğunu belirtmiştir.¹¹¹² Bu yüzden, Allah'a ait olan bilgi dâhil bu bilgiler

¹⁰⁹⁹Saffâr, **Telhîs** , s, 102.

¹¹⁰⁰ Saffâr, **Telhîs** , s, 35-36.

¹¹⁰¹ Saffâr, **Telhîs** ,s, 142.

¹¹⁰² Saffâr Allah Teâlâ'nın ahirette gözlerle görüleceğini belirtmiştir. Saffâr, **Telhîs** , s,104

¹¹⁰³ Saffâr, Nazzâm'ın altıncı duyu olarak nikahı saydığını, bazılarının da acıyı duyulara kattığını belirtmiştir. Saffâr, **Telhîs** ,s, 105.

¹¹⁰⁴ Saffâr, **Telhîs**,s, 105.

¹¹⁰⁵ Saffâr, **Telhîs** , s, 35.

¹¹⁰⁶ Saffâr, **Telhîs** , s, 35,116.

¹¹⁰⁷ Saffâr, **Telhîs** ,s, 691.

¹¹⁰⁸ Saffâr, **Telhîs** ,s, 36.

¹¹⁰⁹ Saffâr, **Telhîs** , s, 36,691.

¹¹¹⁰ Saffâr, **Telhîs** ,s, 691.

¹¹¹¹ Saffâr, **Telhîs** ,s, 691.

¹¹¹² Saffâr, **Telhîs** ,s, 36.

zarurî değildir. Başka bir deyişle Saffâr'a göre, istidlâl ve nazâr olmaksızın ve salt aklın varlığı ile Allah'ı bilmek zarurî değildir. Çünkü Allah Teâlâ bilinmeyi kesin olan bir delile bağlamıştır. Bu delil ise zarurî değil müktesep olan akıl ve haberdur. Akli delilleri, yaratıcının olduğunu bilmek gibi vâcip olanlar, küfrü reddetmek gibi menfi olanlar ve ibadetlerde olduğu gibi, olması veya olmaması câiz olanlar olarak üç kısma ayıran Saffâr, câizler konusunda haber gelinceye dek aklın Tevakkûf etmesi, bu varid olunca ona tâbi olması gerektiğini söylemiştir.¹¹¹³ Burada nakil kendisine tâbi olunan, akıl ise tâbi olanıdır. Aklen vâcip ve menfi olanlar konusunda ise akıl tâbi olunan, nakil ise tâbi olanıdır. Saffâr, câiz olan alanda haberin doğruluğu ancak akıl ile bilindiğinden, naklîn akla muhtaç olduğunu belirtmiştir.¹¹¹⁴ Saffâr'a göre kesin ve doğru bilgi akıl ve nakil ile elde edilse de naklîn anlamı ve doğruluğu sadece akıl ile bilinir.¹¹¹⁵ Akıl, düşünce ve istidlâl ile ayetlerin delâletini idrâk etmek, yaşamını sürdürmek, şeriâtın ahkâmını anlamak için kaçınılmaz bir alettir. Bu konuya dair teferruat aşağıda akıl bölümünde verilmiştir.

Saffâr peygamberlik bahsini ele alırken, bütün peygamberlerin erkek olduğunu savunduktan sonra Hz. Havva'nın, Hz. Musa ile Hz. İsa'nın annelerinin ve Firavunun eşinin peygamber olduklarına dair rivayetlerin hem peygamberlerin erkek olduklarını bildiren Kur'an'a muhalif olduğunu¹¹¹⁶ hem de ahad haber olduklarını belirtmiş ve ahad haberin inanç konularında ilim gerektirmediğini söylemiştir.¹¹¹⁷ Ayrıca bu ifadelerin devamında Eş'ari'den başkasının bu haberi kullanmamasını, inanç konularında ahad habere dayanmamanın gerekçesi olarak ifade etmiştir. Saffâr'ın bu ifadelerinden, ahad haberlerden olan meşhur haberin bundan istisna edilebileceği anlaşılabılır. Nitekim, eserin başka bir yerinde, peygamberlerin sayısı hakkında haberlerin "müstefiz" yani meşhur olmadıkları için itikâda dair konularda ilim ifade etmediklerini belirtmiştir.¹¹¹⁸ Dolayısıyla Saffâr'ın ahad haberleri, ahad haber ve müstefiz haber olarak ikiye ayırdığı, müstefiz haberi yakîn bilgi olarak kabul ettiğini belirtmek gerekmektedir.

¹¹¹³ Saffâr, **Telhîs**, s, 36.

¹¹¹⁴ Saffâr, **Telhîs**, s, 36.

¹¹¹⁵ Saffâr, **Telhîs**, s, 119

¹¹¹⁶ "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ" Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Yusuf Suresi, 12/109

¹¹¹⁷ Saffâr, **Telhîs**, s,165

¹¹¹⁸ Saffâr, **Telhîs**, s, 166

Saffâr, Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunu ele alırken, bunun naslarla sâbit olduğunu, Kur'an'da bulunmayanların, haber (hadis rivayetleri) ve icmâ ile sâbit olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁹ Allah Teâlâ'nın "el-Musavvir" isminden bahsederken, konuya dair haberlerin ahad yoluyla geldiğini belirtmiş ve şöyle demiştir: "Ahad haberlerde asıl olan, sağlam olan esaslara muhalif olmadıklarında kabul edilmeleridir."¹¹²⁰ Bir başka yerde ruh ve kabir azabından bahsederken, konunun Kur'an'ın işareti ve meşhur haberlerle sâbit olduğunu ifade etmiştir.¹¹²¹

Saffâr, ahad haber konusuna sıfatlar konusunu ele alırken konuyu nispeten biraz daha açarak değinmiştir. Kur'an ve Sünnet'in söylediğine teşbîh ve ta'tile düşmeden iman etmek gerektiğini belirtmiş ve ahad olan bir yolla gelen bir haberin meşhur ve yaygın olmaması durumunda kabul edilmesini şartlara bağlamıştır. Birincisi, sened ve metninde zayıflık olmaması gerekir. İkincisi, Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in mütevâtir sünneti ve ümmetin icmâ ettiği bilinen usûle muhalif olmaması gerekir. Bunlardan birine muhalefet ederse ahad haberin kabul edilmemesi gerektiğini söyleyen Saffâr'a göre, böyle bir haberi reddetmek Hz. Peygamber'in sözünü değil, Hz. Peygamber'den başkasına ait olanın sözünü reddetmektir.¹¹²² Saffâr, Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakletmiştir: "Benden kalplerinizi, duygu ve düşüncelerinizi rahatlatan bir hadis duyduğunuzda ve onu kendinize yakın bulursanız bilin ki ben ona daha yakînim. Ama benden derinizin, duygu ve düşüncelerinizin ürperdiği bir hadis duyarsanız ve onu kendinizden uzak olduğunu görüyorsanız, bilin ki ben ondan daha uzayım."¹¹²³ Bu hadiste, Hz. Peygamber oluşmuş olan usûle muhalif olan ile kalplerin tatmin olmadığına ve ona muvafakat eden ile kalplerin mutmaîn olduğuna işaret edildiğini belirten Saffâr'a göre, bu usûle muvafakat eden haberi kabul etmek ve muhalif olanı reddetmek vâciptir. Lâkin bunlara muhalif olan haberi te'vil ederek dil ve din ile uyumlu hale getirmek mümkünse bu da yapılabilir.¹¹²⁴

¹¹¹⁹ Saffâr, **Telhîs**, s, 391

¹¹²⁰ Saffâr, **Telhîs**, s, 607

¹¹²¹ Saffâr, **Telhîs**, s, 558

¹¹²² Saffâr, **Telhîs**, s, 691.

¹¹²³ Saffâr, **Telhîs**, s, 692.

¹¹²⁴ Saffâr, **Telhîs**, s, 692. Saffâr'ın verdiği örneklerden biri şöyledir: Hz. Peygamber'e "göklere ve yeri yaratmadan önce rabbimiz nerede idi?" diye sorulduğunda şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Üzeri hava ve altı hava olan Âmâdaydı."¹¹²⁴ Bazısı bunu tevil etmezken, bazısı ise "o onun üstündeydi ve o fevk ile

Ahad haber konusunu kapatmadan Saffâr'ın "yakîn" olmayan bilgi hakkındaki açıklamalarını aktarmakta fayda vardır. Sâffâr'a göre şek, kalbin bir şeyi tanımada kararsız kalarak, birbirine kesin üstünlük sağlayamayan zıt iki şey arasında tevakkûf etmesidir.¹¹²⁵ "Birbiriyle tenâkuz eden iki şeyden birinin diğerine karşı sika olmamasına rağmen/ yani bir şüpheyile birlikte üstünlük sağlamasına zan denir. Ona tutunur ve itimad ederse zannı galip olur ve bu itikâd'tır. Hüküm, salt zan üzerine değil, gâlip zan üzerine binâ edilir. Bir şey hakkında delille dayalı bilgi yoksa zannı gâlip şeriâtın delillerinden biridir. Şâhitlerin âdil olarak kabul edilmesi, kıblenin tahmini seçimi vb. pek çok hüküm öyledir. Zan hakkında doğru görüş budur."¹¹²⁶

Özetlemek gerekirse, Saffâr'ın Haber-i resûl'ü mütevâtir, meşhur ve ahad haber olmak üzere üçe ayırdığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilk ikisi, ilim ifade eder, üçüncüsü ise ancak naslar ile uyumu dikkate alınarak bilgi değeri kazanır. Ahad haberin sahih olduğunda bilgi değeri olduğu, akla, Kur'an, mütevâtir ve meşhur haberlere muhalif değilse ilim ifade ettiği anlaşılmaktadır. İcmâ'nın kesin bilgi ifade ettiği Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayetten anlaşılmaktadır: "Allah ümmetimin delâlet üzerine icmâ etmesine müsaade etmez."¹¹²⁷ Sahabe kavli hakkında ise şöyle demiştir: Hz. Peygamber şöyle demiştir: Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz."¹¹²⁸ Fakat Saffâr, bunları Esbab-ı ilmin esaslarından saydığına dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

1.4.5.3.3. Saffâr'a Göre Akıl

Saffâr, lügatte sığınak, diyet ve korunak gibi birkaç manassı olmakla birlikte, akıl kelimesinin "tahkik etme kabiliyeti" manasının ilk zamandan beri var olduğunu ifade etmiştir.¹¹²⁹ O, Ebû Şekur gibi bazı âlimlerin aksine, akli nurânî bir cevher olarak tanımlamış, araz ya da bir bilgi olmadığını belirtmiştir.¹¹³⁰ Saffâr, bu görüşünü Hz.

vasıflanır "olarak tevîl etmiştir. Hadiste önemli bir husus, Hz. Peygamber'in cevabının mekânı nefyetmeyi ihtiva etmesidir. Allah kudreti ve yüceliğiyle her şeyin üstünde olunca mekândan daha yücelerde olur.

¹¹²⁵ Saffâr, **Telhîs** , s, 278.

¹¹²⁶ Saffâr, **Telhîs** , s, 282

¹¹²⁷ Saffâr, **Telhîs** , s, 790

¹¹²⁸ Saffâr, **Telhîs** , s, 653

¹¹²⁹ Saffâr, **Telhîs** , s, 120

¹¹³⁰ Saffâr, **Telhîs** , s, 120.

Peygamber’den rivayet ettiği çok sayıda hadise dayandırmıştır. Saffâr, bir rivayette Hz. Peygamber’in ilme teşvik ederek akli, “ilmin delili” olarak vasfetmesinden akıl ve ilmin farklı şeyler olduklarını, ¹¹³¹ bir başka rivayette Allah Teâlâ’nın akla doğrudan hitap etmesinden, aklın araz olmadığının anlaşıldığını ifade etmiştir. ¹¹³² Saffâr,aklen bâliğ olduktan sonra en câhil kişinin sorumlu olduğunda ve bâliğ olmayan çocuğun en âlim olsa da sorumsuz olduğunda ümmetin icmâ etmesini de görüşüne delil olarak getirmiştir. ¹¹³³

Aklın yerinin kalp olduğunu savunan Saffâr, muhdes olan ilmin yerinin kalp olduğunda, ayet ve hadislerden dolayı ittifak edildiğini ifade etmiş ve bunun aynı zamanda aklın yerinin kalp olduğunu gösterdiğini söylemiştir. Saffâr bu görüşüne de naslardan çok sayıda delil göstermiştir. Saffâr’a göre yüce Kur’an’da kalbin “düşünen”, ¹¹³⁴“kör olan”, ¹¹³⁵ “öğüt alan”¹¹³⁶ ve “tasdik eden”¹¹³⁷ olduğunu bildiren ayetlerden, kalbin aklın kaynağı olduğu, aklın doğruyu (bazen) idrâk edemeyeceği ve bir et parçasından ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. ¹¹³⁸ Saffâr, sahabeden de aklın kalp ile bu ilişkisine dair rivayetler nakletmiş, ¹¹³⁹ kalbin düzgün veya bozuk olmasının akla bağlı olduğunu belirtmiştir. ¹¹⁴⁰ Saffâr bu bağlamda, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den aklın yerinin dimâğ (baş) olduğuna dair rivayet nakletmiş ve bunun gibi rivayetlerin, dimâğ’da aklın nûrunu takviye eden bir özellik olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. ¹¹⁴¹

Saffâr, aklın tanımını, mahiyetini ve kalp gibi kavramlarla ilişkisini bu şekilde izâh ettikten sonra, Allah Teâlâ’nın akli kullanılması için yarattığını belirterek

¹¹³¹ Saffâr, **Telhîs** ,s, 121. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İlme sarılınız! O müminin sâdık dostu, akıl ise onun delilidir.”

¹¹³² Saffâr, **Telhîs** , s, 122. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah Teâlâ akli yarattığında ona hitap etmiş ve... Ona konuş demiş akıl konuşmuş... anla demiş anlamış... seninle ibadet edilecek... seninle ceza... mükâfat olacak demiştir.”

¹¹³³ Saffâr, **Telhîs** , s, 122.

¹¹³⁴ Hac Suresi, 22/46.

¹¹³⁵ Hac Suresi, 22/36.

¹¹³⁶ Kaf Suresi, 50/37.

¹¹³⁷ Necm Suresi, 53/11.

¹¹³⁸ Saffâr, **Telhîs** , s, 124.

¹¹³⁹ Saffâr, **Telhîs** , s, 125.

¹¹⁴⁰ Saffâr, **Telhîs** , s, 126.

¹¹⁴¹ Örnek rivayetler için bk. Saffâr , **Telhîs** , s, 126-127.

Kur'an'dan "kalbin sorumlu olduğunu"¹¹⁴² ve "kalplerin anlaması gerektiğini"¹¹⁴³ beyan eden ayetleri ve "aklın dünya ve ahiretin kurtuluş nedeni olduğunu"¹¹⁴⁴ bildiren bir hadis rivayetini delil olarak göstermiştir.¹¹⁴⁵ Bu delillerin aklın kullanılmak için yaratıldığını ispât ettiğini belirten Saffâr, aklın iki işlevi olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri "delâletle bilinmesi sahih olan gizli bilgiyi elde etmek" diğeri "bedihî olanı idrâk etmektir."¹¹⁴⁶

Buluğ çağına erişen âkil bir kimsenin ilk bilmesi gereken şeyin marifetullah olduğunu belirten Saffâr, insanın bedihî olarak yokken var olduğunu, aklî delillerle ise kendi kendini yaratmadığını ve öleceğini bilir.¹¹⁴⁷ Buluğ çağına erişen âkil bir kimsenin bundan sonra yine aklî delillerle "eşi ve benzeri olmayan"¹¹⁴⁸ Allah'ın onu yarattığını, sahibi olduğunu anladığını ve onu var ettiği için ona şükretmesi gerektiğini belirten Saffâr,¹¹⁴⁹ bu görüşüne hem Hz. Peygamber'den böyle birine "şükrün kâfi geleceğini" beyan eden bir rivayet nakletmiş ve hem de "insanın başıboş bırakılmayacağını"¹¹⁵⁰ bildiren ayeti delil olarak göstermiştir.¹¹⁵¹ Saffâr, dünyada görülmesi ve duyulması muhal olduğundan dolayı Allah'ı bilmenin tek yolunun aklî deliller olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵² Allah Teâlâ duyularla bilinmeyeceği gibi kıyasla da bilinemez.¹¹⁵³ Ebû Hanife'nin bu görüşte olduğunu savunan Saffâr, Ebû Yusuf'tan, Ebû Hanife'nin bir rivayetini nakletmiştir: "Yeryüzü ve gökleri, kendi nefsinin ve sâir yaratıkların ya-

¹¹⁴² "Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur. Yani bu üç şey yaptıklarından sorumludur." İsrâ Suresi, 17/36.

¹¹⁴³ "Kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik." Araf Suresi, 7/179.

¹¹⁴⁴ Saffâr'ın naklettiği hadis şöyledir: "Güvenilir kimselerden Resulullah'ın (sav) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Hz. Ebû Bekir Nebi'ye (sav) "ne ile gönderildin" diye sordu, Resulullah (sav) "akıl ile" dedi. Ne ile emredildin? Akıl ile! Bizi neye çağırıyorsun? Akla! Cennet'e ne ile girilir? Akıl ile! Ateş'e ne ile girilir? Akıl ile! Sonra da şu ayeti okudu "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekiilerden olmazdık. Mülk Suresi, 7/10.

¹¹⁴⁵ Saffâr, **Telhîs**, s, 128-129.

¹¹⁴⁶ Saffâr, **Telhîs**, s, 129.

¹¹⁴⁷ Saffâr, **Telhîs**, s, 129.

¹¹⁴⁸ Saffâr burada Şurâ Suresi, 42/11 ayetini zikretmiştir.

¹¹⁴⁹ Saffâr, **Telhîs**, s, 130.

¹¹⁵⁰ Kıyame Suresi, 75/36.

¹¹⁵¹ Saffâr, **Telhîs**, s, 131.

¹¹⁵² Saffâr, **Telhîs**, s, 131, 183.

¹¹⁵³ Saffâr, **Telhîs**, s, 183.

ratılmasını gören hiç kimsenin yaratıcısını tanımada câhil kalmasında özü yoktur. Şeriât hususunda ise kişi kendisine hüccet gelinceye kadar özürdür.”¹¹⁵⁴ Saffâr, bazı rivayetlerde Ebû Hanife’nin buna ek olarak “bilmediği veya ona tebliğ edilmemiş ise veya Müslümanlardan kimseyi görmemişse farzlardan sorumlu olmaz” dediğini söylemiştir. Saffâr’ın naklettiği başka bir haberde Ebû Hanife şöyle demiştir: “*Allah Teâlâ peygamber göndermeseydi, insanların hatta mümeyyiz olan çocuğun, onu akıllarıyla bilmeleri vâcib olurdu.*”¹¹⁵⁵ Ehl-i sünnet ve’l cemaat’ın imamlarından biri olarak tanımladığı Mâturîdî’nin bu görüşte olduğunu belirten Saffâr, onun şöyle dediğini nakletmiştir: “*Şeriâtı bilmenin yolu nakildir. Ama dinin yolu akıldır.*”¹¹⁵⁶

Özetlemek gerekirse, Saffâr’a göre mümeyyiz kişinin peygamber gelmeden önce de sorumlu olması onun, kendi delilleri ile yaratıcıyı, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek bir cevher olan akla sahip olmasındandır. Akıl bu özelliği peygamber geldikten sonra habere tâbi olmakla devam eder. Akıl şeriât alanında tâbi olandır. Bir bakıma, peygamberin bildirdiği hususlarla imanını pekiştirir ve şeriâtın emirlerine uyar. Çünkü akıl dinin, nakil ise şeriâtın yoludur.¹¹⁵⁷

Burada Saffâr’ın din ile şeriât arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Saffâr’ın din kelimesinden aklen vâcib ve menfî olarak adlandırdığı yaratılmışların yaratıcıyı en basit haliyle bilmesi ve ona şirk koşmaması gibi esasları, şeriât kavramından ise Haber-i resûl ile gelen tevhîd ve tüm ilahî sıfatların da dahil olduğu bilgileri kastettiği anlaşılmaktadır. Saffâr yaptığı din ve şeriât ayrımının hassasiyetinin farkında olarak “akıl mucip olup, olmamasına” taalluk eden bu konuya dair açıklamalar yapmıştır. Bu görüşlerini aşağıda bilginin değeri bölümünde vermeyi uygun gördük.

1.4.5.4. Saffâr’a Göre Bilginin Değeri

Saffâr, akli-nakil konusunda selefinin görüşlerini tekrar etmiştir. Allah’ın hücceti olan akıl ve naklîn çatışmayacağını, her birinin alanının farklı ve belirli olduğunu, gerektiğinde uyumlu bir şekilde birbirlerini tamamladığını ve ikisinin de vazgeçilmez olduğunu savunmuştur. Saffâr, akli esas alanları, naklî ya da akli üstün görenlerin

¹¹⁵⁴Saffâr, **Telhîs** , s,131.

¹¹⁵⁵ Saffâr, **Telhîs** ,s, 132.

¹¹⁵⁶ Saffâr, **Telhîs** , s, 132.

¹¹⁵⁷ Saffâr, **Telhîs** , s, 132.

üçünü de reddetmiş, görüşlerinin tamamını naslardan deliller getirerek temellendirmeye çalışması dikkat çekicidir. Saffâr, mensubu olduğu “Ehl-i hakk’a” muhalif olanları akli yeterli görerek peygamberlik ve kitaplara ihtiyaç olmadığını söyleyenler, naklî akla üstün görenler ve akli mucip kılanlar şeklinde üç kısma ayırmış ve her üçünü de reddetmiştir.

a. Akli Esas ve Yeterli Görenlerin Reddi: Saffâr, akli esas olarak yeterli gören Berâhime gibi fırkaların akla muhalif gördükleri peygamberlik ve ilahî kitaplar dâhil her şeyi inkâr ettiklerini belirtmiştir. Akli hüccet kabul ederek, onu her durumda haberden üstün tutmanın yanlış olduğunu belirten Saffâr, din ve dünya işlerinden pek çoğunda aklın, peygamber ve kitaplara muhtaç olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵⁸ Haber-i resûl olmadan, nimetlere şükretmenin, ibadetlerin mahiyeti, müjde ve sakınmanın bilinmesi vb. meseleleri aklın idrâk etmesinin mümkün olmadığını söyleyen Saffâr, Haber-i resûl’ün hem aklî delilleri teyid eden hem de faydalı-zararlı olanı ayırt etmek vb. dünya işlerinde huzuru getiren birçok işlevinin olduğunu açıklamıştır.¹¹⁵⁹

b. Nakil Akıl’dan Üstündür Diyenlerin Reddi: Saffâr, “nakil her durumda akıldan üstündür ve akıl ona tâbidir” diyenleri kesin bir dille reddetmiştir. Eş’ariler, Hâriciler, Şîîler vb. fırkaların iman-küfür, adâlet-zülüm, hüsün-kubuh vb. meselelerin haber gelmeden akılla bilinemeyeceğini savunduklarını, hatta Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde ölenlerin, İslâm’dan habersiz uzak beldelerde ölenlerin ne dünyada ne de ahiret’te ne kâfir ve ne de Müslüman olduklarını savunduklarını belirten Saffâr, bu fırkaların haberi her durumda akıldan üstün tutmalarının yanlış ve naslara aykırı bir görüş olduğunu belirtmiş, bunların delil olarak getirdiği ayetleri ele alarak yeniden yorumlamıştır.¹¹⁶⁰ Saffâr’a göre “insanın başıboş bırakılmayacağını” bildiren ayet¹¹⁶¹, insanın aklî kemâle erdikten ve sağlam bir dengeye ulaştıktan sonra ihmal edilmeyeceğini beyan etmiştir. Zira ayetin devamında aklın delâletine dikkat çekilmiştir: “أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَىٰ - ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ” “O dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi? Sonra bu, bir “alaka” oldu. Derken Allah onu yaratıp güzelce

¹¹⁵⁸ Saffâr, **Telhîs**, s. 135.

¹¹⁵⁹ Saffâr, **Telhîs**, s. 136.

¹¹⁶⁰ Saffâr, **Telhîs**, s. 139.

¹¹⁶¹ Kıyame Suresi, 75/36

şekillendirdi.” Saffâr’a göre ayetin manası, insanın hiçbir halde, dünya ve Ahiret’te, başıboş bırakılmadığıdır.¹¹⁶² Saffâr, naklî aklın önüne geçirenlerin “peygamber gelmedikçe azap olmayacağını” bildiren ayeti¹¹⁶³ de “haber hücceti” gelmeden azap edilemeyeceği şeklinde yanlış te’vil ettiklerini belirtmiş, ayetin aklın sorumluluğunu ortadan kaldırmakla ilgili olmadığını, azâbın peygamberin gelmesi ya da aklî-semî hüccetlerin birlikte ortaya çıkmasıyla gerçekleşmesinin ihtimal dahilinde olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁴ Saffâr, muhaliflerce delil olarak “peygamberlerin hüccet olduğuna” dair ayetten¹¹⁶⁵ kastın Kıyâmet günü kâfirlerin şu ayette belirtilen deyişleridir: “وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْرَىٰ”¹¹⁶⁶ “Eğer biz onları o Kuran’dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık” derlerdi.” Bu ayetin yorumunda Saffâr, peygamber göndermesinin Allah’a vâcip olmadığını, peygamber göndermeden önce azap etse hiç kimsenin bunu Allah’a karşı bir itiraz olarak dile getiremeyeceğini belirtmiştir. Allah Teâlâ yine de bunların bu tür sözler söylemesine ön almıştır.¹¹⁶⁷

c. Akıl Mucip Görenler: Saffâr, “aslah” ve “tefvîz” prensibinden hareket eden bazı gurupların (Mu‘tezile) Ehl-i hakk’a akıl konusunda muhalefet ederek, onu mucip kıldıklarını belirtmiş, Ehl-i hakk’a göre ise aklın “bilgiyi elde etmenin bir aleti olduğunu” ifade etmiştir.¹¹⁶⁸

Saffâr’a göre, Allah Teâlâ kulları kendi fiillerini yaratacak bir şekilde yaratmamış, bu işi onlara tefvîz/havale etmemiştir. Dolayısıyla, “akıl muciptir/ uyulması gereklidir” demek câiz değildir. “İnsan kendi fiillerini yaratır” demekte câiz değildir. Lâkin akılı olan kişi aklın delillerini tanıdığında, Allah’a icâbet etmek için ona tâbi olmak vâcip olur.¹¹⁶⁹ Allah’ın hidayeti olmadan aklın verimli bir işlevî olmamasının

¹¹⁶² Saffâr, **Telhîs**, s. 139.

¹¹⁶³ İsrâ Suresi, 17/15.

¹¹⁶⁴ Saffâr, **Telhîs**, s. 141.

¹¹⁶⁵ Ayet şöyledir: “Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın!” Nisa Suresi, 4/165.

¹¹⁶⁶ Taha Suresi, 20/134.

¹¹⁶⁷ Saffâr, **Telhîs**, s. 141-142.

¹¹⁶⁸ Saffâr, **Telhîs**, s. 144.

¹¹⁶⁹ Saffâr, **Telhîs**, s. 133-134.

buna işaret ettiğini belirten Saffâr'a göre, ¹¹⁷⁰ müminin akıllı verimli, kâfirinki ise kısır-
dır. ¹¹⁷¹ Saffâr bu görüşüne "Allah'ı inkâr eden kalplerin faydasız olduğunu"¹¹⁷², "hi-
dayetin Allah'tan olduğunu"¹¹⁷³ ve "kalplerin mühürlendiğini"¹¹⁷⁴ beyan eden ayetleri
delil göstermiştir. ¹¹⁷⁵

Saffâr, Ehl-i hakk'ın görüşleri olarak nitelediği açıklamalarda bulunmuş ve akıl-
nakil arasında bir çatışma olmadığını izâh etmeye çalışmıştır. Saffâr'a göre aklın hü-
kümleri vâcib, muhal ve mümkün olmak üzere üç mertebededir. ¹¹⁷⁶(1) Vâcib olan, Al-
lah'ı tanımak, nimete şükretmek, doğruluk ve adalet gibi aklen güzel olanın vâcib ol-
masıdır. (11) Muhal olan, iki zıddın bir şeyde bir halde olması veya Allah Teâlâ'ya
imkânsızın izafesi, kadîmin hadis ile nitelendirilmesidir. (111) Câiz olan, olması müm-
kün olan ve mümkün olmayan şeriâtın emirleridir. Akıl için gereken şeriâta dair haber
varit oluncaya kadar durması, sonra da geldiği gibi onu yardımcı olması, başarıya ulaşı-
tırmasıdır. Başka bir deyişle akıl, ilimlerin bir çeşidinde tâbi olunandır. Burada haber
akla tâbidir ve onu teyid edicidir. Bu tür bilgi aklî deliller ile elde edilir ve haber ise
bunları teyid eder. Akıl, Haber-i resûl gelmeden önce doğrudan kendi delillerine tâbi
olarak benzeri olmayan, onu yoktan var eden yaratıcıyı bilmekle sorumludur. Peygam-
berin getirdiği habere ise tâbi olacaktır. Bu haberler şeriât ile ilgili haberlerdir. ¹¹⁷⁷

Saffâr'ın şeriât kavramını Hz. Muhammed'in bildirdiği itikâdî ve amelî hüküm-
lerin tümünü kapsayacak manada kullandığı anlaşılmaktadır. Yani Hz. Muhammed'in
bildirdiği hakikatler, aklen vâcib olanların teyid edilmesini de kapsamaktadır. O, Es-

¹¹⁷⁰ Saffâr, **Telhîs**, s, 133-134.

¹¹⁷¹ Saffâr, **Telhîs**, s, 143-144.

¹¹⁷² Ayet şöyledir: "Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalp-
leri kendilerine bir yarar sağlamadı. Çünkü Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlardı. Şüphesiz Allah'ın ayet-
lerini inkâr etmeleri Allah'ın lütfundan mahrum olmalarındandır." Ahkaf Suresi, 46/26.

¹¹⁷³ Ayet şöyledir: "Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzere toplardı." Enam Suresi, 6/35.

¹¹⁷⁴ Ayet şöyledir: "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde
vardır. Onlar için büyük bir azap vardır." Bakara Suresi, 2/7.

¹¹⁷⁵ Saffâr, **Telhîs**, s, 133-134.

¹¹⁷⁶ Saffâr, **Telhîs**, s, 134-135.

¹¹⁷⁷ Saffâr, **Telhîs**, s, 135.

bab-ı ilm'e dair görüşlerini naslara dayandırmıştır. “İşitmek, gözler ve kalplerin şükretmek için olduğunu”¹¹⁷⁸ beyan eden ayetini haberler, duyular ve akıl şeklinde yorumlayan Saffâr, her birinin kendi başına Allah’ın hücceti olduğunu, ancak haberin ve duyuların akla muhtaç olduğunu belirtmiştir. Zira, duyup ve gördüklerimizin, idrâk etmek, iyi ya da kötü olmalarını ayırt etmek ancak akıl ile mümkündür. Dolayısıyla, bilginin esas merkezi gerçekte akıldır.¹¹⁷⁹ Allah Teâlâ peygamber gönderdiği gibi, akılı da uyulması gereken bir hüccet kılmıştır. Peygamberi de akıl ile tanırız. Saffâr “kalplerin, gözlerin ve işitmenin sorumlulukları olduğunu”¹¹⁸⁰, “peygamberlerin dahi akli hüccetlerle geldiğini”¹¹⁸¹ ve “haber ve istidlâlin kurtuluş vasıtası olduğunu”¹¹⁸² bildiren ayetlerin de bu görüşüne delil olduğunu söylemiştir.¹¹⁸³ Saffâr’a göre bu ayetler haber, akıl ve duyuların kendi alanında hükümler olduğunu, hiçbirinin işlevsiz bırakılmasının câiz olmadığına ve kendi alanında her biri ile amel etmenin vâcib olduğuna delildir.¹¹⁸⁴

1.4.5.5. Saffâr’a Göre İlham ve Taklîd

Saffâr’a göre Allah Teâlâ’nın ilhâm ile kalpte zarurî bir bilgi ihdâs etmesi mümkündür. Bazı insanların şairlik kabiliyetinin bulunmasını buna örnek vermiştir. Ancak bu bilgi herkeste olmayıp, kişiye özeldir. Bu yüzden ilhâm bilgi değildir ve onu bilgi olarak isimlendirmek câiz değildir. Her kişi diğerinin ilhâmına muhalif olan bir ilhâm iddia edebilir. Halbuki ikisinin değeri eşittir. Bu nedenle ilhâm ile hak ortaya çıkmaz.¹¹⁸⁵

Saffâr, taklîdin de ilhâm gibi olduğunu söylemiştir. Her mukallîd kendini hak gördüğünü belirten Saffâr, birbirine muhalif taklîdlerin doğrulukta eşit olduklarını söylemiştir. Putperestlerin atalarının taklîd edilmesini istediğini, bu nedenle insanların

¹¹⁷⁸ Ayet şöyledir: “Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve fuatlar/kalppler verdi.” Nahl Suresi, 16/78.

¹¹⁷⁹ Saffâr, **Telhîs**, 142.

¹¹⁸⁰ Ayet şöyledir: “Kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyendir.” Araf Suresi, 7 /179.

¹¹⁸¹ Ayet şöyledir: “İşte bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir.” Enam Suresi, 6/83.

¹¹⁸² Ayet şöyledir: “Ve şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık! diye ilâve ederler.” Mülk Suresi, 67/10-11.

¹¹⁸³ Saffâr, **Telhîs**, s, 142-143.

¹¹⁸⁴ Saffâr, **Telhîs**, s, 143-144.

¹¹⁸⁵ Saffâr, **Telhîs**, s, 118-119,36-37.

doğruyu ve yanlış taklîd yoluyla bilemeyeceklerini ifaden Saffâr, bunun ancak ve sadece aklın delâletiyle mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁸⁶ İlim sahibi olanların irşadıyla taklîdin içinde bilgi ortaya çıktığını ifade eden Saffâr’a göre,¹¹⁸⁷ taklîd aslî bir ilim edinme yolu değildir.¹¹⁸⁸

Özetlemek gerekirse Saffâr, “Ehl-i sünnet ve’l cemaat” ifadesini zikretmekle birlikte Ehl-i hak kavramını sıklıkla kullanmış ve kendi görüşlerini bu mezhebin görüşleri şeklinde takdim etmiştir. Eserinde kelâm ilmiyle birlikte geniş bir bölümü bilgi ve özellikle akıl konusuna ayırmıştır. Bilgiyi çok sayıda alt başlık altında incelemesine rağmen nedense Haber-i resûl ve Haber-i sâdık gibi kavramları doğrudan kullanmamıştır. Hanefî kelâm geleneğinin bilgi konusunda olgunlaşan esaslarını sistemli ama kendi tasarladığı bir çerçevede ortaya koyan Saffâr’ın, ahad haber konusunda aydınlatıcı açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Saffâr’ın akla çok önem verdiği aşıkardır. Hanefî gelenek ile kıyaslandığında akılcıların tarafına doğru bir meyil söz konudur. Ancak akla ve istidlâle çok geniş yer ayırmasına rağmen özellikle aklın mucip olması meselesindeki görüşü dikkate alındığında, sonuç bakımından Hanefî geleneğinin dışına çıkmamıştır. Eserinde, Mâturîdî’nin kullandığı çerçeve ve kavramları bilinçli kullanmadığı kanaati oluşmaktadır. Zâhiren görülen söylem farkının önemli bir kısmının zaman içerisindeki ilmi bakış açısındaki değişimden ve bunun Saffâr’ın yaşadığı dönemde etkili olan felsefinin yansımalarından ibaret olduğunu düşünebiliriz.

1.4.6. Ömer en-Nesefî

Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), birkaç sayfadan ibaret olan meşhur risâlesine bilgiye dair konuların neredeyse hepsini özet bir şekilde ve açık bir üslup ile ortaya koymuştur. Bilgi kuramına dair zikretmediği bir kısım görüşlerini bu açıklamalardan anlamak zor değildir. Bu nedenle öncelikle kendini hak ehli olarak adlandıran Ömer en-Nesefî’nin bilgiye dair görüşlerini doğrudan kendi ifadeleriyle aktarmayı uygun gördük:

¹¹⁸⁶ Saffâr, **Telhîs**, s. 36.

¹¹⁸⁷ Saffâr, **Telhîs**, s. 118-119.

¹¹⁸⁸ Saffâr, **Telhîs**, s. 119.

“Eşyanın hakikatleri sâbittir ve Sofistler’in hilafına, bu hakikatin bilgisi tam olarak gerçekleşir. Yaratılmışlar için Esbab-ı ilim üçtür. Bunlar Havâss-ı selîme (sağlam duyular), Haber-i sâdık ve akıldır. Duyular beştir: İşitmek, görmek, koklamak, tat almak ve dokunmaktır. Bu duyu organları, işitme, tatma, koklamak gibi, her biri sınırlandırıldığı kendi alanında işlevseldir (etkindir). Haber-i sâdık ikiye ayrılır. Birincisi Mütevâtir haberdur. Bu haber, yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir topluluktan nakledilerek gelen sâdık haberdur. Bu haber kabul edilmesi gereken zarurî bilgidir. Geçmiş zamanların hükümdarları ve uzak ülkeler hakkındaki bilgi böyledir. İkincisi, mucizelerle teyit edilmiş olan Hz. Peygamber’in haberidir. Bu haber istidlâlî bilgiyi gerektirir. Haber-i resûl ile sâbit olan bilgi, kesinlik ve sâbit olmak itibariyle zarurî bilgiye eşittir. Akla gelince :O da bilginin sebeplerindendir. Ondan bedihî olarak sâbit olan zarurîdir. Bütünün parçasından büyük olduğu bilgisi gibi. Ondan istidlâl ile sâbit olan bilgi ise iktisâbîdir. Ehl-i hak için, ilhâm bir şeyi sıhhatli olarak bilmenin vasıtası değildir.”¹¹⁸⁹ “Kâhini, gâipten verdiği haberinde tasdik etmek küfürdür.”¹¹⁹⁰“Allah Teâlâ’nın ezeli, zâtıyla kâim, fakat ne o ne de gayrisi olan sıfatlarından biri ilimdir.”¹¹⁹¹

“Eşyanın hakikati sâbittir”, “Esbab-ı ilim”, “Havâssu’l-selîme”, “Haber-i sâdık” ve “Haber-i resûl” kavramlarını kullanan Ömer en-Nesefî’nin, yaratıkların ilmini özellikle zikretmesi, bilgiyi mahiyeti açısından Allah’ın ilmi ve yaratıkların ilmi olarak iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bilgi konusunun hemen devamında âlemin muhdes olduğuna, kadîm ve âlim olan Allah’ın onun muhdisi olduğuna değinmiş olmasından¹¹⁹², onun Allah Teâlâ’nın ilminin kadîm ve yaratılmışlarının ilminin ise hâdis olduğu kabulünü vurguladığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Ömer en-Nesefî sadece bu kavramları kullanarak birkaç cümlede bilgi teorisinin ana hatlarını ortaya koymuştur. Bu durum, bilgi konusunun bu şekliyle bu dönemde teşekkül ettiğine işaret etmektedir. Öte yandan, Ömer en-Nesefî’nin bilgi teorisi bakımından çok önemli olan Kur’an-Sünnet ve Haber-i resûl ayırımına özen göstermeden Haber-i resûl’ü, Kur’an

¹¹⁸⁹ Ömer Nesefî, el-**Akidetü’n-Nesefiyye**, Mütunu’l-akîde içinde (Haz: Muhammed Can), Daru’l-Şefkâ, İstanbul, 2015, s. 64-66.

¹¹⁹⁰ Ömer Nesefî, el-**Akide**, s. 66.

¹¹⁹¹ Ömer Nesefî, el-**Akide**, s. 67-68.

¹¹⁹² Ömer Nesefî, el-**Akide**, s. 66-67.

ve Sünnet'in tam karşılığı gibi, kendi içinde hiçbir kategorik tasnif yapmadan zikretmesi altı çizilmesi gereken bir durumdur.

1.4.7. Alâeddîn el-Üsmendî

Üsmendî (ö. 552/1157), mukaddimeden başlayarak ele aldığı bilgi konusunda Hanefî geleneğinin tüm özelliklerini taşıyan görüşler ortaya koymuştur. Üsmendî, iki cihan saadeti için Allah'ın zat ve sıfatını öğrenmenin farz ve gerekli olduğunu, bunun ise ancak dini bilgi ile hâsıl olduğunu belirtmiş,¹¹⁹³ ardından “ilim ve nazâr” başlığı altında bilgi konusunu sistemli bir çerçevede ele almıştır.¹¹⁹⁴ Burada, bilginin târifi ve imkanını, mahiyetini, kelâm ilminin diğer ilimlere üstünlüğünü, bilginin vasıtalarını, çeşitlerini, nazârı, gerekliliğini ve hüsün-kubuh konusunu, ilhâmı ve taklîdi detaylı olarak ele almıştır.

1.4.7.1. Üsmendî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi

Sofistler'in, duyuların Esbab-ı ilim'den olmasını reddettiğini belirten Üsmendî, doğru davranışın bunlarla tartışmamak olduğunu ve gerekirse zorbalıkla akidelerini terk etmeye zorlanmaları gerektiğini söylemiştir.¹¹⁹⁵ Rafizîler'den bir kesimin haberin Esbab-ı ilim'den olmadığını savunduklarını söyleyen Üsmendî, bunlarla da tartışmanın doğru olmadığını belirtmiştir.¹¹⁹⁶ Dehriyye ve Râfiziler'den bir kesimin nazârın/akıl yürütmenin Esbab-ı ilim'den olmasını reddettiklerini ifade eden Üsmendî, nazâr ilmi zarurî ilimlerden olmadığı için, bunlarla tartışılabileceği kanaatindedir.¹¹⁹⁷ Bilginin vasıtaları ile sorunları olan Sofistler'i vs. fırkaları reddeden ve ilim öğrenmenin vâcip olduğunu belirten Üsmendî'nin, “eşyanın hakikati sâbittir” ifadesini kullanmamakla birlikte , eşyanın hakikatini ve bilgisini sâbit gördüğünde hiç şüphe yoktur.

Üsmendî, bilgiyi esasta “itikâd” ve “marifet” olarak kabul eden farklı târifler nakletmiş ve bunların bazı yönlerden geçersiz olduğunu belirterek birkaç gerekçesini

¹¹⁹³ Alaaddin es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, (Thk:Sait Öznarlı) ,İSAM yayınları, İstanbul, 2005, s. 33.

¹¹⁹⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 34.

¹¹⁹⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 38.

¹¹⁹⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 39.

¹¹⁹⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 39.

açıklamıştır. Üsmendî, ilmin itikâd olması durumunda âlimin mu'tekid olması gerektiğini, halbuki Allah Teâlâ'nın el-Âlim olarak nitelendirildiği halde mu'tekid olarak vasıflanmadığını söyleyerek bu görüşü reddetmiştir. Üsmendî, ayrıca târif ile târif edilenin açığa çıkması gerekirken, bu târiflerde bunun gerçekleşmediğini, zira itikâdın ayrıca târif edilmesi gerektiğini belirterek bu târiflerin başka bir eksikliğine dikkat çekmiştir.¹¹⁹⁸ Üsmendî, marifetin sözlükte sonradan elde edilmiş bilgi (müstahdef) anlamına geldiğini, ilmin kendi çeşidiyle târif edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁹⁹ Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın farklı târifleri olduğunu belirten Üsmendî'ye göre bilginin en doğru târifi aynı manaya gelen şu târiflerden biri gibi olmalıdır: “İlim kendisiyle kâim olanı âlim yapan manadır” ya da “ilim kendisiyle zatın âlim ismini aldığı manadır” ve “ilim kişinin onunla âlim olduğu manadır.”¹²⁰⁰ Bu târiflerde ilmin “sıfat” olarak değil bir mana olarak tanımlanması dikkat çekicidir. Üsmendî'ye göre, bu târifler bilginin zatı ve özellikleri dikkate alınarak yapıldığından eleştirilmemeleri gerekir.¹²⁰¹

1.4.7.2. Üsmendî'ye Göre Bilginin Çeşitleri

Üsmendî, ilimleri Allah'ın zâtıyla kâim olan kadîm ilim ve insanların sahip olduğu muhdes ilim şeklinde iki kısma ayırmıştır. Muhdes ilmi de bedihî, bedihî olmayan zarurî ve istidlâlî olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Bunlardan bedihî bilgi insanda öncül olmadan hâsıl olan bilgidir. Üsmendî, İnsanın kendini bilmesi, bütünün parçasından büyük olduğu ya da aynı anda iki yerde olmanın imkânsız olmasının bilinmesini örnek olarak vermiştir. Bu bilgi, kişinin şüpheyne düşmesiyle şüpheli duruma düşmez. Bedihî bilgi dışında kalan zarurî bilginin bedihî'den farkı ansızın gerçekleşmesi ve öncül bilgiye olan ihtiyacıdır. Üsmendî, bu bilgiye beş duyuyula elde edilen bilgiyi örnek olarak vermiştir. Kişinin bu bilgide şüpheyne düşmesi, bilginin kendisini şüpheli duruma düşürmez. İstidlâlî bilgi de öncül gerektirir. Evrenin hadis ve yaratıcının ispâtı örnek olarak vermiştir. Bu bilginin diğer ikisinden farkı kişinin bu bilgide

¹¹⁹⁸ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 34.

¹¹⁹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 35.

¹²⁰⁰ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 35.

¹²⁰¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 35.

şüpheyeye düşmesi, bilgiyi de şüpheli duruma düşürür. Üsmendî, arazların sâbit olmasını, cisimlerin hâdis ve Allah Teâlâ'nın ispâtını bu bilgiye örnek göstermiştir.¹²⁰² Üsmendî'nin Allah'ı ispât eden aklî delillerin sâbit olmadığını söylemesi dikkate değerdir.

1.4.7.3. Üsmendî'ye Göre Esbab-ı İlim

Üsmendî bilginin vasıtalarını el-Havassu'l- hamse, Haber-i sâdık ve aklî nazâr (nazaru'l-aklî) olarak üçe ayırmıştır.¹²⁰³

1.4.7.3.1. el-Havâssu-l Hamse

Üsmendî'ye göre, malum beş duyunun her biri idrâk için yaratıldığı şeyi idrâk eder.¹²⁰⁴ Bununla birlikte, insanın kendinden bildiği açlık, tokluk, susuzluk gibi duygular mahsus yoluyla idrâk edilmesi şartıyla zarurî bilgilerdir ve insanın kendi nefsinde olan altıncı duyu olarak görülebilir.¹²⁰⁵

1.4.7.3.2. Haber-i Sâdık

Üsmendî, Haber-i sâdık'ı mütevâtir ve Haber-i resûl şeklinde iki kısma ayırmıştır.¹²⁰⁶

a. Mütevâtir haber: Üsmendî'nin mütevâtir haber târifi seleflerinin benzeridir. Ona göre Mütevâtir haber , “yalan üzerinde birleşmeleri ve yardımlaşmaları tasavvur edilemeyen bir kavmin dilinde sâbit olan haberdur.”¹²⁰⁷ Üsmendî'ye göre, mütevâtir olarak gelen haberin bilgisi zarurîdir. Uzak ülkelerin ve tarihte kalmış geçmiş milletlerin haberlerini örnek olarak vermiştir.¹²⁰⁸

b. Haber-i Resûl: Üsmendî Haber-i resûl'ü, mucizeler ile teyid edilmiş olan Hz. Peygamber'in getirdiği haber şeklinde târif etmiştir. Hz. Peygamber'den gelen haberin sübûtu mütevâtir haber ile eşdeğerdir. Aralarındaki fark, Haber-i resûl'ün sâdık bir

¹²⁰² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 37.

¹²⁰³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 37.

¹²⁰⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 37-38.

¹²⁰⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 38.

¹²⁰⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 38.

¹²⁰⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 38.

¹²⁰⁸ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 38.

peygamber’den olduğunu bilmek için istidlâlin gerekli olmasıdır.¹²⁰⁹ Üsmendî, bu genel ifadeler dışında Haber-i resûl hakkında detaya girmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla imâmet konusunda Hz. Peygamber’in naslar bırakmadığını belirten Üsmendî’ye göre böyle bir nass mevcut olsaydı bu tevâtür derecesinde nakledilir ve namazın rekatları, vakitleri vb. dini hükümler gibi meşhur olurdu. Ne tevâtür ve ne de şöhret olmaması bu konuda nas olmadığına delildir.¹²¹⁰ Üsmendî’nin bu ifadelerinden Haber-i resûl’den tevâtüren nakledilen haberlerle birlikte meşhur haberinde hüccet olduğuna delil vardır. Bu meşhur haberin manevî tevâtür olması ihtimali de bulunmaktadır.

Nazâr/Akıl

Üsmendî, akıl kelimesinden çok nazâr kelimesini kullanmış ve onu şöyle târif etmiştir: “Nazâr, hakkında zanni ya da hiç bilgi olmayan bir şeyi teemmül ve tefekkür etmektir.”¹²¹¹ Üsmendî’nin bununla akıl gözüyle bakmak ve istidlâlî kastettiği anlaşılmaktadır. Üsmendî’ye göre, duyular dışında kalan ve zarurî olarak bilinmeyenin bilgisine ancak nazâr ile ulaşılması ve insanların her zaman önemli bir olaylar karşısında nazâr, teemmül ve tefekküre başvurmaları, nazârın doğru ve gerekli bir bilgi vasıtası olmasının delildir.¹²¹²

Üsmendî, akıl yürütme ile farklı görüş ve hükümler elde edilmesine dayanarak nazârın delil olmasını kabul etmeyenleri reddetmiş ve sahih nazârın hükmünün çelişkili olmayacağını belirtmiştir. Sahih nazârın aklın kâmil olması, nazâr konusunun (manzûr) önceden bilinmemesi, delâlet eden bir delilin olması ve nazârın tamamlamasına bir engelin olmaması gibi şartları olduğunu belirten Üsmendî, bu sıhhat şartlarını taşıyan nazârın doğru olduğunu ifade etmiştir. Bu şartlardan herhangi birini karşılamayan nazâr ise fasittir, hükmü ise yalandır, bilgiye ulaştırmaz.¹²¹³

Üsmendî, aklın marifetullah konusunda mucip olması meselesini de ele almış ve selefinin görüşlerini tekrarlamıştır. Ona göre, Allah Teâlâ’nın bilinmesinde nazârın

¹²⁰⁹ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 38-39.

¹²¹⁰ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 190.

¹²¹¹ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 39.

¹²¹² Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 40.

¹²¹³ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 40.

vâcip olduğu nakil ve akıl ile sâbittir. ¹²¹⁴ Kur'an'ı-Kerim'in "çevremizi incelemeyi"¹²¹⁵, "düşünmeyi"¹²¹⁶, "nazârı"¹²¹⁷ ve "evrende marifetullah için deliller olduğunu"¹²¹⁸ açıklayan ayetleri örnek gösteren Üsmendî, son ayet indiğinde Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Bu ayetin içindekileri düşünmeyene yazıklar olsun."¹²¹⁹ Nazârı emreden, terkedilmesini yasaklayan ayetlerin çok olduğunu belirten Üsmendî, Allah Teâlâ'yı bilmenin akla vâcip olduğunu, marifetullahın ancak ve sadece nazâr ile hâsıl olduğunu belirtmiş ve bunun zarurî olan bilgi gibi olduğunu ifade etmiştir. Üsmendî'ye göre, mümeyyiz şükredeceği, bir yaratıcının olduğunu nazâr yoluyla bilir. ¹²²⁰ Öte yandan ahiret ahvâli hakkında bilginin sadece nakil ile mümkün olduğunu belirten Üsmendî böylece aklın mucip olmasının sınırını açıklamıştır. ¹²²¹

Ebû Hanife, Mâturîdî ve diğer Hanefilere göre, aklın iyi ve kötüye vakıf olduğu görüşünü taşıdıklarını belirten Üsmendî, peygamber göndermese bile, insanın Allah'a iman etmesinin farz ve küfrün ise haram olduğunu belirtmiştir. Allah'ın nimetine şükretmenin hasen, inkâr etmenin ise kabîh olduğunu açıklayan Üsmendî'ye göre, bundan kastedilen aklın mucip olması (hüküm koyucu) değil, aynen diğer duyular gibi vasıta olmasıdır. Çünkü mucip olan sadece Allah Teâlâ'dır. ¹²²² Üsmendî, marifetullahın ancak delil ile olabileceğini, bu delili de hâdis olan üzerinde nazâr olduğunu, zira bu yolla bir yaratıcı olmadan yaratılmış olamayacağını anladığını ifade etmiştir. Ayrıca, peygamberi (sav) de mucizeler üzerinde nazâr yoluyla tanırız. Ama ahiret ile ilgili bilgi Haber-i resûl ile olur. ¹²²³ Üsmendî'nin Haber-i resûl ile sadece ahirete dair bilgi alırsak diyerek, selefî gibi din-şeriat ayırımı yapmamasının çeşitli sebepleri olabilir. ¹²²⁴ Onun en önemli nedeni, aklın sem'iyât konusunda hiçbir yetkinliğinin olmadığını vurgulamak isteği olmalıdır.

¹²¹⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 42.

¹²¹⁵ Ayet şöyledir: De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza." Yunus Suresi, 10/101.

¹²¹⁶ Ayet şöyledir: "Hiç düşünmediler mi?" Rum Suresi, 30/8.

¹²¹⁷ Ayet şöyledir: "Hiç bakmadılar mı?". Araf Suresi, 7/185.

¹²¹⁸ Ayet şöyledir: "Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde...düşünen bir topluluk için deliller vardır." Bakara Suresi, 2/164.

¹²¹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 42.

¹²²⁰ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 42.

¹²²¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 43.

¹²²² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 47-48.

¹²²³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 50.

¹²²⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 50.

1.4.7.4. Üsmendîye Göre İlham ve Taklîd

Üsmendî, “İlhâmiyye” adlı bir topluluktan bahsetmiş, ilhâmın dinlerin sıhhat ve butlanına dair bir bilgi vasıtası olmadığını ifade etmiştir.¹²²⁵ Üsmendî’ye göre taklîd, bilgi vasıtası değildir. Taklîd edilen bir dinin hem sahih hem de batıl olabileceğini ifade eden Üsmendî, sözü doğru veya yanlış olmak ihtimallerini taşıyan mukallîdin ancak nazâr ve istidlâle başvurmakla delil bulabileceğini ifade etmiştir. Üsmendî’ye göre tevhîd, Hz. Peygamber’in mucizeleri, Kur’an’ın Allah’ın kelâmı olduğu gibi inanç esaslarına dair bilgilere tafsîlî olmasa da icmâlî olarak sahip olan ve bunları tasdik eden Müslümanlar mukallit târifinin dışındadır.¹²²⁶ Ona göre, mukallîdin imanı sahih olsa da vâcib olan nazârı ve istidlâlî terk ettiği için günah işlemiş olduğundan fâsık olur. Üsmendî, bu görüşün Ebû Hanîfe’nin ve diğer mezhep imamlarının görüşü olduğunu belirtmiştir.¹²²⁷

1.4.7.5. Üsmendî’ye Göre Bilginin Değeri

Üsmendî, bilgi konusunda ilginç bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre, bilginin bütün türleri öz itibarıyla hasendir. Bazı bilgilerin (zâhiren) hasen olması zatından değil, malumuyla ilgilidir. Her bilgi sahibinden gizliliği, şek ve şüpheyi kaldırması açısından kâmil ve hasendir. Sihir ve benzeri bazı ilimlerin dinen yasaklanması, bu bilgilerin yanlış amaçla kullanılmasından kaynaklanmıştır.¹²²⁸ Bununla birlikte ilim öğrenmenin farz olduğunu belirten Üsmendî’ye göre, ilimlerin değeri, malum ile doğrudan ilişkilidir. Mesleklerin, ürünleriyle derece kazanması gibi âlimin derecesi ilminin değeri ile ölçülür. Mâlumu en şerefli olan ilim en üstün ilimdir. Dolayısıyla fıkıh ve şeriât ahkâmına dair olan ilim tıp, felsefe gibi diğer bütün ilimlerden üstündür. Allah’ın zatı ve sıfatı ile ilgilenen tevhîd ilmi bütün ilimlerden üstündür.¹²²⁹

Özetlemek gerekirse, Üsmendî’nin bilgi anlayışı esasta kendinden öncekilerin benzeri olmakla birlikte, bilgi anlayışının çerçeve ve kavramlarıyla giderek netleştiği dikkat çekmektedir. Üsmendî’nin, bilginin her türünün hasen olduğunu belirtmekle

¹²²⁵ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 43.

¹²²⁶ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 44-45.

¹²²⁷ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 45-46.

¹²²⁸ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 36.

¹²²⁹ Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, s. 36-37.

öğrenmeye vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, aklî delillerin Allah'ı kesin ispât etmediği görüşünü dile getirmiştir. Mukallîdin günahkâr olduğunu belirtmesi ve ahad haberler konusuna fazlaca değinmemesi de dikkat çeken hususlardandır. Üsmendî'nin görüşlerinde dikkat çeken bir diğer husus, Haber-i resûl ile aklı birbirine rakip görmemesidir. O, bunları birbirini tamamlayan iki bileşen olarak açık bir dille ortaya koymuştur. Hanefîler'in bilgiye dair görüşleri, Üsmendî'nin üslubunda daha açık ve nettir.

1.4.8. Sirâceddîn el-Ûşî

el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) ilâhiyyat, nübüvvet, iman-küfür ve sem'îyyât esaslarını ihtiva edecek şekilde kelâmî konuları manzum beyitlerle izâh ettiği *Emâlî* adlı risâlesinde, bilgi teorisine dair doğrudan ya da dolaylı ifadeler oldukça sınırlıdır.¹²³⁰ Bu yüzden bazı ifadelerden hareketle, onun bilgi konusundaki görüşlerini anlamaya çalıştık.

el-Ûşî'nin bazı ifadelerinden “aklın insanı dünyada başıboş bırakmayarak peygamberler gönderen bir yaratıcıyı kabul etmesi gerekir” şeklinde anlamak ve akıl ile irtibatlandırmak mümkündür. el-Ûşî, bu görüşte olduğunu şu beyitte açıklamıştır: “Akıl sahibinin cahillik etmesinde özü yoktur - yerin ve göklerin yaratıcını bilmekte.”¹²³¹ Ebû Hanîfe'ye dayandırılan ve sınırları hakkında tartışmaların olduğu, Hanefîlerin ittifak ettiği bu esasa Ûşî de katılmıştır.

el-Ûşî'nin Mirâç hadisesine değindiği beyti ise şöyledir: “Mirâç olayı gerçek ve doğrudur - Zira hakkında yücelerin kesin ve açık haberleri vardır.”¹²³² Mirâç hadisesinin “İsrâ”ya kadar olan kısmının Kur'an ayetiyle, oradan itibaren olan kısmının ise hadis rivayetleriyle bilindiği dikkate alındığında, el-Ûşî'nin bu ifadesinden, Haber-i resulü kastettiği ve dolayısıyla da Haber-i resûl'ü Esbab-ı ilim'den kabul ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. Ancak sadece bu ifadelerden el-Ûşî'nin mütevatir, manevi mütevatir, meşhur ve ahad haberleri nasıl değerlendirdiğini anlamak imkansızdır. el-Ûşî'nin, nübüvvet konusuna değindiği bir diğer beytini de Haber-i resûl ile ilişkilendir-

¹²³⁰ Bekir Topaloğlu bu eseri bu şekilde başlıklar altında şerh etmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu, **Sirâceddîn Ali b. Osman el-Ûşî Emâlî Şerhi**, İFAV, İstanbul, 2013, s. 5.

¹²³¹ Topaloğlu, **Emâlî şerhi**, s. 15, (42.beyit).

¹²³² Topaloğlu, **Emâlî şerhi**, s.14, (28.beyit).

dirmek mümkündür. el-Ûşi şöyle demiştir: “Peygamberleri tasdik etmek farzdır, gerekli- dir - çeşitli ikramlar verilen melekleri de.”¹²³³ Beyit’te, peygamberlere imanla bir- likte meleklerle imandan da söz edilmiştir. Meleklerle, peygamberlerin haberi ile iman edildiğinden dolayı, el-Ûşi’ye göre Haber-i resûl’ün kesin ilim ifade ettiğini söyleye- biliriz.

el-Ûşi’nin taklid konusuna değinen bir beyti bulunmaktadır. Mukallid’in imanı konusunda “Mukallid’in imanı muteberdir - bıçak gibi keskin çeşitli delillerle”¹²³⁴ ifa- delerini kullanmıştır. Mukallid’in imanını sahih kabul eden ifadeleri, akla marifetul- lahi vâcip görüşüyle birlikte değerlendirildiğinde, taklidin Allah Teâlâ’ya iman etmeyi kapsamadığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle Ûşi’nin, Allah’ı bilen, küfürden kaç- nan akıllı kişinin şeriatta mukallid olmasını câiz gördüğünü söyleyebiliriz.

Özetlemek gerekirse, anlaşıldığı kadarıyla, el-Ûşi bilgi konusunda Hanefî gele- neğinin dışında bir görüş ortaya koymamış, Hanefî geleneğinin fikirlerini olduğu gibi takip etmiştir.

1.4.9. Nureddin es-Sâbûnî

Sâbûnî (ö.580/1184), altıncı yüzyılda yaşamış bir âlimdir. Ebû Hanife ile arala- rında dört asırdan fazla olan bir zaman dilimi vardır. Bu dönem gelindiğinde kelâm ilmi dahil İslâmî ilimlerin tamamı teşekkül etmiştir. Sâbûnî’nin bilgiye dair görüşleri sistemli, sade ve Hanefî geleneğinin tarihi süreçteki birikimini ortaya koyan özellikte- dir. O, eserlerine bilgi bölümüyle başlamış, bilginin imkânı, târifi, çeşitleri, vasıtaları ve değerinden, kelâm ilminin kavramlarını kullanarak düzenli bir şekilde bahsetmiştir.

1.4.9.1. Sâbûnî’ye Göre Bilginin İmkânı ve Târifi

Sâbûnî, Esbab-ı ilim ile bilgiye ulaşılmasının ve idrâk edilmesinin insâf sahibi ve inatçı olmayan herkesin müşâhede ettiği bir hakikat olduğunu belirtmiştir. Esbab-ı ilm’in tümünü inkâr eden Sofistler’den bazısının eşyanın hakikatini inkâr ettiğini ba- zısının ise eşyanın bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürdüğünü belirtmiş ve bunlarla tartışmanın anlamsız olduğunu ifade etmiştir. Sâbûnî, bunların dövülerek

¹²³³ Topaloğlu, **Emâli şerhi**, s. 14, (24.beyit).

¹²³⁴ Topaloğlu, **Emâli şerhi**, s. 15, (41.beyit).

ya da acıtmak yoluyla duyuların gerçekliğini kabule zorlanmalarını tavsiye etmiştir. ¹²³⁵ Sâbûnî aklî hükümlerin çelişmediğini, ihtilafın nazârın aleti olan aklın azlığından ya da nazâr şartlarının karşılanmamasından kaynaklandığını söylemiştir. Böyle durumlarda verilen hükmün aslında akıl ile değil heva ve zan ile verildiğini ifade etmiştir. Mesela bir topluluğa 3 kere 3 kaç eder sorulsa 9 cevabını herkes verebilirken, aynı guruba 13 kere 13 kaç eder diye sorulsa bazıları yanlış cevap verebilir. ¹²³⁶ Sâbûnî, Mu‘tezile’nin aksine, Ehl-i sünnet’in akılların eşit olmadıkları görüşünü benimsediğini ifade etmiş ve bu hususa “iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği kadar sayılması” bildiren ayeti¹²³⁷ delil getirmiştir. ¹²³⁸

Bilgiyi itikâd ya da marifet olarak açıklayan muhtelif târifleri zikreden Sâbûnî, biri hariç hepsini kusurlu bulmuştur. ¹²³⁹ Sâbûnî, tercih ettiğini belirttiği târifi ise sadece *el-Kifâye*’de zikretmiştir. *el-Kifâye*’den sonra telif ettiği *el-Bidâye*’de doğrudan “ilmin idrâk edilmesi” bahsiyle başlamış ve târif konusuna değinmemiştir. Sâbûnî, en doğru bilgi târifine imam Mâturîdî’nin işaret ettiğini ifade etmiş ve şu târifi vermiştir: “İlim, ona sahip olduğunda onunla mezkûrun aydınlandığı bir sıfattır.”¹²⁴⁰

1.4.9.2. Sâbûnî’ye Göre Bilginin Çeşitleri

Sâbûnî geleneğe uygun olarak bilgiyi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kadîm bilgi Allah’ın zâtıyla kâim olan, hâdis bilgi ise yaratılmış olandır. ¹²⁴¹ Hâdis bilgiyi kendi içinde zarurî ve müktesep olarak ikiye ayırmıştır. ¹²⁴² İnsan ve hayvanların ortak olduğu zarurî bilgiyi “*kişinin irade ve seçimi olmaksızın Allah’ın evren’de yarattığı bilgi*” olarak târif etmiş ve açlığın hissedilmesi gibi yaşama dair ihtiyaçların

¹²³⁵ Nureddin Es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi Usulî’l-din**, (Thk: Bekir Topaloğlu), 16.baskı, İFAV, İstanbul, 2016, s.17; Nureddin Es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi’l-hidaye**, (Thk: Muhammed Aruçi), Dar ibn Hazm, Beyrut, 2014, s. 49.

¹²³⁶ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 19; **el-Kifâye**, s. 50-51.

¹²³⁷ Ayet şöyledir: “eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun.” Bakara Suresi, 2/282.

¹²³⁸ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 19; **el-Kifâye**, s. 52.

¹²³⁹ Geniş bilgi için bk. Sâbûnî, **el-Kifâye**, s.45-46.

¹²⁴⁰ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 47.

¹²⁴¹ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 17; **el-Kifâye**, s. 48.

¹²⁴² Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.17; **el-Kifâye**, s. 48.

bilinmesini örnek göstermiştir.”¹²⁴³ Müktesep bilgi ise” Allah’ın, kendi iradesi ve seçimiyle Esbab-ı ilim ile insanın varlığında ihdâs ettiği bilgidir.”¹²⁴⁴ Kısacası, Esbab-ı ilim olarak bilinen müktesep bilgiyi idrâk etmenin vasıtaları üçtür.

1.4.9.3. Sâbûnî’ye Göre Esbab-ı İlim

Sâbûnî’ye göre Esbab-ı ilim, Havâss-ı selîme, Haber-i sâdık ve Nazâru’l akl olmak üzere üçtür. Sâbûnî, metin içinde sıklıkla Nazaru’l akl yerine bilginin vasıtası olarak doğrudan akıl kelimesini de kullanmıştır. Biz, “akıl” başlığını kullanmayı tercih ettik.¹²⁴⁵

1.4.9.3.1. Havâss-ı Selîme

Bunlar beş duyu organıdır. Bu duyulardan her biri, kullanıldığında kendine has olan bilginin idrâk edilmesinde vasıtaadır.¹²⁴⁶

1.4.9.3.2. Haber-i Sâdık

Sâbûnî, Haber-i sâdık’ı, mütevâtir ve Haber-i resûl olarak iki kısma ayırmıştır.¹²⁴⁷

a. Mütevâtir Haber: Mütevâtir haber “yalanda birleşmeleri düşünilemeyen muhtelif kişilerden, muhtelif konularda duyulan haberdır.” Bu yolla gelen bir haber kabul edilmesi zarurî bilgi ifade eder. Geçmiş saltanatlar ve uzak ülkeler hakkındaki haberler böyledir.¹²⁴⁸ Sâbûnî’nin bununla genel haberlere dair mütevâtir haberlerden bahsetmektedir.

b. Haber-i Resûl: Sâbûnî, akılla ulaşılmaması mümkün olmayan emir ve nehiylerin Allah Teâlâ tarafından bir nebi/elçi vasıtasıyla kullarına bildirilmesinin mümkün olduğunu, hatta hikmetin bunu gerekli gördüğünü beyân etmiştir. Bu bilgileri, ilhâm (vahîy) ya da açık bir bilgi olarak kullarından biri vasıtasıyla (peygamber) bildirmesi aklen câizdir.¹²⁴⁹ Peygamber, aklın bilmekten ve idrâk etmekten âciz kaldığı şeyleri

¹²⁴³ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 17; el-Kifâye, s. 48.

¹²⁴⁴ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 17; el-Kifâye, s. 48.

¹²⁴⁵ Bk. Örneğin Sâbûnî, el-Kifâye, s. 49.

¹²⁴⁶ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 18; el-Kifâye, s. 48.

¹²⁴⁷ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 18; el-Kifâye, s. 48.

¹²⁴⁸ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 18; el-Kifâye, s. 48.

¹²⁴⁹ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 46; el-Kifâye, s. 175.

getirir.¹²⁵⁰ Zira, aklın hükümleri vâcip, mümteni‘ ve câiz olmak üzere üçe ayrılır. Akıl vâcip ile mümteni‘ hakkında bir hükümde bulunabilir ama câiz karşısında duraklar. Ne kabul ne de reddedebilir ne farz ve ne de haram kılabilir.¹²⁵¹ Ayrıca Haber-i resûl aklın idrâki olan bir hususa dair bilgi de verebilir. Bu insan için bir kolaylıktır ve ilâhî bir rahmettir. Çünkü bu tür bilgiler sürekli tefekkür, nazâr ve araştırma gerektirirler ve bu çoğu insanın yapamayacağı bir iştir.¹²⁵²

Sâbûnî, Haber-i resûl’ü “*Mûcizelerle teyit edilmiş peygamberlerin verdiği haberler*” olarak târif etmiştir. O, Haber-i resûl’ün kesin bilgi ifade ettiğini, istidlâl yoluyla ulaşılan bir bilgi olarak kabul etmiş ve bunun kabul edilmesi zarurî bilgi olduğunu belirtmiştir.¹²⁵³ Sâbûnî, Haber-i resûl’ün zarurî bilgi ifade ettiğini belirtmekle yetinmiş meşhur ve ahad haberlerden dolayı bir biçimde kısaca bahsetmiştir. Ancak üslubundan ahad haberler konusundaki tartışmanın bu dönemde devam ettiği ve konuyu bilinçli olarak ele almadığı anlaşılmaktadır.

Sâbûnî, Mûcizeyi izâh ederken, konuya dair haberlerden çoğunun ahad haber olarak sâbit olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte ahad haberlerin bir kısmının “*bir mânada birleşmelerinden dolayı tevâtür yoluyla gelen haber gibi sâbit olduğunu*” ifade etmiştir. Buna Hz. Ali’nin cesareti ve Ebû Hanife’nin ilmi hakkındaki rivayetleri göstermiştir. Hz. Ali’nin cesareti ve Ebû Hanife’nin ilmi hakkında gelen hikâyelerin vahid haberlerle nakledildiğini belirten Sâbûnî, hikâyelerde bu iki özelliğin mütevâtir derecesine yükseldiğinde kimsenin şüphesinin kalmadığını söylemiştir. Sâbûnî’ye göre bu durum, haberlerde geçerli olan bir kuraldır.¹²⁵⁴ Sâbûnî’nin bahsettiği bu tür ahad haberlere Hanefî geleneğinde “*manevî tevatür*” denir. Bu haberlerkesin ilim ifade ederler. Sâbûnî’nin yukarıdaki açıklamasından bunun dışında kalan ahad haberlerin ilim ifade etmediği anlaşılmaktadır. Ancak Sâbûnî, mukallîd konusunu ele alırken bazı Hanefî âlimlerin “*ahad haberin doğru ve yalan olma ihtimali vardır. Mukallîd’e ahad*

¹²⁵⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s, 47; *el- Kifâye*, s, 177.

¹²⁵¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s, 47; *el- Kifâye*, s, 180.

¹²⁵² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s, 47; *el-Kifâye*, s, 180-181.

¹²⁵³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s, 18; *el- Kifâye*, s, 48.

¹²⁵⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s, 53; *el-Kifâye*, s, 198-199.

haber geldiğinde, doğru kabul ederek aklına yalan ihtimalini de getirmiyor ve hakikat te öyle ise ilim elde etmiş olur” dediğini hiç yorum yapmadan nakletmiştir.¹²⁵⁵

1.4.9.3.3. Akıl

Sâbûnî’ye göre, işitmenin, duyulanı anlamak için bir alet olması gibi, akıl da Esbab-ı ilim’denir.¹²⁵⁶ Akıl şöyle târif etmiştir: “Akıl, onu kullananın, herhangi bir haber olmaksızın duyularla algılanamayan bir bilgiyi kazandığı nurdur.”¹²⁵⁷ Sâbûnî, nazâr ile elde edilen bilgiyi kendi içinde ikiye ayırmış, her şey kendi parçasından küçüktür gibi düşünmeden hâsıl olan zarurî-bedihî bilgi ve dumanın ateşin varlığına delâlet etmesi gibi istidlâlî bilgi olarak ikiye ayırmıştır.¹²⁵⁸ “Akıl, Allah’ın insanlar üzerindeki hüccetidir” diyen Sâbûnî, hüccetlerde tenâkuzun mümkün olduğunu, bu yüzden aklın hükümlerinin birbiriyle çelişkili olmasının da imkânsız olduğunu belirtmiştir. O’na göre ihtilaf, ya akılların bazısının yeterli bir nazârî seviyeye ulaşamamasından ya da nazârın şartlarındaki eksiklikten kaynaklanır. Bazıları, heva ve zanlarıyla hüküm verdikleri halde, akılla hükmettiklerini iddia ederler. Sözelimi dolunaya bakanlar arasında anlaşma kolaydır. Ama aybaşındaki hilalin tayininde, aya bakanların kusurundan kaynaklanan ihtilaf çıkabilir.¹²⁵⁹ Ayrıca Sâbûnî’ye göre akılların yaratılıştan birbirlerine üstün olması inkâr edilemez bir gerçektir.¹²⁶⁰ Örneğin, bazı çocukların eğitim ve öğretim söz konusu olmaksızın, yetişkinlerden daha çok akıllı oldukları bilinmektedir. Hz. Peygamber, kadınlar için “onlar dinleri ve akılları noksan olanlardır”¹²⁶¹ demiştir. Buna bir diğer örnek şeriât’ta, bir erkeğe karşılık iki kadının şahâdetinin gerekmesi hâfızanın aleti olan akıldaki noksanlıktandır. Ancak bu noksanlık yaratıcıyı bilmesine engel olacak bir derecede değildir.¹²⁶²

Sâbûnî’nin aklın hüccet olduğuna dair Kur’an’dan delili şu ayettir: “وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”¹²⁶³ “Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler

¹²⁵⁵ Sâbûnî, el-Kifâye, s, 361.

¹²⁵⁶ Sâbûnî, el-Kifâye, s, 346.

¹²⁵⁷ Sâbûnî, el-Kifâye, s, 346.

¹²⁵⁸ Sâbûnî, el-Bidâye, s, 18; el-Kifâye, s, 48-49.

¹²⁵⁹ Sâbûnî, el-Bidâye, 18; el-Kifâye, s, 50-51.

¹²⁶⁰ Sâbûnî, el-Bidâye, 19; el-Kifâye, 52.

¹²⁶¹ Benzer bir lafızla bk. Buhâri, “Hayız”, 6, “Zekât”, 44; Müslim, “İman”, 132.

¹²⁶² Sâbûnî, el-Bidâye, s, 19; el-Kifâye, s, 52.

¹²⁶³ Nahl Suresi, 16/78.

verdi.” Bundan sonra Allah Teâlâ’nın duymayı duyulanlara, görmeyi görülenlere, fuat’ı (akıl) ise mâkulat’a has kılmış her birinin kendi başına hüccet kılındığını bildirmiştir. ¹²⁶⁴Ancak sem‘ ve basar akıl olmadan düşünülemez. Çünkü kulak ve göz, hakkı ve batılı duyar ve görür. Bunları ayıran ise akıldır. Yani akıl anlamının merkezidir. ¹²⁶⁵Şeriât akıl olmadan sâbit olmaz. Çünkü Şeriât Haber-i vâhid olan bir peygamberin haberi ile sâbit olmuştur. Haber-i vâhid ise doğru ve yanlış ihtimali olan haberdir. Bunun ayırt edilmesi ancak mûcize ile sâbit olur. Mûcizeyi, alelâde olandan ayırmak ise aklın işidir. ¹²⁶⁶

Sâbûnî, Allah Teala’nın, gâibe şâhidin kıyası gibi istidlâl yöntemlerini teşvik ettiği ayetlerden çok sayıda örnekler vermiştir. “Semâ’nın yapısında”, ¹²⁶⁷ “devenin yaratılışında”, ¹²⁶⁸ “içimizde ve dışımızda”, ¹²⁶⁹ her şey de Allah’ın varlığının delilleri olduğunu inceleyerek ve anlayarak iman etmesini teşvik eden ve bunu ancak “akıl sahibi olanın öğüt alacağını”¹²⁷⁰ beyan eden ayetleri örnek veren Sâbûnî, Hz. Peygamber’den de şöyle bir hadis rivayet etmiştir: “Yaratılmışları düşünün, Zât-ı İlâh’ı yani hâlik’ı düşünmeyin.” Sâbûnî’ye göre, bu hadis yerin ve göğün melekûtunu nazâr, tememmül ve tefekkürle istidlâl ederek benzeri olmayan bir yaratıcı olduğunu bilmemizi emretmektedir. ¹²⁷¹

Sâbûnî, bu yöntemin peygamberler tarafından kullanıldığını, örneğin Hz. İbrahim’in hükümdar, babası ve kavmi ile aklî delillerle münâzara ettiğini belirtmiştir. ¹²⁷² Sâbûnî’ye göre, aklın Allah’ın yarattıklarına hüccet olduğu ve yaratıcısını bilmekte bir alet olduğu sâbittir. Bu yüzden her akıl sahibinin Allah’a iman etmeyi gerekli görmesi ve küfrü kendine haram kabul etmesi gerekir. Bundan sevap ve ceza gerektiren bir

¹²⁶⁴ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 349-350.

¹²⁶⁵ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 349-350.

¹²⁶⁶ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 349-350.

¹²⁶⁷ Ayet şöyledir: “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı? Onu nasıl bina ettik.” Kaf Suresi, 50/6.

¹²⁶⁸ Ayet şöyledir: “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!” Ğaşiye Suresi, 17/88.

¹²⁶⁹ Ayet şöyledir: “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kuran’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.” Fussilet Suresi 41/53.

¹²⁷⁰ Şüphesiz bunda, akli olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır. Kaf Suresi, 50/37.

¹²⁷¹ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 42.

¹²⁷² Ayet şöyledir: “İşte kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz delillerimiz. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz.” Enam Suresi, 6/83.

davranışı kastetmediğini belirten Sâbûnî, zira bunların ancak haber ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Burada kastedilen iman ve küfür bilincinin ortaya çıkmasıdır.¹²⁷³

Sâbûnî'ye göre tebliğ ulaşmayan kişinin aklını kullanarak yaratıcıyı bulması gerekir. Ona göre, tebliğin ulaşmadığı kimse için dâhi akıl, makulâtın ve hüsün-kubuh konusunun bilinmesi için bir vasıtaadır. Ancak akıl bizâtihî mucip yani hüküm koyan değildir. Sâbûnî bu görüşüne şu ayeti delil getirmiştir: ”فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ”¹²⁷⁴ Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir yarar sağlamadı. Bu inkârlarının, Allah Teâlâ'nın ayetlerini tasdîk edenlere has kıldığı lütuftan yoksun bırakılmalarından olduğunda şüphe yoktur.”¹²⁷⁵ Sâbûnî aklın hüccet olduğuna dair Ebû Hanife ve Mâturîdî'den rivayetler aşağıdaki rivayetleri nakletmiştir:

(i) Ebû Yusuf, Ebû Hanife'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: *Hiç kimse, göklerin ve yerin mahlûkatında gördüklerinden, kendisinin ve rabbinin diğer yaratıklarından hareketle bir yaratıcısı olduğunda câhil kalmasında özrü yoktur. Ama hüccet olmadan şeriâttan sorumlu tutulmaz.*¹²⁷⁶

(ii) Ebû Hanife'nin (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah peygamberler göndermeseydi dâhi, halkın akıllarıyla onu bilmesi vâcib olurdu.”¹²⁷⁷

(iii) Ebû Mansûr el-Mâturîdî, mümeyyiz çocuk hakkında şöyle demiştir: “Günahtan sorumlu yaşa (yani buluğa) erişmemiş olsa dâhi, böyle birinin Allah Teâlâ'yı bilmesi ona vâciptir.”¹²⁷⁸ Sâbûnî Hanefîlerin çoğunun bu görüşte olduğunu söylemiştir.

1.4.9.4. Sâbûnî'ye Göre İlham ve Taklîd

Sâbûnî, Sûfîlerin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri anlamda ilham'a yer vermemiş ve bir açıklamada bulunmamıştır. O, imanın sıhhati konusu bağlamında

¹²⁷³ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 349-350.

¹²⁷⁴ Ahkaf Suresi, 46/26.

¹²⁷⁵ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 347.

¹²⁷⁶ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s, 84; **el-Kifâye**, s, 348.

¹²⁷⁷ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s, 84; **el-Kifâye**, s, 348.

¹²⁷⁸ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s, 84; **el-Kifâye**, s, 348.

taklîd meselesini değinmiştir. Sâbûnî'ye göre imanının sıhhati tartışılan mukallîd, İslâm'dan habersiz bir mekânda yaşayan tefekkür ve düşünceden yoksun birinin ona itikâdın gereklerini haber vermesi ile onları tasdik edendir. Yani “*imanın tasdik olduğu sâbit olunca, mukallidin imamının sahih olduğu sâbit olur.*”¹²⁷⁹ Müslümanlar arasında yaşayan, gece-gündüz tefekkür eden ve Allah'ı anan biri için bu yaptıkları bir çeşit istidlâldır ve böyle biri mukallîd değildir.¹²⁸⁰

Sâbûnî'ye göre “*Mukallidin imanı sahihtir, kâmilidir, tahkîk ve istidlâl edenin imanından farklı değildir. Aralarındaki üstünlük farkı, delil ile bilmekten dolayıdır.*”¹²⁸¹ O, mukallidin imanının geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, istidlâli terk ettiğinden dolayı mukallidin günahkar olduğunu söylemiştir: “*Mukallîd istidlâli terk ettiği için günahkardır.*”¹²⁸² Ebû Hanife ve Mâturîdî'nin kalbi ile tasdik eden böyle birinin, aklî delillerin tamamını bilmesinin gerekli olmadığı görüşünde olduklarını belirten Sâbûnî,¹²⁸³ bu konuda şöyle demiştir: “*İtikâdi meselelerle ilgili delili bilmek, faydalı olsa da imanın sıhhat şartlarından değildir. Aksine başkalarının itikâd gereği kabul ettiklerini tasdik eder ve kalben kabul ederse delilini bilmesede o hakiki bir mümin-dir.*”¹²⁸⁴ Sâbûnî, Rüstüfağnî'nin bu konuda şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kişinin her meseleyi aklî delil ile bilmesi şart değildir. Hz. Peygamber'i mucizelerinin delâletiyle bildikten sonra itikâdını onun doğru olarak kabul ettiği sözleri üzerine binâ ederse imanının sıhhati için yeterlidir.*”¹²⁸⁵ Sâbûnî'nin naklettiği bu rivayete göre imanın sıhhat şartı, haber veren herhangi bir mümini tasdik etmektir. Sâbûnî'ye göre “*Bu Ebû Hanife'nin görüşüdür.... Şeyh Ebû Mansûr'un zahirinden anlaşılan mezhebi de budur.*”¹²⁸⁶ Buna göre doğruluğu delil ile sâbit olmuş bir kimsenin /nebînin sözlerinin tasdik etmek yeterlidir. Ayrıca haber verdiği verdiği hususları araştırarak iman etmek zorunlu değildir.

¹²⁷⁹ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 357.

¹²⁸⁰ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 362.

¹²⁸¹ Sâbûnî, **el-Kifâye**, 44.

¹²⁸² Sâbûnî, **el-Bidâye**, s, 88 .

¹²⁸³ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 358-359. Sâbûnî, el-Bidâye'nin bu kısmında, Mâturîdî'yi zikretmemiştir.

¹²⁸⁴ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 358.

¹²⁸⁵ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 358.

¹²⁸⁶ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s, 358.

1.4.9.5. Sâbûnî'ye Göre Bilginin Değeri

Sâbûnî'ye göre tevhîd ilmi olarak adlandırılan Allah ve sıfatları hakkındaki bilgi, bütün ilimlerin kaynağı ve en yücesi olup, öğrenilmesi her akıllının üzerinde öncelikle vâciptir.¹²⁸⁷ Hz. Peygamber'in "ilimlerin başı" olarak isimlendirdiği "marifetullah'ın", "Allah'ı bilmek" olduğunu, Allah'ı bilmeyi ise "Allah'ın ortağı, benzeri, misli olmadığını; vâhid, zâhir, bâtın, ahad, eşi ve dengi olmadığını bilmek" şeklinde târif ettiğini belirtmiştir.¹²⁸⁸

1.5. Bölüm Değerlendirmesi

İslâm toplumunda ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât konularında farklı görüşleri savunan siyasî ve itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasında, temellendirilmesinde, teşekkül etmesinde ve kurumsallaşmasında bilgi kuramı temel bir rol almıştır. Bir diğer ifade ile, bilgi ve mahiyeti konusundaki farklı kanaatler zamanla ekolleşmelere ve mezhepleşmelere yol açmıştır. Ehl-i rey ve Ehl-i hadis şeklindeki yapıların oluşmasında da bilgi ve vasıtalarına yüklenen rolün etkileri olduğu malumdur. Bir kelâm ekolü olan Mâturîdîliğin de kendine özgü bir bilgi kuramı olduğunda hiç şüphe yoktur. Hanefî mezhebi içinde ilk dönemden beri var olan esasların geliştirilmesi neticesinde ortaya çıkan Mâturîdîlik bir bakıma bilgi teorisinin adıdır denilebilir. Ebû Hanife'nin hicri II. yüzyılın başlarından itibaren savunduğu Kur'an ve Sünnet'e dayanan din anlayışının esasları, IV. yüzyılın başlarında Mâturîdî tarafından kapsamlı ve tutarlı bilgi kuramına dönüştürülmüş, IV. ve V. yüzyılları arasında Hanefî-Mâturîdî geleneğine mensup âlimlerin gayretleriyle sistemli ve kolay anlaşılabilir bir bilgi kuramı çerçevesi oluşturulmuştur.

Hanefîliğin, Mâturîdîliğe dönüşüm sürecini dört döneme ayırabiliriz. Birincisi, Ebû Hanife'den başlayarak Mâturîdî'ye kadar olan dönemdir. Bu dönemde, Müslüman çoğunluğun itikâd'taki temsilcisi anonim kabul edilen selefin görüşüdür. Hanefîlik, Ehl-i hadis ile birlikte çoğunluğun içinde oldukça etkin bir konumda ve "reyci" olarak bilinen bir fıkıh ekolüdür. İkincisi, Mâturîdî'nin eserlerini telif ettiği ve selefin görüş-

¹²⁸⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 37-38.

¹²⁸⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 37-38.

lerini gelişmiş bir bilgi kuramı şeklinde ortaya koyarak, itikâdî meselelerde usul bakımından Ehl-i-hadis'ten belirgin bir şekilde ayrılmanın başladığı dönemdir. Üçüncü dönem, Mâturîdî'nin ortaya koyduğu bilgi kuramında ortaya koyduğu yöntemin gide- rek yayıldığı ve benimsendiği dönemdir. Dördüncü dönem ise VII. yüzyıldan itibaren “Mâturîdîlik” isminin telaffuz edildiği dönemdir.¹²⁸⁹

Başlangıçtan günümüze kadar Hanefî -Mâturîdî gelenek içinde Ebû Hanife'nin bilgiye dair görüşleri itibarını korumuş ve Mâturîdîliğin teşekkülünde belirleyici olmuşlardır. Ebû Hanife'nin bilgi anlayışında, Kur'an ve Sünnet'in hürmetini korumakla birlikte, akli nasları kavrayıp, değerlendiren ilahî bir lütuf olarak gören tavrının, Mâturîdî tarafından büyük bir özenle devam ettirildiği çok belirgindir. Doğrusu, Haber-i resûl, başta Ebû Hanife ve Mâturîdî olmak üzere çalışmamıza dâhil olan bütün âlimlerin nezdinde müstesna bir konumdadır. Hanefî âlimler Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin arasına bir mesafe koymamışlardır. İncelenen dönem süresince, Hanefî-Maturidî âlimlerin bilgi kuramı çerçevesinde bazen akla bazen de nakle göreceli olarak daha çok ağırlık veren görüşleri olmuştur. Ama akli nasların önüne koyan bir alime ve anlayışa rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.

Hanefîler, ilk dönemden itibaren bilginin hakikati olduğunu kabul ederek onu mümkün görmüşlerdir. Başlangıçta zımnen de olsa bilginin kadîm ve hâdis olduğu, hâdis bilginin bedîhî, zarurî ve müktesep olarak çeşitlere ayrıldığı görüşünün hakim olduğunu söylemek mümkündür. İlk dönem âlimleri, “Eşyanın Hakikati Sâbittir”, “Esbab-ı ilim”, “Havâss-ı selîme”, “Haber-i sâdık”, “Haber-i resûl” gibi kavramları doğrudan kullanmamış olsalar bile, bunlara işaret eden ifadeleri bulmak mümkündür. Yine bütün dönemlerde, Hanefî âlimler, taklîdin bilgi olmadığına ittifak etmişlerdir. Hanefî âlimler arasında Müslüman halkın imanlarının sahih olduğu hususunda genel bir kabul vardır. Bununla birlikte mutlak anlamda taklîdin şartları ve süresi hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Diğer taraftan Ebû Hanife başta olmak üzere Mâturîdî, Nesefî, Sâbûnî ve diğer âlimler ilhâm, keşf ve rüya gibi kavramlara itibar etmemiştir. Bu âlimler ya bu kavramların doğru bilgi vasıtası olmadıklarını belirtmiş ya da bunlardan hiç

¹²⁸⁹ Mâturîdî'nin, genel olarak kelâm ilmine katkıları olan özgün fikirleri için bk. Ulrich Rudolph, **Al Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarkand**, s. 282-286; 291-296; 304-308.

bahsetmemiştir. Bu çerçevede Mâturîdî’den nakledilen kerâmetleri, Rüstüfağnî’nin rüyalarını bu âlimlerin Tasavvuf hareketi ile ilişkileri olduklarına değil, belki ihlâslı, zühd ve takva ehli olmalarına yormak gerekir. Zira Ehl-i sünnet mezhebinde genel anlamda kerâmet, ve mübeşşirât anlamında sâdık rüya haktır, zühd ve takva ise özellikle âlimlerde aranan önemli vasıflardır. Tasavvuf’ta ise bunlar belirli kişilerin şahsında Esbab-ı ilmin dördüncü ve en değerli vasıtalarıdır.

İmam Mâturîdî ile birlikte kelâm ilminin hemen bütün konuları ve özellikle bilgi kuramı istikrarlı kavramlara ve sistemli yapıya dönüştüğü söylenebilir. “Esbab-ı ilim”, “Haber-i sadık”, “Haber-i resûl”, “akıl”, “nazâr”, “mütevâtir haber” ve “ahad haber” gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır. Mâturîdî bilgiye dair ifadeleri sistematik bir şekilde kullanarak bilgi konusunu müstakil bir bölümde ele almıştır. Bir diğer gelişme kavramlar arasındaki ilişkinin mukayeseli olarak ele alınmasıdır. Bunlardan en dikkat çeken, istidlâl/akıl ve Haber-i resûl arasındaki ilişkinin giderek artan bir oranda irdelemesidir. Mâturîdî ile birlikte bu yöntem yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Mâturîdî’den sonra tespit ettiğimiz dikkat çeken gelişmelerden biri haber konusunda ortaya çıkmıştır. Üsmendî’ye kadar tartışmanın merkezinde olan ahad habere, bundan sonra neredeyse hiç değinilmemiştir. Hanefî âlimlerinin bu tutumu, bilinçli olabilir. Bu davranışlarıyla, manevi ve meşhur haberi ilim olarak kabul eden Hanefîler, bilgi kuramının en ihtilafli konusu olan ahad haberlerle uğraşmamayı ve bu sayede hem çok güçlü bir temsil konumuna sahip olan Ehl-i hadis ile hem de Hanefîler’in yaşadıkları bölgelerde oldukça etkili olan Tasavvuf ile daha az sorun yaşamayı amaçlamış olabilirler.

İKİNCİ BÖLÜM

MUCİZE VE KERÂMET

2.1. Giriş

İlkel toplumlardan günümüze kadar dünyanın her yerinden farklı inanç topluluklarından olağanüstü olaylar ile ilgili olarak sayısız haber nakledilmiştir. Bazı kişilerin su üstünde yürüdüğü, havada uçtuğu, aynı anda iki yerde bulunduğu gibi hikâyeler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dininde de yaratıcının varlık ve kudretinin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Diğer dinlerden farklı olarak, genelde mûcize kavramı ile ifade edilen bu olaylar için İslâm'da çeşitli kavramlar kullanılmıştır.¹²⁹⁰

Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynaklarında hârikulâde olaylara işaret etmek için ayet, delil, burhan, beyyine vb. kelimeler kullanılırken, kelâm ilminde fâillerine göre mûcize, kerâmet, istidrâc vb. kavramlar ihdas edilmiştir.¹²⁹¹ Olağanüstü olayların Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğunda ittifak eden kelâmcıların eserlerinde daha çok bu kavramların imkân ve ispâtı, târifi, mahiyeti ve çeşitlerinin tespit edilmesi, peygamberlik-mûcize, velîlik-kerâmet ilişkisi, bu kavramların birbirleriyle benzerlik ve farklılıklarının ortaya koyulması gibi hususların açıklanması hedeflenmiştir.

Çalışmamızın amacı ise, dini esasların naslarla nasıl temellendirildiğini ve süreç içerisinde bu bağlamda ne gibi gelişmeler olduğunu objektif olarak tespit etmektir. Bu tespitlerden hareketle mûcize-kerâmet konusunda Mâturîdîlik mezhebinin teşekkül sürecini kronolojik örneklerden hareketle anlamaya çalıştık. Bu itibarla, tasvîr ve tarafsızlık özellikleri ile öne çıkan mezhepler tarihi yöntemini kullanmaya ve buna sâdik kalmaya azami gayreti gösterdik. Konuya girmeden, öncelikle önemli kavramlar kısaca izâh edilmiş, konuya dair genel görüşler hakkında faydalı bazı ön bilgiler verilmiştir.

¹²⁹⁰ Selime Leyla Gürkan, "Mûcize", **DİA**, XXX, Ankara, 2005, s.352-356

¹²⁹¹ Geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", **DİA**, XXX, Ankara, 2005, s. 350-352

2.2. Kavramlar

Konumuzla ilgili olduğu için ayet, mûcize, kerâmet ve istidrâc kelimelerinin sözlük ve terim manalarını, bunların sınırlarını belirgin bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir.

(i) Ayet: Ayet kelimesi, sözlükte bir şeyin çok açık alâmeti ve hakikati, işaret ve delil manalarına gelir.¹²⁹² Kelâmî bir terim olarak “Allah’ın varlığına ve peygamberin doğruluğuna işaret eden delil ve mûcize” demektir.¹²⁹³ Kur’an’ı-Kerim’de Allah’ın varlığını ispât etmeyi amaçlayan delillerden çoğunlukla ayet diye söz edilmiştir. Yine Kur’an’da peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarını ispât eden, peygamberlik alâmetleri olan gözle görülen harikulade olaylar da ayet olarak ifade edilmiştir. Peygamberliğin delili olarak ilk dönem kelâm âlimleri ayet kelimesini kullanmaya devam etmiştir. Daha sonraki dönemlerde ayet kelimesi yerine, sadece peygamberliğin delili olan olağanüstü olayları ifade etmek için mûcize kelimesi ihdâs edilmiştir. Yani mûcize kavramı, ayet kavramının kapsamı daraltılarak sadece peygamberlerin izhar ettikleri harikulade olayları ifade eden bir terimdir.

