**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

# EBU'L-MUÎN en-NESEFÎ BAĞLAMINDA MÂTURÎDÎ GELENEKTE MU'TEZİLE KARŞITLIĞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATIMA RUMEYSA YÜKSEL

ANKARA - 2019

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

# EBU'L-MUÎN en-NESEFÎ BAĞLAMINDA MÂTURÎDÎ GELENEKTE MU'TEZİLE KARŞITLIĞI

Yüksek Lisans Tezi

Fatıma Rumeysa Yüksel

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Osman Aydınlı

ANKARA – 2019

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

Fatıma Rumeysa Yüksel

# EBU'L-MUÎN en-NESEFÎ BAĞLAMINDA MÂTURÎDÎ GELENEKTE MU'TEZİLE KARŞITLIĞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Osman AYDINLI

Tez Jürisi Üyeleri

| **AdıveSoyadı** | **İmzası** |
|---|---|
| ..... | ..... |
| ..... | ..... |
| ..... | ..... |
| ..... | ..... |
| ..... | ..... |

Tez Sınavı Tarihi .....

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(……/……/2019)

FATIMA RUMEYSA YÜKSEL

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... I
KISALTMALAR ..... III
ÖNSÖZ ..... IV
GİRİŞ ..... 1
A)İzlenen Metot ..... 1
B) Çalışmanın Kaynakları ..... 4

1.BÖLÜM
HANEFÎLİK ORTAK PAYDASINDA MU‘TEZİLE VE MÂTURÎDÎLİK

1.1. Mu‘tezile-Hanefîlik İlişkisinin Arka Planı ..... 10
1.2. Hanefî Gelenekte Mâturîdîliğin Teşekkülü ..... 36
1.2.1. Mâturîdîlikte Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin Rolü ..... 42
***1.2.1.1. Nesefî’nin Yaşadığı Devrin Sosyo-Politik Durumu ..... 45***
***1.2.1.2. Nesefî’nin Hayatı ve İlmi kişiliği ..... 47***
***1.2.1.3. Nesefî’nin Eserleri ..... 51***
***Tabsiratü’l Edille fî Usûli’d- Dîn*** ..... 51
***Bahru’l Kelâm*** ..... 53
***Kitabü’t -Temhîd fi Kavâidi’t-Tevhîd*** ..... 55

2.BÖLÜM
EBU’L MUÎN EN-NESEFÎ’NİN MU‘TEZİLE KARŞITLIĞI

2.1. Mu’tezile Karşıtlığının Oluştuğu Zemin ve Nesefî’nin Yaklaşımı ..... 58
2.1.1. Nesefî’yi Mu’tezile Karşıtlığına Götüren Sebepler ..... 58
2.1.2. Nesefî’nin Bilgi Kaynakları ..... 60
2.1.3. Nesefî’nin Yöntemi ve Eleştirel Yaklaşım ..... 64
2.2. Eserde Geçen Mu‘tezilî Bilginler Ve Yöneltilen Tenkitler ..... 68
2.2.1. İlk Mu‘tezilîler ..... 68
2.2.2. Teşekkül Süreci Mu‘tezilesi ..... 75
2.2.3. İktidar Sonrası Mu‘tezilesi ..... 104

2.3. Tevhid'e İlişkin Bazı Görüşlerin Eleştirisi ..... 119
2.3.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatlar Meselesi ..... 119
2.3.2. Kelâmullah ..... 131
2.3.3. Rü'yetullah ..... 138
2.4. Adalet İlkesine İlişkin Bazı Görüşlerin Eleştirisi ..... 147
2.4.1. İnsan İradesi ve Fiilleri ..... 147
2.4.2. Aslah Meselesi ..... 159
2.4.3. Büyük Günah Meselesi ..... 165
2.4.4. Diğer Meseleler ..... 171
2.5. İmamete İlişkin Görüşlerin Eleştirisi ..... 182
SONUÇ ..... 187
BİBLİYOGRAFYA ..... 193
ÖZET ..... 205
ABSTRACT ..... 206

**KISALTMALAR**

b. : İbn

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA. : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı

ed. : Editör

h. : Hicri

hzr. : Hazırlayan

krş. : Karşılaştırınız

neşr. : Neşreden

s. : Sayfa

ss. : Sayfa sayıları

sy. : Sayı

terc. : Tercüme eden

thk. : Tahkik eden

trz. : Tarihsiz

yay. : Yayınları

# ÖNSÖZ

Mu‘tezile ve Mâturîdiyye mezhepleri tarih içinde İslâm coğrafyası üzerinde derin etki bırakan iki siyasî-itikadî mezheptir. Her ikisi de rey zihniyetine ve genel çerçevede Hanefî düşüncesine sahip olmalarına rağmen birbirlerinden farklılık göstermektedir. Bununla birlikte tarih boyunca, özellikle Mâturîdî geleneğin içerisinde Mu‘tezile’ye karşı olumsuz bir tutum ve karşıtlık söz konusu olmuştur. Bu noktada Mâturîdiyye mezhebinin ikinci kurucusu olarak kabul edilen, Ebu’l-Mansur el-Mâturîdî’den (333/944) yaklaşık iki yüz yıl sonra, Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin (508/1115) önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim yazdığı eserlerde Mu‘tezilî görüşleri titizlikle bir araya getirmiş ve onlara en sert şekilde cevap vermiştir. Mâturidî geleneğin, bilhassa Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin Mu‘tezile’ye karşı göstermiş olduğu bu karşıtlığın arka planı ve bunun tarihi süreci gibi hususların akademik çalışmalara yeterli düzeyde konu edilmediği görülmektedir. Bu sebeple tezimizde bu karşıtlığın nedenleri ile birlikte, Mu‘tezile mezhebinin Hanefîlik ile olan ilişkisinde tarih içinde gelişen kırılma noktaları, yol ayrımları, Ebu’l-Muîn en-Nesefî (508/1115)’nin Mâturîdî mezhebindeki yeri ve bu mezhebi sistemleştiren kişi olarak Mu‘tezile’yi tenkit ettiği konular ele alınmıştır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iki akılcı mezhep Mu‘tezilî ve Mâturîdî zihniyetlerin teşekkül süreçlerine ve tarih içindeki Hanefîlik ile ilişkisine değinilmektedir. Bunun içinde Abbasi (132-655/750-1258), Samani (203-395/819-1005), Karahanlı (225-608/840-1212), Selçuklu devletinde (431-707/1040-1308) yaşanılan tarihi olaylar, kırılma noktaları, yaşanılan karşıtlığın ne zaman ortaya çıktığı ve yükseldiği gibi hususlar tespit edilmeye gayret gösterilmiştir. Ayrıca Mâturîdîliği sistemleştiren kişi olarak Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin

daha iyi anlaşılması adına, onun mezhepteki rolü, yaşadığı devrin özellikleri, hayatı ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölüm ise yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi Mu'tezile karşıtlığına götüren sebepleri, onun yazmış olduğu eserlerin bilgi kaynaklarını ve yöntemini, tenkit ettiği Mu'tezilî şahsiyetleri ve kelami görüşleri içermektedir. Bununla birlikte Allah'ın varlığı ve sıfatları, kelâmullah, rü'yetullah, insan iradesi ve fiilleri, aslah, büyük günah, ecel, rızık, kabir azabı, şefaat, hüsün-kubuh, imâmet konularında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'ye yapmış olduğu konular işlenmektedir.

Tez yazımı sabır ve büyük çaba gerektiren bir süreçtir. Bu süreçte en küçük maddi ve manevi desteğin önemi ise oldukça büyüktür. Bununla beraber danışmanızın kim olduğu, gösterdiği yol, maddi ve manevi katkıları sizi geliştiren mühim bir etkendir. Bu sebeple öncelik olarak, tez konumuzun belirlenmesinden itibaren bütün aşamalarda yardımını ve katkısını esirgemeyen, kendisine çok şey borçlu olduğum kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Osman AYDINLI'ya şükranlarımı sunarım. Danışmanımın yanı sıra değerli hocalarım anabilim dalı başkanı Prof. Dr. Hasan ONAT'a, Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya, Doç. Dr. Mehmet KALAYCI'ya, Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU'ya ilgi ve desteklerinden ötürü ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca her zaman maddi ve manevi desteklerini üzerimde hissettiğim Doç. Dr. Gülhan Al-Türk, Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAPCIOĞLU, Fırat ÖZCAN hocalarıma şükranlarımı sunarım. Son olarak bu süreçte yalnız bırakmayan dostlarıma ve kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Fatıma Rumeysa YÜKSEL

ANKARA/ 2019

# GİRİŞ

## A)İzlenen Metot

Yapılan her bilimsel çalışmanın bir konusu, içeriği, amacı ve tezin yazımında izlenilen metodu bulunmaktadır. Tezimizin başlığı **Ebu'l-Muîn en-Nesefî Bağlamında Mâturîdî Gelenekte Mu'tezile Karşıtlığı**'dır. Ana konusu ise, Hanefîlik ortak paydasında buluşan, rey zihniyetine sahip Mu'tezile ve Maturîdiyye mezheplerinin birbirlerine karşıtlık geliştirme nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Aynı zamanda bu ana konuyu aydınlatmak adına, Mu'tezile mezhebinin Hanefîlik ile olan ilişkisinde, tarih içinde gelişen kırılma noktaları, yol ayrımları, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin Mâturîdiyye mezhebindeki yeri ve bu mezhebi sistemleştiren kişi olarak Mu'tezile'yi tenkit ettiği konular ele alınmıştır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iki akılcı mezhep olan Mu'tezile ve Mâturîdîliğin mezhepleşme süreçlerine ve tarih içindeki Hanefîlik ile ilişkisine değinilmektedir. İkinci bölümde ise Mâturîdiyye mezhebinin ikinci kurucusu olarak atfedilen Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile mezhebini eleştirme nedenlerinin arka planı, eserlerinin bilgi kaynakları, yöntemi, eserlerinde tenkit etmiş olduğu Mu'tezili şahsiyetler ve kelami görüşleri yer almaktadır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Bağlamında Mâturîdî Gelenekte Mu'tezile Karşıtlığı adlı bu tezimizi yazmamızdaki amacımız, Nesefî'ye kadar olan bu süreç içerisinde Mu'tezile ve Mâturîdiyye mezheplerinin Hanefîlik ve birbirleriyle olan ilişkilerini çözümlemek, Mâturîdî geleneğin içinde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'ye olan tavrını ve bunun nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktır.

Bir çalışmanın hangi konu üzerine yapıldığı kadar nasıl yazıldığı da aynı şekilde önem arz etmektedir. Bununla beraber yöntemsiz yahut hatalı yöntemlerle

ortaya koyulan çalışmaların bilimsel bir katkı sunmaktan çok uzak olduğu da bilinen bir gerçektir. Nitekim mezheplerin sağlıklı anlaşılması ve süreçlerin doğru bir şekilde inşa edilmesi üç temel esas üzerinden gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki, elde edilen bütün verilerin bir araya getirilerek tasnif edilmesidir. İkinci aşama, bu verileri fikir, hadise, zaman ve mekân irtibatıyla gerçeğe en yakın şekliyle anlamaya gayret etmektir. Son aşama ise elde edilen bu bilgi, belge ve bulguların yeniden inşâ sürecine girmesi ve onların değerlendirilmesidir.[1] Biz tezimizi yazarken mümkün olduğunca bu esaslara uymaya gayret göstereceğiz. Bununla beraber her bilimsel çalışmada önemli olan objektiflik, denetlenebilirlik, açık-seçik olma gibi temelleri[2] de gözardı etmeyeceğiz.

Bilindiği gibi her mezhebin ortaya çıkış serüveni, sistemleşme ve kurumsallaşma süreci birbirinden farklılık göstermektedir. Mezheplerin sahip olduğu görüşler boşluk içinde doğmamakta, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Tarih içinde yaşanan olaylar zinciri birbirini tetikleyen sebepler ve sonuçlar ile var olmaktadır. Biz de çalışmamızda bilimsel bilgi üretiminin ilk şartlarından olan

[1] Hasan Onat, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", Grafiker yay, Ankara, 2012, ss.24-35; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017, ss.20-21; Ayrıca baknz: Hasan Onat, "Bilgi, bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem yay, Ankara, 2005, s.21.

[2] Hasan Onat, "Bilgi, bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem,* s.16; Ayrıca bkz: Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel yay, Ankara, 2011, s.17.

"sebep-sonuç ilkesi" [3] ışığında süreçleri tarafsız ve doğru bir şekilde okumaya çalışacağız. Bunun dışında, elde edilen fikirlerin hangi zaman diliminde, hangi olaylarda ve nasıl bir ortamda doğduklarının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi ve anlaşılabilmesi için "fikir-hadise-mekân irtibatı", "fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme", "süreçlerin takip edilmesi" gibi ilkeler oldukça önem arz etmektedir.[4] Ayrıca geçmişten günümüze ulaşan belge ve bilgilerin tarih içinde birden fazla inşâ sürecine girdiği de göz ardı edilmemesi gereken hususlardan biridir.[5] Çalışmamızı yaparken bu esaslara dikkat edecek, tarih içinde yaşanan olaylara ve olayların aktörü olan şahısların görüşlerinin arka planında nelerin olduğu sorusuna dikkat edeceğiz.

Çalışmamızda odaklandığımız şahsiyet Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi ve onun yazdıklarını daha dikkatli irdeleyebilmek adına, onun yaşadığı zaman dilimini, bölgeyi ve bu bölgenin sahip olduğu sosyal, siyasi özellikleri inceleyeceğiz. Nitekim kişi toplumun çocuğudur. Çünkü her insan bulunduğu devrin sosyal, siyasal ve kültürel şartlarından etkilenmektedir.

Son olarak izlediğimiz metot içinde dikkat edeceğimiz ilke ise "kaynak kritiği"dir. Nitekim bu ilke, metnin içeriğine ek olarak yazarın metni hangi dönemde,

---

[3] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s.12-13.

[4] Bkz: Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 2002, s.236.

[5] Hasan Onat, "İslam'ı Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, 2017, s. 51.

hangi eğilimle ve niçin yazdığının eleştirel analizi olarak ifade edilmektedir. [6] Biz çalışmamızda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratü'l Edille, Kitabü't-Temhîd, Bahru'l-Kelâm* adlı eserlerini incelerken, satır aralarını okumaya, Nesefî'nin zihin dünyasını anlamaya, onun ulaştığı bilgi kaynaklarını tespit etmeye ve metinleri kendi tarihsel bağlamında çözümlemeye çalışacağız.

**B) Çalışmanın Kaynakları**

Mu'tezile ve Mâturîdiyye mezhepleri tarih içinde İslâm coğrafyası üzerinde derin etki bırakan iki itikadî mezheptir. Her ikisi de rey zihniyetine ve genel çerçevede Hanefî düşüncesine sahip olmalarına rağmen birbirlerinden farklılık göstermektedir. Biz bu iki mezhep üzerine sayısız bilimsel çalışma bulunmasına rağmen bu iki mezhebin farklılıkları, bu farklılıkların nedenleri ve hangi meselelerde karşıtlık geliştirdikleri üzerinde duran ve bunu bütünüyle tarihi süreç içerisinde inceleyen bir çalışmaya rastlamadık. Bu sebeple yapacağımız çalışmanın, iki akılcı mezhep arasındaki ilişkinin daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

Mu'tezile ve Mâturîdiyye mezheplerinin ilişkisi geniş kapsamlı bir konu olduğu için, biz çalışmamızda Mâturîdiyye mezhebini sistemleştiren kişi Ebu'l-Muîn en-Nesefî bağlamında, Mâturîdî geleneğin Mu'tezile'ye karşı geliştirdiği karşıtlık

[6] Bkz: Hasan Onat, "Bilgi, bilim ve Yöntem", s.19; Kaynak kriti ile ilgili çeşitli tespitler için bkz: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, *TDV* yay, Ankara, 2010, s.27; Hasan Onat, "İslam Mezhepler Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (ed), Grafiker yay, Ankara, 2012, s. 29-31.