(ii) Mûcize: Kur’an ve Sünnet’te yer almayan fakat sonraki süreçte terimleşen mûcize kavramı âciz olmak, güç yetirememek anlamındaki “aciz” kökünden türetilmiştir. Sözlükte insanı âciz bırakan, karşı konulamayan, hârikulâde manasında kullanılır. Terim olarak “peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay” demektir.¹²⁹⁴ Buna göre mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin kendi doğruluğunu ispât etmek, muhataplarını ikna etmek üzere elçi olduğunu açıkladıktan sonra ortaya koyduğu delile denir. Peygamberin delil gösterdiği olay/eylem ya da kelâm, artık bu andan itibaren diğer insanların yapamayacakları bir fiile dönüşür. Buna kelamcılar “mucize” demiştir. Dikkat edilirse ayet kavramı ile mukayese edildiğinde mûcize kavramının, “peygamberlik iddiası” ile sınırlandırılan olağanüstü bir olay olmasından başka bir mahiyet farkı yoktur.

¹²⁹² İsfahâni, ‘‘Ayet’’, **el-Müfredât**, s. 28-29.

¹²⁹³ Yusuf Şevki Yavuz; Abdurrahman Çetin, ‘‘Ayet’’, **DİA**, IV, İstanbul, 1991, s. 242-244.

¹²⁹⁴ Halil İbrahim Bulut, ‘‘Mûcize’’, **DİA**, XXX, İstanbul, 2005, s. 350-352

(iii) **Kerâmet:** Sözlükte cömertlik, ikrâm, itibar manasında ihsan etmek anlamına gelen kerâmet, terim olarak “Allah’ın sâlih, takva sahibi, velî kullarından zuhûr eden olağan üstü hal” diye tanımlanmıştır. “Bir yetkiye dayanarak iş yapmak” anlamındaki tasarruf kelimesi de Tasavvuf’ta kerâmetle eş anlamda kullanılmıştır.¹²⁹⁵ Nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mümin ve sâlih kimselerde zuhûr eden hârikulâde fiil ve haller” demektir. Normal/sıradan olmayan, olağanüstü olması itibariyle mûcize ile aynıdır. Genel anlamda mûcize’de peygamberlik iddiası ve tehatti vardır, bilinçli bir şekilde yapılır ve bir hedefi vardır. Benzeri yapılamaz. Kerâmet’te ise velînin iddiası, isteği ve iradesi yoktur, istikamet üzere olduğuna delil değildir. Bilgi vasıtası değildir ve benzeri yapılabilir. Ancak tâbi olduğu peygamberin doğru olduğuna delil ve sahibinin Allah’tan daha fazla korkmasına vesiledir. Hz. Muhammed’in vefatından yaklaşık iki asır sonra terim haline gelen mûcize ve kerâmet kavramları için verdiğimiz târifler kelâmcıların genel olarak üzerinde ittifak ettiği özelliktedir. Bununla birlikte, her ikisi içinde farklı târifler yapılmıştır.¹²⁹⁶

(iv) **İstidrâc:** Sözlükte yavaş yavaş yaklaştırmak, derece derece yükseltmek, ağır ağır sonuca ulaştırmak anlamına gelen istidrâc, terim olarak “kâfir ve fâsık olan birinden hârikulâdelik zuhûr etmesi” anlamına gelir.¹²⁹⁷ İstidrâc olarak görülen olayda sahibinin iddiası vardır ve kâfirin daha da azması için zuhûr eder. Benzeri yapılabilir ve gerçek değildir. Ayet, mûcize, kerâmet ve istidrâc’ın hepsinde gerçek fâil Allah’tır.

2.3. İslâm’da Mûcize ve Kerâmet

Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şerifler’de, bazı hârikulâde olaylara temas edilmiştir. Bunun önemli bir kısmı peygamber kıssalarında dile getirilmişken, bazıları da peygamber olduğu bilinmeyen kimselerle alakalı olarak anlatılmıştır. Bu bilgilerin Müs-

¹²⁹⁵ Süleyman Uludağ, ‘‘Keramet’’, **DİA**, XXV , Ankara, 2002,s. 265-268

¹²⁹⁶ Örneğin Bakillani’ye göre Mûcize, “yalnız Allah’ın kudreti dâhilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği fiillerdir ’’. Geniş bilgi için bk. Ebû Bekir el-Bakillani, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, (Çev: Adil Bebek) , Rağbet yayınları, İstanbul, 1988, s. 47. Halil İbrahim Bulut, mûcizeyi “nübüvvet iddiasında bulunan zatın sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylar” şeklinde tarif etmiştir. Bulut’un tercih ettiği keramet tarifi ise şöyledir. “ Nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mümin ve sâlih kimselerde zuhur eden harikulade fiil ve haller.” Bk. Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mûcize**, s.20,80

¹²⁹⁷ Bulut, **ae.**, s.88

lûman düşünürler tarafından değerlendirilmesi ise farklı olmuştur. Konuya dair görüşleri kategorik olarak üç guruba ayırabiliriz. Birinci guruptakiler hem mûcizeyi hem de kerâmeti reddetmiştir.¹²⁹⁸ Bunlar çoğunlukla filozoflardır. İkinci gurup mûcizeyi kabul etmekle birlikte kerâmeti reddetmiştir. Bu görüştekilerin temsilcisi genel olarak Mu‘tezile’nin âlimleridir. Akılcı olarak bilinen bu kesim, genel olarak hadisleri inanç konularında hüccet kabul etmemişlerdir. Kerâmete delâlet edebilecek bilgi değeri olan rivayetleri, akla veya Kur’an’a aykırılık olduğu gerekçesiyle ya reddetmişler ya da kendi görüşlerine uygun bir manayla te’vil etmişlerdir. Üçüncü guruptakiler hem mu‘cize ve hem de kerâmeti kabul etmiştir. İslâm âlimlerinin kâhîr ekseriyeti bu görüştedir. Bu son gurup kendi içinde olağanüstü olayların tanım ve şartlarının belirlenmesi hususunda ikiye ayrılmıştır. Birincisi, Tasavvuf düşüncesinin temsil ettiği guruptur. Kerâmetin hayati bir işlevi olan bu gurupta, genellikle rivayetlerde sahih-sakim ayırımı yapılmaz. Hârikulâde olaylara dair haberler, keşf vb. yöntemlerle teyid edilir. Kerâmete dair her türlü rivayetin bir değeri vardır ve velî-kerâmet ilişkisi risâlet-mûcize düzeyinde önemsenir. İkincisi ise Ehl-i sünnet’tir. Bu grubun müntesipleri Kur’an ve sahih sünnetin zâhiri manalarını icmâya ve Arapça’ya aykırı olarak te’vil etmekten kaçınan bir yöntem benimsemişlerdir. Ehl-i sünnet’in kurucularından ve halen en önemli temsilcilerinden biri olan Hanefî-Mâturîdî kelâmcıların inanca dair konularda genel olarak ve sistemli bir şekilde bu yöntemi kullandığını söylemek mümkündür.

2.3.1. Mûcize

Mûcize konusunu üç alt başlık altında ele alacağız. Bunlar mûcizenin imkânı, târif ve şartları ile çeşitleridir.

2.3.1.1. Mûcizenin İmkânı

İslâm âlimleri nübüvvet konusunun bir alt başlığı olarak mûcizeyi ele alıp değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ’nın peygamberler göndermesi mümkün-

¹²⁹⁸ Bazı araştırmacılara göre Ehl-i sünnet’in mûcize anlayışı Kur’an’a aykırıdır. Bk. Zeyveli, **Hikmet, Kuran ve Kuran dışı İslâmî Rivayetlerde Mûcize, Din Dilinde Mûcize**, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, Kuramer, İstanbul, 2015, s. 115.

dür ve tarihen sâbit bir husustur. İnsanların doğruyu ve yanlış ayırması için delil göndermesi hikmetinin bir gereğidir. Allah'ın doğrudan sözlü olarak müdahale etmesini muhal kabul eden kelâmcılara göre bu delil mûcizedir. Gâibi şâhide kıyas ederek¹²⁹⁹ tâbiat kanunlarının sahibi olan Allah'ın, bu kanunları istediğinde bozabileceğine veya tersine çevirebileceğine hükmederler. Dolayısıyla, peygamberlere has olağanüstü bir olay olan mûcizenin aklen mümkün olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Peygamberin, başkalarının gerçekleştiremeyeceği bir olayı / eylemi kendi doğruluğunun delili olarak göstermesi, Allah'ın onu tasdik ettiği manasına gelir. İslâm âlimleri, peygamberlerin mûcize göstermesinin câiz olduğu hususunda fikir birliği etmiştir. Tarihi süreçte muhtevâsının genişlemesiyle birlikte mûcizenin câiz olması yeterli görülmemiş, peygamberlik için vâcip olduğunu söyleyenlerin sayısı da giderek artmıştır. Muhtevânın genişlemesinden kastımız, Hz. Peygamber'in fiziksel, ahlakî özellikleri ve davetinin her ögesinin mûcizenin kapsamına dâhil edilmesidir.¹³⁰⁰ Mûcizenin, peygamberlerin doğruluğuna dair ve onları ispât eden en önemli delillerden biri olduğunda şüphe yoktur. Kur'an, Sünnet ve tarih kitaplarında aklen mümkün olan bu olguyu ispât eden bu nevi pek çok örnek vardır. Ancak Kur'an, Sünnet ve erken dönem kaynaklarında peygamberlerin doğruluğuna şahitlik eden bu deliller, ayet, burhan, beyyine, hüccet vb. kelimeler ile ifade edilmiştir. Bu durum ve ilgili rivayetlerin sonradan tedvin edilmesi, mûcize inancının sonradan kurgulanmış olduğuna delil olamaz.

2.3.1.2. Mûcizenin Tanım ve Şartları

Mûcize kavramı terim olarak hicri III. asrın ortalarından itibaren kelâmcılar tarafından kullanılmaya başlanmıştır.¹³⁰¹ Kelâmcıların kullandığı manada bir terim olarak mûcize kelimesine ilk kaynaklarda rastlanmamaktadır. Bunun yerine ayet, delil ve hüccet gibi kavramlar kullanılmıştır. Kuran, Sünnet, sahabe ve tâbiin âlimlerinin

¹²⁹⁹ Görünmeyeni görüne benzetmeyi yani fizik âlemindeki gerçekliklerden yola çıkarak metafizik âlem hakkında kanaat oluşturmaya hedefleyen yaygın bir çıkarım yöntemidir. Ancak İslâm âlimlerinin çoğuna göre bu yöntem peygamberlerin verdiği haberlerin muhtevâsı ile sınırlıdır.

¹³⁰⁰ Geniş bilgi için bk. Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mûcize**, s.105-111

¹³⁰¹ Mâturîdî Tevilat isimli tefsirinde Mûcize kelimesini kullanmıştır. Kitabı't-tevhîd 'te ise bir yerde "âyetü'l mucizat"/aciz bırakan ayetler ifadesini kullanmıştır. Yani" düşündüren değil aciz bırakan ayet ". Buna göre her ayet bizim terim olarak kullandığımız "Mûcize" değildir ama her Mûcize bir ayettir. Bilgi için bk. Bulut, **age.**, s.17-19

“ayet” olarak isimlendirdiği bazı olayları, selef âlimleri delailü’n-nübüvve (peygamberlik delilleri) ve a’lamü’n-nübüvve (peygamberlik alametleri) vb. kavramlar adı altında tasnîf etmişlerdir. Sonraki süreçte peygamberliğin bazı özel delillerini mûcize kavramını kullanarak isimlendirmişlerdir. Bu nedenle, bu dönemden itibaren kelâm çalışmalarında mûcize olarak adlandırılan her olaya ayet, burhan, hüccet ve delil gibi ifadeler kullanılabilir. Ancak her ayet, burhan, beyyine ve hüccet şeklinde adlandırdığımız olay mûcize olarak isimlendirilemez. Çalışmamız mûcize kavramının teşekkül ettiği bir dönemi kapsadığı için tarihi süreçteki kavramsal gelişmelerin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse olağanüstü olayları ifade etmek için kullanılan özellikle ayet kavramı ile sonradan bir terim olarak kullanılan mûcize kavramı arasında bazı önemli farklılıklar vardır. En önemli fark ayet kelimesindeki anlamın “peygamberlik iddiası” şartı ile daraltılmasından ibarettir. Kanaatimize göre bu farklılık mûcizenin yaygın olan târiflerinde çok etkili değildir ve ayet ile mûcize kelimeleri çoğu zaman eşanlamlı olarak anlaşılmaya müsaittir. Bu konuda asıl sorun bir terim olarak kelâmcıların geliştirdiği ama üzerinde ittifak edemediği mûcizenin târif ve kabul şartlarından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle mûcizenin gerçekliği ve bu gerçekliğin kabul edilmesi için aranan şartlardaki ihtilaflar, konuya dair görüşleri doğrudan belirlemiştir. Tanımdan kaynaklanan farklı görüşleri ikiye ayırmak mümkündür.

a. Mûcizeyi Kabul Edenler: Bu görüş kelâmcıların kâhir ekseriyete aittir. Peygamberlik iddiasıyla birlikte insanların benzerini getirmekte âciz kaldığı olağanüstü bir olayı, Allah’ın elçisini teyid etmek için izhâr etmesini mûcize olarak tanımlamak bu grup için yeterlidir.¹³⁰² Doğal olarak, mûcizenin peygamberin iddiasına uygun olarak meydana gelmesi, nübüvvet iddiasından sonra zuhûr etmesi ve peygamberi yalanlamaması gibi özelliklere sahip olması beklenir. Ama tarihi süreçte bazı sünni âlimlerin mûcizenin tanımına eklemeler yaptığı görülmektedir. Bunların içinde tehaddi kelimesi öne çıkan ve tarihi süreçte ona yüklenen anlamlar bakımından konunun farklı

¹³⁰² Örneğin Bakillani’ye göre mûcize “yalnız Allahın kudreti dâhilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği fiillerdir”. Bk. Bakillani, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 47. Başka bir tarife göre mûcize “nübüvvet iddiasında bulunan zatın sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylardır.” Bk. Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mûcize**, s. 20.

algılanmasında etkili olabilecek bir kavramdır.¹³⁰³ Meydan okuma manasına gelen “tehaddi” kelimesi ilk dönem mûcize için yapılan târiflerde, olağanüstülük ile birlikte iki unsurdan biri olan peygamberlik iddiasının bir parçasıdır. Peygamberlik iddiası zaten bir meydan okumadır ve peygamberin izhâr edeceği mûcizeyi kâfir–mümin ayırımı yaparak, bir talep neticesinde veya önceden ilan etmesi, câiz olsa da şart değildir. Peygamberin olağanüstü bir olayın gerçekleştiğini ifade etmesi yeterlidir. Bu yüzden bu manayı taşıyan “tehaddi” kelimesini bağımsız bir şart olarak ortaya koyarak mûcize târifine eklemek nasların bir gereği değildir. Bu tür müdahaleler, Hz. Peygamber’den rivayet edilen çok sayıda olağanüstü olayın mûcize tanımının dışında kalmasına neden olabilmektedir.

Diğer taraftan, bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber’den nakledilen fizik kanunlarını nakzeden olağanüstü olayların gerçekleşmiş olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunların isimlendirilmesi hususuna yoğunlaşarak bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Bunlar, peygamberliğin delili olarak gösterilen ve ayet, burhan, hüccet, sultan vb. kavramlar ile ifade edilen olayları ya da delilleri peygamberliğin delili olarak kabul etmelerine rağmen bunlara “mûcize” denilemeyeceğini savunmuşlardır. Bunlara göre, mûcize kavramı çok özel ve sınırlı hadiseler için kullanılabilir. Bir olayın peygamberlik delili olması (ayet, burhan vb.) onun mûcize olduğu anlamına gelmeyebilir. Zira mûcize kavramı kelâmcılara özgü, sonradan ihdâs edilmiş çok özel bir kavramdır. Bu görüşü savunanlar ahad haberlere dayanan hadisleri ve burada ifade edilen olayları sıhhat açısından eleştirdiklerinden dolayı peygamberliğin kesin delili olacak şekilde “mûcize” diye isimlendirmezler. Bunlara göre, Hz. Peygamber’den olağanüstü hadiseler zuhûr etmişse de yegâne delili / mûcizesi Kur’an’ın kendisidir.¹³⁰⁴

b. Mûcize’yi Reddedenler: İslâm düşünürleri arasında fizik kanunlarını nakzeden olağanüstü olayları ifade etmek için Kur’an’ın kullandığı “ayet” kavramını “hâri-kulâde olsun-olmasın Allah’a götüren, onu hatırlatan bir işaret / belge” olarak târif ederek, “ayet” kelimesinin daraltılarak olağanüstü olayları ifade için terim haline gelen

¹³⁰³ “Tehaddi” kavramı için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, s. 26-29.

¹³⁰⁴ Bu görüşün tafsilatı için bk. Bulut, *ae.*, s.121-122,169-187,202-228.

mûcizeyi inkâr eden bir kesim vardır. Bunlar, sahabenin, hadisleri aktaracak bilgi birikimleri olmadığını, hadis rivayetlerinin delil olma vasfı taşımadığını, Kuran'dan “peygamberlerin mûcizesi haktır” inancı çıkarılamayacağı iddiasıyla birlikte,¹³⁰⁵ hârikulâde olayları mecâz ve ârızî bir durum olarak nitelendirmişlerdir. Genelde olağanüstü olayları ve özelde mûcizeyi reddetmelerinin nedeni, nakledilen rivayetlerdeki tevâtür, delâlet'te kat'ilik sorunları değil, hakikî manada hârikulâde olayları imkân dâhilinde görmemeleridir. Zira bunlar, hârikulâde olayları, bilinen fizik kanunlarını nakzeden olaylar olarak değil, tümevarım yöntemiyle elde edilen tâbiat kanunlarının, istisnaları olarak kabul etmişlerdir. Buradan hareketle, mûcizeyi, “insanların tecrübe ve bilgi birikimleriyle izâhını yapmakta acze düştükleri olağanüstü olay” olarak târif etmişlerdir. Bu târife göre, olağanüstü görünen olaylar, keşif vb. gelişmelerle izâh edilebilir. Bu durumda, fizik kanunlarını nakzeden gerçek manada bir mûcizeden bahsedilemez.¹³⁰⁶

2.3.1.3. Mûcizenin Tasnîfi

Farklı tasnîfleri yapılan mûcize, konusu açısından, gayesi açısından, tâbiat kanunları açısından, mûcize istekleri açısından, harikulade olması açısından ve kudret gibi farklı başlıklar altında incelenmiştir.¹³⁰⁷ En yaygın olarak kullanılan yöntem mûcizeleri esasta hissî ve aklî / manevî olarak ayıran ikili tasnîftir. Bu ikisine çoğu zaman haberi mûcizeler de eklenir. İkili tasnîfe göre aklî mûcizelerin en değerlisi olarak tanımlanan Kur'an'daki kıssalar, peygamberlerin çok sayıda hissî mûcizesini haber vermektedir. Hz. Salih'in devesi¹³⁰⁸, Hz. Musa'nın asâsı ve elinin parlaması¹³⁰⁹, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi¹³¹⁰, Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması¹³¹¹, Hz. Musa'nın kayadan su çıkarması¹³¹², Hz. İsa'nın babasız doğması¹³¹³ Kur'an'da zikredilen hissî

¹³⁰⁵ Zeyveli, **age.**, s. 116-126.

¹³⁰⁶ Zeyveli, **age.**, s. 105-109. Mûcizeyi reddedenler “tevatür” sorununu vurgulamalarına rağmen, görüşlerinin asıl nedeni mutlak manada harikulâde olayları reddetmeleridir. Bk. Mustafa Öztürk; Hadiye Ünsal, **Kur'an Tarihi**, Ankara okulu yayınları, Ankara, 2017. Bu konuda Ehl-i sünnet'in görüşleri için önemli iki eser için bk: 1. Bakillani, **el-İntisar li'l-Kur'an**, (neşr: M.Asam el-Kazai) , Daru İbn Hazm ; 2. Muhammed el-Azami, **Kur'an Tarihi**, (Çev: İz yayıncılık) , İz yayıncılık, İstanbul, 2006.

¹³⁰⁷ Geniş bilgi için bk. Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mûcize**, s. 35-53.

¹³⁰⁸ Hud Suresi, 11/63-68.

¹³⁰⁹ Araf Suresi, 7/107-108.

¹³¹⁰ Taha Suresi, 20/19-22.

¹³¹¹ AnkEbût Suresi, 29/24.

¹³¹² Bakara Suresi, 2/60.

¹³¹³ Meryem Suresi, 19/19-22.

mûcizelere örnektir. Kur'an'ı-Kerim'in bizâtihî kendisi, Peygamber'in (sav) şemâili, ahlakı ise aklî mûcizelere örnek olarak verilmiştir.¹³¹⁴ Hz. Peygamber'den rivayet edilen hissî mûcizeler mütevâtir, müstefiz/meşhur ve ahad haberlerle nakledilmiştir.

Özellikle son dönemlerde daha çok vurgulanan “ahad haber kesin bilgi ifade etmez” kuralından hareketle mûcize konusunda tek delilin Kur'an olduğu iddia edilmiştir. Bu görüşe göre, Kuran'da diğer peygamberlere verilmiş hissî mûcizelerden bahsedilmesine rağmen Hz. Muhammed'e verilmiş bir hissî mûcizeden söz edilmemiştir. Aksine, kendisinden talep edilmesine rağmen Kur'an'ın ona olumsuz cevap verdiği ayetler gerekçe gösterilerek, O'na (sav) hissî/görsel mûcize verilmediği iddia edilmiştir.¹³¹⁵

¹³¹⁴Ebû'l-Fida İbn Kesir, **Mûcizetü'n-Nebi**, (thk: Abdulfazîl Fergalî) , Mektebetü'l İbnü'l-Kayyim, Kahire, t.y., s.38.Bu eserde Mûcizeye dair çok sayıda hadis tetkik edilmiştir.

¹³¹⁵Bu görüşte olanların delillerinden biri şu hadistir: Hz. Muhammed'ten şöyle rivayet edilmiştir: “Peygamberlerden, insanların kendilerine inanacakları ayetler verilmemiş bir peygamber yoktur. Bana verilen ise Allahın bana vahyettiğidir.” Bu hadis sahih kaynaklarda geçmektedir. Bk. Buhari, “Fezailü'l-Kuran”, 1; Müslim, “İman”, 239. Ancak, bu rivayetin “bana verilen en büyük mûcize Kur'an'dır” olarak anlaşılması da mümkündür. Hz. Peygamber'in “bana başka hiçbir hissî mûcize verilmedi” şeklinde sunulması ise gerekli değildir. Aksine, bu mananın verilmesine çok sayıda rivayet engeldir. Sahihliği bu hadisten daha az olmayan ayın ikiye ayrılmasının hakiki manada meydana geldiğine dair rivayetlerin, bazı farklılıklar gerekçe gösterilerek, tashih ve telif edilebilir olmalarına rağmen reddedilmemesi gerçeklere daha uygun bir yaklaşımdır. Örneğin İbn Mesud şöyle demiştir: “Ay, Resûlullah'ın (sav) ahdi üzerine ikiye bölündü. Hz. Peygamber şöyle dedi: Şahit olun!”. Bu hadis Buhari ve Müslim'de nakledilmiştir. Bk. Buhari, “Menakib”,27; Müslim, “Sıfatu'l-münafikin”,43. Bu hadis ya ahad haber olduğu için reddedilmiş ya da mûcizeye delil olmayacak manaya te'vil edilmiştir. Hâlbuki ilk hadis diğerinden daha sahih olmadığı gibi diğerleriyle aralarında çelişki de yoktur. Adnan Demircan ise, farklı ve önemli bir noktaya dikkat çekerek Kur'an'ın Hz. Peygamber'in mûcizesi olmasının da tartışmalı olduğunu, çünkü “Kur'an, Kureyş'e mûcize gönderilmediğini beyan eder.” demiştir. Bk. Adnan Demircan, **Din Dilinde Mûcize, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı**, Kuramer, İstanbul,2015, s. 43. Bu görüşe delil olarak gösterilen en önemli ayetlerden biri İsrâ 17/59. ayetidir : “Bizi, (Kureyş'in istediği) mûcizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoymdu. (Nitekim) Semûd kavmine o dışı deveyi açık bir mûcize olarak verdik de onlar bu yüzden zâlim oldular. Oysa biz mûcizeleri sırf korkutmak için göndeririz.” Bu ayetin başında talep edilen bazı mûcizelerin imana neden olmaması durumunda helak edilmeye neden olacağı bildirilmektedir. Yani ayette söz konusu olan mûcize sadece Semûd kavmini "helak eden" mûcizedir ve bunun Kureyş'e gösterilmeyeceği haber verilmektedir. Ayetin sonunda ise korkutan mûcizelerin varlığından bahsedilmiştir. Semûd kavminin, örneğin Kur'an'da hissî mûcizeleri açıkça haber verilen ve ümmeti helak olmayan Hz. İsa'dan çok önceleri yaşamış bir kavim olması sabitken, bu ayet her çeşit mûcizenin olmadığına delil olamaz. Nitekim, ayetin sebab-i nüzulün'den bu anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî bu ayetin tefsirinde özetle “Allah Teâlâ risaletin ispatı için peygamberlere başka ayet ve hüccetlere ihtiyaç bırakmayacak kadar yeterli ayetler ve hüccetler gönderir. İnatçıların kötü maksatlı istekleri ve inkâr devam ederse “helak eden ayetler ile” helak edilirler” demiştir. Bk. Mâtürîdî, **Tevilat, VIII**, s.306. İlk tefsircilerden sayılan Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) tefsirinde bu ayet için şöyle demektedir:” Mekke kâfirleri Nebî'ye (sav) bir ayet göstermesini istemişler, ay bunun üzerine ikiye bölündü. Müşrikler bu sihirirdi dediler...” Bk. Mukatil, b. Süleyman, **Tefsiru Mukatil b. Süleyman**, (thk: Ahmed Ferid) , Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2003,III, s. 296.

2.3.2. Kerâmet

Mu‘tezile mezhebi hâriç, mûcizeyi kabul edenlerin ekserisi velînin kerâmetini de aklen mümkün ve câiz görmüştür. Kerâmeti kabul ve reddeden iki görüşün de temel nedeni kerâmetin mahiyet itibariyle mûcizeden farkı olmamasıdır. Kabul edenler için naslarda özellikle geçmiş ümmetlerde zuhûr ettiği bildirilen kerâmete dair haberler esas delili teşkil ederler. Cumhura göre velînin kerâmeti tâbi olduğu peygamberin doğruluğuna delildir ve yaratıcısı Allah’tır.¹³¹⁶ Yani velînin kerâmeti tâbi olduğu peygamberin doğruluğunu gösteren bir delildir. Çünkü velî bu kerâmeti o peygamberin bereketiyle kazanır.¹³¹⁷

Kerâmeti, bir bakıma hissî ve aklî mûcizenin izdüşümü olan manevî/hakikî ve kevnî olarak ikiye ayırmak mümkündür.

a. Manevî Kerâmet: İhlâs ve istikamet in ifade edilmesinde kullanılan manevî kerâmet hususunda ihtilaf yoktur ve Mu‘tezile dâhil herkesçe makbûl kabul edilmiştir.

b. Kevnî Kerâmet: Olağanüstü bir olayın bir velinin elinde zuhûr etmesi olan kevnî kerâmet -ki genellikle kerâmet ile kastedilen budur- Ehl-i sünnet için aynen mûcize gibidir. Aklen mümkündür ve sâbittir. Bundan sonra kerâmet kelimesini kullandığımızda bu manayı kastediyoruz. Mu‘tezile’nin inkar ettiği kerâmet budur. Mu‘tezile’yi, kerâmeti reddetmeye sürükleyen temel sâik, kerâmetin mûcizeyi peygamberlik kanıtı olmaktan çıkardığına inanmaları ve velî ile peygamberi eşitlediğine dair olan şüpheleridir. Kerâmetin varlığını savunanlar ise ilk dönemlerde peygamber ve velî ayırımı olmadığından, ayet kavramının bu olgu içinde kullanıldığını iddia etmişlerdir. Kur’an-ı Kerim’de haber verilen, Hz. Meryem’e Allah’u Tealâ’nın katından rızık gelmesi¹³¹⁸, Ashab-ı Kehf’in köpekleriyle mağarada uzun süre kalmaları¹³¹⁹, Hz. Süleyman’a Belkis’in tahtının getirilmesi¹³²⁰ gibi kıssalar kerâmete örnek olarak gösterilmiştir. Hadis ve tarih kaynaklarında da sahabe ve sonrakilere ait sayısız kerâmet

¹³¹⁶ Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mûcize**, s. 81

¹³¹⁷ İbn Kesir, **age.**, s. 392. İbn Kesir bu eserinde Hz. Ömer, Hz. Ali dâhil sahabeden çok sayıda keramet nakletmiştir.

¹³¹⁸ Ali İmran Suresi, 3/37

¹³¹⁹ Kehf Suresi, 18/10-26

¹³²⁰ Neml Sursi , 27/40

örnekleri nakledilmiştir.¹³²¹ Kerâmete dair nakledilen en meşhur rivayetlerin başında Hz. Ömer'in Medine'den, Nihavent'te savaşıyan komutana "Sâriye Dağ'a" seslendiğine dair rivayettir.¹³²² Ancak bu rivayetin bile Kütubu's-sitte dâhil önde gelen hadis kaynaklarda geçmediğini şimdiden belirtmek gerekir. Kerâmete dair rivayetlerin Hz. Peygamber'in döneminden uzaklaştıkça sayıca artması, kerâmetin tâbiatı itibarıyla normal bir gelişmedir. Lâkin bu konuda çok sayıda zayıf ve uydurma olan rivayetlerin nakledildiği de bilinmektedir. Neticede tarihi süreçte etkinliğini oldukça arttıran velîlik-kerâmet inancı, toplumda yaşayan İslâm'ın en önemli inanç unsurlarından biri haline gelirken, etrafında cereyan eden ihtilafta o derece büyümüştür.

Özetlemek gerekirse, cumhura göre peygamberlerin ayet, hüccet veya mûcize - adı ne olursa olsun - fizik kanunlarını iptal eden, onları nakzeden olağanüstü olayları izhâr etmeleri imkân dahilindedir, hakikattir ve sâbittir. Bunlara inanmak gerekir. Ehl-i sünnet'e göre peygamberlerin izhâr ettikleri olağanüstülüklerin bir benzerlerinin, onlara tâbi olan velîlerde zuhûr etmesi, yani kerâmet'te haktır ve bunlara inanmak gerekir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in haberî mûcizelerinden biri olarak zikredilen ve Kıyâmetin büyük alametlerinden sayılan Hz. İsa'nın nüzûlü'nün gerçekleşeceği genel olarak kabul görmüştür.

Biz konuyu Hanefîlik, Hanefî-Mâturîdîlik ve Mâturîdîlik olarak adlandırdığımız birbirini takip eden üç dönemde ele alacağız.

2.4. Hanefîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet

Hanefîlik dönemi, selef görüşünün yaygın olduğu, ihtilafların az olduğu ve Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) itikâda dair görüşlerinin en etkili olduğu dönemdir. Ebû Hanîfe'den başlattığımız ve Mâturîdî ile bitirdiğimiz bu dönemde, mûcize ve kerâmet konusunda Kur'an'a ve Sünnet'e dayanan, ihtilafsız ve sade görüşler ortaya koyulmuştur. Bu dönemden sonra, Mâturîdî ile birlikte mûcize kavramı kelâmın bir konusu olarak önem kazanmış ve peygamberliğin ispâtı başlığı altında ele alınmıştır.

¹³²¹ Bkz. Muhammed Yusuf el-Kandehlevî, **Hayatü's-Sahabe**, (Haz. Naci İbrahim Suveyd), Daru'l-Erkam, Beyrut, Tarihsiz, s.1279-1377.

¹³²² Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve**, VI, s.370.

2.4.1. Ebû Hanife

Ebû Hanife'nin (ö.150/767) hârikulâde olaylar hakkındaki inancı görüş bildirme şeklindedir. Bu görüşlerini ve naslardan getirdiği delillerin kaynaklarını iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi ona isnâd edilen eserlerdir. İkincisi ise farklı eserlerde ondan yapılan rivayetlerdir. Ona isnad edilen eserlerdeki mûcize ve kerâmet konusu birlikte anıldığından aynı başlık altında aktarılması uygun görülmüştür. *Fıkhu'l-ekber* adlı eserinde konuyla ilişkili iki ifadesi bulunmaktadır.

(i) Ebû Hanife “ayet” kavramını kullanarak şöyle demiştir: “Peygamber için ayetler sâbit ve evliyâ için kerâmetler haktır. Allah'ın düşmanı İblis, Firavun ve Deccâl gibilerinden haberlerde nakledilen onlara ait olmuş ve gelecekte olacak olağanüstü olayları ise kerâmet veya ayetler olarak isimlendirmeyiz, ihtiyaçlarını gideren küfür ve isyanlarını arttıran, istidrâc, deriz. Zira Allah Teâlâ düşmanlarının hacetlerini onları iyice azdırmak ve akıbetlerine hazırlamak için karşılar. Böylece onlar azgınlaşır ve küfürleri gittikçe artar. Bunların hepsi câizdir ve mümkündür.”¹³²³ Ebû Hanife ifadelerinde “mûcize” kelimesini kullanmazken kerâmet ve istidrâc kavramlarını ise doğrudan kullanmıştır. Ebû Hanife peygamberlik delillerini ifade etmek üzere, Kur'an ve hadislerde gördüğümüz şekilde ayet kelimesini kullanmıştır. Ebû Hanife'nin “ayet, kerâmet, istidrâc” gibi terimleri târif etmek gibi bir amacı yoktur. Bunlarla bilinen manalarının dışında ne kastedildiğini açıklamamıştır. *Fıkhu'l Ekber*'in özlü ve kısa bir akaid metni olmasının yanında diğer eserlerinde de bunu görmemekteyiz. Ortaya koyduğu görüşlerine Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delil getirmemiş, örnek vermemiş ve bunları inkâr edenler hakkında bir ifade kullanmamıştır. Bu itibarla bu metinden Ebû Hanife'nin olağanüstü olayları mümkün gördüğünü, gerçekleştiklerine inandığını, bunları fâilleri açısından peygamberler, evliyâ ve kâfirler olmak üzere sırasıyla mûcize, kerâmet ve istidrâc olarak üçe ayırdığını söyleyebiliriz.

(ii) *Fıkhu'l-ekber*'deki ikinci ifade ise şöyledir: “ Mirac'a dair haber haktır ve kim bunu reddederse sapkın bir bid'at çıdır...”¹³²⁴ Ebû Hanife, Mirâç konusunda delillere yer vermemiş, sadece burada aktardığımız öz bir ifadeyle görüşünü belirtmekle

¹³²³ Ebû Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, s.74.

¹³²⁴ Ebû Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, s.77.

yetinmiştir. Bilindiği gibi Mirâç hadisesi, Kur'an'da sâbit olan İsrâ'yı da içine alan bir olaydır. Ebû Hanife, hem İsrâ'dan bahsetmemiş hem de Mirâç ile birlikte bu iki olayın bedenlen mi yoksa rüyada mı gerçekleştiğine dair herhangi bir açıklama yapmadan sadece bu nevi haberlerin doğru olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Öte yandan, Ebû Hanife'nin Mirâç'a dair ifadelerini, "peygamberin ayetleri sâbittir" dediği yerde değil, birkaç paragraf sonra Kıyâmet alametlerini ifade ettiği bölümde ortaya koyması dikkat çeken önemli noktalardan biridir. Bu durumda, Ebû Hanife'nin Mirâç hadisesini nübüvvetin delili olarak değil, sadece gelen bir haberin onaylanması şeklinde anladığını söylemek mümkündür. Bu yüzden bu ifadeler, Ebû Hanife'nin Hz. Peygamber'in hârikulâde olaylar izhâr ettiğine dair yukarıdaki görüşünü teyid etmekten öte yeni bir bilgi sunmamaktadır. Mirâç ile ilgili tartışmaları da dikkate aldığımızda, Ebû Hanife'nin olağanüstü olan bu hadiseyi peygamberlik alametleri kapsamına dahil edip etmediğini kestirmek imkansızdır. Bununla birlikte, onun ifadelerinden, Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğunu bildiren Hz. Peygamber'in olağanüstü bir olayın gerçekleştiğini bildirmesinin, o haberin tasdik edilmesi için yeterli olduğu, bir veya daha fazla kişinin görmesinin, tehdidi veya bir talep olmasının ise bunun için gerekli olmadığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife'ye ait olan iki metnin muhtevasında peygamberliğin delili olarak olağanüstü olaylar hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ebû Hanife'nin eserlerinde "peygamberlerin ayetleri haktır", "Mirâç haktır" şeklindeki ifadelerden ayrı olarak herhangi bir olağanüstü olaya atıfta bulunmadığı görülmektedir. Ancak Hanefî geleneği içinde ona atıfla bazı olağanüstü olayların izah edildiğine şahit olmaktayız. Nitekim Harizmî (568/1172), Heytemî (ö. 974/1567) ve Beyâzîzâde (ö.1098/1687) eserlerinde Ebû Hanife'den İnşikak-ı kamer mucizesinin gerçekleştiğini onaylayan bir görüşe sahip olduğunu gösteren bazı rivayetler nakletmişlerdir.

(İ) İbn Mesud'un (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber zamanında ay ikiye ayrıldı.¹³²⁵ Bu rivayet hem Beyazîzâde¹³²⁶ ve hem de Harizmî tarafından¹³²⁷

¹³²⁵ Buhari, "Menakib", 28; Tirmizi, "Tefsiru'l-Kur'an", 54; Müslim, "Sıfatu'l münafikin", 8; Ahmed b. Hanbel, 1/447

¹³²⁶ Beyâzîzâde, *el-Usulü'l-Münife*, s. 78.

¹³²⁷ Hârizmî, *Cêmiu'l Mesânid*, I, s.188.

Ebû Hanife'den nakledilmiştir. Ayın ikiye ayrılması rivayetinin önemi Kur'an ile doğrudan bağlantılı olması ve inanılması en zor olağanüstü hadiselerden biri olmasındandır. Ebû Hanife'nin naklettiği bu rivayet sahih olarak kabul edilen kaynaklarda birden çok sahabe tarafından nakledilen meşhur bir haberdır.¹³²⁸ Eğer bu rivayet doğruysa bu haberi nakleden Ebû Hanife ayın yarılmasının fiilen gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bu durumda onun, Hz. Peygamber'in Kur'an'da sâbit olan hissî bir mûcizesi olduğuna inandığını söylemek mümkün olur. Eserinde, Mirâc'ı inkâr edenin sapkın bir bid'atçı olduğunu belirten Ebû Hanife, kelâmcıların kullandığı manada bir "mûcize" olan ayın gerçekten yarılmasını inkâr eden hakkında herhangi bir beyanda bulunmamıştır.

(ii) Heytemi, Ebû Hanife'nin Hz. Peygamber'in nübüvveti ve son nebi olduğu konusunda mutlak bir imanının olduğunu, Hz. Muhammed'ten sonra herhangi birinin peygamberlik iddiasında bulunması üzerine ondan mûcize istenmesini bile küfür gerekçesi saymasıyla izâh etmiştir. Heytemi'nin belirttiğine göre, Ebû Hanife şöyle demiştir: "Peygamberlik iddiasında bulunan birinden "ayet" göstermesini isteyen kâfir olur. Çünkü "لا نبي بعدى"¹³²⁹ "Benden sonra nebi yoktur" hadisini yalanlamış olur."¹³³⁰ Yani son peygamber olan Hz. Muhammed'ten sonra, peygamberlik iddiasında bulunan birinden mûcize göstermesini isteyen kişi, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunda şüphe etmesini de gerektirdiğinden dolayı kâfir olur.¹³³¹

Öte yandan, Ebû Hanife'nin, Hz. Peygamber'in geleceğe dair haberi mûcizelerinden biri olarak kabul edilen ve Kıyâmet alametlerinden olan Nüzul-i İsa meselesi

¹³²⁸ Bu hadisin benzerleri farklı lafızlarla Enes ibn Malik (r.a), ibn Abbas (r.a) ve Ebû Hureyre (r.a) gibi ileri gelen sahabeden nakledilmiştir. Buhari de hadis "müşriklerin nebiden (sav) kendilerine bir ayet göstermelerini talep etmeleri üzerine onlara ayın yarılmasını gösterdi" bölümünde geçmektedir. Tirmizi de ise "kamer suresinin tefsiri" bölümünde nakledilmiştir. Yani rivayet doğrudan Kur'an ile ilişkilidir. Bu metne göre İbn Mesud (r.a), Mina'da peygamber (sav) ile birlikte ay ikiye bölünmüş peygamber'de buna "أشهدوا" şahit olun demiştir. İbn Mesud (r.a) peygamberin(sav) bununla kamer suresinin ilk ayetini kastettiğini belirtir. Kamer Suresinin 2. ayeti Kerimesi şöyledir: "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı." Buhari ve Müslim'deki metinde peygamberin ahdi üzerine bu olay oldu ibaresi geçer. Enes b. Malik ve Ebû Hureyre'den sahih olarak gelen rivayetlerde bu olayın müşriklerin Mûcize talebi üzerine gerçekleştiğine dair ifadelerde vardır. Ayetin devamı ise şöyledir: Onlar bir Mûcize görseler yüz çevirirler ve "Süregelen bir sihirdir" derler. Birinci ve onu takip eden ayetlerin zahiri manaları kendi aralarında ve bu hadislerle tam bir uyum içindedirler. Birbirini takip eden iki ayetin mana bütünlüğü ve hadislerin zahiri manalarıyla olan uyumu onları kabul etmeyi gerektirir.

¹³²⁹ Heysemi, **Mecmeu'z-zevaid**, III, s. 273.

¹³³⁰ İbn Hacer el-Heytemi, **Mevahibu'r-rahman fi Menâkıbi Ebi Hanife en-Numan**, s. 215

¹³³¹ Ebû Hanife'nin delil olarak sunduğu hadis mana olarak Kur'an'da Ahzab 33/40. ayette beyan edilmiştir: "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resulü ve nebi-lerin sonuncusudur." Ama o, ayet yerine, ahad olan bir hadisi kullanmayı tercih etmiştir.

hakkındaki görüşü gayet kısa ve özlüdür.¹³³² “...Deccâl, Yecuc ve Mecuc’un ortaya çıkışı, güneşin batıdan doğması ve İsa’nın (as) semâ’dan inişi ve Kıyâmetin alâmeti ile ilgili gelen sahih haberler haktır ve bunları inkâr eden de bid‘atçı sapıktır.”¹³³³ O, Hz. İsa’nın nüzulünü bir kısım sahih haberlerde bildirildiği için kabul etmiş ve bunu *Fıkhu’l ekber* adlı eserinde ifade etmiştir.

Özetlemek gerekirse buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle, Ebû Hanife’nin peygamberlik delillerini “ayet” kelimesi ile ifade ettiği, peygamberlerin ayetlerine inanmanın gerekli olduğunu kabul ettiği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca kerâmeti ve istidrâc hadiselerini “ayet” kelimesinden ayrı zikretmesi, onun “ayet” kavramını peygamberlik delili olarak anladığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, peygamberlik delillerinin tanımı ya da özellikleri konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Onun, Hz. Muhammed’in yaşadığı Mirâç ve izhâr ettiği İnşikâk-ı kamer gibi olağanüstü olaylardan söz etmesinden, peygamberlerden mucize talep etmeyi câiz gördüğü ve Hz. Muhammed’in hissî mucizelerini sâbit kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat onun, en dar manada dahi mucizeyi peygamberlik için vâcip manasında gerekli gördüğüne dair doğrudan veya dolaylı bir ifadesine rastlamadık. Bu olayların peygamberliğin delilleri olmaları açısından önemini belirlemek mümkün değildir. Ebû Hanife’nin kerâmete dair onu hak kabul ettiğinden başka hiçbir ifadesiyle karşılaşmadık. Bu derece sınırlı bilgi ile ne kerâmetin ve ne de kerâmeti haktır dediği evliyânın kimliği ve özellikleri hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün olmamıştır. Benzer bir durum hak

¹³³² Nüzul-i İsa (as), Hz. İsa’nın kıyamet alameti olarak Dünyaya inmesidir. Hristiyan ve Yahudi dinleri dâhil kurtarıcı bekleme inancı pek çok inançlarda yaygındır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Zeki Sarıtoprak, **Nüzul’i-İsa Meselesi**, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997. Sünni âlimlere göre Hz. İsa ölmemiş, beden ve ruhu ile göğe yükseltilmiştir, kıyametten önce inecektir. Hz. Muhammed’in şeriatıyla hükmedecek ve ölecektir. Bkz. İbn Kesir, **Mûcizetü’n-Nebi**, s.456. Bu Kur’an ve (manevi) mütevatir hadisler ile sabittir. Bk. Kevseri, Muhammed Zahid, Nüzul-i İsa Meselesi, 46-47. Hz. İsa’nın nüzulünü kabul etmeyenler, Kuran’ın, Hz. İsa’nın öldüğünü bildirdiğini, hadislerin Kur’an ile çeliştiğini gerekçe göstermiş, bu inancın ehli kitaptan İslâm’a girdiğini söylemişlerdir. Bk. Ömer Faruk Harman, “Hz. İsa”, **DİA**, XXII, Ankara, 2005, s. 471; İlyas Çelebi, “Hz. İsa”, **DİA**, XXII, Ankara, 2005, s. 472-473. Başka bir görüşe göre Hz. İsa dünyada ölmüştür, hadislerde bildirilen Hz. İsa ise barış ve sevgiyi temsil eden manevi bir şahsiyettir. Kadîyâniler, Hz. İsa’nın Keşmir’de yaşadıkdan sonra öldüğünü ve hadislerde bildirilen Mesih’in Gulam Ahmet olduğunu iddia etmişlerdir. İhtilaf genellikle Kur’an’da geçen “teveffî”/vefat ettirmek/ortadan kalkmak ve “ref”/yükseltmek/kaldırmak kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır. “Teveffî” kelimesini ölmek, “ref” kelimesini manen yükselmek olarak kabul edenler hadisleri de inkâr ederek Nüzul’i-İsa (as) meselesinin İslâm ile alakası olmadığını iddia etmiştir. “Teveffî” kelimesini ortadan kaldırmak ve “ref” kelimesini kaldırmak olarak anlayanlar ise varid olan hadislerle birlikte Nüzul’i İsa (as) meselesinin Kur’an ve Sünnette sabit olduğunu savunmuştur.

¹³³³ Ebû Hanife, **Fıkhu’l Ekber**, s. 77

olduğu ifadesi dışında hiçbir bilgimiz olmayan Hz. Peygamber'in haber verdiği Kıyâmetin alâmetlerinden biri olan Nüzul-i İsa (as) için de söz konusudur.

2.4.2. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ve Tahavi

Ebû Yusuf (ö. 183/798) ve Şeybânî'nin (ö. 186/805) mûcize ve kerâmet konusunda kendi eserlerinden hareketle bir görüş ya da izâhlarının olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Tahâvî (ö.321/933) eserinin “Ehl-i sünnet ve'l cemaat'in akidesinin, ümmetin fukahası Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhebi üzerine ve usulu'd-dinde itikâdları ve edindikleri dini beyan eden bir açıklama olduğunu”¹³³⁴ iddia etmiştir. Bu nedenle doğrudan ulaşamadığımız bu iki âlimin görüşleri hakkındaki bilgi eksikliğini Tahâvî'nin eserindeki bazı bilgilerle karşılamaya çalıştık.

Tahâvî'nin yaşadığı dönemde tedavülde olan “mûcize kavramının” onun tarafından kullanılmadığını biliyoruz. O, ne “ayet” ne de “mucize” konusuna doğrudan temas etmiştir. Bu konulara dair ne kendi görüşünü ne de geleneğin önceki âlimlerine ait görüşleri zikretmiştir. Olağanüstü olaylardan sadece İsrâ ve Mirâç konusuna değinmiştir. Tahâvî şöyle demiştir: “Mirâç haktır. Hz. Peygamber gece yürütülmüş, bedeni ile şahsen ve yakaza halinde (uyanık olarak) göklere, sonra oradan Allah'ın dilediği yüceliklere yükseltilmiş, Allah ona dilediği ikrâmları yapmış ve vahyettiğini vahyetmiştir. “مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى”¹³³⁵ “Kalp gördüğünü yalanlamadı.”¹³³⁶ Tahâvî'nin sözünü ettiği İsrâ, Kur'an ayetiyle sâbittir, Mirâç hadisesi ise Hz. Muhammed'in hadislerde nakledilen en meşhur olağanüstü olaylardandır. Bu olay, Müslümanların Hz. Peygamber'e olan imanlarını sınamıştır. Tahâvî'nin, Hz. Muhammed'in Mirâc'ı bedeni ile ve uyanikken gerçekleştirdiği şeklindeki görüşü bizim konumuz açısından dikkat çekicidir. Zira olağanüstü olarak nitelenmesi için bu zarurî bir şarttır.

“Ayet” ve “mûcize” kavramlarını kullanmayan Tahâvî, “kerâmet” ve “evliyâ” kavramlarını doğrudan kullanarak şöyle demiştir: “Biz evliyânın kerâmet gösterebile-

¹³³⁴ Tahavi, el-Akidetü't-Tahaviyye, s.7.

¹³³⁵ Necm Suresi, 53/11.

¹³³⁶ Tahavi, el Akidetü't Tahaviyye, s.15.

ceğine ve güvenilir kimselerden sahih olarak rivayet edilen kerâmetlere iman ederiz.”¹³³⁷ Evliyânın kerâmeti peygamberlerin mûcizelerine dâhildir. Bununla birlikte, Tahâvî’nin mûcize meselesine temas etmeden kerâmet konusunda görüşünü ortaya koymasının başka bazı sebepleri olmalıdır. Bize göre, Tahâvî’nin mûcize konusunu zikretmeden doğrudan kerâmete değinmesi, mûcize meselesinin bütün Müslümanların ortak kabulü olmasından kaynaklanmış olabilir. Yani, bu durum onun yaşadığı sosyal yapı ve dini anlayışın tâbiî bir neticesi olmalıdır. Zira Müslüman olduğu halde mûcizenin varlığını inkâr eden bir gurup yoktur. Ancak kerâmet önemli bir tartışma konusudur. Bundan dolayı da Tahâvî kerâmetin bir hakikat olduğunu izâh etmeye çalışmıştır.

Öte yandan, Tahâvî de Ebû Hanife gibi kısa ve özlü bir cümle ile Nüzul-i İsa (as) meselesini Kıyâmet alâmetlerinden biri olarak kabul etmiş ve bu görüşünü “Deccâl’in çıkması ve Meryem oğlu İsa’nın (as) gökten inmesi gibi Kıyâmetin alâmetlerine iman ettiği” şeklinde açıklamıştır.¹³³⁸

2.4.3. Ebû Mutî‘ Makhûl Neseî

Makhûl Neseî’nin (ö.318/930) incelediğimiz eserinde¹³³⁹ mûcizeye dair bir görüşünü tespit edemedik. O, ele aldığı fırkaların görüşlerini açıklarken mûcizeye değinmemiş, fırkaların görüşlerini eleştirirken Ehl-i sünnet’in bu konudaki görüşüne yer vermemiştir. Makhûl’ün bu tavrı, eserinde zikrettiği fırkalardan herhangi birinin mûcizeyi inkâr etmemesinden ya da ihmalden kaynaklanmış olmalıdır. Zira hem filozofların mûcizeyi inkâr ettiği bilinmektedir hem de kendisinin çağdaşı sayılan Mâturîdî’nin eserlerinde bu konu çok önemsenmiş ve tafsilatlı olarak incelenmiştir.

Öte yandan, Makhûl en-Neseî’nin, Nüzul-i-İsa (as) ile ilgili biri doğrudan olmak üzere üç ifadesini tespit edebildik. Bunlardan birincisinde, kurtuluşa eren cemaat ehlinin her yerde güvenin unsuru olduklarını, bunların içinde bulunan kırk ricâlin hürmetine buraların Deccâl ile savaşacak topluluğa erişinceye kadar belalardan ve doğal

¹³³⁷ Tahavi, el- **Akidetü’t-Tahaviyye**, 31

¹³³⁸ Tahavi, el- **Akidetü’t-Tahaviyye**, s.31

¹³³⁹ Ebû Mutî’ Makhul b.Fazl Neseî, **er-Red ala Ehli’l-Bida ve’l-Ehvai’d-Dalleti’l-Mudille**, (Thk: Seyit Bahçivan) , Hikmetevi yayınları, Konya,2013. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “*Makhul b. Fazl Neseî*”, **DİA**, 2006, XXXII, s.570-571.

afetlerden korunduğunu belirtmiştir.¹³⁴⁰ İkincisinde, Ehl-i sünnet'e göre, Mehdi'nin hemen ardından, kötülüğün hakim olduğu bir zamanda Hz. İsa'nın mesih olarak ineceğini ve İslâm dinini asıl unsurlarına döndüreceğini ifade etmiştir.¹³⁴¹ Üçüncüsü, sahâbeden naklettiği şöyle bir rivayettir: “Âhir zamanda bir kavim zuhûr edecek ve mümin miyiz değil miyiz bilmiyoruz diyecekler. Bu, Deccâl'in zamanında olacaktır. Allah Teâlâ onları Deccâl'e ilhâk edecektir.”¹³⁴² Bu ifadelerden, Makhûl'un, Kıyâmet alâmetlerinden biri olarak Deccâl'in zuhûruna ve Mehdi'nin zuhûr etmesiyle birlikte, Hz. İsa'nın gökten ineceğine inandığı açıkça anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Makhûl en-Nesefî'nin Ehl-i sünnet'e bağlı bir âlim olduğu anlaşılmakla birlikte peygamberlik delillerine, kerâmet ve diğer hârikulâde olaylara değinmediği görülmektedir. Bununla birlikte Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi konularına Kıyâmet alâmetleri bağlamında yer vermiştir.

2.4.4. Hanefilik Dönemi Özet

Elimizdeki çok sınırlı bilgilere dayanarak bu dönemin öne çıkan görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür.

(1) Hârikulâde olaylar, peygamberlerin ayetleri, evliyânın kerâmeti ve kâfirlerin istidrâc'ı olarak üç kısma ayrılmıştır. Gerçekleşmesi imkân dâhilinde olan bu olaylar hakikattir. Kur'an ve hadislerde bunların örnekleri vardır. Bu yüzden, inkâr edenler dalâlettedir. Hz. Peygamber'in haber verdiği gibi Hz. İsa'nın gökten inışı Kıyâmet'ten önce gerçekleşecektir.

(11) Bu dönem, dini terminolojinin gelişme dönemidir. Hz. Peygamber'den zuhûr eden hârikulâde hâdiseler Kur'an ve Sünnet'te ifade edildiği şekliyle ayet, hüccet vb. terimlerle açıklanmış, henüz “mûcize” terimi yaygın olarak kullanılmaya başlanmamıştır.

(111) Ayet kavramı bu dönemde mutlak manada kullanılmıştır. Yani peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu gösteren her bir delile “ayet” denilmiştir.

¹³⁴⁰ Ebû Mutî' Mekhul Nesefî, **er-Red ala Ehli'l-Bida'**, s.135.

¹³⁴¹ Ebû Mutî' Mekhul, Nesefî **er-Red ala Ehli'l-Bida'**, s.185.

¹³⁴² Ebû Mutî' Mekhul, Nesefî **er-Red ala Ehli'l-Bida'**, s. 252.

Ayrıca bu dönemde kullanılan “kerâmet” kelimesinin daha ziyade hissî / kevnî olayları ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zamanla manevî hadiseler de kerâmet kavramına dahil edilecektir.

(1v) Bu dönemin kaynaklarında, peygamberliğin ispâtında hârikulâde delillerin yeri, önemi ve gerekliliği gibi hususlar henüz tartışılmaya açılmamıştır.

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe ve ilk takipçilerinin peygamberliğin delilleri ve evliyanın kerâmetleri konusundaki görüşleri Kur’an ve hadislerde ifade edilen kavramlarla paralellik arz etmektedir. Bu dönemde bu konuda bir farklılık söz konusu değildir.

2.5. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet

Bu dönemden maksadımız, Hanefî geleneğinin itikâdî esaslarını farklı bir yöntem ile ele alarak yorumlayan Mâturîdî’nin (ö. 333/944) yaşadığı dönemden itibaren Pezdevî (ö. 493/1099) ve Ebû Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) dönemine kadar gelen yaklaşık zaman dilimidir. Bu başlık altında sırasıyla şu âlimler ve görüşleri ele alınacaktır: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Hakim es-Semerkandî (ö.342/953), Rüstüfağnî (ö.342/953), Ebû Bekir el-İyâzî (ö.361/972), Ebû Seleme (ö.1v.sonu) ve Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö.460/1068).

2.5.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî

Buraya kadar Hanefî gelenekte peygamberlik delilleri, kerâmet, istidrâc gibi kavramlara, gelişim şekillerine yer verdik. Şimdi de Maturidîliğin kurucu şahsiyeti olarak kabul edilen Mâturîdî’nin (ö.333/944) *Kitabu’t-tevhîd* ve *Te’vilât* adlı eserlerinden hareketle mûcize, kerâmet ve daha genel bir ifade ile hârikulâde olaylara bakışı ele alınacaktır.

2.5.1.1. Mûcize

Ebû Mansûr el-Mâturîdî eserlerinde olağanüstü olayları izâh ederken genellikle “âyet” kavramını kullanmıştır. Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerden sâbit olan, bizim “hissî” ve “aklî” olarak adlandırdığımız olağanüstü hadiseleri, ‘Kur’an’ın

mûcize” olması da dâhil “ayet” kavramı ile ifade etmiştir.¹³⁴³ Bunun temel nedeni, mûcize kavramın bir terim olarak kullanılmasının o dönemde henüz yaygın olmamasıdır. Bu yüzden Mâturîdî’nin eserlerindeki “ayet” kavramı ile bir terim olarak “mûcize” kavramını kastettiği durumları tespit etmek gerekmektedir.

Mâturîdî’nin söz konusu eserlerinde ayet kelimesini delil, işaret ve mûcize manalarında kullandığı anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mâturîdî kelâmcıların kullandığı olağanüstü olay manasındaki mûcize kavramını eserlerinden *Te’vilât*’ta üç kere biri terkip, diğer ikisi doğrudan, *Kitabu’t-tevhîd*’te iki yerde terkip olarak kullanmıştır. Bu örnekler dışında olağanüstü olayları, çoğu zaman mûcize manasında ayet kelimesi ile izâh etmiştir. *Te’vilât*’ta, Kamer suresinin ilk ayetini ele alırken doğrudan “mûcize” kelimesini kullanmıştır. Bazılarının, ayın yarılması hadisesinin Kıyâmet saatinde olacağını söylediğini, buna gerekçe olarak böyle hârikulâde bir olayın tevatüren nakledilmesi gerektiğini, halbuki olaya dair haberin mütevatir olmadığını iddia ettiklerini belirten Mâturîdî şöyle demiştir: “Te’vil ehlinin geneline göre İnşikak-ı kamer Hz. Muhammed’in mûcizelerinden biri olarak gerçekleşmiştir.”¹³⁴⁴ Mâturîdî’nin, Hz. Muhammed’in hissî mûcizelerinden biri olarak kabul ettiği olağanüstü hadiselerine sembol özelliği olan bu hadise için doğrudan “من معجزاته”, yani Hz. Muhammed’in “mucizelerinden” ifadesini kullanması çok önemlidir. O, bu olaya dair haberlerin mütevatir olduğunu, fakat Kur’an’ın olayı haber vermesinin ve ilgili ayetin bilinmesinin, ilgili hadislerin arka planda kalmasına neden olduğunu söylemiştir. Mâturîdî’ye göre, bu ayetin zâhiri lafzı ile amel etmek vâciptir. Mâturîdî, ayın ikiye ayrılmasının, sadece olay anında Hz. Peygamber’in huzurunda olanlara gösterilmiş olması ve başka yerlerde görülmesinin engellenmiş olması ihtimalinden de söz etmiştir. Bu duruma “mûcize gösterebilecek olan” Hz. Peygamber’in hakkının korunması ve dünyanın değişik yerlerinde bu olayı sahiplenecek yalancıların engellenmesinin amaçlanmasının gerekçe olabileceğini söylemiştir.¹³⁴⁵ Burada da doğrudan “يظهر المعجزة” “mûcize gösteren” ifadesini kullanmıştır. Bu örnekler, Mâturîdî’nin mûcizeye dair gö-

¹³⁴³Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, s.99-100; *Te’vilât*, IX, s.299; *Te’vilât*, II, s. 308

¹³⁴⁴Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, s.225.

¹³⁴⁵Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, s. 225.

rüşünü anlamamızda ve ayet kavramını mûcize manasında kullandığı yerleri tespit etmemizde çok belirleyici olmuştur. *Kitabü't-tevhîd*'te ise örnek olarak gösterdiği bütün olağanüstü olaylar için ayet kavramını kullanan Mâturîdî, bir yerde “الأدلة المعجزة” / “mûcizenin delilleri” ifadesini kullanmış ve bununla insanların ve cinlerin benzerini getirmekte âciz kaldıkları peygamber delillerini kastettiğini belirterek, Kuran'ı Kerim'i örnek göstermiştir.¹³⁴⁶ Mâturîdî, *Kitabü't-tevhîd*'te “الآيات المعجزات” / “âciz bırakan ayetler” deyimini kullanarak ayetlerin mûcizelerden daha geniş bir manası olduğunu, mûcizelerin bir çeşit ayet olduğunu ortaya koyarken,¹³⁴⁷ *Te'vilât*'ta bu cümlelerin tekili olan “آية معجزة” / “âciz bırakan ayet” ibaresini kullanmıştır.¹³⁴⁸ Bu ifadelerinden, Mâturîdî'nin peygamber söz konusu olduğunda ayet kelimesini her zaman mûcize anlamında kullanmadığı açığa çıkmaktadır. Mûcize örneklerini naklettiğimizde, bu delillerin önemi hakkında gerekli açıklamalar ayrıca yapılmıştır.

Mâturîdî'nin bu iki eserinde az sayıda olsa da “mûcize” kavramını kullanmış olması, bunlara dair doğrudan ve dolaylı olarak örnekler vermesi, aynı örnekleri “ayet” kavramı ile ifade etmesi, örnekleriyle birlikte mûcizenin bazı çeşitlerinde bir kanaat oluşturmayı mümkün kılmaktadır. Bu kanaatımız, Mâturîdî'nin eserlerindeki olağanüstü olayların târifî, mahiyetî, örnekleri, ilgili metnin içeriği, siyâk ve sibâkı, metnin genel mana akışı ile daha da kuvvet bulmuştur. Bu deliller sayesinde “ayet” kavramı ile sonradan bir kelâm terimi haline gelen “mûcize” kavramını birbirinden ayırmak büyük oranda mümkün olmuştur.

Diğer taraftan, Mâturîdî'ye aidiyeti şüpheli olmakla birlikte ona nispet edilen iki eserden biri olan *Akide Risâlesinde* “mûcize” kelimesi peygamberliğin bir delili olan olağanüstü olayları nitelemek için doğrudan kullanılmıştır. Bu eserde mûcizelerin, kerâmet'ten farklı olarak davet ile birlikte ortaya çıktığı ifade edilmiştir.¹³⁴⁹ *Şerhu fıkhi'l ekber*'de ise Ebû Hanife'nin şöyle dediği yazılıdır: “Ebû Hanife ‘hasmımla o saçmalamaya başlayıncaya kadar konuşmaya hakkım vardır. Lakin onu susturuncaya

¹³⁴⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s.73.

¹³⁴⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 257.

¹³⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 239.

¹³⁴⁹ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 57

kadar hakkım yoktur. Çünkü susturmak mûcizedir. Mûcize ise sadece peygamberlere ait bir özelliktir” demiştir.”¹³⁵⁰ Bu metinde “mûcize” kelimesi kullanılmıştır.¹³⁵¹

Özetlemek gerekirse, Mâturîdî’nin eserlerinin farklı bölümlerinde çok sık olarak kullandığı ayet kelimesi ile terim olarak mûcizeyi kastettiği ifadeleri anlamak mümkün olmuştur. Bu itibarla Mâturîdî’nin eserlerinde kullanılan “ayet” kelimesi Mâturîdî’nin görüşlerinin doğru aktarılmasının gerekli kıldığı yerlerde “mûcize” olarak tercüme edilmiştir. Bazı ifadelerde, nadir olsa da “ayet” ve “mûcize” kelimelerini birbirinden ayırmak zorlaşmaktadır. Böyle durumlarda, Mâturîdî’nin genel görüşlerine muvafık olan anlamı tercih etmekle birlikte, buna dikkat çekmek için ayet / mûcize ifadesini kullandık.

Mâturîdî’nin “ayet” kelimesi ile ne tür olayları kastettiği hususu önem arz etmektedir. Mesela “مع ما له آيات في الخلق” “O’nun yaratılıştan olan ayetleri vardır” diyen Mâturîdî, bunların Hz. Muhammed’in nesilden nesile intikal eden nuru, iki omuzu arasındaki mührü, herkesin yanında uzun olması, bulutun onu gölgelendirmesi, göğsünün yarılması, hiç putlara ibadet etmemesi, Hz. Abbas’ın, onun hürmetiyle istediği yağmuru Allah’ın yağdırması vb. örneklerin olduğunu belirtmiştir.¹³⁵² Hz. Peygamber’e ait olan bütün bu özellikleri “ayet” kelimesiyle ifade ettiği görülmektedir. Halbuki bu olaylardan bazıları başkalarında olabilecek hallerdir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, örneklerin isimlendirilmesi ile ilgili kelâmcılar arasında ciddi bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Burada kullanılan “ayet” ifadesini “mûcize” olarak anlamak için bazı engeller vardır. Örneğin bir insanın putlara tapmamasını mûcize olarak adlandırmak çok mâkul değildir. Bunlardan bir kısmının bazı kelâmcılar tarafından doğrudan mûcize sınıfına dâhil edildiği bilinmektedir. Fakat burada verilen örneklerin çoğunluğundan ayet kelimesi ile işaret, kanıt anlamını kastettiği kuvvetle muhtemeldir. Mûcize anlamından ise daha uzaktır. Bunlardan bir kısmı Hz. Muhammed’in yaratılıştan olan özellikleri ile ilgilidir. Bunlara “Hasâisü’n-nebi” denmiştir. Bir kısmı Hz. Peygamber’in

¹³⁵⁰ Mâturîdî, **Şerhu Fıkhı’l Ekber**, s. 44.

¹³⁵¹ Hâlbuki Ebû Hanîfe’nin döneminde mûcize kavramının kullanılmadığı bilinmektedir. Mâturîdî kendi eserlerinde dahi mûcize kavramına mesafeliyken, böyle bir rivayeti Ebû Hanîfe’den nakletmesi mümkün görünmemektedir. Yani söz konusu eserin Mâturîdî’ye ait olmadığına dair bu rivayet bir delildir.

¹³⁵² Maturidî, **Kitabu’t-tevhîd** , s. 263.

risâletinden öncedir, bunlara “irhâs” denmiştir. Bir kısmı da vefatından sonradır. Hz. İsa’nın gökten inmesi ve evliyânın kerâmeti bunlardandır. Neticede bu örneklerin sınıflandırılması hususunda, Mâturîdî’nin, Hz. Muhammed’in maddî ve manevî kusursuz özelliklerine dair Kur’an ve Sünnet’ten getirdiği “ayet” örneklerini “mûcize” kapsamına dâhil etmemenin daha isabetli olduğu gözükmemektedir. Hz. Muhammed’in merhameti¹³⁵³, şefkati¹³⁵⁴, sabrı¹³⁵⁵, müminlere düşkünlüğü¹³⁵⁶, cömertliği¹³⁵⁷, dolunaydan güzel oluşu¹³⁵⁸, teninin miskten hoş kokulu ve yumuşak oluşu¹³⁵⁹, terinin kokulara karıştırıldığı¹³⁶⁰, benzersiz güzellikte olduğu¹³⁶¹, dürüstlüğü, cesareti, tartışmaması, intikamcı olmaması, tam tevekkül sahibi olması¹³⁶², dünyalık biriktirmemesi¹³⁶³, takvası, düşmanlarının ondan korkması¹³⁶⁴ gibi sayısız üstün ahlaki özellikleri bunlardan bazılarıdır. Hz. Muhammed’in yaratılışı ile ilgili peygamberliğinin ayetleri / işaretleri / delilleri olmakla birlikte, bu örneklerin Mâturîdî tarafından “mûcize” kapsamına dâhil edilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî’nin ayet kelimesini kullandığı her yerde bunun mûcize manasında olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

Mûcizenin mümkün ve gerekli olduğunu ifade eden Mâturîdî, bu görüşünün nedenlerini aklî ve dini delillerle gerekçelendirerek ortaya koymuştur. Mûcizeyi, Kur’an’dan ve Sünnet’ten çok sayıda örnek vererek ispât etmiştir. Biz de Mâturîdî’nin mûcize anlayışını, mûcize’nin imkânı-mâhiyeti, tanımını ve çeşitleri olmak üzere üç kısma ayırarak ele alacağız. Ancak, konuya girmeden önce Hz. Peygamber’in mûcize talebinin Allah Teâlâ tarafından reddedildiğinin Kur’an ayetiyle sâbit olduğunu¹³⁶⁵, dolayısıyla O’nun (sav) herhangi bir mûcizesi olmadığını iddia edenlere Mâturîdî’nin verdiği cevabı şimdiden nakletmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Mâturîdî ilgili

¹³⁵³ Fâtır Suresi, 35/8.

¹³⁵⁴ Şuara Suresi, 26/3.

¹³⁵⁵ Nahl Suresi, 16/127.

¹³⁵⁶ Tövbeye Suresi, 9/128.

¹³⁵⁷ İsrâ Suresi, 17/29.

¹³⁵⁸ Darimi, Mukaddime, 10; Tirmizi, “Edeb”, 47.

¹³⁵⁹ Buhari, “Savm”, 53; “Menakib”, 23; Müslim, “Fezail”, 85.

¹³⁶⁰ Müslim, “Fezail”, 85.

¹³⁶¹ Buhari, “Menakib”, 23; Müslim, “Fezail”, 92-93.

¹³⁶² Maide Suresi, 5/67.

¹³⁶³ Tirmizi, “Züht”, 38.

¹³⁶⁴ Buhari, “Cihad”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 3-8.

¹³⁶⁵ Hz. Peygambere Mûcize verilmediğine dair İsrâ suresi 17/92-93, Enbiyâ Suresi 21/5, AnkEbût Suresi 29/50-51; Ra’d Suresi 13 /7 vb. ayetler delil olarak getirilmiştir.

ayetleri zikrettikten sonra şöyle demiştir: “İhtimaldir ki, (müşriklerin) istedikleri ayet (mûcize), önceki peygamberlerin gösterdiği ayetlerin aynısıdır. Bu ise peygamber (sav) için gerekli değildir. Hz. peygamber için gerekli olan örf ve tâbiatlarının dışına çıkan ayetlerle gelmektir. Ayrıca peygamberlerin tümü tek bir ayet ile değil, farklı ayetlerle gelmişlerdir. Her biri diğerinin göstermediği ayetler ile gelmiştir. (Allah Teâlâ) ona (peygambere) bu (yani ayet var etmek ve yaratmak) senin işin değil demek istemiştir...Onlar, peygamberin risâletini ispât ve izhâr etmeye yeterli olan ayetlerden verilmiş olmasına rağmen inat ediyorlardı.”¹³⁶⁶

2.5.1.1.1. Mâturîdî’ye göre Mûcize’nin İmkân ve Mahiyeti

Olağanüstü olayları peygamberliğin ispâtı bağlamında inceleyen Mâturîdî için “mûcize” peygamberliğin en önemli delillerinden biridir. Mâturîdî’ye göre peygamberlik, özellikle de Hz. Muhammed’in nübüvveti, onun cevherleri (yaratılışları), hissî ve aklî olan ayetleri ve ona ihtiyacı gerektiren uygun sosyal şartların olgunlaşarak ortaya çıkmasıyla sâbit olur.¹³⁶⁷ Burada, Mâturîdî’nin Hz. Peygamber’in zâtî, manevî özelliklerine vurgu yapması, ayrıca sosyal ve psikolojik şartlar ile onun peygamberliği arasında ilişki kurması mutlaka dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. Başka bir ifadeyle, Mâturîdî’ye göre sadece hârikulâde hadiseler tek başına peygamberliğin sübûtu için yeterli değildir.

Öte yandan Mâturîdî, peygamberlik delillerinin inanmadaki rolüne de dikkat çekmiş, peygamberlerden zuhûr eden bu nevi hadiselerin sayı ve çeşitliliğine rağmen, genel olarak iman etmekte çok etkili olmadıkları düşüncesindedir. Ona göre peygamberlik delilleri, muhatapları inanmaya zorlayan ya da imanı zorunlu kılan cibrî / zecrî delillerden biri değildir. Onlar, ancak inanmak isteyenlerin ellerini güçlendiren istidlâlî delillerdir. Bu görüşüne şu iki ayeti delil getirmiştir:

¹³⁶⁶ Mâturîdî, **Te’vilât**, VII, s. 392

¹³⁶⁷ Mâturîdî, **Kitabu’t-tevhîd** , s.276.

“Biz”¹³⁶⁸ “وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا” (i) onlara melekleri de indirseydik, kendileriyle ölümler de konuşsaydı ve her şeyi karşılarda (hakikatin şahitleri olarak) toplanaydık, yine de iman edecek değillerdi.” Allah böyle bir durumun bile onları imana mecbur etmediğini haber vermektedir.

“Allah’ın onları hep birden dirilteceği, onların da (kendilerini kurtaracak) bir iş üzerinde olduklarını sanarak Allah’a yemin edecekleri günü düşün!” Mâturîdî’ye göre en büyük ayet olan ahiret’teki azap bile inkârcıların yalanlamalarını engellememiştir. Bu örnek ayetlerin dünyada kimseyi imana ve tasdîke mecbur bırakmayacağına delildir.¹³⁷⁰

Mâturîdî’nin hissî ayetler ile aklî ayetler arasında sonuçları itibarıyla bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Ona göre, hissî ayetlere muhatap olan toplumların cezalandırılmaları aklî ayetlerle uyarılanlara nispetle daha şiddetlidir. Zira “hissî ayetler şüpheyi ortadan kaldırırken aklî olanlarda şüphe daha çoktur” diyen Mâturîdî buna delil olarak, Hz. Musa’nın izhâr ettiği hissî ayetlere rağmen inkarda ısrar eden Firavun ve kavmine verilen cezayı örnek olarak göstermiştir.¹³⁷¹ Mâturîdî’nin, “hissî ayetler” ifadesi ile “hissî mucizeleri” kastettiği açıkça anlaşılmaktadır.

Mâturîdî’nin vurgulanması gereken önemli görüşlerinden biri mucizelerin işlevi ile ilgilidir. O’na göre, mucizelerin hem Allah’ın birliği hem de nübüvvetin ispâtı için zorunlu olmamakla birlikte çok önemli iki işlevi vardır. Bir tarafta toplum peygamberin kendileri gibi bir insan olduğunu ve mucizenin ondan olamayacağını bilir.¹³⁷² Yani mucize bir yaratıcının varlığına delâlet eder. Diğer taraftan Allah Teâlâ mucize izhâr etmeyi sadece hak peygamberlere mahsus kıldığından bu yolla hak dinin yayılmasını sağlar.¹³⁷³ Yani mucize gerçek olan peygamberlerin doğruluklarına delâlet eder.

Mâturîdî nübüvvetin ispâtı sadedinde iki önemli delile dikkat çekmiştir.¹³⁷⁴ Bunlardan birincisi peygamberlerin zatî ve nesebî özellikleridir. Bu bağlamda, soylarının

¹³⁶⁸ En’am Suresi, 6/111.

¹³⁶⁹ Mücadele Suresi, 58/18.

¹³⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, X, s. 284.

¹³⁷¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIII, s. 62-63.

¹³⁷² Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 247-248.

¹³⁷³ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 272.

¹³⁷⁴ Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 260.

tertemiz ve şahsiyetlerinin her zaman mükemmel derecede üstün yaratılıştadır. İkincisi ise, Allah'ın elçileri olduklarını açıkladıktan sonra, hiç kimsenin yapmayacağı deliller getirmeleridir. Mâturîdî'ye göre peygamber olmayan bir kimsenin bütün fizik kanunlarına vakıf olsa bile mûcize gerçekleştirmesi mümkün değildir.¹³⁷⁵ Çünkü mûcize genellikle bir fizik kanununun değişmesi ya da iptal edilmesi demektir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın bir fiili olan mûcizelerin aynısını peygamberlerden başkası gösteremez.

Diğer taraftan, Mâturîdî sihir konusuna da değinmiş ve peygamber mûcizelerine zâhiren benzeyen ve aslında gerçek olmayan olağandışı olayların sihirbazlar tarafından gösterilebileceğini ifade etmiştir. Mûcizeler ise aksine gerçektir. Mâturîdî'ye göre mûcizeye benzeyen ve olağanüstü görünen hadiselerin eğitim-öğretim yoluyla gerçekleşmesi de mümkündür. Fakat örneğin Hz. Peygamber'in böyle bir eğitim-öğretim sürecinden geçmemiş olduğu herkes tarafından bilinmekteydi.¹³⁷⁶ Yani sadece olağanüstü olması hadiseyi mûcize konumuna çıkarmaz. Peygamberin kişiliği ve hayatı ile birlikte olduğunda insanlar gerçek peygamberi tanır. Böyle birinin gösterdiği olağanüstü bir hadise Allah'ın bir lütfu olan mûcize olarak peygamberlik iddiasına kesin kanıt olur. Mütenebbi'nin (peygamberlik iddiasında bulunan sahtekarın) gösterdiği olağanüstü hadise ise neticede dünyalık bir faydaya vesilesi olur. Bu yüzden İstidrâc olarak adlandırılan bu hadise peygamberlik iddiasının yalan olduğuna kanıt olur.¹³⁷⁷

Mâturîdî, mûcizeyi inkâr edenlerin “mûcizeler hala keşfedilmemiş doğa kanunlarıdır” tarzındaki iddiası bir an için kabul edilse dahi, peygamberlerin her zaman doğru olan üstün kişiliklerinin onların halk tarafından tanınması için yeterli olacağını söylemiştir.¹³⁷⁸ Ayrıca ona göre, “peygamberler o kadar çeşitli mûcizeler göstermiştir ki bunların dünyanın yapısal özelliklerine vâkıf olmakla bile gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Evrenin bütün özelliklerine vâkıf olan yaratıcının, peygambere bunu bildirmiş olması gerekir.”¹³⁷⁹ Bu yüzden Mâturîdî'ye göre, peygamberlerin bazı mûcizelerinin sonradan keşfedilmelerinin de hiç önemi yoktur. İnşikâku'l-kamer gibi bazı

¹³⁷⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 261.

¹³⁷⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 258.

¹³⁷⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 261.

¹³⁷⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 261.

¹³⁷⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 258.

olağanüstü hadiselerin tekrar olma ihtimalleri ise hiç yoktur.¹³⁸⁰ Mâturîdî'nin "ayet" kelimesini "mûcize" olarak tercüme etmemizin nedeni burada açıklanmaktadır. Mâturîdî'nin "İnşikâk-ı kamer" hadisesini doğrudan "mûcize" kavramı ile ifade ettiğini daha önce söylemiştik.

2.5.1.1.2. Mâturîdî'ye göre Mûcize'nin Tanımı

Mâturîdî'ye gelinceye kadar mûcize kavramının kullanılmaya başlandığını, Mâturîdî'nin de *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilât*'ta bu kavramı kullandığını daha önce ifade etmiştik. Bununla birlikte onun mûcize'nin tanımına dair bir ifadesine rastlamadık. Bu yüzden peygamberlerin delillerini (ayet, burhan, sultan vb.) nasıl tanımladığı önem arz etmektedir. Nitekim o, Hz. İsa'nın hissî mûcizelerinden haber veren Âl-i İmrân suresinin 49. ayetini ele alırken, "ayet" kelimesini "Allah'ın peygamberleri eliyle ortaya çıkardığı, onların bildikleri sıradan işlerin hilafına olan olay"¹³⁸¹ olarak târif etmiştir. Mâturîdî burada "ayet" kelimesini kullanmıştır. Ancak, bu açıklamayı Hz. Muhammed'in hissî ayetleri olarak nitelediği "İnşikâk-ı kamer, parmaklarının arasında suyun akması, zehirlenmiş koyunun konuşması, bir gecede bir aylık mesafeyi katetmesi (İsrâ) ve diğer hissî ayetleri" saydığı bölümde yapmıştır. O, bu târifi yapmadan önce, ayetin bildirdiği gibi, körleri, cüzzamlıları iyileştirmenin, ölüyü diriltmenin, bilinmeyenlerden haber vermenin peygamberliğin ayetlerinden olduğunu belirtmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "ayet" olarak ifade edilen bu olayların, Hz. İsa'nın hissî mûcizeleri olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Mâturîdî'nin bu bölümde "ayet" kelimesini "mûcize" anlamında kullandığı ortaya çıkmaktadır. Mâturîdî'nin burada ayet kavramı ile işaret ettiği hadiselerin hissî/kevnî oldukları görülmektedir. Buradan hareketle Mâturîdî, hissî hârikulâde olayları ifade etmek için ayet terimini tercih ettiği, söz konusu örneklerin önemli bir kısmının mûcize kavramıyla da örtüştüğü söylenebilir. Diğer taraftan, Mâturîdî'nin yaptığı bu basit târife göre, bir olayın mûcize olarak adlandırılması için peygamberin onu olağanüstü bir şekilde izhâr etmesi yeterlidir. Dolayısıyla, bu tanımda tehdidi, talep, insanların huzurunda olmak gibi özelliklere yer verilmemiştir. Biz de, bu târifi eserlerindeki diğer verilerle birlikte göz önünde tutarak,

¹³⁸⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 259.

¹³⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 309.

ayet, vb. kavramları kullanırken “mûcize” anlamını kastettiğine dair yeterli dayanağımız olduğunda “mûcize” şeklinde ifade etmeyi uygun gördük.

2.5.1.1.3. Mâturîdî’ye göre Mûcize’nin Çeşitleri

Mâturîdî’ye göre mûcizelerin bir kısmı diğerinden daha niteliklidir. Bir kısmının tekrarı ihtimal dâhilindedir. Ama örneğin ayın yarılması mûcizesi gibi bir kısmının tekrar olma ihtimali yoktur. Mâturîdî, Hz. Peygamber’in çoğunlukla ayet kelimesini kullanarak değindiği olağanüstü olayları *Kitabu’t-tevhîd*’te hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmıştır.¹³⁸² *Te’vilât*’ta ise haberî ayetlerden (mûcizelerden) de bahsetmiştir.¹³⁸³ Haberî mûcizeyi, “Peygamber’in (sav) başkaları tarafından bilinmeyen şeyler hakkında başkasından öğrenmeden haber vermesi” olarak târif etmiştir.¹³⁸⁴ Bu târif ve verdiği örneklerden Mâturîdî’nin haberî mûcizeleri *Kitabu’t-tevhîd*’te hissî mûcizelere dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Te’vilât’ta, Hz. Peygamber’in nübüvvet delillerinin (ayât) hissî ve aklî olduğunu belirten Mâturîdî, İnşikâk-ı kamer, parmaklarından suyun kaynaması / akması, bazı hayvanların dile gelip onunla konuşması, iki aylık yolu bir gecede alması (İsrâ hadisesi), bir kaptaki az miktardaki sütü büyük bir kalabalığa içirmesi, onun için pişirilen zehirlenmiş etin dile gelmesi, minberin inlemesi vb. çok sayıda benzer hadiseyi Hz. Muhammed’in hissî ayetlerine örnek olarak vermiştir.¹³⁸⁵ Aklî mûcize olarak ise Kur’an-ı Kerim’i zikretmiştir.¹³⁸⁶ Ancak, mûcize kelimesini doğrudan sadece İnşikâk-ı kamer için kullanan Mâturîdî, Kur’an-ı Kerim’i “mûcize” kavramı ile değil “ayet” kelimesi ile nitelendirmiştir. *Te’vilât*’ta Hz. Muhammed’e ait ayetlerin genelde ve çoğunlukla aklî ve haberî olduğunu ifade etmiş,¹³⁸⁷ Hz. Peygamber’in hissî ayetlerini açıklarken, mûcize oldukları bilinen pek çok hadiseyi nakletmiştir. Mâturîdî’nin bu tür söyleminden hareketle onun mûcizeyi esasta hissî ve aklî olarak iki kısma ayırdığı, haberî mûcizeleri ise hissî mûcizelerin içinde mütalaa ettiği anlaşılmaktadır.

¹³⁸² Mâturîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, s. 276

¹³⁸³ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, s. 58

¹³⁸⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, s. 58

¹³⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 308; V, s. 58

¹³⁸⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, s. 58

¹³⁸⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, s. 225-226.

Hissî Mûcizeler

Mâturîdî'ye göre hissî mûcize duyu organları ile algılanan hadiselerdir.¹³⁸⁸ Onun hissî mûcizelerin , şüpheleri gidermede ve vesveseleri defetmekte, diğer mûcize çeşitlerinden daha etkili oldukları kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Akıl ile elde edilene şüphe ve vesvese eden kimsenin göz ve duyular yoluyla gelen bilgiyi şüphe ile karşılamadığını söylemiştir. Ona göre, Allah Teâlâ hissî mûcizelerle insaf sahiplerinin elçisini kabul ederek iman ve ikrar etmeye ilzâm etmek istemiştir. Bu yüzden, hissî mûcizelere rağmen inkârda direnmeye devam edenlerin, inatları ve büyüklenmelerinden dolayı böyle davrandıklarını belirtmiştir.¹³⁸⁹

Mâturîdî, mûcizeye dair bazı hârikulâde olayları hem Kur'an ayetleriyle hem de hadisler ile doğrudan delillendirmiştir. Kur'an'dan delilleri şöyledir:

(İ) Hz. Muhammed'in (sav) Attığı Bir Avuç Toprağın Oradaki Tüm Kâfirlere İsabet Etmesi: “مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى”¹³⁹⁰ “Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.” Bu ayetin te'vilinde Mâturîdî şöyle demiştir. “Allah Teâlâ atılan bir avuç toprağı müşriklere ulaştırarak gözlerini ve görmelerini örtmüştür. Bu olaya dair gelen kıssada Peygamber (sav) topraktan bir avuç atarak müşriklerin gözlerinin üzerine bir perde geçirterek görmelerini engellemiş ve böylece yenilgiye uğramalarını sağlamıştır. Allah'ın bunu kendisine nispet ve izâfe etmesinin, her güzel ve kabul gören şeyin bu şekilde nispet ve izâfesinden olabilir.”¹³⁹¹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*'te ise bu hadiseye Bedir savaşının düşünülmesi gereken hususlarına dikkat çekmek bağlamında değinmiştir. Burada dikkate değer hususlardan biri olarak Bedir savaşında Hz. Peygamber'in serptiği bir avuç toprağın her bir müşrike isabet etmesini zikretmiştir.¹³⁹² Mâturîdî'ye göre olay gerçekleşmiştir. Mâturîdî'nin Hz. Muhammed'in serptiği bir avuç toprağın bir ordunun görmesini yok edecek kadar bir etkisinin olduğuna dair bir inanç taşıdığı kesindir. Ancak bu hadise için doğrudan ayet veya mûcize kelimesini kullanmamıştır.

¹³⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, VIII, s. 224.

¹³⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilat*, V, s. 57.

¹³⁹⁰ Enfal Suresi, 8/17.

¹³⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilat*, VI, s. 188

¹³⁹² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 273

(ii) İnşikâk-ı Kamer: Bu olayı Mâturîdî birkaç yerde tekrar etmiştir. “*Te’vilat*”ta Kamer suresi’nin birinci ayeti ile ilgili açıklamaları şöyledir.¹³⁹³ “اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ”¹³⁹⁴ “Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı.” Mâturîdî bazı âlimlerin bu ayeti Kıyâmet yaklaştı, ayın yarılması yaklaştı olarak te’vil ettiğini, bazılarının ise bir sonraki ayet ile takdîm ve tehîr vardır diyerek, ayeti, “*ay yarılrsa bile*” olarak te’vil ettiğini söylemiştir. Bu te’villere göre ayın yarılması, Hz. peygamber zamanında değil gelecekte Kıyâmet günü gerçekleşecektir, diyen Mâturîdî, bu âlimlerin “böyle muazzam bir olay gerçekleşmiş olsaydı gizli kalmaması ve mütevâtir olarak nakledilmesi gerekirdi” diyerek ayın gerçekten yarıldığını inkâr ettiklerini ifade etmiştir. Te’vilcilerin genelinin, ayın Hz. Peygamber’in mûcizesi olarak yarıldığı görüşünde olduğunu belirten Mâturîdî, Abdullah İbn Mesud’tan (r.a) şu rivayeti nakletmiştir: “Hz.Peygamber Mina’da iken ay yarıldı ve bazı parçaları dağın arkasına gitti. Resûlullah (sav) “Şâhit olun! Şâhit olun!” dedi.¹³⁹⁵ Abdullah İbn Ömer, Abdullah ibn Abbas, Enes bin Malik, Huzeyfe’nin de dâhil olduğu sahabeden bir topluluğun ayın yarılmasını rivayet ettiklerini belirten Mâturîdî, bu konudaki rivayetlerin “mütevâtir” olduklarını ifade etmiştir. Mâturîdî’ye göre, bu rivayetlerin ayetin zâhiri ile aynı manada olması, ayetin ezberlenmesini ön plana çıkarması gibi nedenlerden dolayı bu hadisler arka planda kalmıştır. Lafzın hakikî anlamı ile amel etmenin vâcib olduğunu belirten Mâturîdî, Allah’ın ayın yarılmasını herkesin görmesini bulut ya da farklı meşguliyetlerle engellenmiş olabileceğini söylemiştir. Ona göre, başka sahtekârların bunu kendilerine ait göstermelerini engellemek bunun nedenlerinden biri olabilir. Allah Teâlâ bu mûcizeyi sadece görmesi gerekli olanlara göstermiştir. Olayı müşâhede eden sahabiler bunu naklederken, kâfirler ise bunu gizlemiştir.¹³⁹⁶

Burada aktarılanlar içinde en önemli iki noktadan biri, Mâturîdî’nin İnşikâk-ı kamer hakkında rivayetlerinin olduğunu ifade ettiği sahabedir. Bu rivayetler incelendiğinde, hadisenin Hz. Peygamber’in talebi üzerine gerçekleştiği kesinlik kazanmak-

¹³⁹³ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 225-226

¹³⁹⁴ Kamer Suresi, 54/1

¹³⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 225; Buhari, “Tefsir”, 54 ve diğerleri.

¹³⁹⁶ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIV, s. 225-226.

tadır. İkincisi, Mâturîdî'nin rivayeti naklettikten sonra yaptığı açıklamadır. Bu açıklama, Mâturîdî'nin İnşikâkü'l kamer'in Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olarak gerçekleştiğine inandığına dair kesin kanıt olabilecek özelliktedir.

Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*'te bu konuyu iki açıdan ele almıştır. Birincisi, halk arasında olağanüstü olayların taklîd edilmeleri çok cazip olmasına rağmen bunu gerçekleştiremezler. Bu durumu, insanın ölüm karşısındaki âcizliğine benzetmiştir. Hz. Peygamber'in meydan okumasına rağmen izhâr ettiklerinden bazılarının tekrarlanabileceğine dair olan umutsuzluğun buna engel olduğunu izâh eden Mâturîdî, bunlardan bazılarına heveslenmenin anlamı dâhi olmadığına İnşikâk-ı kamer hadisesini örnek vermiş ve “ayın yarılması gibi mûcizelerin tekrar olma ihtimali yoktur”¹³⁹⁷ demiştir. İkincisi, Mâturîdî, ayın yarılmasına “İnşikâk-l kamer gibi hissî ayetler/mûcizeler”¹³⁹⁸ diyerek atıfta bulunmuş ve bu tür olayların gerçekleştiği bilinen olaylar olduklarını söylemiştir. Bu sözlerinden hissî ayetler ile hissî mûcizeleri kastettiği anlaşılmaktadır. *Te'vilât*'ın başka bir yerinde Hz. Muhammed'in hem hissî hem de aklî mûcizeler gösterdiğini, hissî mûcizelerinden birinin ayın bölünmesi olduğunu belirtmiştir.¹³⁹⁹

(iii) İsrâ ve Mirâç Hadisesi: Mâturîdî, bu olağanüstü hadiseye birkaç yerde değinmiştir. İsrâ suresinin 1.ayetini şu şekilde ele almıştır: “لِّتَرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا”¹⁴⁰⁰ O'na ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye. Mâturîdî'ye göre bu ayetin te'vili “aklî ayetlerimizden/delillerimizden sonra ona hissî ayetlerimizi gösterelim” şeklindedir.¹⁴⁰¹ Bilindiği gibi bu olay Mirâç'ta gerçekleşmiştir. Mâturîdî'ye göre, hissî ayetlerin şüpheleri gidermede ve vesveseleri defetmekte diğer ayet çeşitlerinden daha etkili olması bu olayın (İsrâ-Mirâç) nedenlerinden biridir. Çünkü Kur'an gibi aklî ayetler geldiğinde bu sihirdir, geçmişlerin hikâyeleridir, ona birileri öğretiyor gibi şeyler söylediler. Hâlbuki peygambere gösterilenler sihir, yalan, iftira ve geçmişlerin hikâyesi gibi nitelenebilecek şeyler değildi. Allah Teâlâ hissî bir ayet göstererek insaf sahibi olanların Hz. Peygamber'in haber verdiği şeylerin ancak müşâhede edilerek ve bizzat görerek haber

¹³⁹⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 259.

¹³⁹⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 278.

¹³⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 308.

¹⁴⁰⁰ İsrâ Suresi, 17/1.

¹⁴⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, s.224.

verilebileceğini bilsinler, diyedir. Burada, Mâturîdî, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e İsrâ ve Mirâç'ta gösterdiği ayetleri/delilleri, Hz. Muhammed'in insanlara haber vermesinin bizzat kendisinin tecrübe ettiği hissî bir mucize olduğunu anlatmaktadır. Mâturîdî'nin bu metinde hissî, aklî kavramları kullanmasından ve metnin içeriğinden söz konusu ayetteki "ayet" kelimesi ile delil manasını, kendi açıklamalarında ise mucize manasını kastettiğinde hiç şüphe kalmamaktadır. Çünkü Mâturîdî, *Te'vilât*'ın başka bir yerinde de Hz. Muhammed'in hem hissî hem de aklî mucizeler gösterdiğini, İnşikâk-ı kamer vb. örneklerle birlikte bir aylık yolculuğu bir gecede katetmesinin (İsrâ) hissî mucizelerden biri olduğunu söylemiştir.¹⁴⁰² Yine *Te'vilât*'ta, Hz. Muhammed'in aklî, haberî ve hissî olmak üzere üç çeşit mucizesi olduğunu, bir gecede iki aylık mesafelik yolculuğu (İsrâ) yapmasının hissî mucizelerden olduğunu ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre bu tür hadiseleri inkâr edenler inatları ve büyüklenmelerinden dolayı böyle davranırlar.¹⁴⁰³ Başkalarının görme imkanı olmayan ve ancak Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilinen hadiselerin hissî mucize olarak adlandırılması sorunludur. Bunu dikkate alarak bu olayın Hz. Peygamber açısından hissî mucize olduğu söylenebilir.

(iv) Yahudiler'in Ölümü Temenni Etmemeleri: Kur'an'daki "وَلَا يَتَمَنَّوْنَ"¹⁴⁰⁴ onlar (ölümü) asla temenni etmezler ayetindeki gibi davranmaları.¹⁴⁰⁵

(v) Tehaddi Ayetleri: "قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظَرُونَ"¹⁴⁰⁶ "De ki: "Haydi, çağırın ortaklarınızı, sonra bana tuzak kurun da bana göz açtırmayın bakâlim!" ayetinin beyân ettiği gibi meydan okumasına rağmen Hz. Peygamber'in korunması vb. pek çok ayet bu delillere eklenebilir.¹⁴⁰⁷ Mâturîdî, son iki örneği hissî ayetler adı altında zikretmiştir. Bunlar aslında "haberî mucize"ye örnektirler. Mâturîdî'nin doğrudan haberî mucize örneği vermemesinden dolayı bizde bu yolu seçtik. Haberî mucize örneklerine hissî mucizelerin son bölümünde yer vereceğiz.

¹⁴⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 308.

¹⁴⁰³ Mâturîdî, *Tevîlat*, V, s.57.

¹⁴⁰⁴ Cum'a Suresi, 62/6-7.

¹⁴⁰⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 279.

¹⁴⁰⁶ A'raf Suresi, 7/195.

¹⁴⁰⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 279.

Mâturîdî'nin hissî ve haberî mûcizelere delil olarak zikrettiği hadisler şunlardır:

(i) İnşikâk-ı kamer:¹⁴⁰⁸ Bununla ilgili Mâturîdî'nin verdiği rivayet yukarıda geçmişti.¹⁴⁰⁹

(ii) İsrâ-Mirâç Hadisesi: İki aylık yolculuğu bir gecede katetmesi olarak nitelendiği İsrâ olayını, İnşikâk-ı kamer hadisesiyle birlikte zikretmiştir. Mâturîdî'nin bununla ilgili örnek olabilecek bir rivayetine rastlamadık. Olayı mana olarak rivayet etmiştir.

(iii) Bedir savaşında peygamberin serptiği bir avuç toprağın bütün müşriklere isabet etmesi.¹⁴¹⁰ Bu olay ile ilgili Mâturîdî'nin verdiği doğrudan bir rivayet bulamadık. Olayı mana olarak rivayet etmiştir.

(iv) Ağacın huzuruna gelmesi,¹⁴¹¹

(v) Taşın ona selam vermesi,¹⁴¹²

(vi) Suyun bereketlenmesi ve az bir su ile büyük kalabalıkları sulaması.¹⁴¹³ İnşikakü'l kamer ile birlikte zikretmiştir,

(vii) Ekmek/yemek bereketlenmesi ve az yemekle çok insanı doyurması,¹⁴¹⁴

(viii) Kütüğün inlemesi.¹⁴¹⁵ İnşikakü'l kamer ile birlikte zikretmiştir,

(ix) Devenin halinden şikayetçi olması.¹⁴¹⁶ İnşikâk-ı kamer ile birlikte zikretmiştir,

(x) Boş bir kapta un ihdâs etmesi.¹⁴¹⁷

¹⁴⁰⁸ Buhari, "Menakib", 27, "Tefsir", 54/1.

¹⁴⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 225-226.

¹⁴¹⁰ Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, VI, s. 183.

¹⁴¹¹ İbn Mace, "Fiten", 23; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278.

¹⁴¹² Müslim, "Fezail", 2; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278.

¹⁴¹³ Buhari, "Rikâk", 17, "Eşribe", 31; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278; *Te'vilat*, II, s. 308.

¹⁴¹⁴ Buhari, "Et'ime", 48, Müslim, "Eymân", 45; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278.

¹⁴¹⁵ Buhari, "Buyu", 32, "Menakib", 25; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278.

¹⁴¹⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 278.

¹⁴¹⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 290

(xi) Kızartılmış koyun/keçi etinin dile gelip zehirli olduğunu haber vermesi,¹⁴¹⁸

(xii) Hâricileri haber vermesi,

(xiii) Kaderiye'yi bu ümmetin Mecusileri olarak haber vermesi,¹⁴¹⁹

(xiv) Ammar'a "seni asiler" öldürecekler diye haber vermesi,¹⁴²⁰

Burada aktarılan son altı örnek haberî mûcizelerdendir. Biz hem *Kitabu't-tevhîd* hem de *Te'vilat'ta* verilen örneklerin sadece bir kısmını buraya naklettik.¹⁴²¹ Mâturîdî'ye göre hissî ve haberî mûcizeler kesinlikle gerçekleşmiştir. Ona göre, bu tür olaylar o dönemde Ehl-i kitap dâhil herkes tarafından bilinmekteydi.¹⁴²²

Aklî Mûcize-Kur'an Mûcizesi

Mâturîdî'ye göre, Hz. Muhammed'in en büyük aklî mûcizesi, O'na (sav) inen Kur'an'dır. Ancak bunun için "mûcize" kelimesini değil "ayet" kavramını kullanmıştır. *Te'vilat'ta*, hissî olan ayetlere İnşikâk-ı kamer hadisesini verdikten sonra, aklî ayetler bahsine geçmiş ve Kur'an'ı örnek olarak vermiştir. Bu itibarla, "hissî ayet" ifadesi ile "hissî mûcize" kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu konuya dair hem *Te'vilat'ta* hem de *Kitabu't-tevhîd'te* açıklamalar yapmıştır. O, bu görüşüne delil olarak Kur'an'ın tehdidi ayetlerinden ikisini zikretmiştir:

(i) Hz. Muhammed'in hem hissî hem de aklî mûcizeler gösterdiğini söyleyen Mâturîdî, aklî mûcizesinin O'na (sav) inen Kur'an olduğunu söylemiştir Kur'an ki fesâhât, belâgât ve hikmet ehlî olan bir topluma, en açık bir şekilde "... وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْهُ ۖ فَاِذْ يَنْزِلُ الْغَاقِقُ بِسُورَةٍ مِّنْهُ ۚ ۝۱۴۲۳ "Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğu hakkında kuşkunuz varsa, o zaman aynı değerde bir sure getirin"¹⁴²⁴diye- rek meydan okumuştur. Eğer güç ve kudretleri yetseydi mutlaka bu nuru söndürünceye

¹⁴¹⁸ Ebû Davut, "Diyet", 6 ; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 278.

¹⁴¹⁹ Ebû Davud, "Sünnet", 16; İbn Mace, "Mukaddime", Ahmet b. Hanbel, Müsned, II, 86 ; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 405

¹⁴²⁰ Buhari, "Salât", 63 ; Müslim, "Fiten", 70.72.73 ; Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 279.

¹⁴²¹ Bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, II, s. 308.

¹⁴²² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 278

¹⁴²³ Bakara Suresi, 2/23.

¹⁴²⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, V, s. 57.

kadar durmazlardı. Bunu öldürülmeyi engellemek, esir edilmek ve kadınlarını kurtarmak için yaparlardı. Müşriklerin bunu başaramadıklarını belirten Mâturîdî'ye göre durum, Kur'an'ın büyük hatta en büyük bir mûcize olduğuna delildir.¹⁴²⁵

(ii) Mâturîdî, ayetlerin / mûcizelerin aklî, haberî ve hissî olmak üzere üç çeşit olduğunu belirtmiş ve Kur'an'ın aklî mûcize'ye örnek olduğunu söylemiştir. Delili şu ayettir: “قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا”¹⁴²⁶ “De ki: Andolsun ki, insanlar ve cinler bu Kuran'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” Mâturîdî 'ye göre, bu ayetlerin amacı Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mûcize olduğunu ispât etmektir.

Mâturîdî, müşriklerin güç ve kudretleri yetseydi bu nuru söndürünceye kadar durmayacaklarını belirtmiştir. Bunu öldürülmeyi, esir edilmeyi engellemek ve kadınlarını kurtarmak için olsa bile yaparlardı. Bunu yapamamaları Kur'an'ın Mûcizelerin en büyüğü olduğuna delildir.¹⁴²⁷ O, Kur'an'ı-Kerim'in Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olduğunu maddeler halinde açıklamıştır.¹⁴²⁸ şöyle ki: (i) Kur'an'ın metni Araplar arasında kullanılan dil olmasına rağmen benzerini getirmekte âciz kalmaları; Kuran'ın lafız ve mana olarak benzersiz olması; (ii) Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde eğitimini almadığı bilinen önceki semavî kitapların muhtevasını içermesi ve onlarla uyumlu olması; (iii) Gelecekte olacak olaylardan ilke olarak haber vermesi. Hz. Peygamber'in (sav) korunacağını ve İslâm'ın yayılacağını bildirmesi gibi bazılarının gerçekleşmesi¹⁴²⁹ ve geçmişe ait tarihi kıssalar anlatması; (iv) İhtiva ettiği ulûhiyet, tevhîd, ahiret, hükümler ile ilgili mükemmel deliller açıklanması; (v) Yirmi küsur yılda tedrici olarak indiği halde ahenkli olması ve tutarsızlıktan uzak olması; (vi) Yahudiler'e “haydi ölümü temenni edin”¹⁴³⁰ ve Hristiyanlara “yemine gelin” gibi meydan

¹⁴²⁵ Mâturîdî, **Te'vilat**, II, s.308.

¹⁴²⁶ İsrâ Suresi, 17/88.

¹⁴²⁷ Mâturîdî, **Te'vilat**, II, s. 308

¹⁴²⁸ Mâturîdî, **Kitabu't-tevhîd** , s. 266-268. Yukarıda sıralanan maddeler bu kısımdan özetlenmiştir.

¹⁴²⁹ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: Tevbe Suresi, 9/14, 32-33,113; Kamer Suresi, 44-45; Hicr Suresi, 15/95; Ra'd Suresi, 13/31,41.

¹⁴³⁰ Bakara Suresi, 2/94.

okuma olaylarında Ehl-i kitab'ın tavrı; (vii) Hz. Peygamber'in vasıflarının Ehl-i kitap tarafından bilinmesi.¹⁴³¹

Özetlemek gerekirse, Mâturîdî'ye göre olağanüstü bir hadise olarak mûcize tek başına peygamberlik için yeterli değildir. Aynı şekilde zorunlu bir şartta değildir. Peygamberlik iddiası, iddia sahibinin soyu ve kişiliği, sayıca çok ve çeşitli mûcizeler izhar etmiş olması, toplumun sosyolojik ve psikolojik durumunun Hz. Peygamber'e ihtiyaç gerektirecek biçimde olgunlaşmış olması ile sâbit olur.¹⁴³² Bunlara, mûcizenin peygamberlik iddiasından sonra, iddiayı doğrulayan bir yapıda olması şartlarını da ekleyebiliriz. Ayrıca mûcizeler nitelik olarak birbirinden farklıdır. Mâturîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in izhar ettiği bir kısım “mûcizenin” her zaman tâbiat kanunlarını nakzetmesi gerekmez. Yani hala keşfedilmemiş bir tâbiat kanunun Hz. Peygamber tarafından izhâr edilmesi, onun değerinden bir şey kaybettirmez.

Mâturîdî'ye göre Kur'an aklî bir mûcizedir, ama bununla birlikte Hz. Peygamber'in çok sayıda tevâtür derecesinde hissî mûcizesi vardır. Kur'an-ı Kerim için kullanmadığı “mûcize” kavramını İnşikâk-l kamer hadisesi için kullanmıştır. Mâturîdî için İnşikâk-l kamer hadisesinin hissî bir Mûcize olduğu sâbittir. İnşikâk-l kamer hadisesiyle birlikte hissî ayetler olarak zikrettiği ve aynı özellikte olan fakat farklı yerlerde bahsettiği olaylarında hissî mûcizeler kapsamında kabul edilmesi gerekmektedir. *Kitabu't tevhîd*'te buna dair çok açık bir örnek vardır. Burada Mâturîdî “hissî ayetler” olarak isimlendirdiği ayın ikiye bölünmesi hadisesi ile birlikte peş peşe bir kısmını yukarıda aktardığımız olayları sıralamıştır.¹⁴³³ Buna göre ağacın huzuruna gelmesi, birçok insanı az suyla içirmesi vb. pek çok hadise Mâturîdî'ye göre hissî mûcizedir. Bu durumda Mâturîdî'nin hissî ayetler ifadesinden hissî mûcizeleri ve aklî ayetler ifadesinden ise kastının “Kur'an mûcizesi” olduğu kesinlik kazanmaktadır.¹⁴³⁴

¹⁴³¹ Mübahale ayeti olarak bilinir. Bk. Ali İmran Suresi, 3/61.

¹⁴³² Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 276.

¹⁴³³ Bk. Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd* , s. 278.

¹⁴³⁴ Te'vilat ve Tevhid adlı eserlerdeki görüşlerin birbiriyle uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Fakat kavramsallaşma süreci dikkate alındığında Mûcize kavramının, Tevhid'te sadece bir terkip olarak, Tevilat'ta ise doğrudan kullanılması, Tevilat'ın Kitabu't-tevhid'ten sonra yazıldığına dair bir delil olabilir.

2.5.1.2. Kerâmet

Kitabu't tevhîd adlı eserinde Mâturîdî'nin evliyânın kerâmetine dair bir görüşünü tespit edemedik. *Te'vilât*'ta ise kerâmet kavramını kullanmadan, konuya dair Kur'an'da deliller olduğunu belirtmiştir.¹⁴³⁵ Mâturîdî'ye göre peygamberler dışındaki bir kimseden, peygamberleri tasdik etmesi şartıyla bazı alışılmışın dışında fiillerin / olayların meydana gelebilmesi mümkündür.¹⁴³⁶ Ona göre, Kur'an'daki bu tür ayetlerde müminlerde zuhûr eden, bizim kerâmet olarak adlandırdığımız, olağandışı olaylar için deliller vardır. Allah'ın ikrâmı olarak nitelendirdiği söz konusu fiiller için "kerâmet" kavramını doğrudan kullanmamış, "ayet" kavramı ile ifade etmiştir.¹⁴³⁷ Diğer taraftan evliyâyı, bir peygambere tâbi olan, olağandışı olayların kendisinde zuhûr ettiği kişiler olarak târif etmiştir.¹⁴³⁸

Mâturîdî'nin, "kerâmet" kelimesini kullanmadan, fakat onu kastederek izâh ettiği olağanüstü olayların öne çıkan en önemli özelliği kerâmet sahibi olan kişinin bir peygamberi tasdik eden bir mümin olmasıdır. Çünkü kerâmet, gerçekte tasdik edilen peygambere ait bir mucizedir. Başkasının dilinde veya elinde zuhûr ettiği için bu adı alır.¹⁴³⁹ Mâturîdî'nin burada kullandığı kelime "zuhûr" dur. "İzhâr" ifadesi iradeli bir fiili belirtirken "zuhûr" ifadesi tamamen hârici bir etkiye işaret eder. Yani, kerâmet'te talep hiçbir zaman söz konusu değildir. Ayrıca Mâturîdî bu tür olağanüstü olaylar için "Allah'ın ikrâmı" ifadesini kullanmıştır.¹⁴⁴⁰ Mâturîdî'nin bu ifadelerinden, bu tür olaylarda evliyânın kendisinde zuhûr eden olayda dahli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenlerden dolayı Hz. Peygamber'in mucizesi ve evliyânın kerâmeti birbirine karışmaz, diyen Mâturîdî, olağandışı olayın mâhiyeti aynı olsa da kerâmet'te bir peygamberlik iddiası olmadığına dikkat çekmiştir. Böyle bir olay ile peygamberlik iddia edecek olanı

¹⁴³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 139.

¹⁴³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 139.

¹⁴³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 140.

¹⁴³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 142.

¹⁴³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 139-140.

¹⁴⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 140.

ise Allah Teâlâ âciz bırakır, engeller.¹⁴⁴¹Mâturîdî, buna mukâbil mûcize’de peygamberliğin şart olduğunu belirtmiştir. Mâturîdî kerâmet konusunda Kur’an’dan ve hadislerden delillerden söz etmiştir.

Mâturîdî, peygamber olmadığı ya da böylesi bir iddiada bulunduğu bilinmeyen kimselerden hârikulâde olayların zuhûruna Kur’an’dan “Hz. Meryem her zaman taze yiyecekler bulması”, “Belkis’in tahtının anında getirilmesi” ve “Talut’un sandığı” kıssalarını örnek olarak göstermiştir.

(i) Hz. Meryem kıssası. “كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ”¹⁴⁴² “Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem! Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi.” Mâturîdî peygamber olmayan ya da böylesi bir iddiada bulunduğu bilinmeyen kimselerde olağanüstü olan olayların zuhûruna bu ayeti örnek gösterir. Bu ayeti ele aldığı kısımda sadece bu ayetin kerâmete delil olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁴⁴³

(ii) Hz. Süleyman’a Belkis’in tahtının getirilmesi. “قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ”¹⁴⁴⁴ “Kitaptan bilgisi olan biri, “Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” dedi. Süleyman, tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur.” Mâturîdî, peygamber olmayan ya da böylesi bir iddiada bulunduğu bilinmeyen kimselerde olağanüstü olan olayların zuhûruna bu ayeti örnek göstermiştir. Bu ve bunun gibi ayetlerin açıklamalarını yaparken, bunların kerâmete delil olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁴⁴⁵

(iii) Tâlut’un sandığı. “وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ”¹⁴⁴⁶ “Peygamberleri onlara şöyle dedi: Onun hükümdarlığının alâmeti, size o sandığın gelmesidir.”

¹⁴⁴¹ Mâturîdî, **Te’vilat**, II, s. 140.

¹⁴⁴² Ali İmran Suresi, 3/37.

¹⁴⁴³ Mâturîdî, **Te’vilat**, II, s. 139; Saim Yeprem, **Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 57.

¹⁴⁴⁴ Neml Suresi, 27/40.

¹⁴⁴⁵ Mâturîdî, **Te’vilat**, II, s. 139; Saim Yeprem, **Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 57.

¹⁴⁴⁶ Bakara Suresi, 2/248.

Mâturîdî'ye gör bu ayette evliyânın ayet sahibi olabileceğine delil vardır. Bu delil peygamber olmadığı bilinen ve hükümdar olan Tâlut'a peygamberlerinkine benzeyen ayet benzeri tabut verilmesidir. Mâturîdî, bu tabutu kimsenin görmediği bir şekilde meleklerin taşıyarak evine getirip koyduğunun haber verildiğini belirtmiştir. Ona göre, bu nitelikte bir ayet ancak peygamberlerde hâsıl olur. Bu yüzden Allah Teâlâ bu tür ayetleri evliyâ'nın elinde gösterse de aslında bunlar evliyâ'ya değil peygamberlere aittir.¹⁴⁴⁷

Mâturîdî kendisine aidiyetinde kuşku olmayan *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilât'ta* kerâmet kavramını kullanmadığı gibi peygamberlerin dışındaki kimseler için zuhûr eden hârikulâde olaylara örnek olarak da Kur'an'da zikredilenlerin dışında bir delil ya da örnek hadise zikretmemiştir. “Akide” adlı risâlede¹⁴⁴⁸ evliyâ kerâmetinin sâbit olduğu, mûcize davet üzerine ortaya çıkarken, kerâmet'te bunun aksinin söz konusu olmadığı beyan edilmiştir. Kerâmeti inkâr etmenin nasları inkâr etmek anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu eserde, Kur'an'dan, Hz. Meryem'e gelen rızık ve Belkis'in tahtını zikreden ayetler örnek olarak verilmiştir. Kur'an dışından verilen delil Hz. Ömer'den sâbit olduğu söylenen “Sâriye dağa” rivayetidir. Bu rivayet'te Hz. Ömer , Medine'den çok uzaklarda olan savaşta olan komutana “Ey Sâriye dağ'a” çekil diye seslenmiş, sonradan komutanın bunu duyduğu anlaşılmıştır.¹⁴⁴⁹

Öte yandan, Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhîd* isimli eserinde Nüzul-i İsa (as) hakkında da herhangi bir bilgiyle karşılaşmadık. “*Te'vilât*”ta ise, konuyla alakalı gibi gözüken ayetlerin yorumlarında Nüzul-i İsa (as) hakkında kendi görüşünü ifade etmekten bilinçli olarak kaçındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Al-i İmran suresi'nin 55.ayetinde geçen “مُتَوَفِّكَ” “seni vefat ettireceğim” şeklinde ayette geçen “teveffa “ kelimesi ona göre muhtemel iki manaya gelmektedir. Aşağıda görüleceği gibi, Mâturîdî konuyu ele aldığı bütün ayetlerde kesin ifadeler kullanmaktan imtina etmiştir. Bu ayetler sırasıyla şunlardır:

¹⁴⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 142.

¹⁴⁴⁸ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 57-58.

¹⁴⁴⁹ Mâturîdî'nin genel görüşüne uyumlu olduğu ve diğer eserlerine ek bir görüş olmadığından ana metne 4.delil olarak ekledik.

(i) “Hani Allah¹⁴⁵⁰ “إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ وَارْتَفِعْ بِكَ وَالْمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا...” (i) şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! Şüphesiz, seni vefat ettireceğim ve kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim.” Mâturîdî’ye göre bu ayet geçen “tevaffa” kelimesi muhtemel iki manaya gelmektedir.

(a) Ayette takdîm-tehîr olduğu kabul edilirse mana “seni göğe yükselteceğim, sonra da gökten indirdikten (nüzulünden) sonra vefat ettireceğim” olur. Yani ayetteki “tevaffa” kelimesi, ruhun kabzedilmesi, ölmek manasındadır. Mâturîdî, İbn Abbas’tan (r.a) “seni vefat ettireceğim” ayetini, “seni öldüreceğim” olarak anladığı rivayetini bu ihtimale te’vil etmiştir. Başka bir deyişle “tevaffa” kelimesi, “Seni dünyadan alacağım, yani seni bedenle kabzedeceğim” manasındadır, öldüreceğim değil. Bu durumda “tevaffa” “kelimesinin manası ruh ve beden ile kabzedilmektir. Böylece ayet “Seni beden ve ruhunla kâfirlerin ve düşmanlarının eziyetlerinden alıp kurtaracağım. Şerefli olduğun bir yere çıkaracağım” manasında olur.

(b) “Seni vefat ettireceğim” ayetinden, Hz. İsa’nın diğer insanlar gibi, ruhunu kabzederek, ölümünün anlaşılması mümkündür. Bu durumda “وَرَأَيْكَ إِلَيَّ” “seni kendi katıma yükselteceğim” ayetinin manası sadece Hz. İsa’yı ta’zim eden bir beyan olur.¹⁴⁵¹ Mâturîdî’ye göre, ayetteki “Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim” ifadesi, yeryüzündeki kâfirlerin, bazı kıssalarda haber verilen Hz. İsa’nın semâ’dan nüzulünden sonra ölmesi olarak anlamak mümkündür. Bu haberlere göre, Hz. İsa yeryüzüne indikten sonra kendisine tâbi olanlarla birlikte yeryüzündeki bütün kâfirleri öldürecektir. Hz. İsa’nın arındırılması ve ona tâbi olanların kâfirlere üstünlüğü bu şekilde gerçekleşecektir. Muhtemel olan ve “bazı kıssalardaki haberler” olarak tanımladığı kaynaklara dayanan bu görüşleri aktaran Mâturîdî kendi şahsi görüşünü belirtmiştir.

¹⁴⁵⁰ Al’i İmran 3/55; Mâturîdî, **Te’vilat**, II, s. 315-317.

¹⁴⁵¹ Mâturîdî, Allah Teâlâ’ya mekân isnat edenleri reddetmek için ayetin muhtemel olan iki tevildinden birinde kullanmıştır. TDV tarafından basılan bir eserde, cümle bağlamından koparılmış, Mâturîdî’nin, Hz. İsa’nın bedenle yükseltilmediği görüşünde olduğu şeklinde aktarılmıştır. Mâturîdî’nin tevillerinden sadece biri aktararak, onun Hz. İsa’nın öldüğü görüşünde olduğu kurgulanmıştır. Ünal, Zeki, **H. İsa’nın dönüşü meselesi**, TDVY, Ankara, 2001, 198

(ii) “¹⁴⁵² “Kitap ehlinden hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsa’ya) iman edecek olmasın. Kıyâmet günü, o (İsa) onların aleyhine şahit olacaktır.” Mâturîdî’ye göre ayetin te’vil-leri şöyledir¹⁴⁵³:

(a) Birinci manaya göre, ayet, Hz. İsa’nın gökten indikten sonra bütün Ehl-i kitabın ona iman ettikten sonraki ölümünden bahsetmektedir. Mâturîdî’ye göre Hasan Basrî bu görüştedir. Naklettiğine göre sahabeden olan Kelbi (r.a.) şöyle demiştir: “Allah, Deccâl’in ortaya çıkışından sonra, Hz. İsa’yı yeryüzüne indirecek, oda Deccâl’i öldürecek. Ehl-i kitap’tan ona iman etmeden ölen kimse kalmayacaktır.” Yani Müslüman olmayan Yahudi ve Hristiyan kalmayacaktır.¹⁴⁵⁴

(b) Ubeyye’nin Mushaf’ının “ona mutlaka iman edeceklerdir” şeklinde olduğunu belirten Mâturîdî, bu Mushaf’ın doğru kabul edilmesi halinde ayetin diğer manasının onların ileri gelenleri hakkında olacağını söylemiştir. Yani bunlar riyâset ve menfaatlerini kaybetmemek için iman etmiyenlerdir. Ölüm vakti gelince bunları kaybedeceklerine kesin olarak inandılar ve iman ettiler. Mâturîdî bu kişilerin imanlarının onlara bir fayda sağlamayacağı kanaatindedir.

(c) Mâturîdî, bazılarının bu ayeti “Ehl-i kitap’tan olan Yahudiler Hz. İsa’ya iman etmeden ölmeyecektir” manasında te’vil ettiğini belirtmiştir. Ona göre, bu manayı, İbn Abbas’ın nakledilen rivayet teyid etmektedir. Bu rivayete göre o, “Hz. İsa’ya iman etmeden hiçbir Yahudi ölmez” demiş. Kılıç ile öldürülse bile mi diye ona sorulmuş, oda “evet kılıç ile öldürülse bile” diye cevap vermiştir.

(d) Mâturîdî, bazılarının, ayette geçen “لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ” ibaresinin anlamı “Allah’a iman etmek” ya da “Hz. İsa’ya iman etmek” ve ya “Hz. Muhammed’e iman etmek” şeklinde anladığını söylemiştir. Sonuncunun nedeni, Hz. İsa yeryüzüne indiğinde, insanları Hz. Muhammed’e iman etmeye davet edecek olmasıdır. Kısacası Mâturîdî, bu ayeti ele alırken kendi görüşünü bildiren net bir ifade kullanmamış sadece görüşleri

¹⁴⁵² Mâturîdî, Tevilat, IV, s. 103-105

¹⁴⁵³ Nisa Suresi, 4/159. Mâturîdî, Te’vilat, IV, s. 103-105

¹⁴⁵⁴ Bu hadisi bulamadım.

nakletmekle yetinmiştir. O, aleyhte hiçbir ifade kullanmadığı gibi naklettiği rivayetler hakkında lehte de bir değerlendirme yapmamıştır.

(iii) ¹⁴⁵⁵ “Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini yahut Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar”. Mâturîdî’ye göre bu ayetin “rabbinin bazı ayetleri” kısmının, te’vil ehlinin dediği gibi güneşin battığı yerden doğması, Deccâl’in gelmesi ve Debbetü’l-arzın çıkması manasında olması muhtemeldir. Mâturîdî bu manayı teyid eden Hz. Peygamber’den ve sahabe’den çok sayıda haber olduğunu belirterek iki hadis zikretmiştir.¹⁴⁵⁶

(a) Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Üç şey çıktığında önceden iman etmemiş ya da imanıyla hayır kazanmamış kimseye iman etmek fayda vermez. Deccâl, debbe ve güneşin battığı yerden çıkması.”¹⁴⁵⁷

(b) Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Altı şey gelmeden önce amellerinizde acele edin: Güneşin battığı yerden çıkması, duman, Deccâl, Debbetü’l-arz, size özel olanın birinizin başına gelmesi (ölüm), umumi fitne, Kıyâmet.”¹⁴⁵⁸

Mâturîdî, sayıca çok olan bu tür haberlere -“sâbit olması durumunda”- itimat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mâturîdî gibi üst düzey bir âlimin bu haberlerin kabul edilmesi için sahih olması şartını koyarken böyle muğlak ifadeler kullanması düşündürücüdür. Çünkü onun kullandığı bu rivayetler hakkında bir kanaat sahibi olması uzak bir ihtimaldir. Diğer taraftan naklettiğimiz bu iki hadiste Hz. İsa’nın Kıyâmet alameti olarak geleceğine dair doğrudan bir atıfta bulunulmamıştır. Fakat Deccâl’in zikredilmesi, Hz. İsa’nın nüzulü ile doğrudan alakalıdır. Zira pek çok hadiste Hz. İsa’nın Deccâl’ı öldürecek kişi olduğu bildirilmiştir. Bu yüzden Deccâl’in varlığına dair gelen haberler aynı zamanda Hz. İsa’nın inişine işaret eder.

¹⁴⁵⁵ En’am Suresi, 6/158; Mâturîdî, **Te’vilat**, V, s. 266-7.

¹⁴⁵⁶ Mâturîdî, **Te’vilat**, V, s. 266-7.

¹⁴⁵⁷ Müslim, “Fiten”, 249; Tirmizi, “Tefsir”, 7.

¹⁴⁵⁸ Müslim, “Fiten”, 128; İbn Mace, “Fiten”, 28.

(iv) حَتَّى تَصْنَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا¹⁴⁵⁹ Savaş sona erinceye kadar hüküm budur. Mâturîdî, bazılarının bu ayeti “ Hz. İsa hurûç edinceye kadar bu savaş devam edecektir” şeklinde te’vil ettiğini nakletmiş ve bu durumda ayetin manasının” bunlarla Hz. İsa ininceye kadar savaşın” olacağını ifade etmiştir.¹⁴⁶⁰ Bu ayet ile ilgili başka te’viller nakleden Mâturîdî, bu te’viller’e karşı hiçbir itirazı dile getirmemiş, kendi görüşünü de kesin bir dille ifade etmemiştir.

(v) فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا¹⁴⁶¹ “Muhakkak onun (Kıyâmet’in) alametleri gelmiştir.” Mâturîdî’ye göre bu ayetin iki te’vili vardır.¹⁴⁶² (a) Kıyâmetin alâmeti Hz. Muhammed’in kendisidir. Çünkü o hâtemü’l -enbiyâdır. Bu te’vil kabul edilirse bu ayet Kıyâmet’in şartlarının Hz. Muhammed’in gelmesiyle birlikte gerçekleştiğini haber vermektedir. (b) Hz. İsa’nın, Debbetü’l-arz ve Deccâl’in hurûcu gibi Kıyâmet alâmetlerinden biri olarak Semâ’dan inmesidir. Mâturîdî, bu ayetin izâhında genel kanaati vermiş ancak kendi görüşünü açıklamamıştır.

(vi) وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ¹⁴⁶³ “Şüphesiz o, Kıyâmet’in (kopacağının) bir alâmeti / bilgisidir.” Mâturîdî ayetin te’vili hususunda ihtilaf olduğunu, kimine göre ayet Kıyâmet alâmeti/bilgisi ve buna bir ayet olarak Hz. İsa’nın Semâ’dan inmesini haber vermektedir. Kimine göre ise bu ayet son peygamber olan Hz. Muhammed ve ona inen Kuran’dan bahsetmektedir.¹⁴⁶⁴ Mâturîdî, kendi görüşüne dair bir şey söylememiştir.

(vii) لِيُظْهَرَ عَلَى الدِّينِ كَلِمَةً¹⁴⁶⁵ “ O hak dini bütün dinlere üstün kılmak için (peygamberi gönderdi).”Yani galip gelsin demektir. Mâturîdî’ye göre bu ayetin te’villerinden biri Hz. İsa’nın nüzulü ile ilgilidir. Bu te’vile göre ayet Müslümanların diğer din mensupların tümüne galip gelmesinden haber vermektedir. Mâturîdî, bazı te’vil ehlinin bahsettiği gibi bu durumun Hz. İsa’nın çıkış zamanında gerçekleşeceğini belirtmiştir. O zamanda herkes, tek bir din olarak kalacak olan İslâm’a girecektir. Bu ayet için bundan farklı olan izâhlar veren Mâturîdî, kendi görüşünü ise belirtmemiştir.

¹⁴⁵⁹ Muhammed Suresi, 47/4.

¹⁴⁶⁰ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s.388.

¹⁴⁶¹ Muhammed Suresi, 47/18.

¹⁴⁶² Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 400.

¹⁴⁶³ Zuhurf Suresi, 43/61.

¹⁴⁶⁴ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 265.

¹⁴⁶⁵ Fetih Suresi, 48/28.

Konuyu özetlemek gerekirse, Mâtûrîdî'ye göre mûcize, kerâmet mümkündür ve haktır. Mûcizenin târifinde peygamberlik ve olağanüstülük dışında bir şart aramamıştır. Bazı mûcizelerin keşfedilmemiş bir fizik kanunu olabileceğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinin tevâtür seviyesinde olduğunu söyleyen Mâtûrîdî, bunlara çok sayıda örnekler vermesine rağmen, kerâmet için sahabe sonrası döneme ait hiç örnek vermemiştir. Mâtûrîdî, *Kitabu't tevhîd* adlı eserinde değil ama *Te'vilat*'ta Nüzul-i İsa (as) hakkında farklı te'viller yapmasına rağmen kendi görüşünü net ve kesin bir ifadeyle açıklamamıştır. Konuya değindiği ayetlerin muhtemel manaları arasında açıkça tercih yapmamıştır. Bununla birlikte onun, Hz. İsa'nın Kıyâmet alametlerinden biri olarak dünyaya ineceğine inandığı anlaşılmaktadır. Daha doğrusu, Hz. İsa'nın nüzulünden, Deccâl'dan bahseden rivayetler vermesi ve kullandığı genel üslup dikkate alındığında Mâtûrîdî'nin Nüzul-i İsa (as) meselesinde bu olayın gerçekleşeceğine inananların tarafında olduğunu söylemek gerekir. Ancak görüşünü açıkça söylememesi ve “eğer bu hadisler sahihse” gibi ifadeler kullanması Mâtûrîdî'nin, Hz. İsa'nın nüzulü konusunda ciddi tereddütleri olduğuna da delâlet etmektedir.

2.5.2. Hakim es-Semerkandî

Hakim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953), maddeler halinde telif ettiği *Sevâdü'l Azam* adlı eseri incelediğinde mûcizeyi, kerâmet dolayısıyla zikrettiği görülmektedir. Eserin küçük hacmi dikkate alındığında, kerâmete dair verdiği bilgilerden, onu çok önemseydiği anlaşılmaktadır.

2.5.2.1. Mûcize

Hakim es-Semerkandî'nin, mûcize ve kerâmet kavramlarını doğrudan kullandığı görülmektedir. Ancak bu kavramların ne anlama geldiği ya da sınırlarının ne olduğuna dair en küçük bir açıklama tespit edemedik. Semerkandî, mûcize kelimesine “kerâmet” bağlamında değinmiş, buna dair herhangi bir örnek vermemiş, aklî, hissî ya da haberi mûcizeleri ya da bunların işlevini açıklayacak bir cümle kurmaya ihtiyaç duymamıştır. Onun kerâmeti temellendirmek için bu yolu seçtiği anlaşılmaktadır. Zira Semerkandî, konuyu tamamen evliyâ kerâmetinin izâh ve ispâtı çerçevesinde ele almıştır. Mûcize-den ise dolaylı olarak söz etmiştir. Peygamberlerin elinde zuhûr eden olağanüstü olaylar ile ilgili olarak “معجزات الأنبياء” peygamberlerin mûcizeleri ifadesi ile birlikte Hz.

Muhammed'in "كرامة" "kerâmetinden" söz etmiştir. İsrâ ve Mirâç hadiselerini, Hz. Peygamber'in hiç kimseye daha önce verilmemiş "kerâmetleri" olarak adlandırmıştır. Bunlar için "mûcize" ya da "âyet", "burhan", vb. Kur'anî terminolojiyi değil de doğrudan "kerâmet" ifadesini kullanması bu hadiselerin isimlendirilmesini zorlaştırmaktadır. İsrâ ve Mirâç hadiselerinin nasıl isimlendirileceği ciddi bir belirsizlik taşımaktadır. Nitekim Semerkandî, bu iki hadise için "mucize" kavramını değil doğrudan "kerâmet" ifadesini uygun görmüştür. Halbuki "kerâmet", Hanefî geleneğinde evliyâ'da zuhûr eden olağanüstü olayların adıdır. Kur'an ve Sünnet ile sâbit olan İsrâ ve Mirâç'a imanın şart olduğunu belirten Hakim es-Semerkandî, "Hz. Muhammed'in gökyüzüne Mirâç'ını ve Arş'a ulaşmasını ikrâr ederiz" demiştir.¹⁴⁶⁶ Bu görüşüne, Kur'an'dan şu ayeti delil getirmiştir: "مَا ضَلَّ - وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" ¹⁴⁶⁷ "Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı. O (Peygamber) keyfine göre konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunanı söyler." Semerkandî'nin, bu ayeti, Hz. Peygamber'in Mirâç'a dair söylediklerinin "vahîy" yani kesin bilgiler olduğuna delil olarak getirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁶⁸

Ayrıca, "Semâ'ya yürütüldüğüm gece İbrahim Halil'i gördüm ve konuştum" şeklinde bir rivayeti de Mirâç'ın delili olarak zikretmiştir. Hakim es-Semerkandî'ye göre, İsrâ ve Mirâç'ı bildiren ayetleri inkâr eden kâfirdir. Ayetleri ve İsrâ'yı kabul ettiği halde, bunları te'vil ederek Mirâç'ı inkâr etse veya tevakkûf ederek şüpheye düşerek bilmiyorum diyenin ise bid'at ehlinde olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶⁹

2.5.2.2. Kerâmet

Semerkandî, önce kerâmetin hak olduğunu, buna inanmak gerektiğini, inanmayanların bid'at ehlinde olduğunu belirtmiş, fakat daha sonra bunların kâfir olmaktan kurtulamayacakların ifade etmiştir. Semerkandî, mûcize ile kerâmet arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ya da aralarında bir farkın bulunup bulunmadığını açıklamadan evliyanın kerâmetini, peygamberin mûcizesini iptal ettiği gerekçesiyle reddedenlerin haklı ve mâkul bir durumunun söz konusu olmadığını söylemiştir. Ona göre, böyle

¹⁴⁶⁶ Hâkim es-Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 34.

¹⁴⁶⁷ Necm Suresi, 53/2-4.

¹⁴⁶⁸ Hâkim es-Semerkandî Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 34.

¹⁴⁶⁹ Hâkim es-Semerkandî Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 34.

birinin üç halden birinde olması kaçınılmazdır.¹⁴⁷⁰ Bu kişi, Kur'an'daki kerâmetleri bildiren ayetleri inkâr ederse kâfir olur. Bu ayetleri inkâr etmez ama ayetlerde adı geçenlerin peygamber olmadıkları halde peygamber, söz konusu hadiseleri de mûcize olarak kabul ederse yine kâfir olur. Bu ayetleri inkâr etmez ve ayetlerde adı geçenlerin peygamber olmadıklarını ikrâr ederse doğruyu söylemiş olur. Bu durumda, ayetlerde adı geçen zâtların peygamber olmayan velîler ve söz konusu olayların da mûcize değil kerâmet olduğunu kabul etmiş demektir.¹⁴⁷¹ Semerkandî'ye göre peygamber olmadığı bilinen bazı velî kullardan hârikulâde olayların zuhûr ettiği kerâmet, Kur'an ayetleri ile sâbittir. İnkârcıları önce müptedi olarak isimlendiren Semerkandî'nin birkaç satır sonra tekfîr etmesi dikkate değerdir. Zira bu dalâlet ehli'nin tekfir edilmesi anlamına gelmektedir.

Kerâmet'e verdiği örneklerden biri Belkis'in tahtının Hz. Süleyman'ın huzuruna bir anda getirilmesi hadisesidir.¹⁴⁷² Semerkandî, bunu yapan zâtın Asaf b. Berhiye isminde, Hz. Süleyman'ın kavminden bir velî olduğunu söylemiş ve özetle şöyle bir istidlâlde bulunmuştur: "Hz. Muhammed ve ümmeti, Hz. Süleyman'dan ve onun ümmetinden daha hayırlı oluşuna göre, bu ümmetin evliyâsının kerâmeti daha evlâdır. Belkis'in tahtının olağanüstü bir şekilde taşınması hadisesi Hz. Süleyman'a olduğu gibi, evliyânın kerâmeti de aslında Hz. Muhammed'e aittir."¹⁴⁷³ Semerkandî, Hz. Meryem'in kuru hurma ağacını silkelemesi ve ağaçtan taze hurmaların dökülmesini¹⁴⁷⁴ ve mihrapıyken rızıklanması hadiselerini de örnek olarak göstermiştir.¹⁴⁷⁵ Semerkandî, Hz. Meryem'in peygamber olmadığı halde Allah'ın ona kuru bir ağaçtan taze hurma ikram ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁷⁶ Ashab-ı Kehf hadisesini¹⁴⁷⁷ de örnek olarak zikreden Semerkandî'ye göre, mağaraya sığınanlar peygamber olmadıkları halde Allah onlara

¹⁴⁷⁰ Hâkim es-Semerkandî Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 46.

¹⁴⁷¹ Hâkim es-Semerkandî Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 46.

¹⁴⁷² "قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ" "Kitaptan bilgisi olan biri, "Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm" dedi". Neml 27/40

¹⁴⁷³ Semerkandî, 46-47

¹⁴⁷⁴ "وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا" "Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün." Meryem 19/25

¹⁴⁷⁵ "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" "Zekeriya, onun bulunduğu bölme her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. "Meryem! Bu sana nereden geldi?" derdi. O da "Bu, Allah katından" diye cevap verirdi." Al-i İmran 3/37

¹⁴⁷⁶ Semerkandî, 47

¹⁴⁷⁷ Kehf suresinde olayın detayları açıklanmıştır.

ikrâmda bulunmuştur.¹⁴⁷⁸ Semerkandî, bu ayetler bildirilen haberlerden önceki ümmetlere câiz olduğu anlaşılan kerâmetin, Hz. Muhammed'in ümmetine câiz olmaması için hiçbir neden olmadığını belirtmiş ve hatta bu çeşit hârikulâde olayların Hz. Muhammed'in ümmetine daha uygun düşeceğini ifade etmiştir. Semerkandî görüşüne, Allah Teâlâ'nın İslâm ümmetinin öncekilerden daha hayırlı olduğunu beyan eden ayetini delil olarak getirmiştir.¹⁴⁷⁹

Semerkandî'ye göre evliyânın bir gecede çok uzak bir yerden Kâbe'ye gidip dönmesi imkânsız değildir. Çünkü Hz. Muhammed "kerâmetlerin en büyüğü" İsrâ ve Mirâç olayını bir gecede yaşamış ve geri gelmiştir.¹⁴⁸⁰ Yani Hz. Muhammed'in İsrâ ve Mirâç hadisesini kabul eden kişi, uzak bir yerden Kâbe'ye bir gecede gidip dönmenin imkânsız olduğunu söyleyemez. Semerkandî, en son olarak mümin ve kafir arasında bir kıyas yapmış ve şöyle demiştir: "Kâfir olan iblis bir anda doğudan batıya intikal edebiliyorsa, velînin benzer kerâmetlerini inkâr edemeyiz. Zira mümin kâfirden üstündür."¹⁴⁸¹

Semerkandî'nin eserinde dikkat çeken en ilginç ifadeler, kavramları kullanması ile alakalıdır. O, mûcize ile kerâmet arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ya da aralarında bir farkın bulunup bulunmadığını açıklamamıştır. Bu iki hadisenin mahiyet, şekil ve isimlendirmede aynı olup olmadığına dair bir açıklama yapmamış olması bazı şüphelere kapı aralamaktadır. Şöyle ki: Semerkandî, konuya girerken peygamberlerin izhâr ettiği hârikulâdeliklere mucize, ve evliyâ'da zuhûr edene ise kerâmet kavramlarını kullanmış, fakat ilginç bir şekilde Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mirâç hadisesine "kerâmet" adını vermiştir. Bunun birkaç anlamının olması muhtemeldir. O, mûcize ve kerâmet kavramlarına peygamber söz konusu olduğunda aynı manayı yüklemeyi amaçlamış olabilir. Yani ifadelerinde kastı aşan bir durum söz konusudur. Veya bile- rek peygamberlerin izhâr ettikleri olağanüstü olayları mûcize ve kerâmet olarak iki

¹⁴⁷⁸ Semerkandî, 47

¹⁴⁷⁹ Ayet şöyledir: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz." Al'i İmran 3/110

¹⁴⁸⁰ Hâkim es-Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s.47

¹⁴⁸¹ Hâkim es-Semerkandî, *Sevadü'l Azâm*, s. 47-48

çeşide ayırmışta olabilir. Ancak Peygamberlerin mûcizelerini evliyânın kerâmetlerinden ayıran temel tek farkın isimlendirme olduğu düşünüldüğünde bu ihtimal mümkün görünmemektedir. Semerkandî'nin, İsrâ-Mirâç hadisesinin isimlendirilmesi hususunda bir kararsızlığı da söz konusu olabilir. Buna göre, Semerkandî, Allah Teâlâ'nın bir ikrâmı olarak Hz. Peygamber'e ait hârikulâde bir olay olsa da İsrâ-Mirâç hadisesinin mûcize olarak isimlendirmek istememiştir. Fakat, bu olayı kerâmet olarak isimlendirmek daha sorunludur. Zira Hanefî geleneğinde kerâmet evliyâ'da görülen bir olağanüstü olayın adıdır. Neticede, Semerkandî'nin, İsrâ-Mirâç hadisesinin isimlendirilmesinde bir problem yaşadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Hakim es-Semerkandî'nin bu eserinde Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi ile alakalı bir malumata rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ehl-i sünnet'in akidesini tam altmış iki maddede izâh eden bir metinde, bu kavramlara hiç yer verilmesi çok dikkat çekicidir.

2.5.3. Ebû'l-Hasan el-Rüstüfağnî

Rüstüfağnî'nin (ö. 345/956) görüşleri incelendiğinde, onun da çağdaşı ve hocası olan Hakim es-Semerkandî gibi mûcize konusunu kerâmet kavramı üzerinden ortaya koyduğu görülmektedir. Öyleki peygamber mûcizeleri için bazen kerâmet ifadesini bile kullanmıştır. Bununla birlikte, konuya dair çoğu zaman dolaylı ifadelerinden, konuyu ele alış şeklinden ve verdiği örneklerden büyük oranda bunları birbirinden ayırmak mümkün olmuştur. Mûcize ve kerâmet kavramlarını kullanmasına rağmen, bunların tarifine dair doğrudan bir ifadesine rastlamadık.

2.5.3.1. Mûcize

Rüstüfağnî, mûcizenin mümkün olduğunu ve hak olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, genellikle mûcize kelimesini doğrudan kullanırken, olağanüstü olayları ifade etmek için nâdir de olsa nübüvvetin delili ve fazileti ifadelerini de kullanmıştır. Rüstüfağnî'nin açıklamalarından o dönemde Mûcize konusunda ciddi bir tartışmanın olmadığı ve ihtilafın daha çok evliyânın kerâmeti ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Benzer bir durumun, çağdaşı Semerkandî'nin görüşlerine yansıdığını görmüştük. İlk dönemdeki “câiz olmak” konumundaki “evliyânın kerâmeti”, muhtevası-

nın da değişmesiyle birlikte önemini de arttırmış ve gerekli görülen bir konuma yükseltilmiştir. Mûcizelerin, evliyâ'nın kerâmetleri olarak Kıyâmete kadar devam edeceğini belirten Rüstüfağnî, “evliyânın kerâmeti, Hz. Peygamber'in kerâmetinin izhârıdır (إظهار كرامة النبي) demiştir.¹⁴⁸² Rüstüfağnî'nin yaşadığı ve özellikle Tasavvufun giderek güçlenerek yayıldığı bir dönemde, tam da bu nedenden dolayı kerâmete şiddetle karşı çıkan Mu'tezile'nin başını çektiği bir gurubun Ehl-i sünnet'e karşı etkili olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Rüstüfağnî'nin mûcize konusunda kerâmeti merkeze almasının önemli bir nedeni bu olmalıdır. Bir taraftan Mu'tezile'ye karşı hak olduğunu belirttiği kerâmetin aslında Hz. Peygamber'in mûcizesi olduğunu savunmuştur. Diğer taraftan ise Tasavvuf'a karşı kerâmet'in sınırlarını kontrol etmeye çalışarak, kerâmet ve velâyetin muayyen bir kişide olamayacağına, velîlik iddiasının câiz olmadığını ve gerçek velîyi bilmenin mümkün olmadığını savunmuştur.

Biz, Rüstüfağnî'ye ait metinlerde bir mûcize târifine ulaşamadık. Bununla birlikte, mûcizeyi Allah'ın bir fiili ve ikrâmı olarak peygamberlerin izhâr ettiği nübüvvetin delili, olağanüstü bir hadise olarak anladığı gayet açıktır. Öte yandan o mûcizevî olarak nitelediği olaylar arasında hissî ya da aklî gibi bir tasnîf yapmamıştır. Ancak verdiği örnekler hissî ve aklî mûcizeler olarak isimlendirilecek özelliktedir.

2.5.3.1.1. Hissî Mûcize

Rüstüfağnî, Kur'an'da zikredilen hârikulâde olaylardan biri olan İsrâ hadisesinden bahsetmiş ve Hz. Muhammed'in Mekke'den Beytü'l-Makdis'e seyahat ettirilmesinin velîlerin kerâmetlerinden daha büyük bir hadise olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁸³ O, bu olay için ayet veya mûcize kavramlarından herhangi birini kullanmamıştır. Onun bu hadiseyi velîlerin kerâmeti ile kıyas etmesi, bu olayın kerâmet dışında bir isimlendirmeyi gerektirmektedir. Ayrıca, evliyâ kerâmetinin imkânını izâh ederken Hz. Peygamber'in İsrâ hadisesini delil olarak göstermiştir. Onun metinde “Hz. Peygamber'in

¹⁴⁸²Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, **Mecmu'u'l-havadis ve'n-Nevazil, “Bâbü'l-Müteferrikât min Fevâ'idî's-Şeyh el-İmâm Ebi'l- Hasan Ali b. Sa'îd er-Rüstüfağnî”**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 547, vr. 301a.

¹⁴⁸³ İsrâ Suresi, 17/1.

kerâmetleri” ifadesini mûcize anlamında kullandığını daha önce belirtmiştik. Neticede, Rüstüfağnî’nin İsrâ-Mirâç hadisesini nasıl isimlendirdiği hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Rüstüfağnî’nin doğrudan ve net olarak Hz. Muhammed’in mûcizesi olarak adlandırdığı iki örnekten biri Hz. Peygamber ile konuşan ağaç hadisesidir.¹⁴⁸⁴ Bu olay için doğrudan mûcize kavramını kullanmış ve bunların Allah’ın ona bir ikrâmı olduğunu “إظهار المعجزة وإكرامه” belirtmiştir.¹⁴⁸⁵ Diğer örnek ise, Hz. Muhammed’in gölgesinin yere düşmediği ile ilgili rivayetlerdir.¹⁴⁸⁶ Hz. Muhammed’in yere gölgesinin düşmediğini kuvvetle savunan Rüstüfağnî, bunun birkaç manaya geldiğini izâh etmeye çalışmıştır. Ona göre bu durum, Hz. Muhammed’in diğerlerinden fazilet ve kerâmet’te farklı olduğunu göstermekle birlikte, onun peygamberlik delillerinden ve mûcizelerinden bir mûcizedir. Bunun için şu ifadeyi kullanmıştır: “وكان ذلك دليلاً من دلائل نبوته ومعجزة” “من معجزاته.” Rüstüfağnî’nin dikkat çeken görüşlerinden biri de Nur-ı Muhammed’i görüşünü kabul etmesidir.¹⁴⁸⁷ O, Hz. Muhammed’in aydınlığının, onun nurundan yaratılan gün, güneş ve ayın aydınlığından fazla olduğundan dolayı gölgesinin olmadığını savunmuştur.¹⁴⁸⁸

2.5.3.1.2. Akîl Mûcize/Kur’an Mûcizesi

Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in faziletlerinden biri ve aslî mûcizesi olduğunu ifade eden Rüstüfağnî’ye göre, Kur’an’ın mûcizeliği üç yöndendir.¹⁴⁸⁹

(i) Kur’an’ın bir benzeri diğer peygamberle verilmemiştir. O, Allah’ın elçisi Hz. Muhammed’e tahsis edilmiş ilâhî bir kelâm olup mahluk değildir.

¹⁴⁸⁴ İbn Mace, “Fiten”, 23.

¹⁴⁸⁵ Keşşî, “Bâbü’l-Müteferrikât”, vr. 301a.

¹⁴⁸⁶ Bu hadisi bulamadım.

¹⁴⁸⁷ Tasavvufun temel inançlarından biri olan Nur-i Muhammed’e göre varlık, ilk teayyün olan Hz. Muhammed’in nurundan yaratılmıştır.

¹⁴⁸⁸ Keşşî, “Bâbü’l-Müteferrikât”, vr. 302b.

¹⁴⁸⁹ Keşşî, “Bâbü’l-Müteferrikât”, vr. 303a. Burada Rüstüfani, Ebû’l-Hayr Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî’den alıntı yaparak Kur’anın Mûcize olduğunu izah etmiştir.

(ii) Rüstüfağnî'ye göre, Kur'an Hz. Peygamber'den sonra ümmetine yedi yönden bir koruma sağlamaktadır. Bunlar Kur'an'a iman edilmesi, öğrenilmesi, öğretilmesi, tilâveti, içindeki ile amel edilmesi, hürmetine binâen hıfzedilmesi, hidâyet ve kurtuluşun sebebi olmasıdır.

(iii) Rüstüfağnî, önceki münezzel kitaplar ile Kur'an arasında mukayeseler yaparak onun faziletini göstermeye çalışmıştır. Kur'an'dan önceki kitapların mufassal ve müfesser olduğunu, Kur'an'ın ise mücmel olarak indiğini belirten Rüstüfağnî, Hz. Peygamber'in herhangi bir kimseden ilim öğrenmediğini, ümmi olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹⁰

2.5.3.2. Kerâmet

Rüstüfağnî, kerâmet konusunda Mu'tezilî anlayışı eleştirmiş ve kerâmetin Ehl-i sünnet ve'l cemaat'e göre hak olduğunu açıklamıştır.¹⁴⁹¹ Ona göre, velîler'de zuhûr etmesi mümkün olan olağanüstü olaylar Hz. Peygamber'in mûcizelerinin bir devamıdır. Bu konunun gelip kulların fiillerine dayandığını söyleyen Rüstüfağnî, Ehl-i sünnet'e göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah, Mu'tezile mezhebinde ise kulun kendisi olduğunu belirtmiştir. Bu esas üzerinde düşünüldüğünde, Mu'tezile'ye göre herhangi birinin aynı anda hem Horasân ve hem de Mekke'de olmasını sağlayacak gücü ve imkânı olmaz. Hâlbuki fiillerin yaratıcısı Allah Teâlâ olunca, O'nun kudret ve yardımı ile dilediği kulunu aynı saatte doğudan batıya götürmesi mümkündür. Evliyâ için yerin dürülmesi (ve böylece örneğin bir anda uzak mesafeleri katetmesi) câizdir. Evlîya kerâmetinin bu şekilde olması İsrâ'dan, Burak vasıtası ile Mekke'den Beytü'l-Makdis'e götürülen Hz. Peygamber'e velînin bir üstünlüğü değildir. Çünkü Hz. Peygamberin gidişi Burak vasıtasıyla, evliyâ'nın gidişi ise sebepsizdir. Sebep ile hâsıl olan sebepsiz hâsıl olandan üstündür. Bu yüzden evliyânın kerâmetini genel bir prensip olarak ikrâr etmek gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁹²

Rüstüfağnî, kerâmetin mümkün olduğuna dair iki delil getirmiştir. Birincisine göre, Allah Teâlâ eşyanın en değerlisi olan tevhîd ile insana ikrâm'da bulunmuştur.

¹⁴⁹⁰Keşşî, "Bâbü'l-müteferrikât", vr. 303a.

¹⁴⁹¹Keşşî, "Bâbü'l-Müteferrikât", vr. 301a.

¹⁴⁹²Keşşî, "Bâbü'l-Müteferrikât", vr. 301a.

Allah'ın olağandışı bir olayı ikrâm etmesi olan kerâmet ise fazilette bundan daha aşağıdadır. İkincisi ise öncelikle Hz. Peygamber'in mucizelerini kabul etmeye dayanır. Çünkü kerâmet Hz. Peygamber'in mucizesinin bir devamıdır. Rüstüfağnî'nin bu görüşüne göre, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e lütfu, velî kulların ellerinde kerâmeti izhâr ederek Kıyâmet gününe kadar sürecektir. Bu herhangi bir şeyde olabilir. Bu kerâmet, zuhûr ettiği şey için başka şeylere nispetle bir fazilet, üstünlük olur. Mesela Hz. Peygamber ile konuştuğu rivayet edilen ağaç için bu olay bir üstünlük değildir. Aksine bu olay peygamberin bir mucize izhâr etmesi ve ona bir ikrâmdır.

Rüstüfağnî'nin mucizeyi, kerâmet ile mahiyet açısından aynı kabul ettiği ve mucizeyi en basit haliyle “Peygamber'den izhâr olan olağanüstü bir olay” olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Bu görüşler kendinden öncekiler ile uyumludur. Kanaatimize göre, onun Allah'ın kudretini görüşüne delil getirmesi, ilişkilendirildiği görüşü güçlendirmede gibi aksine zayıflatmıştır. Çünkü Ehl-i sünnet'in mucize anlayışı doğru söylediğinde şüphe olmayan Hz. Peygamber'den sahabenin naklettiği olaylara dayanmaktadır. Allah Teâlâ'nın kudretinin neye yetip yetmediği imtihan edilemez. Belki de bunun farkında olan Rüstüfağnî, sözlerinin devamında hiçbir kerâmetin velî olmanın delili olmadığını belirtmiştir. O'na göre, kerâmetin velîliğin ispâtında delil olmaması, Ehl-i sünnet'in müminlerin Cennet ehli olduklarını ikrâr etmesi, ama müminlerden muayyen biri için “Cennet ehlidir” dememesi veya buna şahitlik etmemesi gibidir. Bu çok etkili bir açıklama olup Ehli-sünnet'in kerâmete dair görüşünün tam bir özetidir. Velîlik ve kerâmeti ikrâr etmekle birlikte, filan kişi kerâmet sahibi velîdir gibi ifadelerin Rüstüfağnî tarafından câiz olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Bu görüşleriyle Rüstüfağnî, velîlik ve kerâmetin sınırlarını ve etkinliğini dar bir çerçeve ile sınırlandırmıştır. Bu bağlamda çok çarpıcı bir örnek vermiştir. Rüstüfağnî, Sûfiler'den birinin “otuz senedir karşıma gelmiş, kalbinde ne olduğunu anlamadığım kimse yoktur” dediğini nakletmiş ve bu tür haberlerin kabul edilemeyeceğini, doğru kabul edilmesi durumunda ise söz konusu kişinin velîlik ve kerâmetinin düşmüş olacağını belirtmiştir.

¹⁴⁹³ Bu örnekten, Rüstüfağnî'nin, kerâmetin herhangi bir şeye delil olmak özelliği ta-

¹⁴⁹³ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 301b.

şımadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, bir velînin başka birinin içindekini bilebileceğine inanmak câiz bile değildir. Çünkü Allah Teâlâ Hz. Muhammed dâhil hiç kimseye gayb ilmini vermemiştir. Rüstüfağnî, Hz. Muhammed'in insanlarla "Kelime-i tevhîd'i" söyleyinceye kadar savaşıacağını, sonrasının ise yüce Allah'a ait olduğunu bildiren hadisini¹⁴⁹⁴ naklettikten sonra Hz. Peygamber'in bile sadece zâhiri bildiğini ve insanların içlerindeki bilmediğini haber verdiğini vurgulamıştır. Rüstüfani'nin, Hz. Muhammed'in Kur'an ve sahih haberlerde bildirilen gayb'a dair bildirdiklerini istisna ettiğini belirtmek gerekir. Zira Hz. Peygamber'den gayba dair çok sayıda haber nakledilmiştir.

Kerâmetin câiz hatta gerekli olduğunu savunan Rüstüfağnî, kerâmete gösterdiği delil Hz. Musa'nın sâlih bir kul ile olan kıssasıdır.¹⁴⁹⁵ Söz konusu kıssadaki olaylardan Allah Teâlâ'nın yetimlerin faydalanması için sâlih bir kuluna duvarı düzeltmesi hadisesini zikretmiştir. Rüstüfağnî, kıssa da adı geçen sâlih kulun veli bir kişi olarak kıssada anlatılan hadiseleri gerçekleştirdiğini, bunların ise kerâmete delil olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹⁶ Bunun dışında Kur'an'dan ya da sahabeden veya sonraki nesillerden herhangi bir rivayet nakletmemiştir.

Öte yandan, Rüstüfağnî'nin, Nüzul'i İsa , Deccâl ve Mehdi ile ilgili herhangi bir görüşünü tespit edemedik.

Kısaca özetlemek gerekirse, mûcize ve kerâmetin mümkün, câiz ve hak olduğunu belirten Rüstüfağnî, Hz. Peygamber'in hissî ve aklî mûcizelerine örnekler vermiş, ancak mûcize için herhangi bir şarttan söz etmemiştir. Ona göre, evliyânın kerâmeti peygamberin mûcizesinin devamıdır, ancak velâyetin bir delili olarak gösterilemez. Bu görüşler, şimdiye kadar aktardığımız âlimlerin görüşleriyle paraleldir. Hz. Peygamber'in mûcizeleri için bazen kerâmet kavramını kullanması ve kerâmeti inkâr edenler hakkında hiçbir görüş beyan etmemesi dışında dikkate değer bir farklılık yoktur. Kanaatimize göre bu konuda Rüstüfağnî'nin üslûbu Ebû Hanife ve Mâturîdî'den uzak, Tasavvufun etkisinde kalmış muhafazakâr bir âlimin üslubuna benzemektedir.

¹⁴⁹⁴ Müslim, "İman", 8; Tirmizi, "İman", 1.

¹⁴⁹⁵ Kehf Suresi, 18/60-82

¹⁴⁹⁶ Keşşî, "Bâbü'l-müteferrikât", vr.302b.

2.5.4. Ebû Bekir El-İyâzî

Mâturîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğlu, aynı zamanda Mâturîdî'nin de çağdaşlarından ve dahi öğrencilerinden olan Ebû Bekir el-İyazî (ö.y. 361/974) “*Selef’i-sâlih itikâdının beyânı*” adını verdiği on maddelik beyannamesinde konuya değinmiştir.¹⁴⁹⁷

2.5.5. Ebû Seleme es-Semerkandî

Cümelü usulî’ d-din adlı eserin müellifi olan Ebû Seleme (ö.ıv/10.yy. sonları), olağanüstü olaylar konusunu nübüvvetin delilleri bahsinde ele almış ve Hz. Muhammed’in peygamberliğinin bu delillerle sâbit olduğunu belirtmiştir. O, bu delilleri daha çok “ayet” ve “burhan” olarak tanımlamış, bunlarla birlikte mûcize kavramını da olağanüstü olay manasında kullanmıştır. Bu çerçevede nübüvvetin delili olarak ayetin tanımını yapmış ve çeşitlerinden söz etmiştir. Evliyanın kerâmeti konusuna ise hiç değinmemiştir.

Ebû Seleme’ye göre, peygamberlik gereklidir. Allah Teâlâ, insanlara çok nimetler lütfetmiş, iyiyle kötüyü birbirinden ayırabilecekleri bir akıl vermiştir. İnsanın buna şükretmesi gerektiğini belirten Ebû Seleme’ye göre, insanın akli bu şükrün mahîyet ve keyfiyetini, refah ve barış içinde yaşaması için maslahatını idrâk etmek için yeterli değildir. Bundan dolayı bu hususlarda bir peygamberin açıklamasına ve Allah yoluna davet etmek için ihtiyaç olduğunu ifade eden Ebû Seleme, Allah Teâlâ’nın da elçilerini onların nübüvvetlerini ispât eden gerekli ve yeterli delillerle gönderdiğini belirtmiştir. Hz. Muhammed’in peygamberliğinin de bu şekilde sâbit olduğunu ifade eden Ebû Seleme’ye göre, onun hissî, aklî ve ahlakî olan delilleri diğer peygamberlerden sayıca daha çok, daha kuvvetli ve zâhirdir.

Ebû Seleme’ye göre, peygamberlerin beraberlerinde getirdikleri deliller Allah’ın elçisi olduklarına kesin kanıtlardır.¹⁴⁹⁸ Ebû Seleme’nin bu delillerin ne olduklarına dair kullandığı ifadelere yakından bakmak gerekmektedir. Onun kullandığı ifade şöyledir: “البراهين المنيرة و الآيات المعجزة الخارجة عن وسع الخلق” “Açık burhanlar ve insanların gücünü

¹⁴⁹⁷ Ebû Bekir el-İyazî, *el-Mesailü’l Aşru’l-İyaziyye*, s. 84.

¹⁴⁹⁸ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usulî’ d-Din*, (Thk: A.Saim Kılavuz) , y.y., İstanbul, 1989, s. 31.

aşan mûcize ayetler.”¹⁴⁹⁹ Bu cümleye göre, mûcize peygamber delillerinden olan ayetlerin bir kısmından ibarettir ve olağanüstü olayları ifade etmektedir. Burada “ayet” kelimesi işaret, delil anlamında ve mûcizeyi de kapsayan bir manada kullanılmıştır. “Mûcize” kelimesinin olağanüstü olay manasında kullanıldığı, “yaratılmışların gücünü aşan” ibaresinden anlaşılmaktadır. Cümlede, özellikleri ve sınırları belli bir kısım ayetten bahsedilmektedir ki bunlara bir terim olarak “mûcize” denilmiştir. Ebû Seleme, bu ifadeyi aynı manaya gelecek şekilde başka bir yerde daha kullanmıştır: “الآيات المعجزة التي تدل على عصمتهم” peygamberlerin ismet sahibi olduklarına delâlet eden mûciz ayetler.”¹⁵⁰⁰ Buradan hareketle, Ebû Seleme’nin mûcizeyi “peygamberlik iddiasıyla birlikte insanları benzerini yapmakta âciz olduğu olağanüstü olay olarak” tanımladığını söyleyebiliriz.

Ebû Seleme, Hz. Peygamber’in nübüvvet delillerini “الآيات الحسية والعقلية والخلقية” “hissî, aklî ve yaradılıştaki ayetler” olarak üç kısma ayırmıştır.¹⁵⁰¹ Bu cümledeki “ayet” kelimesini “mûcize” kelimesi olarak anlamak sıkıntılıdır. Bunun özellikle “ahlakî ayetler” hususunda ciddi problemleri vardır ve tartışmalı bir husustur. Ebû Seleme’ye göre, Hz. Muhammed’in nübüvvet delili olan bu “ayetler” sâbittir ve sayıca diğer peygamberlerinkinden çok daha fazladır. Bunların kesin, kuvvetli ve açık olduklarını ifade eden Ebû Seleme, nedense bunlara dair hiçbir örnek vermemiştir.¹⁵⁰² Bunlara ilaveten, Ebû Seleme, bu eserinde kerâmet konusuna hiç değinmemiştir. Ayrıca onun eserinde Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi ile alakalı bir malumatta mevcut değildir.

Ebû Seleme’nin eserinde ayet ve mûcize kavramlarının sözlük ve terim manaları tam olarak ifade etmek gerekirse iç içedir. Metinde kullanım biçimlerine bakıldığında ayet ve mûcize kavramlarının bu dönemde tam olarak teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Ayet ve mûcizelere hiç örnek vermemesi düşündürücüdür. Diğer taraftan Ebû Seleme’nin mûcize konusundaki görüşleri kendi dönemine kadar gelen Hanefî geleneğinin bir halkası gibidir. Kerâmet ve Nüzul-i İsa (as) bahislerinde ise suskun kalmasını

¹⁴⁹⁹ Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cûmelü Usulî’-d-Din**, s. 31.

¹⁵⁰⁰ Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cûmelü Usulî’-d-Din**, s. 32.

¹⁵⁰¹ Ebû Seleme, **Cûmelü Usulî’-d-Din**, s. 32.

¹⁵⁰² Ebû Seleme, **Cûmelü Usulî’-d-Din**, s. 32.

değerlendirmek zordur. Ebû Seleme'nin bu konularda suskun kalmayı bilinçli olarak tercih etmiş olması ya da eserine yazmayı ihmal etmiş olması da mümkündür.

2.5.6. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Özet

Ebû Hanife'den itibaren Rüstüfağnî'ye gelene kadar yaşanan yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman zarfında mûcize ve kerâmetin târif ve esasları hakkında yeterince mâlumat ortaya konulmadığı gibi, dikkate değer bir değişiklik de tespit edemedik. Mâturîdî'nin konuyu bir yöntem çerçevesinde kapsamlı ve sistemli bir şekilde ele alma girişimi kendisinden sonra devam ettirilmemiştir. Hanefî-Mâturîdî döneminde, Hz. Peygamber'in olağanüstü bir olayı izhâr etmesi olarak mûcize ve Hz. Peygamber'in mûcizesinin bir müminde zuhûr etmesi şeklinde kabul edilen kerâmet anlayışının tamamen Kur'an ve Sünnet'e dayandırıldığı iddia edilmiştir. Mûcize ve kerâmetin mümkün ve hak olduğu inancı hakimdir. Bu görüşe ağırlıklı olarak Kur'an'dan ve nâdir olsa da hadislerden delil getirilmiştir. Bunları inkâr eden bir kimse çoğunluğa göre dalâlettedir, bazıları tarafından ise kâfir kabul edilmiştir. Mûcizenin, nübüvvetin en önemli delili olarak kabul edilmesi bu dönemin en önemli gelişmesidir. Bu bağlamdaki gelişme ilk dönemlerde kullanılan "âyet" kelimesinin bu dönemde "mûcize" kelimesi ile birlikte kullanılması şeklinde ortaya çıkmış, ancak bu iki kavram arasındaki ayrışma süreci tamamlanmamıştır. Bu dönemde sözü edilen kelimeler sözlük manaları, kelâm literatürünün bir terimi olarak, birbirleriyle eş anlamlı bazen de farklı manalarda kullanılmıştır. Bu dönemin dikkat çeken önemli gelişmelerinden biri de kerâmet konusunun giderek ön plana çıkmasıdır. Bu durum, kerâmetin Hz. Peygamber'in mûcizesinin bir devamı olarak târif edilerek kabul edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Mâturîdî, Rüstüfağnî gibi âlimlerin kerâmeti reddedenler hakkında suskun kalmaları, Ebû Bekir el-İyazî ve Ebû Seleme gibi âlimlerin ise kerâmet'ten hiç söz etmemeleri dikkat çekicidir.

2.6. Mâturîdîlik Dönemi Mûcize ve Kerâmet

Bu dönemi V. yüzyıldan başlayarak VI. yüzyılı kapsayacak şekilde sınırlandırdık. İncelediğimiz eserlerin tarihi sıralamasına göre bu dönem Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068) ile başlamaktadır. Ondan sonra sırasıyla Eb'1 Yüsr el-Pezdevî (ö.

493/1099), Ebû Muin en-Nesefî (ö. 508/1115), Lâmişî (ö. 522/1157 ?), Ebû İshak İbrahim es-Sâffar (ö. 534/1139), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Üsmendî (ö. 552/1157), el-Ûşî (ö. 575/1179) ve en son olarak Muhammed es-Sâbûnî (ö. 580/1184) incelenmiştir.

Hanefîlik, Hanefî-Mâturîdîlik ve Mâturîdîlik olarak ayırdığımız dönemleri birbirinden farklı görüşlerin aniden belirdiği dönemler olarak düşünmedik. Görüş farklılıklarının tek bir kişinin sadece dini metinleri farklı tarihlerde yorumlamasından dolayı ortaya çıkmadığını düşünüyoruz. Kanaatimize göre, müntesibi olduğu mezhebin belirlediği çerçevenin dışına çıkmamaya özen gösteren âlim kendi dönemindeki dini görüşlerden etkilenmekle birlikte kendinden önce konuya dair mezhebi bakış açısını devam ettirir. Mezheplerde hızlı ve radikal gelişmeler yaşanmamasının nedenlerinden biri budur. Mezhepteki anlayış değişiklikleri ve yeni fikirlerin yerleşmesi hem birkaç nesilden sonra hem de farklı dönemlerde o görüşten etkilenen birden çok âlimin incelenmesi ile bariz bir hal alır. Özellikle Ebû Hanife gibi yüksek şahsiyetli bir âlime nispet edilen itikâdî bir mezhebin başka birinin adını alarak isim değiştirmesi kısa sürede ve kolayca gerçekleşmesi beklenecek bir olay değildir. Aslında bizim kanaatimize göre bu döneme kadar Hanefîlikte görülen gelişmeler başka bir isim gerektirecek nitelikte değildir. Mâturîdî'nin özgün yaklaşımı bu dönemin sonuna kadar rafine edilerek sınırları belli bir yöntem haline getirilememiştir. Yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen mezhep içindeki düşünce yönteminin ve genel kabullerin daha çok Ebû Hanife'nin belirlediği çerçevenin içinde kaldığını düşünüyoruz. Bu durum, İslâm'ın çağlar üstü hakikatinden kaynaklansa da aynı zamanda Ebû Hanife'nin İslâm'ı ne kadar doğru anladığının da kanıtıdır.

2.6.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî

Ebû Şekûr Sâlimî'nin (ö460/1068'tan sonra) *et-Temhid* adlı eserinden konumuzla alakalı görüşlerini öğrenme imkânımız vardır. O, mûcize konusunu artık genel bir uygulama haline gelen “nübüvvetin ispâtı” yerine, meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak “vahyin ispâtı” başlığı altında ele almış ve nübüvvetin Allah Teâlâ'nın hikmetinin bir gereği olduğunu belirtmiştir. Allah Teâlâ, yaratılışında, iyilik ve kötülük yap-

mak özelliklerine sahip olan insana, peygamberlerle emir ve yasaklarını bildirerek onları sorumlu kılar, böylece mükafat ve cezanın gerekçesi oluşturur.¹⁵⁰³ Allah Teâlâ peygamberler vasıtasıyla iyi ve kötüyü (husûn-kubûh), mübâh ve vâcib olanı açıklar, O'na ibadetin yollarını gösterir, suçun ve iyiliğin hesabının da olacağı Ahiret'ten haber verir, suçluların cezalandırılması gibi dinin hükümlerini bildirir.¹⁵⁰⁴ Aklın yetersiz olduğu bu konularda, insanların kendilerine dinlerini öğretecek peygamberlere muhtaç olduğunu belirten Sâlimî'ye göre¹⁵⁰⁵ Allah, elçilerine mucizeler vererek onların hak olduğunu kesin olarak bilinmesini sağlar.¹⁵⁰⁶ Sâlimî, "mucize" kavramını peygamberlerin hârikulâde hadiseleri ve Kur'an-ı Kerim için doğrudan bir terim olarak kullanmış, ancak Hz. Muhammed söz konusu olduğunda onun "ayet" ve "hüccet" delillerinden söz etmiştir. Hz. Musa, Hz. İsa ve Kur'an-ı Kerim için doğrudan kullandığı "mucize" kavramını, Hz. Peygamber'in olağanüstü hadiseleri için kullanmamıştır. O, hem mucizenin târifini yaparak öğelerini açıklamış, hem de kerâmeti tanımlayarak, sınırları belirlenmiş bir terim olarak izâh etmiştir. Bu iki kavramın arasındaki benzerli ve farklılıkları geniş bir şekilde ortaya koymuştur. Biz de Sâlimî'nin konuya dair görüşlerini mucize ve kerâmet başlıkları altında ele alacağız.

2.6.1.1. Mucize

Sâlimî'ye göre, mucize mümkündür ve etkisi kalıcıdır. Böyle bir olaya şahit olanlar iddia sahibinin doğruluğuna kesin olarak hükmederler. Ona göre, nübüvvet'in sübutu ve doğruluğu mucizelerle gerçekleşir. Mucizeler ile peygamberliğin sâbit olduğunu ifade eden Sâlimî, nübüvvet ile mucize arasında doğrudan ilişki kurmuştur.¹⁵⁰⁷ Eş'ari'nin, peygamberlere vahiy gelmeden peygamber olmadıklarını, küfür hâricinde ismet sahibi olmadıklarını ve öldükten sonra peygamberliğin son bulunduğunu iddia etmesinin büyük bir hata olduğunu ifade eden Sâlimî, Ehl-i sünnet ve cemaatin görüşü olan vahiy gelmeden önce nebilerin peygamber oldukları, ismet sahibi oldukları ve öldükten sonra peygamberliğin devam ettiği ayet ile sâbit olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰⁸

¹⁵⁰³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 152.

¹⁵⁰⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 153.

¹⁵⁰⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 157-158.

¹⁵⁰⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 170.

¹⁵⁰⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 163.

¹⁵⁰⁸ Sâlimî bu görüşüne Meryem 19/29-30.ayetlerini, bazı hadis rivayetlerini ve aklı deliller göstermiştir. Bk. Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 159-162

Eş'ari'nin, insanların Allah'ı peygamberler vasıtasıyla tanıdığı görüşünde olduğunu, Ehl-i sünnet ve cemaat'e göre ise, Allah'ın izhâr ettiği mûcizeleri nedeniyle insanların peygamberleri tanıdığını belirtmiştir. Zira Ehl-i sünnet'e göre akıl, istidlâl ve düşünce yoluyla yaratıcıyı bilmek için bir alettir. Önce Allah aklî delillerle bilinir, sonra da peygamberleri mûcize ile tanır. ¹⁵⁰⁹ Bu nedenle, Allah'ın fiili olarak mûcize peygamberlikle birlikte mutlaka olması gereken bir olgudur. İnsanın Allah Teâlâ'yı istidlâl ederek bildikten sonra gerçekte Allah'ın fiili olan mûcize nedeniyle peygamberi tanıır. ¹⁵¹⁰ Sâlimî, bununla ilgili Ebû Hanife'den naklettiği bir rivayette, onun “biz Allah'ı Hz. Muhammed'den öğrendik” diyen oğluna şöyle dediğini nakletmiştir: “Bu hatadır. Biz, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu Allah'tan öğrendik. Çünkü Allah, tek olduğunu ve Hz. Muhammed'in kendi elçisi olduğunu sana ilhâm etmiştir.” ¹⁵¹¹ Yani Hz. Muhammed ile Allah'ı tanımayız. Allah bize peygamberlerini mûcizelerle tanıtır. Kısacası, Eş'ariler'de mûcize-nebi-Allah şeklinde cereyan eden süreç Hanefî-Mâturîdî anlayışta Allah-mûcize-nebi şeklinde gerçekleşir.

2.6.1.1. Sâlimî'ye Göre Mûcizenin Târifi

Sâlimî'ye göre “mûcize, (peygamberlik iddiası) soru ve davetin hemen akabinde bütün yönleriyle imkânsız olmayan âdetleri nakzeden, bütün maharetlerine, becerilerine, çabalarına ve hilelerine rağmen benzerini yapmakta insanların âciz kaldığı hârikulâde bir olayın zuhûr etmesidir.” ¹⁵¹² Sâlimî'nin târifi şimdiye kadar karşılaştığımız tanımlardan farklı bazı unsurlar içermektedir. Sözelimi, burada “tehaddî” kelimesi kullanılmamış, sadece peygamberin mûcize izhâr etmesi için bir talebin olması şartına dikkat çekilmiştir. Bu talebin mümin veya kâfirden olmasından doğrudan bahsedilmemiştir. Fakat Sâlimî'nin “ümme” taleb ederse, “şüphe”yi engellemek için peygamber davetin hemen ardından mûcize gösterir mealindeki ifadelerinden mûcize talebinin kâfirler ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. ¹⁵¹³ Ayrıca metindeki davet anlamındaki “الدعوى” kelimesi Hz. Peygambere mucize göstermesi için bir davet anlamına

¹⁵⁰⁹ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s. 170

¹⁵¹⁰ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s.170

¹⁵¹¹ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s.170

¹⁵¹² Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s. 162

¹⁵¹³ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani't-tevhid*, s. 163

gelmektedir. Başka bir deyişle Sâlimî'ye göre müminlerin de Hz. Peygamber'den mucize talep etmesi ve Hz. peygamber'in de bir tehdidi olmaksızın ve sadece müminlerin imanını teyid eden mucizeler göstermesi mümkündür. Sâlimî bir mûcize'nin her yönüyle fizik kanunlarını bozan özellikte olması gerektiğini belirterek, aksi takdirde bir yönüyle olsa dahi benzerinin yapılabilmesi bir şüphenin doğmasına neden olacağını ifade etmiştir. Şüpheleri defetmek için mûcizelerin tek bir şeyde değil farklı cinslerde olması ve mûcize talebinin muhal kapsamında olmaması gerektiğini belirten Sâlimî'ye göre, Hz. Peygamber'den, Allah'tan başkasına ibadet etmesi ve birinin aynı anda hem diri hem ölü olmasını istemek gibi muhal şeylerin istenmesi doğru değildir ve bu taleplere cevap verilmesi de mümkün değildir.¹⁵¹⁴

Allah Teâlâ'nın, peygamberlerine bütün mahlûkatta olmayan dört özellik verdiğini söyleyen Sâlimî'ye göre, bunlar bedenlerinin hoş bir topraktan yoğrulması, ruhlarının Ruhu'l Kudüs'ten yaratılması, ismet sahibi olmaları ve teyit edilmeleri, ikrâm edilmeleri ve helâl olduğunda şüphe olmayan şeylerle rızıklanmalarıdır.¹⁵¹⁵ Bu özelliklerde yaratılan peygamberlerin, nübüvvetlerinin teyid edilmesi "ayetlerle" olur. Bu bağlamda o, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın herkesçe bilinen hârikulâde olayları mûcize kavramını kullanarak nakletmiştir. Ancak Hz. Muhammed'in elinde ortaya çıkan hârikulâde hadiseler söz konusu olduğunda, "etkileyici ayetleri, açık ve kahreden hüccetleri vardır" ("الآيات الباهرة و الحجج الظاهرة والقاهرة") ifadesini kullanmıştır. Nübüvvetin delilleri olan bu hadiselerle, İnşikâk-ı kamer hadisesiyle birlikte, kütüğün inlemesi, taşların Hz. Peygamber'in elinde tesbih etmesi, onun duasıyla az olan yemeğin çoğalması, zehirli pişmiş etin konuşması ve ağacın âdeta yürüyerek ona geldikten sonra yerine dönmesini örnek olarak göstermiştir.¹⁵¹⁶ Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mûcizelerini zikreden müellif, doğrudan mûcize kavramını kullanarak, Kur'an'ın mûcize olduğunu ifade etmiştir. Bu ilginç durumda, cümlenin içeriği ve kullanıldığı bağlamdan, ayet ve hüccet kelimeleri ile Sâlimî'nin, hissî mûcizeleri kastettiğini düşünmek şüpheli hale gelmektedir.¹⁵¹⁷ Bu döneme kadar "mûcize" kelimesinin kelâmî bir terim olarak yay-

¹⁵¹⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.163-165.

¹⁵¹⁵ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.134.

¹⁵¹⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.166.

¹⁵¹⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.166.

gınlığı göz önüne alındığında, Sâlimî'nin bu tavrının bilinçli olduğunu akla getirmektedir. Dikkat edilirse verdiği örneklerin çoğunluğu mûcize için yaptığı târifin dışında kalmaktadır. Bunun farkında olan müellifin, bu örneklerle “mûcize” terimini kullanmaması tutarlı olması bakımından zarurîdir.

Sâlimî'nin izâhlarından onun, sadece Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed'in mûcizesi olarak tanımladığından emin olabiliyoruz. Zira o, Hz. Peygamber'in sâbit olan hârikulâde hadiselerini “ayet” ve “hüccet” kavramları ile açıklamış ve bu hadiselerine verdiği bütün örnekleri bu tanımlamaya dahil etmiştir. Bu örnekleri tasnîf edecek, farklı isimler altında toplamak için elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Sâlimî, Hz. Peygamber'in nübüvvet delillerine örnek gösterdiği İnşikâk-ı kamer ve diğer hadiseler hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır. Yukarıda aktardığımız yaptığı târiften hareketle mûcizenin bir talep üzerine ortaya koyulan bir hârikulâde olay olması gerektiğini belirtmiştik. Ama verdiği mûcize örneklerinden kastının bu olduğu hususunda şüpheler oluşmaktadır. Ayrıca, söz konusu talebin, mümin-kâfir herkes tarafından yapılması da düşündürücüdür. Kanaatimizce sahabenin talebi, “Nusret” diyebileceğimiz yardımlar olabilir. Yoksa Hz. Peygamber'i test etmeye yönelik talepler olması makul değildir. Sözgelimi, Sâlimî'nin verdiği örneklerden birinde, sahabenin Hz. Peygamber'e “Ya Resûlullah hadi bize bir mûcize göster” demesi, onun da derhal taşları tespih ettirmesi gayrı ciddi bir durumdur. Sâlimî'nin ifadesini “sadece talep edilen mûcizenin hemen gerçekleşmesi gerekir” olarak anlamak mümkündür. Yani Hz. Peygamber'in mûcizeleri hem talep halinde hem de talepsiz gerçekleşmiştir. Veya Sâlimî, yukarıda mûcize adı altında verdiğimiz hadiseleri mûcize olarak görmemektedir. Bunun delili Sâlimî'nin örnek olarak verdiği bütün hadiseler için “mûcize” değil “ayet” ve “hüccet” ifadesini kullanmasıdır.

2.6.1.1.2. Kur'an Mûcizesi

Sâlimî'nin eserinde doğrudan Hz. Muhammed'in mûcizesi olarak adlandırdığı tek örnek Kur'an'dır. Sâlimî'ye göre Kur'an, Hz. Muhammed'in mûcizesidir. Kur'an'dan önceki Kitap ve Sahifeler'in de Allah'ın kelâmı olmaları hasebiyle mûcize olmaları gerektiğini söyleyenleri reddeden Sâlimî, bunların tahrîf edilmiş olmalarını

delil göstermiştir.¹⁵¹⁸ Sâlimî, fesâhât, belâgât, lügât ve nahiv’de kendi dönemlerinde zirvede bir topluluk olan Araplar’a Allah Teâlâ tarafından ümmi bir peygamber’in mucizesi olarak Kur’an’ın gönderildiğini söyleyerek, insanların benzerini getirmekte âciz kaldıkları Kur’an’ı-Kerim’in mucize oluşunu on iki yönden açıklamıştır: 1.Lafzın düzeni. Yani söz dizimi. 2. Lügatı. Arapçanın farklı lehçeleri ve başka dillerden lafızların tam bir uyum içinde bir arada olması. 3. Lafızdaki icaz ve ihtisar. Az kelime ile çok anlam ifade edilmesi. 4. Lafızdaki istiare ve ızmar. 5. Lafızdaki, takdim-tehir, takti’-tafsil ve manalardaki tertip. 6. Yedi kıraate göre lafızların değişmesi, hüküm ve mananın tevfiği. 7. Lafızlarda maksadın tam olarak gerçekleştiği mecâzın kullanılması. 8. Lafızların ittifak, birlik içinde, hükümler ve manalarda ayrı olması. 9. Anlaması kolay, beyân ve ulaşması zor olması.10. Lafızlardaki müteşâbihler. 11. Korunmuş olması. 12. Gayba ve evrene dair beyanları. Bunlar, Kuran’ı Kerim’in hem nazım hem mana yönünden eşsiz bir mucize olduğuna delâlet ederler.¹⁵¹⁹ Sâlimî, bunlardan özellikle Kur’an’daki gayb haberleri ve Kur’an’ın mislini getirmeleri için müşriklere meydan okunması üzerinde durmuştur.

a.Gayb haberleri: Sâlimî şu ayetleri delil olarak getirmiştir.¹⁵²⁰

(i) “لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ”¹⁵²¹ “Mescidi-i Haram’a gireceksiniz.”

(ii) “فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ”¹⁵²² samimi iseniz, haydi ölümü temenni edin. Kitapları Tevrat’tan gerçekleşeceğini bildikleri için Yahudiler bunu temenni etmediler.

(iii) “فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ...”¹⁵²³ “De ki: “Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım.” Mübahale olarak bilinen bu çağrıya Hristiyanlar lânete uğrayacaklarını kitaplarından bildiklerinden icâbet etmediler. Kur’an’da pek çok kıssa, geçmiş olay, gayb haberi hiç kitap okumamış ve kimseye talebe olmamış birinden gelmesi de onun Allah’tan olduğuna delildir.

¹⁵¹⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.169. Sâlimî buna şu ayeti delil getirmiştir: “يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ” Kelimeleri yerlerinden kaydırarak (tahrif edip) değiştiriyorlar. Maide 5/13.

¹⁵¹⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.167-167.

¹⁵²⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.166-167.

¹⁵²¹ Fetih Suresi, 48/27.

¹⁵²² Cuma Suresi, 62/6.

¹⁵²³ Al-i İmran 3/61.

b. İnsanların Benzerini Getirememesi: Sâlimî, bu hususa şu ayetleri delil olarak getirmiştir¹⁵²⁴:

(i) “قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ”¹⁵²⁵ De ki: Allah katından bir kitap getirin. Onlar bunda âciz kalınca şu ayeti indirdi.

(ii) “قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ”¹⁵²⁶ “De ki: onun gibi, uydurulmuş olan on sure getirin.” Yani daha azı için meydan okudu. Yine âciz kaldılar. Allah Teâlâ bundan sonra “sadece bir sure getirin” dedi.

(iii) “قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ”¹⁵²⁷ “haydi onun benzeri bir sûre getirin.” Bunda da âciz kaldılar. Bu defa bir ayet getirmeleri istendi.

(iv) “فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ”¹⁵²⁸ “Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!” Bunda yine âciz kaldılar. Bunun üzerine şu ayet indi.

(v) “قُلْ لَّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا”¹⁵²⁹ “De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kuran’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” Sâlimî’ye göre, bu ayet Kuran’ın mahlûk olmadığına ve her yönden mucize olduğuna delildir. Kısacası, Sâlimî’ye göre Kur’an, nâzım, mâna ve her yönüyle Kıyâmet’e kadar sürecek bir mucizedir.¹⁵³⁰

¹⁵²⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.168.

¹⁵²⁵ Kasas Suresi, 28/49.

¹⁵²⁶ Hud Suresi, 11/13.

¹⁵²⁷ Bakara Suresi, 2/23.

¹⁵²⁸ Tur Suresi, 52/34.

¹⁵²⁹ İsrâ Suresi, 17/88.

¹⁵³⁰ Sâlimî, İmam Muhammed’e göre bu mucizenin Kur’anın Arapça metni ile sınırlı olduğunu nakletmiştir. Bu yüzden onun namazda Arapçanın dışında Kur’an tilavetini câiz görmediğini söylemiştir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’a göre ise i’cazın niteliklerini bulundurduğu takdirde diğer lafız ve dillerde de i’caz mana olarak mevcuttur. Bu yüzden bu manada diğer dillerle namazda kıratı câiz gördüklerini ifade etmiştir. Ebû Hanife için i’cazın vasfı, çok mana ihtiva ettiğinde lafzın veciz olmasıdır. Onlar (yani Ebû Hanife ve Ebû Yusuf) için i’cazın vasfında lafız, nazım ve tertip şarttır. Buna göre kullanılacak tercümenin Kur’an’ın Arapçasına uygun bir çerçevede olması şarttır. Ebû Hanife, Arapçadan okumasına cahillik vb. herhangi bir neden olmadan tercüme ile namaz olur demiştir. Buna benzer bir fetva İmam Muhammed’in, *el-Asl* adlı eserinde mevcuttur. Bkz: eş-Şeybânî, **el-Asl**, I. s. 25. Bu iki rivayet karşılaştırıldığında, Ebû Yusuf ve Ebû Hanife’nin aynı görüşte değil, zıt görüşte olduklarını söylemek gerekmektedir. Ayrıca, *el-Asl*’da Arapçayı bildiği halde Farsça da okuyabilir denmiştir. Buradaki ifadenin zâhirinden Arapçayı “öğrenmek aşamasında” manası çıkarılamaz. Çünkü metinde geçen “yuh-

2.6.1.2. Keramet

Sâlimî, kerâmetin mûcize gibi mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre, evliyânın fizik kanunlarına aykırı ve onları nakzeden kerâmetinin olması câizdir. Ayrıca Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi kerâmet, mûcizeler üzerine gölge düşürmez, aksine kerâmetler mûcizelerin sahih olduğuna iki yönden delildir.¹⁵³¹ Birincisi, evliyâ’nın kerâmeti, tâbi olduğu peygamberin mûcizesidir ve bu söz konusu peygamberin hak olduğuna gösterir. Hz. Muhammed’in peygamberliğin ölümüyle bitmediğini ve devam ettiğini belirten Sâlimî’ye göre, o’nun mûcizelerinin de “kerâmet” şeklinde devam etmesi gerekir. Nübüvvetin günah, kusur ya da ölümle ortadan kalkmadığını savunan Sâlimî, Kerrâmiye’den Mütekaşşife gibi aksini düşünenlerin kâfir olduğunu; peygamberliğin ölüm ile bittiğini ve günah ile bitmediğini söyleyen Eş’ariler’in ise büyük bir hata yaptıklarını söylemiştir.¹⁵³² İkincisi, Sâlimî’ye göre, nübüvvetin ispâtı velîliğin ispâtından geçer. Çünkü Hz. Muhammed ve diğerlerinin, Allah Teâlâ’nın nezdinde peygamber olsalar da, vahîyden önce insanların nezdinde velîdirler. Bu durum kerâmetin câiz olmasını gerektirir. Aksi takdirde vahîy gelmeden peygamberliği insanlar tarafından bilinmeyen peygamberin “kerâmeti” nefyedilmiş olur. Bu ise imkânsızdır.¹⁵³³ Sâlimî, Hz. Peygamber’in vahîyden önce zuhûr eden “kerâmetlerinden” örnek vermemiştir. Fakat kelâm ilminde “irhâs” olarak adlandırılan peygamberlerin vahîy gelmeden önceki cahiliye dönemlerine ait bu tür olağanüstülükler hakkında rivayetler çoktur.¹⁵³⁴ Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi kerâmetin mûcizeye gölge düşürmediğini göstermek için konuya peygamberlik ve velîlik arasındaki farklılıklar açısından yaklaşmış ve birkaç önemli hususa temas etmiştir.

sinhu” kelimesini “kişi Arapça öğrenirken” olarak anlamak lûgat açısından mümkün değildir. Bu fetvanın *el-Asl’a* sonradan koyulmuş olması ihtimali var mıdır bilmiyoruz. Kitapta konu ile ilgili önemli olan bir cümle daha geçmektedir: Fukaha’ya göre namazdaki kıraatin... i‘caz şartıyla Farsça olması câizdir. Bk. Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.194. İcaz şartının ne olduğu yukarıda geçti: Lafız, nazım ve tertip. Bu durumda Kur’an mana olarak Allah’ın kelimidir görüşü ile bu içtihat arasında tam bir uyum söz konusudur. Başka bir deyişle Sâlimî’nin, Ebû Hanife’nin bu içtihadını böyle bir teorik zemine oturtması fetvanın isabetli olduğuna delildir. Bu hassas konunun daha derin bir araştırmaya muhtaç olduğunu düşünüyoruz.

¹⁵³¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.172

¹⁵³² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 174-175.

¹⁵³³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s.172.

¹⁵³⁴ Hz. İsa’nın beşikte konuşması, Hz. Muhammed’in çocuk iken göğsünün yarılması, kalbinin yıkanıp temizlenmesi, başının üstünde bulut bulunması vb. peygamberlik öncesi olaylar.

(i) Peygamber, peygamberliğini bilir ve buna davet eder. Velî velîliğini bilmez ve buna davet etmez.

(ii) Peygamber mûcizesine kesin ve yakîn bir şekilde hükmeder. Yani onu izhâr ederken hak olduğunu bilir. Velî kerâmetine kesin bir hüküm veremez. Çünkü bunun istidrâc olması mümkündür. Kendisinde zuhûr eden şeyin Allah’tan bir ikrâm olabileceğini ya da hak olmamasının mümkün olduğunu bilir.

(iii) Peygamberin mûcizesi, kendine aittir. Velînin kerâmeti ise dönemin peygamberinin mûcizesinin devamıdır.