üzerinde duracağız. Bunu yaparken ise Nesefî'ye kadar olan tarihi süreçte yaşanan olay ve kırılma noktalarına değineceğiz. Ancak bu süreci konumuz için mühim olan Abbasî, Samanî, Karahanlı ve Büyük Selçuklu devletleri ile sınırlandırmak durumundayız. Çünkü Nesefî'ye kadar var olan bütün devletlerin aynı konu başlığı altında işlenmesi mümkün olmadığı gibi, bu durum meseleyi daha da karmaşık bir hale sokacaktır. Daha sonra Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin hayatını, yaşadığı devrin özelliklerini ele alacak ve onun yazmış olduğu eserleri kaynak kritiğine tabi tutacağız. Ancak Nesefî'nin her eserini bu incelemeye almayacak, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Dîn, Kitabü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd* ve *Bahru'l-Kelâm* adlı kitaplarına odaklanacağız. *Bahru'l-Kelâm* adlı kitap âlimin gençlik zamanında ortaya koyduğu varsayılan küçük bir eserdir. Diğer kitaplara göre yöntem ve fikir olarak bazı farklılıklar içerdiği için, bu kitap çalışmamız sırasında daha geri planda olacaktır. Araştırmamız sırasında en çok yoğunlaşacağımız kaynak *Tabsiratü'l Edille'*dir. Çünkü bu eser Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseri olmasının yanında, İmam Mâturîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd'*ine yazılmış bir şerh niteliğindedir. Eser iki ciltten oluşmakta ve kelamî konuları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Mu'tezilî şahsiyetlerin geniş bir şekilde görüşlerinin zikredildiği ve tenkit edildiği eser olması nedeniyle ana kaynağımız olacaktır. *Kitabü't-Temhîd adlı* eser ise *Tabsiratü'l Edille'*nin özeti hükmündedir. Daha sınırlı konular zikredilmekte ve meseleler kısa bir şekilde ifade edilmektedir. Meseleleri daha anlaşılır kılması sebebiyle, *Tabsiratü'l Edille*'den sonra en çok başvuracağımız kaynaktır. Ayrıca *Kitabü't-Temhîd* tercümesi olarak, Hülya Alper'in " *Tevhidin Esasları"* olarak çevirmiş olduğu eseri kullanacağız. Diğer kitapların ise herhangi bir tercümesini kullanmayacak, Arapça te'liflerinden yararlanacağız. Bununla beraber *Tabsiratü'l Edille*'nin muhtevasının geniş olması ve çok fazla kelamî problemin olması dolayısıyla; ele alacağımız kelami

meseleleri, bu üç kitabın da içeriğinde yer alan ortak konu başlıkları ile sınırlandıracağız.

Çalışmamız tarihi süreç ve kelami problemler olarak iki esas üzerine kurulu olduğu için başvurduğumuz kaynaklar da ona göre şekillenmiş bulunmaktadır. Öncelikle temel kaynaklar olarak; tarihi süreç için tarih, tabakât, teracim vb. literatürden bazı klasik kaynaklar kullanılmıştır. Bunlar; Taberî (310/923), *Tarihu'l-Taberî,* İbn Nedîm (385/995), *Fihrist,* Kadî Abdülcebbar (415/1025), *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile,* es-Saymerî (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, İbnü'l-Cevzî (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem,* İbnü'l-Esîr (630/1233), *el-Kamil fi't-tarih*, Zehebî (748/1348), *Menâkibu'l- İmâm Ebî Hanîfe, Siyeru A'lâmın-Nübelâ,* İbn Kesîr (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* Abdülkâdir el-Kureşi (775/1373), *Cevâhiru'l-Mu'diyye fî Tabâkati'l-Hanefiyye,* İbnü'l-Murtazâ (840/1437), *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Kasım b. Kutluboğa (879/1474), *Tacu't-Teracim,* Kevserî (1879/1952), *Bulûğu'l-emânî fî Sîreti'l- İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî,* Hayruddin ez-Zirikli (1893/1976), *el-A'lâm* gibi çeşitli eserlerdir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri için *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Dîn, Kitabü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd* ve *Bahru'l-Kelâm* adlı kitaplar esas alınmıştır. Bununla beraber bu kitaplar içerisinde Mu'tezile'ye atfedilen görüşleri karşılaştırmak adına Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin, *Kitâbü't-Tevhîd,* Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdü'l- Azam,* Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* el-Eş'ârî'nin, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn*, el-Hayyât'ın, *el-İntisar,* Kadî Abdülcebbâr'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adlı eserlerden de faydanılmıştır.

Çalışmamızda kullanılan ikincil kaynaklar ise tez konumuzla bağlantılı olan çağdaş kaynaklar; yüksek lisasns, doktora tez çalışmaları, kitap ve makalelerdir. Burada bunları tek tek zikretmeyi gerekli görmüyoruz. Fakat bunların içinde Osman Aydınlı'nın *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* adlı kitabı bize rehber olan önemli bir eserdir. Yine Fatmanur Alibekiroğlu'nun *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi* adlı doktora tezi de bu süreçte faydalandığımız, araştırmamıza ışık tutan bir çalışmalardan biridir.. Bunların dışında Ahmet Ak'ın *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı, Sönmez Kutlu'nun hazırladığı *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* adlı eser de en çok yararlandıklarımız arasında zikredilebilir. Kitap olarak yine M. Sait Yazıcıoğlu'nun *Mâturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* adlı eseri tezimiz için değerli bir kaynaktır.

Tespit ettiğimiz Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerine yapılmış 20'den fazla yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmaktadır. Yararlandığımız kaynaklardan birkaçı şunlardır: M. Said ÖZERVARLI, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Ait Tebsiretü'l-Edille'nin Kaynakları* (yl), Mehmet ULUSAN, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefi ve Kelam İlmindeki Yeri* (yl), Mustafa GÜVEN, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'nin Allah Anlayışı (Allah'ın Varlığı ve Zati Sıfatlar*) (yl), Halil İbrahim ŞENER, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin Kaza ve Kader Anlayışı* (yl), Adem SAKARYA, *Ebu'l Muin En-Nesefi'nin İman ve İslam Anlayışı* (yl), ADİLE Sarıkaya, *Ebûl-mu'în en-Nesefi'nin Tabsıratü'l Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahrici* (yl), Süleyman ŞAHİN, *Ebu'l-Muin En-Nesefi'ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Dünya ve Ahiretteki Durumları* (yl), Tahsin KAZAN, *Ebu-l-Muin en-Nesefi'ye göre Arş, Kürsi ve Levh-i Mahfuz* (yl), Boran ÇAYIR, *Ebu'l Muîn en-Nesefî'de İnsan Fiilleri (Efâlü'l-ibâd)*(yl).

Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerine yapılan çalışmaların son yıllarda artış olduğunu gözlemledik. Nitekim son üç yıldır yapılmış tez çalışmaları ise şunlardır: Fatıma

Zehra ERDOĞAN, *Aslah Kavramı ve Mâtürîdî Bakış Açısından Eleştirisi (İmam Mâtürîdî ve Ebü'l Muîn en- Nesefî örneği)(*yl), Fatıma Nur DEMİR, *Mâturîdî-Nesefî Karşılaştırması Kitâbü't-Tevhîd ve Bahru'l-Kelâm ile Kitâbü't-Temhîd Bağlamında* (yl), Büşra ÖZGEN, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de İlâhî İlim* (yl), Hikmet ÇAMUR, *Ebu'l-Muîn en-Nesefi'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyâsî Olaylara Bakışı (yl),*Mehmet Emin GÜNEL, *Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Va'd ve Vaîd meselesi* (dr), Ebu Bekir YALÇIN, *Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Tenzih Düşüncesi* (dr).