(iv) Peygambere vahîy geldiğinde ve ilhâm aldığı anda iman ve itikâd gerekir. Velî için böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁵³⁵

(v) Peygamberin büyük veya küçük günah işlemesi câiz değildir. Velîlik’te ise fâsık velî câiz olmadığından adaletin düşmesine neden olan her günah velîliğin düşmesine neden olur.

Sâlimî’ye göre velîlik iki çeşittir. Birincisine “iman velâyeti” adını vermiş ve bu tür kerâmetin kebir ile yok olmadığını söylemiştir. İkincisine “ihsân ve itminân velâyeti” adını vermiş ve bu tür velîliğin kebir ile yok olduğunu belirtmiştir.¹⁵³⁶ Anlaşılan Sâlimî’ye göre her mümin velîdir, ama sadece yukarıda sayılan ikinci özel “velîlik “makamında olan kişi kerâmet sahibi olabilir.

Sâlimî’ye göre, kerâmeti inkâr eden peygamberliği de şüpheli bir konuma itmiş olur. Çünkü mûcize nübüvvetin zarurî bir şartı, kerâmet ise onun devamıdır. Sâlimî, mûcizenin ve dolayısıyla kerâmetin imkânını ve fiilen vukû bulduğunu icmâ yönünden de temellendirmiştir. Bize göre, sosyolojik bir değerlendirmede bulunan Sâlimî’nin bu yaklaşımı oldukça orijinaldir. O ümmetin bir konuda icmâ etmesinin hüccet olduğunu belirtmiş, bu görüşüne şu ayeti delil göstermiştir: “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا”¹⁵³⁷ “Böylece, sizler insanlara birer şâhit (ve örnek) olmanız ve Peygamber de size bir şâhit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.”

¹⁵³⁵ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani’t-tevhid*, s.173-174.

¹⁵³⁶ Sâlimî, *et-Temhid fi Beyani’t-tevhid*, s.177.

¹⁵³⁷ Bakara Suresi, 2/143

Sâlimî'ye göre Hz. Peygamber'in bir konuda şâhitliği ve sözleri insanlar için hüccettir. Ümmetin, şüphe ve töhmetten temiz olan sözü de bunun gibi hüccet/kesin delildir. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i ümmete, ümmeti ise diğer insanlara şâhitlik ile nitelendirmiştir. Ümmetin, mûcizenin hak olduğunda ve nakledilmesinde icmâ ettiğini belirten Sâlimî, icmâ'nın, mûcizenin ispâtında ve nakledilmesinde hüccet olduğu sonucuna varmıştır. Zira, mûcize ve hîle arasından farkı anlayamayan cahillerin nübüvvet'in ispâtında şüphenin defedilmesi için aydınlanmış bir topluluğu taklîd etmesi gerekir.¹⁵³⁸ Bu itibarla, icmâ'yı ve içtihad'ı inkâr edenin kâfir olduğunu belirtmiştir. İcma'ya ittibânın herkes için vâcib olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'den iki rivayeti delil olarak göstermiştir. Birinci rivayet'te Hz. Peygamber "cemaatten bir karış kadar ayrılanı öldürün"¹⁵³⁹ buyurmuştur. İkincisinde şöyle demiştir: "Ümmetim dalâlet üzerinde icmâ etmez." Kısacası Sâlimî'ye göre, açıkça belirtmese de kerâmetin inkârı beraberinde nübüvveti reddetmeyi gerektirdiğinden küfrü gerektir.

Öte yandan, Nüzul-i İsa (as) konusunda en açık ve net görüş bildiren müelliflerimizden biri Sâlimî'dir. O, Mehdi'nin zuhûr edeceğini ve Hz. İsa'nın gökten ineceğini açıkça ifade etmiştir. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna dikkat çeken Sâlimî, Hz. İsa'nın vefatının ise Hz. Peygamber'den sonra olacağını iddia etmiştir.¹⁵⁴⁰ Ona göre, şeriâtı neshedilen Hz. İsa'nın semâ'dan indikten sonra Hz. Muhammed'e tâbi olacağına ittifak vardır. Hz. İsa şeriâtı olmayan bir peygamber olarak inecek, fakat vahîsiz hüküm koyması câiz olmadığından Hz. Muhammed'in halifesi olacak ve "imam" olarak, Mehdi dâhil, insanlara namaz kıldıracaktır. Sâlimî bu görüşünü, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasına kıyas etmiş, bu olayda insanların aslında Ebû Bekir'e (r.a) değil Hz. Muhammed'e tâbi olduğunu söylemiştir. Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in şeriâtına aykırı olmayan ve ondan bir şey neshetmeyen hüküm koyması ise câiz olacaktır.¹⁵⁴¹

Özetlemek gerekirse, Sâlimî'nin eserinde mûcize kavramını yoğun olarak kullanması dikkat çekmektedir. Mûcize'yi peygamberlik için vâcib kabul etmesi mezhep

¹⁵³⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.177-178

¹⁵³⁹ Benzer ifadeleri taşıyan bir hadis için bk. Buhari, 'Fiten', 2

¹⁵⁴⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.184.

¹⁵⁴¹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s.185.

içinde önemli bir gelişmedir. Mûcize târifine talep şartını eklemesi de bir ilktir. Ama bu şart mûcizelerin tasnîf edilmesinde bazı ciddi sorunlar içermektedir. Hz. Muhammed'in izhâr ettiği hârikulâde hadiselerin isimlendirilmesindeki tutumunun nedeni anlaşılammaktadır. Kerâmet konusunda ise en önemli görüşü onu ikiye ayırması ve mûcizenin devamı olarak onu vâcip kabul etmesidir. Sâlimî, Hz. İsa'nın gökten ineceğine dair olan inancıyla birlikte Mehdi'nin ortaya çıkacağını da açıkça ifade etmiştir. Bu tür görüşlerin zamanla velîlik kültürünün mezhep içinde yerleşmesine zemin hazırladığı düşünülebilir. Kerâmete dair Kur'an ve Sünnet'ten hiçbir delil ve örnek getirmemesi dikkat çekicidir.

2.6.2. Ebû'l Yûsr el-Pezdevî

Pezdevî (ö. 493/1094) *Usulü'd-din* adlı eserinde mûcize konusunu Sâlimî gibi nübüvvetin ispâtı çerçevesinde ele almış ve mûcizenin, peygamberliğin ispâtı için zorunlu ve kesin delil olduğunu ifade etmiştir. Konuyu izâh ederken ve delil olarak gösterdiği bütün örneklerde “mûcize” kavramını kullanmış, ayet, hüccet vb. kavramlara yer vermemiştir.

2.6.2.1. Mûcize

Pezdevî, gerçek fâili Allah olan mûcizenin câiz ve hak olduğunu, nübüvvetin ancak mûcize ile sâbit olduğunu, bu yüzden mûcizeyi kabul etmenin de vâcip olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴² Ona göre, Hz. Muhammed'ten önceki peygamberler mütevâtir haberlerle sâbittir. Bunun delilsiz mümkün olmadığını, bu delillerin de onların elinde zuhûr eden mûcizelerden başka bir şey olamayacağını ifade eden Pezdevî, örnek olarak Hz. Musa'nın âsâsını, beyaz elini, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesini, cüzzamlıyı iyileştirmesini ve Hz. Muhammed'e inen Kur'an-ı Kerim'i örnek olarak vermiştir.¹⁵⁴³ Mûcizelerin, peygamberlerin doğruluklarının kesin delili olduğunu belirten Pezdevî, bu görüşünü mûcizelerin, kavimlerinin talebi üzerine peygamberlik iddia edenin elinde ortaya çıkan insan gücünün üstünde olaylar olmasıyla gerekçelendirmiştir. Zira,

¹⁵⁴² Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 102

¹⁵⁴³ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 101-102

ona göre, Allah Teâlâ'nın yalancı birini teyid etmesi muhaldir.¹⁵⁴⁴ Pezdevî'nin açıklamalarında “peygamberlik iddiası, talep, insanların benzerini getirmekten âciz kalması ve hârikulâde bir olay olması” herhangi bir olayın mûcize olarak isimlendirilmesinin şartları olarak sayılmıştır.¹⁵⁴⁵ Onun bu görüşlerinden hareketle mûcizeyi “peygamberlik iddiasıyla birlikte, talep üzerine izhâr ettikleri insanların benzerini yapmaktan âciz olduğu hârikulâde olay” olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.

Pezdevî, mûcizenin çeşitlerine dair herhangi bir tasnîf yapmamıştır. Mûcize olarak verdiği örnekler tâbir câiz ise Hz. Peygamber ilgili her şeyi kapsamaktadır. Hz. Muhammed'in üstün ahlakının peygamberliğinin doğruluğuna delil olduğunu belirten Pezdevî, Hz. Peygamber'in mûcizelerini hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmıştır.

2.6.2.1.1. Hissi Mucize

Pezdevî, aşağıda gösterilen mûcize örneklerini “ Hz.Muhammed'in Kur'an'dan başka mûcizeleri vardır ” ifadesinden sonra sıralamıştır.¹⁵⁴⁶

(i) İnşikâk-ı kamer,

(ii) Az yiyecek ile kalabalıkları doyurması,

(iii) Kurt, koyun, deve vb. hayvanların onunla konuşması,

(iv) İki omuzu arasındaki peygamberlik mührü,

(v) İnsanlardan korunması,

(vi) Başının üstünde bir bulutun olması,

(vii) Rahip Bahîre ile Yehudi ve Hristiyanlardan bir cemaatin onun peygamberliğini tasdîk etmesi,¹⁵⁴⁷

(viii) Ona tâbi olanların çokluğu ve Kıyâmet'e kadar sürecek olan şöhreti,

¹⁵⁴⁴ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 102.

¹⁵⁴⁵ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 101.

¹⁵⁴⁶ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 103.

¹⁵⁴⁷ Tirmizi, *'Menakib'*, 5.

(ix) Her geçen gün kuvvet kazanması,

(x) Ümmetinin elinde zuhûr eden kerâmetler.

Bu örnekler incelendiğinde, Pezdevî'nin, Kur'an'dan delil olarak sadece İnşikakü'l kameri zikrettiği görülmektedir. Bunun dışındakilerin tamamı hadis ve siyer rivayetlerine dayanmaktadır. Bu olayların tümünü nitelemek için mûcize kavramını kullanmıştır. Bu örneklerin dışında kalan, Hz. Peygamber'in mükemmel ahlakını, emanete sadakatini, tüm çirkin işlerden kaçınmasını ve dilini muhafaza etmesini, "mûcize" kavramını kullanmadan, peygamberliğin delillerinden saymıştır.¹⁵⁴⁸

Ayrıca, Pezdevî Mirâç hadisesine de dikkat çekmiş ve onun hak olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber göklere Allah'ın dilediği yerlere gitmiştir. Bu olaya kalben itikâd etmek ve dil ile ikrâr etmek gereklidir.¹⁵⁴⁹ Ancak burada Pezdevî, Mirâc'ın mekânsal bir hadise olmadığına, onun manevî boyutuna vurgu yapmıştır. Zira Hz. Peygamber'in Mirâc'ı Semâ'ya ya da daha ötesine değildir. Çünkü Allah âlemlerin fevkindedir. Mirâc'ın bu şekilde tasvîri, Hz. Peygamberin şerefini arttırmak ve kudretinin eserini göstermek içindir. Nitekim Hz. Musa'ya tura çıkması emredildi. Onun Mirâc'ı böyle oldu. Allah Teâlâ Tur'un üstünde değildi.¹⁵⁵⁰

Pezdevî, Mirâç hadisesini mûcizeyi ele aldığı bölümde zikretmemiştir. Bu hadiseye, sıfatlar bağlamında ve kitabın sonuna yazdığı özetle temas etmiştir. Ayrıca, bu olayı nitelemek için ayet, hüccet veya mûcize kavramlarından hiçbirini kullanmaması dikkat çekicidir.

2.6.2.1.2. Kur'an Mûcizesi/Aklî Mûcize

Pezdevî'ye göre, Hz. Muhammed'in mûcizelerinden biri Araplar'ın benzerini getirmekten âciz kaldıkları Kur'an'dır. Bu görüşüne yaptığı vurgu, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in tek mûcizesi olarak anlaşılmasına neden olabilecek kadar güçlüdür. Bazı

¹⁵⁴⁸ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 103.

¹⁵⁴⁹ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 252.

¹⁵⁵⁰ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 42.

peygamberlerin hissî mûcizelerini nakleden Pezdevî, hemen arkasından “Hz. Muhammed’in mûcizeleri Kur’an’dır” ifadesini kullanmıştır.¹⁵⁵¹ Kur’an’ın mûcize oluşuna delil olarak şu ayetleri göstermiştir:

(i) Allah, Araplar’dan önce onun “mislini” getirmelerini iki ayetle istedi. Birincisi şu ayettir: “فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ”¹⁵⁵², “De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur’an’dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de, ben ona uyayım.” İkincisi ise şu ayettir: “فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ”¹⁵⁵³, “Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!” Pezdevî, insanların bundan âciz kaldığını belirtmiştir.¹⁵⁵⁴

(ii) Allah bu defa on sure getirmelerini istedi. “فَلْيَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ”¹⁵⁵⁵ Haydi siz de onun gibi uydurma on sure getirin. Pezdevî’ye göre insanlar bunu yapmaktan da âciz kaldılar.¹⁵⁵⁶

(iii) Bunun üzerine tek bir sure getirmelerini istedi. “فَلْيَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ”¹⁵⁵⁷ Haydi onun benzeri bir sure getirin.” Pezdevî insanların bunu yapmaktan âciz kalmasıyla mûcize olan Kur’an’ın peygamberlik için kesin delil haline geldiğini belirtmiştir. Ona göre Kuran’ın insanın gücünün ötesinde olduğu anlaşılınca, Allahtan olduğu bilinmiş olur.¹⁵⁵⁸

Kısacası Pezdevî’ye göre “Kur’an Allah’ın kelâmı olup nâzım ve mâna olarak mûcizedir. İçinde Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği olaylar hakkında haberler vardır. Bu özelliği indiği zaman vardı, şimdi vardır ve gelecekte de var olacaktır. Benzerini, bir suretini dahi getirmekten insanlar her zaman âciz kalacaktır.”¹⁵⁵⁹ Eğer insanlar Hz. Muhammed kavminin en fâsihi olduğu için benzeri getirilememiştir denirse

¹⁵⁵¹ Pezdevî, **Usuli’ d-din**, s. 102.

¹⁵⁵² Kasas Suresi, 28/49.

¹⁵⁵³ Tur Suresi, 52/34.

¹⁵⁵⁴ Pezdevî, **Usuli’ d-din**, s. 102.

¹⁵⁵⁵ Hud Suresi, 11/13.

¹⁵⁵⁶ Pezdevî, **Usuli’ d-din**, s. 102.

¹⁵⁵⁷ Bakara Suresi, 2/23.

¹⁵⁵⁸ Pezdevî, **Usuli’ d-din**, s. 102. Pezdevî’nin olayları sıralarken kullandığı nüzul sıralaması için örneğin bk. Ömer Özsoy ; İlhami Güler, **Konularına Göre Kur’an**, Fecr Yayınları, Ankara, 2006, s. 216-222.

¹⁵⁵⁹ Pezdevî, **Usuli’ d-din**, s. 227

“kavminin en fâsihi olması onun için mûcize olurdu, çünkü kimseden eğitim almadığı bilinen biriydi” şeklinde cevap verilir.¹⁵⁶⁰

2.6.2.2. Kerâmet

Pezdevî'nin kerâmet konusundaki görüşleri kendinden önceki Hanefî kelâmcılara benzemektedir. Pezdevî'nin en ilginç tarafı, kerâmet sahibi biri olduğunu iddia etmesidir. Kerâmet için gösterdiği üç örnekten biri kendisine aittir. Kerâmetin câiz ve hak olduğunu belirten Pezdevî, Ümmetin bazılarından sadır olan inkâr edilemeyen olağandışı olayların Hz. Peygamber'in mûcizeleri olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶¹ Kerâmeti “Allah Teâlâ'nın evliyâ'dan bir velînin elinde adete muhâlif bir şey zuhûr etmesi” olarak târif etmiştir. Kerâmet sayılabilecek olaylara örnek olarak, insanın bir gecede Buhara'dan Mekke'ye gitmesi, gemisiz su üzerinde yürümesi, ne kendisinin ne de başkasının çalışması-kazanması olmadan mal sahibi olmasını göstermiştir.¹⁵⁶² Evliyâ'nın kerâmetine Kur'an'dan, Belkis'in tahtının taşınması¹⁵⁶³ hadisesini örnek gösteren Pezdevî, bu ümmetin kerâmetini ise sahabe döneminde vuku bulduğu belirtilen Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi hadisesi ve bizzat kendi kerâmetinden bir örnek ile açıklamıştır.¹⁵⁶⁴ “Sâriye” hadisesinde, çok uzaklarda olduğu halde “Ey Sâriye! Dağ “ diye bağırarak Hz. Ömer'in sesini Sâriye duymuştur. Pezdevî kendi yaşadığı bir olayı anlatmış ve bunun da adetin hilâfına, yani kerâmet olduğunu söylemiştir. Pezdevî'nin yazdığına göre, kendisi elimizdeki kitabının sahabe ile ilgili bölümünü yazarken, ulaştığı bir belgede okuduğu beyitte Cennet ile müjdelenen iki Said'ten söz edilmektedir. Bunlardan birinin kim olduğunu unuttuğunu belirten Pezdevî, bir süre sonra bunların isimlerinin aynı kâğıdın üzerindeki beyitte açıkça yazılı bulunduğunu söylemiş ve bu olay adete muhaliftir, demiştir.¹⁵⁶⁵ Özetleyerek aktardığımız bu olayı Pezdevî, kerâmete örnek gösterdiği Kur'an kıssasından sonra ve “Sâriye” hadisesinden önce, ikisinin arasında nakletmesi dikkate değerdir.

¹⁵⁶⁰ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 103

¹⁵⁶¹ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 237

¹⁵⁶² Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 237

¹⁵⁶³ Neml Suresi, 27/40

¹⁵⁶⁴ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 236-237

¹⁵⁶⁵ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 236-237.

Pezdevî, kerâmeti inkâr edenlerin, görüleni dahi inkâr eden kuşkucu Sofistler gibi olduğunu ifade etmiştir. Pezdevî'ye göre bu tür hadiseler yakîn bilgi ifade ettiği için, kerâmete kalben itikâd etmek ve dilde ikrar etmek gerekir.¹⁵⁶⁶ Mûcize ile kerâmet arasında temel farkın kerâmetin istek olmaksızın ortaya çıkması, mûcizenin ise davetle birlikte peygamber tarafından izhâr edilmesi olduğunu savunan Pezdevî, bunun dışında diğer bütün yönlerden ikisinin aynı şey olduklarını belirtmiştir.

Öte yandan, Pezdevî, Nüzul'i İsa (as) hakkında görüşünü geleneğe uygun olarak bir öz cümle ile açıklamıştır. Ama açıklamasında çok kesin ifadelerle bu olayın naslarda sâbit olduğunu belirtmiştir : “Kalben itikâd ve dilde ikrâr olacak. Allah Teâlâ'nın kitabında ve hadislerde bildirildiği gibi Deccâl, Ye'cuc ve Me'cuc ortaya çıkacaktır, Hz. İsa Semâdan inecektir, Debbetü'l arz yerden çıkacaktır, güneş batıdan doğacaktır.”

1567

Özetlemek gerekirse, Pezdevî'nin mûcizeye dair olan görüşleri açık ve nettir. Hz. Muhammed'in hissî ve aklî / Kur'an mûcizeleri olduğunu doğrudan mûcize kavramını kullanarak ve çok sayıda örnekler vererek ortaya koymuştur. Kerâmet konusundaki görüşleri de kendisinden önceki âlimlerin söylediklerinden farklı değildir. Nüzul-i İsa (as) konusunda öncekilerin sözlerini tekrarlamış ancak mehdiden söz etmemiştir.

2.6.3. Ebû Muin en-Nesefî

Mâturîdî geleneğinin en önemli âlimlerinden olan Nesefî'nin (ö.508/1115), *Tab-siratü'l edille*, *Bahrü'l kelâm* ve *Kitabu't-temhid* adlı eserlerinden yararlanarak konumuz hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Nesefî'nin, mûcize ve kerâmet konusunu ele alırken kendinden önceki âlimlerin tüm görüşlerini, delillerini ve örneklerini bir araya getirerek nakletmiştir. Onun bu konuda Hanefî geleneğinde ortak bir çerçeve oluşturmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

¹⁵⁶⁶ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 251.

¹⁵⁶⁷ Pezdevî, *Usuli'd-din*, s. 252.

2.6.3.1. Mûcize

Nesefî'ye göre, mûcize aklen imkân dâhilindedir ve hakikattir. Peygamberlik iddiasının doğru kabul edilmesinin delilsiz zorunlu olmadığını söyleyen, Nesefî'ye göre bu delil mûcizedir.¹⁵⁶⁸ Fakat aşağıda görüleceği gibi mûcizenin kapsamını o kadar geniş tutmuştur ki Hz. Muhammed ile ilgili maddî ve manevî her türlü bilgiyi mûcizeye dâhil etmiştir. Örneğin ahlak ile ilgili hasletlerin tümünün bir arada bir kişide toplanmasını mûcizevî bir durum olarak değerlendirmiştir. Konuyu mûcizenin târifi ve çeşitleri olarak iki bölümde ele alacağız.

2.6.3.1.1. Nesefî'ye Göre Mûcize'nin Târifi

Nesefî, eserlerinde mûcizeyi târif ederken farklı ifadeler kullanmıştır. Mesela, *Tabsira*'da yaptığı bir târife göre mûcize “genel âdete aykırı olarak peygamberliğin ispâtı olan olayın” adıdır.¹⁵⁶⁹ *Bahrü'l Kelâm*'da ise mûcizeyi “Allah Teâlâ'nın gönderdiği peygamberlere, onlara kesin delil olsun diye tâbiatüstü ve adetlere aykırı olan olay”¹⁵⁷⁰ şeklinde târif etmiştir. En kapsamlı târifini ise *Kitabü't temhid* adlı eserinde yaparak, gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır. Nesefî'nin buradaki mûcize târifi şöyledir: “Teklif yurdunda / dünyada nübüvvet iddiasında olan birinin, doğru olduğunu ortaya koymak için, inkarcıların benzerini yaparak karşı koymaya güç yetiremedikleri, âdetlerin hilâfına olan bir işin zuhûr etmesidir.”¹⁵⁷¹ Bu târife göre bir olayın mûcize olmasının şartı peygamberlik iddiası, tehdidi ve hârikulâde bir olayın izhârıdır. Nesefî, târifteki şartların nedenlerini de açıklamıştır. “Teklif yurdu” ifadesi, ahirette olağanüstü bir olayın mûcize olmayacağı düşüncesinden hareketle koyulmuştur. “Nübüvvet iddiasının doğruluğunun izhârı” ifadesi, ilâhlık iddiasında olanların elinde zuhûr eden olayları ve evliyânın kerâmetini târifin dışında bırakmak için kullanılmıştır. Çünkü bunların hârikulâde bir olay göstermeleri mümkündür. “Doğruluğunu ortaya koymak için” ifadesi ise söz konusu hadisenin iddia sahibini tasdik etmesi anlamındadır. Nesefî bunu şöyle açıklamıştır: Mesela biri “peygamberliğimin doğruluğunun delili bu taşın şahitliğidir” derse ve taş “hayır değilsin” derse bu mûcize olmaz. Onun yalancı

¹⁵⁶⁸ Ebû Muin Nesefî, *Kitabu't-Temhid l'kavaidi't-tevhid*, (Thk: M.Abdurrahman eş-Şağuli), el-Mektebetü'l Ezher li'l-Türâf, Kahire, t.y., s.74.

¹⁵⁶⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 475.

¹⁵⁷⁰ Nesefî, *Bahrül-Kelâm*, s. 182-184.

¹⁵⁷¹ Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, 75.

olduğuna delil olur. “Meydan okunanların benzeriyle karşı koymaya güç yetiremedikleri” ifadesi ile olayın delil olma vasfının korunması amaçlanmıştır. Zira tehaddi ile ortaya çıkan şey, meydan okunan kimselerin elinde ortaya çıkarsa, bu onun yalancılığına, onu yalanlayanların ise doğruluğuna delil olur.”¹⁵⁷² Bu yüzden Nesefî’ye göre, hârikulâde olaylara “mûcize” denmesinin en temel nedeni “bunların, aynısını getirmekten peygamberlerden başkasının âciz olmasıdır.”¹⁵⁷³ Örnek olarak Hz. Musa’nın âsâsını ve Hz. Muhammed’in İnşikâk-l kamer hadisesini göstermiştir.¹⁵⁷⁴ Nesefî’nin, târifini yaptığı olağandışı hadiseler için eserlerinde esas olarak kullandığı ifade “mûcize” kavramıdır. Bununla birlikte aynı olayları nâdiren de olsa ayet, delil vb. kavramlar ile ifade ettiği olmuştur.

2.6.3.1.2. Nesefî’ye Göre Mûcizenin Çeşitleri

Nesefî, eserlerinde sıklıkla kullandığı “mûcize” kavramını çok detaylı bir şekilde tasnîf ederek çeşitlere ayırmıştır. Bazen aynı örnekler için mûcize, ayet, delil vb. kavramlarını kullanmış olduğundan, kavramların kullanılmasında bir karışıklık söz konusudur. Bu nedenle mûcize çeşitlerini örnekleriyle birlikte sıralamadan önce konuyu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. *Tabsira*’da önce Hz. Peygamber’in “آيات رسالته” “peygamberliğinin ayetleri” ifadesini kullanmış ve bunların “hissî ve aklî” olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Fakat hemen akabinde bunları doğrudan Hz. Muhammed’in “المعجزات الحسية”¹⁵⁷⁵ hissî mûcizeler ve “المعجزات العقلية”¹⁵⁷⁶ aklî mûcizeler başlığı altında açıklamıştır. Bundan sonra verdiği bütün örnekleri istisnasız bu başlıklar altında sıralamıştır. Yani saydığı örnekler arasından bir kısmını mûcize kapsamının dışına çıkarmak için metinde herhangi bir ifadeye rastlamadık. Aksine bir durum söz konusudur. Nesefî’nin *Tabsira*’da kullandığı terkiplerden biri şöyledir: “ظهور المعجزات” yani “mûcizelerin zuhûr etmesi.” Naslar’da peygamberlere ait sayısız mûcizeler nakledildiğini ifade eden Nesefî, bu ifadenin hemen akabinde bunlara çok sayıda örnekler vermiştir. Ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması, Hz. Musa’nın âsâsının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa’nın ölüyü diriltmesi, kaybolan devenin çölden Hz. Muhammed’e geri gelmesi,

¹⁵⁷² Nesefî, *Kitabu’t-Temhid*, 75-76.

¹⁵⁷³ Nesefî, *Bahrû’l kelam*, 183.

¹⁵⁷⁴ Nesefî, *Bahrû’l kelam*, 183.

¹⁵⁷⁵ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 491.

¹⁵⁷⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 491.

Hiz. Muhammed'in parmaklarının arasından pınar gibi su akması gösterdiği örneklerden bazılarıdır. Ona göre, bu tür hadiselerin kendi dönemlerinde görüldükleri sâbittir ve Hiz. Muhammed'in mucizeleri ile ilgili rivayetler "mütevâtir" olduklarından dolayı inanılması zorunlu hadiselerdir.¹⁵⁷⁷ Yine *Tabsira*'nın başka bir yerinde doğrudan "المعجزات الحسية" "Hissî mucizeler" ifadesini kullanmış ve diğer peygamberlerin mucizeleri ile birlikte Hiz. Muhammed'in İnşikâk-ı kamer ve parmaklarının arasından su akması hadiselerini zikretmiştir.¹⁵⁷⁸ Diğer taraftan, yine *Tabsira*'da Kur'an- Kerim hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "هو من أعجب الآيات و أظهر الأعلام والدلالات"¹⁵⁷⁹ "Kur'an en acayip ayetlerden, en açık işaretler ve delillerdendir." Birkaç cümle sonra ise şu ifadeyi kullanmıştır: "أنه كان آية له معجزة من الله تعالى" "Kur'an, Hiz. Muhammed'e Allah Teâlâ tarafından verilmiş bir mucize ve onan ait bir ayet /delildir."¹⁵⁸⁰ Diğer bir eseri olan *Temhid*'te, Hiz. Muhammed'in diğer peygamberlerin izhâr ettiği mucizeler konusunda eksik değil eşit olduğunu, hatta onun peygamberliğine delil yönünden daha fazlasının mevcut olduğunu belirtmiştir. Bu sözlerin hemen devamında "آيات الحسية" ifadesini kullanarak "Hiz. Muhammed'in hissî ayetlerine", daha önce hissî mucize olarak isimlendirdiği İnşikâk-ı kamer vb. diğer hadiseleri örnek olarak göstermiştir.¹⁵⁸¹ Neseî, sözlerine şöyle devam etmiştir: "Hiz. Muhammed'in "المعجزات الحسية" yani "hissî mucizeleri" burada sayılamayacak kadar çoktur."¹⁵⁸² Hissî mucizeleri izâh ettiği bu bölümü tamamlayıp girişte "aklî ayetler" olarak isimlendirdiği kısma ise "المعجزات العقلية" aklî mucizeler ifadesini kullanarak başlamıştır.¹⁵⁸³ Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Neseî'nin olağandışı olan hadiseler söz konusu olduğunda ayet ve mucize kavramlarını aynı manaya kullandığında şüphe kalmamaktadır. Nâdire ayet, delil vb. ifadeleri kullanmış olsa da aşağıdaki bölümlerde aktarmaya çalıştığımız bütün çeşitleriyle olağanüstü olayları esas itibarıyla "mucize" başlığı altında incelemiştir. Bu nedenle alt başlıklara metnin gerektirdiği zarureten dolayı "mucize" başlığı eklemenin

¹⁵⁷⁷Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 475.

¹⁵⁷⁸Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 479.

¹⁵⁷⁹Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 509.

¹⁵⁸⁰Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 510.

¹⁵⁸¹Neseî, *Kitabu't-Temhid*, 78.

¹⁵⁸²Neseî, *Kitabu't-Temhid*, 81.

¹⁵⁸³Neseî, *Kitabu't-Temhid*, 81.

dışında, aşağıda aktarmaya çalıştığımız tasnîf ve isimlendirmelerin tamamen ona ait olmasına özen gösterdik.

Nesefî, mûcizeleri hissî ve aklî olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹⁵⁸⁴ Fizyonomik ve ahlâki mûcizeleri, hissî mûcizeler içinde zikretmiştir. Hissî ve aklî mûcizeleri kendi içinde daha önce görülmemiş bir şekilde çok detaylı bir tasnîfe tâbi tutmuştur. Mûcizenin her çeşidi için çok sayıda örnekler vermiş ve Kuran-ı Kerim’i ise en büyük hissî ve aklî bir mûcize olarak nitelendirmiştir.

2.6.3.1.2.1. Hissî Mûcizeler

Nesefî’ye göre hissî mûcize “Allah Teâlâ’nın, fizik kurallarına aykırı, gözlerin apaçık olarak gördüğü ve bilinen adetlerden tamamen ayrı orijinal olan hârikulâde bir olayı izhâr etmesidir.”¹⁵⁸⁵ Hz. Peygamber’in sayısız hissî mûcizeleri olduğunu belirten Nesefî,¹⁵⁸⁶ hissî mûcizeleri zâtının dışında olan, zâtında olan ve ahlâkında olan olmak üzere üçe ayırmıştır.¹⁵⁸⁷

a. Zâtı’nın dışında olan Mûcizeler:

- (i) Ayın ikiye ayrılması,
- (ii) Ağacın onun emrine itaat etmesi,
- (iii) Taşın ona selam vermesi,
- (iv) Az bir suyla çok insanı sulaması/susuzluklarını gidermesi,
- (v) Parmaklarından suyun akması,
- (vi) Hurma kütüğünün inlemesi,
- (vii) Devenin şikâyeti,
- (viii) Pişirilmiş keçi etinin zehirli olduğunu haber vermesi,

¹⁵⁸⁴ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 487

¹⁵⁸⁵ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 487

¹⁵⁸⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 491

¹⁵⁸⁷ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, I, s. 487-510

(ix) Peygamberlikten önce bulutun onu gölgelemesi,

(x) Deveyi çölden getirtmesi,

(xi) Yemeğin bereketlenmesi/çoğalması. Bu rivayete göre, Ebû Eyyüp el-Ensari Hz. Peygamber'i yemeğe davet etmiş ve ikram için kestığı oğlak ile birlikte az miktarda ekmek hazırlamıştır. Hz. peygamber büyük bir kalabalığı bu yemek ile doyurmuştur.

b. Zâtın'da olan Mûcizeler:

(i) Karnından sırtına kadar olan nuru,

(ii) İki omuzu arasındaki peygamberlik mührü,

(iii) Aydan güzel oluşu,

(iv) Kimsenin yanında kısa kalmaması,

(v) Miskten daha güzel kokulu olması,

(vi) İpekten yumuşak bir vücuda sahip olması,

(vii) Daha önce hiç kimsenin vasıflanmadığı güzellikler ve üstün özelliklerin bir insanda toplanması.

Hissî mûcizeler hakkında sayılamayacak kadar çok rivayet nakledildiğini söyleyen Nesefî, bir kısmının kesin ilim ifade etmeyen ahad rivayetler olduğunu belirtir. Ama ahad haberlerin, benzer manaları yalan söylemek üzerine birleşmesi imkânsız kişilerden nakletmelerinden dolayı, mûcizelerin gerçekleştiğine münferit olarak değil hep birlikte delil olduklarını söylemiştir. Nesefî'nin bu izâhına “manevî tevâtür” denmiştir. Bu terim sahih olan rivayetler ahad olsa da tevâtüren gelen genel manayla birlikte desteklendiğinde kesin bilgi oluştuğunu ifade eder.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin de bu konuda kendisiyle aynı görüşte olduğunu ifade eden Nesefî, Hz. Muhammed'in şâiri Abdullah bin Revâha ve Abdullah ibn Se-

lam'dan bu yönde rivayetler nakletmiştir. Özetlemek gerekirse, Nesefî, Hz. Muhammed'in hissî mucizeleri olmasa bile kusursuz yaratılışının kendi başına ona icâbet etmeyi gerektirdiğini iddia etmiştir.¹⁵⁸⁸

2.6.3.1.2.2. Ahlakî Mucizeler

Nesefî'ye göre sayısız olan bu mucizelerden bazıları şunlardır: Hz. Muhammed asla yalan söylememiş, hataya düşmemiş, düşmandan kaçmamıştır. “وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ”¹⁵⁸⁹, “Allah seni insanlardan korur” ayetinden sonra insanlardan korkmasının mümkün olmadığını belirten Nesefî, Hz. Peygamber'in alçak gönüllülük, şefkat vb. meziyetlere sahip üstün ahlak sahibi olduğunu ifade etmiştir. Şefkatte ve cömertlikte o kadar ileri seviyedeydi ki Allah onu uyarıyordu: “فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ”¹⁵⁹⁰ “Ey Muhammed! Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme!”, “لَعَّاكَ”¹⁵⁹¹ “Ey Muhammed! Mü'min olmuyorlar diye âdeta kendini helâk edeceksin!” ve “وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا”¹⁵⁹² “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın”. Hz. Muhammed'in mal biriktirme adeti olmadığını, zühd ve takvada emsalsiz olduğunu, yumuşaklık, vefa, sıdk, güvenilirlik, iffet ve sabırda, zekâ ve kavramada, ezberlemekte, az kelime ile çok şey ifade etmekte, sözünde durmakta vb. ahlaki tüm vasıflarda emsalsiz olduğunu belirten Nesefî, Hz. Muhammed'in şemâil-i şerifinin hayatı boyunca ve her şartta hiç değişmediğini açıklamıştır. Nesefî'ye göre zâtında ve ahlâkında bütün üstün meziyetlerin Hz. Muhammed'te toplanması peygamberliğinin mucizevî bir delildir.¹⁵⁹³

2.6.3.1.2.3. Aklî Mucizeler

Nesefî, bunları beş ana bölüme ayırmıştır.¹⁵⁹⁴ (a) Hz. Muhammed'in hâli ile ilgili olan mucizeler. (b) Hz. Muhammed'in nesebi ile ilgili mucizeler. (c) Hz. Muhammed'in duaları ile ilgili olan mucizeler. (d) Hz. Muhammed'in haberleri ile ilgili mucizeler. Nesefî bunları, “mübeşşirât” ve “ihbârî” mucizeler şeklinde ikiye ayırmıştır. (e)

¹⁵⁸⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 488.

¹⁵⁸⁹ Maide Suresi, 5/67.

¹⁵⁹⁰ Fatır Suresi, 35 /8.

¹⁵⁹¹ Şuara Suresi, 26/3.

¹⁵⁹² İsrâ Suresi, 17/29.

¹⁵⁹³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 491.

¹⁵⁹⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 492-510.

Hiz. Muhammed'in yaşadığı mekân ve zamanına, Kur'an ve İslâm şeriâtına taalluk eden mûcizeleri.¹⁵⁹⁵ Nesefî bu tasnîfi yaptıktan sonra hepsini ele alarak detaylı olarak incelemiştir.

Hâli ile İlgili Mûcizeler:

Nesefî bunları kavmi ile ilgili olanlar, ümmi olması ile ilgili olanlar, davetinin hızla yayılması ve ahlakı ile ilgili olanlar olarak dört kısma ayırmıştır.

a. Kavmi ile İlgili Olan: Hiz. Muhammed'in ümmi olduğunu ve nadiren seyahat ettiğini belirten Nesefî, onun kimsenin bilmediği gayba dair haberler verdiğinin Kur'an ile sâbit olduğuna şu ayetleri delil olarak göstermiştir:

(i) ¹⁵⁹⁶ “İşte bunlar, sana vahiyyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.” Nesefî, hiç kimsenin onun kendine has bu ilmi tahsil ettiğini iddia etmediğini belirtmiştir.

(ii) ¹⁵⁹⁷ “Ya da onlar henüz kendi peygamberlerini tanımadılar da o yüzden mi onu inkâr ediyorlar?”

(iii) ¹⁵⁹⁸ “Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.”

(iv) ¹⁵⁹⁹ “Ben sizin aranızda bundan (Kur'an'ın inişinden) önce (kırk yıllık) bir ömür yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?”

b.Ümmi Olması: Nesefi, Hiz. Muhammed'in davetten önce hiçbir eğitim almadığını bir kere daha teyid etmiştir.

¹⁵⁹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 493.

¹⁵⁹⁶ Hud Suresi, 11/49.

¹⁵⁹⁷ Mü'minun Suresi, 23/69.

¹⁵⁹⁸ AnkEbût Suresi, 29/48.

¹⁵⁹⁹ Yunus Suresi, 10/16.

c. Davetin Hızla Yayılması: Bütün zayıflık ve fakirliğine rağmen davetinin hızla güçlenmesi onun ilâhî bir yardım gördüğünün delilidir.

d. Ahlâkı: Neseî'ye göre Hz. Muhammed'in elde ettiği bütün kudret ve güce rağmen kişiliğinde ve yaşamında hiçbir değişiklik olmaksızın davetine devam etmesi de bir delildir.

Nesebi ile İlgili Mûcizeler :

Hz. Muhammed, Allah Teâlâ'nın haber verdiği Hz. İbrahim'in duasıdır: “رَبَّنَا ۖ وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ”¹⁶⁰⁰ “Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder.” Ayetin başından bu anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. İsmail'in soyundan Hz. Muhammed dışında peygamber gelmemiştir.

Duaları İle İlgili Mûcizeler :

Bunlar için Sünnet'ten delilleri şunlardır:

(i) Ona eziyet eden ve yalanlayan Mûdâr kabilesine yaptığı beddua bunlardandır. “Allah'ım Mûdâr kabilesini kahreyle. Yıllarını Yusuf'un (kıtlık) yılları gibi yap.” Neseî'ye göre bu olay gerçekleşmiş, kabile büyük bir kıtlıkla karşılaşmıştır. Bunun üzerine bu kuraklığın bitmesini istemişlerdir. O'da (sav) “Allah'ım etrafımıza üstümüze değil. Dağlara, vadilere” diye dua etmiştir. Neseî bu haberlerin mütevâtir olarak nakledildiğini söylemiştir.

(ii) Hz. Muhammed mektubunu yırtan ve yere atan Kisrâ'ya da “Allah'ım mülkünü yırt” diye beddua ettikten sonra sahabesine “O mektubumu parçaladı, ama onun ümmeti parçalanacak. Yere attı, ama sizler onun yerine sahip olacaksınız” dedi. Neseî ,bunun gerçekleştiğini ve Müslümanların bu toprakları mülk edindiğini söylemiştir.

(iii) Utbe b. Ebi Leheb'e de “Allah'ım ona köpeklerinden köpek musallat et” diye beddua etti. Neseî ,bir aslanın bu kâfiri parçaladığını nakletmiştir.

(iv) Hzs.Peygamber, Abdullah ibn Abbas'a fıkıh ve hikmet vermesi için dua etmiş, bu sahabe büyük bir âlim olmuştur.

¹⁶⁰⁰ Bakara Suresi, 2/129.

(v) Mağarada iken onu arayanların gözlerinin kör olmuştur.

(vi) Ona tâbi olan Farslılar, onun duasıyla bolluğa kavuşmuştur. Neseî bu türden Mûcizelerin sayısının çok olduğunu belirtmiştir.

Habere Dair Mûcizeleri:

Neseî, bunları Hz. Muhammed’i müjdeleyen önceki kitaplar ile geçmiş ümmetlerin haberleri ve olacaklar ile ilgili verdiği haberler olarak ikiye ayırmıştır. Bu sonuncusunu, geçmişteki olaylara dair verdiği haberler ve gelecekte olacak olaylara dair verdiği haberler olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

a. Onu Müjdeleyen Eski Kitaplar ve Geçmiş Ümmetler’den Haberler: Tevrat, Zebûr ve İncil’in Hz. Muhammed’in nübüvvetini haber verdiğini söyleyen Neseî, Ehl-i kitab’ın bu haberleri hakikatlerinden uzak te’villerle bozduklarını belirtmiştir. Hz. Muhammed’in kendinden önceki kitaplarda zikredildiğini, Hz. İsa’nın kendisinin müjdesini verdiğini bildirmiştir. “Tebşirât” olarak bilinen bu türden olaylara ait haberlere, Kur’an’dan getirdiği deliller şunlardır:

(i) Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا”¹⁶⁰¹ “Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir.”

(ii) Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ”¹⁶⁰² “Ey İsrâiloğulları! Şüphesiz ben, Allah’ın size, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmet adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim” demişti.”

(iii) Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ”¹⁶⁰³ “Ey Kitap ehli! (Gerçeğe) şahit olduğunuz hâlde, niçin Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz?”

¹⁶⁰¹ Araf Suresi, 7/157.

¹⁶⁰² Saff Suresi, 61/6.

¹⁶⁰³ Ali İmran Suresi, 3/70.

(iv) Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ“¹⁶⁰⁴ “Ey Kitap ehli! Niçin hakkı batılla karıştırıyor ve bile gerçeği gizliyorsunuz?”

(v) Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: ”الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ“¹⁶⁰⁵ “ Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.” Bunlar gibi ayetler çoktur. Ehl-i kitap onu tanımadığı halde bu iddiayı yapması mümkün değildir. Çünkü gerçek dışı bir iddia onları ondan uzaklaştırırdı. Hâlbuki âlimlerinden ve ruhbanlarından olanlar, Abdullah ibn Seleme, Temim ed-Dari ve Ka'b gibiler Müslüman olmuştu.

b. Hz. Muhammed'in Bildirdiği Haberler: Neseî, Hz. Muhammed'in haberi mûcizelerini geçmiş ve geleceğe ait olarak iki kısma bölmüştür.

(i) **Geçmişteki Olaylara Dair Verdiği Haberler:** İsrâil oğulları ve diğerlerine gelen peygamberlerden nakledilen haberleri Mekke ve yöresinde kimsenin bilmediğini belirten Neseî, Hz. Muhammed'in verdiği haberlerin Yahudi hahamlarının ve Hıristiyan rahiplerin verdikleri haberler ile tam uyum içinde olduklarını söylemiştir. Ona göre sadece Allah'ın bilebileceği gayba dair olan haberlerin de durumu böyledir.

(ii) **Gelecekteki Olaylara Dair Verdiği Haberler:** Neseî, bu tür mûcizelerin bir kısmının Hz. Peygamber hayatta iken gerçekleştiğini, bir kısmının onun vefatından sonra zuhûr ettiğini belirtmiş, bunlardan bazısının da mekân, zaman, Kur'an ve İslâm şeriâtına taalluk eden mûcizeler olduklarını ifade etmiştir.¹⁶⁰⁶ Haberî mûcizelerin Kur'an'da ve Sünnet'te olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰⁷

Kur'an'daki Örnekler:

(i) “سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ”¹⁶⁰⁸ “O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”

¹⁶⁰⁴ Ali İmran Suresi, 3/71.

¹⁶⁰⁵ Bakara Suresi, 2/146.

¹⁶⁰⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 500.

¹⁶⁰⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 500.

¹⁶⁰⁸ Kamer Suresi, 54/45.

(ii) “وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ” ¹⁶⁰⁹ “Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye vadediyordu.” Öyle de oldu.

(iii) “لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّ عَوْنٍ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ” ¹⁶¹⁰ Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: “Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız.” Bu da gerçekleşmiştir. ¹⁶¹¹

(iv) “غُلِبَتِ الرُّومُ - فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ” ¹⁶¹² “Rumlar, yakîn bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.” Haber verildiği gibi olmuştur.

(v) “سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ” ¹⁶¹³ “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz.” Te’vil ehline göre afaktan kasıt çevre beldelerin fethi, enfustan kasıt Mekke’nin fethidir. Bu da gerçekleşmiştir.

(vi) “إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ” ¹⁶¹⁴ “Kur’an’ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir.” Yani Mekke’ye. Bu gerçekleşmiştir.

(vii) “هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ” ¹⁶¹⁵ “O, Peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir.” (Allah) o hak dini bütün dinlere üstün kılmak için (böyle yaptı).”

(viii) “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ” ¹⁶¹⁶ “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına vaat etti.” Bundan kastın sahabeler olduğunu ayetin devamından anlıyoruz.” وَلَيَبْدَلَنَّهُمْ

¹⁶⁰⁹ Enfal Suresi, 8/7.

¹⁶¹⁰ Fetih Suresi, 48/16.

¹⁶¹¹ Bu kavim bazılarına göre Hz. Ebû Bekir’in savaştığı beni Hanife, bazılarına göre Hz. Ömer’in savaştığı Farslılardır. Nesefî’ye göre bu durum aynı zamanda bu ikisinin hilafetine delildir.

¹⁶¹² Rum Suresi, 30/2.

¹⁶¹³ Fussilet Suresi, 41 /53.

¹⁶¹⁴ Kasas Suresi, 28/85.

¹⁶¹⁵ Fetih Suresi, 48/28.

¹⁶¹⁶ Nur Suresi, 24/55.

”مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا“ korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına (dair vaatte bulunmuştur.)¹⁶¹⁷

“Ey Yahudi 1618 ” أَیُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ رَعِمْتُمْ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ “ (ix) akidesini benimseyenler! Bütün insanlar değil de yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunu iddia ediyorsanız, (bunda da) samimi iseniz haydi ölümü isteyin!” “ وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَبَدًا 1619 “asla ölümü istemezler”. Neseî onlardan kimsenin ölümü temenni etmediğini, çünkü Hz. Muhammed’in peygamberliğinin gerçek olduğunu bildiklerini belirtmiştir.

Sünnet’teki Örnekler:

Neseî’ye göre bu olaylar, Hz. Peygamber haber verdikten sonra gerçekleşmiştir.

(i) Resûlullah’ın (sav) “Yeryüzü benim için düdüldü. Doğusunu ve batısını gördüm. Ondan bana düdülen benim ümmetimin mülkü olacaktır” rivayetini nakleden Neseî bunun gerçekleştiğini söylemiştir.

(ii) Hz. Peygamber’in bir sahabeye “bir binekli kadının, Yemen’in en uzak köşesinden, Hira’ya kadar, Allahtan başka kimseden korkmadan çıkmasına ne dersin?..” dediğini nakleden Neseî, Hz. Ömer zamanında bu durumun gerçekleştiğini ve bir kadının Yemenden Mekke’ye kadar korkusuzca seyahat ettiğini belirtmiştir.

(iii) Hz. Muhammed’in Necâşî’nin ölümünden sahabeyi haberdar etmesini de mûcize haberlerden biri olarak nakletmiştir.

(iv) Neseî, Hz. Peygamber’in, Hz. Ammar’a asi bir taife tarafından öldürüleceğini bildirmesi ve Sıffin savaşında Hz. Ali için savaşırken öldürülmesini de zikretmiştir.

(v) Neseî, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye başına alacağı bir darbeyle öldürüleceğini bildirdiği bir rivayet nakletmiştir.

¹⁶¹⁷ Neseî’ye göre bunda da Hz. Ebû Bekir’in hilafetine delil vardır. Çünkü hilafetin cebri olması câiz değildir.

¹⁶¹⁸ Cuma Suresi, 62/6.

¹⁶¹⁹ Cuma Suresi, 62/7.

(vi) Hz. Ali'ye "sen, bozguncular, dinden çıkanlar ve haktan ayrılanları öldüreceksin" demesi.

(vii) Resûlullah'ın "benden sonra Ebû Bekir'e ve Ömer'e uyun" diye emretmesi ile ilgili rivayetini haberî bir mûcize olarak nakletmiştir.

(viii) Hz. Muhammed'in "Hilâfet benden sonra otuz yıldır. Ondan sonra Allah mülkü dilediğine verir" rivayetini nakleden Nesefî, Hülâfa-i Râşidin'in hilâfetinin otuz yıl sürdüğünü belirtmiştir.

(ix) Nesefî'nin verdiği örneklerden biri de Hz. Muhammed'in "kaybolan devenin yerini bildirdiği" rivayettir.

(x) **İsrâ-Mirâç Hadisesi:** İsrâ konusuna *Tabsira* adlı eserinde kısaca değinen Nesefî, *Bahrü'l Kelâm* 'da ise konudan geniş olarak söz etmiştir. Bu hadiseyi burada bir mûcize olarak zikretmemizin nedeni, Nesefî'nin "*Tabsira*" da Kur'an'da bildirilen İsrâ hadisesini Hz. Muhammed'in gelecekte olacak olaylara dair verdiği haberler bölümünde zikretmiş olmasıdır. Yani onun, bu olayı en azından muhtevası açısından mûcize olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nesefî'ye göre, Hz. Muhammed'in İsrâ gecesi hakkında anlattıkları ve Kureyş beldesi dışından verdiği bu tür haberlerdir.¹⁶²⁰ Nesefî'nin tasnîfine göre bu bölüm, habere dair mûcizelerin bahsedildiği aklî mûcizelerin alt bölümlerinden biridir. Yani İsrâ hadisesinin Nesefî tarafından mûcize kapsamına dâhil edildiği sâbittir. Nesefî'ye göre semâ'ya Mirâç sahihtir. Çünkü pek çok sahabeden rivayet edilmiştir. O, konuyu İsrâ ve Mirâç olarak ikiye ayırmıştır. İsrâ olarak bilinen Mekke'den Beytü'l-Makdis'e olan yolculuğun ayet ile sâbit olduğunu belirtmiş ve bunda ittifak olduğu söylemiştir: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا" ¹⁶²¹ "Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haramdan Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir." İsrâ'yı inkâr etmenin küfür olduğunu fakat, yeryüzünden semâ'nın yedinci katına olan Mirâç hakkındaki delillerin aynı derecede kesin olmadığını ifade etmiştir. Nesefî'nin bu hadise ile ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'ten delilleri şöyledir:

¹⁶²⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 503,

¹⁶²¹ İsrâ Suresi, 17/1.

(i) Hz. Peygamber’den “Ben uykudaydım ama kalbim uyanıktı. Cebrail geldi.” dediği nakledilmiştir.

(ii) Hz. Peygamber’e, Mirâç gecesi rabbini gördün mü? diye sorulduğu ve “Sup-hânallâh! Kalbimle gördüm, gözlerimle rabbimi görmedim” dediği rivayet edilmiştir. Neseî, benzer bir rivayetin Hz. Ayşe’den de nakledildiğini söylemiştir.

(iii) “مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى”¹⁶²² “Kalp, gördüğünü yalanlamadı.” Yani Allah görmeyi kalbe izâfe etti gözlere değil!¹⁶²³

Neseî buna dair haberlerin çok olduğunu Hz. Peygamber’in hiçbir alet ve kaynak kullanmadan geleceğe dair olaylar hakkında verdiği gayb’a dair bilgiler, yıldızlara vs. bakarak bilgi veren, demiri ateşsiz büken vs. sahtekâr ve yalancı kâhin ve falcılar gibi olamayacağını ifade etmiştir. Neseî, İsrâ-Mirâç hadisesini, vuku bulması açısından değil, içerdiği haberler açısından hârikulâde olarak değerlendirmiştir. Bu ilginç duruma, İsrâ-Mirâç hadisesinin Neseî’nin mûcize târifine uymaması neden olmuş olabilir. Zira Neseî naklettiği örneklerde hadisenin rüyada gerçekleştiğini vurgulamıştır. Rüya’da gerçekleşen bir hadisenin mûcize olarak tanımlanması problemlidir. Bunun farkında olan Neseî, hadisenin habere taalluk eden içeriğini öne çıkarmıştır.

Mekân, Zamân, Şeriât ve Kur’an’a Ait Mûcizeleri :

a. Mekâna Ait Olan Mûcizeler: Hz. Peygamber’in ortaya çıktığı Mekke şehrinin Kâbe’nin, Hz. İbrahim’in makâmı’nın, Fil hadisesinin vuku bulduğu, müşriklerin, Dehrihlerin, Ehl-i kitabın ve Yemenlilerin yaşadığı bir merkez olduğunu belirten Neseî, bu durumun Mekke’yi İslâmî davet için emsalsiz bir yer kıldığını söylemiştir.

b. Zamana Dair Mûcizeler: Hz. İsa’nın nübüvvetinin üzerinden çok zaman geçmesiyle tevhidin bozulduğunu, dini metinlerin tahrif edildiğini, putperestlik, mecusilik gibi inançların yayıldığını, şeriâtların eskidiğini, adaletin yerini zulüm ve baskıya bıraktığını söyleyen Neseî, bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldıracak ve Allah’ın dinini insanlara öğretecek bir peygamberin gönderilmesi için zamanlama mükemmeldi.

¹⁶²² Necm Suresi, 53/11.

¹⁶²³ Neseî, **Bahrû’l Kelam**, s. 192-193.

c. Şeriâtına Ait Mûcizeler: Nesefî'ye göre, Hz. Muhammed'in dünya işlerinin tümüne taalluk eden itikâd, ibadet, muamelat, uygulama ve ahlak konularında sağlıklı aklın reddedemeyeceği bir şeriâtla gelmesi bir mucizedir.

d. Kur'an Mûcizesi: Nesefî'ye göre Kur'an, peygamberlik delillerinin en açık ve etkili olanıdır. O bu görüşünü, Kur'an'ın Kıyâmet'e kadar kalacak ve yeryüzünde yayılacak aklî ve hissî bir ayet/mûcize olduğuna dayandırmıştır. Diğer ayetlerin zaman ve mekân ile kayıtlı olup ancak haber ile nakledildiklerine dikkat çekmiştir.¹⁶²⁴ Nesefî, buradaki bütün cümlelerinde Kur'an'ın ayet, a'lam, delil olduğunu ifade etmiş, mûcize kavramını kullanmamıştır.¹⁶²⁵ Biz, Nesefî'nin Kur'an için mûcize kavramını kullandığını daha önce nakletmiştik. Ona göre, Kur'an'ın delâleti (yani mûcize oluşu) birkaç yöndendir.¹⁶²⁶

(i) Kur'an, söz ve nazım itibarıyla benzeri bir kelâmdır. Hz. Muhammed ümmi olmasına rağmen, kavminin fesâhât ve belâgâtte tüm zamanların zirvesinde olduğu bir dönemde benzerini getirmeleri için bütün insanlığa meydan okumuş, bu işin uzmanı olan şairler ve edebiyatçılar Kur'an karşısında âciz kalmıştır. Tehaddi içeren ayetlerin çok olduğunu belirten Nesefî, Allah Teâlâ'nın Kur'an'ın benzerinin asla getirilemeyeceğini bildirdiği İsrâ suresinin 88. ayetini delil getirmiştir.¹⁶²⁷

(ii) Kur'an'ın geçmiş ümmetler ve gelecekteki olaylar hakkında verdiği haberler.

(iii) Kıyâmet'e kadar lazım olacak hikmet ve maslahat ilmi, ibâdetler, muamelât, yaşam ile ilgili bilgilerin tümünün bir küçük kitapta olması.

(iv) Allah'ın bilebileceği evrenin yaratılması, bir yaratıcısının olması, insanın yaratılması, tevhîd, ahiret vb. konular ile ilgili ihtiva ettiği bilgiler.

Nesefî'nin mûcizeye dair naklettiğimiz görüşlerinde birkaç hususa dikkat etmek gerekir. Birincisi, Nesefî eserlerinde "mûcize" kavramını olağandışı olayları isimlendirmek için bir terim olarak sıklıkla kullanmıştır. Ancak "mûcize" kelimesinin

¹⁶²⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 509.

¹⁶²⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 509.

¹⁶²⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 509-510; *Bahrû'l Kelam*, s. 182-184

¹⁶²⁷ İsrâ Suresi, 17/88.

kavramlaşma sürecinin bu dönemde henüz tamamlanmadığı ve ayet kavramının hala mûcize anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. İkincisi, Neseî'nin tasnîfi çok detaylı olması ve Hz. Muhammed'e ait her bilgiyi mûcize kapsamına olması, "mûcize" kavramının mana kaybına uğramasına neden olabilecek bir durumdur. Üçüncüsü, hissî mûcize olmaksızın peygamberliğin sâbit olabileceğini mümkün görmüştür.¹⁶²⁸ Bu görüşü, mûcizeyi peygamberliğin zarurî şartı olarak kabul eden bazı Hanefî kelâmcıların görüşlerine bir şerh ve mûcizenin peygamberlik için zarurî değil onu destekleyen çok önemli bir delil olduğunu dile getiren Mâturîdî'nin görüşüne bir izâhtır. Neseî'ye göre, Hz. Muhammed'in daveti mâkuldür. Ayrıca Hz. Muhammed'in davetine başladığı dönem bu davet için mekân, zaman ve diğer şartlar açısından mükemmeldi. Allah Teâlâ ona vahyettiği ayetlerle, Hz. Peygamber'i bu konuda sürekli eğitiyordu. Neseî'ye göre bunların hepsi peygamberliğin "delillerindendir."¹⁶²⁹ Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in davetine muhatap olan her insafli kişinin, sağlıklı bir akıl ile uyum içinde olan bu mükemmel davete icabet etmesi gerekirdi.¹⁶³⁰ Halbuki Neseî, eserlerinde peygamberliğin ispâtı için mûcizenin zarurî olduğunu açıkça dile getirmiştir.¹⁶³¹ Kanaatimize göre, Hz. Muhammed ile ilgili maddî ve manevî her türlü özelliği, delil, ayet vb. kavramlardan tamamen vazgeçmeden mûcize kapsamına alması, ona çelişkiye düşmeden böyle düşünmeyi mümkün kılmıştır.

2.6.3.2. Kerâmet

Neseî, evliyânın elinde olağandışı bir hadise olan kerâmetin zuhûr etmesinin aklen mümkün ve fiilen sâbit olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³² Ona göre, sâlih kimselerden kerâmete dair nakledilenlerin çokluğuna rağmen bunları inkâr eden gözle görülen her şeyi inkâr etmesi gibidir.¹⁶³³ Neseî, Mu'tezile, Râfıziler ve Cehmiyye'nin evliyânın kerâmetini mûcize ile aynı gördüğünü, bu yüzden nübüvvet ve velâyet arasındaki farkı kaldırmaya neden olduğunu vehmeden bi'dat ehli olduklarını belirtmiştir. Bu fırkaların

¹⁶²⁸Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 481-483

¹⁶²⁹Neseî bu görüşüne dair şu ayetleri delil getirmiştir: Ahkâf 46/9, Maide 5/19, Cuma 62/2, Şura 42/7; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 481-483.

¹⁶³⁰ Neseî,

¹⁶³¹ Örneğin bk. Neseî,

¹⁶³² Neseî, *Kitabu't-Temhid*, 83

¹⁶³³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536

velîlik makamından uzakta olduklarından kerâmeti tecrübe edemedikleri için reddet-
tiklerini iddia etmiştir.¹⁶³⁴ Neseî, kerâmeti kabul etmeyenlerin, Ehl-i sünnet'in
kerâmete delil olarak gösterdiği Hz. Meryem'in kuru hurma ağacını her silkelediğinde
taze hurma dökülmesini, Hz. İsa'nın mucizesi şeklinde te'vil ettiklerini söylemiştir.
Bu kişilerin, Hz. Meryem'in mihrâb'a her girişte yiyecek bulmasını ise Hz. Zeke-
riya'nın mûcizesi olduğunu iddia ettiklerini belirten Neseî,¹⁶³⁵ *Temhid* adlı eserinde
"Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i inkâr edenden başkası kerâmeti reddetmez" diyerek
kerâmeti inkâr edenlerin kâfir olacağını ima etmiştir.¹⁶³⁶ Bununla birlikte, *Tabsira*'da
kerâmetin "çok sayıda müstefiz haber ve hikâyeden dolayı" sâbit olduğunu ifade et-
miştir.¹⁶³⁷ Hz. Süleyman'ın, Belkis'in tahtını bir anda getiren arkadaşı hakkındaki ha-
berleri, Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslendiği olayı, yine Hz. Ömer'in Nil nehri ile ilgili
rivayeti, Halid b. Velid'in zehir içtiği halde etkilenmemesi hadisesine dair haberleri,
müstefiz haberlerden örnekler olarak göstermiştir.¹⁶³⁸ Neseî'nin, Kur'an'daki olayla-
rın muhaliflerin işaret ettiği gibi bir mananın mümkün olmadığını düşünerek,
Kur'an'da bildirilen hadiseleri inkar edenin kâfir olacağını kastettiği anlaşılmaktadır.

Neseî, eserlerinde kerâmete dair Kur'an'dan ve sahabe hayatından şu örnekleri
vermiştir.

(i) Ashabu'l Kefh'in kıssası.¹⁶³⁹ O, mağarada uzun yıllar kalmalarına rağmen
saçlarının uzamadığını, elbiselerinin çürümediğini ifade ederek bunun bir kerâmet ol-
duğunu söylemiştir.¹⁶⁴⁰

(ii) Belkis'in tahtının an içinde taşınması.¹⁶⁴¹ Neseî, burada, Hz. Süleyman se-
bebiyle bu kişinin kerâmet sahibi olmasının câiz olduğunu, aynı şekilde, Hz. Muham-

¹⁶³⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 537; *Kitabu't-Temhid*, s. 83

¹⁶³⁵ Meryem Suresi, 19/25; Ali İmran Suresi, 3/37.

¹⁶³⁶ Neseî, *Kitabu't-Temhid*, s. 83.

¹⁶³⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536.

¹⁶³⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536.

¹⁶³⁹ Kefh Suresi 18/9 ve takip eden ayetler.

¹⁶⁴⁰ Neseî, *Bahrû'l Kelam*, s. 174.

¹⁶⁴¹ Neml Suresi, 27/40.

med'in sebebiyle de bu ümmetin kerâmet sebebi olması câiz olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁴² Nesefî'nin, kendinden önceki âlimlerin sık olarak kullandığı, muhaliflerin ise kerâmet için delil olarak kabul etmediği Hz. Meryem ile ilgili Kur'an'da anlatılan iki hadiseden bahsetmemesi dikkat çekicidir.

Nesefî, kerâmet için sahabe hayatından deliller getirmiş, bunların bir kısmını aynı zamanda "Hz. Muhammed'in vefatından sonra zuhûr eden mucizeleri" bölümünde zikretmiştir. O, bu hadiseleri naklettikten sonra evliyânın tüm kerâmetlerinin Hz. Muhammed'in mûcizesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴³

(i) Hz. Ömer'in, Hz. Abbas'ı istiskâ için vesile edinmesi. Hz. Ömer, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Abbas'ı yağmur duasına çıkarmış, ardından bütün bölgeye bol yağmur yağmıştı. Bu olay Abbasoğlularının bir iftihar vesilesi olacak kadar meşhurdur.¹⁶⁴⁴ Nesefî, bu olayı Hz. Muhammed'in vefatından sonraki mûcizeleri bölümünde saymış ve evliyâ kerâmetinin hepsinin, onun mûcizeleri olduğunu ifade etmiştir.

(ii) Nesefî, Bedir şehitlerinin elli yıl sonra bile çürümemiş bedenlerinin olduğu Medine'de bilinen meşhur bir hadise olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁴⁵

(iii) Nesefî'nin naklettiğine göre, Hz. Talha'nın ölümünden otuz yıl sonra, kızına "rüyada mekânımı değiştir" demiş, başka mezara nakledildiğinde ise bedeninin hala bozulmadığı, değişikliğe uğramadığı görülmüştür.¹⁶⁴⁶ Nesefî, bu olayı "Hz. Muhammed'in vefatından sonraki mûcizeleri" bölümünde saymıştır.¹⁶⁴⁷

(iv) Nesefî'nin naklettiği hadiselerden birine göre, Ebû Eyyüp el-Ensari İstanbul'da öldüğünde, şehrin surlarının dibine defnedilerek üzerine mezar yapılmış, sonradan bu mezar yöre halkının kuraklık zamanlarında kabrini vesile edinerek yağmura kavuştukları bir mekan olmuştur.¹⁶⁴⁸ Nesefî, bu olay ile birlikte, Hz. Abbas'ın istiskâ

¹⁶⁴² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536; *Bahrû'l Kelam*, s. 182-184; *Kitabu't-Temhid*, s. 83

¹⁶⁴³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

¹⁶⁴⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

¹⁶⁴⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

¹⁶⁴⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

¹⁶⁴⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

¹⁶⁴⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 504

hadisesini, Bedir şehîtlere ve Talhâ'nın çürümemiş bedenlerine dair hadiseleri, "Hz. Muhammed'in vefatından sonraki mucizeleri" bölümünde saymış, bütün evliyâ kerâmetlerinin aslında Hz. Muhammed'in mucizelerin olduğunu tekrar etmiştir.

(v) Neseî, Hz. Ömer'in Medine'de minberde iken Nihavent'teki ordusunu görmesi ve "Sâriye dağa" diye seslenmesi hadisesini de kerâmete örnek göstermiştir.¹⁶⁴⁹

(vi) Neseî'nin örneklerinden biri Hz. Ömer'in Nil nehri ile ilgili hadisesidir.¹⁶⁵⁰

(vii) Neseî, Halid b. Velid hakkında rivayet edilen Hire'de zehir içtiği halde etkilenmediği olayı örnek olarak zikretmiştir.¹⁶⁵¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra zuhûr eden velînin kerâmeti, peygamberin mucizesinin devamı olduğunu söyleyen Neseî'ye göre, kerâmetin mucizeye karışması söz konusu değildir.¹⁶⁵² Kerâmetin, bid'atleri yüzünden velâyetin dışında kalan ve bunu fiilen tecrübe edemeyen Mu'tezile gibi fırkaların zannettiği gibi, mucizeye zarar vermediğini belirten Neseî'ye göre, konu hakkı batıldan ayırmakta kanun olan akla arz edildiğinde açıklığa kavuşmaktadır. Zira velînin kerâmeti, peygamberin mucizesidir ve kerâmetin zuhûru ile velîlik anlaşılır. Velî olan kişi kerâmetle akîdesinin doğru olduğunu, tâbî olduğu peygamberin nübüvvetinin hak olduğunu anlar.¹⁶⁵³ Kerâmetin mucize ile karışamayacağını belirten Neseî, olağanüstü olayları peygamberlerin mucizesi, evliyânın kerâmeti ve kâfirlerin aldatmacaları/istidrâc şeklinde üç mertebeye ayırmış, ve kerâmetin mucizeden farklı yönlerini izâh etmiştir.¹⁶⁵⁴ Birincisi, peygamber'in mucizesi açıkça, mümin-kâfir ve itaatkâr-fâsık herkesin görebileceği bir şekilde gerçekleşir. Evliyânın kerâmetini ise ancak ve sadece kendisi gibi velî olan görebilir, fâsık olan göremez.¹⁶⁵⁵ İkincisi, peygamber her istediğinde dua ederek mucizeyi izhâr edebilmek kudretine sahiptir. Kerâmet ise sadece özel zamanlarda Allah'ın itaate bir teşviki için ve velînin iradesi dışında zuhûr eder.¹⁶⁵⁶ Peygamber her istediğinde

¹⁶⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536; *Kitabu't-Temhid*, s. 83.

¹⁶⁵⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536.

¹⁶⁵¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536; *Kitabu't-Temhid*, s. 83.

¹⁶⁵² Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 536; *Bahrû'l Kelam*, s. 183.

¹⁶⁵³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 537.

¹⁶⁵⁴ Neseî, *Bahrû'l Kelam*, s. 182; *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s. 537.

¹⁶⁵⁵ Neseî, *Bahrû'l Kelam*, s. 183.

¹⁶⁵⁶ Neseî, *Bahrû'l Kelam*, s. 183.

mûcize izhâr edebilir, halbuki velî peygamberlik iddiasında bulunursa kâfir olur ve olağanüstü bir olay gösteremez. Velîlik iddiasında bulunsa ve olağanüstü bir olayı izhâr etmeye kalkışsa bu kez velîliği düşer.¹⁶⁵⁷ Üçüncüsü, peygamber izhâr edeceği hadisenin öncelikle hak bir mûcize olduğunu bilir ve tanır, bundan emin olduğunda onu başkalarına izhâr etmesi gerekir. Zira mûcizesi olduğunu inkâr ederse küfretmiş olur. Velînin kerâmeti sahiplenerek ikrâr etmesi ise gerekli değildir. Aksine bu kerâmetin gizlemesi esastır. Başkaları bilinmesi halinde ise müminlerden başka birine ait olduğunu söylemesi gerekir. O, olayın istidrâc olmasından, gurura kapılmaktan ve yayılmasından korkarak onu gizlemeye azamı gayreti gösterir. Peygamberler ise bu türlü kötü sonuçlardan korunmuşlardır. Bu nedenlerden dolayı Neseî'ye göre mûcize ve kerâmetin birbirine karışması söz konusu değildir.¹⁶⁵⁸

Öte yandan Neseî'nin eserlerinde Nüzul'i İsa(as), Deccâl ve Mehdi konusuna dair herhangi bir görüş tespit edemedik.

Özetlemek gerekirse, Neseî'nin mûcize ve kerâmet konusundaki görüşleri özellikle Mâturîdî'ye çok yakındır. Mûcize târifi, temel tasnîfi ve sonuçtaki kabulleri kendinden öncekiler gibi Kur'an ve Sünnet merkezlidir. Konuyu etraflica ele alıp ayrıntılara girmesi, çok sayıda örnekler vermesi dikkat çekicidir. Neseî, kerâmeti inkâr edenin kâfir olduğunu açıkça ifade etmiştir. Zira ona göre kerâmet, Hz. Peygamber'in mûcizesinin devamı olup, ayet ve haber ile sâbit bir hakikattir. Bu görüş sadece Neseî için değil, çalışmamızda adı geçen bütün müellifler için geçerlidir. Fakat Neseî, kerâmetin sınırlarını çok ciddi bir şekilde sınırlamış ve toplum üzerinde etkin bir dini unsur olmasına yönelik çok sıkı şartlar koymuştur. Bu tedbirlerin en önemlisi kerâmeti manevî bir destek ve zevk olmasının dışında, evliyâlık için delil olarak kabul etmemesidir. Özellikle “velînin kerâmetini velîden başkası göremez” ifadesi dikkate değerdir. Neseî'nin, kerâmeti mûcizeden ayıran özellikleri dikkate alındığında evliyâ ve kerâmetin dini ve sosyal hayatta etkinliği ortadan kalkmaktadır. Kerâmet, şahsî bir tecrübe, manevî bir zevk ve destek olmaya indirgenmektedir. Son olarak, Neseî'nin,

¹⁶⁵⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, I, s.537.

¹⁶⁵⁸ Neseî, *Bahrû'l Kelam*, s. 183; *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, s. 537; *Kitabu't-Temhid*, s. 84.

Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi konusuna eserlerinin hiçbirinde değindiğini tespit edemediğimizi belirtmek isteriz.

2.6.4. Mahmud Lâmişî

Lâmişî (ö. 522/1157?), *Temhid* adlı eserinde mûcize konusunu nübüvvetin ispâtı bölümünde ele almıştır. İnsanların, müjdeleyen ve sakındıran, mûcizelerle doğrulanmış bir peygambere muhtaç olduğunu ifade eden Lâmişî, Hz. Muhammed dâhil, bütün peygamberlerin hârikulâde hadiseleri olduğunu “mûcize” kavramını kullanarak ifade etmiştir. Kur’an’la birlikte İnşikâk-ı kamer ve nakledilen çok sayıda olağanüstü hadiseyi mûcize olarak nitelemiştir. Kerâmeti de bu bağlamda ele almış, hak olduğunu ve mûcizenin devamı olduğunu söylemiş, Kur’an’dan ve sahabeden örnekler vermiştir. Nüzul-i İsa (as) konusuna değinmemiş, Mehdi ve Deccâl’dan bahsetmemiştir.

2.6.4.1. Mûcize

Eserini tetkik ettiğimiz Lâmişî, mûcize kavramını doğrudan kullanırken, ayet vb. diğer kavramları zikretmemiştir. Nübüvvetin bir alt konusu olarak ele aldığı mûcizenin mümkün ve fiilen vukû bulmuş bir hakikat olduğunu söyleyen Lâmişî’ye göre, mûcizenin fâili Allah’tır ve onun hikmetinin gereklerindendir. Allah’ın kendi mülkünde tasarruf etmesi ve peygamberler göndererek müjdelemesi ve korkutması aklen câizdir ve mümkündür. Lâmişî’ye göre, akıl dini konularda payı olmadığı gibi, yetersizdir. Allah Teâlâ hikmetinin gereği olarak mûcizelerle desteklediği peygamberler vasıtası ile emir ve yasaklar koyarak, iyiyi ve kötüyü açıklar, insan tâbiatının meyilli olduğu putperestlik vb. kötü şeylerden kaçınmayı öğretir. Lâmişî, peygamberlerden tevâtür ile adêleri nakzeden mûcizeler nakledildiğini ve bunlara Hz. Musa’nın elindeki âsâ’nın yılanı dönüşmesini¹⁶⁵⁹, denizin yarılmasını¹⁶⁶⁰, Hz. İsa’nın körü, cüzmahlıyı iyileştirmesini ve ölüyü diriltmesini¹⁶⁶¹, Hz. Süleyman’ın cinleri, kuşları, rüzgârı emri altına almasını¹⁶⁶² örnek olarak vermiştir. Ona göre, Allah Teâlâ bunlardan birinin benzerini

¹⁶⁵⁹ Araf Suresi, 7/107.

¹⁶⁶⁰ Bakara Suresi, 2/50.

¹⁶⁶¹ Maide Suresi, 5/110.

¹⁶⁶² Bakara Suresi, 2/102.

getirmekten insanları günümüze kadar âciz bırakmıştır.¹⁶⁶³ Lâmişî bu tür adetleri nakzeden olayların, sihirbazların ve hilekârların yapabileceği türden şeyler olmadığını, bu yüzden mûcizelerin peygamberliğin ispâtında ve davetlerinin doğruluğuna delil olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁶⁴

Lâmişî'ye göre mûcize, “peygamberlik iddiasında olan birinin dâvetinin doğruluğunun delili olarak, bütün insanları benzerini getirmekten âciz bırakan bir şey getirmesidir.”¹⁶⁶⁵ Bu târifte dikkat çeken en önemli taraf, fizik kanunlarını bozan ya da iptal eden bir olay olması şartının olmamasıdır. Bunun yerine “kimsenin benzerini getiremeyeceği bir şey olması” şartı koyulmuştur. Lâmişî, bu târif ile öncelikle, Kur'an'ın mûcize olmasını çok güçlü bir şekilde temellendirmiş ve hissî mûcizelerin de târifin sınırları içinde kalması sağlamıştır. Zira bu târif öncelikle ve doğrudan Kur'an'a işaret etmektedir.

Lâmişî, Hz. Muhammed'in Kur'an ve çok sayıda mûcizesinden bahsetmiştir.¹⁶⁶⁶ Bununla birlikte, mûcizeye verdiği örnekleri tasnif etmemiş, aklî ve hissî ayırımı yapmamıştır. Lâkin verdiği örneklerden hareketle Hz. Muhammed'in mûcizelerini en az hissî ve aklî olarak ikiye ayırdığını söylemek mümkündür. Lâmişî, verdiği örnekler hakkında açıklama yapmamış, sadece bunların sayısız olduklarını belirtmekle yetinmiştir.

Lâmişî'nin, Hz. Muhammed'in mûcizelerine verdiği ilk örnek Kur'an'dır. Metin'de bunu dile getirdiği bağlam çok ilginçtir. Peygamber mûcizelerinin mütevâtir olarak nakledildiğini belirten Lâmişî, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz. Süleyman'ın hissî mûcizelerini örnek olarak vermiş, ardından Hz. Muhammed'in insanları Kur'an nazmı, fesâhâti, geçmiş ve geleceğe dair haberleri, tüm fesâhâtçı ve belâgâtçıları bir suretinin benzerini dâhi getirmekte Kıyâmete kadar âciz bıraktığını ifade etmiştir.¹⁶⁶⁷

¹⁶⁶³ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89.

¹⁶⁶⁴ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 90.

¹⁶⁶⁵ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89.

¹⁶⁶⁶ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89.

¹⁶⁶⁷ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89-90.

Lâmişî, bundan sonra Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka sayılamayacak kadar mucizeleri olduğunu belirterek, bunlara şu örnekleri vermiştir.¹⁶⁶⁸

(i) İnşikâk-ı kamer. Bu örnek, Sünnet ile birlikte Kur'an'dan bir delil olmak özelliğini taşımaktadır.

(ii) Bulutun onu gölgelemesi.¹⁶⁶⁹ Bu olayın vahîyden önceki dönem için rivayet edildiği bilinmektedir.

(iii) Koyunun onun peygamberliğini tasdik etmesi.

(iv) Taşın onu tasdik etmesi.

Lâmişî bu tür hârikulâde olayların, sihirbâz kudretinin ve hilebâzların hileleri dışında olduklarından, peygamberlerin ispâtına ve davetlerinin doğruluklarına delil olduklarını belirtmiştir.¹⁶⁷⁰ Lâmişî'nin, hârikulâde olaylara sihirbâzların ve hilebâzların, Kur'an'a ise fesâhât ve belâgâtçıların benzerini getirmekte âciz kaldığını söylemesi, onun Kur'an'ı diğer mucizelerden ayırdığının ve bu amaçla bir mucize târifi yaptığının en açık delilidir.

2.6.4.2. Kerâmet

Kerâmetin sâbit olduğunu belirten Lâmişî'ye göre, evliyânın kerâmeti, tâbi olduğu peygamberin mucizesinin devamıdır. Bu yüzden onu inkâr edenin kâfir olacağını belirten Lâmişî, bu görüşüne Kur'an ve sahabeden deliller getirmiştir.¹⁶⁷¹ Kur'an-ı Kerim'den "kuru bir hurma ağacının Hz. Meryem'e taze hurma vermesini"¹⁶⁷², "Hz. Meryem'e rızıklar verilmesini"¹⁶⁷³ ve "Belkis'in tahtının taşınması"¹⁶⁷⁴ hadiselerini kerâmetin hakikatine dair delil olarak göstermiştir.

Bu hadiselerde, Hz. Meryem'in kerâmetlerinin Kur'an ayetleriyle sâbit olduğunu, bunu inkâr edenin Allah'ın kelâmını inkâr etmiş olacağından kâfir olacağını

¹⁶⁶⁸ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 89-90.

¹⁶⁶⁹ Tirmizi, ''Menakib'', 5.

¹⁶⁷⁰ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 90-91

¹⁶⁷¹ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 90.

¹⁶⁷² Meryem Suresi, 19/25.

¹⁶⁷³ Ali İmran Suresi, 3/37.

¹⁶⁷⁴ Neml Suresi, 27/39-40.

ifade etmiştir. Lâmişî'nin, kerâmete delillerinden biri, sahabeden “Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenişi” hadisesidir. Evliyâların kerâmetleri hakkındaki haberlerin müstefiz¹⁶⁷⁵ derecesinde olduklarını belirten Lâmişî, bu haberlerin inkâr edilecek bir yönleri olmadıklarını iddia etmiştir.

Lâmişî, kerâmetin câiz olduğunu kabul etmenin mûcize ile kerâmeti, peygamber ile velîyi birbirine karıştırmaya neden olmayacağını, çünkü mûcizeyi peygamberin izhâr ettiğini velînin böyle bir iddiasının ise onu kâfir yapacağını söylemiştir. Lâmişî'ye göre velî'de ortaya çıkan kerâmet peygamberi bilmenin bir yolu, yani delildir. Ona göre, velînin insanları âciz bırakan kerâmeti, nübüvvetin bilinmesinden dolayı zuhûr etmez. Aksine velînin kerâmet göstermesi nübüvvetin bilinmesi için bir yoldur. Çünkü velî'de kerâmetin zuhûr etmesi o kişinin Allah Teala'nın velîsi olduğuna ve düşmanı olmadığına delildir. Kerâmet ancak dinde istikâmet üzere olduğu için bunu hak eden velîde zuhûr eder. Bu ise peygambere iman etmektir. Her ümmet'te, velînin kerâmetinin peygamberinin mûcizesi olması bu manadadır.¹⁶⁷⁶

Öte taraftan, Lâmişî'nin eserinde, Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi konusunda herhangi bir ifade tespit edemedik.

Kısaca özetlemek gerekirse, Lâmişî mûcizenin tanımını ve tasnîfinde kendinden öncekilerden farklılaşan bazı görüşlere sahiptir. Kur'an'ın mûcize olmasını çok güçlü bir şekilde vurgulamış, bu maksatla uygun bir mûcize târifı yapmıştır. Kerâmete dair görüşleri ise Mâturîdî'nin ve Neseffî'nin görüşleriyle tam olarak bağdaşmamaktadır. Kerâmetin Hz. Peygamber'in mûcizesinin bir devamı olduğunu söylemiştir. Ancak peygamberlik ve velîlik arasındaki fark, Lâmişî'nin görüşlerinde, peygamberlik iddiasına indirgenmekte, kerâmetin velîliğin, hatta nübüvvetin delili olduğu vurgulanmaktadır. Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

¹⁶⁷⁵ İkiyden fazla tariki olan fakat mütevatir derecesine ulaşmayan hadis, meşhur hadis.

¹⁶⁷⁶ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 91-92.

2.6.5. Ebû İshak es-Saffâr

Saffâr (ö. 534/1139), *Telhisu'l edille* adlı eserinde mûcize konusuna bir başlık ayırmamış, aklın hüccet olmasını tartışırken dolaylı olarak değinmiştir. Kerâmet konusuna ise eserinin hacmi dikkate alındığında oldukça sınırlı bir bölümde yer vermiştir. Kur'an'ın mûcizeliği hususuna ise özel bir önem göstermiştir. Onun kerâmet konusuna farklı bir açılım getirmiştir.

2.6.5.1. Mûcize

İnsanın akli ile yaratıcısı olan Allah'ı bilmekten sorumlu olduğunu belirten Saffâr, bunun Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Mâturîdî ve diğerlerinin görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, din edinmenin yolu akıl, şeriâtı öğrenmenin yolu ise haberdur. ¹⁶⁷⁷ Aklın, şükrün keyfiyetini, din ve dünya işlerinin çoğunu idrâk etmekte yetersiz olduğunu, bunları elde etmenin ancak nübüvvet ile mümkün olduğunu belirten Saffâr, ¹⁶⁷⁸ nübüvvetin Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu söylemiştir. ¹⁶⁷⁹ Saffâr, bu ifadelerinden sonra mûcize konusuna girmemiş, nübüvvetin delillerinden bahsetmemiştir. mûcize konusuna, aklın işlevini ve sınırlarını tartıştığı bölümde dolaylı olarak değinmiş ve mûcizelerin peygamberlik ile ilişkili adetlere muhalif olaylar olduklarını belirtmiştir. Hârikulâde bir olayın hak ya da bâtıl olabileceğini söyleyen Saffâr, mûcizenin hakikat olduğunu, hayal ürünü ve gerçekliği bulunmayan kehânet, sihir ve hîlenin ise bâtıl olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, sihir vb. şeylerin eğitim ile elde edilebileceğini ifade eden Saffâr, mûcizenin ise zâhiri-bâtını aynı olan, eğitimle elde edilemeyen ve insanların taklîd etmekte âciz kaldığı bir olay olduğunu belirtmiştir. ¹⁶⁸⁰ Buradan hareketle, onun mûcize kavramından “peygamberlik iddiasıyla birlikte insanların aynı-sını yapmakta âciz kaldıkları olağanüstü bir olayı” kastettiğini anlamak güç değildir. Saffâr'ın, mûcizenin çeşitlerine veya Kur'an hâric, örneklerine dair doğrudan herhangi bir görüşünü tespit edemedik. İsimlendirme hususunda mûcize ile ilişkisi tartış-

¹⁶⁷⁷ Saffâr, *Telhis*, s, 131-132.

¹⁶⁷⁸ Saffâr, *Telhis*, s, 135.

¹⁶⁷⁹ Saffâr, *Telhis*, s, 136-137.

¹⁶⁸⁰ Saffâr, *Telhis*, s, 138.

şılan hadiselerden biri İsrâ-Mirâç hadisesidir. Saffâr, bu konudan “rü’yetullah” meselesini tartışırken bahsetmiştir. Mirâç’ın rüya’da gerçekleştiğini belirten Saffar, Hz. Peygamber’in rabbini görmediğini söylemiştir.¹⁶⁸¹

Kur’an’ın icâzı üzerinde yoğunlaşan Saffâr, mûcizenin diğer türlerine hiç değinmemiştir. Kur’an için doğrudan “mûcize” kavramını kullanmış, konuyu etraflıca tartışmıştır. Önceki peygamberlerin kitaplarında mûcize özelliği olmadığını belirten Saffâr, Hz. Muhammed’in mûcizesi olarak nitelediği Kur’an’ın mislini getirmesi için Allah’ın bütün mahlûkata meydan okuduğunu ve onları mislini getirmekten âciz bıraktığını ifade etmiştir.¹⁶⁸² Özellikle Kur’an’ın “tehaddi” özelliğini daha önce görülmemiş bir önemle vurgulayan Saffâr, âciz bırakmanın ancak tehaddi ile gerçekleştiğini savunmuştur. Tehaddi’yi “âciz bırakmak için sözlü veya başka bir şey ile karşı koyulmasını talep etmek/mezdan okumak ” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁸³ Ona göre, Hz. Muhammed dışındaki peygamberlerin tehaddi/mezdan okumaları hasletleriydi. Hz. Muhammed ise sözlü olarak, Kur’an ile tehdide bulunmuştur.¹⁶⁸⁴ Saffâr bununla, ilâhî kelâmın bizâtihi kendisinin mûcize olduğuna, önceki peygamberlerin ise hissî / kevnî mûcizeleri olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Muhammed’in tebliği ettiği vahyin (Kur’an’ın) bizzat kendisi aynı zamanda onun mûcizesi idi. Bu durum sadece Hz. peygamber’e ait bir özel bir durum olduğuna Saffâr’ın dikkat çekmesi çok anlamlıdır. Saffâr, bu görüşüne tehaddi ayetleri olarak bilinen ayetlerden ikisini delil olarak getirmiştir:

(I) “فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ”¹⁶⁸⁵ haydi, onun gibi bir söz getirsinler.

(II) “قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ”¹⁶⁸⁶ De ki: haydi siz de onun gibi uydurma on sure getirin.”¹⁶⁸⁷

¹⁶⁸¹ Saffâr, **Telhis**, s, 609.

¹⁶⁸² Saffâr, **Telhis**, s, 159-160.

¹⁶⁸³ Saffâr, **Telhis**, s, 772.

¹⁶⁸⁴ Saffâr, **Telhis**, s, 160.

¹⁶⁸⁵ Tur Suresi, 52/34.

¹⁶⁸⁶ Hud Suresi, 11/13.

¹⁶⁸⁷ Saffâr, **Telhis**, s, 772-773.

Saffâr, Kur'an'ın “belâgât ve muhtevada benzersiz nazmı”¹⁶⁸⁸, “pek çok mananın veciz olan bir lafızda toplanması”¹⁶⁸⁹ gibi benzersiz özellikler ile mûcize olduğunu, Araplar'ın anlayacağı dilde olmasına rağmen, onu tebliğ edenin doğruluğuna delil olacak şekilde Araplar'ın âdetlerinin ötesinde bir kitap olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹⁰

2.6.5.2. Kerâmet

Saffâr, kerâmet konusuna velîliğin tanımı ve mahiyetini ele alarak girmiştir. O, önce velâyet kavramı için müminlerin genelini dışarıda bırakmayan bir ifade kullanmıştır. Ayrıca o, kerâmetin bir üstünlük gerekçesi olup olmadığını tartışmıştır. Bu bağlamda o, kerâmetleri sebebiyle velîlerin meleklerden üstün olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹¹ Bu ifadesiyle evliyâ ve diğer müminler arasında kesin bir ayırım yapmış, evliyâlık kavramını müminler arasındaki belirli bir zümreye hasretmiştir. Saffâr, bu ifadesinin hemen akabinde “velî” kavramının mutlak olarak Allah Teâlâ'nın azâmetine iman eden ve gûnahtan korunanlar için bir isim olduğunu söylemiş, bütün müminlerin Allah'ın velîleri olduğuna şu ayetleri delil getirmiştir:

(i) “¹⁶⁹²”¹⁶⁹² “Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.”¹⁶⁹³ “¹⁶⁹³”¹⁶⁹³ “Onlar iman edip korunanlardır.”

(ii) “¹⁶⁹⁴”¹⁶⁹⁴ “Allah, iman edenlerin dostudur.” Saffâr'a göre, Allah Teâlâ müminlerin velîsi olunca, müminlerde Allah'ın evliyâsı olurlar.

Müminlerin, kullukta farklı olduklarını belirten Saffâr, kiminin iman ve amelde ileri seviyede olup, şirk ve gûnahtan kaçınarak, iyilikte yarıştığını, kiminin kusurlu olduğunu ve kiminin de imanını korumakla birlikte günahlarda kendine zülüm edecek

¹⁶⁸⁸ Saffâr, **Telhis**, s, 774-776.

¹⁶⁸⁹ Saffâr, **Telhis**, s, 778.

¹⁶⁹⁰ Saffâr, **Telhis**, s, 779.

¹⁶⁹¹ Saffâr, **Telhis**, s, 811.

¹⁶⁹² Yunus Suresi, 10/62.

¹⁶⁹³ Yunus Suresi, 10/63.

¹⁶⁹⁴ Bakara Suresi, 2/257.

kadar ileri gittiğini söylemiştir. Fakat her durumda Allah'ın velîsi olmak mutlak manadadır ve mümin olan herkesi kapsar.¹⁶⁹⁵

Saffâr'ın, velînin kimliği hususunda birbiriyle açıkça çelişen ifadeleri dikkat çekicidir. İkisinin arasını telif etmek imkansızdır.

Saffâr bundan sonra, evliyânın mutlak manada kerâmetinin olmasının câiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹⁶ O, kerâmetin varlığına ve hârikulâde bir durum olduğuna delil olmak üzere Kur'an'da zikredilen “Ashabı Kehf “ ve “Belkis'in tahtının getirilmesi”¹⁶⁹⁷ kıssalarını örnek göstermiştir.¹⁶⁹⁸

Sahabe ve tâbiinden nakledilen kerâmete dair haberlerin sayıca çok olduğunu belirten Saffâr, kerâmetlerin su üstünde ve havada yürümek, uzun mesafeleri kısa zamanda katetmek şeklinde olabileceğini söylemiştir. İnsanlardan kerâmetin bazı çeşitlerini inkâr edenler olduğunu söyleyen Saffâr, şöyle bir hikâye nakletmiştir: Muhammed b. Mukatil'e “ insanlar İbrahim b. Edhem'in Terviye gününe hem Basra'da hem de Mekke'de görüldüğünü rivayet ediyorlar” diye sorulmuş, oda “bunu söyleyen kâfirdir. Çünkü bu mûcizedir. Kim mûcizeyi peygamberden başkasından kabul ederse kâfirdir” demiştir. Bu hikâyeyi nakleden zat “ben bu kişiyi tekfir etmem, ama onu yalanlarım “ demiştir. Saffâr bu rivayeti naklettikten sonra “Ehl-i sünnet ve'l cemaatin geneline göre bu tür olağanüstü olayların gerçekleşmesi Kur'an'da sözü edilen kıssalardan dolayı imkânsız değildir ” demiştir.¹⁶⁹⁹

Saffâr'ın görüşlerinden birkaç önemli netice çıkarmak mümkündür. Birincisi, kerâmetin varlığını kabul eden, Kur'an'dan ve Tasavvufun önemli şahsiyetlerinden örnekler veren Saffâr, bu hususun Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in ortak kanaati olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber'in şahsında sadece Kur'an'ın mûcize oluşunu dikkate sunan müellif, mûcize ile kerâmet arasında temel farkın tehaddi özelliği olduğunu, dolayısıyla sadece hârikulâde olmak, âciz bırakmak hususlarında bu ikisinin benzer olduğunu belirtmiştir. Kanaatimizce bu durum onun farklılığını göstermektedir. Saffâr'ın,

¹⁶⁹⁵ Saffâr, **Telhis**, s, 810.

¹⁶⁹⁶ Saffâr, **Telhis**, s, 810.

¹⁶⁹⁷ Neml Suresi, 27/40.

¹⁶⁹⁸ Saffâr, **Telhis**, s, 811.

¹⁶⁹⁹ Saffâr, **Telhis**, s, 812-813.

kerâmetin peygamberlerin mûcizesinin devamı olduğu görüşünü hiç zikretmemesi bunu teyid etmektedir. O, hissî birer hadise olan kerâmetlerden Hz. Muhammed'in mûcizesinin devamı olarak bahsetmemiş, aksine, Hz. Muhammed'in Kıyâmet'e kadar sürecek mûcizesinin devamı olarak sadece Kur'an'dan söz etmiştir. O, kerâmeti inkâr edenlerin mûcize-kerâmet ilişkisinden hareketle kerâmeti reddetme gerekçelerine ve mûcize-kerâmet mukayesesine hiç değinmemiştir. İkincisi, Saffâr'ın bir kısım ifadesinden kerâmetin her mümin için câiz olduğu, müminlerin içinde özel bir "velîlik" rütbesi ve makamı olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat bir başka ifadesinde müminlerin içinde bir "evliyâ" grubundan söz etmesi dikkate değer bir çelişkidir.

Öte yandan, Saffâr'ın Nüzul-i İsa hakkında doğrudan bir ifadesine rastlamadık. Lâkin Deccâl ile ilgili sözlerinden, Hz. İsa'nın nüzulü ile ilgili sınırlı ve kesin olmayan bir kanaate varmak mümkündür. Çünkü konuya dair nakledilen rivayetlerde Deccâl'in kâfirlere liderlik yapacağı zamanda, müminlere Hz. İsa'nın önderlik yapacağı, Hz. İsa'nın onu öldüreceği belirtilmiştir. Saffâr, Hz. Peygamber'in Deccâl hakkında "O, yalancıdır ve tek gözü kördür. Rabbinizin ise tek gözü kör değildir. Deccâl ilahlık iddiasında bulunacak, bazı kalıplara bürünecektir" şeklinde bir rivayet nakletmiştir.¹⁷⁰⁰ Bu rivayet hakkında hiçbir yorumda bulunmasından onun bunları kabul etmekle yetindiği anlaşılmaktadır.

2.6.6. Ömer en-Neseî

Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) *Metnü'l Akaid* adlı eserinde, mûcize ve kerâmet kavramlarını kullanmış, risâlenin yazılış amacına uygun olarak bunlardan kısaca ama etkin bir açıklıkla bahsetmiştir.