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî üzerine yazılmış birçok makale bulunmaktadır. İçlerinden en çok faydalandıklarımız; Metin Yurdagür'ün, "Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", Mustafa Yüce'nin, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", M. Sait Yazıcıoğlu'nun "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî", Süleyman Toprak'ın, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", Hamdi Gündoğar'ın, "Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", Selim Özarslan'ın, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı" makaleleri olmuştur.

Batılı çalışmalar içerisinde tezimizle ilişkili çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunların içinde öne çıkanlar Wilferd Madelung'un çalışmaları olmuştur. Onun "The Westward Migratioan of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11 to 13 Centuries" , "Abu'l-Mu'in Al-Nasafî and Ash'ari Theology", "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (çev. Muzaffer Tan), "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" (çev. Sönmez Kutlu) makaleleri değerli kaynaklardır. Ayrıca Ulrich Rudolph'un *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand* kitabı ve "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı" (çev. Ali Dere) makalesi önemlidir. Bunların dışında W. Montgomery Watt'ın, "Mâturîdî Problemi" (çev.

İbrahim Hakkı İnal) makalesi, Josef van Ess'in *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* adlı eseri, El Omari, Racha Muojir'in *The Theology of Abu l-Qasim al-Balhi/al-Kâ'bî (d. 319/931)* adlı doktora çalışması, yine Farouq 'Omar 'Abd-Allah Al-'Omar'ın Edinburg Üniversitesinde yaptığı *The Doctrines of The Maturidite School With Special Reference to As-Sawad al-A'zam of Al-Hakim as-Samarqandi* adlı doktora çalışması zikredilebilir.

Sonuç olarak biz bu çalışmayı yürütürken yukarıda ifade ettiğimiz çeşitli yöntem ve teknikleri kullanarak bahsetmiş olduğumuz temel eserlerden yararlanacağız. Bunları yaparken ise akademik ilkeler çerçevesinde, mümkün olduğu kadar objektiflik ve adalet ilkesi içerisinde araştırmamızı ilerleteceğiz.

# 1.BÖLÜM

# HANEFÎLİK ORTAK PAYDASINDA MU‘TEZİLE VE MÂTURÎDÎLİK

## 1.1. Mu‘tezile-Hanefîlik İlişkisinin Arka Planı

Mezhepler, tasnif söz konusu olduğunda ilk olarak itikadî ve fıkhî olarak iki ana başlık altında toplanmaktadır. Mezheplerin tarihi süreç içerisindeki gelişimlerini incelediğimizde ise çıkış noktaları itibariyle itikadî ve fıkhî olarak çok kesin çizgilerle ayrılmadığını görmekteyiz. Bu açıdan Hanefîlik fıkhî bir mezhep olmakla birlikte itikadî olarak da pek çok fikrin taşıcısı konumundadır. Mu‘tezile-Hanefîlik ilişkisini anlamaya çalışırken bu durumun gözden kaçırılmaması gerektiğini söyleyebiliriz. Biz bu bölümde bu iki mezhep ile ilgili bütün bilgileri vermeyeceğiz, daha çok tezimizle ilişkili olduğunu düşündüğümüz konuları ele alacağız. Nitekim Mu‘tezile-Hanefîlik ilişkisi başlı başına ayrı bir tez konusu niteliğini taşımaktadır. Bizim üzerinde duracağımız meseleler; Hanefîliğin kurucusunun ve öğrencilerinin kim olduğu, temel paradigması diyebileceğimiz mezhebin genel zihniyet yapısı ile birlikte Hanefîliğin yaklaşık olarak hangi zamanlarda mezhep olarak algılanmış olabileceği olgusudur. Ardından da Mu‘tezile’nin Hanefîlik ile olan zihnî ve siyasî bağlarını irdelemeye çalışacağız. Bunu yaparken bütün tarihi ele almayacak, kritik olayların yaşanması sebebiyle Abbasîler ve Selçuklular dönemlerine ağırlık vereceğiz.

Hanefîlik; Kûfe’de re’y ekolünün kurucusu sayılan, aslında kuruculuktan çok bu hukuk sistemini zirveye taşıyan, asıl adı Nu’mân b. Sâbit olan, Ebû Hanîfe’ye (150/767) nispet edilen, Kur’an ve sünneti rey yöntemi ile yorumlayarak akaid ve fıkıh sistemini kuran, fikirleriyle Ehl-i Sünnet’in temellerini atarak ilk fıkıh mezhebi

olarak kurumlaşan harekettir.[7] Kûfe fakihi olan hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738) kanalıyla Alkâme b. Kays ( 62/681), Kadı Şureyh (80/699?), Esved b. Yezîd (75/694), İbrahim en-Nehaî (96/714) ve Şa'bî (104/722) gibi şahsiyetlerin ilmi mirasına vâkıf olan Ebû Hanîfe,[8] Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el- Mansûr'un ilmini nereden tahsil ettin sorusuna "Öğrencileri aracılığıyla Hz. Ömer'den, yine öğrencileri aracılığıyla Hz. Ali'den ve İbn Mes'ûd'dan tahsil ettim" şeklinde cevap vermiştir.[9]

Hanefîliğin mezhebî teşekkülü, Ebû Hanîfe'nin fikirleri ekseninde onun vefatından çok sonra gerçekleşmiş olmakla birlikte, henüz mezhep olarak adlandırılmadan önce ve sonrasında çeşitli isimlerle anılmıştır. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bu fıkhın hicrî ilk iki yüzyıl içinde Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başladığı ve zamanla "Irak" fıkhı olarak ekolleştiği bilinmektedir.[10] Hanefîlik tarih içinde, hem taraftarlarınca hem de karşıtlarınca Ashâbu Ebî Hanîfe, Ehl-i Irak, Ehl-i Fıkıh Ashâbu'r-Rey, Ehl-i Kûfe, Kûfe Uleması[11] Kûfe Mürciesi, Fukaha Mürciesi[12] gibi isimlerle adlandırılmıştır.

---

[7] Yunus Vehbi Yavuz, "Ebû Hanîfe'nin Yaşadığı şehir: Kûfe", *İmâm-ı 'Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri),* Kurav Yay, Bursa, 2003, c.1, s.79.

[8] Sönmez Kutlu- Osman Aydınlı, "Ehl-i Sünnetin Fıhkî Boyutu", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (ed), Grafiker yay, Ankara, 2012, s. 424.

[9] Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Fıhki Mezhepler Tarihi,* çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yay, s.213.

[10] Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA,* 1997, c.16, s.1.

[11] Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Beyrut, 1985, ss. 27, 31, 33, 35, 44, 51, 62, 64, 74,75, 82, 84, 88, 103, 104.

Ebû Hanîfe, Emevî devletinin yıkılışı ve Abbasî devletinin kuruluşuna şahit olmuş ve iki devlette de aranan bir isim olmuştur. Başta Ebû Yûsuf (182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805), Züfer b. Hüzeyl (158/775), Hasan b. Ziyâd (204/819) gibi bu ekolün mimarı olacak müstakil müctehid öğrencilerin yetişmesinde rol oynamıştır.[13]

İlk olarak mezhebin kendisine atfedilmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bir kısmını ele almak ve onun zihniyet yapısını anlamak gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin hayatını ve görüşlerini incelediğimizde onun akla büyük önem verdiği görülmektedir. Onun sadece fıkhî bir mezhebin imamı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü o kelâmî olan birçok konuda da görüşlerini belirtmiştir. Kelamcı kişiliğiyle söylediği "Allah bir peygamber göndermeseydi dahi insanların O'nu (aklıyla) bilmeleri vacip olurdu" şeklindeki görüşü bunun göstergelerinden biridir.[14] Ebû Hanîfe kendisine nispet edilen *el-Âlim Ve'l-Mü'teallim*'de, bir konunun daha anlaşılır olması için kıyas isteyen bir adamın sözlerine karşılık kıyası, hakka ulaşma yolunda adil şahitlere benzetmekte ve onu kıyas istediği için övmektedir. [15] Böylelikle Ebû Hanîfe meselelerin izahında kıyas ve mukayeseyi bir metod olarak gerekli görmekte ve tüm eser boyunca akla uygun kıyaslar yapmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda o, hadis rivayetlerine karşı da akılcı bir şekilde yaklaşmakta, rivayetleri yalanlamanın peygamberi değil nakleden kimseyi yalanlamak olduğunu ve

[12] Sönmez Kutlu- Osman Aydınlı, "Ehl-i Sünnetin Fıhkî Boyutu", s.424.