Ömer en-Neseî, doğrudan "mûcize" kavramını kullanarak "Hz. Muhammed'in peygamberliğinin mûcize ile sâbit olduğunu"¹⁷⁰¹ ve Allah'ın, elçilerini tâbiat kanunlarını nakzeden mûcizelerle teyid ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁰² Mûcizenin, Allah'ın peygamberlerinde izhâr ettiği olağanüstü bir olay olduğunu¹⁷⁰³ belirten Ömer en-Neseî, buna dair doğrudan herhangi bir delil veya örnek vermemiştir. Bununla birlikte, mûcizeyi

¹⁷⁰⁰ Saffâr, *Telhîs*, s. 46.

¹⁷⁰¹ Ömer Neseî, s. 65.

¹⁷⁰² Ömer Neseî, 75.

¹⁷⁰³ Ömer Neseî, s. 75.

anlatırken ve kerâmet bahsine geçmeden Mirâç hadisesinin, Hz. Peygamberin yakazâ halinde iken ve bedenen önce semâyâ daha sonra da daha ötesine yükseltilerek gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹⁷⁰⁴ Buradan hareketle onun bu olayı mûcize kapsamında gördüğünü söylemek mümkündür.

Evliyânın kerâmetinin hak olduğunu¹⁷⁰⁵ ve bu olayların mûcizeler gibi âdetleri nakzeden olağanüstü olaylar olduğunu¹⁷⁰⁶ belirten Ömer en-Neseî, söz konusu kerâmetlerin mensubu oldukları Peygamberin mûcizesi sayıldığını açıklamıştır. Ona göre, kendisinden kerâmetin zuhûr eden ümmetten bir kimse için bu o kimsenin mümin velî olduğuna delildir. Velînin ise ancak dininde sağlam olan kimse olduğunu belirten Ömer en-Neseî, bunun peygamberin hak olduğunu ikrar etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁰⁷ Ömer en-Neseî, kerâmete dair naslardan herhangi bir delil vermekle birlikte mahiyeti hakkında çok sayıda örnek vermiştir. Ömer en-Neseî'ye göre âdetleri nakzeden kerâmet, velînin uzak mesafeleri kısa zamanda katetmesi, ihtiyaç halinde anında yiyecek, içecek ve giyecek çıkarması, su üstünde yürümesi, havada uçması, cansızlarla konuşması vb. âdetleri nakzeden olağanüstü olaylar şeklinde gerçekleşir.¹⁷⁰⁸ Ömer en-Neseî'nin mûcize ve kerâmet arasında fâilin dışında bir fark görmediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Ömer en-Neseî, Nüzul-i İsa konusunda Ebû Hanife'den itibaren kullanılan kısa ve öz olan bir cümle ile görüşünü ortaya koymuştur. O, "Nebi'nin (sav) haber verdiği üzere Kıyâmetin alametleri olan (أشراط الساعة) Deccâl'in, Dabbe-i arz'ın, Yecüc ve Mecüc'ün çıkması, Hz. İsa'nın semâdan nüzulü ve güneşin batıdan doğması hakır"¹⁷⁰⁹ diyerek görüşünü ifade etmiştir.

2.6.7. Alâeddîn el-Üsmendî

Üsmendî (ö. 552/1157) *Lübâbü'l Kelâm* adlı eserinin nübüvvet bahsinde, mûcize konusunu ele almış ve onu nübüvvetin ispâtında kesin delil olarak belirtmiştir. Mûcize

¹⁷⁰⁴ Ömer Neseî, s. 77.

¹⁷⁰⁵ Ömer Neseî, s. 77.

¹⁷⁰⁶ Ömer Neseî, s. 77.

¹⁷⁰⁷ Ömer Neseî, 78.

¹⁷⁰⁸ Ömer Neseî, el-**Akide**, s. 77-78.

¹⁷⁰⁹ Ömer Neseî, el-**Akide**, s. 82-83.

kelimesini doğrudan kullanan Üsmendî, mûcizenin lügât, terim anlamlarını vererek târifini yapmış ve delil olmasının gerekçelerini örnekleriyle sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda kerâmet konusuna da bir başlık açarak izâh etmiştir.

2.6.7.1. Mûcize

Üsmendî, Allah Teâlâ'nın "Peygamber göndermesinin aklen mümkün ve kelâm-cıların geneline göre de hikmetinin bir neticesi olarak gerekli olduğunu" belirtmiştir.¹⁷¹⁰ Üsmendî, bununla birlikte Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını, peygamber göndermemesinin hikmete muhalif olacağını söylemiştir. Üsmendî buna iki açıklama getirmiştir. Birincisi "yaratıcı olduğuna hükmeden akıl şükretmenin gerekli, küfrün ise kötü olduğunu anlar, fakat bunu gereklerini ve nasıl yerine getireceğini kendi başına detaylı olarak bilemez. Buna dair bilgiyi, yani şeriât bilgisini ancak ona bunun haberini verecek bir peygamberdir. İkincisi, Allah insanın faydalanması için yeryüzünü çok çeşitli özelliklere sahip nimetlerle donatmıştır. Akıl kendi başına bunlar arasında iyi-kötü, zararlı-faydalı ayırımını yapamaz. İnsan, bunların mahiyetlerine dair bir peygamberin haberine ihtiyaç duyar." Üsmendî, zarar ya da faydanın kişiye göre değişmesinin mümkün olduğunu, bu yüzden tecrübenin nebilere olan ihtiyacı ortadan kaldırmadığına dikkat çekmiştir.¹⁷¹¹

Üsmendî, Allah Teâlâ'nın elçisi olduğunu iddia eden kişinin bu iddiasının doğruluğunu kanıtlayan delillere sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Zira herhangi birinin peygamberlik iddiasında bulunması mümkündür. Üsmendî'ye göre bu delil iddia sahibinin mûcizeler izhâr etmesidir. Kısacası, gerçek peygamberi yalancılardan ayıran kesin delil mûcizelerdir.¹⁷¹²

2.6.7.1.1. Üsmendî'ye Göre Mûcizenin Târifi

Üsmendî, mûcizenin sözlükte âciz bırakmak anlamını taşıdığını, mûcize olarak isimlendirilmesinin meydan okunan kişinin benzerini yapmakta âciz kalmasından dolayı olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹³ Üsmendî mûcizeyi "Peygamberlik iddiasında bulunan

¹⁷¹⁰ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 100.

¹⁷¹¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 101-102

¹⁷¹² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 102.

¹⁷¹³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 103

birinin, davetinin doğruluğunun delili olarak tehdidi ile birlikte/mezdan okuyarak elinde izhâr ettiği ve mezdân okunanların benzerini getirmekte âciz kaldığı açık adetlere aykırı / hârikulâde olay” olarak târif etmiştir.¹⁷¹⁴ Üsmendî, bu târifin bir olayın “mûcize” olarak tanımlanması için gerekli olan “peygamberlik iddiası”, “tehdidi”, “davete uyumluluk”, “mezdân okumaya muhatap olanların acziyeti” ve “olağanüstülük” şartlarını karşıladığını ifade etmiştir.¹⁷¹⁵ Üsmendî’ye göre, Allah Teâlâ mûcizeleri peygamber’de izhâr ederek onu ve davetini tasdik ettiğini teyid eder.¹⁷¹⁶ Bu ifadelerinden Üsmendî’nin mûcizeyi peygamberliğin gerekli bir şartı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, doğru olarak nitelendirdiği bu târif ile mûcizenin sihir ve göz boyamalarıyla karışmasının mümkün olmadığını belirtmiş, mûcizenin insan becerisinin fevkinde ve ötesinde olduğunu vurgulamıştır. Mûcizeye örnek olarak, çürümüş kemiklerin canlanması, çaresiz hastalıkların iyileştirilmesi, küçük bir asâ’nın büyük bir yılanı dönüştürülmesi gibi insanın yapamayacağı hârikulâde olayları göstermiştir.¹⁷¹⁷

2.6.7.1.2. Üsmendî’ye Göre Mûcizenin Çeşitleri

“Mûcize” kavramını sıklıkla kullanan Üsmendî, belirli bir isimlendirme yaparak mûcize tasnîfi yapmamıştır. Hissî ve aklî mûcize deyimini kullanmadan, genel bir mûcize kavramından bahsetmiş ve Hz. Muhammed’in mûcizelerini saymakla yetinmiştir. Bununla birlikte bir tasnîf yapabilmek için gerekli olan yeterli verileri eserinde bulmak mümkündür.¹⁷¹⁸ Bu verilerden hareketle, Üsmendî’nin, Mâturîdî ve Nesefî gibi mûcizeyi hissî mûcizeler ve aklî mûcizeler olarak başlıca iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Üsmendî eserinde, mûcize örneklerini sayarken Hz. Muhammed’in zâtı ve ahlâkı ile ilgili özelliklerini de sıralamıştır. Sözün siyâk ve sibâkından bunları “mûcize” olarak kabul etmemiz gerekmiştir. Çünkü mûcizelere örnek vermekle başladığı paragrafın ortasında Hz. Muhammed’in zâtı ve ahlâkı ile ilgili özelliklerini zikretmiş, en sonunda ise Hz. Peygamber’in geçmiş ve gelecek ile ilgili haberler verdiğini

¹⁷¹⁴ Üsmendî, **Lübâbü’l-kelam**, s. 103

¹⁷¹⁵ Üsmendî, **Lübâbü’l-kelam**, s. 101

¹⁷¹⁶ Üsmendî, **Lübâbü’l-kelam**, s. 100

¹⁷¹⁷ Üsmendî, **Lübâbü’l-kelam**, s. 101. Bu ifade ve örnekler, Mu’tezile âlimi kadı Abdulcabbar’ın usulü’l-din adlı eserindeki ifadelerine çok benzemektedir. Bk. Kadı Abdulcabbar, s. 128-129

¹⁷¹⁸ Üsmendî, **Lübâbü’l-kelam**, s. 104-105

söyleyerek, bunların sonradan doğrulandıklarını ve gerçekleştiklerini belirtmiştir. Aşağıda Kur'an bahsinde görüleceği gibi Üsmendî, geçmiş ve gelecek haberleri doğrudan mûcizelerden saymıştır. Bu nedenle hissî mûcizelerin sayılması ile başlayan bu bölümün haberî mûcizelerle bitmesi, arada sayılanlarında aksi belirtilmediği için mûcizelere dâhil edilmesi gerektiğine çok kuvvetli bir delildir.

Üsmendî, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili olarak yukarıda yaptığı tanımın bütün şartlarını taşıyan sayısız "mûcizeler" izhâr ettiğini belirtmiştir. Bunlara örnek olarak çok sayıda olay nakletmiştir. Üsmendî, aşağıdaki sıralanan tüm örnekler için "mûcize" kavramını kullanmıştır:¹⁷¹⁹

- (i) İnşikâk-ı kamer Hz. Muhammed'in işaretiyle ayın yarılması,
- (ii) Kütüğün inlemesi,
- (iii) Koyunun şikâyeti,
- (iv) Pişmiş etin içindeki zehirden haber vermesi,
- (v) Ağacın ona gelmesi ve yerine dönmesi,
- (vi) Parmaklarının arasından suyun akması,
- (vii) Az bir yiyecek ile çok kişiyi doyurması.

Üsmendî, Hz. Muhammed'in zatına dair özelliklerin mûcize örnekleri olarak nesilden nesile intikal ederek ona gelen nuru, iki omuzu arasındaki mührü, miskten güzel kokması, vb. bedensel üstünlüklerini¹⁷²⁰ saymıştır. Hz. Peygamber'in mûcizesi olarak zikrettiği, ahlakına dair özellikleri için cesaretini, korkusuzluğunu, asla yalan konuşmamasını, sonsuz şefkatini örnek olarak göstermiştir. Bunlara, Hz. Muhammed'in geçmiş ve gelecek ile ilgili haberlerini "haberî mûcizeler" olarak eklemek gerekmektedir.

¹⁷¹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 104-105

¹⁷²⁰ Şemail-i şerife dair eserlerde bu tür rivayetler çoktur.

Üsmendî, arka arkaya sıraladığı bu örneklerin metinde yaptığı “mûcize” tanımına uygun olduklarını belirtmiştir. Bu örneklerin çoğunun, onun yaptığı tanımın şartlarını taşımadığını söylemek gerekir. Biz sadece tespitlerimizi aktarmakla yetiniyoruz.

Üsmendî, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in insanları benzerini getirmekte âciz bıraktığı nübüvvetinin delili mûcizelerden biri olarak zikretmiş ve bununla ilgili çok sayıda haber olduğunu söylemiştir.¹⁷²¹ Kuran-ı Kerim'in bizâtihî kendisinin muhtevasıyla Kıyâmet'e kadar sürecek bir mûcize olduğunu vurgulayan Üsmendî, Hz. Peygamber'in bu metni okuyarak ve onunla tehaddî'de bulunarak peygamberlik iddiasında bulunduğunu belirtmiştir. Buna dair haberlerin bir kısmının tevâtür, bir kısmının ise âdet yoluyla geldiğini belirten Üsmendî, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası ve Kur'an ile davetinin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'ın mûcize oluşunu, genel yapısı ve tafsîlî olmak üzere iki kısma ayırmış ve her bölümde “mûcize” kavramını kullanmıştır.¹⁷²²

a. Genel Yapısı-Tehaddî: Üsmendî'nin mûcize konusunu ele alırken Saffâr gibi Tehaddî'yi çok önemseydiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, bu kitabın kendisine Allah Teâlâ'dan geldiğini iddia ederek kavmini imana davet etmiş, fesâhât ve belâgâtte uzmanlaşmış Araplar'ın bu kelâmın bir benzerini getirmekte ve ona karşı koymakta âciz kaldıklarını belirtmiştir. Ona göre, Kur'an'ın icâz, fesâhât, belâgât, mânadaki kemâli, nazmı vb. tüm özellikleri kendinde toplaması ile mûcizedir ve bu durum tevâtür ile sâbittir. Üsmendî'ye göre icaz, fesahat, belâgât, mâna ve nazım gibi özelliklerden tümünün Kur'an'da toplanması ona mûcize yapmaktadır. Yoksa bunlardan birinin başka eserlerde bulunması mümkündür.¹⁷²³ Hz. Peygamber'in Kur'an ile tehaddî / meydan okumasının naslar ve delâlet ile sâbit olduğunu belirten Üsmendî, bu konuda tehaddî ayetlerini delil getirmiştir.¹⁷²⁴ Araplar'ın bütün çabalarına rağmen buna karşı âciz kaldıklarının sâbit olduğunu söyleyen Üsmendî, bunun Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olduğunu ifade etmiştir.

¹⁷²¹ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 105.

¹⁷²² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 113-114.

¹⁷²³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 113.

¹⁷²⁴ Bu türden ayetler kastedilmektedir: Tur Suresi, 52/34; Hud Suresi, 11/13; İsrâ Suresi, 17/88; Yunus Suresi, 10/38

Üsmendî'nin, i'câzın miktarını tartışmaya açtığı görülmektedir.¹⁷²⁵ “Kur'an'a benzer ne kadar kelâm edilebilir” hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazıları Kur'an'ın bütünlüğünde bunun varlığını iddia ederken, bazıları bunu on sureye kadar, bazıları on ayet, bazıları da bir ayete kadar indirmiştir. Üsmendî'ye göre Kur'an'a nazire olmak üzere bir kelime dâhi söylenemez. Zira her sure fesahat, belâgât, mâna ve nazım gibi özelliklerin tümünü kendinde eksiksiz olarak toplamaktadır.¹⁷²⁶

Üsmendî, Araplar'ın Kur'an karşısında âciz kaldıklarının adetten de anlaşıldığını ifade etmiştir. O, böyle bir şeyin başarılmış olması durumunda mutlaka meşhur bir haber olarak bizlere kadar ulaşacağını söylemiştir.

b. Geçmiş Kıssalar ve Gelecek İle İlgili Haberler: Üsmendî, kimsenin bilmediği geçmiş ümmetler hakkında, hiçbir eğitimi ve bilgisi olmadığı bilinen birinin, gayba ait kıssalardan haberler vermesinin Kur'an'ın bir vahîy olduğuna delil olduğunu ifade etmiştir. Üsmendî, Kur'an'da bu tür delillerin çok olduğunu söylemekle yetinmiş, örnek vermemiştir.

Üsmendî, gelecek haberler ile ilgili Kur'an'da zikredilen “Rumlar'ın galip geleceği”¹⁷²⁷ ve “Mekkeli müşriklerin mağlup olacaklarını”¹⁷²⁸ haber veren ayetleri buna örnek vermiştir.

Üsmendî, gayba dair bu bilgilerin ancak vahîy ile mümkün olduğunu, bu yüzden bu haberlerin Kur'an'ın mûcize olduğuna delil olduğunu söylemiştir.¹⁷²⁹

2.6.7.2. Kerâmet

Üsmendî, kerâmetin mümkün ve hak olduğunu söylemiştir. O da öncekilerin anlayışına uyarak kerâmetin, peygamberliği teyid eden bir işlevi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, peygamberliğe delil olması kerâmetin en önemli faydasıdır.¹⁷³⁰ Kerâmetin

¹⁷²⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 114.

¹⁷²⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 114. Kur'an'ın tüm surelerinin nazım ve mânada kusursuz olduğunu söyleyen Üsmendî, tehdidi'nin bütün sureleri kapsadığına dair olan görüşüne Yunus suresinin 38. ayetini delil getirmiştir.

¹⁷²⁷ Rum Suresi, 30/1-2.

¹⁷²⁸ Kasas Suresi, 28/85.

¹⁷²⁹ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 114.

¹⁷³⁰ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s, 118.

sadece gerçek velînin elinde zuhûr ettiğini, bunun ise peygambere iman etmiş mümin olmayı gerektirdiği, bu yüzden kerâmetin aslında peygamberin mûcizesi olduğunu söylemiştir. Mûcizenin tehatti ve peygamberlik iddiası ile birlikte olması gerektiğine dikkat çeken Üsmendî, kerâmet'te tehatti ve peygamberlik iddiasının olmadığını, bunu yapan birinin kâfir olacağını, dolayısıyla elinde zuhûr etmeyeceğini ve velîliği iptal olmuş birinin elinde hârikulâde bir olayın zuhûr etmesinin câiz olmadığını söylemiştir.¹⁷³¹ Kerâmetin aklî ve naklî delilleri olduğunu savunan Üsmendî, aklî delil olarak Allah'ın kudretinde kerâmetin muhâl olmasını gerektirecek bir yönün olmamasını, naklî delillerin ise sahabeden, tâbiinden ve başkalarından gelen müstefiz ve meşhur haberler olduğunu belirtmiştir.¹⁷³² Aklî delil olarak Allah'ın kudretini zikretmiştir. Onun Kur'an'dan herhangi bir delil getirmemesi dikkat çekicidir. Sahabe rivayetlerinden üç örnek göstermiştir.¹⁷³³ Bunlar, "Sâriye dağ'a hadisesi", "Hz. Ömer'in Nil nehrine emri" ve de "Halid b. Velid'in zehirden etkilenmediğini bildiren haberlerdir. Üsmendî'ye göre, olağanüstü olaylara dair haberler inkâr edilemeyecek kadar çoktur.

Özetlemek gerekirse, Üsmendî'nin mûcize ve kerâmete dair görüşleri kendinden önceki incelediğimiz âlimlerden farklılıkları söz konusudur. Üsmendî'nin mûcize târifinde "tehatti" için yaptığı vurgu çok önemlidir. Ancak, kendisi dâhi mûcize için yaptığı târife sâdik kalmamış, verdiği örneklerle kendi yaptığı târifiyle çelişkiye düşmüştür. Dikkat çeken bir diğer farklılık, kerâmete Kur'an'dan delil getirmemiş olmasıdır. Yaygın olarak kerâmete delil olarak gösterilen söz konusu ayetlerin delâletini muhaliflerin tarihi süreçte ciddi olarak sorgulaması, kerâmete delil olmaları açısından zayıf ve tartışmalı hale gelmiş olmasından kaynaklanmış olma ihtimali mümkündür. Mûcizeyi ve kerâmeti inkâr edenler hakkında herhangi bir görüş belirtmemesinin nedeni de bunun bir sonucu olabilir.

Öte yandan, Üsmendî'nin, Nüzul'i İsa (as) , Deccâl ve Mehdi hakkında herhangi bir ifadesini tespit edemedik.

¹⁷³¹ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 117.

¹⁷³² Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 116-117.

¹⁷³³ Üsmendî, Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 116.

2.6.8. Sirâceddîn el-Ûşi

el-Ûşi (ö. 575/1179), mûcize konusuna doğrudan değinmemiş, ancak peygamberlik ve gerekliliği konusuna değindiği noktada, Mirâç hadisesinin hak olduğunu, bu konuda mütevâtir haberlerin olduğunu ifade etmiştir.¹⁷³⁴ Dünyada evliyâ'ya bir ikram olarak tanımladığı kerâmetin sâbit ve hakikât olduğunu söyleyen el-Ûşi,¹⁷³⁵ “Hz. İsa'nın (Kıyâmet'ten önce) ineceğini, sahtekâr ve kötü olan Deccâl'ı yok edeceğini” belirtmiştir.¹⁷³⁶

2.6.9. Nureddin es-Sâbûnî

Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Kifâye* ve bunun özeti olan *el-Bidâye* isimli eserlerinde olağanüstü olayları mûcize, istidrâc, kerâmet ve mâunet olarak dörde ayırmıştır. Selefi olan çoğu Hanefî âlim gibi mûcizeyi peygamberliğin ispâtı konusunda ele almış ve mûcizenin bir hakikât olarak peygamberliğin doğruluğunun delili olduğunu söylemiştir.¹⁷³⁷ Sâbûnî, mûcizeyi târif etmiş, çeşitlere ayırmış, çok sayıda örnekler vermiştir. Kerâmeti, evliyânın tâbi olduğu peygamberin bir mûcizesi olarak kabul etmiştir. Yaptığı târiften aslında kerâmeti ikiye ayırdığını söylemek gerekir. Bu nedenle mâunet'i kerâmet bölümünde zikrettik. Hârikulâde olayların bu şekilde tasnîf edilerek mâunet kavramına müstakil bir başlık verilmesi ile ilk defa burada karşılaştık.

2.6.9.1. Mûcize

Mûcizenin imkân dâhilinde olduğunu savunan Sâbûnî'ye göre, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi mümkündür ve hatta bu aklın bir gereğidir. Allah'ın kullarına emir ve yasaklar koyması, akılların idrâk edemeyeceği dünya ve ahiret saadetine dâir hususları bildirmesinin hikmetinin bir gereği olduğunu belirten Sâbûnî, akıl tarafından idrâk edilmesi mümkün olan bir şeyi bile kolaylık sağlaması açısından dinin açıklamasının doğal olduğunu ifade etmiştir.¹⁷³⁸ Allah'ın seçtiği peygamberlerine, doğruluklarının delili olarak mûcizeler verdiğini belirten Sâbûnî, mûcize olmadan peygamber-

¹⁷³⁴ Topaloğlu, *Emâlî şerhi*, s. 14, (28.beyit).

¹⁷³⁵ Topaloğlu, *Emâlî şerhi*, s.14, (32.beyit).

¹⁷³⁶ Topaloğlu, *Emâlî şerhi*, 14, (32.beyit).

¹⁷³⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 46.

¹⁷³⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47.

lik iddiasında bulunan birinin sözünü kabul etmenin kimseye zorunlu olmadığını söylemiştir. Çünkü, peygamber ile sahtekâr arasındaki fark ancak mucize ile ortaya çıkar. Peygamberin gerçek olduğunun delili de mucizelerdir. Binâenaleyh mucize olmadan Peygamberlik iddiasında olan birini kabul etmekte vâcib değildir.¹⁷³⁹ Mucizelerin Allah'ın fiilleri olduğunu ve insanın bunlarda hiç tesiri olmadığını belirten Sâbûnî'ye göre,¹⁷⁴⁰ peygamber mucize göstermek istediğinde, Allah onu anında izhâr ederek peygamberi tasdik ettiğini belirtmiş olur. Bu aynen onu sözlü olarak tasdik etmesi gibidir.¹⁷⁴¹ Sâbûnî'nin konuya dair görüşlerini mucizenin târifi ve çeşitleri olarak iki bölüme ayırdık.

2.6.9.1.1. Sâbûnî'ye Göre Mucizenin Târifi

Mucizenin sözlükte “âcizlik” kelimesinden türediğini belirten Sâbûnî, mucizeyi “inkarcılara meydan okuduğu sırada peygamberlik iddiasında olan birinin elinde, Dünyanın tâbiat kanunlarına aykırı olan bir hadisenin -benzerini getirmekten münkirleri âciz bırakacak şekilde- vuku bulmasıdır.”¹⁷⁴² Mucizenin Allah'ın fiili olduğunu söyleyen Sâbûnî, âsâyı yılana çevirmek, ölüyü diriltmek ve Ay'ı ikiye bölmek gibi olayları peygamberlerin mucizelerine örnek olarak vermiştir.¹⁷⁴³ Sâbûnî, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerin gösterdikleri bütün hissî, haberî ve aklî mucizelerde eşit olduğunu, özelliklerde (hasâis) ise onlardan üstün olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴⁴ Sâbûnî, peygamberliğin delili olan mucizenin iki şekilde gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹⁷⁴⁵ Birincisinde, Hz. İsa'nın beşikte konuşması örneğinde olduğu gibi âdetlerin dışında bir olaydır. İkincisinde, Hz. Zekeriya'nın konuşmaktan kaçınması örneğinde olduğu gibi

¹⁷³⁹ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 47.

¹⁷⁴⁰ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 47.

¹⁷⁴¹ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 47.

¹⁷⁴² Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 186; **el-Bidâye**, s. 46.

¹⁷⁴³ Sâbûnî, Mucize kelimesinin sonundaki “” harfinin dişilik takısı değil, mübalağa için olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hanefilere göre, erkek olmanın peygamberliğin şartından olduğunu, kadının emir, sultan, imam ve hâkim olması sahih olmadığını hatırlatmıştır. Kur'an'ın haber vermediği kimsenin peygamberliğini nefyetmediğini veya ispat etmediğini, sayıları hakkında kesin konuşmadıklarını belirtmiştir. Bk. Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 183,189; **el-Bidâye**, s. 47. Kanaatimize göre bunları burada zikretmesinin nedeni Kur'an'da keramete delil olarak gösterilen Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın beraberindeki Salih kul kıssaları ile ilgilidir. Bu anlayışa göre kıssalardaki olaylar Mucize değil, burada söz konusu olan kişilerin veli olarak kerametleridir.

¹⁷⁴⁴ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 191

¹⁷⁴⁵ Mucizeyi farklı açılardan tasnif etmek mümkündür. Konusu açısından tasnif en yaygın yöntemdir. Geniş bilgi için bk. Bulut, **Nübüvvetin İspatında Mucize**, s. 35.

âdet olanı yapmamaktır. Sâbûnî yaptığı mûcize târifine yerleştirdiği beş şartın gerekçelerini özetle şöyle açıklamıştır: “Peygamberlik iddiası” şartı ile mûcize’nin İstidrâc ve kerâmet ile karışması engellenir. “Dünya” şartı ile Kıyâmet günü görülecek olağanüstü olaylar mûcizenin dışında tutulur. “Doğruluğunun delili olması” şartı ile mûcizenin iddia ile çelişmesi engellenir. “Tehaddi” şartı ile mûcize peygamberin kerâmetinden ayrılır. “İnkârcıların benzerini getirmekten âciz kalmaları” şartı ile inkârcının iddiası olan inkârın doğrulanması engellenir. Bu şartlara haiz olan olağanüstü bir olayın yalancı olanın elinde gerçekleşmesinin hikmete aykırı olacağını ifade eden Sâbûnî’ye göre, bu şartlar karşılandığında nübüvvetin doğruluğu da sâbit olur. Sâbûnî’ye göre, insanın böyle bir olayı eğitim ve öğretim ile elde etmesi mümkün değildir.¹⁷⁴⁶

2.6.9.1.2. Sâbûnî’ye Göre Mûcizenin Çeşitleri

Sâbûnî’ye göre, Hz. Muhammed’in nübüvvet delili, biri aklî mûcizeler diğeri hissî ve haberî olan mûcizeler olmak üzere iki çeşittir.¹⁷⁴⁷ Kur’an-ı Kerim’i, “tehaddi” özelliğini vurgulayarak aklî mûcize olarak birinci sırada zikretmiş,¹⁷⁴⁸ bunun dışında aklî bir mûcize örneği vermemiştir. Hissî mûcizeleri zâtî ve zâtî dışında iki kısma ayırmıştır.¹⁷⁴⁹ Haberî mûcizeleri de geçmiş ve gelecek olaylarla ilgili haberler olmak üzere ikiye ayırmıştır.¹⁷⁵⁰ Konuyu izâh ederken tümü için “mûcize” kavramını kullanmıştır.

2.6.9.1.2.1. Aklî Mûcize/Kur’an Mûcizesi

Sâbûnî, Kur’an’ın aklî mûcize olduğunu, meydan okumasına rağmen benzerini getirmekte insanların sonsuza dek çaresiz kalacağını belirtmiştir. Kur’an’da sâbit olan tehaddi’nin on sureye, sonra bir sureye, hatta bir ayetin içeriği kadarına indirildiğini, buna rağmen çaresizliğin devam ettiğini söylemiştir. Sâbûnî, bu görüşüne “Kur’an’ın benzerinin getirilmesinin asla mümkün olmadığını”¹⁷⁵¹ ve “Kur’an’ın bir suresinin benzerinin dahi getirilemeyeceğini”¹⁷⁵² beyan eden ayetleri delil olarak göstermiştir.

¹⁷⁴⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 185-187.

¹⁷⁴⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 48; *el-Kifâye*, 189.

¹⁷⁴⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 191.

¹⁷⁴⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 49; *el-Kifâye*, 189.

¹⁷⁵⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 42.

¹⁷⁵¹ İsrâ Suresi, 17/88.

¹⁷⁵² Bakara Suresi, 2/23.

Sâbûnî, kâfirlerin bütün çabalarına rağmen bu tehdidi'ye mukabelede bulunduklarına dair herhangi bir haberin nakledilmediğini savunmuştur.”¹⁷⁵³

2.6.9.1.2.2. Hissî Mûcizeler

Sâbûnî, hissî mûcizelerden bazısının Hz. Muhammed'in zâtında, bazısının zâtının dışında olan mûcizeler olduklarını belirtmiştir.¹⁷⁵⁴

a. Zâtında Olan Mûcizeler: Sâbûnî, zâtında olan mûcizeleri Hz. Muhammed'te toplanan sayısız kemâl sıfâtların ve ahlâkın kendisinden önce kimsede bir arada toplu olarak görülmemesi olarak târif etmiştir.¹⁷⁵⁵ Doğumundan önce, doğumundan sonra, büyürken, davetini açıkladığında ve ondan sonra Kıyâmete kadar devam edecek olanlar olduğunu belirten Sâbûnî şu örnekleri vermiştir:

(i) Baba ve annesi tarafından (nûrunun) sulbüne ve rahmine intikal ettiği kimse-lerin alnında bir nurun parıldaması,¹⁷⁵⁶

(ii) Geçmiş kutsal kitaplarda fizyonomik ve ahlakî vasıfları zikredilerek ortaya çıkacağı zamanın bildirilmesi, taraftarlarının niteliklerinin haber verilmesi,¹⁷⁵⁷

(iii) Hilye'i-şerifi, ahlakı ve fiillerinin güzelliğinin nakledilmesi,¹⁷⁵⁸

(iv) İslâm'a davet ettiği Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'e “benim senden beklediğim buydu “demesi,¹⁷⁵⁹

(v) Abdullah b. Selam'ın Hz. Peygamber'i görünce “bu asla yalancı bir yüz olamaz” demesi,¹⁷⁶⁰

¹⁷⁵³ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 191-192.

¹⁷⁵⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 49.

¹⁷⁵⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 193-194; *el-Bidâye*, s. 48-49.

¹⁷⁵⁶ Mevahibu'l laduniyye, *Delailü'n-nübüvve*, s. 89.

¹⁷⁵⁷ Buhari, “Buyu”, 50.

¹⁷⁵⁸ Buhari, “Menakib”, 23; Müslim, “Fezail”, 1-13 ve diğerleri.

¹⁷⁵⁹ Bu hadise kaynaklarda rastlanılmamıştır.

¹⁷⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 450

(vi) Abdullah b. Revâha'nın, Hz. Peygamber'in "yüzü başka bir ayet olmasaydı bile (nübüvvet) haberi için yeterlidir" demesi. Bu rivayeti, mûcizeye örnek olarak nakleden Sâbûnî'nin ayet kelimesine, mûcize anlamını verdiği görülmektedir.

b. Zâtının Dışında Olan Mûcizeler: Sâbûnî, Hz. Muhammed'in zâtının dışında zuhûr eden mûcizelerine, doğrudan "mûcize" kavramını kullanarak şu örnekleri göstermiştir.¹⁷⁶¹

(i) İnşikak-ı kamer,¹⁷⁶²

(ii) Hz. Peygamber'in daveti üzerine ağacın adeta yürüyerek gelmesi,¹⁷⁶³

(iii) Taşın konuşması,¹⁷⁶⁴

(iv) Kütüğün inlemesi,¹⁷⁶⁵

(v) Devenin şikâyeti,¹⁷⁶⁶

(vi) Zehirli etin itirafı,¹⁷⁶⁷

(vii) Bulutun onu gölgelemesi.¹⁷⁶⁸

Sâbûnî, bu ve benzeri delillerin Hz. Muhammed ve davetinin doğruluğunun ispâtı olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁶⁹

2.6.9.1.2.3. Haberî Mûcizeler

Bunları geçmişe ve geleceğe ait haberler olarak ikiye ayırmıştır.¹⁷⁷⁰ Sâbûnî bu olayları doğrudan "Hz. Peygamber'in mûcizeleri" ifadesini kullanarak zikretmiştir.

¹⁷⁶¹ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 50-51; **el-Kifâye**, s.196

¹⁷⁶² Buhari, "Menakib", 27; Müslim, "Sıfatü'l münafikin", 8; Tirmizi, "Fiten", 20

¹⁷⁶³ İbn mace, "Fiten", 23.

¹⁷⁶⁴ Müslim, "Fezail", 43.

¹⁷⁶⁵ Buhari, "Menakib", 25.

¹⁷⁶⁶ Delailü'n-nübüvve, s.326.

¹⁷⁶⁷ Buhari, "Tib", 55; Müslim, "Selam", 17.

¹⁷⁶⁸ Delailü'n-nübüvve, s.126.

¹⁷⁶⁹ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s.196-199.

¹⁷⁷⁰ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 196-197; **el-Bidâye**, 51-52.

a. Geçmişe âit haberler: Geçmiş peygamberlerin kıssaları ve farklı toplumlar hakkındaki haberlerin çok olduğunu belirten Sâbûnî, Hz. Peygamber ümmi ve eğitim-siz biri olarak bu haberleri verdiği dikkat çekmiştir. Kur'an ve Sünnet'ten delillerinin çok olduğunu söylemiştir.

b. Geleceğe Ait Haberler: Sâbûnî, gelecekte olacak bazı olaylar hakkında Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in haber verdiğini söylemiş, örnekler göstermiştir. Sâbûnî'ye göre, Kur'an-ı Kerim "Bedir'de sahabeden bazılarının nerede ve nasıl şehit olacağını",¹⁷⁷¹ "Mekke'nin fethedileceğini",¹⁷⁷² "Benî Hanîfe kabilesi ile savaş olacağını",¹⁷⁷³ "Farslılar ile savaş olacağını ve Kısra'nın tahtının yıkılacağını",¹⁷⁷⁴ "İslâm'ın hüküm süreceğini ve yayılacağını"¹⁷⁷⁵ "Yahudilerin ölümü temenni etmeyeceğini",¹⁷⁷⁶ "Yahudilerin zillette olacaklarını",¹⁷⁷⁷ haber vermiştir. Bunların sonradan gerçekleştiğini söyleyen Sâbûnî, Hz. Peygamber'in hâlinin hiçbir zaman cinlerden, hesap vb. araçlarla dışarıdan destek alan kâhin ve sihirbazlara benzemediğini, her zaman istikâmet, vakârını ve alçak gönüllülüğü koruduğunu, ibadetiyle uğraştığını vurgulamıştır.¹⁷⁷⁸ Sâbûnî, Hz. Peygamber'in haber verdiği çok sayıda olayın vukû bulduğu söylemiş ve mûcize olarak nitelendirdiği olaylara şu örnekleri vermiştir:

(i) Resulullah'ın (sav) "Yer bana düdüldü, doğusunu da batısını da gördüm. Ümmetimin mülkü bana dırülen kadarına ulaşacaktır" demesi.¹⁷⁷⁹

(ii) Resûlullah'ın (sav) Hz. Ömer'e "Seni âsî bir gurup öldürecektir" diyerek haber vermesi.¹⁷⁸⁰

(iii) Resûlullah'ın (sav) Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye şehit edileceklerini müjdelemesi.

¹⁷⁷¹ Kamer Suresi, 54/45.

¹⁷⁷² Kasas Suresi, 28/85.

¹⁷⁷³ Fetih Suresi, 48/16.

¹⁷⁷⁴ Fetih Suresi, 48/16.

¹⁷⁷⁵ Fetih Suresi, 48/28.

¹⁷⁷⁶ Bakara Suresi, 2/95.

¹⁷⁷⁷ Ali İmran Suresi, 3/112.

¹⁷⁷⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 196-197; *el-Bidâye*, s. 52-53.

¹⁷⁷⁹ Ahmed ibn Hanbel, 4/123, 5/286; Müslim, "Fiten", 19; Tirmizi, "Fiten", 19; İbn Mace, "Fiten", 9. Farklı lafızlarla.

¹⁷⁸⁰ Buhari, "Salât", 63; Müslim, "Fiten", 80, 82, 83.

(iv) Resûlullah'ın (sav) “ Benden sonra hilafet otuz yıldır.”¹⁷⁸¹ demesi.

(v) Kıyâmet alametleri ile ilgili haberlerin bir kısmı zamanımıza kadar vuku bulması.

(vi) Bedir savaşında öldürülecek müşriklerden bazılarının isim ve yerlerini haber vermesi.¹⁷⁸²

(vii) Beni Hanife kabilesi ve Farslar'la olacak savaşları, Kİsrâ'nın saltanatının yıkılışını haber vermesi.

Sâbûnî'ye göre Hz. Muhammed'in mütevâtir nakille gerçekleştiği bildirilen mûcizeler onun peygamberliğinin ispâtıdır. “Herkes kendi döneminde, Kur'an'da onun peygamber olduğunu bildiren ayetlerden, onun peygamber olduğunu kesin olarak bilir.”¹⁷⁸³ Mûcizelere dair haberlerin çoğunun ahad haber olduklarını kabul eden Sâbûnî, farklı kişilerden nakledilen ahad haberlerin bir mânada birleşmesiyle hem mâna hem de haber tevâtür derecesinde sâbit olacağını iddia etmiştir. Ona göre mûcize konusundaki rivayetler, Hz. Muhammed'in elinde tâbiat kanunlarını bozan hadiselerin gerçekleştiğine dair bir manada birleşirler. Bu nedenle mûcize vâkıa olarak mütevâtir hükmündedir ve kesin ilim ifade eder.¹⁷⁸⁴ Bilindiği gibi kelâmcılar bu olguya “manevî mütevâtir” adını vermiştir. Sâbûnî, Hz. Ali'nin şecaati ve Ebû Hanife'nin ilmi hakkında nakledilen hikâyelerin ahad haberler olarak gelmesini “manevî tevâtür'e” örnek olarak vermiştir. Ona göre, haberlerdeki şecâat ve ilim manaları birleşince, kişiler hakkında bunlara dair bilgi tevâtür derecesine çıkar. Öyle ki artık kimse bu iki sıfattan şüphe etmez.

Kerâmet konusuna geçmeden önce Sâbûnî'nin mûcize târifi ve verdiği örnekler arasında zâhiren göze çarpan bir çelişkiden söz etmek gerekmektedir. Sâbûnî mûcize târifinde “inkârcılara tehdidi” şartını getirmiştir. Kanaatimize göre “tehdidi” “peygamberlik iddiası” manasında alınırsa dolaylı olarak ilk dönemden itibaren söz konusudur. Zira Kur'an, benzerini getirmeleri için kâfirlere meydan okumaktadır. Sâbûnî,

¹⁷⁸¹ Ahmed b. Hanbel, 5/220-221. Farklı bir lafızla.

¹⁷⁸² Müslim, “Cennet”, 17.

¹⁷⁸³ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 189.

¹⁷⁸⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 52.

Üsmendî'nin yaptığı gibi Tehaddi'yi mûcizenin bir şartı olarak kabul etmekte ve bunu kâfirler ile sınırlandırmaktadır. Yukarıda aktardığımız verdiği örneklerin çoğunun kâfirlerin olmadığı ortamlarda gerçekleştiği açıktır. Sâbûnî'nin de Üsmendî gibi bunun farkında olmaması mümkün müdür? O'nun, "tehaddi" ile sadece peygamberlik iddiasını kastetmesi mümkün müdür? Zira Hz. Peygamber'in mûcizeleri için gösterdiği örneklerde kâfirlere "tehaddi" bir yana, hiçbir "tehaddi" şartı gerekli değildir. Eğer "tehaddi" ile peygamberlik iddiasından başka bir şey kastetmiş olsaydı, bu örneklerin çoğunu mûcize kapsamının dışında tutması gerekirdi.

2.6.9.2. Kerâmet

Sâbûnî, evliyâ kerâmeti, sihir ve nazârın mümkün ve gerçek olduğunu, Allah'ın bir fiili olarak velînin kerâmetinin peygamberin mûcizesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁸⁵ İnsanın, kerâmetin zuhûru ile doğru yolda olduğunu anladığını, bu yüzden Allah'a itaatinin arttığını ifade eden Sâbûnî, (mutlak) kerâmeti kerâmet ve mâunet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kerâmet, evliyânın şeriâta bağlılığı, korku ve sakınmayla birlikte elinde olağanüstü bir olayın zuhûr etmesidir. Velînin kerâmeti, tâbi olduğu peygamberin mûcizesidir. Mâunet ise "avamdan bir müminin hiçbir iddiada bulunmadan elinde olağanüstü bir olayın zuhûr etmesidir."¹⁷⁸⁶ Kerâmet ve mâunet ayırımı yapmadan, Kur'an ve Sünnet'ten şu delilleri vermiştir. "Belkis'in tahtının bir anda getirilmesi", "Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi",¹⁷⁸⁷ "Hz. Ömer'in Nil nehrine seslenişi.", "Halid b. Velid'in zehir içmesi".¹⁷⁸⁸

Sâbûnî'ye göre tâbiin, onlara tâbi olanlar ve evliyâdan nakledilen kerâmetler o kadar çoktur ki, toplandığında ahad kanalıyla gelmelerine rağmen, mûcizeler bahsinde anlattığımız şekilde kerâmetin câiz olması hususundaki bilgiyi (manevî) mütevâtir derecesine yükseltmiştir.¹⁷⁸⁹

¹⁷⁸⁵ Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 54-56; **el-Kifâye**, s. 208-210.

¹⁷⁸⁶ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 210-211.

¹⁷⁸⁷ Sâbûnî (ö.30/650). Sahabedendir. Hz. Ömer zamanında ordu komutanı olarak farsların bölgelerine gönderilmişti.

¹⁷⁸⁸ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 209.

¹⁷⁸⁹ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 210.

Öte yandan, Sâbûnî'nin eserlerinde, Nüzul-i İsa (as), Deccâl ve Mehdi konusunda herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

Sâbûnî, mûcize konusuna dair üç önemli farklı görüş ortaya koymuştur.

(1) Mûcizeyi peygamberlik için vâcib derecesinde gerekli görmüştür. İncelediğimiz âlimler içinde bu görüş yavaşça gelişmiş, Sâbûnî'ye çok yakîn bir dönemde yaşamış olan Üsmend'i bu görüşü açıkça ortaya koymuştur. Lâkin tarihi sürecin bu noktasında, Hz. Peygamber ile ilgili tüm unsurlar mûcizenin çerçevesine dâhil edildiğinden ve bu görüşün olgunlaşmasının yüzyıllar almasından dolayı Hanefî mezhebinin bu görüşü benimsemesi kolay olmuştur.

(11) Sâbûnî, mûcizenin târifine, inkârcılara karşı “tehaddi” şartına vurgu yapmıştır. Fakat verdiği örnekler dikkate alındığında teorik olarak uygun gördüğü bu şartı, kendi pratiğinde dahi kullanmadığı görülmektedir.

(111) Sâbûnî, kerâmeti fâiline göre ikiye ayırarak “velîlik” iddiasının câiz olmasına dayanak hazırlamıştır. Bu görüş mezhebin genel kerâmet anlayışına uymamaktadır. Bunun, velîlik ve kerâmet anlayışı bakımından sonraki tarihi süreçte mezhep-Tasavvuf ilişkisinin şekillenmesinde önemli sonuçları olmuştur. Sâbûnî'den önceki kerâmet anlayışında bu görüş mezhep içinde dolaylı olarak bile ifade edilmemiştir. Onun, Hz. Peygamber'in davetine tâbi olmak şartıyla velînin kerâmet iddiasıyla birlikte ortaya çıkabileceği düşüncesinde olduğu, (mutlak) kerâmeti ikiye ayırmasından anlaşılmaktadır. Sâbûnî'ye göre, “mâunet'in” mâhiyet olarak kerâmet'ten farkı, iddiasız olarak zuhûr etmesidir.¹⁷⁹⁰ Yani kerâmet'te iddia olmaması durumunda bu iki hadiseyi ikiye ayırmasının bir anlamı kalmamaktadır. Ona göre, kerâmet sahibi evliyâ, aynen peygamber gibi, istediğinde kerâmet gösterebilmektedir. Sâbûnî'nin “mâunet, iddiası olmayan bir mümin de zuhûr eder” ifadesinden bu mana anlaşılmaktadır. Velînin, velî olduğu bilinmeden kerâmet ile mâunet'i birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu ise, ancak velînin, velîlik iddiası ile mümkündür.

¹⁷⁹⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 210-211.

2.6.10. Mâturîdîlik Dönemi Özet

Mâturîdîlik dönemi şöyle özetlenebilir:

(i) Mûcize konusu müstakil bir konu olarak etraflıca ve sistemli bir şekilde ilk defa Mâturîdî tarafından ele alınmıştır. “mûcize” kelâmî bir terim olarak tarihî süreçteki gelişmesini ancak bu dönemin sonunda tamamlamıştır. Olağanüstü olaylar için ayet, hüccet vb. kavramların kullanılması ise azalmıştır.

(ii) Mûcize ve kerâmet insanları âciz bırakan hârikulâde olaylar olarak kabul edilmiş ve öyle tanımlanmıştır. Hz. Muhammed’in hissî ve aklî mûcizeleri olduğunda ittifak edilmiştir. Kur’an’ın, onun en önemli aklî mûcizesi olduğu dönem sonunda en çok vurgulanan görüş olmuştur.

(iii) Mûcize konusu, nübüvvetin ispâtının ayrılmaz bir parçası olmuş, mucize ile nübüvvet arasında daimi bir ilişki kurulmuştur.

(iv) Mûcizeyi inkâr edenin tekfir edilmesinde ittifak edilirken, kerâmeti inkâr edenin dini durumu çoğunluk tarafından bu derecede önemsenmediği gibi , ortak bir görüş de oluşmamıştır. Özellikle bazı alimlerin inkarcılara karşı tekfir düzeyinde bir üslub takındıklarını belirtmek gerekmektedir. Ayrıca kerâmet’e dair ortaya konan görüşlerde V. yüzyıla kadar dikkate değer bir gelişme olmamıştır. Sâbûnî’nin kerâmeti “mutlak kerâmet” ve “mâunet” olarak ikiye ayırması Hanefî-Mâturîdîler’in “iddia ile düşen velîlik-kerâmet” anlayışına aykırıdır. Bize göre, kerâmete dair saptadığımız bu gelişme, Tasavvufun Hanefî-Mâturîdî mezhebi içindeki etkisinin tarihi süreçteki önemli aşamalarından birine işaret etmektedir. Tasavvufun yapı taşlarından ve en temel inançlarından biri olan kerâmeti bu şekilde târif etmek, evliyâ kültü iddiasını Hanefî-Mâturîdî mezhebine taşıyan çok önemli tarihsel bir gelişme olmuştur.

(v) Bu dönemde, Nüzul-i İsa’nın (as) hak olduğu ve Kıyâmet’ten önce gerçekleşeceğine dair Ebû Hanîfe’den beri kabul gören görüş genel olarak devam etmiştir. Bunu kabul etmeyenlerin dini konumuna pek yer verilmemiş, bu husus sanki kasıtlı olarak ihmal edilmiştir. Bazı müelliflerin bu konuya temas etmemesi dikkate değerdir.

(vi) Mûcizeye dair görüşler, dönemin başından sonuna kadar tamamen ve doğrudan Kur’an ve Sünnet örnekleriyle izâh edilmiştir. Bu dönemin, bir önceki Hanefî-

Mâturîdî döneminin bir devamı olduğu ve ilk dönemden itibaren çizilen çerçevenin genel olarak devam ettirildiği anlaşılmaktadır.

2.7. Bölüm Değerlendirmesi

Kişinin konumuna ve dini statüsüne göre farklı şekillerde isimlendirilen hârikûlâde olaylar, mucize bahsi adı altında ele alınmış ve irdelenmiştir. Zira kerâmet ve diğer hârikulâde durumlar mûcize inancı ile yakından alakalıdır. Mûcizenin reddedilmesi diğerlerinin de reddedilmesini gerektirmektedir. Ayrıca bazı kelâmcılar mûcize ile karışabileceği gerekçesi ile kerâmet ve diğerlerinin hârikulâde olduklarını da reddetmişlerdir. Öte yandan, mûcize ispât edildiği takdirde hârikulâde olayları konuşmak anlamlı olur. Mûcizenin aklî ve semî iki yönü vardır. Aklî yönü mümkün olup olmamasındadır. Semî yönü ise Kur'an ve Sünnet'te buna dair nakledilen haberlerdir. İlk dönemden itibaren inanç meselelerinden biri olduğu anlaşılan mûcize hakkında ümmetin icmâsı vardır. Çünkü bir peygamberin mûcize göstermesi hem aklın hem de kabul edeceği bir olgudur hem de naslar ile sâbittir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin mûcize ve kerâmetin hak olduğunu söylemekle yetinmesi olağandır. Sonraki dönemlerde mezhep içinden bütün âlimlerin aynı yolu benimsemeleri de bu şekilde değerlendirilmelidir. Lâkin, başta Hz. Peygamber'in mûcizelerinden sayıca çok daha fazla ve çarpıcı kerâmetlerin bazen tek bir "velîden" nakledilmesi olmak üzere, bazı nedenlerden dolayı kerâmete yapılan vurgu zayıflamıştır.

Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğu kabul edilen mûcizenin doğru anlaşılması için sistemli ve tutarlı bir şekilde târif ve tasnîf edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Buna dair ilk çalışmaların Mâturîdî'nin eserlerinde yapıldığı görülmektedir. Mâturîdî, konuyu etraflıca ele almış, mûcize'nin, peygamberliğin en önemli delillerinden biri olarak aklen mümkün, dinen câiz ve hak olduğunu ispât etmeye çalışmıştır. Mâturîdî, yöntemini doğrudan Kur'an ayetlerinin zâhiri manalarına ve Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak nitelendirdiği çok sayıda sayısız rivayete dayandırmıştır. Kerâmete dair son dönemlerde ortaya çıkan bazı istisna iddialar dışarıda tutulursa, çalışmalar ağırlıklı olarak bu târif ve tasnîf faaliyeti sınırları içerisinde olmuştur. Diğer taraftan Mâturîdîlik dönemindeki bazı âlimlerin, Hanefîlik döneminde rastladığımız sadece ikrâra dayalı söylemi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden mûcize konusunda iç içe

geçmiş Hanefilik ve Mâturîdîlik olarak sadece iki dönemden bahsetmek, bu âlimleri de Hanefî-Mâturîdî olarak adlandırmak mümkündür. Bu âlimlerin ele aldığımız iki konu hakkında farklı bazı görüşleri olduğundan değerlendirme mucize ve kerâmet hakkında yapılmıştır.

Âlimler arasında mucizenin olağanüstü bir olay olduğunda, Allah'ın fiili olduğunda, nübüvvetin önemli bir delili olduğunda ihtilaf yoktur. (Bk.Tablo.1). Âlimlerin bu ittifakında Kur'an ve Sünnet'ten getirilen deliller temel etkindir. Hz. Peygamberin hissî ve aklî mucizeleri olduğunda görüş birliği vardır. Mucizenin târif ve çeşitlerinde bazı küçük farklılıklar olsa da genelde güçlü bir ittifak olduğunu söylemek gerekir. Tarihi süreçte Hanefî-Mâturîdî âlimlerin mucizeye dair esas görüşlerinde belirgin bir değişim olmamıştır. Bu konuda en belirgin ve kalıcı olan yapısal değişiklik, Mâturîdî'nin konuyu ele aldığı özgün yöntemidir. Bu nedenle Hanefî geleneğinin, Hanefî-Mâturîdî olarak isimlendirilmesinin ilgisiz bir yaklaşım ve tamamen isabetsiz bir adlandırma olduğu söylenemez.

Hanefî âlimler kerâmeti mümkün ve tarihen vuku bulmuş bir hakikat olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, gerçekte fâilinin Allah Teâlâ olduğu vurgulanmıştır. Kerâmetin evliyânın elinde zuhûr eden Hz. Peygamber'in mucizesi olduğu ve Kur'an ile sâbit olduğunda hususunda ittifak vardır. (bk. Tablo 1,2). Kerâmetin sahîh olması için sıkı şartlar öngörmüşlerdir. Bu şartlara göre, hiç kimse velîlik ve kerâmet iddiasında bulunamaz. Zuhûr eden kerâmeti açığa çıkaramaz aksine bunu gizlemeye çalışır. Kerâmet velîliğin delili değil, Allah'ın iyiliğe teşvik eden bir ikrâmıdır. Bununla birlikte, Hanefî-Mâturîdî âlimler arasında kerâmetin çerçevesi ve işlevi hususunda bir ihtilaf söz konusudur. Bir taraftan, Mâturîdî, Ebû Muîn en-Nesefî'nin dâhil olduğu âlimlerin çoğunluğu kerâmeti oldukça dar kalıplarda tanımlayarak etkinliğini sınırlı tutmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan, Sâbûnî ve onun gibi düşünen bazı âlimler kerâmeti velâyetin delili olarak tanımlamışlardır. Kerâmetin esasları ve çerçevesi konusundaki bu ihtilafın derin ve önemli olduğunu düşünüyoruz. Kerâmetin ayetler ile sâbit olduğunda ittifak eden Hanefîlerin, kerâmeti inkâr edenlerin durumu hakkında fikir beyan etmek hususunda ise anlaşılmadıkları hatta bu konuda görüş belirtmemeyi tercih ettikleri görülmektedir.

Son olarak tarihi süreçte olağanüstü olaylara dair olan Hanefî-Mâturîdî düşüncesinde üç önemli gelişme dikkate değerdir.

(i) Birinci gelişme isimlendirme ile ilgilidir: Kelâmcıların kullandığı manada bir terim olarak mûcize kelimesi ilk Hanefî kaynaklarında kullanılmamıştır. Bu kaynaklarda Kur'an ve Sünnet'te olduğu üzere ayet, delil ve hüccet gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Hanefî kaynaklarda mûcize kavramı yaklaşık hicri IV. yy. başlarından itibaren bir terim olarak ayet vb. diğer kavramlarla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Bu döneme kadar peygamberlerden ve Hz. Muhammed'ten rivayet edilen olağanüstü her hadise bir ayet olarak görülürken, bu dönemden sonra sadece tanımlanarak özellikleri belirlenmiş hadiseler mûcize diye isimlendirilmeye başlanmıştır. Hârikulâde olaylar için ayet kelimesinin terkedilerek, mûcize kavramının kullanılması ancak son dönemde görülmektedir.

(ii) İkinci gelişme mûcizelerin dindeki konumu ile ilgilidir. İlk dönemde zikredilen olağanüstü olaylar peygamberliği teyid eden bir işlev yüklenmişken, sonraki dönemlerde Hanefî âlimler tarafından peygamberlik için şart görülen delillerden birine evrilmiştir. Bu konudaki değişim, son zamanlarda hakim görüş haline gelmiştir.

(iii) Üçüncü gelişme mûcizenin tanım ve çerçevesi ile ilgilidir. Hz. Muhammed ve sahabe döneminde hissî olan olağanüstü olaylardan bahsedilmiştir. İnşikâk-ı kamer hadisesi gibi hissî mûcizelerin gerçekleştiğine dair Hanefî-Mâturîdî âlimler her dönemde ittifak etmiştir. Özellikle son dönemlerde, mûcize kavramı bazen Hz. Peygamber'in bütün şahsiyetini ve davetini kapsayacak şekilde genişletilmiş olsada, O'nun en önemli mucizesinin Kur'an'ı-Kerim olduğu vurgulanmıştır.

(iv) Dördüncü ve belki de en önemli gelişme mûcizenin devamı olarak görülen kerâmetin dindeki yeri ile ilgilidir. Hz. Peygamber'in vefatı ile tamam olan mûcizelerin, velîlerin elinde zuhûr eden kerâmetler ile devam ettiği görüşü hakimdir. Hz. Peygamber'in mûcizesinin devamı olarak görülen kerâmetin mahiyet ve işlevine dair olan görüşler peygamberlik ve mûcize ile doğrudan ilişkilidir. Yani kerâmetlerin dini olan kutsâl bir yönü vardır. İlk dönemde ittifak halinde olan Hanefî-Mâturîdî âlimler arasında son dönemde bu konuda birbirine muhalif olan görüşler ortaya atılmıştır. Tarihi

süreç, mezhep içerisinde velîlik iddiasının meşruluğunu savunan kişilerin lehine gelişmiş, “evliyâ kerâmetleri” üzerinden Tasavvuf’un Müslüman toplumlarda “Hanefî-Mâturîdî” kimliğiyle etkin bir dini statü kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Öte yandan Nüzul-i İsa (as) konusunda mûcize ve kerâmet konularına benzer kesinlikte bir sonuca varmak için veriler yetersizdir. Tablo.1 de görüldüğü gibi listedeki âlimlerden bir kısmı bu konuda suskun kalmayı tercih etmiştir. Fakat bunlardan hiçbiri Hz. İsa’nın semâdan inişini de reddetmemiştir. Çoğunluk bunun hak olduğunu belirtirken, bazıları görüş belirtmemiştir. Sükûtun ikrârdan olduğunu düşünerek görüş bildirmeyenlerin Hz. İsa’nın nüzulünü reddetmediğini söylemek mümkündür. Bu konuda, Mâturîdî’nin tavrı Hanefî-Mâturîdî âlimlerin genel durumunu en iyi şekilde özetlemektedir. Buna göre, Nüzul-i İsa (as) meselesi bir kısım Kur’an ayetleri ve çok sayıda hadis rivayetlerinden dolayı kabul edilmesi gereken Kıyâmet alametlerinden biri olabilir. Fakat konu ile ilişkilendirilen Kur’an ayetlerinin farklı te’villeri vardır. Hadisler ise muhtelif ve çelişkilidir. Bundan dolayı kesin bir inanç meselesi olacak düzeyde naslarda sâbit olmamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KABİR AZABI

3.1. Giriş

İslâm'ın itikâd esasları ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret olarak bilinen üç iman esası üzerine binâ edilmiştir. Bu üçünden herhangi birini inkâr eden kişi diğer ikisini de inkâr etmiş sayıldığından kâfir olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁹¹ Bu esaslardan özellikle ahiret hayatı tamamen gayba dair bir alana taalluk eder. Bu nedenle duyular ve akıl vasıtası ile onun mahiyeti ve keyfiyeti hakkında doğru bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bunun bilgisi ancak peygamberlerin verdiği haber yani naslar ile elde edilebilir. İslâm âlimleri, naslarda sâbit olan ahiret inancının aklın câiz ve gerçek olduğunda, bu konuda aklın Haber-i resule tâbi olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Nakledilen haberlerde, ahiret hayatının, dünyadaki hayatın bitmesiyle başlayan, bazı yönleriyle ona benzeyen, çeşitli halleri içeren ebedi bir hayat olduğu bildirilmiştir. İslâm âlimlerinin geneli, bu haberlere dayanarak, insanın öldükten sonra ebedi akıbetinin belirlendiği zamana kadar geçen süre içindeki halinin (ahiret ahvâli) genel olarak “kabir hayatı” ve “Kıyâmet’ten sonraki ebedî hayat” olarak adlandırılan iki safhada olacağı görüşündedir. “Kıyâmet’ten sonraki ebedî hayat” safhası konumuzun sınırları dışında kalmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, İslâm âlimleri, Sûr’a üfürülmesiyle birlikte başlayacak ebedî safhanın hallerini yeniden diriliş (ba’s), toplanma (haşr), hesap, terâzi (mizân), şefâat, sırat, Cennet, Cehennem ve Âraf başlıkları altında ele almışlardır.¹⁷⁹² Bu safhadan önce, “kabir hayatı” olarak adlandırılan safha vardır. İnsanın ölümüyle birlikte başlayan bu safha, ölümden sonra ve Kıyâmet’e kadar devam eden dönemdir. Kabir hayatı ahiret’ten sayılmıştır. Zira, öncelikle, Hz. Peygamber kabir hayatını ahiret durumlarının ilki olarak târif etmiştir.¹⁷⁹³ Ayrıca birtakım ayet ve hadislerin muhtevası,

¹⁷⁹¹ Kur’an’da bununla ilgili ayetler çoktur. Örneğin bk. Bakara Suresi, 2/4; Nisa Suresi, 4/38; Sebe Suresi, 34/8; A’raf Suresi, 7/147.

¹⁷⁹²Bk. Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, **DA**, I, İstanbul, 1988, s. 543-548.

¹⁷⁹³ Tirmizi, “Zühd”, 5; Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, I:63; İbn Mace, “Zühd”, 32.

kabir hayatının, dünya ve ahiretle birlikte üçüncü bir dönem olarak ele alınmasını gerektirecek özelliklere sahiptir. Kabir ahvâline dair bu bilgiler genellikle sorgu, azap ve nimet kavramlarıyla ele alınmıştır.

Eski çağlardan beri insanların, öldükten sonra dünyadaki benzeri bir yaşama, kabirlerin de o hayata açılan birer kapı olduğuna inandığına dair kanıtlar bulunmuştur.¹⁷⁹⁴ İlkel kabilelere ait mezar kalıntılarında bulunan yaşam malzemelerinden bu açıkça anlaşılmaktadır.¹⁷⁹⁵ Bununla birlikte ilâhi dinlerden olan Yahudilikte ölümle ruhun bedenden ayrıldığına, dünya ile ilişkisinin kesildiğine inanılır, ancak beden kabirde herhangi bir azaba ya da nimete maruz kalacağına dair bir inanç yoktur.¹⁷⁹⁶ Hristiyanlıkta ise kabir hayatı inancının olduğunu savunanlar olsa da¹⁷⁹⁷, bu dine ait metinlerde kabir sorgusu, Münker-Nekir ve benzeri unsurlardan müteşekkil bir kabir hayatı anlatısı mevcut değildir. Hristiyanlık inancında kabir hayatı inancının ölüm ile bedenden ayrılan ruhun, temizlenmiş bedeni ile tekrar diriltileceği Kıyâmete kadar tanrıya gittiğine inanılır.¹⁷⁹⁸ İslâm'dan önceki cahiliye Araplarında ise ahiret inancı olmadığından dolayı kabir hayatı inancı yoktu. Müşrik Araplar, toprağa gömülen bedenin çürüyerek toprak olduğuna ve “ruh”un bir rüzgâr gibi uçup gittiğine inanırlardı.¹⁷⁹⁹

İslâm'da kabir hayatı ise ilk dönemlerden itibaren açıklanan konulardan biridir. Kur'an'ın haber verdiği üzere yüce Allah'ın gönderdiği bütün peygamberler “ahirete imanı” değişmez bir esas olarak tebliğ etmişlerdir. Kabir azabını kabul etmeyenler Kur'an'da kabir azabının varlığını ifade eden bir ayet bulunmadığını, ayrıca bu konuda nakledilen hadislerin de güvenilir olmadıkları gibi bu hususa delil olma vasfında olmadıklarını iddia etmişlerdir. Dahası bu görüşü dillendirenlerden bir kısmı hem vahîy olarak kabul etmedikleri hadislerin kabir azabına delil olma vasfı taşımadıklarını hem

¹⁷⁹⁴ İnsan ölünce cesedinin yok olduğu aklen sabit olan bir husustur. Bu yüzden kabir hayatının mahiyet ve keyfiyetine dair görüşler (kabir ahvâli) bedenden ayrılan ruhun ölmezliği üzerine inşa edilmiştir. Ruhun, kıyamette tekrar diriltileceği zamana kadar, bedenle birlikte öldüğüne inananlar için kabir hayatı dönemi söz konusu değildir.

¹⁷⁹⁵ Bk. Hüseyin Atay, ‘‘İslâm’ın İnanç Esasları’’, A.Ü.İ.F.Y, Ankara, 1992, s.195; Kürşat Demirci, ‘‘Kabir’’, DİA, İstanbul, 2001, XXIV, s. 33-34.

¹⁷⁹⁶ Demirci, ‘‘Kabir’’, s.34.

¹⁷⁹⁷ Mehmet okuyan, **Kabir Azabı**, Düşün yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 17-41.

¹⁷⁹⁸ Demirci, ‘‘Kabir’’, s. 33-34.

¹⁷⁹⁹ Mehmet Paçacı, **Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 46-47.

de Kuran’da buna delil olmadığını, hatta kabir azabı düşüncesinin Kur’an’a muhalif olduğunu savunmuşlardır.

Kabir azabının varlığını kabul edenler ise bunun Kur’an ya da hadislerle sâbit olduğunu söylemişlerdir. Kabir sorgusu ve azabını, azaptan kurtulmanın çarelerini ve ruh-beden ilişkisi gibi keyfiyete dair görüşlerini ağırlıklı olarak Kur’an ve hadisler’den hareketle ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte tarihi süreçte sınırlı da olsa aklî delillerin kullanılması da söz konusu olmuştur.

Hanefî-Mâturîdî mezhebinde kabir azabının varlığı hiçbir dönemde tartışma konusu olmamıştır. Ebû Hanife’den başlayarak incelediğimiz bütün eserlerde kabir azabının varlığı bir hakikât olarak kabul edilmiş ve bu görüş doğrudan naslara dayandırılmıştır. Ayrıca, mezhep içinde kabir azabının naslar ile sâbit olduğu, keyfiyeti hususunda ise nasların bildirdikleri dışında tevakkûfun gerekli olduğunda geniş bir mutabakat mevcuttur. Bundan sadece zorunlu kabul edilen kabirde hayat şartı istisna edilmiştir.

Çalışmamız, Ebû Hanife ile başlamakta, Mâturîdî, Pezdevî, Nesefî ve Saffâr gibi Hanefî-Mâturîdî geleneğinin önde gelen âlimlerinden sonra, Mâturîdîliğin teşekkül ettiği kabul edilen dönemin en önemli şahsiyetlerinden Sâbûnî ile son bulmaktadır. Konuyu etraflıca ele almadan önce bazı tanım, terim ve kavramlar hakkında kısa bilgiler verilmiş, daha sonra İslâm’da kabir azabı anlayışı etraflıca izâh edilmiştir.

3.2. Tanım ve Kavramlar

Konumuzla alakalı olduğu için ahiret, kabir, azap, Berzâh, ruh, Münker ve Nekir terimlerinin anlamları üzerinde durmanın, sınırlarını net bir şekilde ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nakledilen rivayetlerde kabir hayatı yerine kabir azabı ifadesi kullanıldığından, bu deyim zamanla kabir hayatını ifade eden kelâma ait bir terim haline gelmiştir. Hadislerde kabir hayatının / Berzâh âleminin, kabir azabı olarak anılmasının akla gelen en önemli muhtemel nedeni kabirdekilerin çoğunun kâfir ve

günahkâr olmasıdır. Kabir azabını kabul etmek aynı zamanda kabir nimetini de kabul olmayı gerektirdiğinden “azabın nimete galip gelmesi”, yani “tağlibtir.”¹⁸⁰⁰

(i) Ahiret: Ahiret kelimesi sözlükte “son” manasına gelir. “İlk-önce” manasına gelen “evvel” kelimesinin karşıtıdır. “Evvel” ile dünyada ilk yaratılışın ifade edilmesi gibi, “ahir” ile ahiret yurdunda ikinci yaratılış ifade edilir.¹⁸⁰¹ Ahiret hayatı, kelâm ilminde de bir terim olarak “ölümünden sonra başlayan ve ebediyyen devam edecek olan hayat” manasında kullanılmıştır.

(ii) Kabir: “Kabir” (çoğ. Kubûr) sözlükte ölünün bırakıldığı, gömüldüğü yer demek olup¹⁸⁰² Türkçedeki karşılığı mezarıdır. Kur’an’da geçen “Cedes” (çoğ. Ecdâs) kelimesi kabirle aynı anlamdadır.¹⁸⁰³ Şu hâlde kabir, mezar ya da makber (çoğ. Mekâbir) normal şartlarda ölünün gömüldüğü yere denilmektedir. Kelâm ilminde, kabir bir terim olarak öldükten sonra Kıyâmet günündeki dirilişe kadar insanın yaşadığı Berzah hayatını ifade eder. Kabir, Hz. Peygamber’in buyurduğu gibi ahiret duraklarının ilkidir. Kelâmcılar kabir hayatını, kabir sorgusu, kabir azabı ve nimeti kavramları çerçevesinde ele almıştır. Kabul edenler için, kişi nerede ve nasıl ölürse ölsün bedeni yakılsın ya da hayvanlar tarafından yenilsin, gömülsün ya da açıkta çürüsün mutlaka bir kabir hayatı ile karşılaşır.¹⁸⁰⁴

(iii) Azap: Arapça’da “azap” kelimesi, kökü hakkında ihtilafları bir kenara bıraksak, sözlükte insanı aç ve uykusuz kalmaya zorlamak, zevkini/tadını yok etmek, vurmak, üzme ve kederli, sıkıntı ve eziyet vermek, işkence etmek manalarını taşır.¹⁸⁰⁵ Kelâm ilminin bir terimi olarak azap, bu dünyada kâfir ve günah işlemiş olanlara öldükten sonra kabir hayatı ile başlayan ahiret’te verilecek olan cezanın ifadesidir. Ahiret azabı, kâfir ve günahkâr müminler günahları miktarı kadar kabirde veya Cehennem’de azap görmesidir. Cumhur ulemâ ahiret azabının gerçekleşeceği hususunda görüş birliği etmiştir. Mürcie ve bazı filozoflar ahiret azabını adalet ve hikmete uygun

¹⁸⁰⁰ Tağlib, bir ilişkiden dolayı bir kelimeyi, başka bir manayı da içine alacak şekilde kullanma demektir. Baba ile anaya “Ebeveyn” denilmesi gibi; Galip gelme.

¹⁸⁰¹ Ragıp el-İsfahâni, “Ahir” maddesi, **el-Müfredât**, s. 14

¹⁸⁰² Ragıp el-İsfahâni, “Kabir” maddesi, **el-Müfredât**, s. 294

¹⁸⁰³ Bk. Demirci, “Kabir”, s. 33-34.

¹⁸⁰⁴ İbn Mâce, “Züht”, 32. Bilgi için bk. Süleyman Toprak, “Kabir”, **DİA**, İstanbul, 2001, XXIV, s. 37-38.

¹⁸⁰⁵ Ragıp el-İsfahâni, “Azab” maddesi, **el-Müfredât**, s. 246.

olmadığı gerekçesiyle inkâr etmiştir. Ahiret azabını kabul edenlerden Ehl-i sünnet ve bir kısım Şîî fırkası günahkâr müminler için geçici, kâfirler için ebedi olduğunu savunmuştur. Hâriciler, Mu‘tezile ve bir kısım Şîâ Cehennem’i oraya giren herkes için ebedi kabul etmiştir. Cehennem’in ebedi olmadığını ve bir zaman sonra biteceğini iddia edenlerde olmuştur. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre dünyada cezası çekilen ve / veya samimi bir tövbe ahiret’te azaptan kurtulmanın en önemli yoludur.¹⁸⁰⁶

(iv) Berzâh: Berzâh (çoğ. Berâzih) sözlükte, iki şeyin arasını ayıran, sınırlayan, hudut demek olup coğrafi ilimlerde dar, sınırları belirlenmiş arazi parçası anlamında kullanılır.¹⁸⁰⁷ Kelâma dair bir terim olarak iki anlamı vardır. Birincisi, Kıyâmet’te insan ile yüksek makamlar arasında olan engelin adıdır. İkincisi, ölümle başlayıp Kıyâmet’te tekrar diriltinceye kadar sürecek olan kabir hayatı manasındadır. Yani Berzâh, ölümle-hayatın, Ahiret ile dünyanın arasını engelleyen perde demektir. Ölümle birlikte Berzâh başlar. Ölenin, dünyaya geri dönmesine veya Kıyâmet gününe kadar tekrar dirilmesine olan engelin adıdır.¹⁸⁰⁸ Bu yüzden Berzâh, Kıyâmet’e kadar sürecek olan kabir hayatı manasında da kullanılır.¹⁸⁰⁹ Berzâh aleminin mahiyetine dair farklı görüşlerde vardır. Örneğin, Tasavvuf’ta Berzâh alemi, şahâdet ve gayb alemiyle birlikte üç alemde biridir.¹⁸¹⁰ Bu çalışmada naslarda kullanılan ve kelâm âlimlerinin tercih ettiği “kabir azabı” kavramı kullanılmıştır. Bununla çoğu zaman kabir hayatı ve Berzâh’ta kastedilmiştir.

(v) Münker ve Nekir: “Bilmemek, şiddetli ve korkulu olmak” anlamındaki “neker” kökünden türeyen “Münker ve Nekir”, sözlükte çirkin, çok çirkin, şiddetli ve korkulu olmak gibi anlamlara gelir.¹⁸¹¹ Ancak İslâmî ilimlerde doğru ve uygun olan manası, bilinmeyen bir şeyin tanınmamasından hâsıl olan dehşet ve korkudur. Ke-

¹⁸⁰⁶ Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, **DİA**, İstanbul, 1991, IV, s. 302-309.

¹⁸⁰⁷ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 397.

¹⁸⁰⁸ Kuran’daki ayet şöyledir: “وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ”/Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (Berzâh) vardır. Mü’minûn Suresi, 23/100. Bu ayet iki şekilde anlaşılabilir. 1.Berzâh ölünün dünyaya dönmesine engeldir.2.Öldükten sonra kıyamete kadar beklenenecek yerdir. İki manayı birlikte anlamak mümkündür.

¹⁸⁰⁹ Cüneyt Gökçe, ‘Berzâh’, **DİA**, İstanbul, 1992, V, s. 525; Ragıp el İsfahani, ‘Berzâh’ maddesi, s.38; Gölcük ; Toprak, **Kelâm**, s. 397.

¹⁸¹⁰ Gökçe, “Berzâh”, s. 525

¹⁸¹¹ Bk. Süleyman Toprak, “Münker ve Nekir”, **DİA**, İstanbul , 2006 , XXXII, s. 14-15

lam'da terim olarak Münker ve Nekir kabirdeki iki sorgu meleğinin adıdır. Bu meleklerden Kur'an'da söz edilmemiş, hadislerde ise bunların ölüyü sorgulayan iki melek olduklarından bahsedilmiştir. Kabir'de tanımadığı iki azametli meleğin olağanüstü gelişinden ve kendi akıbetini bilmemesinden doğan korku sebebiyle ölünün bunlardan ürkmemesinden, dehşete düşmesinden ve onlardan bu yüzden hoşlanmamasından dolayı bunlara Münker-Nekir isminin verildiği ifade edilmektedir.¹⁸¹² Ehl-i sünnet, Mut'ezile ve Şia'nın çoğunluğu kabirdeki bu iki sorgu meleğini kabul etmiştir. Cehmiyye ve az sayıda âlim, insanın sorgulanmasını imkânsız görerek kabul etmemiştir.¹⁸¹³

(vı) Ruh ve Nefis: Kabir azabının önemli kavramlarından biri olan “ruh” kavramı, onunla hayatın ve hareketin hâsıl olduğu, menfaatin elde edildiği, zararların defedildiği unsur olarak ifade edilmiştir. Sözlükte, gitmek, geçmek, rüzgârlı olmak, genişlik ve ferahlık verici olmak manasında bir isimdir.¹⁸¹⁴ Kur'an ve hadislerde beden ve nefis ayırımı yapılmış, çoğunluk nefis ile ruhun kastedildiğini söylemiştir. Selef ve ondan sonra onlara tâbi olan kelâmcılarda bu görüşü sürdürmüştür.

İslâm inancına göre, ruh insan bedenine ana rahmindeyken bir melek tarafından üflenen, ölüm anında bedeninden çıkarılan idrâk edici ve bilici bir muhdestir. “Nefis” kavramı, genellikle ruh ile aynı anlamda kabul edilmiştir.¹⁸¹⁵ Mahiyeti tam olarak bilinemediğinden târifi hakkında ihtilaflar vardır. Kimi bu konuda suskun kalırken, kimi ruhu madde dışı bir varlık olarak tanımlamıştır. Kimi ruh soyut bir cevherdir derken, kimi o latif bir cisimdir demiştir. Çoğunluk ruhu, bedenin canlı olmasını sağlayan bir araz olarak kabul ederken, bazıları da ruh yoktur, demiştir. Kimine göre Berzahta ruh-beden birliktedir, kimine göre ise azabı veya nimeti hisseden ruhtur.

Ruhların Berzâh aleminde bulunacakları yer hakkında da farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre, ruhlar içerisinde en yüksek mertebede olan peygamberlerin ruhları ya yüksek bir makam olan İliyyindedir ya da Cennet'tedir. Şehitlerin ruhları Cennettedir. Sâlihlerin ruhları ise İliyyinde, ya da Cennet'te veya Cennet'i seyretmektedir. Kâfirler

¹⁸¹² Ragıb el-İsfahâni, “Neker” maddesi, **el-Müfredât**, s. 382. Süleyman Toprak, Ölümünden Sonraki Hayat Kabir Hayatı, 7. Baskı, (Ankara: Esra Yay, 1997), 294-295

¹⁸¹³ Bk. Toprak, “Münker ve Nekir”, s. 15

¹⁸¹⁴ Topaloğlu; Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s.265

¹⁸¹⁵ Ragıp el İsfahâni, “Ruh”, maddesi, **el-Müfredât**, s. 155; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, **DİA**, İstanbul, 2008, XXXV, s. 187.

ile müminlerin ruhları “Berzah” adı verilen gök katlarından birinde toplanır, diyenler olduğu gibi, mümin ve kâfirlerin ruhları kabirleri çevresinde, azap ya da nimetlenir diyenler de vardır. Bu ruhların birbirleriyle ve uykuda olan hayattaki insanlarla ilişki kurması da mümkün kabul edilmiştir. Kıyâmet’e kadar süren Berzah hayatının sonunda ruhların durumu hakkında da ihtilaf edilmiştir. Bazılarına göre, sura üfürüldüğünde ruhlarda yok olacaktır. Kelâmcıların ekseriyeti, Kıyâmet’te ruhların ölmeyeceği kanaatindedir.¹⁸¹⁶

İncelediğimiz Hanefî kaynaklarda konuyla alakalı “Ruhu’l hayat” ve “Ruhu’l idrâk” terimleriyle karşılaştık. Bunların anlamları kısaca şöyledir. (1) Ruhu’l hayat: Bu ruh, “can” dediğimiz insana hayat veren ruhtur. Ruhu’l hayatın yok olmasıyla ölüm gerçekleşir. (11) Ruhu’l idrâk: Mesul olan ruh budur. Bazıları tarafından uyku halinde bedenden çıkan, idrâk eden ruh olarak târif edilmiştir. Bunlara göre ölümsüz olan ruh budur. Hayat veren Ruhu’l hayat bedende kalarak uykudaki kişinin hayatta kalmasını sağlarken, bedeninin dışında olan Ruhu’l idrâk uykuda olan kişinin rüyada olanları idrâk etmesini sağlar.¹⁸¹⁷

3.3. İslâm’da Kabir Azabı

Cumhur ulema tarafından inanç konularından biri olduğu üzerinde ittifak edilen kabir hayatı, gayba dair olup, semiyattan kabul edilen bir konudur. Bu itibarla, ona ait doğru bilginin de nakil ile bildirilen bilgiye dayanması gerekir. Dolayısıyla imkân dahilinde kabul edilen kabir hayatını sâbit görenler görüşlerini her zaman naslara dayandırmıştır. Kur’an’ın bazı ayetleri ve çok sayıda hadis rivayeti kabir hayatına delil olarak gösterilmiştir. İnkâr edenler ise hem aklî hem de naklî gerekçelerle görüşlerini savunmuşlardır. Kabir azabını mümkün görmeyen bu kesim, Kur’an’dan bazı ayetlerin buna engel olduğunu iddia etmişlerdir.

(1) İslâm âlimlerinin kahir ekseriyetine göre nerede ve hangi şekilde ölürse ölsün kişi kabir azabı ile karşılaşacaktır. Çünkü kabir hayatı/Berzâh, ahiret duraklarının ilki

¹⁸¹⁶Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *DİA*, İstanbul, 2008 , XXXV, s. 188-190.

¹⁸¹⁷Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, s. 342-343.

olarak Kur'an ve Sünnet ile sâbittir.¹⁸¹⁸ Kabir hayatını kabul edenler, bu kabulün sübutu hususunda kendi aralarında farklı guruplara ayrılırlar. Bazıları bu kabulün naslara dayandığını, mutlaka inanılması gereken bir esas olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bunlara göre, kabir hayatını inkâr eden kimse kâfirdir.¹⁸¹⁹ Diğer bir kesim ise delil gösterilen nasların delâleti konusunda kesinlik olmadığını, ayrıca konuya temas eden hadislerin tevâtür derecesine ulaşmadıklarını, dolayısıyla ahiret hayatını kabul ettiği halde kabir azabının olmadığını iddia edenlerin tekfir edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸²⁰ Başka bir kesim ise inkârcılar hakkında fikrini açıkça ortaya koymadan kabir azabının sâbit olduğunu söylemekle yetinmiştir.

Kabir azabını kabul edenler, kabir hayatının sorgu ile başladığını, azap-nimet şeklinde devam ettiğini ve Kıyâmet günü tekrar dirilme ile bittiğini öne sürmüşlerdir. Her insan öldüğünde Münker ve Nekir tarafından sorgulanır, neticede Kıyâmete kadar ya azap ya da nimet içinde bekletilir.¹⁸²¹ Kabir azabının kâfirler için Kıyâmete kadar devam edeceği ve günahkâr müminler için ise sorgu sonunda bittiği hususunda genel kabul vardır. Delil olarak kabul edilen rivayetlerde, müminin kabir'de azap görmesine idrardan sakınmamak, ölen kişinin ardından ağıt yakılması, yalan söylemek gibi her türlü günahın neden olduğu haber verilmiştir. Namaz, sadaka, tövbe etmek gibi güzel amellerin ise kabir azabından koruduğu kabul edilir. Bu konuda Hz. Peygamber'den ve sahabeden çok sayıda rivayeti delil olarak göstermişlerdir.¹⁸²² Yapılan izâhlardan insanların çoğunun kabir azabına maruz kalacağı anlaşılmaktadır.¹⁸²³ Nakledilen bazı rivayetlerde kabir azabının ulaşmayacağı insanlardan söz edilmiştir. Bu muafiyete amel, ölüm ve zamandan dolayı olmak üzere üç neden gösterilmiştir. Birincisine şehitler, sâdıklar, gaziler, sınır bekçileri; ikincisine hastalıktan ölenler; üçüncüsüne cuma

¹⁸¹⁸ İbn Mace, "Züh'd", 32,

¹⁸¹⁹ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 398-405.

¹⁸²⁰ Saim kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, 15.Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 343.

¹⁸²¹ Gölcük; Toprak, **Kelâm**, s. 398-405.

¹⁸²² Hadis rivayetlerinin toplandığı önemli iki eser için bk: (1) Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, **İspatu Azabu'l Kabr**, (Thk: M. Hasan İsmail), Daru'l Kütubu'l İlmiyye, Beyrut, 2013. (ıı) Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, **et-Tezkire bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire**, Daru ibn Kesir, Beyrut,t.y.

¹⁸²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, 112-113.

günü ölen müminler dâhildir.¹⁸²⁴ Hz. Peygamber'in bundan muaf tutulduğuna dair herhangi bir rivayet nakledilmemiştir.

Kabir hayatının varlığını kabul ettiği halde bu hayatın mahiyeti ya da keyfiyeti konusunda âlimler ihtilaf etmiştir.¹⁸²⁵ Bu bağlamda kabirdeki hayatın beden-ruh ilişkisi tartışılmıştır. Birincisi, kabir azabının ruhânî olduğu¹⁸²⁶; ikincisi, sadece bedenî olduğu¹⁸²⁷ ve üçüncüsü, bunun ruh ve beden bütünlüğü içinde olacağı şeklindedir.¹⁸²⁸



¹⁸²⁴ Celalettin es-Suyuti, s. 204-210.

¹⁸²⁵ Beyhaki'nin ve Kurtubi'nin yukarıda sözü edilen eserlerinden başka, kabir azabının naslarla ispatına dair ünlü eserlerden bazıları şunlardır: Süyuti, **Şerhu's-Sudur bi Şerhi'l Mevta ve'l Kubur**, (Thk: Yusuf Bedevi), Daru İbn Kesir, Dımeşk-Beyrut, 2008 ; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitabu'r-Ruh** , 2.Baskı , (Trc: Şaban Haklı) , İz yayıncılık, İstanbul, 2003.

¹⁸²⁶ İbn Hazm şöyle demektedir: “Kıyamet'ten önce ölünün kabrinde bilinen bir hayat yaşaması ile ilgili kanaat yanlıştır. Kur'an bunu reddeder. Ayrıca Resûlullah'ın (sav) sorgulama anında ruhların cesetlerine döneceğine dair hiçbir sözü sahih haberlerde gelmemiştir. Yani Berzah/kabir hayatı ruh iledir.” Geniş bilgi için bk. İbn Hazm, **el-Faslu fi'l Milal ve'l Ehvai ve'n-Nihal**, et-Tevfikiyye, Kahire, 2003, II, s. 378-379. İbn Hazm bu görüşlerini, ayet ve hadislerle delillendirmiştir. Buna karşılık İbn Kayyim diyor ki: (İbn Cevzi) ve İbn Hazm'ın söyledikleri bir açıdan doğru bir açıdan yanlıştır. Eğer bununla dünyadaki gibi bir yaşamın kabirde olmadığını kastediyorsa doğrudur. Çünkü nas, akıl ve tecrübe de bunu kabul etmez. Ama ruhun sorgulanmak için bedene iadesini kastediyorsa bu hatadır. Çünkü Resulullah'ın (sav) “ruh cesede döner” dediğine dair sahih rivayetler vardır.” İbn Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, s. 63-64. Aşağıda görüleceği gibi bu konuda orta yol diyebileceğimiz öneriyi Mâtürîdî'nin “rüya me-taforu” ile gündeme getirdiği anlaşılmaktadır.

¹⁸²⁷ İbn Cerir et-Taberi gibi bazı âlimler sorgulamanın sadece bedene olduğunu söylemiştir. Cumhur bunu reddetmiştir. Bk. Suyuti, **Şerhu's-Sudur**, s. 201.

¹⁸²⁸ Kurtubi gibi bazı âlimler Müminin kabrinin genişlemesi, Cennet bahçesinden bir bahçe olması, kâfirlerin kabirlerinin sıkıştırılması, Cehennem çukurlarından bir çukur olarak hiç bitmemesi hakiki manada olur demiştir. Bazıları ise bu mecazdır demişlerdir. bk: Suyuti, **Şerhu's-Sudur** , s. 214.

Nitekim Ehl-i sünnet'in geneline göre, kabir hayatı hem beden hem de ruha birlikte-
dir.¹⁸²⁹ Çünkü "Resulullah (sav) ruhun ölü bedene dönmesiyle ilgili olarak bizlere ye-
terince bilgi vermiştir.¹⁸³⁰ Kuran'dan kabir azabı / Berzâh'tan bahsettiği söylenen ayet-
ler ile Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler mana olarak birbirlerini tamamlamakta,
teyid etmektedirler.¹⁸³¹

(ii) Kabir azabını inkâr edenlerin önde gelenleri Cehmiyye, Haricilik ve Mu'te-
zile'den birkaç kişi olarak nakledilmiştir.¹⁸³² Günümüzde de bir gurup âlim, Kur'an'da
kabir azabı ile ilgili doğrudan veya dolaylı bir ayet olmadığını, hadis rivayetlerinde
manevi mütevâtir kavramının kabul edilemez olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸³³ Bu gö-
rüşe göre kabirde sorgu, azap ve nimet,¹⁸³⁴ kısacası "kabir hayatı" diye bir şey yoktur.
Hatta "kabir hayatı" Kur'an'a aykırıdır.¹⁸³⁵

¹⁸²⁹İbn Kayyim,İbn Teymiye'nin, "Sorgulamada ruhun bedene dönmesi mütevatirdir. Sadece beden
sorguya çekileceği görüşü veya İbn hazmın dediği gibi sadece ruha olduğu görüşü de nassa aykırı oldu-
ğundan reddedilmiştir. Ehl-i-sünnet ve cemaate göre mükâfat ve ceza, beden ve ruha birden uygulanır.
Nefis/ruh bedensiz mükâfat ve ceza görür. Ruh bedenle birlikte de mükâfat ve ceza görür. Ama sadece
ruha mükâfat ve ceza vardır, bedene yoktur görüşü Ehl-i sünnet'e göre şaz bir görüştür. İcma ile bunu
söyleyenler kâfirdir." dediğini nakletmiştir. Bk. İbn Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, s. 74-75. İbn Teymiye
ruh-beden ilişkisinde ruhun bedene doğrudan iade edildiği görüşündedir. İbn Kayyim'de bazen bu ifa-
deyi açıkça kullanmıştır. Ama bunun dünyadakine benzer bir beden-ruh ilişkisi olmadığını vurgulamış-
tır. Ona göre azap ve nimet bazen ruha bazen de onun vasıtasıyla bilemediğimiz bir mahiyette bedene
olur. Kabirde olan bedendir. Müminlerin ruhu ölünce Melâ-i alada, Cennettedir, kâfirlerin ruhu ise Sic-
cin'de, Cehennemdedir. Ruhlar süratle kabirdeki bedenle ilişkiye girebilme özelliklerine sahiptirler. Bk.
İbn Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, s. 151. İbn Kayyim' göre, gerçek birleşme ise Kıyamette olur. Dünyada
ruh bedene uyar, Berzahta ise beden ruha uyar. Berzahta ruhlar bedenlerin mezarı gibidir." Bk. İbn
Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, s. 91-92. Hanefi-Mâtürîdîler'in görüşleri buna yakındır.

¹⁸³⁰ İbn Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, s. 61.

¹⁸³¹ İbn Kayyim, **ae.**, s. 109.

¹⁸³²Eş'ari ve bazı Hanefi-Mâtürîdîler'in aralarında olduğu bir gurup âlim, çağdaş bazı yazarlar, Mu'te-
zilenin kabir azabını inkâr ettiklerini söylemiştir. Bk. Eş'ari, **Makalat**, 430. Ancak bu bilginin gerçeğe
uymadığı anlaşılmaktadır. Zira, Mu'tezilenin ünlü âlimlerinden Kadı Abdülcabbar şöyle demiştir: "Ha-
dislerde bildirilen kabir azabı, Münker-Nekir, sorgulanma... Mümkün müdür" sorusuna "biz bunları
câiz görürüz. Allah Teâlâ azap (nimet) görecekleri vakit onları tekrar diriltecek, sonra ölüme geri dön-
dürecektir. Bunun delili şu ayettir: 'Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin ' (Mümin
40/11). Ölümlere olacak olan budur". Bk. Kadı Abdülcabbar, **Mu'tezilede Din Usulü**, İz yayıncılık, İs-
tanbul,2006, s. 147.

¹⁸³³ Mehmet okuyan, **Kabir Azabı**, 117,133; İbrahim sarmış, **Rivayetler ve Yorumlarla Akait Oluş-
turmak ve Kabir Azabı**, Düşün yayıncılık, İstanbul, 2012, s.154-155 ,313-351.

¹⁸³⁴ Mehmet Okuyan, **ae.**, s.136.

¹⁸³⁵ Mehmet Okuyan, **ae.**, s. 240-251.

3.4. Hanefîlik Dönemi Kabir Azabı

Hanefîlik dönemi, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) itikâdî görüşlerinin en yalın haliyle takip edildiği ve mezhebin temellerinin atıldığı dönemdir. Hicri 2. yy. başlarından, hicri 4. yy. başlarına kadar olan iki yüzyıllık bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde Hanefîler ile Selef arasında semiyât konularında büyük oranda görüş birliği vardır. İtikad'ta selefin büyüklerinden biri olan Ebû Hanîfe ile başlattığımız bu dönemi, Tahâvî (ö. 321/933) ve Makhûl en-Nesefî ile sınırlandırdık. Tahâvî, Mâturîdî'nin çağdaşıdır ve şöhreti geniş bir coğrafyaya yayılmış çok saygın Mısırlı bir Hanefî'dir. Makhûl ise Mâverâünnehir'in ünlü âlimlerinden biridir. Bu zatın Mâturîdî'den etkilendiğini söylemek için bir neden yoktur. Ancak Makhûl'un görüşlerinin içeriği, Mâturîdî'nin görüşlerinin özgünlüğü hakkında bize bazı ipuçları sunmaktadır.

3.4.1. Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe kabir azabına dair görüşlerini *Fıkhu'l-Ekber*, *Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Vasiyye* adlı eserlerinde açık ve öz ifadelerle ortaya koymuştur. Kabir azabının varlığını ve keyfiyetine dair bazı hususları, bu metinlerde muhkem olarak nitelendirdiği ayetleri delil getirerek temellendirmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konuya dair naklettiği herhangi bir hadis rivayetine rastlamadık. Buna karşın, kabir azabına doğrudan delil olarak Kur'an'dan birkaç ayeti delil göstermiştir:

1. “سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ”¹⁸³⁶ “Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir.” Ebû Hanîfe'ye göre ayetteki “iki defa azap” ifadesi ile kastedilen kabir azabıdır. Ebû Hanîfe şöyle demiştir: “Kim kabir azabını bilmiyorsa derse, o helak olmuş Cehmiye'dendir. Çünkü, o (böyle demekle) kabir azabını bildiren onlara iki defa azap edeceğiz ayetini inkâr etmiş olur.”¹⁸³⁷ Ebû Hanîfe'nin ifadeleri, görüşlerini ve ayeti tam olarak anlamak için iki yönden yetersiz kalmaktadır. Birincisi, bu ayet kâfirler için inmiştir. Ayetin lafzından açıkça anlaşılan, iki defa azap görenlerin tümünün daha büyük bir azaba muhatap olacağıdır. Yani bu ayet kabir azabına delil kabul edilecekse, günahkâr müminlerin kabir azabının farklı olması gerekmektedir. Aksi takdirde kabirde mümin-kâfir ayırımından söz edilemez. Bu problemlili

¹⁸³⁶ Tevbe Suresi, 9 /101.

¹⁸³⁷ Tur Suresi, 52/47.

durum ileriki dönemlerde devam etmiştir. İkincisi, dikkat edilirse ayet “büyük azaptan” önce gerçekleşen “iki azaptan” bahsetmektedir. Yani Cehennem azabından başka iki azap daha söz konusudur. Toplam üç azap çeşidinden biri kabir azabı, diğeri Cehennem azabı olarak kabul edilmiş, üçüncüsünün ne olduğu zikredilmemiştir. Ebû Hanife “iki defa azap, yani kabirde azap”¹⁸³⁸ demekle yetinmiştir. Daha sonraki dönemlerde Hanefî âlimler bu hususta üç ihtimalden söz etmişlerdir. Birincisi, bu üçüncü azabın ölmeden önce Dünya’da çekilen sıkıntılar olmasıdır. İkincisi Kıyâmet’te hesap günü sorguda beklerken çekilen sıkıntı olmasıdır. Üçüncüsü ölüm anındaki sıkıntı olmasıdır. Yeri geldikçe bu ihtimallerden söz edilecektir. Bu ayet, bundan sonra “Kâfirlere iki azap olduğunu” bildiren Tevbe suresi 101.ayeti olarak anılacaktır.