[13] Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 1994, İstanbul, c.10, ss.143-145.

[14] Şükrü Özen, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s.252.

[15] Ebû Hanîfe İmam-ı Azam, "el-Âlim Ve'l-Mü'teallim*", İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri,* çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi Vakfı yay, İstanbul, 2002, s.14.

peygamberin Allah'a muhalefet etmeyeceğini belirtmekte ve şöyle ifade etmektedir: "Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olmaz."[16] Bugün Hadislerin Kur'an'a arz metodu olarak bildiğimiz bu metodu Ebû Hanîfe'nin zihniyetinde açıkça görmekteyiz.

Meselelerin hükmünü ortaya koyarken Ebû Hanîfe, sıra ile kitap, sünnet, sahabe kavli ve re'y ictihadına dayanmaktaydır. Rey ictihadında ise kıyas ve istihsan olmak üzere ona izafe edilen iki metod bulunmaktadır.[17] Ayrıca Ebû Hanîfe'nin riayet ettiği diğer prensipler ise nassın bulunmadığı ve izin verdiği yerlerde maslahata uygun, örf, adet ve teamülüne göre hüküm vermektir.[18] Hanefî fıkhında; kişilerin temel hak ve özgürlüklerinin himaye edilmesine önem verilmesi, çatışma durumlarında ise kişilik haklarının ön planda tutulması fikirlerinin özellikle Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında hâkim olduğu görülmektedir.[19]

Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde imanda bireyin iradesini ön plana çıkarmış, Allah'ın iman veya küfür konusunda kullarını zorlamadığını söyleyerek özgür iradeyi savunmuştur.[20] O, amellerin imana dâhil olmaması[21] görüşünün yanı sıra, kişinin mümin sayılması için Allah katından olan şeyleri genel olarak kabul etmesini yeterli görmektedir. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında aktardığı rivayette bir adamın Ebû Hanîfe'ye gelerek Allah'ın domuz yemeyi haram kıldığını kabul eden, ancak

[16] Ebû Hanîfe, "el-Âlim Ve'l-Mü'teallim", *İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri,* ss.24-25.

[17] Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi,* İrfan yay, İstanbul, 1975, s.73.

[18] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi, s.89.*

[19] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", s.19.

[20] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri,* s.57.

[21] Ebû Hanîfe, "el-Âlim Ve'l-Mü'teallim", *İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri,* s.14.

Allah'ın haram kıldığı domuzun bu domuz olup olmadığını bilmeyen, yine Allah'ın Kâbe'ye haccı farz kıldığını kabul eden, fakat Kâbe'nin bu mekânda olup olmadığını bilmeyen kimsenin durumunu sormasına karşılık Ebû Hanîfe'nin o kişinin mümin olacağını söylemesi[22] bizlere Ebû Hanîfe'nin sorgulamaya oldukça açık olduğunu, hem de tekfir zihniyetinden uzak durduğunu bizlere göstermektedir.

İslâmın teşekkül devrinin büyük isimlerinden olan Ebû Hanîfe, öğrencilerini yetiştirirken onların birer mukallid olmasını değil, özgün bakış açıları olan bireyler şeklinde eğitim görmelerini istemiştir. Bunun için dersi yalnızca takrir yoluyla vermemiş, daha çok öğrencileri ile meseleleri müzakere ederek ele almıştır. Herkesin görüşünü rahatlıkla beyan ettiği, delilini ortaya koyduğu, sonucun beraber karara bağlandığı özgür bir ortam söz konusu olmuştur.[23] Bu durum ise Hanefîliğin içindeki Ebû Yûsuf, eş-Şeybanî gibi müctehidlerin, taklitten uzak, kendine özgü âlimler olmasına sebebiyet vermiştir.

Sonuç olarak Hanefîlğin kurucusu olarak kabul edilen ve birçok talebenin yetişmesinde vesile olan Ebû Hanîfe'nin akla önem veren, sorgulayan, kıyası kullanan, taklitten uzak duran, görüşlerin delillendirilmesine özen gösteren bir zihniyette olduğu açıkça görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin müctehid seviyesinde birçok talebe yetiştirmesinin yanı sıra onların içinden öne çıkan kişilerin daha çok Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ve Züfer b. Hüzeyl'in olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu kişiler

---

[22] Ebu'l Hasan el- Eş'ârî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s.139.

[23] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe,* çev. Osman Keskinoğlu, *Diyanet İşleri başkanlığı yayınları*, Ankara, 1999, s.101.

Hanefîliğin mezhepleşme sürecinde oldukça önemli şahsiyetlerdir. Şimdi kısaca bu kişiler hakkında bilgi vermek ve Hanefîliğin inşasındaki katkılarına değinmek istiyoruz.

Ebû Yûsuf (182/798), İbn Ebû Leylâ (148/765), Ebû İshak eş-Şeybânî (213/828), A'meş (148/765) gibi birçok âlimden ders almasının yanı sıra[24] Ebû Hanîfe'nin vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl ona talebelik etmiş biridir.[25] Hiç şüphesiz Hanefîlikte, Ebû Hanîfe'den sonra fetva merciinde en önemli isim olarak görülmüştür. Ahmed b. Hanbel (241/855), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805), Bişr b. Velîd el-Kindî (238/853) gibi birçok isim Ebû Yûsuf'tan ilim tahsilinde bulunmuştur.[26]

Devlet hizmetinde on yedi yıl geçiren Ebû Yûsuf[27], Abbasî halifelerinden Mehdî, Musa el-Hâdî ve Hârun er-Reşîd dönemlerinde kadı olarak tayin edilmiştir.[28] Ayrıca Hârun er-Reşîd, ilk kez kadılkudâtlık kurumunu oluşturarak yargı hukukunda ve uygulamada birliğin sağlanması adına mühim bir adım atmış ve Ebû Yûsuf'u ilk kadılkudat olarak görevlendirmiştir. Böylelikle Ebû Yûsuf'un bu mevkiye gelmesiyle Horasan, Irak, Mısır ve Şam bölgelerinde onun onayı olmadan hiçbir kadı görev

[24] Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, 1994, c.10, s.261.

[25] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, s.100.

[26] Rifat Uslu, "İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Kitabu'l Harac'ı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sy: 22, 2013, s.414.

[27] Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf ve Hanefiliği", *İslami Araştırmlar Dergisi,* sy: 1-2, c.15, s.292.

[28] es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, s.97.

almamıştır.[29] Daha sonra da bahsedeceğimiz gibi bu durum, henüz mezhepleşme olmasa da, Hanefî mantığına yatkın kişilerin görev almasına ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ülkenin dört bir yanına ulaşmasına vesile olmuştur. Bununla beraber kendisine birçok eser nispet edilmekle birlikte en meşhurları olan "*Kitâbu'l-Harâc, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, Kitâbu'r-Red 'ale's- Siyeri'l- Evzâ'î, Kitâbu'l-Âsâr"* gibi eserler Hanefîlik için önem arz etmektedir.[30] Özellikle Hârun er-Reşîd'in isteği üzerine yazılmış devlet gelirleriyle ilgili olan *Kitâbu'l-Harâc* uzun yıllar Abbasî devleti için kaynak hükmünde olmuştur.[31]

Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/ 805) ise on dört yaşından başlayarak dört yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin ilim halkasında bulunmuş,[32] hocasının vefatından sonra ise onun düşünce ve ilmî metodunu başta Ebû Yûsuf olmak üzere talebelerinden almaya devam etmiş ve çeşitli eserler yazmış biri olarak Hanefîliğin önemli isimlerinden biri olmuştur.[33] Ayrıca birçok âlimin yanı sıra[34] İmam Mâlik'ten de ders alarak onun *Muvatta*'sını dinlemiş ve ondan yaklaşık 700 hadis almış birisidir.[35] Henüz yirmili yaşlarında Kûfe'de hocalık yaptığı rivayet edilen eş-Şeybanî, Ebû

[29] Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, s.261.

[30] Öğüt, "Ebû Yûsuf", s.264.

[31] Uslu, "İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Kitabu'l Harac'ı", s.429.

[32] Aydın Taş, "Muhammed b. Hasan Şeybânî", *DİA*, 2010, c.39, s.38.

[33] Zehebî, *Menâkibu'l- İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen,* thk: Muhammed Zahid el-Kevseri, Ebu'l-Vefa el-Efganî, Haydarabad, trz., s.79.

[34] Bkz: Zehebî, *Menâkibu'l- İmâm Ebî Hanîfe,* s.79

[35] Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l- İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Hancı, h.1355, s.10.

Yûsuf'un vefatından sonra Irak'taki ilim kürsüsünün başına geçerek İmam Şâfiî (204/819), Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî (221/ 835), Yahya b. Maîn (223/ 847) gibi pek çok âlimin yetişmesinde katkıda bulunmuştur.[36]

eş-Şeybanî'nin Hanefîlikteki önemi, hiç şüphesiz mezhebin görüşlerini tedvin ettiği eserler ile bir sonraki nesillere aktarılmasını sağlamasından kaynaklanmaktadır. Çoğu görüş/mezhep belli bir edebiyatın oluşmamasından ve sonraki nesillere intikal edememesinden dolayı tarih içinde yok olup gitmiştir. eş-Şeybanî'nin Hanefîliğin inşâsında yeri büyük olan eserleri kendisinden tevatür ve şöhret yoluyla nakledildikleri için onlara "*Zâhiru'r-Rivâye*" veya "*Mesâilu'l-Usûl*" adı verilmiştir. Bu kitaplar ise "*el-Mebsût* veya *el-Asl, el-Câmiu's- Sağîr, el-Câmiu'l-Kebîr, es-Siyeru's-Sağîr, es-Siyeru'l-Kebîr* ve *Ziyâdât"* şeklinde altı kitaptan oluşmaktadır.[37] Bu kitaplar Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un hem de bizzat eş-Şeybanî'nin fetvalarla ilgili kişisel görüşleri ve mezhebin ortak kanaatlerini içermiştir. Bu sebeple Hanefîliğin inşâsında ve bunun sonraki nesillere aktarımında İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Züfer b. Hüzeyl (ö.158/ 775) de yirmi yıldan fazla bir müddet Ebû Hanîfe'nin halkasında olduğu bilinen Hanefîliğin önemli şahsiyetlerinden biridir.[38] Öyle ki Ebû

[36] Sami Şahin, "İmam Muhammed Şeybani'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine olan İhtiyaç", *Dini Araştırmalar Dergisi,* 8: 24, ss.254-255.

[37] Ahmet Duran, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkhının Tedvînindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 9, 2007, s.190.

[38] Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA,* 2013, c.44, s.528.

Hanîfe'nin ölümü ile birlikte, onun ders halkasının başına geçmiştir.[39] Hanefîliğin tedvin ve mezhepleşme sürecindeki en büyük katkısı hiç şüphesiz daha önce Ebû Hanîfe'nin görüşleri hiçbir şekilde zikredilmeyen Basra'da uzun yıllar fıkıh yaparak, orada bu görüşleri yayması olmuştur.[40] Nitekim daha sonraları oluşacak olan Mu'tezile'nin Basra ekolünün, Hanefîlikle olan bağının oluşumunda; Züfer'in Basra'ya, (henüz mezhepleşmese de) Hanefî fikirleri yaymasının bir etkisi olabileceği düşünülebilir.

Hanefî mezhebinin genel paradigmasını ele alacak olursak, gerek Ebû Hanîfe gerekse kurumsallaşmasında birçok katkısı olan öğrencileri düşünüldüğünde, taklitten uzak bir zihniyet görmekteyiz. En azından fıkhın durağanlaştığı dönemlere kadar, Hanefîlik içindeki müçtehid şahıslarDA birbirlerinden farklı görüşler olabileceğini görmekteyiz. Ancak tüm bunlar içerisinde Ebu Hanife'ye bağlılık, akla ve kıyasa gösterilen ihtimam, istihsan gibi prensiplerin tercih edilmesi Hanefiliğin karakteristik özellikleri olmuştur.

Mezhebin ne zaman kurumsallaştığı, bu akılcı (rey) zihniyetinin hangi dönemde mezhep kimliğini kazandığı cevaplanması gereken diğer önemli meselelerden biridir. Hanefîlik ve Mu'tezile mezhepleri arasındaki ilişkiye bakabilmek için öncelikle, ele alabileceğimiz bir mezhep olgusunun o tarihlerde var olması gerekmektedir.

[39] Ebü'l Yakzân Atıyye el-Cübûrî, *el-İmâm Züfer ve ârâ'ü-hü'l-fıkhiyye,* Beyrut trz., c.1, s.56.

[40] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, s.110.

Abdülmelik b. Mervân ile birlikte Emevî halifelerinin ve ilk iki Abbâsî halifesinin yönetimine şahit olan[41] Ebû Hanîfe'ye Emevîler döneminde vali İbn Hübeyre tarafından, Abbasîler döneminde ise halife Ebû Ca'fer Mansûr tarafından baş kadılık teklif edilmiş, o ise şiddetle bundan kaçınmıştır. Bu durum onun mezhep kurma niyetini taşımadığını, vefatından sonra ekolün doğal bir süreç içinde kurumsallaştığını göstermektedir.[42] Ancak onun seçkin öğrencilerinin devletin hizmetinde çalıştığını görmekteyiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebû Yûsuf üç Abbasî halifesi Mehdî, Hadî dönemlerinde kadılık yapmış ve Hârun er-Reşîd zamanında ise Bağdat'ın ve hatta devletin ilk baş kadısı (kadı'l-kudât) olarak görevlendirilmiştir. Muhammed eş-Şeybanî de Ebû Yûsuf ile beraber çalışmış, Hârun er-Reşîd devrinde Rakka şehrinin kadısı olmuştur.[43] Bu iki müctehidin, devlet görevlerine gelmeleri ve kendi zihniyet yapılarına yakın kimseleri (rey ekol sahibi kimseleri) desteklemesi Hanefîlik dediğimiz olgunun, zamanla kurumsallaşmasına ve yayılmasına sebep olduğu görülmektedir.

Hanefîliğin ne zaman mezhep olarak kurumsallaştığı meselesine gelindiğinde; öncelikle birçok mezhebin kurumsallaşmasında ilmin kurumsal yanını gösteren

---

[41] Ahmet Yaman, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", *İmâm-ı 'Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, Kurav Yay, Bursa, 2003, c.2, s.31.

[42] Sönmez Kutlu- Osman Aydınlı, "Ehl-i Sünnetin Fıhkî Boyutu", s.425.

[43] Ebülfez Elçibey, "Hanefilik ve Onun Esas Yönleri", çev. Muhamet Kemaloğlu, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi,* 1:3, 2014, ss. 9-10.