2. “وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ”¹⁸³⁹ “Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azap daha var.” Ebû Hanife’ye göre ayette sözü edilen “bundan başka” mealindeki lafız ile kastedilen şey kabirdeki azaptır. Ona göre, “kabir azabını inkâr eden kişi bu ayeti inkâr etmiş olur. Zira (ayette sözü edilen o azap) kabirdedir.”¹⁸⁴⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid* adlı eserinde, buna benzer bir rivayeti Ebû Hanife ve oğlu Hammâd arasındaki bir diyalog şeklinde aktarmıştır. Onun aktardığına göre, Hammad babası Ebû Hanife’ye bu konuyu sormuş, Ebû Hanife ona “Kabir azabı haktır” demiştir. Bunun üzerine Hammâd babasına bunun delili nedir? diye sorunca, Ebû Hanife oğluna Tur suresinin “şüphesiz zulmedenlere, ondan başka da azap vardır” mealindeki bu ayetini okumuş ve “Yani Cehennemdekinden başka bir azaptır. Bununla kastedilen kabir azabıdır” demiştir.¹⁸⁴¹ Bundan sonra, bu ayet “Zulmedenlere iki azap olduğunu” ifade eden ayet olarak anılacaktır.

Ebû Hanife, kabir azabına kesin delil olarak getirdiği bu iki ayetin, hiçbir şekilde kabir azabından başka manaları olmadıkları görüşündedir. Bu nedenle, kabir azabını kabul etmeyen bir kimse, Ebû Hanife’nin bu görüşüne karşılık “ben bu ayetlere iman ediyorum ama te’vil ve tefsirine inanmıyorum derse, yine kâfirdir. Çünkü bu ayetler tenzili, aynı zamanda te’vili olan Kur’an’daki diğer bazı ayetlerdendir. Bu kişi inkarını

¹⁸³⁸ Öz, *Ebû Hanife’nin Beş Eseri*, s. 57.

¹⁸³⁹ Tur Suresi, 52/47

¹⁸⁴⁰ Öz, *Ebû Hanife’nin Beş Eseri*, s. 57.

¹⁸⁴¹ Sâlimî, *et-Temhid*, s. ,2017, s. 254-255.

inatla sürdürürse kâfirdir.”¹⁸⁴² Başka bir deyişle, Ebû Hanife, kabir azabını inkâr eden kişiye kabir azabını kabul ederek mümin kalmak ya da inkarında ısrar ederek kâfir olmak dışında bir seçenek bırakmamaktadır. Zira Ebû Hanife’ye göre, kabir azabı ayetler ile sâbittir ve onu inkâr eden kişi bu ayetleri inkâr etmiş olacağından dolayı kâfirdir. Ebû Hanife “هو كافر”/”O kâfirdir” ve “فقد كفر”/”O kâfir olmuştur” ifadelerini doğrudan kullanarak bu görüşünü açıkça ortaya koymuştur.

Ebû İshak es-Saffâr, Ebû Hanife’den bu rivayeti aktardıktan sonra rivayete dair şu yorumu yapmıştır: “Ebû Hanife’nin bu iki ayeti delil getirmesi, onun kabir azabının hayat ile olduğu görüşünde olduğuna delildir. Çünkü ahiret’te azap hayat ile olacaktır.”¹⁸⁴³ Saffâr’ın bu yorumunu Ebû Hanife’den nakledilen bir rivayete dayandırdığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanife, kabirdeki hayatın mahiyeti hakkındaki tartışmada en önemli husus olan ruh ve beden ilişkisine dair görüşünü *Fıkhu’l Ekber*’de şöyle ifade etmiştir: “Münker ve Nekir’in kabirde gerçekleşecek olan sorgusu haktır. Kabir’de, ruhun insanın bedenine iadesi haktır. Bütün kâfirleri ve günahkâr müminlerden bazı- larını kabrin sıkıştırması ve azabı haktır.”¹⁸⁴⁴ Saffâr’ın, kabirdeki ruh-beden ilişkisini, dünyadakine kıyas ederek benzer bir hayat olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.

Saffâr’ın, Ebû Hanife’den konu ile ilgili naklettiği bir diğer rivayet şöyledir: “Ebû Hanife’nin adamın birine şöyle dediği rivayet edilmiştir: Sen mümin misin? Adam “bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine Ebû Hanife ona dedi ki: “Kabirde, Münker ve Nekir sana sorduğunda böyle mi diyeceksin?” Adam ağladı ve sözünden döndü. Ebû Hanife “kimseye buna merhamet duyduğum gibi duymadım” dedi.”¹⁸⁴⁵

Kabirdeki ahvâli tasvir eden bu rivayetler, Ebû Hanife’nin kabir azabı görüşüne dair çok önemli bilgiler içermektedir. Bu rivayetlere göre, insan ölünce ruh bedene iade edilir. Bir kısım günahkâr hâriç bütün müminler güvende olur. Yani bunlara kabir azabı yoktur. Bu durum, Ebû Hanife’nin, bir kısmı günahkâr olan müminleri istisna ederek, kabirdeki azabın kâfirlerle birlikte “bazı” müminlere olduğunu belirtmesinden

¹⁸⁴² Öz, *Ebû Hanife’nin Beş Eseri*, s. 57.

¹⁸⁴³ Saffâr, *Telhis*, s. 558.

¹⁸⁴⁴ Öz, *Ebû Hanife’nin Beş Eseri*, s. 76.

¹⁸⁴⁵ Saffâr, *Telhis*, s. 559.

açıkça anlaşılmaktadır. Kâfirler ve bazı günahkâr müminler kabrin sıkıntısını ve azabını yaşar. Bu durum Münker ve Nekir'in sorgulaması bitinceye kadar devam eder. Sorgunun bitiminde ise günahkâr müminin azabı biter, kâfirin azabı devam eder. Bunun böyle olması zarurîdir. Aksi takdirde sorgunun bir anlamı olmazdı. Bu aynı zamanda sorgunun itikâda dair olduğu anlamına da gelmektedir. Bu husus, sorgudan sonra kâfirin azabının devam etmesinden günahkâr müminin azabının bitmesinden anlaşılmaktadır. Bu durumda, müminlerden bir kısım günahkarın dahi kabir azabı en fazla itikâdi sorgunun sonuna kadar sürer ve buna “kabir azabı” denmiş olsa da gerçekte bu azaptan ziyade bir sıkıntı şeklinde olur. Zira, Ebû Hanife'ye göre amellerin tartışacağı hesap günü Kıyâmet'ten sonradır ve kabir hayatıyla bir ilgisi yoktur. Ebû Hanife, Cennet ve Cehennemin ehli için elân yaratılmış olduğunu, hak ve sâbit olduğunu, Kıyâmet gününde amellerin Mizân'da tartıldığı bir hesap günü olduğunu, insanların o gün gelmeden Cennet ve Cehenneme gönderilmeyeceğinin ayetle sâbit olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁸⁴⁶

3. Ebû Hanife'nin, *Fıkhı'l Ebsat*'ta kabir azabına dair yukarıda aktardığımız görüşünü teyit eden bir bölüm daha bulunmaktadır. Ebû Hanife, burada imanda istisna yapan biriyle nasıl bir diyalog yapılması gerektiğine dair şöyle nasihatte bulunmuştur: “Adam'a Kabir azabına, Nekir'e, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman ediyor musun diye sor, sonra da evet derse mümin misin diye sor. Eğer bilmiyorum derse, ona idrâk etmeyessin, anlamaz olasın ve iflah olmayasın de.”¹⁸⁴⁷ Bu metinde, kabir azabını inkâr eden kişinin Cennet ve Cehennem'in yaratılmamış olduklarını ileri sürerek itiraz etme ihtimaline karşılık, Ebû Hanife'nin delil olarak zikrettiği ayetlerden birisi şu ayettir: “الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُذُوءًا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ”¹⁸⁴⁸ (Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyâmetin kopacağı günde de “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir.¹⁸⁴⁹ Ebû Hanife'nin ifadelerinden, Cennet ve Cehennemin hâlihazırda yaratılmış oldukları, insanların sabah akşam kabir azabı olarak Cehenneme sunulmasından anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, Cennet ve Cehennemin yaratılmış olmaları kabir azabının hakikati ile doğrudan ilgilidir. Çünkü

¹⁸⁴⁶ Öz, *Ebû Hanife'nin Beş Eseri*, s. 76.

¹⁸⁴⁷ Öz, *Ebû Hanife'nin Beş Eseri*, s. 63.

¹⁸⁴⁸ Mümin Suresi, 40/46.

¹⁸⁴⁹ Öz, *Ebû Hanife'nin Beş Eseri*, s. 63

bazı hadis rivayetlerinde kabir azabının ya Cennete açılan bir pencere ya da Cehennem çukurlarından bir çukur olduğu ifade edilmiştir. Buradan hareketle, Cennet ve Cehennemin hâlihazırda yaratılmış olmaları gerektiğini söyleyebiliriz. Konu ile ilgili gelen haberlerde kabir hayatındaki azap ve nimetin, Cennet ve Cehennem ile doğrudan ilişkilendirilmesinden ve Ebû Hanife'nin bu ayeti kabir azabı bağlamda zikretmesinden dolayı bu ayeti üçüncü delil olarak aktardık.¹⁸⁵⁰ Ebû Hanife'nin eserlerinde kabir azabının keyfiyeti ve mahiyetine dair çok fazla ayrıntıların olmadığı görülmektedir. Bize göre bunun bazı sebepleri vardır. Öncelikle, Ebû Hanife'nin kabir azabı konusunda ya da daha genel anlamda ahiret ahvali meselesinde selef'in tutumunu devam ettirdiği söylenebilir. Selef kabir azabını ispât etmiş, ancak bu konuda hadis rivayetlerinde bildirilenlerin dışında keyfiyeti ile uğraşmamış, tevakkûf etmeyi tercih etmiştir. İkinci olarak, Ebû Hanife'nin seleften farklı olarak itikâd'a dair konularda hadislere mesafeli duruşu gerekçe gösterilebilir. Ancak o, ilgili ayetleri delil göstermekle yetinmiştir, denemez. Başka bir deyişle, ona isnat edilen eserlerindeki bazı ifadelerden dolayı hadisleri hiç dikkate almadığını söyleyemeyiz. Zira, kabirdeki hayatın ruh ve beden ile birlikte olacağı görüşü onun semiyât konularında ahad hadisleri delil olarak kabul ettiğini göstermektedir. *El-Vasiyye*'deki ifadesinde doğrudan hadislere kaynak olarak atıfta bulunması hem bunu teyid etmektedir, hem de rivayetler arasında bir sorunu ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'nin *el-Vasiyye*'deki ifadeleri şöyledir: “Kabir azabının mutlaka gerçekleşeceğini ikrar ederiz. Münker ve Nekir'in sorgusunun hak olduğunu ikrar ederiz. Çünkü bu hususta, hadisler vârid olmuştur.”¹⁸⁵¹ Bu rivayetin en önemli yanı Ebû Hanife'nin *Fıkhu'l Ebsat*'ta, muhkem kabul ettiği ayetlere dayanarak kesin ifadelerle ortaya koyduğu görüş ile örtüşmemesidir. Ebû Hanife'nin, bir eserinde “ muhkem ayetlerle sâbit ” olduğunu savunduğu kabir azabı için, başka bir eserinde “hadislerle sâbittir” demesi düşündürücüdür. Böyle bir durum imkânsız olmamakla birlikte, bu ifadelerden birinin ona ait olmadığı iddia edilebilir. Yani kanaatimize göre bu iki eserdeki iki ifadeden birinin Ebû Hanife'ye ait olmaması imkan dahilindedir.

¹⁸⁵⁰ Öz, **Ebû Hanife'nin Beş Eseri**, s. 63. Bundan sonra bu ayet “Firavun ve ailesine sabah-akşam azap olduğunu” ifade eden Mümin suresi 46. ayeti olarak anılacaktır.

¹⁸⁵¹ Öz, **Ebû Hanife'nin Beş Eseri**, s. 90.

Elimizde bu eserlerin halen tahkikli neşirleri olmadığından bu konuda söylenecek başka bir söz yoktur.

Özetlemek gerekirse, Ebû Hanife, kendisinden sonra gelecek olan takipçilerine kabir azabının varlığı ile keyfiyetine dair en önemli hususlardan biri olan ruh-beden birlikteliği hakkındaki görüşlerini kesin ifadeler kullanarak ortaya koymuştur. Bu görüşler Hanefî mezhebinin kabir azabına dair temel inançlarını belirlemiştir. Hanefî mezhebinin müessisi olarak, mezhebin oluşması ve yayılmasında başat rol oynayan Ebû Hanife'nin iki öğrencisi Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin bu ve benzer bazı itikâd'a dair konularda doğrudan ifadelerini tespit edemeyişimizin muhtemel nedenlerinden biri budur. Bu âlimlerin Ebû Hanife'yi itikâd'ta önder kabul ettiklerine ve aynı görüşü paylaştıklarına dair rivayetler mevcuttur. Kabir azabının varlığına yönelik muhalefetin cılız olması da bu konunun tamamen fıkha yoğunlaşmış olan âlimler tarafından ihmal edilmiş olmasına neden olması muhtemeldir.

Diğer taraftan Ebû Hanife'nin kabir azabı hakkındaki en çarpıcı ve tartışmalı görüşü inkarcıları ayetlere dayanarak kesin ifadelerle tekfir etmesidir. Ebû Hanife'nin bu hususa dair *el-Fıkhu'l Ebsat*'ta nakledilen görüşünü farklı anlamak mümkün görünmemektedir. Genel olarak, Ehl-i sünnet'in Hanefî-Mâturîdî temsilcileri tarafından benimsenmeyen bu görüş, Ebû Hanife'nin döneminde etkin olan Ehl-i hadis'in bu husustaki görüşleriyle örtüşmektedir. Bu yüzden Ehl-i sünnet'in ilk dönemi itibarıyla şaz bir görüş değildir. Ancak bu ifadelerin güvenilirliği kabir azabının hadislerle sâbit olduğunu savunan başka bir rivayetin varlığıyla tartışmalı hale gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde Hanefî âlimlerin çoğunun, kabir azabını inkâr edenler hakkında hüküm belirtmemelerine, Ebû Hanife'nin birbiriyle çelişme de farklı duran bu ifadelerinin etkili olduğu düşünülebilir.

3.4.2. Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Tahâvî

Kabir azabı konusunda Ebû Yusuf'a (ö.182/798) ait doğrudan bir rivayet ya da görüş tespit edilememiştir. Kanaatimize göre, eğer Ebû Yusuf'un aksi bir görüşü olsaydı, mutlaka bunu ifade ederdi ve bu farklı kanallarda dile getirilirdi. Elimizde aksi bir görüşe dair belge olmadığına göre ve sükûtun normal şartlarda ikrarın dolaylı bir ifadesi olduğu ilkesine dayanarak, onların Ebû Hanife'nin görüşlerine tâbi olduğuna

hükmedebiliriz. Zaten Ebû Hanife'nin ifadelerine ve diğer kaynaklara bakılırsa o dönemde kabir azabını inkâr edenlerin temsilcisi Cehmiyyedir. Aklı yöntemlerle cumhura neredeyse tüm itikâdî konularda muhalif olan Mu'tezile'nin bile genelde ittifak ettiği kelâma dair nadir konulardan biri olan kabir azabı meselesinde Ebû Hanife'nin en değerli öğrencilerinin muhalif olması normal bir durum değildir. Bu bakımdan bu âlimlerin Cehmiyye'ye dair görüşleri bize bir fikir verebilir. Ebû Yusuf'tan Cehmiyye hakkında iki rivayet nakledilmiştir. (1) "Ebû Yusuf, Cehmiyye'nin görüşlerini beğenen adamın birine otuz beş kırbaç vurdu."¹⁸⁵² (11) Ebû Yusuf "Horasanda yeryüzünde onlardan daha şerlisi olmayan iki sınıf vardır: Mukatiliyye¹⁸⁵³ ve Cehmiyye" demiştir.¹⁸⁵⁴ Bu iki rivayet ile birlikte ele alındığında Ebû Yusuf'un, kabir azabı konusunda Ebû Hanife'den farklı bir şey söylemediği sonucuna varmak mümkündür.

Benzer bir durum Muhammed eş-Şeybânî (ö. 186/805) içinde söz konusudur. Ona ait kabir azabına dair bir rivayete rastlamadık. Ancak onun itikâda dair konularda hocasının çizgisini takip ettiği ve onun ortaya koyduğu delilleri savunduğu bilinmektedir. Muhammed b. Hasan'dan nakledilen bir rivayette, Ebû Hanife'nin itikâda dair ilkelerine top yekûn bir bağlılık sergilediği nakledilmiştir. Onun, "Benim mezhebim Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un mezhebidir"¹⁸⁵⁵ ifadesinden, itikâda ilişkin bütün konularda hocalarının çizgisinde olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Bu rivayeti nakleden Zahid el-Kevseri'nin "İmam Muhammed'in itikâdının detayları, imam Tahâvi'nin bilinen eserinde açıklandığı gibidir"¹⁸⁵⁶ demesi bu görüşümüzü desteklemektedir. Aksi yönde bir bilgi olmadığı sürece Tahâvi'nin (ö. 321/933)¹⁸⁵⁷ *Akide'sinde* bildirdiği akide hem kendisinin hem de kendisinin de belirttiği gibi bu üç imamın görüşlerini de yansıtmıştır.

¹⁸⁵² Muhammed Zahid Kevseri, **Hüsnü'l-Tekâdi fi Sireti'l imam'ı Ebi Yusuf el-Kâdi**, Daru'l Feth, Kahire, 2017, s.124.

¹⁸⁵³ Mukatiliyye fırkası, Mukatil b. Süleyman'a (ö. 150/767) nispet edilen Cebriyeden bir firkadır. Allah Teâlâ'yı insana benzetirler. Cevad Meşkur, 'Mukatiliyye' maddesi, **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 349. Daha geniş bilgi için ayrıca bk. Ömer Türker, 'Mukatil b. Süleyman', **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI, s. 134-136.

¹⁸⁵⁴ Kevseri, **ae.**, s. 128.

¹⁸⁵⁵ Kevseri, **ae.**, s. 148.

¹⁸⁵⁶ Kevseri, **ae.**, s. 149.

¹⁸⁵⁷ Tahâvi, Mısır Hanefilerinin lideridir. Hicri 239 yılında Mısırdaki doğdu. Şafilikten bu mezhebe geçmiştir. Geniş bilgi için bk. Davut İltâş; Salih Sabri Yavuz, 'Ebû Ca'fer Tahâvi', **DİA**, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 385-389.

Tahâvî'yi kaynak olarak kabul etmemiz için önemli başka nedenler de vardır. Öncelikle Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin önde gelen öğrencileri Tahâvî'ye hocalık yapmışlardır. O, Hanefîlik mezhebinin teşekkül dönemindeki katkılarından dolayı mezhepte çok yüksek bir saygınlığa ulaşmıştır. Adını *Ehl-i sünnet ve'l cemaat*'in akidesinin beyanı olarak koyduğu meşhur eserine şu ifadeler ile başlamıştır: “Bu (kitap), Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın akidesinin, ümmetin fukahâsı Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhebi üzerine ve usulü'd-din'de itikâdları ve edindikleri dini beyan eden bir açıklamadır.”¹⁸⁵⁸ Tahâvî'nin, bu iddiasına karşı sonraki dönemlerde dahi bir itiraz olmaması, onun verdiği bilgilerin güvenilir olduğuna kuvvetli bir delildir. Bu genel kabul, iki imamın bize ulaşmayan bazı görüşlerinde Ebû Hanife'ye tâbi olduklarına delildir. Tahâvî eserinde, bu imamların kabir azabına dair inançlarını şöyle açıklamıştır: “Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen haberlerin gereğine uygun olarak, layık olan kimse için kabir azabı olduğuna; kabirde, kişiyi Münker ve Nekir'in râbbinden, dininden ve peygamberden sorgulayacağına iman ederiz. Kabir, Cennet bahçelerinden bir bahçe veya ateş çukurlarından bir çukurdur.”¹⁸⁵⁹ Bu açıklama, Ebû Hanife'nin yukarıda aktardığımız görüşleri ile tam bir uyum içinde olup tekrarından ibarettir. Özellikle, kabirdeki sorgunun itikâd ile sınırlı olduğunu bildirmesi açısından bu açıklama çok önemlidir. Çünkü Ebû Hanife'nin ifadelerinde kapalı olan bir görüşü açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak iki imam ve Tahâvî'nin kabir azabı hakkında Ebû Hanife'nin görüşlerini tamamen paylaştıklarını söylemek gerekir.

3.4.3. Ebû Mutî' Makhul Neseî

İbn Abbas'ın (r.a) “Ey insanlar! Kabir azabını inkâr eden bir kavim gelecektir. Sakın aldanmayın” dediğini nakleden Makhûl en-Neseî'ye (ö. 318/930) göre bu kavim, kabir azabını inkâr eden “Kabriyye” fırkasıdır.¹⁸⁶⁰ “İki melek, her biri dünyadan büyük çubuklarıyla birlikte dört zira'lık bir mekâna nasıl sığarlar? “diyerek kabir azabındaki şüphelerini dile getiren bu fırkanın diğer adı Cehmiyyedir. Buna karşılık, Ehl-i sünnet'in kabir azabının varlığına ve korkulması gereken bir hakikat olduğunda hiç

¹⁸⁵⁸ Ebû Cafer et-Tahavi, *el-Akide't-Tahâviyye*, s. 7.

¹⁸⁵⁹ Tahavi, *el-Akide't-Tahâviyye*, s. 25.

¹⁸⁶⁰ Makhul Neseî, *Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'*, s. 237.

şüphe etmeden inandığını söyleyen Makhûl en-Nesefî, Allah Teâlâ'nın üç ayetinde kabir azabını beyan ettiğini iddia etmiştir. Kur'an ve Sünnet'ten getirdiği deliller şunlardır:¹⁸⁶¹

1. Makhûl en-Nesefî'nin ilk delili “zulmedenlere iki azap olduğunu” bildiren Tûr suresinin 47. ayetidir. Makhûl, Ebû Hanife'nin de kabir azabına delil olarak gösterdiği bu ayetin delil olmasını İbn Abbas'tan (r.a) bir rivayete dayandırmıştır. Bu rivayete göre, İbn Abbas (r.a) “Muhakkak ki kabir azabı Kuran'dadır” demiş, O'na, “Kuran'ın neresindedir? ” diye sorulduğunda ise yukarıdaki ayeti okumuş ve ayetin “ondan başka” ibaresini “Cehennem ateşinden başka bir azap” olarak tefsir etmiştir.¹⁸⁶² Makhûl'ün bu rivayetini iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, kabirdeki azap, Cehennem ateşinden başka bir ateş ile gerçekleşir. İkincisi kabir azabı, Cehenneme açılan bir pencerenin etkisi ile olur. Kabirdeki nimet için aynı ihtimaller söz konusudur. Rivayetlerde bildirilen mana ikincisidir. Bu nedenle bundan sonra gelecek benzer bütün ifadelerde Cehennemin yaratılmış olduğu ve kabir azabının ona sunulmakla gerçekleştiği anlaşılmalıdır.¹⁸⁶³

2. Makhûl'ün ikinci delili şu ayettir:¹⁸⁶⁴ “وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا” “Her kim de benim zikrimden (Kuran'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Makhûl'e göre “dar geçimden” kasıt kabir azabıdır.”¹⁸⁶⁵ Bu ayet bundan sonra geçtiği yerlerde “kâfirlere dar geçim olduğunu” bildiren Ta-Ha suresinin 124. ayeti olarak anılacaktır.

3. “وَلَنَذِقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلْوَنِ”¹⁸⁶⁶ “Andolsun, yakın azabı elbette tattıracağız.” Makhûl en-Nesefî, Mücahit'in bu ayeti kabir azabı olarak tefsir ettiğini söylemiştir.¹⁸⁶⁷ Bu ayet bundan sonra “Büyük azaptan önce küçük azap olduğunu” beyan eden Secde suresinin 21. ayeti olarak anılacaktır.

¹⁸⁶¹ Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 235-236.

¹⁸⁶² Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 237.

¹⁸⁶³ Kabir azabını, Cennet ve Cehennemim yaratılması ile doğrudan ilişkilendirerek, açıkça temas eden ilk âlim Rüstüfâğnî olmuştur.

¹⁸⁶⁴ Ta-Ha Suresi, 20/124.

¹⁸⁶⁵ Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 235-236.

¹⁸⁶⁶ Secde Suresi, 32/21

¹⁸⁶⁷ Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 236.

4. Makhûl en-Nesefî kabir azabına delil olarak Hz. Peygamber'den şu rivayeti nakletmiştir: ¹⁸⁶⁸ ”إن هذه الأمة لمبتلاة في قبورها فاستنزهوا من البول، فإن عمته عذاب القبر من البول”¹⁸⁶⁹ Muhakkak ki bu ümmete kabirlerinde imtihan vardır. İdrardan sakınınız. Çünkü kabir azabının çoğu idrardandır.”¹⁸⁶⁹ Bu hadis, bundan sonra “idrardan sakınma” hadisi ifadesiyle anılacaktır.¹⁸⁷⁰

Makhûl Nesefî'nin verdiği örneklerden kabir azabını Kur'an ve Sünnet ile sâbit gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum Ebû Hanife'nin görüşleri ile uyumludur. Fakat Kur'an'dan gösterdiği deliller, biri hâriç, farklıdır. Ayrıca hadislerden delil olarak örnek göstermiştir. Ebû Hanife'nin aksine kabir azabını reddedenler hakkında hiçbir hüküm bildiren ifade kullanmaması da dikkat çekicidir. Doğrudan Ebû Hanife'ye hiç atıfta bulunmaması ve kabir azabının cumhur tarafından kabul edilen bir inanç olduğu gerçeğiyle birlikte değerlendirildiğinde, bu konuda Ebû Hanife'ye taklîd manasında bir tâbiyeti yoktur.

3.4.4. Hanefîlik Dönemi Özet

Bu dönemin kabir azabı bağlamında “Hanefîlik dönemi” olarak tanımlanması isabetli görünmektedir. Bu dönemde kabir azabı inancı doğrudan Kuran'a dayandırılmıştır. Hadislerin kabir azabına delil oldukları ifade edilmiş, fakat delil özelliği olan rivayetlerden herhangi bir örnek verilmemiştir. Bu itibarla, Ebû Hanife ve ilk takipçilerinin kabir azabı konusundaki nihai görüşleri selef ulemasının görüşleriyle örtüşmektedir. Fakat bu benzerlik hadislerin kullanılmasından kaynaklanmamıştır. Bu dönemin kabir azabı konusunda öne çıkan diğer görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

(İ) Kabir azabı günahkar müminlere ve bütün kâfirlere haktır, sâbittir. Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğu için bunu İnkâr eden kâfirdir. Ebû Hanife'nin sorun teşkil eden bu ifadelerinden daha önce bahsetmiştik. Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerde Kur'an-ı Kerim ile birlikte hadislerin de kabir azabının varlığına delil gösterilerek kullanılan “tekfîr'ci” üslub, Ebû Hanife'nin bilinen ilmi şahsiyetiyle uyuşmamaktadır.

¹⁸⁶⁸ Beyhaki, **İspatu Azabu'l Kabr**, s. 113,114,115,116,117; Darakutni, **Sünen**, “Tahâra, Necasetü'l Bevl ‘”, 108; Hâkim, **Müstedrek**, I, s. 270.

¹⁸⁶⁹ Makhul Nesefî, **Kitabu'r-red ala'l-ehva ve'l-bida'**, s. 236

¹⁸⁷⁰ Bu manada metni ve sıhhati çok farklı rivayetler mevcuttur. Bundan sonra manası aynı olan bu tür rivayetlerin sadece kaynağına değinilecektir.

Fakat, bu eserlerin karşılaştırmalı tenkitli tahkiki yapıncaya kadar, mevcut ifadelerden çıkan başka bir sonuç elde etmek mümkün değildir.

(ii) Kâfirin kabirdeki azabı Kıyâmet'e kadardır. Günahkâr mümini kabrin daraları sıkıştırması haktır. Metinlerdeki rivayetlerden ve Tahâvî'nin bunu açıkça ifade etmesinden kabirdeki sorgunun itikâd ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşlerden hareketle şöyle bir sonuca varmak zorunludur: Bütün müminler sorguyu başarıyla geçecektir. Hanefilere göre kabirdeki sorgu ile hesap kastedilmemiştir. Hesap Kıyâmet gününe aittir. Bazı müminlerin kabir azabı daha doğrusu sıkıntısı sorgunun bitmesiyle son bulur.

(iii) Kabir azabı ruh ve bedene birlikte olacaktır. Bunun nasıl gerçekleşeceğine dair herhangi bir görüş bildirilmemiştir. Kabir azabı hakkında bu dönemde tevakkûf edilecek bir alandan da bahsedilmemiştir. Kur'an ve Sünnet'in bildirdiklerine doğrudan tâbi olan ilk dönemdeki Hanefiler ile selef ulemâsı arasında bu konuda esasta görüş farkı olmadığı kanaatindeyiz. İki gurup arasındaki fark, Hanefiler'in hadis olarak nakledilen rivayetlere uyguladıkları sıkı ölçütlerden kaynaklanmaktadır.

3.5. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi Kabir Azabı

Bu dönem IV.yy. başlarından V. yy. sonlarına kadar olan yaklaşık iki yüz senelik bir süreyi kapsamaktadır. Bu dönemi IV. yy. başlarından başlatmamızın en temel nedeni, Eş'ari ve Mâturîdî'nin başını çektiği sistematik kelâm hareketinin bu tarihlerde ortaya çıkmasıdır. Daha öncede izah ettiğimiz gibi kelâm ilmi, yaklaşık V. yy. sonlarında tekâmül etmiş ve Ehl-i sünnet itikâdını temsil etmek kimliğini kazanmıştır. Bu nedenle Hanefî-Mâturîdî dönemini bu tarih ile sınırladık. Tahâvî'nin Mısır ve çevresinde Hanefîliği temsil ettiği dönemde, başta Ebû Yusuf, Muhammed Hasan eş-Şeybânî, Ebû Mukâtil, Ebû Mutî' el-Belhî ve öğrencilerinin faaliyetleri neticesinde III. yy. başlarından itibaren Mâverâünnehir ve çevresi Hanefîlerin önemli bir merkezi haline gelmişti. Hanefiler, Semerkant'taki Darü'l Cüzcaniyye ve daha sonra ondan kopanların oluşturduğu İyâziyye olarak bilinen ekol etrafında faaliyet gösteriyordu.¹⁸⁷¹ Hanefîlerin önemli âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâturîdî kendi döneminde Darü'l

¹⁸⁷¹ Geniş bilgi için bk. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 291-294.

Cüzcaniyye'nin lideriydi. Bu dönemi onunla başlattık. Kabir azabı konusu ele alınırken tartışılan önemli hususlardan bir diğeri inkârcılara dair isimlendirme ve hükümdür. Zira oluşmuş itikâdî mezheplerin pek çoğunda olduğu gibi Hanefî mezhebinde de âlimlerin geneli için kabir azabı ahiret'e dair inanç esaslarından biridir. Hanefîler arasında bu konuda bir görüş birliği oluşmamıştır. Kabir azabını kabul etmeyenler, bir kısım âlim tarafından kâfir ilan edilirken, daha geniş bir kesim Ehl-i sünnet'in dışında kalan dalâlet ehli, Ehl-i bid'at olarak tanımlamıştır. Bu konuda susmayı tercih etmiş olan âlim sayısı da az değildir.

3.5.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde kabir azabı konusuna hiç değinmemiştir. *Te'vilat*'ta ise Kur'an'da bazı ayetlerin kabir azabına te'vili ve kabir azabına dair, sahih olması muhtemel bazı hadislerin varlığından bahsetmiştir. Görüşleri topluca incelendiğinde, onun kabir azabı hakkında gelen haberlerin tekfiri gerektirecek düzeyde kesin ve kat'i olmadığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle kabir azabı konusunda hem üslubu hem de görüşü Ebû Hanife'den farklıdır. *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde kabir azabı konusuna hiç değinmemesi de bu konuya verdiği "önemin" bir göstergesi olarak her zaman hatırd tutulması gereken çok önemli bir durumdur. Mâturîdî'nin kabir azabı'na dair görüşlerini Kur'an'dan ve Sünnet'ten deliller olmak üzere iki başlık altında toplamaya çalıştık. Konuya girmeden önce Mâturîdî'nin ruh konusundaki görüşlerini kısaca özetlemek faydalı olacaktır. Çünkü Mâturîdî kabir azabını bu kavram ile açıklamaktadır.

Mâturîdî'ye göre, "وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ"¹⁸⁷² "içine ruhumdan üflediğim" vb. ayetlerin manası, Allah'ın, yarattığına hayat vermesidir. Allah'ın nefhasını yaratıkların üflemesi gibi anlayanları, "ثُمَّ اسْتَوٰى عَلٰى الْعَرْشِ"¹⁸⁷³ "sonra arşa istiva etti" vb. ayetleri yaratıkların istivâsı gibi anlayan zihniyete benzeten Mâturîdî, Allah'ı yaratıklar ile kıyas etmenin, şeytandan telkin olduğunu ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre ruh, onunla

¹⁸⁷² Hicr Suresi, 15/29

¹⁸⁷³ Araf Suresi, 7/54

yaratıkların, hayat bulduğu, hayatın kaynağı olan bir yaratıktır. Bazı teşbihçilerin anladığı gibi Allah'ın bir parçası değildir.¹⁸⁷⁴

3.5.1.1. Kur'an'dan Deliller

Mâturîdî'nin, değişik ayetlerin te'vilinde kabir azabına dair tespit ettiğimiz dağınık ve karışık görüşlerini daha iyi anlaşılması için dört kısma ayırdık.¹⁸⁷⁵

a) Kabir azabına delil olan ayetler: Mâturîdî'ye göre farklı şekilde te'vili mümkün olan, ancak kabir azabına delil olması kuvvetle muhtemel ayetler şunlardır:

1. Mâturîdî kabir azabına delil olarak kabul ettiği ayetlerden biri şu ayettir: “قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنَاكَ اثْنَيْنِ وَأَخْيَيْنَا آتَيْنَاكَ اثْنَيْنِ”¹⁸⁷⁶ “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin, derler.” Mâturîdî, öncelikle İbn Abbas ve İbn Mesud'un “İnsanlar babalarının sulbunda ölüdür, sonra dünyada hayat bulurlar, sonra ölürlər, sonra Kıyâmet günü tekrar hayat bulurlar, İki hayat ve iki ölüm budur” görüşünü aktarmıştır.¹⁸⁷⁷ Ardından, Ravendi'nin¹⁸⁷⁸ bu ayeti “ilk ölüm dünyadadır, sonra kabirde dirilmek, sonra kabirde ikinci defa ölmek, sonra da Kıyâmet günü ikinci defa dirilmektir, iki ölüm ve iki hayat” şeklinde te'vil ederek kabir azabına delil getirdiği görüşünü aktarmıştır. Mâturîdî'ye göre, kabir azabına delil olan bu te'vil en uygun ve gerçeğe en yakîn olandır. Zira insan, İbn Abbas (r.a) ve İbn Mes'ud'un (r.a) tefsirinde belirtildiği şekilde babalarının sulbunda gerçekte ölü konumunda iseler, ayetteki gibi “bizi öldürdün” ifadesi kullanılmaz.¹⁸⁷⁹ Başka bir deyişle, İbn Abbas (r.a) ve İbn Mesud'un (r.a) te'vili, ayetin zâhiri manasına aykırıdır.¹⁸⁸⁰ Mâturîdî'ye göre bu ayet kabir hayatının varlığına işaret

¹⁸⁷⁴ Mâturîdî, **Te'vilât**, 8 :28

¹⁸⁷⁵ Mâturîdî'nin görüşleri için *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleri ile ona atfedilen *Şerhu Fıkhı'l-Ekber* ve *Akide Risalesi* olarak bilinen iki eseri inceledik. *Kitabu't-tevhîd*'te kabir azabı ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edemedik. Diğer iki kitaptaki görüşler ve delil olarak gösterilen ayetler Te'vilât'ta aynı ayetler için verilen teviller ile uyumsuz ve çelişkilidir. Bu nedenle Mâturîdî'nin kabir azabına dair görüşleri esas olarak “*Te'vilât*” ta bulunan dağınık bilgilerden derlenmiştir.

¹⁸⁷⁶ Mümin 40/11.

¹⁸⁷⁷ Mâturîdî, **Te'vilât**, 13:20-21

¹⁸⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. İshâk er-Râvendî (ö. 297/910) Mülhid ve Gulatı Şia'dan olduğu iddia edilen filozof bir âlimdir.

¹⁸⁷⁹ Mâturîdî, **Te'vilât**, XIII, s. 20-21.

¹⁸⁸⁰ Mâturîdî, bu meselede İbn Abbas'ın görüşünden ziyade zındıklığı ile malum Ravendinin görüşüne itibar etmiştir. Bu durum onun gerçekleri araştıran bir âlim olmasına delildir. Şahıslara bağlanıp kalmamış, doğru bulduğu görüşü kimim dillendirdiğine ehemmiyet vermeden kabul etme erdemine sahip olduğunu göstermiştir.

eden önemli delildir.¹⁸⁸¹ Mâturîdî'nin bu hususta zındık olmakla suçlanmış Ravendi'nin görüşünü, İbn Abbas'a (r.a) tercih etmesi dikkat çekicidir.

2. Mâturîdî'nin delillerinden biri de “ Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduğunu ” ifade eden Mûmin suresinin 46.ayetidir. Mâturîdî, bu ayetin iki te'vilini vermiştir. Bunlardan ilkinde göre ayet kabir azabına delildir, diğesinde ise ayet Kıyâmet ile ilişkilendirilmiştir.¹⁸⁸²

(İ) Mâturîdî, bu ayetin bazıları tarafından kabir azabına delil getirildiğini ifade etmiştir. Bu görüşe göre, “ateşe sunulan” lafzından kastedilen şey ruhlar'ın ateşe sunulmasıdır. Kabir'deki bedenler de bundan dolayı azap görürler. Cennet ehli olanların ruhları Cennet'e sunulduğunda kabirdeki cesetler de bundan dolayı nimetlenir. Yani neticede azap ve nimet bedene olur. Bedenin bu azabı ve nimeti hissetmesi, kabirde olan bedene tekrar hayat verilmesi ile gerçekleşir. Kabir, insanların bedenleriyle gerçekten var oldukları, kimin Cehennemi kiminin de Cehennemi yaşadığı bir âlemdir. Bundan sonra ateşe yani Cehenneme sokulduklarında gerçekleşecek azap vardır. Mâturîdî'ye göre, bu mana ayetin sonundaki “Kıyâmetin kopacağı günde de Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun, denilecektir” ifadesinden anlaşılmaktadır.

Mâturîdî, ayetin kabir azabına dair te'vili ile ilgili olarak iki rivayet daha nakletmiştir. Birinci rivayette İbn Mes'ud'un (r.a) şöyle dediğini nakletmiştir: “Firavun'un ailesinin ruhları siyah kuşların karınlarında kılınmıştır. Günde iki kere ateşe sunulurlar. Onlara, “Ey Firavun'un ehli, bu sizin diyarınızdır, denir.”¹⁸⁸³ İbn Mesud (r.a) “ateşe arz edilmeleri işte budur” demiştir.¹⁸⁸⁴ Mâturîdî'ye göre semiyât'tan olan kabir azabı hakkındaki bu rivayet sâbit olursa, bunun Hz. Peygamber'den bir rivayet olduğu da kesinleşir. Ona göre, bu mana İbn Ömer'den (r.a) gelen ikinci bir rivayetle daha da kuvvetlenmektedir. İbn Ömer'den (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “ Sizden biri öldüğünde ona sabah ve akşam bir oturma yeri sunulur. Cennet ehlinden ise Cennettendir. Ateş ehlinden ise Cehennemdendir. Ona şöyle denilir: Bu

¹⁸⁸¹ Bu ayet, bundan böyle “iki ölüm ve iki dirilme olduğunu” bildiren mûmin suresinin 11.ayeti olarak ifade edilecektir.

¹⁸⁸² Mâturîdî, **Te'vilat**, XIII, s. 60-61.

¹⁸⁸³ Ebû'l-Fida İsmail İbn Kesir, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, (Çev: Bekir Karlığa; Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1993, XIII, s. 7003.

¹⁸⁸⁴ Mâturîdî, **Te'vilat**, XIII, s. 61.

Ahret gününe kadarki mekânındır.”¹⁸⁸⁵ Bu rivayetin sahih olması durumunda kabir azabının vâcipliğine delil olacağını belirten Mâturîdî’nin,¹⁸⁸⁶ rivayetin “sahih olduğu sâbit olursa” sözünü vurgulaması dikkate değer bir husustur. Zira, Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde temel hadis kaynaklarının hemen hepsi telif edilmişti. Mâturîdî’nin ilmi seviyesi, onun bu hadislerin sıhhatini bilmesini gerektirir. O halde, onun “bu rivayetler sâbit olursa” gibi muğlâk ifadeler kullanmasının nedeni söz konusu olan hadislerin sıhhatini bilmemesi değildir. Üstelik bu ayetin Ebû Hanife dâhil olmak üzere Hanefî geleneğinin pek çok âlimi tarafından delil olarak kullanıldığı bilinmektedir. Mâturîdî’nin bunlardan habersiz veya bunlara vakıf olmaması düşünülemez. Mâturîdî’nin bu sözü ile sahîh hadislerin, “mütevâtirlik” şartı olmaksızın, itikâd’a delil olma niteliğine vurgu yapmayı amaçladığını düşünmek mümkündür. Bu durumda, zamanımızda rivayetin sahih olduğu kesinlik kazanmış olduğuna göre kabir azabını kabul etmek Mâturîdî’ye göre vâciptir denebilir. Fakat bize göre o bu sözü, bunun tam aksine kabir azabının vâcip olmasının kesin olmayan delillere dayandığına işaret etmek için söylemiştir. Sözünün zâhirinden anlaşılan budur. Bu yorum kabul edilirse Mâturîdî’nin kabir azabı hakkındaki görüşünün, kabir azabını doğrudan ayet ile sâbit gören ve onu reddedenleri tekfîr eden Hanefîlik dönemindeki hakim görüş ile tam olarak örtüşmediği görülmektedir.

(ii) Mâturîdî, söz konusu ayeti, inkârcıların Kıyâmet’ten önce ve Cehenneme girmeden ateşe sunulmaları olarak anlamanın da câiz olduğunu belirtmiştir. Hasan el-Basrî’nin görüşü olarak aktardığı bu te’vile, Mâturîdî, başka bir ayeti delil olarak getirmiştir: “أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَرْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ” ve “مَنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ” ve “وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ”¹⁸⁸⁷ “Allah, meleklerle şöyle emreder: “Zulmedenleri, eşlerini ve Allah’ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın, onları cehennemin yoluna koyun ve onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir.” Mâturîdî’ye göre bu ayetin

¹⁸⁸⁵ Malik, “Cenaiz”, 48; Buhari, “Cenâiz”, 89; Müslim, “Cennet”, 83. Bu ve benzeri mana taşıyan rivayetler bundan sonra “ kabirde Müminler Cennete, kafirler Cehenneme sunulur ” ifadesiyle anılacaktır.

¹⁸⁸⁶ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 61

¹⁸⁸⁷ Saffat Suresi, 37/22-24.

Kıyâmette ve hesap günü sorguyu beklerken gerçekleşen kâfirlerin ateşe sunulmalarından söz etmesi muhtemeldir. Hesaptan sonra da hakmedenler Cehenneme sokulur.¹⁸⁸⁸ Bu te’vile göre söz konusu ayet kabir azabına doğrudan delil değildir.

Burada, Mâturîdî’nin açıkça temas etmediği iki te’vilin arasını telif etmenin mümkün ve gerekli olduğunu belirtmek gerekir. Hasan el Basrî’nin te’viline göre Kıyâmet gününde hesabı beklerken gerçekleşecek olan azap, Ebû Hanife’nin de delil olarak getirdiği Tövbe suresinin 101. ayetindeki “iki defa azap” ibaresindeki kapalılığı gidermektedir. Hasan Basrî’nin yorumu dikkate alındığında birinci azap kabirde gerçekleşecek olandır. İkinci azap ise Kıyâmet günü tekrar diriltildikten sonraki sorguda gerçekleşecek olan azaptır. Bundan sonra ateşe atılanlar için Cehennem azabı başlar. Bu sonuca göre dünyanın kâfirler için bir azap olması gerekmemektedir. Aşağıda aktarılan Mâturîdî’nin “merkad” ile ilgili yorumu bu görüşü açıklayarak teyid etmektedir.

Mâturîdî’ye göre ayette sözü edilen azabın sabah ve akşam ile sınırlı olması muhtemeldir.¹⁸⁸⁹ Ayetten, ateşe sunulmayı sabah ve akşam değil, sürekli olarak anlamakda mümkündür. Bu durumda ayet, sabah ve akşamları azabın yenilenmesi gerçekleşir manasında anlaşılır. Mâturîdî’ye göre, “Kabir azabı” te’vili kabul edilirse kabirdekilere “dünya durdukça” size olacak olan budur denmesi imkân dahilinde olur.¹⁸⁹⁰

3. Mâturîdî, Yâsin suresinden şu ayeti kabir hayatına delil olarak görmüştür: “قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا”¹⁸⁹¹ “Şöyle derler: Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltilip mezarımızdan çıkardı?” Mâturîdî’nin bu ayet ile ilgili yorumlarına geçmeden önce, onun Sûr’a üfürülmesi ile ilgili görüşlerini özetlemek gerekmektedir. Zira ayetin başında Sûr’a üfürüleceği bildirilmiştir. Mâturîdî farklı görüşler içinde Sûr’a üç defa üfürüleceği görüşünü, Hz. Peygamber “يُنْفَخُ ثَلَاثَةٌ”¹⁸⁹² diye buyurduğu rivayetten dolayı tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁹³ O’na göre, birinci Sûr’a üflenmesi ile

¹⁸⁸⁸ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 60.

¹⁸⁸⁹ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, 61.

¹⁸⁹⁰ Mâturîdî, **Te’vilat**, XIII, s. 60.

¹⁸⁹¹ Yasin Suresi, 36/52

¹⁸⁹² Taberi, **Tefsir**, XXIV, s. 30. Hadis kaynaklarında bulamadım. Sura kaç defa üfürüleceği konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır.

¹⁸⁹³ Mâturîdî, **Te’vilat**, XII, s. 373.

yer ve göktekiler korkudan ölür.¹⁸⁹⁴ İkinci üflemede diriltirler ve mezarlarından çıkarılırlar.¹⁸⁹⁵ Veya ikinci üfleme de kabirdekilerin, gelen haberlerin bildirdiği gibi, Münker ve Nekir tarafından sorgulaması gerçekleşir. Kabir azabının sadece kâfirler için vaat edildiğini belirten Mâturîdî'ye göre, kabir azabı kabirdeki sorgulamadan sonra sadece kâfirler için söz konusudur.¹⁸⁹⁶ Bu görüşünü *Te'vilat*'ta farklı yerlerde ortaya koymuştur.¹⁸⁹⁷ Üçüncü üflemede insanlar rablerinin katında toplanırlar.¹⁸⁹⁸ Hatırlanacağı gibi, Ebû Hanife'ye göre sadece bir kısım günahkâr mümin, sorguya kadar olan kabir azabına muhatap olur, kâfirlerin kabir azabı ise ölümlerinden Kıyâmete kadar sürer. Mâturîdî, Ebû Hanife'nin bu görüşünü teyit ederek, daha açık ifadelerle ortaya koymuştur.

Mâturîdî, bazılarının söz konusu olan ayeti kabir azabını inkâr etmek için delil olarak getirdiklerini ifade etmiştir. Bunlar, ayetin bildirdiği sura üfürüldükten sonra kabirlerinden kalkanların söylediği yer olan “مَرْكَدٌ” merkad” ibaresinin kabir azabı olmayacağını söylemişlerdir. Bu görüşlerine “merkad” kelimesinin sözlükte istirahat edilen yer anlamına gelmesini delil olarak göstermişlerdir. Bunlara göre azapta olan bir kimsenin rahatta olması söz konusu olamaz. Mâturîdî, kabir azabını tamamen inkâr eden bir kesimin ise ölenlerin tekrar uyandırılacakları Kıyâmete kadar uyutulacağını iddia ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁹⁹ Kabir azabını kabul edenlerden bazılarının ise ayette bildirilen durumun, ahiretin azabını ve ahvalini gördüklerinde, kabirdeki azabın inkarcılara hafif ve rahat gelmesi olarak anladığını ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre bu görüş en makul olandır. O'na göre ölen nefsin kendini, uykuda bedenden çıkan nefsin uykuda iken acı, mutluluk, korku ve güvende hissetmesi gibi, bir acı veya mutluluk, korku veya güven içinde bulması mümkündür. Kâfirlerin azabı da böyledir. Kıyâmet

¹⁸⁹⁴ Mâturîdî'ye göre bunun delili şu ayettir: “وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ” Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Zümer Suresi, 39/68. Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, 93.

¹⁸⁹⁵ Mâturîdî'ye göre delili şu ayettir: “وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ” Sûra üfürülür. Bir de bakarsın, kabirlerden çıkmış, ayetidir. Yasin 36/51. Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 93.

¹⁸⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 105.

¹⁸⁹⁷ Örneğin bk. Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 94.

¹⁸⁹⁸ Mâturîdî'ye göre delili şu ayettir: “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ”¹⁸⁹⁸/ Sadece korkunç bir ses olur. Bir de bakarsın, hepsi birden toplanıp huzurumuza çıkarılmışlardır. Yasin 36/53. Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 93.

¹⁸⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, 93.

gününde uyku halinde oldukları yer “merkad” yani rahat ettikleri yer olur, veya (kâfirler) kabirlerinde azap içindeyken ahiretteki azabın şiddetini hissettikten sonra, kabirdeki azapları onlara hafif kalır, kabir rahat bir mekân gibi gelir.¹⁹⁰⁰ Mâturîdî bu yorumu ile, kâfirlerin Kıyâmet günü tekrar diriltildiklerinde hesabı beklerken kabir azabından daha şiddetli olan bir azap ve sıkıntı içinde olacaklarını kastetmiş olmalıdır. Zira inkârcıların henüz başlamamış Cehennem azabını kabir azabı ile mukayese etme imkânları yoktur. Bu durumda kâfirlerin azabı üç mertebede olmaktadır. En hafifi olan kabirdeki azap, ondan daha şiddetli olan Kıyâmette hesap günü ve en şiddetlisi sonsuza dek sürecek olan Cehennem azabıdır. Mâturîdî’nin bu açıklamaları, Ebû Hanife ve Hasan Basrî’nin yukarıda sözünü ettiğimiz farklı ayetlerin te’villerindeki mana ile uyumludur.

Mâturîdî’ye göre, kabir azabının iki türlü olması ihtimali vardır ve bunların ikisi de mümkündür. Birincisi, ruha, beden ile birlikte kabirde gerçek manada gerçekleşmesidir. İkincisi, rüyadaki gibi ruha, ama bir şekilde bedeni de etkileyerek olmasıdır. Birincisinin izâha ihtiyacı yoktur ve Allah bunu yapmaya muktedirdir. Mâturîdî, ikinci ihtimal hakkındaki açıklamayı Zümer suresinin 42. ve Enfal suresinin 7. ve 50. ayetlerini te’vil ederken yapmıştır.

(I) اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ “¹⁹⁰¹”¹⁹⁰¹“Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır.” İbn Abbas’ın (r.a), Said İbn Cübeyr’in (r.a) ve Kelbi’nin (r.a) sözlerini nakleden Mâturîdî, bunların ayetin te’vilini tam olarak anlamak için yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Mâturîdî, bu ayet hakkında kendisinden önce hiç kimsenin tam bir izâh getiremediğini belirterek, ayetin en doğru izâhı olarak nitelendirdiği görüşünü özetle şöyle ortaya koymuştur: “Allah Teâlâ bedenlerde, İdrâk eden “nefisler” ve bedenleri uykuda iken uyanık haldeki gibi hayatta tutan “ruhlar” yaratmıştır. Lâkin, insan uykuda iken hayatın izlerini taşımasına rağmen bir şeyi idrâk etmez, görmez, duymaz ve hiçbir şeyi akletmez. Uyku halindeki bu durum, eşyayı idrâk eden şeyin vücuttan ayrıldığına ve hayat veren ruhun (Ruhu’l hayat) ise bedende

¹⁹⁰⁰ Mâturîdî, **Te’vilat**, XII, s. 94.

¹⁹⁰¹ Zümer Suresi, 39/42.

kaldığına delildir. İdrâk eden “ruh” (Ruhu’l idrâk), uykuda bedenden çıktığında, beden bir şey idrâk edemeyen bir duruma düşer. Bu kendisiyle canlanan / hayat bulunan şey ile kendisiyle idrâk edilen şeyin farklı olduklarına delildir.”¹⁹⁰² Görüldüğü gibi, “ruh” ve “nefis” kavramlarını aynı manalarda kullanan Mâturîdî, insan ruhunu, hayat ve canlı olmayı sağlayan “Ruhu’l hayat” ve eşyayı idrâk eden “Ruhu’l idrâk” olarak iki çeşide ayırmıştır. Mâturîdî’ye göre uykuda iken insanın bulunduğu yerden, dünyanın en uzağında acıyı hissetmesi, lezzet alması, şehvetlerin ihtiyacını görmesi bu görüşüne başka bir delildir. Mâturîdî’ye göre, kabir azabı hakkında zikredilenlerin bu esas doğrultusunda anlaşılırsa, kabir azabının yalnızca “Ruhu’l idrâk” üzerinde olması ve doğrudan “Ruhu’l hayat” üzerinde olmaması câiz olur. “Ruhu’l idrâk’ın”, bedenden çıktıktan sonra uykudakine benzer bir şekilde kabir hayatındaki acıyı ve lezzeti hissetmesi mümkündür.¹⁹⁰³ Mâturîdî kabir azabının sadece ruh’a olmasını câiz ve mümkün gördüğünü söylemekle yetinmiş, hüküm bildiren herhangi bir ifade kullanmamıştır. Fakat yaptığı kıyas rüya ile ilgili olduğu için, azap doğrudan “Ruhu’l idrâk” üzerinde olsa bile beden bundan etkilenir. Bu ayet bundan sonra “rüya-ölüm ilişkisini” ifade eden Zümer suresinin 42. ayeti olarak anılacaktır.

(ii) Mâturîdî, bazı ilgili ayetleri tahlil ederken yukarıdakine benzer bir açıklama daha yapmıştır. Burada, öldürülen kişinin ruhunun bedenden ayrıldığını ifade etmiş, insanın iki bağımsız unsur olan ruh ve bedenden meydana gelen bir varlık olduğunu belirtmiştir. Bu ayetlerden birinde Bedir’de öldürülmüş olan kâfirlerin melekler tarafından yüz ve sırtlarına vurulduğu beyan edilmiştir: ‘ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَنْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ’¹⁹⁰⁴ “Melekler, kâfirlerin yüzlerine ve artlarına vura vura ve “haydi tadın yangın azabını” diyerek canlarını alırken bir görseydin.” Ruhları kabzedilirken kâfirlerin yüzlerine ve sırtlarına vurulması, Mâturîdî’ye göre hakiki manada değildir. Asıl olan, vurmada doğan acının bunları kuşatması ve bir şekilde hissettirilmesidir.¹⁹⁰⁵ Yani kabir ahvâlinde, “Ruhu’l hayat” ve “Ruhu’l idrâk” ilişkisi, uykudaki kişinin rüyada gördüğü bir sıkıntıdan dolayı terlemesi ya da mutlu olduğunda gülümsemesi gibidir. İdrâk eden ruhun, idrâk ettiklerinden “Ruhu’l hayat”

¹⁹⁰² Mâturîdî, *Te’vilat*, XII, s. 342-343.

¹⁹⁰³ Mâturîdî, *Te’vilat*, XII, s. 343.

¹⁹⁰⁴ Enfal Suresi, 8/50.

¹⁹⁰⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, VI, s. 187, 244.

doğrudan etkilenir. Bu ayet bundan böyle “Bedir’de öldürülen kâfirlerin azapta olduğunu” bildiren Enfal suresinin 50. ayeti olarak ifade edilecektir.

b) Kabir azabına delil olabilecek ayetler: Mâturîdî, kabir azabına delil olarak gösterilen bazı ayetlerin çeşitli alimler tarafından yapılmış “te’villerini” sadece nakletmekle yetinmiş, kendi görüşünü de kesin ifadelerle açıklamaktan kaçınmıştır. “Kâfirlere iki defa azap” olduğunu bildiren Tevbe suresinin 101. ayetidir. Mâturîdî, bu ayete dair kabir azabını ispât eden iki yorumu nakletmiştir. Birinci yoruma göre, azabının ilki dünyada, diğeri kabirdedir, ikinci yoruma göre azabın ilki ölüm anında meleklerin yüzlerine ve sırtlarına vurması, diğeri kabirde Münker ve Nekir’in vurmasıdır. Mâturîdî’nin bu ayetin kendisine ait olan üçüncü yorumda şöyle demiştir: “Ayet’te söz konusu edilen azabın ilki münafıkların müminlere dost görünmek ve onlarla cihat etmek mecburiyetinde kalmaları, diğeri bu savaşlarda öldürülmeleri olması da muhtemeldir.”¹⁹⁰⁶ Yani Mâturîdî’ye göre bu ayetin kabir azabıyla bir ilgisi olmayabilir. Hatırlanacak olursa, Ebû Hanife’nin kabir azabına kesin delil olarak getirdiği iki ayetten birisi budur. Mâturîdî’nin, bu konuda Ebû Hanife gibi düşünmediği gibi onu dikkate almadığı da görülmektedir. Bunu iki şekilde açıklayabiliriz. Ya Ebû Hanife’ye isnat edilen *el-Fıkhu’l-Ebsat*’taki bu ifadeler o dönemde Mâturîdî’nin elindeki nüshada mevcut değildi ya da Mâturîdî bu ayetin delâletine ikna olmamıştır. Fakat ilginç olarak Mâturîdî’ye nispet edilen *Akide* adlı eserde kabir azabına delil getirilen üç ayetten biri de bu ayettir. Bu eserin müellifine göre “ kabir azabı haktır, akıl bunu anlamaktan âcizdir” ve “delil olan üç ayetten biri de bu ayettir.” Müellife göre ayetteki sözü edilen iki azaptan biri kabirde diğeri Kıyâmette olan azaptır.¹⁹⁰⁷ Aynı görüşler, *Şerhu Fıkhu’l-Ekber*’de tekrar edilmiş ve söz konusu olan bu ayet delil olarak gösterilmiştir. Bu eserin müellifi, “sağlıklı, sâlim akıl, makul olanı idrâk eder, makul olmayanı anlamak için haber gelinceye kadar bekler ve gelince de ona tâbi olur. Kabir azabının delillerinden biri de söz konusu bu ayettir. Tefsirler de ayetteki iki azabın biri kabirde, diğeri Kıyâmettedir” demiştir.¹⁹⁰⁸ Bu ifadelerin, *Te’vilât*’ta ki görüşlerle uyumsuzluğu açıktır. Her iki yorumun *Te’vilât*’taki ayet yorumlarına uymadığı birbirleriyle çeliştikleri

¹⁹⁰⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 442-443.

¹⁹⁰⁷ Yeprem, *Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 51.

¹⁹⁰⁸ Mâturîdî, *Şerhu Fıkhu’l-Ekber*, 105.

görülmektedir. Şu hâlde Mâturîdî'ye aidiyetinde şüphe olmayan *Te'vilât* ile karşılaştırıldığında bu eserlerin Mâturîdî'ye aidiyeti kuvvetle şüphelidir.

Diğer taraftan Mâturîdî, bazı ayetlerin kabir azabına delâletlerinin problemli olduğunu söylemiştir. Örnek olarak şu iki ayeti gösterebiliriz:

Allah, ¹⁹⁰⁹ “قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ ... قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمِ فَسَلِّ الْعَادِينَ 1.” (inkârcılara) “Yeryüzünde kaç sene kaldınız?” diye sorar. Onlar, “Bir gün, ya da bir günden daha az bir süre kaldık. Hesap tutanlara sor” derler. ¹⁹¹⁰ Mâturîdî bu ayetin biri kabir azabına delil olan iki yorumunu vermiştir.

(i) Mukatil b, Süleyman'ın bu ayeti kabir azabına delil getirmesinin isabetli olduğunu belirten Mâturîdî, ayetin bildirdiği diyalogun kabirlerde olmasını mümkün görmüştür. Çünkü kabirdeki azap ahiretteki gibi şiddetli bir azap değildir. Kabirdeki azabın, ahirette karşılaştıkları şiddetli ve dehşetli azap ile kıyaslandığında küçümsenmesi, hatta nimet gibi gelmesi mümkündür. ¹⁹¹¹ Bu durum belaya bulaşmış birinin, sonradan daha şiddetlisi gelince, ilkinin hafif görmesi, araması gibidir. ona göre, kabir azabının uyku halinde bedenden çıkan Ruh'u'ı idrâk'a, yani ruhun kendisine olması ve insana canlılık veren Ruh'u'ı hayat'a olmaması mümkündür. ¹⁹¹² Mâturîdî'nin ruhu, hayat veren Ruh'u'ı hayat ve İdrâk eden, mesul olan Ruh'u'ı idrâk olarak ikiye ayırdığını daha önce de belirtmiştik. Bu yoruma göre, uykuda olan kimse kendini bir belada ve azapta görür, korku içinde kalır. Nefsin bilmediği, haberinin olmadığı yerlerde bulunur ve bütün olanlarda hayatın izlerini taşır. Kabir azabının rüyadakine benzer bir şekilde eşyayı idrâk ettiğimiz Ruh'u'ı idrâk üzerinde olması mümkündür. Kendisiyle (bedenlerin) canlandığı Ruh'u'ı hayat üzerinde olması ise şart değildir. ¹⁹¹³ Ancak azap ya da nimet Ruh'u'ı İdrak'a olsa bile, Ruh'u'ı hayat bundan müstağni değildir. Zira, Mâturîdî kabir azabı konusunu “rüya metaforu” üzerinde temellendirmiştir. Bu yüzden bu konudaki görüşlerini izâh ederken kullandığı ifadeleri bununla tutarlı olarak anlamak gerekir.

¹⁹⁰⁹ Mü'minun Suresi, 23/ 112-113.

¹⁹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, s. 71.

¹⁹¹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, s. 70.

¹⁹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, X, s. 71.

¹⁹¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, s. 71.

(ii) Mâturîdî, bazılarının bu ayeti dünya hayatının ahirete kıyasla küçümsenmesi olarak te'vil ettiğini ve ayetin devamında “hesap tutanlara sor” ifadesinin buna işaret ettiğini belirtmiştir. Ona göre, bu ayeti bu şekilde dünyaya yorumlamak daha uygundur. Çünkü saymak işi ahirette değil, dünyada olacak bir şeydir.¹⁹¹⁴ Bu açıklamasından, ayetin kabir azabına delil olmasını mümkün gören Mâturîdî'nin, ayetin ikinci te'vilini tercih ettiği anlaşılmıştır.

2. ¹⁹¹⁵ “وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ” “Kıyâmetin kopacağı gün suçlular, (dünyada) bir andan fazla kalmadıklarına yemin ederler.” Mâturîdî bazılarının bu kalışın kabirde olduğunu söylediğini belirtmiştir. O, Müminun suresi 112.-113. ayetlerinde bunu açıkladığını ve bu kalışın kabirde değil, dünyadaki imtihan olmasının daha uygun olduğu görüşünü tekrarlamıştır. Mâturîdî'ye göre, kâfirler dünyadaki kısa kalışlarını küfür ve benzeri günahlar için mazeret olarak öne sürmüşler ve kısacık dünya hayatında bu aşağılanmayı hak edecek bir şey yapamayacaklarını anlatmak istemişlerdir. ¹⁹¹⁶ Mâturîdî, bu ayetin kabir azabına delaletini mümkün görmesine rağmen zayıf görmüş ve uygun bir delil olarak kullanmamıştır.

c) Kabir azabına delil olmayan ayetler:

1. Mâturîdî'ye göre, “kâfirlere dar geçim olduğunu” ifade eden Tâ-Hâ suresinin 124. ayeti kabir azabına delil olamaz. Mâturîdî, bazılarının ayette bahsedilen bu şiddetli darlığın, böyle bir kişinin zâhirde bollukta olduğu görünse de dünyada yaşandığını söylediklerini belirtmiştir. ¹⁹¹⁷ Diğer bir deyişle, kâfirler görünüşte dünyalıkta bollukta olabilir, ama bu dünya kalıcı değildir ve öbür tarafa infaklarından vs. bir şey götüremezler. Bazıların, bu şiddetli darlığın kabir azabında olduğunu söylediğini belirten Mâturîdî, ancak kabir de olana, darda olsa bile, dar geçimli bir yaşantısı var demeyeceğini ifade etmiştir. Bu ayetin, Makhûl en-Nesefî tarafından kabir azabına kesin delil olarak kullanıldığını nakletmiştik. Kabir azabının semiyâtta olduğunu ve bu konuda bilgi edinmenin tek yolunun haber olduğunu belirten Mâturîdî'ye göre, haber sâbit olmadığı sürece bu ayetin kabir azabına delil olarak kullanılmasının terk edilmesi

¹⁹¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, X, s. 71.

¹⁹¹⁵ Rum Suresi, 30/55.

¹⁹¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, XI, s. 216.

¹⁹¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilat*, IX, s. 245.

evladır.¹⁹¹⁸ Kısacası, bu ayetin Mâtûrîdî'ye göre kabir azabına delil olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Mâtûrîdî'nin kabir azabına delil kabul etmediği en ilginç ayetlerden birisi “zulmedenlere iki azap olduğunu” bildiren Tur suresinin 47.ayetidir. Bu ayet, Ebû Hanîfe'nin doğrudan delil olarak gösterdiği iki ayetten birisidir. Bu ayeti bazılarının Mekke Müşriklerinin Cehennem ateşinden önce Bedir'de kılıç ile öldürülmeleri olarak te'vil ettiklerini belirten Mâtûrîdî, ayetin kâfirlere dünyada, ahiret azabından başka bir azap olması olarak te'vil edilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, kâfirlerin, küfürlerinde devam ettikleri sürece korku, zillet ve rezillikte olmaları dünyadaki azaplarıdır.¹⁹¹⁹ Mâtûrîdî, bu ayetin te'vilinde kabir azabından hiç bahsetmemiştir. Ancak, Mâtûrîdî'ye atfedilen *Akide* adlı risâle'de kabir azabı için verilen delillerden ikincisi bu ayettir.¹⁹²⁰ *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*'de de kabir azabına delil olarak zikredilen üç ayetten biridir. Nitekim, bu eserde, “ayetin kastedilen manası kabir azabıdır” ifadesi kullanılmıştır.¹⁹²¹ Bu eserlerin Mâtûrîdî'ye aidiyetleri hakkındaki kuvvetli şüphelerden dolayı bu bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir.

3. Mâtûrîdî'ye göre, “ büyük azaptan önce küçük azabın olduğunu” ifade eden Secde suresinin 21. ayeti de kabir azabına uygun bir delil değildir. Zira Mâtûrîdî bu ayetin te'vilinde kabir azabından doğrudan hiç bahsetmediği gibi, şöyle demiştir: “ Bize göre bu azap küfrün azabı değildir. Çünkü küfrün gerektirdiği azap ahirette olup daimî, ebedidir ve kesintisizdir. Dünyadaki küfür ise aksine inatları ve küfürden kaynaklanan günahlarından dolayıdır. Ayette, ahiretteki daimî olan büyük azaptan sakınırlar diye dünyada azapları hatırlatılıyor. Büyük olan ahiretteki azaptır ve bu azap küfür ve yalanlamanın azabıdır.”¹⁹²² Şu hâlde, Mâtûrîdî'ye göre, ayette sözü edilen azap, dünyada kâfirlerin karşılaştıkları eziyet ve sıkıntılar olmalıdır. Ayetin kabir azabı ile ilgisi yoktur. Hatırlanacağı gibi bu ayet Makhûl'ün delil gösterdiği iki ayetten biridir.

¹⁹¹⁸ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, IX, s. 245-246.

¹⁹¹⁹ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, XIV, s. 184.

¹⁹²⁰ Yeprem, *Mâtûrîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 51.

¹⁹²¹ Mâtûrîdî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, s. 105

¹⁹²² Mâtûrîdî, *Te'vilat*, XI, s. 285.

Diğer taraftan bu ayet hem *Akide Risâlesi* adlı eserde hem de *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*'de doğrudan kabir azabı ile ilişkilendirilerek delil olarak gösterilmiştir. *Akide Risâlesi* 'ne göre ayetin manası kabir azabıdır.¹⁹²³ *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*'de ise daha ilginç ifadelerle yer verilmiştir. Eserin müellifi şöyle demiştir: “Akıl illetlerin algılanma yeridir. Sağlıklı sâlim akıl makul olanı idrâk eder ve makul olmayanı anlamak için haber gelinceye kadar bekler ve gelince de ona tâbi olur.”¹⁹²⁴ Bu ifadelerden sonra söz konusu ayeti kabir azabına delil olarak getirmiş ve ayetteki “azabu'l edna”dan kastın, tefsirlerde de ifade edildiği gibi kabir olduğunu söylemiştir.¹⁹²⁵ Bu eserlerin Mâturîdî'ye ait olması zayıf ve şüphelidir. *Akide* ve *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*'de kabir azabına delil olarak getirilen üç ayetin aynı olması, iki eserin üslup ve muhtevasının birbirine çok yakın olması ise iki eserin bir müellifi olması ihtimalini güçlendirmektedir.

3.5.1.2. Sünnet'ten Deliller

Kabir azabı konusunda Mâturîdî'nin hadislerle ne kadar yer verdiği, kaç hadisi delil olarak kullandığını da anlamaya çalıştık. Mâturîdî'nin, ravisini zikretmeden doğrudan hadis olarak bir rivayet¹⁹²⁶, İbn Abbas (r.a), Said İbn Cübeyr (r.a), Kelbi, İbn Mesud (r.a) ve İbn Ömer'den (r.a) birkaç rivayeti kabir azabı bağlamında *Te'vilat* 'ta zikrettiğini tespit ettik. Hz. Peygamber'den naklettiği rivayeti “üç sûr” olduğu görüşüne delil olarak kullanmıştır.¹⁹²⁷ İbn Abbas (r.a), Said b. Cübeyr (r.a) ve Kelbi'den (r.a) rivayetleri yukarıda ele alınan Zümer suresinin 42. ayetinin açıklamasında zikretmiş¹⁹²⁸ ve ilgili ayeti tam olarak anlamak açısından bu rivayetleri yetersiz bulmuştur. İbn Abbas (r.a) ve İbn Mes'ud'un (r.a) görüşleri olarak ifade ettiği rivayetleri yukarıda ele alınan Mümin suresinin 11. ayetinde zikretmiş,¹⁹²⁹ fakat bu rivayetlerin ayetin lafzına aykırı olduğunu belirterek kabul etmemiştir. İbn Abbas (r.a) ve İbn Mes'ud'un (r.a) “müminlerin Cennet'e, kâfirlerin Cehennem'e arz edildiklerini” ifade eden rivayetlerinden, Mümin suresinin 46. ayetinin te'vilinde bahsetmiş, fakat burada farklı bir tavır takınarak, bu rivayetlerin sahih olmaları durumunda, semiyâtan olan kabir azabı

¹⁹²³ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 51.

¹⁹²⁴ Mâturîdî, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, s. 105.

¹⁹²⁵ Mâturîdî, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, s. 105.

¹⁹²⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 343.

¹⁹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 373.

¹⁹²⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, XII, s. 341-342.

¹⁹²⁹ Mâturîdî, *Te'vilat*, XIII, s. 20-21.

hakkında kesin bilgi ifade edeceğini söylemiştir. Mâturîdî, sahabenin Hz. Peygamber’den duyduklarını naklettiklerini ve bu yüzden onlardan sahih olarak nakledilenlerin bağlayıcı olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁹³⁰ Mâturîdî’nin bu yaklaşımından sahabe sözlerini bazı kıstaslar uygulayarak kısımlara ayırdığı anlaşılmaktadır. Bu şartlar, muhtemelen hadis rivayetlerinde aranan sıhhat ve kabul şartlarının bir benzeridir. Başka bir deyişle buradaki örnekte Mâturîdî, söz konusu sahabe rivayetini Kur’an’ın zahirine aykırı olduğu için kabul etmemiştir.

Bizim kanaatimize göre, Mâturîdî’nin mütevâtir oldukları söylenen diğer rivayetlerden haberdar olmaması düşünülemez. Bunları zikretmemesi, onun kabir azabı konusuna dair yaklaşımına dair önemli bir bilgidir. Mâturîdî’nin kabir azabına dair görüşü değerlendirilirken bu hususun göz önünde bulundurulması gerekir. Bununla birlikte, Mâturîdî’ye nispet edilen *Şerhu Fıkhu’l Ekber*’de Hz. Peygamber’den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “من مات فقد قامت قيامته” “Kim ölürse Kıyâmeti kopmuştur.”¹⁹³¹ Müellife göre, bu hadisin manası şöyledir: “Ölen kişinin kabrinin dar veya geniş olmasıyla şekavet veya saadet hali onda zuhûr edecek, kabri ona Cennet bahçelerinden bir bahçe veya Cehennem çukurlarından bir çukur olacak, ruhu iman yâda küfürde karar bulacaktır.”¹⁹³² Bu görüşler hadis olarak bilinen, ama metinde doğrudan buna değinilmeyen ifadelerdir. Ayrıca bu eserin Mâturîdî’ye aidiyeti hususunda bizim de tespit ettiğimiz ciddi problemler mevcuttur.

Özetlemek gerekirse, Mâturîdî’nin eserlerinde kabir azabını bir hakikat olarak kabul etmiştir. Bazı ayetlerin buna işaret ettiğini belirtilmiştir. Ancak söz konusu azabın mahiyeti hususunda kesin bir kâıya varmamıştır. Kabir azabının ruhanî ya da ruhceset birlikte olacağını mümkün görmüştür. Ona göre kabirdeki azap ve nimetin sadece ruha olması, bedene girmeksizin ruhun azap görmesi veya nimetlenmesi, beden bu bir şekilde algılaması mümkündür. Mâturîdî’ye göre kabir azabının varlığı kesin ilim ifade etmeyen ancak kabul edilebilir delillere dayanmaktadır. Bu yüzden, Ebû Hanife’nin aksine, inkâr edeni tekfîr etmekten kaçınmıştır. Kabir azabının varlığına

¹⁹³⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, XIII, s. 60-61.

¹⁹³¹ Müslim, *’Fiten’*, 27. Aynı manada farklı bir lafızla.

¹⁹³² Mâturîdî, *Şerhu Fıkhu’l Ekber*, s. 120-121.

delil olarak gördüğü ayetlerin te'vil olması ve muhtemel manalar taşıması onu bu şekilde ihtiyatlı ve tutarlı davranmaya sevk etmiş olmalıdır. Kabir azabının mahiyeti ve keyfiyeti hakkında ise te'vil ile birlikte ve aklî deliller getirmiştir. Bunların içinde en etkili olan kabir azabı, ruh ve beden ilişkisi ile alakalıdır. Mâturîdî'nin bu görüşleri, kendisinden sonra gelen bazı Hanefîler, özellikle öğrencisi Rüstüfani tarafından benimsenmiş, bazı yönleri geliştirilmiştir.

Bize göre Mâturîdî'yi anlamlı kılan bir yönü de kabir azabıyla alakalı ayetleri te'vil etmesinin yanında, aklî delilleri de kullanmasıdır. Ruh'u'l idrâk ve Ruh'u'l hayat şeklinde insan ruhunu taksim edip kabir hayatının izâhına çalışması, elde mevcut delillerin değerlendirmesini yapıp konu hakkında hüküm verirken ihtiyatlı davranması dikkat çekmektedir.

Öte yandan, Mâturîdî'nin ilmi şahsiyetini ortaya koyan örnek bir davranışını burada vurgulamak gerekmektedir. Mâturîdî, kabir azabı konusunda bir hususu tartışırken İbn Abbas'ın (r.a) görüşünden ziyade zındıklığı ile malum İbn Râvendinin görüşüne itibar etmiştir. Bu durum onun gerçekleri araştıran bir âlim olmasına delildir. Şahıslara bağlanıp kalmamış, doğru bulduğu görüşü kimim dillendirdiğine ehemmiyet vermeden kabul etme erdemine sahip olduğunu göstermiştir.

3.5.2. Hakim es-Semerkindî

Hakim es-Semerkindî (ö. 342/953), Mâturîdî'nin çağdaşıdır ve öğrencisi olmaktadır çok, arkadaşıdır. Hakim es-Semerkindî, *Sevadü'l azam* adlı önemli ve meşhur risâlesinde kabir azabı konusundaki görüşlerini dört maddede açık, özlü ve sistemli bir şekilde açıklamıştır. Bu nedenle kabir azabına dair görüşlerini kendi eserinden doğrudan aktardık:

(1) “Kabir azabını hak olarak görmek gerekir. Zira kabir azabını inkâr eden muhakkak ki dalâlette olan, bid'at ehli olan, Mu'tezile'den biridir. Hz. Peygamber uzun bir hadiste şöyle demiştir:” ¹⁹³³ “إنما القبر روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النار” “Mu-
hakkak Kabir, Cennetin bahçelerinden bir bahçe yâda Cehennem'in çukurlarından bir çukurdur.”

¹⁹³³ Tirmizi, 'Sıfatu'l -Kıyâme', 27.

Yine Hz. Peygamber şöyle demiştir: ”من قرأ سورة الملك في كل ليلة دفع الله عنه عذاب القبر“ “Her kim her gece mülk suresinin okursa, Allah ondan kabir azabını defeder.” Allah Teala şöyle buyurmuştur: ”وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا“¹⁹³⁴ “Her kim de benim zikrimden (Kuran’dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır.” Ayetteki dar geçimden maksat kabir azabıdır. Bu konuda gelen haberler çoktur. Buraya nakletmedik. Bu kadarı akıllı olan için yeterlidir.”¹⁹³⁵

(ii) “Kabirde Münker ve Nekir’in sorgulamasın hak olduğunu bilmek gerekir. Zira Münker ve Nekir’in sorgulamasını inkâr eden Kaderiyye’den olmuştur. Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: “إذا دفن الميت في قبره اتاه ملكان اسودان ازرقان فيسألان عن ثلاثة “ölü kabre konulunca siyah ve mavi renklerinde iki melek gelir. Üç şey hakkında sorarlar, Rabbin kimdir? Nebin kim? ve dinin nedir?”¹⁹³⁶

Buna benzer başka bir rivayette Hz. Peygamber şöyle demiştir: ”كيف حالك إذا أتاك“ ”فتان القبر؟“ وقال عمر بن الخطاب يا رسول الله هل اكون انا في ذلك الوقت علي عقلي الال اذ سألتني الملكان ”Hz. Peygamber, Hz. Ömer’e “Kabrin fitnessi geldiğinde halin nice olur? dedi. Hz. Ömer şöyle dedi: Ey Allah’ın resulü ne olur söyle! Bu iki melek bana sorduklarında aklım başımda olacak mı? Resulullah (sav) “evet ya Ömer “ dedi. Hz. Ömer “O zaman Allah’ın yardımıyla onları cevaplarım, dedi.”¹⁹³⁷ Hz. Peygamber’den oğlunun defnedildiği vakit ile ilgili gelen bir hadiste yine böyledir (delildir).”¹⁹³⁸

(iii) “Yine uzun bir hadiste Hz. Peygamber” Anne-babasına karşı en iyi olan evlatların, onları kabirlerinde iken hac, sadaka, köle azat etmek ya da Allaha bir adak ile

¹⁹³⁴ Ta-Ha Suresi, 20/124.

¹⁹³⁵ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü'l-a'zam**, s. 29-30, (13. madde). Bu hadis bundan sonra “Kabir’de ya cennet ya da cehenneme sunulma olduğunu” bildiren hadis ifadesiyle anılacaktır.

¹⁹³⁶ Beyhaki, **İsbâtu Azabü'l Kabr**, s. 99,100,101. Daha uzun bir metin içinde.

¹⁹³⁷ Beyhaki, **İsbâtu Azabü'l Kabr**, s. 20. Bu ve benzeri manadaki hadisler “kabirde itikâda dair sorgu olduğunu” ifade eden hadis olarak anılacaktır.

¹⁹³⁸ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü'l-a'zam**, s. 30, (14.madde).

iyilik eden kimseler olduğunu buyurmuştur.”¹⁹³⁹ Bu rivayetten kabirde olan anne-babanın çocuklarının iyilikleri sebebiyle mükafatlandırılacaklarını öğrenmekteyiz.¹⁹⁴⁰

(iv) “Bir haberde, Hz. İsa’nın uğradığı bir kabirde, ölünün kabir azabında olduğunu duyduğunda derhal oradan uzaklaştığı, günler sonra tekrar aynı mezara uğradığında ise bu defa kabirdekini Allah’ın rahmetini işittiği nakledilmiştir. Hz. İsa (as) kabirdekine seslenerek ona halini sormuş, kabirdeki “bir oğlum var. Bana dua etti ve sadaka ile beni hatırladı..., diyerek cevap vermiştir.”¹⁹⁴¹

Hakim es-Semerkandî’nin kabir azabı konusunda dile getirdiği bu esaslar incelendiğinde birkaç husus öne çıkmaktadır:

(a) Hakim es-Semerkandî, Kur’an’dan sadece bir ayeti delil olarak göstermiş ve görüşünü daha ziyade hadis rivayetlerine dayandırmıştır. Hanefilik dönemi ve Mâturîdî ile karşılaştırıldığında delil olarak kullanılan hadis sayısı ve bunların kabir azabına dair görüşün belirlenmesindeki etkisi önemli bir oranda artmıştır. Bu yaklaşım hem Ebû Hanîfe’nin ve hem de Mâturîdî’nin bakış açılarından farklı bir durum arz etmektedir.

(b) Hakim es-Semerkandî’nin yaşadığı dönemin yöneticilerinin talebi üzerine kaleme aldığı *Sevadü’l Azam* adlı bu eserin “Ehl-i sünnet’in” esaslarını maddeler halinde sıraladığı dikkate alınırsa, onun kabir azabını bir “Ehl-i sünnet” esası olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, bu mesele mensup olduğu Ehl-i sünnet’in temel esaslarından biridir. Kabir azabını hak kabul etmeyen bir kimsenin, Sünni sayılamayacağını söylemiştir. Ona göre kabir azabını kabul etmeyen bir kimse dalâlet ehlinde bir bid’atçıdır. Kabir azabının, Kur’an ve Sünnet ile sâbit olduğunu belirtmesine rağmen, inkârcılar için doğrudan “kâfirdir” ifadesini kullanmaması ve delil gösterirken Kur’an’dan ziyade hadisleri ön plana çıkarması, Hanefî mezhebinde tarihi süreçte ortaya çıkan ve etkin olan bir anlayışa örnektir. Diğer taraftan, Hakim es-Semerkandî kabir azabının varlığına, zâhirî manasından kâfirler hakkında olduğu anlaşılan, delâleti zayıf ve tartışmalı olan tek bir ayet-i kerimeyi zikretmiştir. Halbuki bu ayeti Ebû Hanîfe

¹⁹³⁹ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, 32, (15.madde).

¹⁹⁴⁰ Bundan sonra bu manada olan hadisler “sâlih amelin kabir azabından kurtulmanın çaresi olduğunu” bildiren hadisler olarak anılacaktır.

¹⁹⁴¹ Hâkim es-Semerkandî, **es-Sevadü’l-a’zam**, s.31, (15. madde).

delil olarak kullanmamış, Mâturîdî ise söz konusu ayetin kabir azabına delâletini uygun görmemiştir. Semerkandî'nin bu ayeti, iki hadisi naklettikten sonra ancak üçüncü sırada ve hiçbir açıklama yapmadan zikretmesi, ayetin güçlü bir delil olmadığı, sadece bir te'vil olduğu intibahı vermektedir. Bütün bunlardan haberdar olan Semerkandî'nin bilinçli olarak ayetleri referans göstermek yerine, hadis rivayetleriyle görüşlerini savunduğunu söyleyebiliriz.

(c) Hakim es-Semerkandî'nin hiçbir açıklama yapmadan ve başka bir ihtimalden söz etmeden delil olarak getirdiği hadislerden, kabir azabının, ölünün gömüldüğü yerde, ruh ve bedeninin birlikte olduğu bir halde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu söylem, Ebû Hanife ile uyumlu, Mâturîdî'nin görüşlerinden ise farklıdır.

(d) Hakim es-Semerkandî'nin “bir haberde” diyerek kaynağını belirtmeden yukarıda aktardığımız Hz. İsa'dan yaptığı rivayeti nereden naklettiğini anlamak zordur. İncelediğimiz eserlerde karşılaştığımız tek örnek budur. Eğer bu rivayet Hz. Muhammed tarafından nakledilmemiş ise İncil, Tevrat veya genelde İsrâiliyyat olarak adlandırılan, Kur'an ve Sünnetin dışından gelen haberlerin de Hakim için bilgi değeri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁴²

Kısaca özetlemek gerekirse, Hanefî mezhebi içinde kabir azabının varlığı tartışılmamıştır. Bunun dışında kalan hususlarda Hanefîler arasında yöntem, delillerin kullanılması ve varılan hüküm hususunda genel bir özgürlük alanı vardır. Hakim es-Semerkandî'nin de kendi yöntem ve delillerini özgürce seçtiği görülmektedir. Semerkandî'nin, yöntem hususunda Mâturîdî'den etkilendiğini söylemek için bir neden yoktur. Zira, üslubu sorgulamayan, keskin ifadeler ihtiva eden, savunmacı, ötekileştiren ve dışlayan bir tarzdadır. Kabir azabı konusunda, Mâturîdî delil olabilecek ayetleri her açıdan anlamaya çalışmış, çok sınırlı sayıda başvurduğu hadislerin zâhirî manalarını irdelemiş, kötü bilinen âlimlerin görüşlerini paylaşmış ve neticede kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Bu açıdan Hakim es-Semerkandî'nin görüşleri Ehl-i hadis'in etkin olduğu Hanefî dönemine Mâturîdî'den daha yakındır. Semerkandî, Mâturîdî'nin ve Ebû Hanife'nin aksine görüşlerini ayetler yerine, hadis rivayetlerine dayandırmıştır.

¹⁹⁴² Ebû Hanife'den bunların bilgi değeri olduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir. Bu konuya “bilgi kuramı” bahsinde değinilmiştir.

Bu yönüyle Mâturîdî'ye benzemeyen Semerkandî, kabir azabını ayetler ile delillendiren ve inkârcıları tekfir eden Ebû Hanife'den de farklıdır. Zira Semerkandî'ye göre kabir azabını inkâr eden dalâlettedir. Son olarak, Semerkandî'ye göre, kabirdeki hayat ruh-beden bütünlüğünde gerçekleşir. Bu görüş, Ebû Hanife'nin görüşüyle örtüşürken, Mâturîdî'nin kesin hüküm bildirmeyen kanaatinden uzaktır. Diğer taraftan, Hanefî âlimlerinin bu dönemde Mu'tezile gibi fırkalara karşı "tekfir" düzeyinde olan bir söylem kullandıkları da bilinmektedir. Bu nedenle zikrettiğimiz farklılıkların derinliği olmayan, üsluptan kaynaklanan özellikler olması da muhtemeldir.

3.5.3. Ebû'l Hasan el-Rüstüfağnî

Mâturîdî'nin en önemli öğrencisi olan Rüstüfağnî'ye (ö.345/956) göre kabir azabı haktır, çünkü Kur'an ve Sünnet ile sâbittir. O, görüşlerini, Kur'an ve Sünnet'ten getirdiği delillere dayandırmıştır.

Rüstüfağnî en az iki ayeti kabir azabına delil göstermiştir:

1. Rüstüfağnî'nin zikrettiği ayetler biri "Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe arz edildiklerini" bildiren Mümin suresinin 46. ayetidir. Rüstüfağnî, kabir azabının hak olduğuna doğrudan bu ayeti delil göstermiştir.¹⁹⁴³ O, bu konuyu Mu'tezile'yi eleştiri ya da cevaplama sürecinde ele almış, soru ve cevap tarzında işlemiştir. Rüstüfağnî'ye göre, Mu'tezile'nin "biz azaba dair mezarda bir şey görmüyoruz" tarzındaki itirazı batıldır, çünkü sahabenin vahîy getiren Cebrail'i (as) görmemesi, vahîy gelmiyor anlamına gelmez. Mu'tezile'nin suda boğulan Hz. Musa'nın kavmini ateşin yakamayacağını iddia etmesi aynı şekilde temelsizdir. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. İbrahim için ateşe soğutma tâbiatı verdiği gibi, Firavun'un kavmi için suya yakma özelliği vermeye muktedirdir.¹⁹⁴⁴ Rüstüfağnî'nin, bu açıklamasıyla Allah Teâlâ'nın kudretini delil getirdiği anlaşılmaktadır.

2. Onun kabir azabına delil getirdiği ikinci ayet şudur: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ"¹⁹⁴⁵ "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma.

¹⁹⁴³ Keşşî, **Bâbü'l-müteferrikât**, vr. 298a -298b.

¹⁹⁴⁴ Keşşî, **"Bâbü'l-müteferrikât"**, vr. 298a -298b.

¹⁹⁴⁵ Al-i İmran Suresi, 3/169.

Bilakis onlar diridirler, Râbleri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Rüstüfağnî'ye göre, Allah Teâlâ'nın, şehitlerin bedenleriyle nimetlendiklerini haber vermesine rağmen, Mu'tezile şehit olanların nikâhlarının düşmesi ve mallarının paylaşılmasını delil getirerek bu hayatın hakiki olmadığını ileri sürmesi kabul edilemez. Çünkü şehitler dâhil söz konusu olan kabir hayatı dünyadakine benzer bir hayat değildir. Allah Teâlâ şakileri ve saidleri bedenler parçalansa, kemikler dağılsa bile dilediği şeyle ve dilediği şekilde cezalandırır ya da nimetlendirir.

Rüstüfağnî, Mâturîdî'nin "rüya metaforu" örneğini delil getirerek bu durumu uykuda olanın gördüklerinden orada hazırda olanın haberdar olmamasına benzetmiştir. Rüstüfağnî'ye göre, Mu'tezile, uykuda olanda mevcut olduğu bilinen hayatın kıyas ile ölüde mevcut olabileceğini söylemenin, ayette sadece iki hayattan bahsedildiğinden dolayı Kur'an'a aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin kabir azabına itiraz etmek için söz konusu ettiği ayet "iki ölüm ve iki diriltirme olduğunu" beyan eden Mümin suresinin 11.ayetidir. Rüstüfağnî bu itiraza, ölüde bâki olanın, dünyadaki hayatın bütün yönlerini değil, sadece acıyı ve rahatı algılayan bir hayat olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Ona göre, ayetteki iki defa diriltilmenin birincisi dünyaya gelmek ikincisi ise Kıyâmet günü olacak olan diriltilmedir. Birinci ölüm dünyada, ikinci ölüm ise kabirde olur. Kanaatimize göre Mâturîdî'nin de delil olarak gösterdiği bu ayet, ancak bu yorumla kabul edilebilir. Rüstüfağnî'ye göre kabir azabı bedenin sadece bir kısmına ve sadece azabı veya nimeti algılayacak yapıda olan bedenedir.¹⁹⁴⁶ Mâturîdî'nin delillerinden olan bu ayetin delil olması da Rüstüfağnî'nin kabirdeki hayat ile alakalı bu açıklaması ile mümkün olmaktadır. Ama bu açıklama kabul edilirse, Mâturîdî'nin yukarıdaki geçen te'vili ortadan kalkmaktadır. Rüstüfağnî'ye göre insanlar, buna Mâturîdî de dâhildir, kabir azabının nasıl olacağı hakkında ihtilaf etmiştir. Kimi sadece bedene kimisi sadece ruha olacağını söylemiştir. Kimine göre de ruh ve bedene birlikte kabir azabı vardır.¹⁹⁴⁷ Rüstüfağnî "biz kabir azabının mahiyetini bilmeyiz, onunla uğraşamayız. Mizan'ı, kader'i, melekleri ve tartıyı ikrâr ettiğimiz gibi onu da ikrâr ederiz.

¹⁹⁴⁶ Keşşî, "Bâbü'l-müteferrikât", vr. 298a-298b.

¹⁹⁴⁷ Keşşî, "Bâbü'l-müteferrikât", vr. 298a-298b.

Biz duyularımızla anlamasak bile, Allah'ın ölüye kabrinde azap etmesi uzak bir ihtimal değildir” diyerek hakkında nass olmayan detaylarda tevakkûf etmeyi tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir.¹⁹⁴⁸

3. Rüstüfağnî, “ büyük azaptan önce küçük azap olduğunu ” ifade eden Secde suresinin 21. ayetini de zikretmiş ve doğrudan kabir azabına delil olduğunu söylemiştir.¹⁹⁴⁹ Bu ayeti Makhûl'un, kabir azabına delil olarak kullandığını, Mâturîdî'nin ise delâletini uygun görmediğini belirtmek gerekir.

Rüstüfağnî kabir azabının varlığına ve keyfiyetine dair hadisleri de delil olarak göstermiştir. Onun naklettiği rivayetlerden bazıları şunlardır:

1. Rüstüfağnî'ye göre Cennet ve Cehennem halen yaratılmışlardır. Cennet ve Cehennem yaratılmış olmasının kabir azabı ile ilişkisini doğrudan ve açıkça ifade eden ilk âlim Rüstüfağnî'dir. O'na göre Cennet ve Cehennem yaratılmamıştır, diyen bir kimse Mirâc'ı ve kabir azabı ile nimetini inkâr etmiş olur. Rüstüfağnî bu görüşüne iki rivayeti delil getirmiştir. Birincisi, Hz Muhammed'in (sav) şu rivayetidir: “ عرض علي ليلة المعراج الجنة والنار ” Mirâc gecesini Cennet ve Cehennem bana arz edildi”. İkincisi, “Kabir'de Cennet ve Cehennem'e sunulma olduğunu” ifade eden rivayettir. Rüstüfağnî “bunlar yaratılmamış olsalardı kişi Cennet bahçelerinde nimetlenemez ve şaki olanda Cehennem çukurunda olamazdı” demiştir.¹⁹⁵⁰ Onun, Cennet ve Cehennem yaratılmış olduklarına kabir azabını delil getirmesi, kabir azabı hakkındaki kesin olan inancına delâlet etmektedir.

2. Rüstüfağnî'nin kabir azabına delil getirdiği rivayetlerden birine göre, Hz. Peygamber'den şöyle demiştir:” لو وضع ألم شعرة من عذاب الميت الشقي على جميع الخلائق لهلكوا ” Şaki olarak ölen kimsenin azabından bir arpa tanesi kadarı elem, mahlûkatın teninin üzerine konulmuş olsa idi, onların tamamı helak olurdu.¹⁹⁵¹ Rüstüfağnî'ye göre bu rivayet kabir azabının varlığına delildir.¹⁹⁵²

¹⁹⁴⁸ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 299a

¹⁹⁴⁹ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 299a

¹⁹⁵⁰ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 298a

¹⁹⁵¹ Süyutî, Şerhu's-Sudur, s. 63. Çok yakın bir lafızla.

¹⁹⁵² Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 298a.