"tedrîs silsilelerinin, talebelerin faaliyetlerin, yazılı metinler ve şerhlerin, bazı siyasi, idari ve coğrafi etkenlerin" sebep olabildiği bilinmektedir.[44]

Fatmanur Alibekiroğlu'nun *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* [45] adlı doktora tezi çalışmasında incelediği şekilde; Hanefîlik isminin kullanımına IV./X. asırda rastlanmakla birlikte bu ismin VI/ XII. asra kadar yaygın bir şekilde kullanılmadığı görülmektedir. Hicri IV.–VI. yüzyıllara kadar tam manasıyla İslam toplumunda bugünkü anlamda fıkhî bir mezhep ve mezhebe bağlılık olmadığı görüşü yaygın bir kanaattir.[46] Mezhebin ilk yazılı eserleri araştırıldığında Ebû Hanîfe'nin ilim meclisine devam eden öğrenciler kitapların tedvinine hocaları hayatta iken başlamış olduğu ve yazım görevini yerine getiren kişiler içerisinde Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Dâvûd et-Tâî gibi kişilerin bulunduğu on büyük şahıs Ebû Hanîfe ile birlikte meselelerin yazıya geçirildiği görülmektedir.[47]

Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harac* adlı eserine baktığımızda henüz Hanefîlik teşekkül etmemişken, bir meseleyi aktarırken kendilerini tanımlamak için bazı hocalarımız/meşâyihunâ veya eşyâhunâ, ehl-i Kûfe'den ashabımız/ ashâbunâ min ehl el-Kûfe, ehl-i Kûfe gibi ifadeler kullandığını veya sıklıkla hocası Ebû Hanîfe'nin

[44] Murat Şimşek, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015, s.249.

[45] Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2018.

[46] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", s.4.

[47] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, s.113.

ismini zikrettiğini görmekteyiz.[48] Aynı şekilde Muhammed eş-Şeybani'nin "*el-Asl (el-Mebsût), el-Hücce, es-Siyer el-Kebir, el-Kesb, el-Câmiu's-Sagîr ve el-Câmiu'l-Kebîr"* adlı eserlerinde ise "ehl-i Kûfe, ehl-i Irak, ashâbu Ebî Hanîfe, ilim ehlinden hocalarımız/ meşâyihuna min ehl'il-ilm gibi tabirlerin kullanılmıştır.[49] Görüldüğü gibi bu iki âliminde ifadelerinde mezhep olgusuna rastlanmamakta ancak bir ekol sahibi oldukları oldukça net anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin mezhep kurma gibi bir niyetle hareket etmediği varsayımına ek olarak, Ebû Yûsuf'un baş kadı olduğu dönemlerde de mezhep olgusunun tam anlamıyla teşekkül ettiğini iddia etmek zor görünmektedir. Daha çok reyi kullanan bir Kûfe zihniyetinin oluştuğunu ve Ebû Yûsuf ile bu kişilerin, daha çok devlette görev almaya başladığını düşünmek daha isabetli görünmektedir. Zaman içinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tanınması ve yaygın bir literatürün çıkması ile Hanefîlik kurumsallaşabilmiştir. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi Ebû Yûsuf ve eş-Şeybanî'nin eserleri bu açıdan oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bu edebiyat sayesinde farklı bölgelere ve ilerleyen zamanlara görüşlerin aktarımı mümkün olmuştur. Özetle, rey ekolünün/zihniyetinin Ebû Hanîfe ve öğrencileriyle/taraftarlarıyla canlanıp aktarıldığı düşünülürse ve Ebû Yûsuf'un kadılığı ile mezhebin, tomurcuklanma döneminin içinde olduğunu varsayabiliriz. Nitekim Me'mun döneminde daha sonra belirteceğimiz gibi kendini Hanefî olarak tanımlayan insanlar bulunuyor ise tezimizdeki Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi bu dönemlerden itibaren ele alınmaya başlanılabilir.

---

[48] Ebû Yûsuf*, Kitâbu'l- Harâc,* thk. Muhammed el-Münâsir, Kunûz yay, 2009, ss. 123, 141, 149, 334.

[49] Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, s.46.

Sonuç olarak diyebiliriz ki rey ve ictihadı ön planda tutan Hanefîliğin gerçek manada kurumsallaşması ve tam anlamıyla bir mezhep halini alması Hicri IV.–VI. yüzyılları bulmuş ise de bunun öncesi tomurcuklanma dönemi olarak kabul edilebilir. Bu tomurcuklanma döneminde kendisini Ebu Hanife ile irtibatlandıran şahsiyetler var ise bu kişiler üzerinden ele alınabilir. Şimdi inceleyeceğimiz ikinci konu ise Abbasî ve Selçuklu dönemlerindeki Mu'tezile ve Hanefîlik ilişkisi olacaktır. Burada Mu'tezile mezhebine geçiş yapmakla birlikte, iki mezhebin arasındaki zihnî ve siyâsî bağları irdelemeye çalışacağız.

Mu'tezile, Arapça bir kelime olan '*azele* kökünden türetilen *i'tizal* isim-sıfatı olarak "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca Mu'tezile; ortaya çıkış kahramanları olarak daha çok Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd olarak görülen, "*usûlu'l-hamse*" ifadesiyle bilinen "*el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn*", "*el-Va'd ve el-Vaîd*", "*el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*", "*Tevhid*", "*Adl*" adlı beş ilkeyi prensip olarak kabul etmiş; tevhid, büyük günah, adalet, Allah'ın sıfatları, kader gibi meseleler etrafında oluşmaya başlayan, tercüme faaliyetleriyle birlikte felsefî bir kimlik kazanan ve Abbasîlerin yükseliş döneminde resmî mezhep haline gelen dinî-politik bir harekettir.[50]

Biz tezimizin bu kısmında Mu'tezile ile ilgili tüm bilgileri vermeyecek, yalnızca Hanefîlikle ilişkilendirebileceğimiz kısımlarına değineceğiz. Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkışında Hasan el-Basrî'nin halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ (131/748) ile Amr b. Ubeyd (144/761)'i görmekteyiz. Ancak bu dönem mezhebin teşekkülünün ilk nüveleri olduğu için yalnızca tomurculuklanma dönemi olarak ifade

[50] Osman Aydınlı, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker yay, Ankara, 2012, s.127.

edilebilir. Bununla beraber Ebu'l-Huzeyl'in ilk Mu'tezilîlerin, beş esasa dair çok net olmayan fikirleri felsefî düşünceyi merkeze alarak ve aklı nassın önüne koyarak ikmal etmesi ile bir olgunlaşma sürecinden bahsedilebilir.[51] Ebûl-Huzeyl'in, Hârun er-Reşîd'in hilafet yıllarında yaşadığı ve sarayda tertip edilen ilmi toplantılara iştirak ettiği[52] bu dönem Ebû Yûsuf'un da Kadu'l-kudât olduğu döneme denk gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi yine bu dönemde Hanefîlik tam olarak mezhepleşme hüviyetine bürünmemiştir. Her iki mezhebin de henüz sistemli bir hale gelmemesi ve sınırlarının çok net olmaması dolayısıyla Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinden bahsetmek güçleşmektedir. Bununla birlikte bireysel tercihleri doğrultusunda her iki gelenekten bazı unsurlar taşıyan ancak tam olarak Hanefî-Mu'tezilî olarak söz edilemeyecek, müstakil şahsiyetler bulunmaktadır.[53] Bu şahsiyetlerin durumunun daha özel bir konumda bulunması ve istediğimiz ölçüde bir mezhepler arası ilişkiden bahsedemeyecek olmamız nedeniyle burada onları zikretmeye gerek görmemekteyiz. Sınırların ve ilişkilerin biraz daha netleştiği dönem olan Mihne dönemi çalışmamız için daha büyük bir önem arz etmektedir.

Mihne, Abbasî halifesi Me'mun'un 218/833 yılında Bağdat seferinde iken, Bağdad'daki nâibi Ishak b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektuplarla başlayan, sonraki halifeler Mu'tasım ve Vâsık tarafından devam ettirilen, 232/846 yılında Mütevekkil'in halife olmasıyla sonlanan çeşitli baskı ve uygulamaları ifade

[51] Muharrem Akoğlu, "Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri", *bilimname,* XIX, 2010/2, s. 14.