3. Rüstüfağnî hadis rivayetlerinden en önemli delili Buhari, Müslim ve diğerlerinde mevcut olan “idrardan sakınmayı” bildiren hadis rivayetidir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber , cenaze namazlarını kılmadığı iki mezara uğramış, mezardakilerden birinin idrardan diğerinin nemimeden dolayı azap gördüğünü görmüş, bunun üzerine, her kabre birer taze dal dikmiş ve bu dalların o kişiler için kılmadığı cenaze namazlarına bedel olduğunu buyurmuştur.”¹⁹⁵³ Rüstüfağnî’ye göre, bu dallar Hz. Peygamber’in bereketiyle asla kurumaz ve kabir azabı kaldırılan bu ölümler ebediyen azaba maruz kalmazlar.¹⁹⁵⁴

4. Rüstüfağnî’ye göre kabirdeki sorgulama peygamberler, velîler ve âlimler olmak üzere bütün insanlar için gerçekleşecektir. Bu görüşüne “kabirde itikâd’a dair sorgu olduğunu” ifade eden Hz. Peygamber’in Hz. Ömer ile arasındaki konuşmayı nakleden hadisi delil olarak göstermiştir.¹⁹⁵⁵ O, bu rivayetten hareketle ruh-beden ilişkisine dikkat çekmiş ve kabirde ruhun bedene girdiğine delil olarak bu rivayeti göstermiştir. Sonra da “ doğrusu biz bunu ikrar ederiz ama keyfiyeti ile uğraşmayız” şeklinde ruh-beden ilişkisinin mahiyetine dair açıklama yapmıştır.¹⁹⁵⁶ Rüstüfağnî’nin kabir azabının keyfiyeti hakkında naslarda gelen haberleri bundan istisnâ ettiği naklettiği hadis rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Bu hadisin, Hakim es-Semerkindî dâhil Hanefîler tarafından en çok kullanılan rivayetlerden biri olduğunu belirtmek gerekir.

Rüstüfağnî’nin kabirle alakalı görüşleri arasında “peygamberler de sorguya çekileceklerdir” şeklindeki açıklaması Hanefilik dönemi âlimlerinde ve Mâturîdî de görmediğimiz bir açıklamadır. Kanaatimize göre onun böyle bir hükme varması hadis rivayetlerinin genelinden çıkarılmış bir görüştür. Zira “peygamberler de sorguya muhatap olacaklardır” şeklinde bir rivayetten haberdar değiliz.

¹⁹⁵³Buhari, “*Vudu*”, 55, 56, “*Cenâiz*”, 82, 89; Müslim, “*Tahâre*”, 111; Ebû Davud, “*Tahâre*”, 11, Nesai, “*Tahâre*”, 27. Ve diğerleri yakın lafızlarla. Bu manayı taşıyan rivayetler bundan sonra “ Hz. Peygamber’in kabir azabına şefaati” ifade eden hadis olarak anılacaktır.

¹⁹⁵⁴Keşşî, “*Bâbü’l-müteferrikât*”, vr. 299a.

¹⁹⁵⁵Hatırlanacağı gibi bu olay Hz. Peygamber ve Hz. Ömer arasında geçen konuşmadır ve özetle şöyledir: “ كيف يكون حالك إذا دخل عليك منكر ونكير الآن قال عمر رضي الله عنه وأنا أكون على هذه الحالة يا رسول الله قال نعم قال “ إذن...كفيهما Münker ve Nekir geldiğinde halin nasıl olur? Hz. Ömer “Ben bu hâlimde mi olacağım ya Resulullah?” dedi. Hz. Peygamber “evet” deyince, Hz. Ömer “Ben onlara yeterim” demiştir.

¹⁹⁵⁶Keşşî, “*Bâbü’l-müteferrikât*”, vr. 299a.

5. Rüstüfağnî'nin naklettiğine göre, Ebû Bekir el-Cüzcanî'ye kabir azabı sorulduğunda “ kabir sorgusu küçük ve büyük her ölüye haktır ” demiştir. Rüstüfağnî; Cüzcanî'nin bu görüşünü Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayete dayandığını söylemiştir: “ Kabre koyulan oğlu İbrahim'in sorgusu hakkında haber verilince Hz. Peygamber'in rengi değişti. Sonra ona müjde verildi ve oda şükretti. Oradakiler “Ya Resûlullah (sav) seni iki değişik halde gördük”, dediler. Resûlullah (sav) dedi ki:” أما تغير لوني فلأنه سئل في قبره فخفت أن يعيى في الجواب فإذا أجاب على الصواب فرحت “ Rengim değişti, çünkü o kabrinde sorgulandı. Cevabında şüursuz olmasından korktum. Doğru cevap verince de mutlu oldum.”¹⁹⁵⁷

6. Rüstüfağnî, fâsık ve katillerin imamlık yapmaları durumunda günahlarının bu süre zarfında kaldırıldığı izâh ederken, bunun gerçekleşeceğine Hz. Peygamber'in “Ramazan ayının ilk gecesi gelince Allah Teala kabir ehlinin azaplarını kaldırır” bir rivayetini delil göstermiştir. Fakat, Rüstüfağnî'ye göre bu hadisin manası, bunların günahları kalıcı olarak silinir manasında değildir. Ramazan ayı bitince bunların azapları tekrar başlar.¹⁹⁵⁸

Bu rivayetlerden, Rüstüfağnî'nin kabir azabının sadece kâfirlere mi yoksa günahkâr müminlerde mi hak olduğuna dair görüşü hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Onun özellikle, idrarın bulaşmasından dolayı kabir azabına maruz kalınacağını bildiren rivayeti nakletmiş olması buna engeldir. Ama bundan sonra naklettiği rivayetten, kâfirlerin ve müminlerin sadece itikâdının sorgulanacağı anlaşılmaktadır. Bu durumda, Rüstüfağnî'nin kabirdeki sorgulamanın herkes için geçerli olacağını ancak bundan sonra kabir azabını sadece kâfirlere hak gördüğünü söylemek mümkündür. Müminlerin kabir azabı ise sorgulamanın bitmesiyle birlikte son bulur, kabir nimeti başlar. Pek çok Hanefî âlimin delil olarak kullandığı, Rüstüfağnî'nin de naklettiği aşğıdaki hadis bu konuya açıklık kazandırmaktadır.

¹⁹⁵⁷ Hadisi bu lafızla bulamadım. Süyuti, “nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in “kabir azabından İbrahim dahi kurtulamamıştır” dediği rivayet edilmiştir” diyor. Süyuti, *Şerhu's-sudur*, s. 160. Bu hadis bundan sonra “çocuklara kabir azabı olduğunu” ifade eden hadis olarak anılacaktır.

¹⁹⁵⁸ Keşşî, “**Fetava**”, vr. 40b.

7. Rüstüfağnî'nin naklettiği rivayetlerden bir diğerine göre, Hz. Ebû Bekir şöyle demiştir: “Her ölüye sorgu vardır”. Ona “hangi vakit sorgulanır?” diye soruldu. “Bazıları için toprağın altına girdiğinde, bazıları için kabrin toprağı tesviye edildiğinde.” Hadis özetle şöyle devam etmektedir: “Ölü defnedilip insanlar uzaklaşınca üç aşamalı olan sorgusu başlar. Münker ve Nekir, Hz. Peygamber'in kim olduğunu sorarlar ve mümine doğru cevap ilhâm edilir, Cennet kapılarından bir kapı açılır, kabri genişletilir. Eğer ölü kâfir ya da münafık ise şaşırır, bocalar, kararsız kalır ve yanlış cevap verir. Ona Kıyâmet gününe kadar devam edecek ateşten bir kapı açılır, azabı en şiddetlisi çeşitleriyle başlatılır.”¹⁹⁵⁹ Bu rivayete göre müminler için, ilk sıkıntı ve sorgudan sonra kabir azabı yoktur. Başka bir deyişle, Rüstüfağnî'nin hak olarak kabul ettiği kabir azabı müminler için Münker ve Nekir'in itikâda dair sorgusuna kadardır.

8. Rüstüfağnî kabir hayatına dair en orijinal görüşünü kudsi hadis olarak naklettiği bir rivayete dayandırmıştır. Bu rivayete dayanarak görüşlerini özetle şöyle açıklamıştır: Haftada bir defa kabirler ziyaret edilir. Kabirlerin ziyareti ile kastedilen, onların iyilikleri ve hürmetleridir ve tazim edilmeleridir. Bu ziyaretlerle kabir sahibini islâh etmek ve yaşamının istikametini düzeltmek kastedilmez. Kabirlere gidildiğinde “Selâmün aleyküm”denilir. Bu selâma orada bulunan iki hafaza meleği icabet eder. Çünkü insan ölünce, bu kişinin hafaza meleklerine tesbih etmek için semaya yükselmeleri için izin verilir. Ardından, Allah Teala bunlara “Semalarım melekler ile doludur. Siz kulunuzun kabirini tesbih ve tekbir yeri edinir bunların sevabını da Kıyâmete kadar o kuluma yazın” der.¹⁹⁶⁰

Bütün izâhlarını özetlemek gerekirse, Rüstüfağnî kabir azabının Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğu için hak olduğunu, Nekir ve Münker'in sorgusunun kesin olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁹⁶¹ Ona göre, Peygamberler dâhil, bütün insanlar kabir sorgusu ile karşılaşacaktır.¹⁹⁶² Kabirdeki sorgu inanç ile ilgilidir. Sorgudan sonra kabir azabı kâfirler için kesindir. Kabir azabı'nı ruh ve beden bir kısmı algılayacaktır. Kabir

¹⁹⁵⁹ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 299a -299b. Benzer lafızlarla rivayetler için bk. Buhari, “Cenaiz”, 86; Müslim, “Cennet”, 17; Tirmizi, “Cenaiz”, 71; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, hadis no:12271, 25925, 26972, 11000; Beyhaki, **İsbâtu Azabi'l Kabr**, Bab:3; ve diğerlerinde. Benzer lafızlarla.

¹⁹⁶⁰ Keşşî, “Fetava”, vr. 47b.

¹⁹⁶¹ Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 298a-298b.

¹⁹⁶² Keşşî, “Bâbü'l-müteferrikât”, vr. 299a.

Müminlere Cennet'ten ve kâfirlere Cehennem'den bir yerdir. Rüstüfağnî'nin en son rivayetinden, kabirlerin manevî bir makam olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu şekilde ortaya koyduğu görüşler, Mâturîdî'nin görüşleriyle mukayese edildiğinde benzerliklerle birlikte, bazı temel konularda farklılıklardan söz edilebilir. Bunları yöntem, kaynakların kullanımı ve “rüya metaforu” şeklinde üç başlık altında özetlemek mümkündür.

(i) Yöntem: Rüstüfağnî görüşünü, delilleri ortaya koyduktan sonra, Mu'tezile'nin itirazları üzerinden ve oldukça sistemli ve etkili bir şekilde savunmuştur. Mâturîdî'nin kabir azabına dair *Te'vilât*'ta dağınık ve karmaşık bulunan görüşlerinin bir kısmını daha sistemli ve anlaşılması kolay bir üslup ile sunmuştur.¹⁹⁶³ Rüstüfağnî, hak olarak gördüğü kabir azabının hakikati ve keyfiyeti hakkında Kur'an ve Sünnet'ten geleni ikrâr etmiş, bunun dışında kalanın keyfiyeti ile meşgul olmamıştır. Rüstüfağnî'nin, Mâturîdî'nin aksine, görüşlerini kesin ifadelerle ortaya koyması çok önemli bir farklılıktır. Mâturîdî'nin kabir azabının özellikle keyfiyeti hakkındaki görüşlerini birkaç ihtimal olarak vermesinin bir nedeni belki de bunların doğrudan Kur'an-ı Kerim'in toplu bir çalışması olan *Tevilât'ta* olmasından kaynaklıdır, denebilir. Ama *Kitabu't-Tevhîd'te* kabir azabından hiç bahsetmemesiyle birlikte düşünüldüğünde Mâturîdî'nin kabir azabını ele alırken konuya Ebû Hanife ve Ehl-i hadis gibi yaklaşmadığını düşünmek daha isabetlidir.

Rüstüfağnî'nin kullandığı yöntem ve Sünnet'ten getirdiği delillere bakıldığında kabir azabı konusunda Mâturîdî'den çok etkilendiği söylenemez. Örneğin, Mümin suresinin 11. ayetine getirdiği yorum ile hocasına ters düşmüştür. Selefin dini konularda, delilsiz kimseye tâbi olmamak geleneğini Mâturîdî dahil, Hanefî âlimlerin ve Rüstüfağnî'nin devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre, Hanefî mezhebinde kesin taklîd dönemi, yani “katı mezhepçilik” bu yıllara kadar henüz etkin değildir.

(ii) Kaynakların Kullanımı: Rüstüfağnî ayetlerin ve hadislerin kabir azabına dair kesin bilgiler ihtiva ettiğini belirtmiştir. Mâturîdî ise kat'i ifadelerden imtina etmiştir. Kur'an'dan delil olarak gördüğü ayetlerin manaları için farklı ihtimallerinden

¹⁹⁶³ Rüstüfağnî'nin elimizde tam bir eseri yoktur. Bu yüzden yayınlanmayı bekleyen yazmalarda ondan yapılan nakillerden kabir azabı dâhil, tezimize dair görüşlerini tespit etmeye çalıştık.

söz etmiştir. Rüstüfani hadisleri yoğun olarak kullanmıştır. Buna karşılık Mâturîdî'nin hadis kullanımının çok sınırlı olduğu dikkat çekmektedir.

(iii) Rüya Metaforu: Mâturîdî'nin kabir azabına dair ortaya koyduğu özgün görüşlerin başında “rüya metaforu” olarak adlandırdığımız aklî istidlâli gelmektedir. Ruh'u'l hayat ve Ruh'u'l İdrak olarak Mâturîdî'nin ruhu iki kısma ayırması, kabir azabını rüya ile mecaz yoluyla kıyas ederek izâh etmesi Rüstüfağnî'nin görüşlerinde hakimdir. Rüstüfağnî, görüşlerini savunurken Mâturîdî'nin aklî ve istidlâli yöntemini etkin olarak kullanmıştır. Fakat nedense O, Mâturîdî'nin “rüya metaforu'nu” izâh ettiği “rüya-ölüm “ ilişkisini ifade eden Zümer suresinin 42. ayetini zikretmemiştir.

Kısacası, Rüstüfağnî kabir azabı konusunda hem Mâturîdî'den etkilenmiş hem de delillerin kullanımı ve değerlendirilmesinde rivayetleri sorgulamadan kabul eden bir yöntem kullanmıştır. Buna, bütün Hanefî âlimlerde görülen dini gelenek ile düşünsel zemindeki özgürlük arasındaki bağın dengeli olarak muhafaza edilmesinin neden olduğunu düşünüyoruz.

3.5.4. Ebû Bekir El-İyazî

Mâturîdî'nin çağdaşlarından Ebû Bekir el-İyazî (ö. yaklaşık 361/974) *Selef-i Salih itikâdî'nin beyanı* adını verdiği beyannamesinde konuya bir cümle ile yer vermiş, Ehl-i sünnet'e göre kabir azabının hak olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁶⁴

3.5.5. Ebû Seleme es-Semerkindî

Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî'nin öğrencilerinden biri olan Muhammed Eb Seleme es-Semerkindî (ö.14.yy-yaklaşık 380), *Cümelü Usuli'd-din* adlı kelâma dair eserinde kabir azabı hakkında herhangi bir görüş belirtmemiştir. Mensub olduğu geleneğin ve hocası Rüstüfağnî'nin inanç esaslarından biri olarak kabul ederek çok önemseydiği bir konuda müellifin bunu bir ihmal sonucu yapmış olması zayıfta olsa ihtimal dahilinde-

¹⁹⁶⁴ Ebû Bekir el-İyazî, **el-Mesailu'l Aşru'l-İyaziyye**, s. 84. Bu maddeden Mu'tezilenin kabir azabını inkâr ettiği anlaşılmaktadır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi, Mu'tezileden inkâr eden bazı âlimler olsa da Amr b. Ubeyd, Vasil b. Ata ve Kadı Abdalcabbâr dâhil Mu'tezilenin ileri gelenlerinin çoğu kabir azabını kabul etmiştir. Bk. Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2003, S. 9, s. 76.

dir. Ebû Seleme'nin bilinçli olarak kabir azabına değinmemesi daha güçlü bir olasılıktır. Başka bir deyişle, Ebû Seleme'nin kabir azabını birinci derecede inanç esaslarından saymadığı ihtimal dahilindedir.

3.5.6. Hanefilik-Mâturîdîlik Dönemi Özet

Ehl-i sünnet'in bânilerinden ve halen en önemli paydaşlarından Hanefi-Mâturîdî mezhebine göre telif edilmiş kelâma dair eserlerde kabir azabının varlığı hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmamıştır. Ebû Hanife'den başlayarak bu dönemde incelediğimiz eserlerde kabir azabının varlığı bir hakikat olarak kabul edilmiş ve bu görüş doğrudan naslara dayandırılmıştır. Ancak bu dönemde kabir azabının varlığı ve keyfiyetine dair delil olarak gösterilen naslar'da âlimler arasında görüş birliği sağlanmamıştır. Hem her âlimin tercih ettiği delillerde farklılıklar mevcuttur hem de bu delillere zaman içerisinde yenileri eklenmiş ya da terkedilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu âlimlerin kabir azabı hakkında esasta ortak bir görüş etrafında birleştiklerini söylemek gerekmektedir. Bu dönemin, Hanefilik dönemi ile farklılık ve benzerlikleri birkaç madde halinde özetlenebilir.

(I) Bu dönemde bizzat Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu esaslar kabul edilmiş, onun konuya dair detaylı görüşleri ve öne sürdüğü delillerin etrafında toplanmaktan öte, bir mezhep olarak "Hanefilik" kavramı giderek öne çıkmıştır. Mâturîdî'nin bir mezhep lideri olduğuna dair ise herhangi bir işaret yoktur. Kabir azabının hak olduğunda ittifak eden Hanefiler, özgürce ifade ettikleri görüşlerini farklı yöntem ve delillerle ortaya koymuşlardır. Kullanılan ayet ve hadislerin çeşitliliği, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bir âlimin delil olarak gösterdiği ayeti diğeri kullanmamıştır. Kimi sadece ayet ile yetinirken, bazıları hadislere ağırlık vermiştir. Bu dönemde, kabir azabını inkâr edenin hükmü hakkında da ittifak yoktur. Kabir azabını inkâr eden kimine göre kâfir, kimine göre dalâlet ehli olarak isimlendirilmiştir. Bazıları ise kabir azabı haktır demekle yetinerek, hüküm vermeden tevakkûf etmeyi tercih etmiştir.

(II) Kabir azabının naslar ile sâbit olduğu, keyfiyeti hususunda ise tevakkûfun gerektiği hususunda Hanefiler arasında kapsamlı bir mutabakatın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, zaman içerisinde kabir azabı ve ruh-beden ilişkisine dair akli görüşler

ortaya atılmış, tevakkûfun sınırları bazı âlimler tarafından farklı anlaşılmıştır. Neticede, kabir azabının keyfiyeti ve mahiyeti hakkında görüş birliği sağlanmamıştır. Kimine göre, kabir azabının hem ruha hem de ruh ve bedene birlikte olması câizdir. Kimine göre, beden ve ruha birlikte, kimine göre de ruha ve bedenin sadece bir cüz'üne kabir azabı olması câizdir. Kimi, bu konuda görüşlerini nasların zâhiri ile sınırlarken, kimisi nasları aklî delillerle anlamaya çalışmıştır. Kabir azabının varlık ve mahiyetini naslar ile delillendirmek amacıyla ayetlerin te'vil edilmesi özellikle Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den itibaren yaygınlık kazanmıştır. Ancak onun çağdaşlarından Makhûl en-Nesefî'nin delil olarak gösterdiği bir ayete, sahabeden rivayet olmaksızın kabir azabı manası vermesi, bu yöntemin Mâturîdî dışında da kullanıldığını göstermektedir. Kabir azabının mahiyetine dair Mâturîdî'nin "rüya metaforu" bu alanda en önemli örnektir. Bu bağlamda Ruh'u hayat ve Ruh'u idrâk gibi kavramlar ortaya çıkmış, bir temel görüş olarak öğrencisi olan Rüstüfağnî gibi bazı âlimler tarafından benimsemiş ve geliştirilerek nakledilmiştir.

(iii) Kabirdeki sorgulamanın mahiyeti konusunda ittifak olduğu halde, içeriği konusunda ihtilaf olduğu görülmektedir. Kabirde, itikâda dair sorgulamanın kabul edilmesine rağmen, bu sorguya ve azaba kimlerin muhatap olduğu tartışılmıştır. Sorgulama mümin-kâfir herkes için geçerlidir, peygamberler dahil herkes sorguya muhataptır, çocuklar /akıl-baliğ olmadan ölenler de sorgulanacaktır, şeklinde görüşler tartışılmıştır. Burada kabirde sorgulama ile kabir azabı arasında bir ayırım yapıldığına şahit olmaktayız. Mümin-kâfir herkesin sorgulandığını kabul eden Hanefî ulema sadece kâfirlerin azaba muhatap olduklarını açıklamıştır. İlk dönemlerde kabir azabının mümin-kâfir herkese câiz olduğu görüşü hakim iken, bu dönemde kabir azabının itikâda dair sorgudan ibaret olduğu görüşü hakim olmuştur.

(iv) Kabir azabı ve sorgulamanın, itikâdî-fikhî meseleleri ilgilendiren ve sorun teşkil eden bir yönü vardır. Hanefî âlimler, örneğin amelî bir fiil olan idrardan kaynaklanan kabir azabını haber veren rivayetleri naklederken, kabir azabının itikâda dair sorgudan ibaret olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu ikisinin birbiri ile çeliştiği çok açıktır. Yani, idrardan sakınmamış biri ya sorgulamadan önce ya da sonra azap görmektedir. Münker ve Nekir'in ölüye derhal geldiği, nakledilen rivayetlerde sâbit olduğuna göre, birinci ihtimal ortadan kalkmaktadır. Ayrıca, sorgulanmadan insana

azap edilmesi hikmete aykırıdır. İtikâda dair üç sorunun başarılı veya başarısız tamamlanmasının hemen akabinde azap ve nimetin başladığı haberlerde sâbit olduğuna göre, mümin için ikinci ihtimalde ortadan kalkmaktadır. Bu durumda, en makul seçenek kabir azabının, mümin için ilk anda Münker ve Nekir'in heybetinden endişeye ve korkuya kapılmaktan ibaret olmasıdır. Bu çok ciddi çelişki görmezden gelinmiştir. Kabir azab'ı konusunda getirdikleri deliller ve bunların değerlendirilmesi hususunda, Ebû Hanife ve Mâturîdî'nin bu tür çelişkilere düşmediğini belirtmek gerekir.

Netice olarak, varlığı hak olarak kabul edilen kabir azabının mahiyeti ve keyfiyeti hakkında Hanefîler arasında bir uyumun olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ama birtakım farklılıklara rağmen, kabir azabının esasları hususunda birbirine bağlı, güçlü bir Hanefîler topluluğundan söz etmek gerekir. Fakat kabir azabı bağlamında 4. yüzyılda, sınırları diğer mezheplerden ayrılmış özgün bir Hanefî görüşünden bahsetmek zordur.

3.6. Mâturîdîlik Dönemi Kabir Azabı

Bu dönem yaklaşık olarak V. yy. başlarından itibaren VI. yy. sonlarına kadar olan ikiyüz senelik bir süreyi kapsamaktadır. İncelenen âlimler yukarıdaki bölümlerdeki sıralamanın aynısıyla ele alınmıştır. Tarihi sıralamadan dolayı bu bölümde de ilk olarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'yi ele aldık. Hemen ardından Hanefî mezhebinin en çok bilinen âlimlerinden Pezdevî incelenmiştir. Pezdevî, mezhebin teşekkülünde en etkin isimlerin başında gelir. Bundan sonra mezhebin teorisini kabul edilen Ebû Muîn en-Nesefî, ardından Nesefî'nin görüşlerini özetleyen ve bir bakıma tahkim eden Lâmişî ele alınmıştır. Lâmişî'den sonra dönemin temsilcisi olarak aktardığımız Saffâr'ın, yaşadığı dönemin Hanefî kelâmcıları arasında temsil makamında bir şahsiyet olduğu bilinmektedir. Saffâr, mezhep içindeki farklı görüşlerin sistematizasyonu kurmaya çalışan ve döneminde mezhebini başarıyla temsil etmiş biridir. Saffâr'dan sonra gelen Ömer en-Nesefî ise Mâturîdîler'in en meşhur ve değerli kelâmcılarından. Hanefî-Mâturîdî akidesi onun risâlesi ile özdeşleşecek kadar itibarlıdır. Ondan sonra görüşlerini aktardığımız Üsmendî de kendi döneminin önemli Mâturîdî kelâmcılarından biri olarak bilinmektedir. Bu döneme dahil edilen son âlim, Mâturîdîlik mezhebinin tekâmül ettiği dönemin en önemli temsilcisi Sâbûnî'dir. Genel olarak, Sâbûnî'yle birlikte mezhebin

tam olarak teşekkül ettiği kabul edilmiştir. Kısacası tarihsel gelişmeleri tespit etmek için yaşadıkları yıllara göre sıralayarak görüşlerini aktardığımız âlimler, bu dönem aralığında yaşamış temsil kabiliyeti yüksek en önemli Hanefî-Mâturîdî şahsiyetlerdir.

3.6.1. Ebû Şekûr es-Sâlimî

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye (ö.460/1068) göre kabir azabı müminler için câiz, kâfirler için vâciptir.¹⁹⁶⁵ Sâlimî , Cehmiyye, Mu'tezile ve Neccariyye'nin kabir azabını imkansız kabul ederek inkar ettiklerini belirttikten sonra şöyle demiştir: "Ehl-i sünnet ve cemaat kabir azabı haktır, câizdir, Münker ve Nekir'in sorgusu haktır, sâbittir, sahihtir, demiştir."¹⁹⁶⁶ Sâlimî , "haktır, sâbittir" gibi kesinlik ifade eden kavramların gereği olarak tutarlı davranmış ve bu görüşünü, Kur'an ve Sünnet'ten getirdiği çok sayıda delil ile ispât ettiğini söyleyerek kabir hayatını inkar edenleri tekfîr etmiştir.

Bu görüşlerine Kur'an'dan en az üç ayeti delil getirmiştir.¹⁹⁶⁷

1. Bunlardan ilki "kâfirlere iki azap olduğunu" ifade eden Tevbe suresinin 101. ayetidir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre ayetin haber verdiği iki azaptan biri dünyada ve diğeri kabirde olan azaptır.¹⁹⁶⁸ Hatırlanacağı gibi bu ayet, Ebû Hanife'nin kabir azabına delil gösterdiği üç ayetten biridir.

2. Sâlimî'nin kabir azabına ikinci delili "Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe arz edildiklerini" beyan eden Mümin suresinin 46. ayetidir. Sâlimî'ye göre, bu ayet hangi yerde ve durumda olursa olsun ölen için kabir azabının gerçek olduğuna kesin delildir, bunu inkâr eden kâfir olur.¹⁹⁶⁹ Sâlimî'nin, kabir azabını bizâtihi mezar ile ilintili bir olgu olarak kabul etmediği ve kabir azabının mezarda olmasını şart görmediği anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı gibi, Ebû Hanife'nin kabir azabını inkâr edenleri tekfîr etmesinin dayanaklarından biri bu ayettir.

¹⁹⁶⁵ Ebû Şekur es-Sâlimî, **Et-Temhid fi beyani't-tevhid**, Thk:ZÖmer Türkmen, (Türkiye Diyanet vakfi Yayınları, Ankara-Beyrut, 2017), 255.

¹⁹⁶⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s, 254.

¹⁹⁶⁷ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s, 254-255.

¹⁹⁶⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s, 255.

¹⁹⁶⁹ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s, 255.

3. Sâlimî, Ebû Hanife'den bir rivayet naklederek onun "zulmedenlere iki azap olduğunu" bildiren Tur suresinin 47. ayetini kabir azabına delil olarak getirdiğini belirtmiştir. Bu rivayete göre, Hammâd, babası Ebû Hanife'ye kabir azabını sorduğunda, Ebû Hanife "kabir azabı haktır" demiştir. Hammad, bunun delili nedir diye sorunca, Ebû Hanife "zulmedenlere iki azap olduğunu" bildiren ayeti okumuş ve "yani Cehen-nemdekinden başka bir azaptır" demiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre de bununla kas-tedilen kabir azabıdır.¹⁹⁷⁰ Bu delille birlikte Sâlimî, Ebû Hanife'nin kabir azabına delil olarak gösterdiği ayetlerin tamamını zikretmiş ve onunla aynı görüşleri paylaşmıştır. O, Ebû Hanife'nin kabir azabına dair delillerinin tümünü kabul eden ilk Hanefî âlim-dir. Kendisinden sonra Ebû Muîn en-Nesefî, Saffâr ve Sâbûnî bu konuda onu takip etmiş, ancak buna rağmen inkarcılar hakkında farklı bir tutum sergileyerek tekfîr yo-lunu tercih etmemişlerdir.

Sâlimî'nin kabir azabına hadislerden getirdiği delilleri şöyledir:

1. Sâlimî'nin hadis delillerinden biri "kabir'de itikâd'a dair sorgu olduğunu" bil-diren, Hz. Peygamber ve Hz. Ömer arasındaki konuşmayı nakleden rivayettir.¹⁹⁷¹ Sâlimî kabirdeki hal, uykuda ruhun bedeni terk ettiği halde, acı ve mutluluğu tatması gibidir, diyerek Mâturîdî'nin "Rüya metaforu" örneğini vermiştir. Ruhun bedeni terk etmesine rağmen acıyı ve rahatı algılamasına, gülmesine, ağlamasına delil olarak yine Mâturîdî'nin delil olarak getirdiği "Rüya-Ölüm ilişkisini" izâh eden Zümer suresinin 42. ayetini delil olarak göstermiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre bu ayet, ruh ile be-den, ayrı oldukları halde, bedenin et ve kemik ya da toprak olması fark etmez bir şe-kilde ilişkide olduğunu göstermektedir.¹⁹⁷²

2. Onun, delil olarak zikrettiği rivayetlerinden biri de "idrardan sakınma" hadi-sidir. Hz. Peygamber'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: أجزاء ثلاث "جزئ عذاب القبر ثلاثة" kabir azabı üç cüzdür. Üçte biri gıybetten, üçte

¹⁹⁷⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 255.

¹⁹⁷¹ Hz. Peygamber'den (sav) şöyle rivayet edilmiştir: " كيف حالك اذا اتاك فتان القبر؟ و قال عمر بن الخطاب يا رسول الله هل اكون انا في ذلك الوقت علي عقلي الال اذ سألني الملكان فقال بلي يا عمر فقال اذن أجيبهما بتوفيق الله تعالى (sav) Hz. Ömer'e Kabrin fitnesi geldiğinde halin nice olur? dedi. Hz. Ömer şöyle dedi: Ey Allah'ın resulü! O vakit iki melek bana sorduklarında aklım şimdiki gibi başımda olacak mı? dedi. Resulullah (sav) "evet ya Ömer" dedi. O zaman Allah'ın yardımıyla cevaplarım, dedi. Beyhaki, İsbâtu azabu'l kabr, 99, 100, 101. Daha uzun bir metin içinde.

¹⁹⁷² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 255.

biri laf taşımaktan, Üçte biri idrardan sakınmamaktadır.”¹⁹⁷³ Sâlimî’ye’e göre, mümin için kabir azabı câizdir ama kâfirler için vâciptir.¹⁹⁷⁴

3. Sâlimî’nin, kabir azabına delil olarak naklettiği hadislerden biri “Hz. Peygamber’in kabir azabına şefâatini” bildiren hadisin farklı bir rivayetidir. Onun naklettiğine göre, Hz. Peygamber’in bir mezarlıkta iki yeni kabre uğradığı ve şöyle dediği rivayet edilmiştir: " فيهما عذاب القبر " “Bunlarda kabir azabı var.” Sonra bir hurma dalını ikiye ayırarak, her birine birini ekmiş ve " يخفف عنهما العذاب ما لم يبيسا " bunlar kuruyuncaya kadar azapları hafifletilir.” demiştir.¹⁹⁷⁵

4. Sâlimî’nin naklettiği ilginç rivayetlerden birine göre, Hz. Peygamber’in, Hz. Ayşe’ye şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kabrin sıkıştırdığında, Münker ve Nekir sorgusunda halin nicedir! Hz. Ayşe dedi ki: Kabrin sıkıştırmasından, Münker ve Nekir’in sorgusundan korkuyorum. Hz. Peygamber şöyle dedi: Ey Hümeýra! Kabrin sıkıntısı Mümin’e annenin çocuğunu kolundan veya bacağından çimdiklemesi gibidir. Münker ve Nekir’in sorgusu da Mümin’e sürmenin gözü bulandırmasına benzer.”¹⁹⁷⁶ Bu hadisten mümine kabirdeki azabın, basit bir sıkıntıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

5. Sâlimî’ye göre, varid olan başka bir rivayet, üstteki son rivayeti teyid etmektedir. Bu rivayet göre, Hz. Peygamber’e beden kabirde ruhsuz olduğu halde nasıl acıyı hisseder diye sorulduğunda verdiği şu cevap bir önceki delile işaret etmektedir. Hz. Peygamber’den rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber’e “ruhsuz olduğu halde ceset acıyı nasıl hisseder ki? Diye soruldu. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: İçinde ruh olmadığı halde dişin ağrması gibi!.”¹⁹⁷⁷ Sâlimî’ye göre diş ete ulaştığı için acıyı hisseder ve

¹⁹⁷³ Buhari, ‘abdest’, 55-56, ‘Cenazeler’, 81, 88, ‘Edeb’, 46, 49.

¹⁹⁷⁴ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 255.

¹⁹⁷⁵ Buhari, ‘Vudu’, 55, 56; ‘Cenaiz’, 81, 85, ‘Edeb’, 46, 49; Müslim, ‘Tahâra’, 111 yakın lafızlarla. Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 299.

¹⁹⁷⁶ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani’t-tevhid**, s. 254. Beyhaki, **İsbâtu Azabu’l Kabr**, s. 112; Süyuti, **Şerhu’s-sudur**, s. 161. Benzer bir lafızlarla.

¹⁹⁷⁷ Muhakkikin notu ‘Hadis tespit edilmedi’.

dişin ete ulaştığı gibi, ruh'ta bedene ulaşır.¹⁹⁷⁸ Bu rivayetin sahih kaynaklarda bulunmadığını belirtmekte fayda vardır.¹⁹⁷⁹

6. Onun naklettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir âlim veya öğrenci bir köye uğradığında Allah Teâlâ oradaki mezarlıktan kırk gün kabir azabını kaldırır."¹⁹⁸⁰ Bu rivayetinde aslı olmadığını belirtmek gerekir.

7. Sâlimî, bir kelâm-akâid eserinde şahsi bazı tecrübelerini delil olarak göstermekten çekinmemiştir. Rüyaların akide meselesinde delil olamayacağı genel kabulüne rağmen ve de Hanefî-Mâturîdî âlimlerin rüyalar konusunda net tutumuna rağmen o, gördüğünü iddia ettiği bir rüyayı kabir azabının varlığına delil göstermiştir. Olay şöyledir: Bu rüyayı gördüğüne dair yemin eden Sâlimî'nin anlattığına göre, rüyasında gördüğü Hz. Peygamber kendisine "Kim cuma günü iki parça ekmek veya iki dirhem sadaka verirse, Allah Teâlâ ana-babasına kabirde azap etmez"¹⁹⁸¹ buyurmuştur. Bu rüyayı, nakleden Sâlimî, "bunda kabir azabının hak olduğuna delil vardır. Yine bunda hayatta olanların sadaka ve dualarının ölüye fayda verdiğine delil vardır" demiştir.¹⁹⁸² Ehl-i sünnet ve'l cemaatin rüya konusunda genel kabulünü bildiğinden şüphe olmayan Sâlimî'nin, takdim ettiği güçlü delillerin yanında, mevzu bazı rivayetlerle birlikte rüyayı delil olarak zikretmesi düşündürücüdür.

Sâlimî, kabir azabını Kur'an ve Sünnet ile sâbit kabul edenlerin kabir azabını inkâr edenleri tekfîr ettiklerini, kabir azabını Haber-i vahid ile sâbit kabul edenlere göre ise küfür olmadığını belirtmiştir. Ona göre, sahih olan görüş tekfîr edenlerin görüşüdür. Kabir azabını inkâr edenler hakkındaki bu görüşünü birkaç kez tekrarlayarak vurgulamıştır.¹⁹⁸³

Yukarıda verilen bilgiler dikkate alındığında Sâlimî'nin kabir azabını inkâr edenin kâfir olduğuna hükmetmesine en başta delil olarak gösterdiği üç ayetinin neden

¹⁹⁷⁸ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 255. Rivayetin metni şöyledir: "كيف حالك عند ضغطة قبر و" سؤال منك والنكير؟ فقالت: إني أخاف من ضغطة القبر و سؤال المنكر و النكير. فقال النبي عليه السلام: يا حميراء، ان ضغطة القبر للمؤمن كغمزة الوالدة رجل ولدها و يدها، و سؤال المنكر و النكير للمؤمن كالإثم إذا أرمدت عيناه

¹⁹⁷⁹ Bu rivayet bundan sonra "Diş-Damak ve Ruh-Beden mecazını" ifade eden rivayet olarak anılacaktır.

¹⁹⁸⁰ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 299. Suyuti aslı olmadığını söylemiştir.

¹⁹⁸¹ Kaynağını bulamadım

¹⁹⁸² Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 300.

¹⁹⁸³ Sâlimî, **et-Temhid fi Beyani't-tevhid**, s. 255, 300.

olduğu anlaşılmaktadır. Sâlimî'nin hem kullandığı ayetler hem de vardığı hüküm Ebû Hanife'nin delillerinin ve hükmünün aynısıdır. Onun, Kur'an ve Sünnet'ten sonra Ebû Hanife'nin görüşlerine atıfta bulunması, zaten onun kaynakları hakkında bir fikir vermektedir. Sâlimî'nin bu konuda hadislerle fazlaca yer vermesi de aslında, Ebû Hanife'nin “kabir azabı hakkında hadisler varittir” ifadesinin bir gereği olarak anlaşılabilir. Ancak kullandığı hadislerin çoğunun kaynağı belli olmayan rivayetler olması, Ebû Hanife'nin metoduna taban tabana zıttır. Ayrıca yeterli sayıda ayet ve sahih hadisi delil olarak kullanan birinin mevzu rivayetler nakletmesi ve rüyayı delil olarak göstermesi anlaşılması zor bir durumdur. Sâlimî'nin, Mâturîdî'den etkilendiği de açıktır. Bunun en açık kanıtı “rüya metaforu” örneğini kabir azabının varlığının mümkün olduğuna delil getirmesidir. Onun, kabir azabı konusunda Ebû Hanife'nin hadis rivayetlerine uyguladığı sıkı kabul şartlarını ve Mâturîdî'nin kesin ifadelerden kaçınan tedbirli tutumunu devam ettirmediği anlaşılmaktadır. Sâlimî'nin, bir taraftan aklî gerekçelere yer verirken diğer taraftan belkide bilgi ifade etmeyen rivayetleri birleştiren bir yol izlediği görülmektedir. Bu yaklaşım sonraki yıllarda “Mâturîdîlik” adı altında sistemli bir hale gelmiştir. Kanaatimize göre bu gelişmenin en önemli nedeni, Hanefilerin yaşadıkları bölgelerde Tasavvufun giderek artan bir oranda mezhep içinde etkinliğini arttırmasıdır.

3.6.2. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî

Pezdevî (ö. 478/1085), Mu'tezile ve Râfızîlerin çoğunun kabir azabını inkâr ettiğini belirtmiş ve şöyle demiştir: “ Kabir azabı Ehl-i sünnete göre kâfirler ve bazı müminler için haktır. Bazı ölümlere kabir azabı olduğuna dair Kur'an'dan deliller vardır.”¹⁹⁸⁴ Pezdevî, Münker ve Nekir adlı iki meleğin kabirde Allah'ın hayat vererek dirilttiği ölüyü inancına dair sorguladığını, mümin kişinin sorulara cevap vermeye muktedir olduğunu, kâfirin ise şaşırıldığını belirtmiştir.¹⁹⁸⁵ Kabir azabına dair iki ayeti doğrudan delil olarak göstermiştir:

¹⁹⁸⁴ Pezdevî, **Usuli'd-din**, s. 167.

¹⁹⁸⁵ Pezdevî, **Usuli'd-din**, s. 169.

1. Pezdevî, kabir azabının varlığına “ Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduğunu “ ifade eden Mümin suresinin 46. Ayetini delil olarak zikretmiştir. Pezdevî, kendinden ayeti delil olarak kullanan daha önceki Hanefî âlimler gibi, bu ayet kâfirlerin Kıyâmetten önce ateşe sunulduklarına işaret ettiğini belirtmiştir. Bunun ise kabirden başkası olmadığını, çünkü başka bir vakitte ateşe sunulmamış olduklarını söylemiştir.¹⁹⁸⁶

2. Pesdevî'nin Kur'an'dan ikinci delili “kâfirlere dar geçim olduğunu “bildiren Ta-Ha suresinin 124. ayetidir. Pezdevî'ye göre, bazı müfessirlerin söz konusu dar geçimin kabirde olduğunu söylemesi isabetlidir. Çünkü kâfirlerin dünyada refah içinde yaşadıkları bilinmektedir ve ayette geçen dar geçimin dünyada olmaması gereklidir.¹⁹⁸⁷

Pezdevî, eserinde kabir azabı ile ilişkili sadece bir hadis zikretmiştir. Konuyu ele alırken kabir azabının hayat sahibi olmayan ölüye olduğunu iddia edenlerin delil olarak gösterdikleri hadisi rivayet ederek te'vil etmiştir. Bu rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber'den " يعذب الميت بكاء أهله "ölüler yakınlarının ağlamasından azap görür.” dediği rivayet edilmiştir.¹⁹⁸⁸ Kabir azabının hayatsız olacağını iddia edenlerin, bu hadisteki “ölü” ifadesini öne sürerek kabirde hayat olmadığını söylediklerini belirten Pezdevî, “bu hadisten ölü kişinin dünyada yaşayanlar ve oradaki ahkâm açısından ölü kabul edilen olduğu anlaşılır”, demiştir. Ona göre, kabir azabına muhatap olan bedenin dünyada ölü olarak isimlendirilen beden ile aynı terkipte olması zarurî değildir.¹⁹⁸⁹ Pezdevî, bu rivayetin dışında hadis rivayetinde bulunmamıştır.

Pezdevî, bazı Hanefîlerin kabir azabının naslarda sâbit olduğuna ve bununla ilgili çok haber olduğuna inanmakla birlikte, bunun keyfiyeti ile meşgul olmadıklarını,¹⁹⁹⁰ özellikle ruh konusunda konuşmanın câiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Bu görüşe katılmadığını ifade eden Pezdevî'ye göre, ehli kıblenin çoğuna

¹⁹⁸⁶ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 167.

¹⁹⁸⁷ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 167.

¹⁹⁸⁸ Buhari, ''Cenâiz'', 32, 33; Müslim, ''Cenâiz'', 22; Ebû Davud, ''Cenâiz'', 29.

¹⁹⁸⁹ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 167.

¹⁹⁹⁰ Pezdevî, *Usulî'd-din*, s. 168.

göre bu câizdir. Ehl-i sünnet'e göre ruhun latif bir cisim ve özel bir hava olduğunu¹⁹⁹¹ söyleyen Pezdevî, canlılığın şartı hayattır, ruh ise hayatın bir şartı değildir, demiştir. Allah'ın terkip olmaksızın hây olduğunu, ama ruhu olmadığını belirterek, insanın canlı , hayatı ve ruhu olduğunda Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini söylemiştir.¹⁹⁹² Ayrıca Pezdevî'ye göre, kabirdeki bedenin dünyadakine benzer bir terkipte olması da hayat için şart değildir. Bilenemeyen başka bir terkipte hayat olması mümkündür.¹⁹⁹³ Kendisinden önceki bazı Hanefîlerin, kabir azabının bedenin sadece bir parçasına olmasının câiz olduğuna dair görüşü ise açıkça dile getirmemiştir. Pezdevî, Allah Teâlâ'nın sorgulama ve kabir azabı için ölüye hayat vereceğine ve hayattayken azap edeceğine dair peygamberden gelen hadislerin çok olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹⁴ Ancak, buna dair doğrudan bir hadis nakletmemiştir. Sorgudan sonra mümin Cennet'e, kâfir Cehenneme arz edilir. Ona göre, bazı müminlerin karşılaşacağı kabir azabı bundan ibarettir. Pezdevî, kabir azabı'nın hayatı olan ruh ve beden ile olduğu görüşündedir.

Mâturîdî'nin "rüya metaforu" ve ruha dair görüşlerine hiç değinmemesi dikkat çekicidir. Fakat, kabir azabı ve ruhun mahiyeti hakkında aklî deliller kullanması yöntem olarak Mâturîdî'ye yakın olduğuna işaret eder. Pezdevî'nin kabir azabını inkâr edenlerin durumu hakkında hüküm bildiren herhangi bir ifadesine rastlamadık. Ebû Hanîfe'den ayrıldığı en belirgin görüşü budur. Öte yandan, hadisleri delil olarak kullanmayı kabul etmekle birlikte doğrudan herhangi bir hadis rivayeti kullanmamıştır. Bu durum, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'nin onun üzerindeki etkisine dair önemli bir işarettir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Pezdevî, Hanefî geleneği içindeki konuya dair tüm görüşleri bir arada toplamaya ve özet olarak yansıtmaya gayret göstermiştir.

¹⁹⁹¹ Pezdevî'nin ruhun bir çeşit hava olduğuna dair verdiği deliller şunlardır: 1. "فَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا" O'na ruhumuzdan üfleştik. Enbiya 21/91. 2. "فَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا" kendisine ruhumuzdan üfledik. Tahrim 66/12. 3. "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" Onu düzenleyip içine ruhumdan üfledim. Hicr 15/29. Üflemek ancak latif olan özellikle hava ile gerçekleşir. Bu ayetler bu görüşün sıhhatine delildir. Yani ruh özel bir havadır. Bk. Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 169

¹⁹⁹² Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 231. Buna delil olarak Resulullah'ın "Allah ruhları melekler, İnsanlar ve Cinler için yarattı..." dediği bir rivayet zikretmiştir.

¹⁹⁹³ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 168.

¹⁹⁹⁴ Pezdevî, **Usulî'd-din**, s. 169. Selim Özarslan, Pezdevî'nin konu hakkındaki haberlerin "manevi tevâtür" oluşturduğunu söylediğini nakletmiştir. Ancak elimizdeki nüshada Pezdevî'nin böyle bir ifadesi yoktur. Bk. Selim Özarslan, **Pezdevî'nin Kelami Görüşleri**, DİBY, Ankara, 2013, s. 59

3.6.3. Ebû Muîn en-Nesefî

Mâturîdîliğin teorisyeni olarak kabul edilen Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşleri ayrı bir öneme haizdir. Nesefî şöyle demiştir: “Ümmetin cumhuru, semiyâtan delillerin varlığından dolayı, kâfirlere ve bazı günahkâr müminlere kabirde azap ve itaat ehline nimetler ile Münker ve Nekir'in sorgulamasını sâbit kabul etmiştir.”¹⁹⁹⁵ Kabrin mümin, kâfir herkes için daraldığını, kâfirin azabının Kıyâmete kadar devam ettiğini, itaat ehli olanlar için azabın kısa süreli kabrin daralmasından ibaret olduğunu belirten Nesefî, kâfirlerin azabının Cuma günlerinin ve Ramazân'ın hürmetine binâen geçici olarak kaldırıldığını, müminlerden günahkârların kabir azabı karşılaştıkları ilk cuma günü / gecesi bittiğini söylemiştir. Nesefî'ye göre azap veya nimet birbiriyle ilişkide olan ruh ve bedene olur.¹⁹⁹⁶ Ruhların beden ile ittisâlini gökteki güneşin aydınlığının yerde olmasına benzeten Nesefî, Mâturîdî'nin ruh-beden ilişkisi için mecâzen kullandığı “rüya metaforu” örneğinden, Mâturîdî'nin adını zikretmeden bahsetmiş ve kabirdeki durumu, uykuda olan birinin acı duymasına, mutluluğu yaşamasına benzetmiştir. Nesefî'ye göre, Cehmiyye ve bir kısım Mu'tezilenin farklı gerekçelerle naslarla sâbit olan kabir azabını inkâr etmesinin bir önemi de yoktur.¹⁹⁹⁷

Nesefî, kabirdeki ruh-beden ilişkisinin mahiyetine önem vermiş ve bunu açıklamak için izâhlara girişmiştir. Ruhlar konusunda görüşleri incelendiğinde, ruhları dört mertebede gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁹⁹⁸ Bunlardan ikisi Cennet'te olan peygamberlerin ve şehitlerin ruhlarıdır. Üçüncüsü İlliyyin'de Cennet'i seyrederek nimetlenen bedenleri ile ittisâl etmiş bir halde olan müminlerin ruhlarıdır. Dördüncüsü, yerin yedi kat dibinde Siccin'de, bedenleri ile birleşmiş bir halde azap gören kâfirlerin ruhlarıdır.

Nesefî, kabir azabına dair görüşlerini *Tabsira*, *Bahrû'l Kelâm* ve *Temhid* adlı eserlerinde çok sayıda Kur'an ayeti, hadis rivayeti ve aklî delillerle ispât etmeye çalışmıştır.¹⁹⁹⁹ Kur'an'dan en az beş ayeti delil olarak zikretmiştir. Bunlardan üçünün Ebû

¹⁹⁹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, II, s. 764.

¹⁹⁹⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, II, s. 764; Nesefî, *Bahrû'l-keîâm*, s. 219-221

¹⁹⁹⁷ Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, (Trc: Hülya Alper), 2.Baskı, İz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 132.

¹⁹⁹⁸ Nesefî, *Bahrû'l-keîâm*, s. 222.

¹⁹⁹⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din*, II, s. 763; Nesefî, *Bahrû'l-keîâm*, s. 219-221; Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, s. 131-132.

Hanife'nin, birinin Mâturîdî'nin delil olarak kullandığı ayetler olması dikkat çekicidir. Bir ayeti ise ilk kez kendisi kabir azabı ile ilişkilendirmiştir.

1. Neseî, selefi gibi “Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduklarını” ifade eden Mümin suresinin 46. ayetini kabir azabının varlığına delil göstermiştir. Ona göre, Firavun’un ailesinin Kıyâmetten önce sabah-akşam ateşe arz edilmelerinin sâbit olması, ancak kabir azabının sâbit olması ile mümkündür.²⁰⁰⁰

2. Neseî'nin diğer delillerinden biri Ebû Hanife ve ondan sonra gelen çoğu âlimin kullandığı “kâfirlerin iki azabı olduğunu” belirten Tevbe suresinin 101. ayetidir. Neseî'ye göre, ayette sözü edilen iki azaptan biri dünyada, diğeri kabirdedir. Neseî, bu iki azabı biri dünyada diğeri ahirette olarak yorumlamanın câiz olmayacağını belirtmiştir. Çünkü ayetin devamın da “sonra da büyük bir azaba itileceklerdir” denmiştir. Yani Kıyâmet'teki azaba itilecekler.²⁰⁰¹

3. Neseî, kabir azabı'nın varlığı konusunda Ebû Hanife ile oğlu Hammâd arasında geçtiği bildirilen olaya atıfta bulunarak, Ebû Hanife'nin kabir azabının hak olduğuna “Zulmedenlere iki azap olduğunu” bildiren Tur suresinin 47. ayeti delil göstermesini, bir delil olarak sunmuştur. Neseî'nin, Ebû Hanife'nin görüşünü önemseydiği gibi ilgili ayetin de bu konuya delil olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır.²⁰⁰²

4. Neseî, Mâturîdî'nin de kabir azabına delil olarak gösterdiği “iki ölüm ve iki diriltilmek olduğunu” ifade eden Mümin suresinin 11. ayetini delil olarak zikretmiştir. Neseî'ye göre bu ayet kabirde hayat olduğuna delildir.²⁰⁰³ Neseî'nin bu ifadesinden, birinci ölümü dünyada ikinci ölümü ise Kıyâmet günü, kabirde ölmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise dünyada ölünce, kabirde tekrar diriltilmeyi gerektirir. Böylece Neseî'ye göre, ayetin manası “ Biri dünyada diğeri kabirde olan iki dirilme, biri dünyada diğeri kabirde olan iki ölmek” şeklinde olur.

5. Neseî, selefinde daha önce görmediğimiz şu ayeti kabir azabının varlığına delil getirmiştir.” ²⁰⁰⁴ (Hz. Nuh'un (as) kavmi) hataları

²⁰⁰⁰ Neseî, 763; Neseî, **Bahrû'l-kelâm**, s. 219-221; Neseî, **Kitabu't-Temhid**, s. 132.

²⁰⁰¹ Neseî, **Bahrû'l Kelam**, s. 221.

²⁰⁰² Neseî, **Bahrû'l Kelam**, s. 221.

²⁰⁰³ **Tabsiratü'l-edille fi usulu'd-din**, II, s. 764.

²⁰⁰⁴ Nuh Suresi, 71/25.

(küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve ateşe sokuldular.” Ona göre, ayetteki “fâ” kesintisiz takip ve tertip ifade eder. Bu ise ancak dünyada olur. Çünkü bu kavmin boğulması dünyada oldu ve bunu takiben derhal ateşe sokuldular.²⁰⁰⁵ Bu ayet kabir azabı’na delil olarak ilk defa Neseî tarafından kullanılmıştır. Dikkat edilirse ayet “ateşe arzedilirler” değil “ateşe sokulurlar” şeklindedir. Buna rağmen, Neseî’den sonra da bazı âlimler bu ayeti delil olarak kullanmaya devam etmişlerdir.²⁰⁰⁶ Neseî çok sayıda hadis rivayetini de delil olarak kullanmıştır. Onun, bir kısım günahlar ile kabir azabı arasında ilişki kurduğu, bu bağlamda bazı hadis rivayetlerini delil gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, onun kabir sualinin mahiyeti noktasındaki tartışmalara farkı noktadan baktığına işaret eder.

1. Neseî, sahih hadis kaynaklarında bulunan “Hz. Peygamber’in kabir azabına şefâat ettiğini” ve “idrardan sakınmayı” ifade eden rivayeti nakletmiştir.²⁰⁰⁷

2. Neseî ‘nin naklettiği rivayetlerden bir diğeri “idrardan sakınma” hadisinden daha geniş bir rivayettir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: " جزئ عذاب " " القبر ثلاثة أجزاء. ثلث من الغيبة، و ثلث من النسيمة، و ثلث من البول. " kabir azabı üç cüzdür. Üçte biri gıybetten, üçte biri laf taşımaktan, Üçte biri idrardandır.”²⁰⁰⁸ Neseî’ye göre, mümin için kabir azabı câizdir, ama kâfirler için vâciptir.²⁰⁰⁹ Neseî, bu son sözleriyle, müminin günahkâr olsa da kabir azabından kurtulma imkanından bahsetmektedir. Bunlar farklı rivayetlerde bildirilen sadaka vb. birtakım iyiliklerdir.

3. Neseî, kabir azabının varlığına ve kabirde hayat olduğuna “ kabir’de itikâda dair sorgunun olduğu” bildiren Hz. Ömer hadisini de delil getirmiştir.

²⁰⁰⁵ Neseî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, II, s. 763; Neseî, *Bahrû’l-keîâm*, s. 219-221; en-Neseî, *Tevhidin Esasları (Kitabü’t-Temhid li-Kavaidi’t-Tevhid)*, s. 132.

²⁰⁰⁶ Bu ayet bundan sonra “Hz. Nuh’un (as) kavminin ateşe sokulduğunu” ifade eden ayet şeklinde anılacaktır.

²⁰⁰⁷ Neseî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, II, s. 763; Buhari, “vudu”, 55-56, “Cenâiz”, 81, 88; Ebû Davud, “Tahâra”, 11. Hadisin metni şöyledir: " إنما ليغذبان، و ما يغذبان في كبير. أما أحدهما فكان يمشى بالنسيمة، و الآخر كان لا يستتر من البول " Bunlar azap görüyor. Ama Kebire’den dolayı değil. Bunlardan birisi, dedikodudan dolayı, diğeri idrardan korunmuyordu.

²⁰⁰⁸ Buhari, “abdest”, 55-56, “cenazeler”, 81, 88, “edeb”, 46, 49.

²⁰⁰⁹ Neseî, *Bahrû’l-keîâm*, s. 221.

4. O, herhangi bir yorumda bulunmaksızın “idrardan sakınmayı” bildiren hadis rivayetini de kabir azabının varlığı konusunda bir delil kabul etmiştir.²⁰¹⁰

5. Neseî’nin delil olarak kullandığı rivayetlerden biri daha önce Sâlimî’nin dile getirdiği, Hz. Peygamber ve Hz. Ayşe arasında kabir azabı hususundaki konuşmasını nakleden “Mümine kabrin sıkıntısının çimdik gibi-sorgunun göz kırpması gibi olduğunu” bildiren bu hadistir.²⁰¹¹ Neseî, bu rivayeti kabirde sorgu ve azabın, ruh ve bedene birlikte olduğuna delil getirmiştir. Neseî’ye göre beden kabir’de toprak olsa dahi, ruhu ona toprağında ulaşır, azap (nimet) toprak ve ruh birlikte olur.²⁰¹² Burada kabir nimeti zikredilmeden söz eleminden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Rivayette müminin kabir azabından değil basit bir sıkıntıdan söz edilmiştir.

6. Neseî’nin rivayetlerinden bir diğeri kendinden önce çoğu âlim tarafından ya mana olarak ya da doğrudan rivayet edilen “kabirde müminlerin Cennete, kâfirlerin ateşe sunulduğunu” bildiren rivayettir.²⁰¹³

7. Neseî, daha önce Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin kabir azabının mahiyetine delil gösterdiği “ruh-bedeni, diş-damağa kıyaslayan” rivayeti nakletmiştir. Mevzu olduğu kuvvetle muhtemel bu rivayette, Hz. Peygamber’e “ruh olmadığı halde beden acıyı nasıl hisseder?” diye sorulduğunda, “ruhu olmadığı halde dişin ağrması gibi!”²⁰¹⁴ diyerek cevap vermiştir. Neseî, bu rivayetin kabir azabının aklen mümkün olduğuna delil olduğunu, Mâturîdî’nin “rüya metaforu’nu” da kısaca özetleyerek zikretmiştir. Ona göre bu rivayet, ruh bedeninin içinde olmasa da acıyı veya azabı birlikte algıladıklarını haber vermektedir.²⁰¹⁵ Neseî, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun bedene

²⁰¹⁰ Neseî, *Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din*, II, s. 763; Neseî, *Bahrü’l Kelâm*, s. 219-221. Bu rivayette Hz. Peygamber’in şöyle dediği nakledilmiştir: “استنزل هو من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه” “İdrardan sakınınız. Çünkü kabir azabının çoğu ondandır”.

²⁰¹¹ Hadis şöyledir: “Hz. Peygamber, Hz. Ayşe’ye dedi ki: Kabir daraldığında, Nekir ve Münker’in sorgunda halin nice olur? Sonra dedi ki: Ya Hümeýra! Mümin için kabrin sıkıntısı, annenin çocuğunun ayağını, eliyle çimdiklemesi gibidir. Münker ile Nekir’in Mümin’i sorgusu ise sürme çekildiğinde gözün kırılması gibidir.” Beyhaki, *İsbâtu Azabu’l Kabr*, s. 112.

²⁰¹² Neseî, *Bahrü’l-kelâm*, s. 220.

²⁰¹³ Neseî, *Bahrü’l-kelâm*, s. 221. Neseî’nin rivayeti şöyledir: “إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرة النار” “Kabir cennet bahçelerden bir bahçe, ya da ateş çukurlarından bir çukurdur.” “Tirmizi, ‘*sıfatu’l kıyame*’, 26.

²⁰¹⁴ Muhakkik elimdeki kaynaklarda bu hadisi bulamadım demiştir.

²⁰¹⁵ Neseî, *Bahrü’l-kelâm*, s. 221.

tekrar girmediğini, kabirdeki azap ve nimetin bu şekilde gerçekleştiğini açıkça ifade etmiştir.²⁰¹⁶

8. Neseî , Müslümanların genel tutumunu da bir delil olarak göstermiştir. Müslümanların “Rabbimiz bize dünyada ve ahiret’te iyilikler ver ve bizi ateşten, kabir azabından koru”²⁰¹⁷ şeklindeki duayı bir âdet haline getirmelerini kabir azabına delil olarak göstermiştir. Neseî’ye göre Müslümanların bu duayı öncekilerden miras yoluyla devralmaları, günahkâr müminlerin de kabirde azap görebileceklerini bildiren naklî bir bilgidir.

Neseî, ölümden sonraki ruh ve beden ilişkisini kastederek, kabir azabının keyfiyetine delil olmadığını, bu yüzden bu hususta tevakkûf edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte bu hususta söz söyleyen âlimlerin kabirde bir çeşit hayatın varlığı hakkında tevakkûf etmemesinin de aklen zorunlu olduğunu belirtmiştir.²⁰¹⁸ Neseî’ye göre, hayat olmadan azap düşünülemez, çünkü azap ve nimetin olması için ilim, ilim olması içinde hayatın olması şarttır.²⁰¹⁹ Kısacası, Neseî’ye göre kabir azabının varlığını kabul etmek, kabirde bir çeşit hayatın varlığını da gerektirmektedir. Ona göre bu hayatın birkaç ihtimali vardır. Birincisi, Allah Teâlâ’nın ölüye bir çeşit hayat vererek acı ve lezzeti hissettirmesidir. Buna delil olarak Hz. Ömer’in aklım benimle olacak mı? diye sorduğu “kabirde sorgu olduğunu” ifade eden rivayeti göstermiştir. Allah’ın hayat veren Ruhü’l hayatı ölüye iade ederek onu canlandırması mümkündür. İkincisi, Allah Teâlâ’nın ölü olan bedene Ruhü’l hayat’ı iade etmeden onda bir çeşit hayat var etmesidir. Neseî, mezhepteki âlimlerin, Ruhü’l hayat iade edilmeden veya iade edilerek hayatın sübut bulması gibi kabir azabının keyfiyetine dair söz söylemekten geri durduklarını ifade etmiştir. Fakat diğer taraftan hayatsız bir azap düşünmenin de mümkün olmadığını belirtmiştir. Neseî, Mâturîdî ve Rüstüfağnî’nin bu nedenle kabir azabı için hayat olmasının şart olduğunu, tevakkûfun ise ruhun iade edilmesi veya edilmemesi hususunda olduğunu belirtmiştir.²⁰²⁰ Bu görüşüne, aşağıdaki ayetleri delil olarak getirmiştir.

²⁰¹⁶ Neseî, **Bahrû’l-kelâm**, s. 219.

²⁰¹⁷ Neseî, **Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din**, II, s. 763

²⁰¹⁸ Neseî, **Tevhidin Esasları (Kitabü’t-Temhid li-Kavaidi’t-Tevhid)**, s. 132.

²⁰¹⁹ Neseî, **Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din**, I, s.764.

²⁰²⁰ Neseî, **Tabsiratü’l-edille fi usulu’d-din**, II, s. 764.

“Allah yolunda وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ”²⁰²¹ (I) öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah’ın, lüt-fundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”

“Allah yolunda وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ”²⁰²² (II) öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.”

Görüldüğü gibi, Neseî kendisinden öncekiler tarafından kabir azab’ı ile ilişki-lendirilen ayet ve hadislerin çoğunu zikretmiştir. Ayetlerin delâletinde Ebû Hanife ve Mâturîdî’yi takip eden Neseî, bununla birlikte, bu âlimlerin kabir azabı konusunda hadislere mesafeli olmalarının aksine, pek çok hadisi eserlerine almış ve delil olarak göstermiştir.

Neseî, kabir azabının varlığını kabul etmeyenlerin dini konumları hususunda temkinli davranmıştır. Daha önce böylesi bir kimseyi Ebû Hanife’nin tekfîr ettiğini, Mâturîdî’nin ise dalâlet ehli olarak isimlendirdiğini ifade etmiştik. Neseî’nin kabir azabını reddedenleri zemmeden kâfir, bid’at ehli, sapık vb. hiçbir açık ifadesine rast-lamadık. Öte yandan, Neseî’nin kabir azabının esasları hakkındaki görüşleri tekrar olup Hanefîlerin üzerinde ittifak ettiği hususlardadır. Kabrin ilk anda daralması, sorgu ve çok kısa süreli bir azabın dışında müminlere kabir azabının olmayışı, azap ve nime-tin mutlaka bir hayat gerektirdiği hususlarındaki kesin ve açık ifadelerin benzerleri daha önceki Hanefî kelâmcılar tarafından farklı ifadelerle ortaya konmuştur. Neseî, bunları delilleriyle birlikte daha detaylı ve sistemli bir şekilde bir araya getirmekle Hanefî geleneğini hem özetlemiş hem de gelişmesine katkıda bulunmuştur.

3.6.4. Mahmud Lâmişî

Lâmişî (ö. 522/1157?), Cehmiyye ve Mu‘tezile’den bazılarının, hayatı olmayan ölüye kabirde sorgunun olmasını, azap veya nimetin ulaşmasını mümkün görmeyerek kabir azabını inkâr etmelerini reddetmiş ve kabirde azabın mümkünâtta olduğunu ifade etmiştir.²⁰²³ Lâmişî, gâib’i şâhid’e kıyasın her zaman doğru olmadığını,²⁰²⁴

²⁰²¹ Al-i İmran Suresi, 3/169.

²⁰²² Bakara Suresi, 2/154.

²⁰²³ Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 120.

²⁰²⁴ Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 119.

sem'iyâttan olan kabir azabı konusuna iman edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Lâmişî'ye göre, "kâfirlere ve bazı günahkâr müminlere kabir azabı haktır."²⁰²⁵ Zira kabir azabı Kur'an ve Sünnet ile sâbittir. Lâmişî'ye göre, Allah Teâlâ "Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduğunu" beyan eden Mümin suresinin 46. ayetinde kabir azabını bildirmiştir. O, kendinden önceki Hanefî ulemâ gibi, buradaki ateşe sunulmanın Kıyâmetten önce olduğunu, dolayısıyla bunun kabir'de olması gerektiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'den ise "idrardan sakınma" ile alakalı hadis rivayetini delil olarak göstermiştir. Bu rivayette kabir azabı'nın çoğunun idrar bulaşmasından kaynaklandığı bildirilmiştir.²⁰²⁶

Lâmişî "öldükten sonra Münker ve Nekir'in sorgusu da bu şekilde haktır" demiş²⁰²⁷, ancak bununla ilgili herhangi bir delil getirmemiştir. Kabir azabını inkâr edenlerin kabirdeki sorgunun hayatsız olamayacağını zımnen kabul eden Lâmişî'ye göre, cezanın acısını ve nimetin lezzetini anlayacak kadar bir çeşit hayatın kabirde iade edilmesi mümkündür ve naklî delillere dayandığı için kabir hayatına inanmak gereklidir.

Lâmişî, incelediğimiz âlimler arasında genel kabul gören bir ayet ve bir hadis rivayetini delil olarak nakletmekle yetinmiştir. Nispeten daha ihtilaflı naklî ve aklî delilleri zikretmemiştir. O, kabir azabının mahiyetine dair bir açıklama yapmadığı gibi, bunun ruh, beden bütünlüğü içinde olup olmayacağına da değinmemiştir. O da, örneğin Nesefî gibi kabir azabını reddedenlerin dini hükmü hususunda söz söylemekten kaçınarlardır. Dikkatimizi çeken bir husus, Lâmişî'nin kabir azabı konusunda ortaya koyduğu görüşlerinin Nesefî'nin görüşleri ile olan benzerliğidir. Doğrusu, Lâmişî'nin ortaya koyduğu görüş ve deliller, Ebû'l- Muîn en-Nesefî'nin görüş ve delillerini özetlediği söylenen *et-Temhid* adlı eserin kabir azabı bölümünün muhtevasıyla büyük bir

²⁰²⁵ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 120. İsmail Şık, Lâmişînin bu eseri üzerine olan çalışmasında "kabir azabını kabul edenler delillerini ayetten daha çok sünnete dayandırır" görüşünü nakletmiştir. Hâlbuki bu durum Lâmişî örneğinde bile öyle değildir. Lâmişî, kabir azabına dair olan inancını "Allah Teala'nın kavlin-den dolayı" diyerek doğrudan ayete bağlamış, hadisi ise sonra zikretmiştir. Ebû Hanife hiç hadis kullanmamış, Mâturîdî ise çok sınırlı bir şekilde hadislere başvurmuştur. Lâmişî'nin, Mu'tezile kabir azabını inkâr eder" ifadesi ve kadı Abdulcabbar'ın da bu düşüncede olduğu iddiası da hatalıdır. Bk. Şık, İsmail, **Mâturîdî İnanç Sistemi**, Gecekitaplığı, Ankara, 2015, s. 197-198. Kadı Abdulcabbar'ın kabir azabı hakkındaki görüşü yukarıda aktarılmıştı. Bk. dipnot 1845.

²⁰²⁶ "استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه" İdrardan sakının. Çünkü kabir azabı çoğunlukla bundandır. İbn Mâce, "Tahâra", 26.

²⁰²⁷ Lâmişî, **et-Temhîd**, s. 120.

benzerlik arz etmektedir. Kanaatimize göre bu durum, Neseî'nin, mezhep içerisindeki etkisini göstermektedir.

3.6.5. Ebû İshak es-Saffâr

Kabir hayatını oldukça kapsamlı bir şekilde izâh edenlerden biri Saffâr'dır (ö. 534/1139). Sâffâr'a göre kabir hayatı, Münker ve Nekir'in Allah ve Resûlü (sav) hakkında sorgulaması, bu sorguda ölmeden dünyadaki hayatın iade edilmesi, neticede hak edene azap veya nimet haktır. Sâffâr, "Allah Teâlâ'nın, kabirde nimeti ve azabı hak eden için hayat yaratmasına, kabirde nimet ya da azabın kişiye ulaştığına iman ederiz" demiştir.²⁰²⁸

Saffâr'ın kabir azabı konusunda başta Ebû Hanife olmak üzere, Mâturîdî, Neseî ve diğer Hanefîler'den etkilendiği açıktır. Lâkin onun özgün görüşleri de dikkat çekicidir. Kabir azabının varlığına ve mahiyetine dair görüşlerini Kur'an ve Sünnet'ten delillere dayandırmıştır. Delil getirdiği Kur'an ayetleri şunlardır:

1. Saffâr'ın ilk delili "Hz. Nuh'un kavminin ateşe sunulmasını" beyan eden Nuh suresinin 25. ayetidir. Ayette ateşe girmenin, boğulmanın hemen akabinde zikredilmesi, "فَلَدْخَلُوا" kelimesindeki "ف" harfî bunun fasılasız olmasını gerektirir, diyor Saffâr'a göre, bu ateşe sunulmanın, yeniden diriltirme ve toplanmadan önce olması gerekmektedir.²⁰²⁹ Saffâr'a göre bu ayet hak edene kabirde azabın gerçek olduğuna delildir. Bu ayeti ilk kez Ebû'l Muîn Neseî'nin kabir azabına delil olarak kullandığını yukarıda aktarmıştık.

2. Saffâr'ın, kabir azabının varlığına getirdiği delillerden biri "Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduğunu" ifade eden Mümin suresinin 46. ayetidir. Saffâr'a göre, ayetin devamından sözü edilen ateşe sunulmanın diriltirme ve toplanmadan önce olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayetin devamında "Kıyâmetin kopacağı günde de "Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun" denilecektir" denilmiştir. Saffâr, ayette sözü

²⁰²⁸ Saffâr , **Telhîs**, I, s. 172-173.

²⁰²⁹ Saffâr, **Telhîsu**, II, 2, s. 559.

edilen kişilerin nimet yeri olduğu için dünya’da olmasının ya da şiddetli azap yeri olduğu için ahirette olmasının söz konusu olamayacağını, burasının ahiretten önce azaba arz edildikleri kabir olması gerektiğini söylemiştir.²⁰³⁰

3. “Kâfirlere iki defa azap olduğunu” bildiren Tevbe suresinin 101.ayetini delil olarak getiren Saffâr, bu ayetin Ebû Hanife’nin kabir azabına delillerinden biri olduğunu ifade etmiştir.²⁰³¹

4. Saffâr, “zulmedenlere iki azap olduğunu” bildiren Tur suresinin 47.ayetini zikretmiş ve “bundan başka olan azap” kabirde olandır, demiştir. Saffâr’a göre, Ebû Hanife’nin kabir azabı için bu ayetleri delil getirmesi, onun kabir azabının hayat ile olduğu görüşünde olduğuna delildir. Saffâr, kabirdeki halin bir çeşit hayat ile olduğu görüşündedir.²⁰³²

Saffâr çok sayıda hadis rivayetini de kabir hayatına delil olarak göstermiştir.

1. Saffâr’ın delillerinden biri “kabir azabının müminlere cennet, kâfirlere ise ateş olduğunu” bildiren ve Hanefî âlimler arasında meşhur olan rivayetlerdendir.²⁰³³ Saffâr’a göre, bunun anlamı kabirde ya nimet ya da azap olduğudur.²⁰³⁴

2. Saffâr’ın delil olarak getirdiği hadislerden biri “idrardan sakınmayı” ifade eden meşhur rivayettir.²⁰³⁵

3. Saffâr’ın naklettiği hadislerden birine göre mümine kabir azabı yoktur. Bu rivayette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “La İlahe İllallah ehline kabirlerinde dehşet/korku yoktur.”²⁰³⁶

4. Saffâr, “kabirde sorgunun itikâd ile ilgili olduğunu” ifade eden Hz. Ömer ile ilgili nakledilen hadisi de nakletmiştir.²⁰³⁷ Ona göre, bu rivayet kişiye ruh ve aklının

²⁰³⁰ Saffâr, **Telhîs**, II, s. 559.

²⁰³¹ Saffâr, **Telhîs**, II, s. 558.

²⁰³² Saffâr, **Telhîs**, II, s. 558.

²⁰³³ Hz. Peygamber’den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار” Kabir cennet bahçelerden bir bahçe, ya da ateş çukurlarından bir çukurdur.”Tirmizi, *‘Sıfatu’l kâ-yame’*, 26.

²⁰³⁴ Saffâr, **Telhîs**, II, s. 559.

²⁰³⁵ Saffâr, **Telhîs**, II, s. 560; Beyhaki, **İspatu Azabu’l Kabr**, s. 113, 114, 115, 116, 117.

²⁰³⁶ Saffâr, II, 560.

²⁰³⁷ Beyhaki, **İspatu Azabu’l Kabr**, s. 99, 100, 101.

mezarda iade edileceğini bildirmektedir. “Ehl-i sünnet’e göre ölüye yapılan telkinin canlıya yapılmış gibi kabul edilmesinin nedeni budur” diyen Saffâr, Allah Teâlâ’nın ölüyü kabirde canlandırdığına dair gelen haberlerin çok olduğunu ifade etmiştir.²⁰³⁸

5. Saffâr’ın naklettiği rivayetlerinden birine göre Hz. Peygamber, ölü defnedildikten sonra ona telkini emretmiş ve şöyle demiştir:” رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا “Ey falan! Üzerine olduğun dini zikret. Rabbin olan Allahtan, dinim İslâm’dan ve peygamberin Muhammed’ten razıyım, de.”²⁰³⁹ Saffâr’a göre, kabir’deki sorgu, münâfık oldukları Dünya’da gizli olan münâfıkların kabirde açığa çıkmasına neden olur.²⁰⁴⁰ Zira ,aslında kâfir olan münafıklar, bu telkin’e icabet edemezler ve böylece kâfir oldukları ortaya çıkar.

6. Saffâr’ın naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir:” إن هذه الأمة تبتلي في قبورها ”Bu ümmet kabirlerinde imtihana maruz kalır.”²⁰⁴¹ Bu rivayetin bazı metinlerinde, Hz. Peygamber’in “kabirde benimle imtihan edilirler” ifadesinin geçtiğini belirten Saffâr, kabirdeki sorgulamanın hüccetin (Peygamberin) ispâtı için olduğunu söylemiştir.²⁰⁴² Saffâr’ın ifadelerinden, onun bu rivayeti hem kabir sorgusu olduğuna hem de peygamberlere kabir sorgusu olmadığına delil getirmek amacıyla naklettiği anlaşılmaktadır.

7. Saffâr, Ebû Hanife’den nakledilen bir rivayeti kabir azabının varlığı için delil olarak kullanmıştır. Saffâr’ın naklettiğine göre, Ebû Hanife adamın birine “Sen mümin misin? Diye sormuş, adam da bilmiyorum diye cevap vermiş. Bunun üzerine Ebû Hanife adama “Kabirde Münker ve Nekir sana sorduğunda böyle mi diyeceksin? De-yince, adam ağlamış ve bu görüşünden vazgeçmiş. Ebû Hanife de “kimseye buna merhamet duyduğum gibi duymadım “ demiştir.²⁰⁴³ Bu olayı daha önce Ebû Hanife bölümünde nakletmiştik.

²⁰³⁸ Saffâr, **Telhîs** , II, s. 564, 65.

²⁰³⁹ Bu hadisi bulamadım. Kelime’i tevhid’i tavsiye eden rivayetler için bk. Nesâî, “*Cenâiz*”, 4; Tirmizi, “*Cenâiz*”, 7.

²⁰⁴⁰ Saffâr, **Telhîs** , II, s. 565.

²⁰⁴¹ Müslim, “*Cenâiz*”, 17; Beyhaki, **İspatu Azabu’l Kabr**, s. 30.

²⁰⁴² Saffâr, **Telhîs** , II, s. 566.

²⁰⁴³ Saffâr, **Telhîs** , II, s. 559.

Saffâr, kabir azabı ile ilgili iki tali konudan biri olan peygamberlerin ve çocukların durumunu ele almış ve bununla ilgili açıklamalarda da bulunmuştur. Peygamberlerin kabir’de sorgulanmasına dair haber olmadığını söyleyen Saffâr, aklî gerekçelerle Peygambere kabir sorgusu olmadığını savunmuştur. Ona göre, kabirdeki sorgulama Allah’ın insanlara gönderdiği hüccetin ispâtı içindir. Bu hüccet ise peygamberlerdir. Hüccet olanın kendisine böyle bir sorgulama düşünölemeyeceğini söyleyen Saffâr, peygamberlerin kabirdeki sorgudan muaf olmaları gerektiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber’den kabir azabından Allah’a sığındığına dair haberleri ise, onun Allah karşıındaki âcizliğinin ve ismet sahibi olmasının Allah’a vâcib olmadığını mübalağalı bir ifadesi olarak yorumlamıştır.²⁰⁴⁴ Saffâr’ın bu görüşü özgündür ve peygamberlerin sorguya dâhil olduğunu belirten Rüstüfağnî’ye muhaliftir.²⁰⁴⁵

Öte yandan Saffâr, çocukların kabirde ilk misaka göre sorgulandığına dair bir rivayet nakletmiştir. Bu rivayete göre Hz. Muhammed oğlu İbrahim’i kabre koyduktan sonra “ona ilk misakı soruldu” demiştir. Bununla birlikte Ebû Hanife’nin çocuklar hakkında tevakkûf ettiğini belirten Saffâr, çocukların verecekleri cevap konusunda mezhebin tevakkûf eden Ebû Hanife’nin görüşünde olduğunu belirtmiştir.²⁰⁴⁶ Saffâr’ın çocukların kabirdeki durumunu soru ve cevap olarak ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Çocukların sorgulanacağını düşünen Saffâr, verilen cevap konusunda ise tevakkûfu tercih etmiştir.

Saffâr, kabir azabının semiyâtta olduğunu, haberin olmadığı durumlarda tevakkûf etmenin gerekliliğini savunmuştur. Saffâr’ın izahlarından, tevakkûfun mâkulat ve hissîyât olanını kapsamadığını söylemek gerekir. Ona göre aklın zarurî olarak kabul ettiği konularda görüş belirtmek câizdir. Bu Hanefî âlimlerin çoğu tarafından kabul gören bir söylemdir. Saffâr’a göre, kabir azabı naslar ile sâbit olduğundan dolayı haklıdır. Ölümden hemen sonra başlayan ve Kıyâmete kadar devam eden kabirdeki sorgu itikâd’a dairdir. Müminlerin azabı bu sorgu süresi kadardır, sonra nimete dönüşür. Kâfirlerin azâbı ise Kıyâmete kadar devam eder. Saffâr, kabirde hayat olduğunu, bu

²⁰⁴⁴ Saffâr, *Telhîs*, II, s. 569.

²⁰⁴⁵ Bk. Keşşî, *Bâbü’l-müteferrikât*, vr. 299A.

²⁰⁴⁶ Saffâr, *Telhîs*, II, s. 569

hayatın ruh ile beden’de veya ruh olmadan hayat verilen bir beden’de olmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Saffâr’a göre, Allah Teâlâ’nın ruh’u içinde hayat olmayan bir şeye sokması da câizdir. Lâkin Allah Teâlâ’nın sünneti, ruh’un girdiği şeyin hayat bulması şeklindedir. Bunun delili ruh’un terk etmesiyle, o şeyin ölmesidir.²⁰⁴⁷ Saffâr’ın verdiği deliller ve anlattıklarından onun kabirdeki hayatın ruh ve beden ile birlikte olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Saffâr, ruh-beden ilişkisinin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında Mâturîdî’nin “rüya metaforu” örneğini Mâturîdî’ye atfetmeden reddetmiştir. Bu meseleyi ibn Abbas’ın (r.a) ismini vererek ele almış, ayet ve hadislerle kendi görüşünü izâh etmiştir. Mâturîdî’nin kabir hayatını, uykuda olan birinin rüyadaki haline kıyas ettiğini, bedeni canlı tutan Ruh’u’l hayat ve bedeni terk ederek türlü haller yaşayan Ruh’u’l idrâk olarak ruhu ikiye ayırdığını daha önce nakletmiştik. Mâturîdî’ye göre kişi ölünce bedenden ayrılan ruhun maruz kaldığı azap ya da nimet bir şekilde beden tarafından da hissedilir. Saffâr, ilk defa Mâturîdî’den naklettiğimiz “rüya metaforu” örneğini doğrudan kabir azabı bağlamında zikretmemiş ve kabir azabı ile ilişkilendirmemiştir. O, bu konuyu hayat-ölüm-rüya bağlamında incelemiştir. Ruh’un araz olmayan latif bir cisim olduğunu söyleyen Saffâr, ruhun müzekkerine “ruh”, müennesine “nefis” denildiğini ifade etmiştir. Saffâr, canlılık veren Ruh’u’l hayat ile birlikte İbn Abbas tarafından “nefsu’l temyiz” olarak isimlendirilen uykuda bedeni terk eden bir şeyden bahsetmiştir.²⁰⁴⁸ İlk akla gelen bunun Mâturîdî’nin bahsettiği “Ruh’u’l idrâk” olduğudur. Fakat Saffâr, bu ifadeyi, aşağıda görüldüğü gibi, İbn Abbas’tan (r.a) aldığını gösteren bir rivayet nakletmiş ve ona farklı bir mana yüklemiştir. Allah Teâlâ’nın Ruh’u’l hayatı ölümsüz yarattığını belirten Saffâr,²⁰⁴⁹ Ruh’u’l hayatın ölümsüz olduğuna dair görüşünü üç ayeti delil getirmek suretiyle izâh etmiştir:

(1) ”وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ“²⁰⁵⁰ Siz cansız iken size can verendir. Saffâr bu ayeti, nütfe, alaka, mudğa iken hayat verdi yâda âdem /yok iken size hayat verdi şeklinde yorumlamıştır.

(2) ”وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ“²⁰⁵¹ Ona ruhumdan üflediğim zaman.

²⁰⁴⁷ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 560.

²⁰⁴⁸ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 270.

²⁰⁴⁹ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 262.

²⁰⁵⁰ Bakara Suresi, 2/28.

²⁰⁵¹ Hicr Suresi, 15/29.

2052 O (Allah) “ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ” ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ “ (3) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini, dayanıksız bir suyun özünden üretmiştir.

Allah Teâlâ’nın, İnsan’ı yarattıktan sonra ona ruh üflediğini beyan ettiğini söyleyen Saffâr’a göre bu ayetler, ruh’un bizden (bedenden) ayrı olduğunun kesin kanıtıdır. 2053 Ruh’un canlı girdiği bedenden yine canlı olarak çıktığını, bedenden çıkınca bedenin öldüğünü ifade eden Saffâr, bundan sonra ruhun canlı kalması ya da ölmesinin aynı oranda mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre semiyâtan olan bu konuyu his ve akıl ile anlamak mümkün değildir. Ruh’un hayatta kaldığına dair hadislerin meşhur olduğunu söyleyen Saffâr, Hz. Peygamber iki rivayet nakletmiştir.

(1) Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ruhlar toplanmış cemaatler (gibidir). Onlardan birbiriyle (önceden) tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar.” 2054 Saffâr’a göre, tanışma ve ihtilaf hayatta olanların vasıflarındandır. 2055

(2) Saffâr’ın naklettiği bir rivayet’te Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Müminin nefesi, Allah onu tekrar dirilttiği gün onu bedenine iade edinceye kadar Cennetin ağacında asılı bir kuştur.” Saffâr, ağaca asılan şeyin cisim olması gerektiğini ve bu şeyin canlı olduğuna da delalet ettiğini düşünmemin mâkul olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hayat vermek için yaratılan Ruh’l hayat’ta böyledir. Bedenin, ruh’un çıkmasıyla ölmesi ve ruh’un girmesiyle hayat bulması bunun delilidir. 2056 Saffâr’ın bu metinde ruh ve Ruh’l hayat kavramlarını aynı manada kullandığı kesin olarak anlaşılmaktadır.

Saffâr, bu bağlamda uykunun hayatın değil uyanık olmanın zıddı olduğuna ve uykuda olanın sese ve dokunmaya duyarlı olduğuna dikkat çekmiştir. Ruh’l hayat’ın uykuda bedenden ayrılmadığını insanın canlı kalmasından anlaşıldığını ifade eden Saffâr’a göre, insan ölmemişse Ruh’l hayatın bedende olduğu anlaşılır. Bazılarının, uykuda Ruh’l hayatın ayrıldığı görüşünde olduğunu belirten Saffâr, bunu reddetmiş ve

2052 Secde Suresi, 8-9.

2053 Saffâr’a göre ruh cisimdir, mahlûktur, delili de şu hadistir. Resulullah (sav) şöyle demiştir: “Müminin nefesi, Allah onu tekrar dirilttiği gün onu bedenine iade edinceye kadar cennetin ağacında asılı bir kuştur.” Asılı olanın cisim olması gerekir.” Saffâr, **Telhîs**, I, s. 264.

2054 Buhârî, “Enbiya”, 2; Müslim, “Birr”, 159; Ebû Dâvud, “Edeb”, 19.

2055 Saffâr, **Telhîs**, I, s. 263.

2056 Saffâr, **Telhîs**, I, s. 264

bunların delil olarak getirdikleri ayet ve hadisleri yeniden yorumlamıştır. Bu deliller şunlardır:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ۙ (1)

Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Bu ayeti, Said ibn Cübeyr ve İkrime gibi bazı âlimlerin Râhu'l hayatın bedeni terk ettiğine delil olarak getirmesini kabul etmeyen Saffâr'a göre "vefat eder /يَتَوَفَّى" kelimesi sözlükte bir şeyin tamamını kabzetmek anlamını taşır.²⁰⁵⁸ Ayette bahsedilen nefislerin vefat ettirilmesi/kabzedilmesinden kasıt, uyanıkken yaptığımız tasarrufların uykudayken kabzedilmesidir. Ayetin devamındaki "لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا" "uykusunda ölmeyen" beyandan bu anlaşılmaktadır. Ölecek olanın bu tasarrufu ölümle birlikte alınır. Ölmeyecek olanın uyandırılarak tasarrufu geri verilir.²⁰⁵⁹ Allah Teâlâ'nın şu beyanında olduğu gibi:²⁰⁶⁰ "وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفِّيَكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى" Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan), gündüzün de ne işlediğinizi bilen; sonra belirlenmiş ecel tamamlansın diye gündüzün sizi diriltten (uyandıran) O'dur. Ayetin "وَيُرْسِلُ ۙ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır bölümünde "bırakmak", bünyesiyle tasarruf etmesi ona iade edilir anlamındadır. Saffâr bunu kaynağında hapsedilerek akması engellenmiş suyun, engel kaldırıldığında akmasına benzetmiştir.²⁰⁶¹ Saffâr'a göre, insanın uykuda iken tasarruf etme özelliği kabzedilir²⁰⁶², Ruh'u idrâk benzeri bir ruhun bedeni terk etmesi söz konusu değildir. Tek ruh vardır oda bedende olan Ruh'u'l hayattır. Metinde Ruh'u'l idrâk veya Ruh'u'l temyiz gibi herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Saffâr, bundan sonra rüya için yaptığı izâhlarda da uykuda bedeni terk eden bir ruhtan hiç bahsetmemiştir. Aksine ruh ve Ruh'u'l hayat kavramlarını aynı manada kullanmıştır. Anlaşılan Saffâr, Mâturîdî'nin kabir azabı konusunda en iddialı tezini kabul etmemiş, ilgili ayeti farklı te'vil etmiş ve ondan farklı bir görüş ortaya koymuştur.

²⁰⁵⁷ Zümer Suresi, 39/42.

²⁰⁵⁸ Saffâr'a göre bunun delili Hz. İsa hakkında olan şu ayettir: "إِنِّي مُتَوَفِّيكَ" (Ey İsa!) Seni vefat ettireceğim. Yani seni Dünyadan alıp beden ve ruhunla Sema'ya yükselteceğim. Ali İmran 3/55

²⁰⁵⁹ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 268.

²⁰⁶⁰ En'âm Suresi, 6/60.

²⁰⁶¹ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 268

²⁰⁶² Saffâr, **Telhîs**, I, s. 268.

(2) Saffâr, Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivayet etmiştir: Kul ibadetle uyursa, Allah Teâlâ övünerek meleklere “kuluma bakın! Ruhu benim katımda, bedeni ibadetimdedir” der. Saffâr’a göre hadiste geçen “ندي” benim katında kelimesi Allah’a yakınlık manasındadır, Ruhun uykuda ayrılarak Allah’ın katında olması değil.²⁰⁶³ Saffâr’ın bu sözlerinden, uykuda bedeni terkeden herhangi bir ruhun varlığına inanmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

(3) Saffâr’ın naklettiğine göre Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kul taharetle uyursa ruhu semaya yükselir, meleklerle namaz kılar. Taharetle değilse aralarında namaz kılmasına engel olurlar.” Saffâr’a göre manası “taharetle uyuyanın hükmü namaz kılanlar gibidir” demektir.²⁰⁶⁴ Saffâr, ruhun uykuda bedenden ayrılmadığını bir kez daha vurgulamaktadır.

(4) Saffâr, Hz. Ali’nin uyuyanın ruhu nereye gider sorusuna “sahibi hareket edinceye kadar havada asılı kalır. Dönmesine izin verilirse bedene yönelir ve orada kalır. İzin verilmezse ölüm gerçekleşir” dediğini nakletmiştir. Saffâr, ruhun bedenden çıktığına dair olan bu rivayeti reddetmiş ve ruh’un uykuda bedenden çıkmadığına dair ibn Abbas’tan bir rivayetin geldiğini belirtmiştir.²⁰⁶⁵ İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: “Ondan ayrılan “Nefsu’l temyizdir.” Saffâr’a göre sahabe bu konuda ihtilaf etmiştir. Saffâr, diğer delillerin ibn Abbas’ın (r.a) bu konuda tercih edilmesi gerektiğini ve delilin bu konuda söylediklerinin olduğunu söylemiştir.²⁰⁶⁶ Saffâr’a göre, Hz. Ali’nin bu sözleriyle bazılarının dediği gibi ondan nefesin çıkması manasında “Ruvan’ın” çıkmasını kastetmiş olması da mümkündür.” Ruvan ruhun ışınları demektir. Ruhun bizzat kendisi olan Ruhu’l- hayat değildir”²⁰⁶⁷ Saffâr, yaptığı te’vilin doğru olduğuna delil olarak Hz. Ali’nin “sahibi hareket edince” ifadesini göstermiştir. Saffâr, Said b. Cübeyr ve İkrime’nin rivayetlerinin de bu manaya uygun olduğunu söylemiştir.

(5) Hz. Peygamber’in sabah uyandığında “Öldükten sonra bizleri dirilten Allah’a hamdolsun, dönüş O’nadır” rivayetini nakleden Saffâr’a göre, uykuda çıkan nefes/ru-

²⁰⁶³ Saffâr, **Telhîs** ,1:269.

²⁰⁶⁴ Saffâr, **Telhîs** ,1:269.

²⁰⁶⁵ Saffâr burada doğrudan ruh kelimesini kullanmıştır. Bk. Saffâr, **Telhîs** , I, s. 270.

²⁰⁶⁶ Saffâr, **Telhîs** , I, s. 270.

²⁰⁶⁷ Saffâr, **Telhîs** , I, s. 270.

hun ışınlarıdır, bu tutulursa ölüm gerçekleşir. Hz. Peygamber'in hamdetmesi, bu ışınların geri dönmesinedir, diyen Saffâr,²⁰⁶⁸ uykuda ölüm olduğuna dair nass olduğunu iddia edenlere karşılık, uykuda bedenden çıkanın "Ruvan" olan nefesin çıktığını, Ruvan'ın ise ruhun ışınları olduğunu söylemiştir. Ruvan'ın ruha dönmesi engellendiğinde ruh bedeni terk eder, ölüm gerçekleşir. Ruvan'ın beden'e dönmesine izin verildiğinde ruh bedende kalır. Hz. Muhammed ruh'un bedende kalmasına ve Ruvan'ın ruh'a geri dönmesine hamdetmiştir.²⁰⁶⁹ Ehl-i sünnet'e mensup bazı âlimlerin uyku halinde ruhun bazısının bedeni terk ettiği görüşünde olduğunu söyleyen Saffâr'ın burada Mâturîdî'yi kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. O, bu görüşün reye dayalı olmasından dolayı zayıf ve câiz olmadığını belirtmiştir. Bazı kelâmcılarında bedendeki her duyuda Ruh'u'l hayat'tan başka bir hayat olduğunu, uykuda bunların beden dışına çıktığını, Ruhun beden'de kaldığını söylemelerinin de rey olduğunu belirten Saffâr, Ehl-i sünnet'in uykunun kudreti, ilmi, iradeyi, duymayı ve görmeyi ortadan kaldırdığında ittifak ettiğini ifade etmiştir.²⁰⁷⁰ Saffâr'a göre yaratılmışlar, gayb ilminden olan uyku ve görülen rüyaların künhüne vakıf olamazlar.²⁰⁷¹

Saffâr'a göre, kabir azabı'nın amacına ulaşması için hayat ile olması şarttır. Bu hayat ruhla birlikte ya da ruh olmadan da gerçekleşebilir.²⁰⁷² O, kabirdeki azabın hayat verilmiş bedene veya beden bazı azalarına diğerlerinden bağımsız olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ayetler ile ispâtlamaya çalışmıştır. Nesefî'nin, kabir'de hayat olduğuna dair ayetlerden delil getirdiğini daha önce nakletmiştir. Saffâr ise, Allah Teâlâ'nın bazı hallerde ruh'a ve bedene birlikte, bazı hallerde sadece ruh'a, bazı hallerde sadece hayat yaratılmış tüm bedene veya beden bazı kısımlarına, parçalanmış ve dağılmış bedenlere kabir'de azap etmesi mümkündür, diyerek geniş bir çerçeveden bahsetmiş ve bu görüşüne delil olabilecek çok sayıda ayet olduğunu belirtmiştir. Saffâr'ın zikrettiği ayetler şunlardır²⁰⁷³:

²⁰⁶⁸ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 270.

²⁰⁶⁹ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 271.

²⁰⁷⁰ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 272.

²⁰⁷¹ Saffâr, **Telhîs**, I, s. 273.

²⁰⁷² Saffâr, **Telhîs**, II, s. 559.

²⁰⁷³ Saffâr, **Telhîs**, II, s. 567-568.

1. ²⁰⁷⁴ “Boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde.”

2. ²⁰⁷⁵ “Karınlarını doldurasıya ateş yemiş olurlar.”

3. ²⁰⁷⁶ “Bir de onu Kıyâmet gününde kör olarak haşrederiz.”

4. ²⁰⁷⁷ “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır.”

5. ²⁰⁷⁸ “Yüzüstü ateşe sürüklendikleri gün.”

6. ²⁰⁷⁹ “Bu sebeple, bugün burada onun samimi bir dostu yoktur. Kanlı irinden başka bir yiyeceği de yoktur.”

7. ²⁰⁸⁰ “Birtakım yüzleri silip de tersine çevirmeden.”

8. ²⁰⁸¹ “Kalpleri de bomboştur”.

9. ²⁰⁸² “Perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar.”

Saffâr’a göre, bu ayetler kabirde bazı azaların, diğer azalardan bağımsız olarak azap görebileceğinin mümkün olduğuna delildir.²⁰⁸³ Saffâr, kişi ne şekilde ve nerede ölürse ölsün, keyfiyetini bilmediğimiz bir boyutta mutlaka kabir azab’ı ile karşılaşacağını belirtmiştir. Ona göre, müminlerin maruz kalacağı kabir azabı sorgu ile sınırlıyken kâfirlerin azabı Kıyâmete kadardır. Ortaya koyduğu görüşlerin kabul edilmesi gerektiğini belirten Saffâr, kabir azabını kabul etmeyenler hakkında şöyle demiştir: “Kabir azabını inkâr eden bid’atçıdır ve tekfir edilmesi gerekmez.”²⁰⁸⁴ Bu görüş kabir azabı’nı inkâr edenin kâfir olacağını söyleyen Ebû Hanife’ye muhaliftir. Ayrıca Saffâr’ın, Ebû Hanife’nin delillerini olduğu gibi nakletmesine ve delil olarak kullanmasına rağmen böyle bir hükümde karar kılması çelişkilidir.

²⁰⁷⁴ Mümin Suresi, 40/61.

²⁰⁷⁵ Nisa Suresi, 4/10.

²⁰⁷⁶ Ta-Ha Suresi, 20/124.

²⁰⁷⁷ Ali İmran Suresi, 3/106.

²⁰⁷⁸ Kamer Suresi, 54/48.

²⁰⁷⁹ Hakka Suresi, 69/35-36.

²⁰⁸⁰ Nisa Suresi, 4/47.

²⁰⁸¹ İbrahim Suresi, 14/43.

²⁰⁸² Rahman Suresi, 55/41.

²⁰⁸³ Saffâr, *Telhîs*, II, s. 568.

²⁰⁸⁴ Saffâr, *Telhîs*, II, 733.

Kabir azabı konusunun semiyâtan olduğunu belirten Saffâr, kendi açıkladıkları dışında yorum yapmanın câiz olmadığını söylemiştir. Bundan sonra rüya ile ilgili farklı görüşleri aktaran Saffâr, gayba dair olduğundan dolayı konuyu anlamının imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bu açıklamalara dikkatle bakıldığında, Saffâr'ın uyku-ruh anlayışı, kabir azabı'nı açıklamak için doğru ve yeterli özellikleri taşımamaktadır. Zira, Saffâr'ın "Nefsü'l idrâk" tâbiri, getirdiği diğer yorumlarla birlikte değerlendirildiğinde uykuda olanın idrâkinin tutulması manasındadır. Saffâr bunu, "uykunun kudreti, ilmi, iradeyi, duymayı ve görmeyi ortadan kaldırdığında Ehl-i sünnet'in ittifak ettiği"²⁰⁸⁵ şeklinde ifade etmiştir. Saffâr'a göre Ruhü'l hayat bedeni terk ederse, ölüm gerçekleşir, ölümden sonra bedene iade edilir. Yani ruh bir tanedir, çeşitleri yoktur. Halbuki Mâturîdî ruhun iki çeşit olduğunu, uykuda Ruhü'l hayat bedende kalırken, mes'ul olan Ruhü'l idrâk bedeninin dışında faaldir. Ölüm halinde Ruhü'l hayat biterken, Ruhü'l idrâk ölümsüzdür.

Kısaca özetlemek gerekirse, Saffâr'ın döneminde Hanefîlerin kabir azabına dair görüşlerinin dayanağı olan ve tarihi süreçte yenileri eklenen Kur'an ve Sünnet'ten delilleri netleşmeye başlamıştır. Bu dönem sonu itibariyle esas değişmemekle birlikte, içerik zenginleşmiş ve Ebû Hanîfe dönemindeki yalın görüş ortadan kalkmıştır. Konuya kabir'de hayat, ruh ile ilgili görüşler gibi bazı aklî deliller dâhil olmuştur. Kur'an'dan ve Sünnet'ten getirdiği deliller, ortaya koyduğu görüşler incelendiğinde, Saffâr'ın öncelikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerine çok değer verdiği anlaşılmaktadır. Ancak, genel esaslar dışında Ebû Hanîfe'yi taklîd düzeyinde referans aldığı söylenemez. Diğer taraftan Mâturîdî'nin ve Nesefî'nin isimlerini hiç zikretmemiştir ve ruhun mahiyeti konusunda onlara muhalif görüşleri savunmuştur. Fakat izâhlarında kullandığı yöntem, getirdiği deliller ve yaptığı açıklamalara bakıldığında Mâturîdî ve Nesefî'den çok etkilendiği anlaşılmaktadır. İncelenen âlimlerin çoğunda karşılaştığımız gibi, Saffâr örneğinde de katı bir Ehl-i sünnet mezhep taassubu söz konusudur. Ancak mezhep içinde taklîdin etkin olmadığını söylemek gerekir.

²⁰⁸⁵ Saffâr, **Telhîs** , II,s. 271.

3.6.6. Ömer en-Neseî

Ömer en-Neseî (ö.537/1142), *Akaid* adlı risâlesinde kabir azabı ya da nimeti konusundaki genel kanaati kısa ve özlü bir şekilde ifade etmiştir. O, kabir azabının kâfirler ve bazı asi müminler için olduğunu, nimetin ise itaatkâr müminler için olacağını belirtmiştir. Ayrıca, Münker-Nekir'in sorgusunun semiyâtan delillerle sâbit olduğunu ifade etmiş ve detây bilgiye ihtiyaç hissetmemiştir. Ömer en-Neseî, kabir azabı hakkında şöyle demiştir: “ Kâfirlere ve âsî müminlerden bazılarına kabir azabı ve Allah Teâlâ'nın ilminde olan ve onun dilediği tâat ehlinin kabirde nimetlenmesi, ve Münker ve Nekir'in sorgusu sem'iyât'tan delillerle sâbittir.”²⁰⁸⁶ Ömer en-Neseî'nin özetlediği bu görüşler, her dönemde Hanefiler arasında ittifakla kabul edilmiştir.

3.6.7. Alâeddîn el-Üsmendî

Üsmendî (ö.552/1157), kabir hayatını Ahiret konularından bir olarak saymış, kabir azabı, iki meleğin sorgulaması semiyat'tan vârid olan delillerden dolayı ümmetin çoğunluğu için sâbit olduğunu belirtmiştir.²⁰⁸⁷ Kur'an ve Sünnet'ten gösterdiği deliller göstermiştir. Kur'an'dan delilleri şunlardır:

1. Üsmendî'nin Kur'an'dan ilk delili “Firavun ve ailesinin sabah akşam ateşe sunulduklarını” bildiren Mümin suresinin 46. ayetidir.²⁰⁸⁸ O, bu ayetin, kâfirlerin Kıyâmetten önce ateşe arz edileceklerini ispât ettiğini, bunun ise ancak kabirde olduğunu söylemiştir.²⁰⁸⁹ Hatırlanacağı gibi bu ayet ilk önce Ebû Hanîfe tarafından zikredilmiş, daha sonra Mâturîdî dahil Hanefî âlimlerin en önemli delili haline gelmiştir.

2. Onun ikinci delili “Hz. Nuh'un kavminin ateşe sokulmasını” anlatan Nuh suresinin 25. ayetidir. İlk defa Neseî'nin kullandığı ayetin kabir azabına delil olduğunu belirten Üsmendî, ayetteki “ف” harfinin, kesinti ve ara olmadan derhal takip olduğunu tekrarlamıştır.²⁰⁹⁰ Bu ayetin kabir azabına delil olarak Neseî'den sonra kullanılması yaygınlık kazanmıştır.

²⁰⁸⁶ Ömer Neseî, *el-Akaidetü'n-Neseîyye*, s. 72.

²⁰⁸⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

²⁰⁸⁸ “الْأَنَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ” (Öyle bir ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir. Mümin Suresi, 40/46.

²⁰⁸⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

²⁰⁹⁰ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

3. Üsmendî, Mâturîdî'nin Hanefîlere delil olarak kazandırdığı "İki ölüm ve iki dirilme olduğunu" bildiren Mümin suresinin 11. ayetini kabir'de hayat olduğuna delil olarak göstermiştir.²⁰⁹¹

Üsmendî kabir azabı'na Sünnet'ten kendinden öncekilerin delillerini vermekle yetinmemiş, yenilerini nakletmiştir.

1. Üsmendî, geleneğe uyarak "Hz. Peygamber'in kabir azabına şefaati" rivayeti nakletmiştir.²⁰⁹² Üsmendî, bu rivayeti kabir azabı'nın varlığına delil olarak göstermiştir.²⁰⁹³

2. Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: "الملك يسألان الميت و معهما مرزيتان" "İki melek yanlarında iki muhafız ile ölüyü sorgular."²⁰⁹⁴ Üsmendî bu ayeti kabirde sorgu olduğuna delil getirmiştir.²⁰⁹⁵ Buhari ve Müslim'de geçmesine rağmen bu rivayet ile ilk kez burada karşılaşmamız dikkat çekicidir.

3. Üsmendî, Hanefî âlimler arasında bilinen ve kabir azabına delil olarak kullanılan "idrardan sakınmayı" emreden rivayeti de kullanmıştır.²⁰⁹⁶ Üsmendî, bu hadisi kabir azabı'nın varlığına delil olarak getirmiştir.²⁰⁹⁷

4. İlk kez Üsmendî'nin eserinde karşılaştığımız rivayetlerden biri şöyledir: "Hz. Peygamber (sav) sahabeye ölü için dua etmeyi öğretir ve şöyle derdi: "أكرم منقلبته و قه" "Ona ikram et, kabir azabından ve ateşin azabından koru. Üsmendî bu rivayeti kabir azabının varlığına delil olarak getirmiştir.²⁰⁹⁹

5. Üsmendî'nin kendinden önce Hakim es-Semerkindî, Rüstüfağnî, Nesefî ve Saffâr gibi ulamânın kullandığı önemli rivayetlerden biri olan "kabir'de itikâd'a dair

²⁰⁹¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 179.

²⁰⁹² Hadis şöyledir: "إنهما ليعذبان، و ما يعذبان في كبير. أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة، و الآخر كان لا يستتر من البول" "Bunlar azap görüyor. Ama Kebire'den dolayı değil. Bunlardan birisi, dedikodudan dolayı, diğeri idrardan korunmuyordu." Buhari, "Vudu", 55-56, "Cenaiz", 81; Müslim, "Taharat", 111; Ebû Davud, "Taharat", 11; Nesai, "Taharat", 31.

²⁰⁹³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

²⁰⁹⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178; Buhari, "Cenâiz", 67; Müslim, "Cennet", 7; Ebû Davud, "Cenâiz", 24; Tirmizi, "Cenâiz", 70.

²⁰⁹⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

²⁰⁹⁶ İbn Mace, "Taharat", 26.

²⁰⁹⁷ Üsmendî, 1:178

²⁰⁹⁸ Ebû Davud, "Cenaiz", 55.

²⁰⁹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 178.

sorgu olduğunu” ifade eden Hz. Peygamber ile Hz. Ömer arasında geçen konuşmadır.²¹⁰⁰ Üsmendî bu rivayeti kabirde hayat olduğuna delil olarak göstermiştir.²¹⁰¹

Üsmendî, kabir hayatının keyfiyeti hakkında ihtilaf olduğunu, kiminin hayat olmadan kabir azabının mümkün olduğunu söylediğini, kiminin de her ölüde hayat olduğunu, lakin ölünün bir çeşit uyku halinde olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir. Bu görüşleri reddeden Üsmendî’ye göre sahih olan görüş, hayat olmadan azap, acı ve sorgulama olmayacağıdır.²¹⁰² Kabirde sorguyu ve azabı-nimeti kabul etmenin kaçınılmaz olarak bedene hayatın iadesini gerektirdiğini ifade eden Üsmendî’ye göre, dünya hayatına benzer şekilde bütün olarak acı veya nimeti hissedecek şekilde her bedenin bir cüzüne hayat verilmesi hakkında delil yoktur. Bu nedenle bu gibi detaylar hakkında tevakkûf etmek gereklidir.²¹⁰³

Kısaca özetlemek gerekirse, diğer Hanefîler gibi kabir azabının varlığı ve sorgusunun sâbit olduğunu düşünen Üsmendî, kabir azabının mahiyeti ve keyfiyeti hakkında söz söylemenin sınırlarını daraltarak Mâtürîdî’den uzaklaşmış, bu konuda söz söylememiş olan Ebû Hanîfe’ye ise yaklaşmıştır. Üsmendî’nin kabirdeki ruh-beden ilişkisini “rüya metaforu” ile açıklayan ve kabirde bedenin bir cüzünde hayat olmasına dair olan görüşlere katılmaması buna işaret etmektedir. Kabir azabı’nı inkâr etmenin hükmü hakkında ise görüş belirtmemiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe’den farklıdır. Kabir’de peygamberlerin durumu, kabir azabının keyfiyeti vb. konularda çoğunluk gibi sesiz kalmayı tercih etmiştir.

3.6.8. Sirâceddîn el-Ûşî

el-Ûşî, *Emâlî* adlı nazım şeklinde kaleme aldığı Arapça eserinde kabir azabına 52. ve 53.beyitlerde değinmiş ve mealen şöyle demiştir:

Kabirlerde rabbimin tevhidinden

sorulacaktır elbette her kimseden

²¹⁰⁰ Beyhaki, *İspatü Azabu'l Kabr*, s. 20. Farklı lafızla. " كيف حالك اذا اتاك فتان القبر؟ و قال عمر بن الخطاب يا " رسول الله هل اكون انا في ذلك الوقت علي عقلي الال اذ سألني الملكان فقال بلي يا عمر فقال اذن أحبيهما بتوفيق الله تعالى " Ya Ömer Kabrin fitnesi geldiğinde halin nice olur? Hz. Ömer şöyle cevap verdi: Ey Allah’ın resulü! O vakit iki melek bana sorduklarında aklım şimdiki gibi başımda olacak mı? Resulullah (sav) “evet ya Ömer “ dedi. Hz. Ömer, bu defa “ O zaman Allah’ın yardımıyla cevaplarım” dedi.

²¹⁰¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 179

²¹⁰² Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 179

²¹⁰³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, s. 179

Yani “kabirlerde her şahıs rabbime olan tevhd inancı ile ilgili olarak soruyla karşılaşacaktır. Kâfirler ile fâsiklara kötü fiillerinden dolayı kabir azabı uygulanacağına hükmedilir.”²¹⁰⁴ el-Ûşî’nin ifadelerinden farklı manalar çıkarmak mümkündür. Bunlardan en önemlisi ve zâhire uygun olanı, sorgunun kabir azabına dâhil olmadığı, kabir azabının ise itikâd ile ilgili sorgulamadan sonra başladığıdır. Bu mana kabul edilirse, müminlere kabir azabı yoktur, kabir nimeti vardır, demek gerekir. Bu mana, Hanefîlerin genel görüşüne uygundur. el-Ûşî’nin ikinci cümledeki “fâsik” ifadesinden tövbe etmemiş günahkâr müminleri kastetmiş olması da mümkündür. Bu durumda, kabir azabının sorgudan sonra olacağı ve el-Ûşî’nin, müminlere amellerinden dolayı kabir azabını câiz gördüğü söylenebilir. Ancak bu mana çok zayıf bir ihtimaldir. Çünkü, Hanefî ulamânın geleneğinde günahkar mümine fâsik kelimesi kullanılmaz, müminin fisk olan amellerinden söz edilir. Öte yandan, Hanefîler arasında kabirdeki sorguyu kabrin azabından sayan ve kabir azabını bununla sınırlı gören Hanefî âlimlerde az değildir. Konu ihtilaflıdır. Son olarak belirtmek gerekir ki, el-Ûşî’nin bu öz ifadelerinden, kabir hayatının mahiyeti ve keyfiyeti hakkındaki görüşlerini bilmemiz mümkün değildir. Ama, onun selefinden farklı düşündüğüne dair herhangi bir neden de neden yoktur.

3.6.9. Nureddîn es-Sâbûnî

Sâbûnî (ö. 580/1184), önceki âlimlerin aksine kabir hayatına müstakil bir bölüm ayırmamış, konuyu semiyât başlığı altında ele almıştır. Bu nedenle kabir hayatına dair görüşlerinden önce, konuya aklın hükümlerini açıklamakla başlamıştır. Aklın hükümlerini vâcip, mümteni’ ve mümkün şeklinde üçe ayıran Sâbûnî’ye göre, vâcip, Allah’ın zâtı ve sıfatları; mümteni, ona şirk koşmak, çocuk ve benzeri şeyler isnat etmek; mümkün ise varlığı ve yokluğu aklen eşit olan varlıklardır. Mümkünât alanında akıl, semiyât karşısında tevakkûf etmelidir, diyen Sâbûnî,²¹⁰⁵ sem’iyâtı, aklen mümkün olan

²¹⁰⁴Topaloğlu, **Emâlî şerhi**, s. 15, (52. Ve 53.beyitler).

²¹⁰⁵ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 371.

bir konuya dair haber vârid olduğunda itikâd ve iman vâcip olan olarak târif etmiştir.²¹⁰⁶

Kabir hayatının aklen mümkün ve semiyâtta olduğunu belirten Sâbûnî, kabir hayatını inkâr eden Mu‘tezile’nin hilafına, ölümden sonra kabir’de sorgu ve azabın veya nimetin hak ve sâbit olduğunu ifade etmiştir.²¹⁰⁷ Kabirdekilerin ruhsuz bedenler olduğunu belirten Sâbûnî’ye göre, kabir azabının gerçekleşmesi için ruhun bedene iadesinin veya ruhsuz bedeninin tümünde ya da bir kısmında hayat yaratılması aklen mümkündür.²¹⁰⁸ Bir konuda haberin kesin delâleti varsa ve aklen mümkünse onu tasdik etmenin vâcip olduğunu söyleyen Sâbûnî’nin, kabir azabının varlığına ve kabirde hayat olduğuna dair delilleri Kur’an’dan ayetler, mütevâtir ve meşhur olarak hadis rivayetleridir.²¹⁰⁹

Sâbûnî’nin kabir azabının varlığına delili olarak gösterdiği Kur’an’dan ayetler şunlardır:

1. Sâbûnî’nin kullandığı ilk ayet, ilk defa Ebû’l-Muîn en-Nesefî tarafından delil getirilen Nuh kavminin helak edilmesi ile ilgili olan Nuh suresinin 25. ayetidir.²¹¹⁰ Sâbûnî’ye göre, ayette, boğulmanın hemen akabinde ateşe girmenin “ف” harfi ile zikredilmesi ateşe girmenin fasılasız olduğunu gösterir. Ölümle başlayan bu süreç Kıyâmette son bulacaktır.

2. Sâbûnî’nin, Kur’an’dan ikinci delili Hanefî ulemanın en çok kullandığı “Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulduğunu” bildiren mümin suresinin 46. ayetidir.²¹¹¹ Sâbûnî, bu ayeti kabir azabının varlığına delil olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre, ayetin bildirdiği ilk azabın kabir azabı olduğu, Kıyâmet gününden önce olmasından anlaşılmaktadır.

²¹⁰⁶ Sâbûnî, el-Bidâye, s, 90.

²¹⁰⁷ Sâbûnî, el-Bidâye, s, 90.

²¹⁰⁸ Sâbûnî, el-Kifâye, s, 375.

²¹⁰⁹ Sâbûnî, el-Kifâye, s, 372-373.

²¹¹⁰ “مِمَّا خَطَبَتْهُمْ أَغْرَقُوا فَأَنذَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا” Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcıları bulamadılar. Nuh 71/25

²¹¹¹ “النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ” (Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir. Mümin 40/46

Sâbûnî'nin kabir azabının varlığına ve Münker-Nekir sorgusuna delil getirdiği hadis rivayetleri şöyledir:

1. Sâbûnî “Kabir azabından istiaze Hz. Peygamber’den günümüze kadar tevâtür olarak gelmiştir” demiştir. Onun, kabir azabını mütevâtir haberler ile sâbit gördüğü anlaşılmaktadır.

2. Hz. Peygamber’in âdetlerinden biri, defin işlemi bittikten sonra kabrin başında durarak “استغفروا لأخيكم فإنه الآن يسأل”²¹¹² “Kardeşiniz için af dileyin. O şu anda sorgu-
dadır” demektir”, diyen Sâbûnî,²¹¹³ meşhur olarak vasıflandırdığı bu rivayetin kabirde hayata ve sorguya delil olduğunu söylemiştir.²¹¹⁴

3. Sâbûnî, Hz. Peygamber’in “idrardan sakınma” hadisini naklederek, kabirde hayata delil göstermiştir.²¹¹⁵

4. Sâbûnî, kabirdeki sorgunun itikâd’a dair olduğuna ve kabir’de hayat olduğuna dair delillerinden biri özetlediğimiz şu hadistir. Hz. Peygamber’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ölü defnedilince ona siyah, mavi iki melek gelir. Birine Münker ve diğerine Nekir denir. Bu adam hakkında ne derdin? diye sorarlar. O’da, “o Allah’ın kulu ve resulüdür diyerek kelime-i şهادeti söyler. Melekler, onu tasdik ederek, kabirini genişletir, içini nurlandırır. Sonra damat gibi uyu denerek uyutulur ve tekrar dirilişe kadar kabrinde böyle kalır. Ölü münafıkısa, bilmiyorum gibi laflar söyler. Melekler, onu tasdik eder, kabri onu öyle sıkıştır ki omurgası dağılır. Allah onu tekrar diriltinceye kadar kabrinde böyle kalır.”²¹¹⁶ Sâbûnî, bu rivayeti meşhur olarak vasıflandırmıştır.²¹¹⁷

²¹¹² Müslim, ‘‘Cenâiz’’,63; Ebû Davud, ‘‘Cenâiz’’,67.

²¹¹³ Ebû Davud, ‘‘Cenâiz’’,67; Beyhaki, **İspatu Azabu’l Kabr**, s. 38.

²¹¹⁴ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 372.

²¹¹⁵ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 372; **el-Bidâye**, 90. “el-Bidâye” de sadece bu iki hadis verilmiştir!

²¹¹⁶ “ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول ما كان يقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وإن كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للأرض التثمي عليه فتلتئم عليه فتختلف فيها أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك” Tirmizi, ‘‘Cenâiz’’, 71. ve diğer hadis mecmularında. farklı lafızlarla.

²¹¹⁷ Sâbûnî, **el-Kifâye**, s. 373.

5. Sâbûnî geleneğe uyarak, kabir azabından korunmak için “idrardan sakınma” hadisini nakletmiştir.²¹¹⁸ Sâbûnî, meşhur olarak nitelendirdiği bu rivayeti kabir azabının varlığına da delil olarak göstermiştir.

6. Onun, rivayetlerinden bir diğeri yine selefi tarafından bu manayı taşıyan rivayetlerin bol olduğu “kabrin mümine Cennet, kâfire ateş olduğunu” bildiren hadistir.²¹¹⁹ Sâbûnî, meşhur olarak vasıflandırdığı bu rivayeti kabir azabının varlığına delil olarak göstermiştir.

Sâbûnî’nin görüşlerinde izâha muhtaç önemli birkaç noktaya temas etmek gerekmektedir. Sâbûnî ayet, mütevâtir haber ve meşhur haber olarak üç çeşit delil kullanmıştır. Kur’an’dan ve mütevâtir haberden olan delilleri, bir yana koyarak, sadece meşhur haber’i inkâr etmenin dalâlet olduğunu söylemiştir. Bu tür haberleri ya da kabir azabını inkâr edenin durumu hakkında doğrudan bir ifade kullanmamıştır. Ayrıca, *el-Kifâye* adlı eserinde, çok sayıda hadis rivayetini naklettikten sonra “Kur’an’ın delaleti de sâbittir” ifadesini kullanarak ayetlerden delil göstermiştir. Lâkin bu eserin özeti olan *el-Bidâye’de* sadece Hz. Peygamber’in iki rivayetini delil getirmiştir. Bu iki nedenden dolayı, Sâbûnî’nin “Kur’an’ın delâleti sâbittir” ifadesini “Kur’an’da kabir azabına işaret eden ayetler” manasında anlamak mümkündür. Bu yorum doğru kabul edilirse, Sâbûnî’nin ifadesinden, Kur’an’da kabir azabına işaret eden ayetlerin sâbit olduğu anlaşılır. Sâbûnî, kabir azabına dair naklettiği bazı haberlerin mütevâtir olduğunu da söylemiş, lakin bu haberleri inkâr edenin durumu hakkında ise herhangi bir ifade kullanmamıştır. Bu durumu yorumlamak çok zordur. Kısacası, meşhur haberleri inkâr etmenin dalâlet olduğunu belirten Sâbûnî, sanki ayetin delâletini ve mütevâtir haberleri inkâr edenin durumunu okuyucuya bırakmayı tercih etmiştir.

²¹¹⁸ Hz. Peygamber’den iki yeni mezara uğradığı ve şöyle dediği rivayet edilmiştir: "إنهما ليُعذبان، وما يعذبان في كبير. أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، و الآخر كان لا يستتر من البول / bunlar azap görüyor. Ama Kebire’den dolayı değil. Bunlardan birisi, dedikodudan dolayı, diğeri idrardan korunmuyordu. Buhari, ‘vudu’, 55-56, ‘Cenaiz’, 81,88; Ebû Davud, ‘Tahâra’, 11; Beyhaki, **İsbâtu Azabu’l Kabr**, Bab: 1

²¹¹⁹ Hz. Peygamber’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: "إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار" "Kabir cennet bahçelerden bir bahçe, ya da ateş çukurlarından bir çukurdur. Tirmizi, ‘Sifâtu’l kıyâme’, 26.

Diğer taraftan, ölüye bakıp kabir azabını inkâr eden Mu‘tezile’yi inatçı olarak nitelendiren Sâbûnî, Mâturîdî’nin ismini kullanmadan, onun “rüya metaforu” örneğindeki gibi ölünün bedeninde acı ve elemnin etkisiyle hareketin zarurî olmadığını, rüya’da olan kişinin de acıyı ve nimeti hissetmesine rağmen, zâhirde müşahede edilmediğini söylemiştir.²¹²⁰

Sâbûnî’ye göre, kâfir ve mümin herkes kabirde itikâda dair sorguya muhatap olacak, sonrasında, azap ve nimet ile karşılaşacaktır. İtaatkâr müminin azabı ilk andaki korkudur, diyen Sâbûnî, günahkâr müminin azabı sorguya kadar, kâfirin azabının Kıyâmete kadar devam ettiğini söylemiştir. Böylece o imanını kurtaran bir mümin için kabirde sorgunun dışında bir azap olmayacağını net bir şekilde ortaya koymuştur. Sâbûnî’ye göre kabir azabı için hayat olması zarurîdir. Kabir’de, azabı ve nimeti algılaması için, ruhun bedene iade edilmesi veya bütün bedene ya da bir kısmına hayat verilmesi mümkündür.²¹²¹ Bu itibarla o, kabir hayatının ruh-beden birlikteliği içinde olacağı kanaatindedir.

3.7. Bölüm Değerlendirmesi

Aşağıda verilen iki tablo kabir azabı konusundaki neticeyi ortaya koymaktadır. Bunlardan ilkinde (bk.Tablo.1) çalışmada esas olan eserlerde konuyla ilgili delil olarak gösterilen ayetler şahıslara göre belirlenmiştir. Burada dikkat çeken dört durum söz konusudur.

1. Ebû Hanife’den başlayarak Sâbûnî’ye kadar olan tarihi süreçte, Mümin suresinin 46. ayetinin kabir azabına delil olmasında, iki müellif dışında, ittifak edilmiştir. En çok ittifak edilen ikinci delil Tur suresi 47. ayetidir. En çok ittifak edilen üçüncü delil Tevbe suresi 101. ayettir. Bu üç ayetin tek bir ortak paydası vardır, o da Ebû Hanife’dir. Ebû Hanife’nin delillerini eksiksiz kabul eden dört Hanefî âlim Sâlimî, Nesefî, Saffâr ve Sâbûnî’dir. Mâturîdî bunlardan biri değildir. Ayrıca, Mâturîdî’nin delil konusunda takip edilmediği görülmektedir. Onun, Yâsin suresinden delil olarak

²¹²⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 374.

²¹²¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 371.

gösterdiği ayeti kimse kullanmamış, Zümer suresinden delilini ise Saffâr farklı bir yorumla ele almıştır. Bu veriler, kabir azabı konusunda Ebû Hanife'nin mezhepteki konumunu açıkça ve kesin olarak ortaya koymaktadır.

2. İlk kez Ebû Muîn en-Nesefî'nin delil olarak getirdiği Nuh suresinin 25. ayeti Mâturîdî'den sonraki dönemde sıklıkla tekrar edilmiştir.

3. Bütün müellifler kabir azabına Kur'an'dan delil getirmiştir. Bu durum, kabir azabının Kur'an'da bildirilen bir inanç olduğuna dair Hanefî-Mâturîdîler'in ittifakı olduğunu ispâtlamaktadır.

4. Mâturîdî'den sonra kabir azabına dair hadislerin delil olarak kullanılmasında çok ciddi artış gözlenmektedir. Bu hadislerin çoğu mana olarak tekrar olup, önemli bir kısmı sahih hadis mecmualarında mevcuttur. Bununla birlikte zayıf, hatta mevzu rivayetler de kullanılmıştır. Bu konuda istisnanın Ebû Hanife'nin tutumuna çok yakın bir anlayış sergileyen Mâturîdî'nin olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci tablo'da ise kabir azabına delil olarak gösterilen rivayetler belirlenmiştir. (bk.Tablo.1). Burada dikkat çeken sonuçlardan biri, ilk dört ve sondan bir önceki sütunlarda icmâya yakın bir ittifakın olmasıdır. Kabir azabının varlığı, Münker ve Nekir'in sorgusu, kabirde hayat ve ruh-beden birlikteliği olduğunda Hanefîler arasında geniş bir mutabakat sağlandığı görülmektedir. Hanefîlerin kabir azabını inkâr edenlerin isimlendirilmesi hususunda, Ebû Hanife'nin aksine, daha çok sessiz kalmayı tercih ettikleri de anlaşılmaktadır.

Kabir azabı, kendinden önceki ilâhî dinlerin aksine Müslüman âlimlerin önem verdiği inanç konularından biridir. Bunun nedeni kabir azabından haber veren çok sayıda hadis rivayeti ve kabir azabına işaret eden Kur'an ayetlerinin varlığıdır. Kur'an'da doğrudan kabir azabı ibaresi geçmemesine rağmen, ilk dönemden itibaren pek çok ayet, çoğu zaman hadislerle dayanılarak âlimler tarafından kabir azabına delil olarak gösterilmiştir. Halbuki, ilk dönemlerde kabir azabına delâleti bilinmeyen bazı ayetler, te'vil olduğuna dahi dikkat çekilmeden, doğrudan kabir azabının varlığına delil olarak gösterilmiştir. Zamanla kabir azabına dair naslara aklî istidlâller de dâhil edilmiş, tamamen gaybî olan bir konu dünya şartlarına uydurularak tartışılmaya başlanmıştır. Bu

durum bir taraftan mezhep içinde ihtilafa diğer taraftan kabir azabını inkâr edenler ile olan mücadelenin zayıflamasına zemin hazırlamıştır.

Ebû Hanife, hadis rivayetlerine atıfta bulunmadan kendince muhkem olan ayetleri kabir azabına delil olarak göstermiştir. Onun Kur'an merkezli yaklaşımına sonraki süreçte yeterince uyulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim burada incelenen Hanefî âlimlerin kabir azabı görüşü sonraki dönemlerde ağırlıklı olarak Kur'an ve hadislere dayanmıştır. Aslında Ebû Hanife tarafından genel hatları belirlenen kabir azabı tartışmaları, sonraki dönemlerde de benzer şekilde tartışılmaya devam etmiştir. Bu esaslar, kabir azabının varlığı, kabir'de Münker ve Nekir'in sorgulaması, sorgunun konusu, kâfirin Cehennem ateşine, müminin Cennet bahçelerine sunulması ile ilgilidir. Hanefî âlimlerin hepsi Kur'an ve Sünnet'e dayandırılmış kabir azabı ile ilgili olan bu esaslarda her dönemde ittifak etmişlerdir. Ancak bu âlimler çoğu zaman farklı deliller göstermiş, kimisi hadislere kimisi ayetlere ağırlık verirken, çoğunluk ikisine birden önem vermiştir. Âlimlerin yöntemleri ile ilgili olan bu tercihleri tarihi bir sıralama takip etmemektedir. Örneğin Mâturîdî'nin çağdaşı Hakim es-Semerkindî'nin yaklaşımı Ebû Hanife'nin yöntemine geri dönüş işaretleri taşıırken, Nesefî'nin tutumu Mâturîdî'ye yakındır. Saffâr iki taraftan da etkilenmiş, Sâlimî bu konuda Ebû Hanife'ye tekrar yaklaşan âlimlerden biri olmuştur.

Hanefî-Mâturîdî âlimleri arasında kabir azabının varlığı dışında kalan, kabir azabının mahiyeti ve keyfiyetine dair görüşlerde benzer bir dağınıklık dikkat çekmektedir. Görüşlerde ittifak sağlanmamıştır. Ebû Hanife'nin kabir azabına dair delillerinden ve görüşlerinden ilk farklı yaklaşım sistemli olarak Mâturîdî ile başlamıştır. Ancak Mâturîdî'nin Hanefî mezhebi içinde kabir azabındaki gelişmelere katkısı bu dönemlerde hem sınırlı olmuştur hem de mezhep içine hakim görüş haline gelmemiştir. İncelediğimiz dönem içerisinde konuya daha çok Ebû Hanife gibi yaklaşan âlimler olduğu gibi, Mâturîdî'nin başlattığı te'vili de içeren anlayışını daha ileriye taşıyan yaklaşımlarda söz konusudur. Bu dağınıklığa rağmen ve deliller üzerinde ittifak sağlanmamış olmakla birlikte âlimler tarafından kabir azabına delil olarak kabul edilen bir gurup ayet ve hadisten söz etmek mümkündür. Mâturîdî'nin başlattığı bu gelişmelerin bütününe "Mâturîdîlik" mezhebi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Hanefî âlimlerin kabir hayatının varlığı, sorgulama ve nimet-azap konularında hemfikir iseler de bazı konularda farklı görüşler ileri sürdükleri bilinmektedir. Onların ihtilaf ettikleri alt konulardan biri de kabir azabının keyfiyeti, mahiyeti ya da tevakkûfun sınırları ile ilgilidir. Bunlardan özellikle ruh-beden-azap ilişkisine dair öne sürülen görüşler muhtelifdir. İlk dönemde varlığından haberdar olmadığımız kabirdeki azap-ruh-beden ilişkisini ve bu bağlamda ruhun mahiyetini Mâturîdî tartışmış, Sâbûnî'nin dönemine gelindiğinde kabir azabı inancının, mutlaka bir hayatı gerektirdiği görüşü de ortak bir görüş olarak kesinlik kazanmıştır. Hanefî âlimlerin kabir azabının, kabirde ruh-beden birlikteliğini gerekli kıldığı görüşünde birleştiğini söylemek gerekir. Bizim görüp tespit ettiğimiz kadarıyla, bütün tarihi süreçte tartışılarak kabir azabının esaslarına sonradan dahil olan tek görüş olmalıdır. Tevakkûf konusu ilk dönemde tartışılmamış, sonraki dönemde ise kâh sınırları daraltılarak kâh sınırları genişletilerek gündeme gelmiştir. Neticede, mâkul olan fakat hakkında nass olmayan konularda susmanın gerektiği görüşü mezhebe hakim olmuştur.

Hakkında ittifak bulunmayan alt konulardan biri de kabir azabını inkâr edenlerin dini durumudur. Hanefî âlimlerin kimine göre kabir azabını inkâr etmek küfürdür. Nitekim, Ebû Hanîfe, kabir azabını doğrudan muhkem ayetlere dayandırmış ve bu sebepten inkâr edenleri tekfir etmiştir. Kabir azabının, öncelikle Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğunu savunan biri için bu görüş tutarlıdır. Pezdevî ve Nesefî'nin de içinde olduğu âlimlerin geneli ise kabir azabını inkâr edenlerin dini durumunu beyan etmekten susmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bunlar aynı zamanda kabir azabının sâbit olduğunu söylemiştir. Hâlbuki, bir konunun neticedeki hükmü hakkında susan birinin, o konuya dair ayet ve hadislerin delaleti hakkında kesin konuşmaması daha tutarlıdır.

Bazı âlimlere göre kabir azabını kabul etmemek dalâlettir. Hakim es-Semerkandî gibi âlimlerin kabir azabı'nın ayet ve hadis ile sâbit olduğunu savunduktan sonra, kabir hayatını kabul etmeyenlerin dalâlete düştüklerini söylemeleri ve tekfir etmemeleri tutarlı değildir. Bu durum özellikle kabir azabını inkâr edenleri tekfir eden Ebû Hanîfe'nin delillerini eksiksiz kabul eden dört âlimden Sâlimî hariç, Nesefî, Saffâr ve Sâbûnî için söz konusudur. Bu konuda imâm Mâturîdî'nin tutarlı gayet tutarlı davranışını düşünüyoruz. O, ayetlerin delâleti hususunda oldukça temkinli davranmış, her duyduğu rivayeti delil olarak göstermekten imtina etmiş ve neticede inkârcıları dalâlet

ehli olarak isimlendirmiştir. Eserleri incelenen Hanefîler'in ortak oldukları görüş, tümüne göre kabir azabı inancının, kişinin ahiretteki akıbetini etkileyen son derece önemli bir mesele olduğunu vurgulamalarıdır. Konunun mezhep içindeki esaslarını değiştirmeyen bu ihtilaflar, aslında incelediğimiz dönemde mezhep içinde taklîdin etkin olmadığına, fikir özgürlüğünün varlığına dair önemli bir bilgidir. Bu hareketin başlangıcı Mâturîdî'dir.

Hanefî-Mâturîdî dönemi âlimlerinin kabir azabı konusunda bir gelenek oluşturabilecek ortak tutumlarının henüz oluşmadığını söyleyebiliriz. Daha ziyade Ebû Hanîfe'nin kabir azabına dair görüşleri etrafında gelişmiş bir Hanefîlikten bahsedebiliriz. Bu dönemin bizim gözlemlediğimiz en belirgin özelliği, her âlimin Hanefî kimliğini koruyarak, görüşünü özgürce ifade etmesi ve dilediği delili kullanmasıdır. Mâturîdî bu konuda önderlik yapmış tipik bir âlimdir. O, hem Ebû Hanîfe'nin kabir azabının varlığına dair delillerin bir kısmını kullanmamış hem de kabir azabını inkâr edenlerin dini durumu hakkında yeni ve farklı bir tavır sergilemiştir. Örneğin bir taraftan kabir azabına delil gösterilen bazı ayetlerin müteşâbih olduklarını söylemiş diğer taraftan, ruhun mahiyetine dair açıklamalarla kabir azabının aklen anlaşılmasına gayret göstermiştir. Bize göre, onun bu çok değerli görüşlerine sonraki süreçte yeterince ehemmiyet verilmemiş, adı çoğu zaman diğer âlimler tarafından zikredilmemiş, yöntem ve gösterdiği deliller tam olarak benimsenmemiştir.

Konuyu özetlemek gerekirse, fıkıh'ta Ehl-i rey'den sayılsa da insaf sahibi olanlar tarafından akîdede selefî bağlılığı ve önderliği teslim edilen Hanefî mezhebinin ilk imamı olan Ebû Hanîfe'nin kabir azabı konusundaki görüşleri bütün dönemlerde hep etkili olmuştur. Özellikle Hanefî âlimlerin eserlerinde, onun koyduğu esaslara muhalif olmamaya dikkat ettikleri ancak, taklîd olmayan bir düzeyde ona bağlı kalmayı önemsedikleri, bazı önemli hususlarda ona muhalif olmalarından anlaşılmaktadır. Bu tavır "Hanefî" âlimlerinin tümünde her dönemde karşılaşılan genel yaklaşımdır. Başka bir deyişle, Hanefî âlimlerde dikkat çeken en önemli hususlardan biri, her âlimin "Hanefîlik" sınırları içinde bir özgünlük içinde konumlanmasıdır. Hanefî âlimlerde gözlemlenen bu özgünlüğün, ortak bir bakış açısına sahip olmalarına engel teşkil etmediği ve bir kaosa neden olmadığı açıktır. Hanefîler arasındaki ilişkiyi "bir ağaç gibi tek ve hür, bir orman gibi kardeşesine" cümlesi ile özetlemek uygundur. Bu durum, kabir

azabına dair görüşlerinin esaslarını öncelikli olarak naslara ve bunların mâkul te'villerine dayanmasına gösterdikleri ihtimamın bir neticesi olmalıdır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu araştırmayı “Mâturîdîlik” mezhebinin temellerinin atıldığı ilk dönemden itibaren tarihi süreçte olgunlaşıp teşekkül etmesine kadar geçen sürede Kur’an ve Sünnet ile olan ilişkisinin mahiyetini ve düzeyini belirlemek amacıyla gerçekleştirdik. Nasların Hanefi-Mâturîdî geleneğinde itikâdî konulardaki belirleyiciliğini bilgi teorisi, mucize-keramet ve kabir azabı konularında ele aldık. Bununla birlikte araştırmamız süresince diğer kelâmî konuların tümü hakkında geniş bilgi sahibi olduk. Müslüman toplumda Selefîyye ve Eş’ariyye ile kıyaslandığında Mâturîdîliğin “akılcı” bir mezhep olup, Kur’an ve hadislere daha az referansta bulunduğu şeklinde yaygın bir algı bulunmaktadır. Ancak Ebû Hanife’den başlayarak incelediğimiz Hânefi-Mâturîdîler’in eserlerinde genel kanaatin aksine itikâdî görüşlerin doğrudan Kur’an’a ve Sünnet’e dayandırıldığını delilleriyle birlikte tespit ederek ortaya koyduk. Bu deliller, Hânefi-Mâturîdîler’in görüşlerindeki Kur’an ve Sünnet’in belirleyiciliğinin diğerlerinden kesinlikle daha zayıf olmadığını belirtmeyi gerektirmektedir. Hatta, naslarla olan bu ilişkinin Hanefi-Mâturîdîler’de bazen daha açık ve güçlü görünmektedir. Kanaatimize göre ilk dönemden itibaren fıkhıta Ehl-i rey olarak tanınan Hanefilerin daha sonraları itikâdî meselelerde de akılcı olarak anılmalarının bu algının oluşmasında payı çoktur. Bununla birlikte, Ebu Hanife’nin teorik olarak imanı amelden tamamen ayıran tutumunun, muhaliflerin kolayca istismar edip “farklı anlamalar” yüklemelerine fırsat verdiği anlaşılmaktadır. Zira, eserleri dikkatle incelendiğinde Hanefi-Mâturîdîler’in nasları doğru anlamak için vazgeçilmez bir alet olarak gördükleri akı, başkalarına kıyaslandığında daha çok önemsemelerin ya da haklarında nass bulunan bazı sıfatları te’vil etmeyi caiz görmelerin, nasları tahrif veya iptal ettikleri ya da naslara muhalif hüküm koyan bir kaynak olarak akı tercih ettikleri şeklinde yorumlanmasının temelsiz bir iddia olduğunu anlamak zor değildir. Aklın işlevsel kılınması, Allah Teâlâ’nın naslarda açık bir emri, bazı sıfatların te’vil edilmesi ise Ehl-i sünnet’in yüce Allah tasavvuruna yönelik tarihi süreçteki saldırılar karşısında zarurî olarak ortaya attığı ve olumlu neticeleriyle birlikte ortaya çıkmış bir gelişmedir. Tecsim ve teşbih görüşlerinin nakle dayanarak çürütülmesinin başka bir yolu, metodu bulunmamaktadır. Bu konuda Hanefi-Mâturîdîler’in akı nasların önüne geçirdiğine dair herhangi bir bulguya rastlamadığımız gibi, te’vilden hareket ederek bir itikâd edinmediklerini vurgulamak

gerekmektedir. Mâturîdîler'in zât ve sıfatlar konusunda en temel inancı Allah Teâlâ'nın eşi ve benzerinin olmadığıdır. “Yed” ve “İstivâ” gibi sıfatların te'vili, şüphesiz bunlara teşbihî anlamlar verenlere cevap amacıyla yapılmıştır.

Hanefi-Maturidiler, zamanla pek çok alt grubun ortaya çıktığı ve kaçınılmaz olarak bazı aşırı görüşlerin dile getirildiği Mürciilik ile aralarına mesafe koymuşlar, dolayısıyla “Kötülenen Mürcie”ye mensubiyeti doğrudan reddetmişlerdir. Başta Ebu Hanife olmak üzere bütün Hanefiler/Mâturîdîler iman-amel tanımına dayanan “İrca” fikrini naslardan delillerle savunurken, ameli önemsiz gösteren bütün anlayışlara da güçlü bir şekilde karşı çıkmışlardır. Bu bağlamda, Mâverâünnehir'deki Hanefiler arasında etkin olduğu anlaşılan ve “amel” kavramına azami ölçüde önem veren Tasavvuf'un da etkisiyle bu bölgedeki İslâm algısının diğer İslâm ülkelerinden bir açıdan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Netice olarak Hanefi-Mâturîdîler'in inanç esaslarını doğrudan Ku'ran ve Sünnet'ten delillerle oluşturduklarını, bu inanç esaslarının izahını ise muhalifleriyle daha güçlü bir şekilde mücadele etmek için hem naslar hem de aklî gerekçelerle izah etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Hanefi-Mâturîdîler'in eserlerindeki bilimsel stratejilerinin bu olduğu anlaşılmaktadır. Bu usulü dikkate almayan ve aklî izahları ön plana çıkararak Hanefi-Mâturîdîleri nasları dikkate almayan akılcı bir grup oldukları şeklinde tanıtmak, onları kötülemek üzere muhaliflerince ihdâs edilmiş olmalıdır. Hanefi-Mâturîdîlerin genel olarak tespit ettiğimiz bu anlayışlarının, tezimizde araştırdığımız bilgi teorisi, mûcize-kerâmet ve kabir azabı konularında da hakim olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî-Mâturîdî bilgi teorisinin bütün temel argümanları Kur'an ve Sünnet esastır. İncelenen âlimlerin bilgi nazariyelerinde naslar vazgeçilmez olup, kesin olarak belirleyici bir konumları vardır. Öyle ki Hanefî-Mâturîdî bilgi teorisinde “bilgi” kavramı İslâm ile anlam kazanmaktadır. Hayati bir uzuv olarak kabul edilen aklın kullanılmasına dahi naslar temel gerekçe gösterilmiştir. Bununla birlikte tarihi süreçte zihnî gelişmelerin ortaya çıktığını kabul etmek gerekmektedir. Ancak bu gelişmeler sadece Hanefî-Mâturîdîlere mahsus olmayıp, farklı düzeylerde de olsa Ehl-i hadis dahil bütün mezheplerde yaşanmıştır. Mu'tezile gibi gurupların sistemli ve etkili fikri saldırıları karşısında başlangıçta daha çok bir refleks ve savunma aracı olarak Ehl-i sünnetin sistematik bilgi teorisi geliştirme arayışı özellikle Mâturîdî ile ivme kazanmıştır. Zira

Hanefîlik Dönemi boyunca bilgi kuramından doğrudan ve sistemli bir şekilde söz edilmiş, öncelikle akıl-nakil ilişki üzerinde durulmuş, genel olarak hadislerin bilgi değeri ile ilgili görüş belirtilmiş, aklın nasları doğru olarak anlamak ve değerlendirmek için bir vâsıta olduğu ifade edilmiştir. Böylece bilgi kuramının temelleri atılmıştır. Ebû Hanîfe'den, Mâturîdî'ye kadar olan bu dönemde bilgi konusunda bunun dışında kayda değer gelişme olmamıştır. Hatta, Esbab-ı ilim konusunda akıl-nakil ilişkisinde istidlâli önemseyen bir yöntemle sahip olan Ebû Hanîfe ile karşılaştırıldığında, öğrencileri Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin hadis ilmine ve belli oranda Ehli-hadis'e meyl ettikleri bile söylenebilir. Bu durum, Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin bilgi anlayışındaki akıl-nakil dengesinin hadislerin lehine bozulmasına neden olmuştur.

Hicri üçüncü asra kadar Hanefî ulemâsı arasında delilleri ve sınırları tam olarak belirlenmiş bir bilgi teorisinden söz etmek zordur. Bu konuda Hanefîler arasında bir ayrışmanın belirgin bir şekilde yaşandığı görülmektedir. Bir tarafta, Tahâvî, Hakim ve Mekhûl gibi Ebû Hanîfe'nin selefi yönünü öne çıkaran bir kısım âlimler olduğu gibi, diğer tarafta Ebû'l-Leys es-Semerkandî gibi Tasavvuf ile Hanefîliği bağdaştırmaya çalışanlar da vardır. Ebû Hanîfe'nin ilmi geleneğini ve özellikle "akılcı yönünü" bir bütün olarak devam ettiren Mâturîdî ve takipçisi bazı âlimler bulunmaktadır. Bu açıdan Mâturîdî, bilgi konusunu Ebû Hanîfe'nin metodunu bir bütün olarak esas alarak geliştiren ilk öğrencisi kabul edilebilir. Mâturîdî'nin bilgi konusunda ortaya koyduğu en önemli yenilik, yeni kavramlar kullanarak belirli bir tertip ve çerçevede bilgi bahislerini sistemli bir şekilde ortaya koymayı amaçlamış olmasıdır. Bununla birlikte bilgi konusunu önceki dönemde olduğu gibi dini merkezli bir çerçevede ele almış, akıl-vahî ilişkisi üzerinde Ebû Hanîfe'nin yolunu izlemiştir. Söz gelimi ayetleri te'vil ederken bağlamına, hadisleri kullanırken ise sıhhatine aşırı özen göstermiş, zorunlu olmadıkça hadis kullanmamıştır. Ancak bu dönemde kullanılan kavramlar, nasların delâleti ve tercih edilen yöntemde Mâverâünnehir'deki âlimler arasında tam bir görüş birliği olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Hakim es-Semerkandî'nin yöntemi Mâturîdî'nin yönteminin tam aksidir. Ebû Seleme'nin eserinde ise doğrudan ayet ve hadis kullanımı yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla Hanefîlik-Mâturîdîlik geleneği açısından özellikle bilgi kuramı için bu dönem tam bir geçiş dönemdir. Bu nedenle, Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemi, Mâturîdî ve diğerleri şeklinde özetlenebilir.

Mâturîdî'nin eserlerinde kullandıkları dışında, bu dönemde bilgi teorisine kazandırılmış yeni bir kavram olmadığı gibi, bu kavramların kullanılması da çok yaygınlık kazanmamıştır. Sadece Mâturîdî, kendi kavramlarıyla sistemli bir bilgi teorisi ortaya koymuş, ancak yüzyıllarca dikkate alınmamış ve “Mâturîdîlik” adı telaffuz edilmemiştir. Sözelimi, “Mâturîdîlik” döneminin ilk âlimlerinden Sâlimî'nin farklı bir bilgi anlayışı vardır. O, Ebû Hanife gibi müteşâbih'in te'viline karşıdır ve Mâturîdî'nin adını bir kere dahi anmamıştır. Eserinde ondan etkilendiğini gösteren işaretler çok olmasına rağmen, buna dair herhangi bir ifade kullanmamış olması dikkat çekicidir. Mâturîdî'nin bilgi kuramından çok etkilenen âlimlerden biri olarak Pezdevî ve Neseî sayılabilir, ancak Mâturîdî'nin gerçek takipçisi ve onun sistemini geliştirilerek sade ve net bir şekilde ortaya koyan âlimlerin ilki Neseî'dir. Neseî'nin ortaya koyduğu bilgi teorisinin üslup, içerik ve yöntem açısından Mâturîdî'nin devamı olması açısından doğrudan Mâturîdî'nin öğrencisi sayılabilir. Bütün farklı yaklaşımlara rağmen Hanefî-Mâturîdî geleneğinin temsilcilerinin ortak bir özelliği dikkat çekmektedir. Bu âlimlerin tamamı, nasların delâletinde Ebu Hanife'nin bilgi konusunda çizdiği çerçevenin sınırları içinde bir bilgi teorisini benimseyerek savunmuşlardır.

Nasların bilgi teorisinde bu derece belirleyici olmasının, diğer tüm itikâdî konularda aksi bir anlayışın gelişmesine engel teşkil etmesi kaçınılmazdır. Başka bir deyişle nasları esas alan bir bilgi kuramının değerleri, diğer bütün konularda bağlayıcıdır. Nitekim mucize ve kerâmet meselesinde de Ebu Hanife'den sonra temelde değişen bir gelişme olmamış, Ku'ran ve Sünnet belirleyici konumunu korumuştur. “Mütevâtir” haber ile birlikte temelde ahad kategorisinde olan “manevî mütevâtir” ve “meşhur” haberi inanç esaslarının belirlenmesinde “değerli” kabul eden bir bilgi teorisinin esasları üzerine inşa edilen görüşlerin bundan farklı olması beklenemezdi. Ebû Hanife'nin benimsediği mucize ve kerâmetin hak olduğu görüşü, onu takip eden âlimler tarafından benimsenmiştir. Bununla birlikte Hanefîlik Dönemindeki mucize ve kerâmet konusunda Kur'an'a ve Sünnet'e dayanan ihtilafsız ve sade görüşler, Mâturîdî'nin katkısıyla peygamberliğin ispâtında önemli bir başlık olarak ele alınmış, irdelenmiş, akli izahlarla gerekçelendirilmiştir. Bu dönemde hissî mucizelerle birlikte Kur'an'ın mucize olduğu görüşü ortaya çıkmış ve zamanla öne çıkarak mucize konusunun en önemli başlığı haline gelmiştir. Hanefîlik-Mâturîdîlik Dönemindeki bu gelişmeler,

Mâturîdîlik Döneminde olduğu gibi devam ettirilmiş; mucize ve kerâmetin Kur'an ve Sünnet'e dayandırılarak inanılması gerekli bir inanç olduğu savunulmuş, reddedenlerin Ehl-i dalâlet hatta kâfir oldukları belirtilmiştir.

Kabir azabı konusunda bilgi ve nübüvvet bahislerinde olduğu gibi benzer bir tutumun etkin olduğu tespit edilmiştir. Ebû Hanife'nin hakikat olarak kabul ettiği ve doğrudan naslara dayandırdığı kabir azabı konusundaki görüşü mezhep içinde de benimsenip korunmuştur. Kabir azabının Kur'an ve Sünnet ile sâbit olduğu, nasların bildirdikleri dışında keyfiyetinin bilinemeyeceği görüşü mezhep içinde hakim görüş olmuştur. Hanefîlik-Mâturîdîlik mezhebinde kabir azabının hakikati tartışılmamış, sadece bazı detaylarda ittifak sağlanamamıştır. Bu konuda Mâturîdî'nin özellikle kabir azabının mahiyeti hakkındaki çok rağbet görmeyen özgün görüşleri dikkat çekicidir.

Netice olarak Ebu Hanife, akidesini Kur'an ağırlıklı olmak üzere naslarla belirlemiştir. Bilgi konusu başta olmak üzere, mucize-kerâmet ve kabir azabı konularında doğrudan "habere" tabi olmuş, fazlaca aklî izahlar yapmamıştır. Mâturîdî ve onun takipçileri de farklı ve muhtelif bazı izahlarla birlikte aynı esasları benimseyip uygulamışlardır.

KAYNAKÇA

- Abdallah al Omar, Farouk : **The Doktrines of The Maturidite School with Special Reference to As-Sawad'ı A'zam**, Doktora tezi ,University of Edinburgh, 1974.
- Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât ; **Mu'tezilede Din Usulü**, İz yayıncılık, İstanbul,2006.
- Abdu'l Mun'im, Ömer Selim: **El İmam Ebû Hanife En-Nu'man Bin Sâbit ve Nisbetuhu ile Kevli bi Halk'il Kur'an**, Daru'z-Ziya, Mısır, 2007.
- Afgani, Şemse's-Selefi: **A'deu'l-Mâturîdiyye L'akidetü's-Selefiyye, El-Mâturîdiyye**, Mektebetu Es-Sâdık, Taif, 1998.
- Ak, Ahmet: **Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2006.
- “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı”, **Dini Araştırmalar**, cilt: 8, sayı 24, 2006, s. 193-202.
- “Mâturîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi”, **Milel ve Nihal**, cilt 7, sayı 2, 2010, s.223-240.
- Hanefî-Mâturîdî Âlimlerine göre Şefâat Kitabı**, İstanbul, Ensar Yay., 2017.
- Akbulut, Ahmet: **Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Şekillendiği Kelâm Meseleleri**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâmve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Doktora tezi, Ankara,1988.

Akın, Murat:

“Hakîm Es-Semerkandî’nin “Es-Sevâdü’l-A‘zam” İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri”, **ILTED**, Erzurum, 2017, sayı. 47, s.104 vd.

Akkuş, Süleyman:

“Ebû’l Muin –Nesefî’ye göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi**, cilt 15, 2007, s. 69-89.

Apaydın, Yunus:

“Mütevâtir”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 208-209.

Kamusü’l Muhit, çev: Asım Efendi, TYEK. Yay., cilt 1,2014, s. 679.

“İbn Hazm, Zâhirilik Düşüncesinin Teorisyonu”, Ankara, **İSAM Yay.**, 2017, s.170-171.

Alper, Hülya:

İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahy İlişkisi, İstanbul, İz Yay., 2013.

Aruçi, Muhammed:

“Rüstüfağnî”, **DİA**, İstanbul , 2008, c. XXXV, s. 296-297.

Aydın, Ömer:

Kur'an-ı Kerimde İmam Amel-ilişkisi, İstanbul, İşaret Yay., 2007.

Aydınlı, Abdullah; Öğüt, Sâlim:

“Ehl-i Hadis”, **DİA**, İstanbul, 1994, c.X, s.508-512.

Atay, Hüseyin:

“Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **A.Ü.İ.F dergisi**,Ankara, 1987, cilt 29, sayı 1.

“İslâm’ın İnanç Esasları”, **A.Ü.İ.F dergisi**, Ankara, 1992, s.195 vd.

Atik, Kemal:

“ Te’vilat’ül Ku’ran Çerçevesinde Mâtürîdînin Müteşâbih Ayetleri Anlayışı”, Erciyes niversitesi **SBE dergisi**, sayı: 3,1989.

Azami, Muhammed:

Kur'an Tarihi, İstanbul, İz Yay., 2006.

Bağdâdî, Abdulkahir:

Ehl-i Sünnet Akaidi, çev: Ömer Aydın, İstanbul, 2016.

Ehl-i Sünnet Akâidi Kitabu Usuli'd-Din, çev: Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016.

Bakillani, Ebû Bekir:

Kitabu Temhidi'l Avail ve Telhisu'd-Delail, nşr: İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.

Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar, çev: Adil Bebek, İstanbul, Rağbet Yay., 1988.

El-İntisar li'l-Kur'an, neşr: M.Asam el-Kazai, Daru İbn Hazm.

Bardakoğlu, Ali:

“Ebû Hanife, Literatür”, **DİA**, İstanbul, 1994, c.X, s. 143-145.

Beşer, Faruk:

“Ebû Hanife'nin Kur'an Anlayışı”, **Usul İslâm Araştırmaları**, cilt 1, sayı 1, 2004, s.7-34.

Beyâzîzâde, Ahmet Efendi:

el-Usulü'l-Münife, L'l-İmam Ebî Hanife, çev: İlyas Çelebi, İstanbul, İFAV, 4.bs., 2014.

İşaratü'l Meram Min İbaratü'l İmam Ebî Hanife En-Nu'man, Beyrut, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2007.

Beyhaki, Ahmed b.Hüseyin:

İspatu Azâbu'l-Kabr, thk: M.Hasan İsmail Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

Bezzâzi, Muhammed el-Kelderî:

İmamı Azam Ebû Hanife Menkıbeleri, Osmanlıca çev: Muhammed b. Ömer Halebî, Türkçe çev: Mustafa Kaçalın, İstanbul, Misvak Neş., 2010.

Biçer, Ramazan:

Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâturîdî, İstanbul, Erdem Yay., 2018.

Bozkurt, Mustafa:

“Müslüman Kelâmın’da Haberin Bilgi Değeri”, **AÜİFD**, c.47, sayı 2, 2007, s.83-100.

“Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 12,sayı 1, 2008, s. 253 vd.

Bozkuş, Metin:

“İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.6, sayı 1, 2002, s.195-208.

Böcü, Ali:

Süyuti’nin Şerhu’s-Sudur Adlı Eserindeki Kabir Azabı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi, Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2005.

Bulut, Halil İbrahim:

“Mûcize”, **DİA**, Ankara, 2005, c.XXX, s.350-352.

İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara, Ankara okulu Yay., 2013.

Kur’an Işığında Mûcize ve Peygamber, Araştırma yayınları, 2016.

“Rüstüfağnî, Hayatı, İlmi, Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri,” **Orta Asya Âlimlerinin İslâm Medeniyetlerine Katkıları**, Bişkek, 2018, s. 659-672.

Bulut, Mustafa:

“İmam Mâturîdî, Hocaları ve Öğrencileri”, **Hikmet Yurdu İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Özel Sayısı**, sayı 4, 2009, s.137-145.

Büyükkara, Mehmet Ali:

İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi 1, Mehmet Ali Büyükkara , (Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005

- Cerrahoğlu, İsmail: “Garanik”, **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIII, s.365.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim: **Kitabu’r-Ruh**, 2.bs., çev: Şaban Hakkı, İz Yay., İstanbul, 2003.
- Cürcani, es-Seyyid eş-Şerif: “Haber maddesi”, **Târifat**, thk, tlk: Abdurrahman Umeyra, Âlimu’l Kutup, Beyrut, 1987, s.130-131.
- Cüveyni, Abdülmelik: **Kitabü’l- İrşad**, çev: Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara, TDV Yay., 2010.
- Çakan, İsmail: **Hadis Usulü**, 8.bs., İstanbul, İFAV Yay., 1999.
- Çaykara, Faruk: **Kur’an’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Çelebi, İlyas: “Hz. İsa”, **DİA**, Ankara, c.XXII, 2005, s.472-473.
- “Rüya”, **DİA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, s.306.
- Dağ, Mehmet: “Eş’ari Kelamında Bilgi Problemi”, **AÜİFD dergisi**, sayı 4, 1980, s.98.
- Demir, Abdullah: **“Mâtürîdî KelâmEkolünde Mukallîdin İmanı”**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2006.
- “Mâtürîdî Âlimi Ebû İshak Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Müdâfaası”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, cilt 20, sayı 1, 2016, s.445-502.
- Demircan, Adnan: **“Din Dilinde Mûcize”**, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, İstanbul, Kuramer, 2015.
- Demirci, Kürşat: “Kabir”, İstanbul, **DİA**, 2001, c. XXIV, s.33-34.

Demirer, Zeynep Önder:

“**H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâtürîdî ve Eş’arî Akâid Metinlerinde Ebû Hanife’nin Etkisi**”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çorum,2016.

Düzgün, Şaban Ali:

“Mâtürîdî’nin Kur’an Anlama Yöntemi”, **Kelâm Araştırmaları**, cilt 10, sayı 1, 2012, s.1-18.

Kelâm (El Kitabı), Ankara,Grafiker Yay., 7.bs., 2018.

Ebû Hanife:

El-Fıkh’ul Ekber, thk:Zahid el Kevseri, Mektebetu’l-ezheriyye l’t-turaf, Kahire, 1368.

El-Âlim ve’l Mutaallim, thk:Zahid el Kevseri, Mektebetu’l-ezheriyye l’t-turaf, Kahire, 1368.

El-Fıkh’ul Ebsat, thk:Zahid el Kevseri, Mektebetu’l-ezheriyye l’t-turaf, Kahire, 1368.

Risâletü Ebû Hanife, thk:Zahid el Kevseri, Mektebetu’l-ezheriyye l’t-turaf, Kahire, 1368

El-Vasiyye, thk: Zahid el Kevseri, Mektebetu’l-ezheriyye l’t-turaf, Kahire, 1368.

Öz, Mustafa :

İmam’ı Azamın Beş Eseri, İstanbul, İFAV, 2.bs., 1992.

Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî,

Et-Tezkire bi Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Âhire, Daru ibn Kesir, Beyrut.

Ebû Zehra:

Ebû Hanife, çev: Osman Keskinoglu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.,1999.

Ecer, Ahmet Vehbi:

“Türk Kültür Tarihinde Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî’nin Yeri ve Etkisi”, **Tarihtarih.com**. (Erişim tarihi:25.06.2019).

Erdemci, Cemalettin:

“Kelâm İlminde Akıl ve Naklîn Etkinliği Problemi”, **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleceğin Rolü Sempozyumu**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 13-15 Eylül, 2004, s. 329-344.

Kelâm İlmine Giriş, İstanbul, DEM Yay.,2009

Ertürk, Mustafa:

“Haber-i Vahid”, **DİA**, İstanbul, 1996, c.XIV, s. 349 vd.

Esen, Muammer:

“Mâtürîdî'nin Bilgi kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, **AÜİFD**, cilt 49, sayı 2, 2008, s. 45-56.

Eş'ari, Ebû'l Hasan:

El-İbâna an Usulî'd-Diyâne, çev: Mehmet Kubat, İstanbul, İşrak Yay., 2008

El-Lüma' Fi'r-Red Ala Ehl'i Z-Zeyğ Ve'l – Bida', Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

Eş'ari Kelâmı, çev: Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yay., 2017.

Fığlalı, Ethem Ruhi:

“Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, **AÜİFD.**, cilt 25,1982, s. 179-214.

Fîrûzâbâdî,

Kamusü'l Muhit, (Trc: Asım Efendi), (Sad. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.Y.E.K. Yayınları, 2014

Gâlî, Belkasım:

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidiyyeti, Daru't-Türkî li'n-Neşr, el-Metâbiu'l-Vahdeh, Tunus, 1989.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed:

el-Munkizü Mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler, haz: Abdülhâlim Mahmud, çev: Salih Uçan, İstanbul, Kayıhan Yay.,2.bs., 1997.

İlcamü'l Avam an İlmi'l Kelam, İstanbul, Hisar Yay., 2012.

- İslâm'da Müsamaha, (Faysalatü't-Tefrika Beyne'l İslâm Ve'z-Zenadika)**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 2014.
- el-İktisâd fi'l İtikâd**, Darü'l-Minhâc, Lübnan, 2016.
- Givony, Joseph: **The Murjî'a and The Theological School of Abu Hanife**, A historical and ideological study, Doktora tezi, University of Edinburg, 1977.
- Gökçe, Cüneyt: "Berzâh", **DİA**, İstanbul, 1992, c.V, s. 525 vd.
- Gölcük, Şerafeddin: **Kelâm Tarihi**, Kitap dünyası, Konya, 6.bs., 2001.
- Kelâm Tarihi**, İstanbul, Kitap Yay.,6.bs., 2011.
- Gölcük, Şerafeddin;Toprak, Süleyman: **Kelâm**, Konya, Tekin dağıtım, 1998.
- Gözübenli, Beşir: "Hasan b. Ziyad", **DİA**, İstanbul, 1197, c. XVI, s. 360 vd.
- Güneş, Kamil: **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İstanbul, İnsan Yay., 2013.
- Gürkan, Selime Leyla: "Mûcize", **DİA**, Ankara, 2005, c. XXX, s.352-356.
- Harezmi, Ebû'î Müeyyed Muhammed: **Câmiu'l-Mesânid**, thk: Necmeddin Muhammed ed-Derekeni, Mektebetü'l-Hanefiyye.
- Harman, Ömer Faruk: "Hz. İsa", **DİA**, Ankara, c.XXII, 2005,s. 471 vd.
- Hansu, Hüseyin: **Mu'tezile ve Hadis** ,Otto Yayınları, Ankara, 2018.

Haskefi, Alaüddin:

İmam Azam Ebû Hanife Müsnedi, çev: Ali Pekcan, Konya, 2012.

Heytemi, İbn Hacer:

İmam Azam Ebû Hanife, çev: manastırlı İsmail Hakkı, Semerkand, İstanbul, 2015.

Fıkhın sultanı İmam-ı Azam Ebû Hanife, çev: Manastırlı İsmail Hakkı, İstanbul, Semerkand Yay., 2015.

Humeyyis, Muhammed:

Minhacü'l Mâtürîdiyye Fi'l Akide, Daru'l Vatan Li'n-Neşr, Riyad, 1991.

İmam Ebû Hanife'nin İtikat esasları, çev: Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk, İstanbul, Guraba Yay., 2.bs., 2013.

Işıcık, Yusuf:

Te'vil, Konya, Esra Yay., 1997.

İbn Ebi'l-İzz , Ali b.Muhammed:

el-Akidetü't -Tahâviyye ve Şerhi, çev: Beşir Eryarsoy, İstanbul, Guraba Yay., 2002.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali:

el-Faslu fi'l Milel ve'l Ehvai ve'n-Nihal, et-Tevfikiyye, Kahire, 2003, II, s. 378-379.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed:

Mücerredü-Makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari, thk: D. Gimaret, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

İbn Kesir, Ebû'l-Fida:

Mûcizetü'n-Nebi, thk: Abdulhafız Fergali, Mektebetü'l İbnü'l-Kayyim, Kahire.

Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, çev: Bekir Karlığa; Bedreddin Çetiner, İstanbul, Çağrı Yay., 1993.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin:

İbn Teymiyye Külliyyatı, çev: Sait Şimşek, Ahmet Önkıl, Hakkı Sezer, Tevhîd Yay., 1988.

İltaş Davut, Yavuz, Salih Sabri:

“Ebû Ca‘fer Tahâvî”, İstanbul, **DİA**, 2010, c. XXXIX, s.385-389.

İsfahani, Ragıb:

Mu‘cemu Müfredâtu Elfazu’l Kur’an, Daru’l Fikr, Beyrut, 2010

İzmirli, İsmail Hakkı:

Metodoloji, İstanbul, Ötüken Neş., 2013.

Yeni İlmi Kelâm, Ankara Okulu Yay., 2013.

İslâm Dini ve Tâbîi Din, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 1988.

Kahraman, Hüseyin:

Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü, Bursa, Arasta Yay., 2001.

“İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** cilt 14, sayı 2, 2005, s. 133-163.

“Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmam Mâtürîdî’nin Hadis Yorumu”, **Milel ve Nihal**, cilt 7, sayı 2, 2010, s. 141-171.

Kalabazi, Ebû Bekr:

Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf, Daru Kutubu’l-İlmiyye, Lübnan, 2011.

Kalaycı, Mehmet:

Tarihsel Süreçte Eş’arilik Mâtürîdîlik İlişkisi, Ankara Okulu Yay., 2013.

Kandehlevi, Muhammed Yusuf:

Hayatü’s-Sahabe, haz. Naci İbrahim Suveyd, Daru’l-Erkam, Beyrut, Tarihsiz.

Karaağaç, Hilmi:

“Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, **EKEV Akademi Dergisi**, sayı 49, 2011.

Karabulut, Şükran:

Ebû Hanîfe’nin Kader, İnsan Fiilleri Ve Büyüyük Günah Hakkındaki Görüşleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2008.

Karadaş, Cafer:

“Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâturîdîlik, Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci”, **Usûl İslâm Araştırmaları**, cilt 6, sayı 2, 2006, s. 57-100.

Karaman, Fikret:

“Kur’an’da ilim Kavramı ve Değeri”, **İlahiyat Fakülteleri ve Kelâm Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelamda Bilgi Problemi” Sempozyumu**, Bursa, 2003, s.7-8.

Karataş, Ali:

İmam Mâturîdî-Kur'anı Kur'an'la Te'vil, Yesevi Yay., İstanbul, 2014.

“İmam Mâturîdî’de Kur’anı Kur’an’la Te’vil”, **Uluslararası İmam Matüridi Sempozyumu**, Eskişehir, 28-30 Nisan, 2014.

el-Kârî, Ali bin Sultan Muhammed:

El-Mesnu’ Fi Marifeti’l-Hadisi’l-Mevzu, Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler, çev: Halil İbrahim Kutlay, thk: Abdülfettah Ebû Gudde, İstanbul, İnkilap Yay., 2006.

İmam Azam’ın Fıkh-ı Ekber Şerhi, çev: Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı Yay., 5.bs., 2003.

Kartal, Ahmet:

İmam Mâtürîdî, Uluslararası Sempozyum ve Tebliğler Kitabı, Eskişehir, 28-30 Nisan, 2014.

İmam-ı A'zam, Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan, Eskişehir, 2015.

Kasapoğlu, Abdurrahman:

“Mâtürîdî’nin İmanda Artmayı İfade Eden Âyetlere Yaklaşımı”, **Hikmet Yurdu İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı**, sayı 4, 2009, s.47-69.

Kâsimi, İlham:

Cümelü Usulü’l-Din, Daru’l Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut, 2015.

Kaya, Eyyüp Said:

“Nuh b. Ebû Meryem”, **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 229 vd.

“Taklîd”, İstanbul, **DİA**, 2010, c. XXXIX, s.461 vd.

Kaya, Veysel:

F. Râzinin Mâtürîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007.

Kattâni, Muhammed b.Cafer:

Mütevâtir Hadisler, çev: Hanifi Akın, İstanbul, Karınca Yay., 2003.

Kerderi,

Menakibü’l-imami’l-azam Ebi Hanife, Osmanlıca çev: Muhammed Halebi, Türkçe çev: Mustafa S. Kaçalın, Miscak Neşriyat, İstanbul, 2010

Keşşî, Ahmed b. Mûsâ:

Mecmu'u'l-Havadis Ve'n-Nevazil, Bâbü'l-Müteferrikât min Fevâ'idî'sh-Şeyh el-İmâm Ebi'l-Hasan Ali b. Sa'îd er-Rüstüfağnî, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 547.vr.289 vd.

Mecmu'u'l-HavadisVe'n-Nevazil, Bâbü'l-Müteferrikât min Fevâ'idî'sh-Şeyh el-İmâm Ebi'l-Hasan Ali b. Sa'îd er-Rüstüfağnî Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 547,vr.27 vd.

Kevseri, M.Zahid:

Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisihüm, thk: Abdul-fettah Ebû Gudde, Beyrut,1970.

Nüzul'i İsa (as) Meselesi, İstanbul, Rihle Kitap, 2.bs., 2012.

Hüsnü'l-Tekâdi Fi Sireti'l İmam'ı Ebi Yusuf El-Kâdi, Daru'l Feth, Kahire, 2017, s.124.

Koçyiğit, Talat:

Hadis İstılahları, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1980, s. 219.

Kılavuz, Ahmet Saim:

Ebû Seleme Es-Semerkandî ve Akaid Risâlesi (Cumelü usuli'd-din), İstanbul,1989.

İslâm Akâidi ve İslâm'a Giriş, İstanbul, 15.bs., Ensar Yay., 2010, s.503.

Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş, İstanbul, 15. bs., Ensar Yay., 2010.

Kılıçer, Esat:

“Ehl-i Rey”, İstanbul, **DİA**, 1994, c.X, s. 520-524.

Kuegelgen Anke Von; Muminov Ashir-bek:

Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçı-ları İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Ankara, Otto Yay., 4.bs., 2012.

Kuramer:

Din Dilinde Mûcize, İstanbul, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, 2015.

Kurtubî,Ebû Abdillâh Muhammed:

et-Tezkire bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire, Daru ibn Kesir, Beyrut,t.y.

Kutlu, Sönmez:

Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDV Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2010.

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Ankara, Otto Yay., 4.bs., 2012.

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mezhebi Arka Planı”, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Otto Yay.,4.bs, 2012, s.142-143.

Kutluer, İlhan:

“İlim”, **DİA**, İstanbul, 2000, c.XXII, s.111.

“Ma’kul”, **DİA**, Ankara, 2003, c.XXVII, s.459-460.

Küçük, Fatih:

İmam Mâtürîdî’nin Kitabü’t Tevhîd Adlı Eserindeki İtikâdî Ayetlerin Yorumu, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Danışman Mehmet Baktır, Sivas, 2011.

Lâmişî, Mahmud b.Zeyd :

et-Temhid Li Kavaidi’t-Tevhîd, thk: Abdülme-cid Türkî, Daru’l Garb El-İslâmi, Beyrut, 1995.

Macit, Yüksel:

“İmam Mâtürîdî’ye Göre Kur’an’dan Bir Hük-mün İctihat İle Neshi”, **Hikmet Yurdu İmam Matüridi ve Matüridilik Özel Sayısı**, sayı 4, 2009, s. 127-135.

Madelung, Von Wilfred:

“Horasan ve Maverâünnehirde ilk Mürcie ve Ha-nefiliğin Yayılışı”, çev: Sönmez Kutlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi**, cilt 33, sayı 1, 1994.

Mavil, Kılıç Aslan:

Klasik dönemin Mâtürîdiyye Kelâmında Te’vil Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabi-lim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

Mâturîdî, Ebû Mansûr :

Kitabü't- Tevhîd, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dar Sader, Beyrut, 2010.

Kitabü't- Tevhîd, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yay., 2003.

Te'vilatü'l-Kur'an, thk: Komisyon, İstanbul, Mizan Yay., 2005-2011

Te'vilatü'l-Kur'an, çev: Bekir Topaloğlu ve bir gurup alim, Ensar Neşriyat, 2015-2019.

İslâm İnanç Esasları (Şerhu Fıkhi'l-Ekber), çev: Bülent Baloğlu, Murat Memiş, Ankara, Bilge Kültür Sanat Yay., 3.bs., 2014.

Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı:

Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, 22-24 Mayıs 2009, İstanbul, İFAV, 2012.

Muhit, Mert:

“Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, **AÜİFD**, C. XLIV, sayı 1, 2003, s. 41-67.

Mukatıl, b. Süleyman:

Tefsiru Mukatıl b. Süleyman, thk: Ahmed Ferid, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Muminov, Ashirbek:.

“Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları”, çev: Rysbek Âlimov, **Uluğ bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, 28-30 Nisan 2014, Doğu Araştırmalar Merkezi, s. 33-38.

en-Nesefî, Ebû Mutî' Makhul b. Fazl:

Er-Red ala Ehli'l-Bida ve'l-Ehvai'd-Dalleti'l-Mudille, thk. Seyit Bahçivan, Hikmetevi Yay., Konya, 2013.

en-Neseî, Ebû'l Muin:

Tabsiratü'l-Edilleti Fi Usulî'd-Din, thk: Claude Salame, Şam, Toma Premier, 1990 ve 1993.

Kitabu't-Temhid Li Kavaidi't-Tevhîd, thk: Abdurrahman eş-Şeğuli, Mektebetü'r-Ravza, Kahire, 2006.

Bahru'l-Kelâm, thk: Muhammed Seyyid El Barsege, Amman, Darü'l feth, 2014. Biçer, İstanbul, Gelenek Yay., 2010.

Bahrü'l Kelam, Matüridi Akaidi, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yay., 2010.

Tevhîdin Esasları, Kitabu't-Temhid Li Kavaidi't-Tevhîd, çev: Hülya Alper, İz Yay., İstanbul, 2. bs., 2013.

:

Tevhîdin Esasları, çev: Hülya Alper, İz Yay., İstanbul, 3.bs., 2013.

en-Neseî, Ömer:

el-Akidetü'l-Neseîyye, Daru'l-şefka, İstanbul, 2010.

Neseî Akidesi, İstanbul, Akaid Bayrak Yay., Ankara, 21.bs., 2006.

Nu'mani, Muhammed Abdurreşid:

İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin Hadis İlmindeki Yeri, çev: Enbiya Yıldırım, Otto Yay., Ankara, 2015.

İmam Azam Ebû Hanife'nin Hadis İlmindeki Yeri, çev: Enbiya Yıldırım, İstanbul, Rağbet Yay., 2004.

Nuveyhi, Muhammed Halil:

el-Vasiyyetu Fi Akaidi el-İmam el-Matüridi, Daru'n-Nur, Amman, 2013.

Okuyan, Mehmet:

Kur'an'a göre Kabir Azabı, İstanbul, Düşün Yay., 4. bs., 2017.

Ögük, Emine:

Matüridinin Düşüncesinde Sisteminde Şerh-Hikmet İlişkisi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010.

Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri, Mâtürîdî Örneği, İstanbul, Rağbet Yay., 2015.

“Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü”, **Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik**, 05-07 Mayıs, 2017, c.1, s. 171-191.

Ögüt, Sâlim:

“Ebû Yusuf”, İstanbul, **DİA**, 1994, c. X, s.260-265.

Önal, Recep:

“Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, cilt 8, sayı 3, 2013, s. 325-360.

“İmam Mâtürîdî Dönemine Mâverâünnehir İnanç Coğrafyası”, **İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Eskişehir, 28-30 Nisan, 2014, s. 639-641.

Öner, Necati:

Bilginin Serüveni, İstanbul, Divan Kitap, 3.bs., 2015.

Öz, Mustafa:

İmamı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul, İFAV, 1992.

İslâm Mezhepleri Tarihi, 3. baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2004.

- “Muhammed Bakır”, İstanbul, **DİA**, 2005, c. 30, s. 506-507.
- Özafşar, Mehmet Emin: “Veki’ b. Cerrah” , **DİA**, c. XXXXIII, s. 8-9.
- Özarslan, Selim: **Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri**, Ankara, DİB Yay., 2.bs., 2013.
- Özen, Şükrü: “Mâturîdî”, İstanbul, **DİA**, 2003, c. XXVIII, s.146-151.
- “Mâturîdî, (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”, İstanbul, **DİA**, 2003, c. XXVIII, s.159-165.
- “IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir’de Ehl-i Sünnet Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 9, 2003, s.49-85.
- Özervarlı, M. Sait: **Matürîdî’de Bilgi Problemi**, İstanbul, İFAV, 1993.
- “The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî’s Kitab al-Tawhid: A Re-examination”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, sayı 1, 1997, s. 19-29.
- Özcan, Hanefî: **Matürîdî’de Dini Çoğulculuk**, İstanbul, İFAV, 3.bs., 2013.
- Epistemolojik Açıdan İman**, İstanbul, İFAV, 4.bs., 2012.
- “İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce”, **Tarihtarih.com**. (Erişim tarihi: 20.06.2019).

Özgüdenli, Osman Gazi:

“Mâverâünnehir”, Ankara, **DİA**, 2003, c. XXVIII, s.177-180.

Özsoy Ömer, Güler, İlhami:

Konularına Göre Kur'an, Ankara, Fecr Yay., 2006, s. 216-222.

Özşenel, Mehmet:

“Şeybânî, Muhammed b.Hasan”, İstanbul, **DİA**, 2010, c. XXXIX, s. 42-43.

“İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları”, İstanbul, İFAV, 2015.

Öztürk, Abdulvahab:

“İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Eserleri”, İstanbul, Şamil Yay., 2004.

Mustafa Öztürk; Hadiye Ünsal,

Kur'an Tarihi, Ankara okulu yayınları,

Öztoprak, Mustafa:

“Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe İle İlgili Müspet ve Menfî Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, **Diyanet İlmi Dergi**, cilt 49, sayı 4, 2013, s.105-130.

Paçacı, Mehmet:

Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001.

Pezdevî, Ebû'l Yusr Muhammed:

Usulu'd-Din, thk: Hanz Peter Lens, Talik Ahmed Hicazi's-seka, Mektebetü'l-Ezhariyyetü li'türaf, Kahire, 2003.

- Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev: Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay., 3.bs., 1994.
- Razi, Fahru'd-din: **İslâm İnançının Ana Konuları, Meâlimu Usulî'd-Din**, çev: Nadim Macit, Erzurum, İhtar Yay., 1996.
- Rudolph, Ulrich: **Al Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand**, çev: Rodrigo Âdem, Brill, 2014.
- Sâbûnî, Nureddin: **el-Kifâye Fi'l-Hidaye**, thk: Muhammed Aruçi, Dar İbn Hazm, Beyrut, 2014.
- el-Bidâye Fi Usulî'd-Din**, thk: Bekir Topaloğlu, İstanbul, 16. bs., 2016.
- Matürîdiyye Akaidi**, çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul, DİB Yay., 16.bs., 2016.
- Saffâr, Ebû İshak İbrahim: **Telhisu'l Edilleti Li'Kavaidi't-Tevhîd**, thk: Angelika Broderson El-Me'hedu'l- Almaniyeye Li'l-Ebhafi's-Şerkiyye, Müessetü'r-Reyyan, Beyrut, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekur: **et-Temhid Fi Beyani't Tevhîd**, thk: Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut, İSAM, 2017.
- Sarahsi, Şemseddin: **el-Mebsut**, Daru'l-Ma'rifet, Beyrut.
- Sarıçam İbrahim, Erşahin Seyfettin: **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Sarıtoprak, Zeki:

Nüzul’i-İsa Meselesi Çağlayan Yay., İzmir, 1997.

Sarmış, İbrahim:

Rivayetler ve Yorumlarla Akait Oluşturmak ve Kabir Azabı, İstanbul, Düşün Yay., 2012.

Semerkindî, Ebû Seleme:

Cümelü Usulî’ d-Din, thk: A.Saim Kılavuz, İstanbul, 1989.

Semerkindî, Hakim:

es-Sevadü’l-A’zam, İstanbul, Yasin Yay., 2013.

es-Sevadü’l A’zâm, haz: Ali Kara, İstanbul, Kitap Kalbi Yay., 2016.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed:

Usûlü’s-Serahsî, thk: Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul, 1984.

Söylemez, Mehmet Mahfuz:

“Kûfe’nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanife Numan b. Sâbit (Ö: 150 H.)”, **Yakîn Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: 1, sayı 1, 2015, s. 33-47.

Suyûti, Celaleddin Abdurrahman:

Şerhu’s-Suduri Bişerhi’l Mevte ve’l Kubur, tah: Yusuf Bedevi, Şam-Beyrut, Daru İbn Kesir, 2008.

Mütevâtir Hadisler, (Trc: M. Emin Akın), Misak Yayınları, Ankara, 1992.

- Esbab-ı Nüzul**, çev: Seyfi Oymalı, İstanbul, Fatih Yay.
- Sübki, Tacüddin: **Matüridinin Akide Risâlesi ve Şerhi**, çev: Saim Yeprem, İstanbul, İFAV, 2000.
- Şafii, Muhammed İdris: **er-Risâle**, çev: Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara, TDV Yay., 2003.
- Şener, Abdülkadir: “Cuzcani, Ebû Süleyman”, İstanbul, **DİA**, 1993, c. VIII, s.98.
- Şe'rânî, Abdül Vehhab-ı: **Mizanü'l-Kübra**, çev: A.Faruk Meyan, Furkan Yayınları, İstanbul.
- Şeybânî, Muhammed: **el-Asl**, thk: Muhammed Boynukalın, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2012.
- Şık, İsmail: **Matüridi İnanç Sistemi**, Ankara, Gece Kitaplığı, 2015.
- Tahavi, Ebû Cafer Ahmed Muhammed : **El-Akidetü't-Tahâvîye**, Daru İbni Hazm, Beyrut, 1990.
- Talu, Sümeyra: **“Hadislerin Akaiddeki Yeri (Ebû Muin En Nesefî ve İmam Gazali Örneği)”**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2006.
- Taş, Aydın: “Şeybânî Muhammed b.Hasan”, İstanbul, **DİA**, 2010, c. XXXIX, s. 38-42.

Taylan, Necip:

“Bilgi”, **DİA**, 1992, c. VI, s. 157-161.

Gazzâli’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul, 1989.

Teftâzânî, Sa’düddîn

Şerhu’l-Akâid, Tercüme ve İzahat: Talha Hakan Alp, 4.Baskı, İFAV, İstanbul, 2017

Tok, Fatih:

İmam-A’zam Ebû Hanifenin Kur’an Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimler Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

“Ebû Hanife Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halk’ul Kur’an”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı 19, 2012, s. 245-267.

Ebû Hanife’nin Kur’an Anlayışı, İstanbul, Kuramer Yay., 2017.

Topaloğlu, Bekir:

Kelâm İlmi Giriş, İstanbul, Damla Yay., 1981.

“Matüridi, (Kelâma Dair Görüşleri)”, İstanbul, **DİA**, 2003, c. XXVIII, s.151-157.

“Matüridi, (Tefsir İlmindeki Yeri)”, İstanbul, **DİA**, 2003, c.XXVIII, s.157-159.

Siracaddin Ali b.Osman El-Uşî Emali Şerhi, İstanbul, İFAV, 3.bs., 2013.

- “Ahiret”, İstanbul, **DİA**, İstanbul, 1988, c.I, s. 543-548.
- Topaloğlu Bekir, Çelebi, İlyas: **Kelâm Terimler Sözlüğü**, İstanbul, İSAM Yay., 4.bs., 2015.
- Toprak, Süleyman: “Kabir”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, s.37-38.
- “Münker ve Nekir”, İstanbul, **DİA**, 2006 ,c. XXXII, s.14-15.
- Tuğlu, Nuri: **Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi**, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, Isparta, 2003.
- “Matüridiliğin Hadis Anlayışı”, **Milel ve Nihal**, cilt 7, sayı 2, 2010, s. 95-139.
- Türcan, Galip: ”Matüridiye Göre Muhkem ve Müteşabih Ayetler”, **Milel ve Nihal**, cilt 7, sayı 2, 2010, s. 277-294.
- “Kelâm’da Sünnet Kavramı Üzerine, Ebû Hanîfe’ye İsnat Edilen Risâleler Bağlamında Bir Değerlendirme”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 28, 2012, s.85-96.
- Türker, Ömer: “Mukatil b. Süleyman”, **DİA**, İstanbul, ,2006, c.XXXI, s.134-136.
- Uludağ, Süleyman: **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul, Dergâh Yay., 4.bs, 1999.

İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.

- “Kerâmet”, **DİA**, Ankara, c.XXV, 2002, s. 265-268.
- Uğur, Müçteba: **Hadis Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992, s. 220.
- el-Uşî, Siraceddin: **Emali Şerhi**, çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul, İFAV, 3.bs., 2013.
- Uzunpostalıcı, Mustafa: “Ebû Hanife”, **DİA**, İstanbul, 1994, c.X, s. 131-138.
- Ümit, Mehmet: “Mihne Sürecinde Hanefîler”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 9, sayı 17, 2010, s. 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı: “İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu”, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012.
- Ünal, A. Bülent: “Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem”, **DEÜİFD**, 2007, sayı 26, s. 1-18.
- Ünal, Zeki: **Hız.İsa’nın Dönüşü Meselesi**, TDVY, Ankara, 2001.
- Ünlü, Nuri: **Anahatlarıyla İslâm Tarihi**, İstanbul, İFAV, 1984.
- Üsmendî, Alaaddin es-Semerkindî: **Lübâbü’l-Kelam**, thk: Sait Öznel, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005.
- Üzüm, İlyas: “İyâzî, Ebû Nasr”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIII, s.499-.
- Watt, W. Montgomery: **The Formative Period of Islamic Thought**, Oneworld Publications, Reprinted, England, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanife (Akaide Dair Görüşleri)”, İstanbul, **DİA**, 1994, C. X, s.138-143.

“Matüridiyye”, **DİA**, 2003, İstanbul, C.XXVIII, s.165-175.

“Haber”, **DİA**, İstanbul, 1996, C.XIV, s. 36.

“Ruh”, **DİA**, İstanbul, 2008, C.XXXV, s. 187.

“Haber-i Vahid”, **DİA**, İstanbul, 1996, C.XIV, s. 353.

“Ehl-i Sünnet”, **DİA**, İstanbul, 1994, C.X, s. 525-530.

“Ehl-i Bid‘at ”, İstanbul, **DİA**, 1994, C.X, s.501-505.

“Kelâm”, **DİA**, Ankara, 2002, C.XXV, s. 196-197.

“Azap”, **DİA**, İstanbul, 1991, C.IV, s. 302-309.

“Mekhûl b. Fazl Neseî”, **DİA**, İstanbul, 2006, C.XXXII, s. 570-571.

“İlham”, **DİA**, İstanbul, 2000, C.XXII, s. 98.

Yavuz Yusuf Şevki, Çetin Abdurrahman: “Ayet”, **DİA**, İstanbul, C. IV, 1991, s. 242-244.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait:

“Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu‘în Neseî”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27 (1985), s.281-298.

Yeprem, M.Saim:

Matüridinin Akide Risâlesi ve Şerhi, İFAV, İstanbul, 2000.

“**Mâtürîdî’nin Akide Risâlesi ve Şerhi**”, İstanbul, İFAV, 2000.

Yıldırım, Cemal:

“Bilgi Kuramı”, **Çağdaş Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Doruk Yay., 2004, s. 30.

“Bilişim”, **Çağdaş Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Doruk Yayıncılık, 2004, s. 34.

“Bilgi ve Bilgi Kuramı” maddeleri, **Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay.**, 2011, 11.bs, s. 338.

Yıldırım, Ahmet:

“İmam Mâturîdînin Düşünce Dünyasında Tasavvuf,” **Hitit Üniversitesi, IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Formu Bildiriler Kitabı**, Çorum, 2015, s. 61-70.

Yörükân, Yusuf Ziya:

“İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmamı Azam Ebû Hanife”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, cilt 1, sayı 4, 1953, s.2-3, 137.

İslâm Dini Mezhepleri Tarihi-2, İslâm akaid Sisteminde Gelişmeler: İmamı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturîdî, İstanbul, Ötüken Neş., 4.bs., 2015.

Yurdağür, Metin:

“Cuzcani, Ebû Bekir”, İstanbul, **DİA**, 1993, c. VIII, sayfa: 97.

Yüce, Mustafa:

“Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseî’nin Semantik Tahlili”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.24, sayı 24, 2010, s. 111 – 126.

Yücedağ, İsmail:

“Ehl-i Sünnet Açısından Bilgi ve Değeri”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, c. 3, sayı 1, 2014, s. 151-182.

Yüksel, Emrullah:

Sistematik Kelam, İstanbul, İz Yay., 5.bs., 2015.

“Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, **İlahiyat Fakülteleri ve Kelâm Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve “Kelamda Bilgi Problemi”**, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003, s. 3 vd.

Van Ess, Josef:

“**The Cultural Context of Medieval Learning**”, Dordrecht-Hollanda, 1975, s. 87-111.

“İslâm Kelamı’nın Başlangıcı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çeviri: Şaban Ali Düzgün, 2000, c. 4, s.1, s.399-423.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn:

Menakib’i İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, thk: Zahid el-Kevseri, çev: İsmail Karagözoglu, İstanbul, Kayhan Yay., 2015.

Zeyveli, Hikmet:

Hikmet, Kur’an ve Kur’an dışı İslâmi Rivayetlerde Mûcize, Din Dilinde Mûcize, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, İstanbul, Kuramer, 2015.

ÖZGEÇMİŞ

1957 yılında Şanlıurfa’da dünyaya geldi. Lise eğitimini İstanbul’da, ekonomi lisans ve yüksek lisansını Londra’da tamamladı. 1984 yılında Türkiyeye döndü ve aynı yıl Boğaziçi Üniversitesinde doktora programına başladı. 1987 yılında yedek subay olarak askere gitti. Meraklısı olduğu ve çeşitli okumalar yaptığı dini ilimlere ilahiyat eğitimi alarak akedemik bir içerik kazandırdı ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat fakültesinden 2012 yılında mezun oldu. Halen ticaret ile uğraşan Nebati, iyi seviyede Arapça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve dört çocuk babasıdır.