[52] Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci,* Ankara Okulu, 2013, ss.114-115.

[53] Bkz: Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi,* ss.111-164.

etmektedir. [54] Bu uygulamalar içinde en başta halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) fikri olmakla birlikte kader, insan fiilleri, rü'yet gibi konular üzerinde belli bir inanç sisteminin kabulüne zorlama söz konusu olmuştur.[55]

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin ilk tezahürlerinin Mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini benimseyen Ashâbu Ebî Hanîfe'den bazı şahıslar örneğinde görülebileceğini söyleyebiliriz. Bu ilişkide aradığımız öncüller, yalnızca iki mezhebe aynı anda olacak bir aidiyet değil, aynı zamanda mihne gibi bir süreçte bu iki mezhebin hangi ölçüde beraber hareket etmiş olduğu meselesidir.

Mihne bilindiği gibi öncelikle Me'mun'un İshak b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektupta kadıların halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekilmesini istemesiyle başlamıştır. [56] Abbasîlerde ise Ebû Yûsuf'un kadılkudâtlığı ile birlikte kadıların çoğunluğunun Hanefî gelenekten olduğu bilinen bir gerçektir. Böylelikle bu Hanefî kadılar mihne soruşturmasından nasibini almış ve yalnızca halku'l-Kur'an fikrini kabul edenler mektuptaki emir gereği görevlerine devam edebilmişlerdir.[57] Yalnızca bu bilgiden yola çıkarak bile mihne sürecinde kadılığa devam eden ve bu sürece bir şekilde ortak olan Hanefîlerin olduğunu söylemek mümkündür. Şimdi Mihne sürecinde ismi ön planda olan Mu'tezilî ve Hanefî şahsiyetlerin bir kaçından bahsetmek istiyoruz.

---

[54] Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s.53.

[55] Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, sy: 17, c.9, s. 102.

[56] Taberî, *Tarihu'l-Taberî,* thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Dâr'ul- Maârif yay, c.8, ss.631-632.

[57] Taberî, *Tarihu'l-Taberî,* ss.632-633.

Mihne dönemi boyunca öne çıkan Mu‘tezilî veya Hanefî, hatta iki gelenekle yakından ilişkili bazı şahsiyetler bulunmaktadır. Bunların en başında üç halife Me’mun, Mu’tasım ve Vâsık’ın baş danışmanlığını yapmış, mihnenin tüm aşamalarında aktif rol oynayan kadı Ebû Abdillah Ahmed b. Ebî Duâd (240/854) gelmektedir. Onun, Me’mun’un halku’l-Kur’an fikrini benimsemesinde en etkili kişilerden biri olduğu bilinmektedir.[58] Ahmed b. Ebî Duâd hem Mu‘tezile’nin, hem de Ashâbu Ebî Hanîfe’nin birtakım olumsuz rivayetlere rağmen tabakâtlarına aldığı şahıslardan biridir.[59] Kendisinin, devlet görevlerine Hanefî ve Mu‘tezilî kişilerin yerleştirilmesinde ve mihne süreci boyunca Mu‘tezile’nin en parlak zamanlarını geçirmesinde katkısı oldukça büyüktür.

Halku’l-Kur’an konusunun gündeme taşınmasında en önde gelen, bu inanca Me’mun öncesi dönemlerden itibaren sahip olan, fıkhını Ebû Yûsuf’tan almış, Ashâbu Ebî Hanîfe’den Bişr el-Merisî (217-218/832-833) de mihnenin önemli şahsiyetlerindendir.[60] O, Me’mun’un teolojik ve siyasi fikirlerinden istifade etmek için bir araya getirdiği on kişilik danışma ekibinin içerisinde yer almaktaydı.[61] İtikadî görüşleri birçok mezhebî eğilimlerden meydana geldiği için kendisini tam olarak

[58] Nahide Bozkurt, *Mu’tezile’nin Altın Çağı*, Ankara Okulu, 2016, s. 107.

[59] Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu’tezile İlişkisi*, s.184.

[60] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, s.110.

[61] Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu’tezile İlişkisi*, s.131.

Mu‘tezilî olarak nitelemek zor olsa da Me’mun’un i’tizal görüşlerini benimsemesini sevinçle karşıladığı ve ayrıca bununla ilgili bir şiir okuduğu rivayet edilmiştir.[62]

Me’mun’un ilmî toplantılarında yer alan Bağdat Mu‘tezilesinin reisi Bişr b. Mu’temir ve yine Bağdat Mu‘tezilesinden Sümâme b. Eşres halku’l-Kuran görüşünün devlet politikasına dönüşmesinde önemli payı olan kişiler olarak bilinmektedir. Onların mihnedeki önemi daha çok Me’mun’un ilmi zihniyetinde oynadıkları rollerden kaynaklanmaktadır.[63]

Mihne Dönemi içerisinde İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (212/827)’den sonra Basra kadısı olan ve vefatına kadar bu makamda kalan Ashâbu Ebî Hanîfe’den İsa b. Ebân (221/836) da öne çıkan isimlerden olmuştur. Halku’l-Kur’an inancına sahip olduğu düşünülmekle beraber mihnede ne kadar aktif rol oynadığı konusunda tartışma söz konusu olmuştur.[64] Çeşitli kaynaklarda “adl” görüşüne sahip fukahâ içerisinde zikredilmekle beraber Mu‘tezilî kimliği de tartışmalıdır.[65]

Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ın ashabından olan Muhammed b. Semâa (233/848)[66] mihne sürecindeki aktif kadılardan biridir. Ayrıca onun “adl” görüşüne sahip olduğu ve Mu‘tezilî olduğu düşünülmektedir. Halku’l-Kur’an konusunda oldukça fanatik olan Muhammed b. Semâa, Mu’tasım’ın Ahmed b. Hanbel’e mihne

---

[62] Ebu’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk: Yasin Muhammed Sivasi, rch.: Abdulkadir el-Arnaut, Beşşar Avvad Ma’ruf, c.11-12, Beyrut 2007, s.65.

[63] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, ss.112-114.

[64] Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, s.118.

[65] Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu’tezile İlişkisi*, s.187.

[66] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, s.164.

yaptığı sırada, halife'nin bu yaptığı ile Allah'ın rızasını kazandığını ifade ettiği rivayet edilmiştir.[67] Yine her iki gelenekle ilişkili diğer bir isim Ebû Abdillah Muhammed b. Şucâ es-Selcî (266/880) her ne kadar kadılık yapmasa da Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisi bağlamında değerlendirebileceğimiz isimlerden biridir.

Yukarıda bahsettiğimiz isimler dışında halku'l-Kur'an anlayışına sahip ve Mu'tezile ile bazı noktalarda yakınlık kurmuş olan Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî (230/845), Abdurrahman b. İshak (232/846), Hasan b. Ali b. el-Ca'd İbn Ubey el-Cevherî (242/856), Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib (III./IX. asır), Muhammed b. Ebî Leys (250/864), Abdullah b. Muhammed b. İbn Ebî Yezid el-Halencî (253/867), Gassan b. Muhammed (III./IX. asır), Muhammed b. Abdullah el-Müezzin (III./IX. asır) gibi Hanefî kimlikli isimler bulunmaktadır.[68]

Sonuç olarak Mihne sürecinde Hanefî ve Mu'tezilî kimlikler ortak bir akılla hareket edebilmişler ve bazı şahıslarda bu kimlikler bütünleşik bir hale gelebilmiştir. Ancak her hanefî kimliğin bu süreci desteklediği veya Kur'an'ın yaratılmışlığı inancını kabul ettiğini düşünmek de mümkün değildir. Aksine halku'l-Kur'an görüşünü kabul etmeyerek bu sürece direnen ve böylelikle mihneye maruz kalmış Hanefîler de bulunmaktadır. Bunların arasında Ebû Hassân ez-Ziyâdî (ö.242/856), Bişr b. Velîd el-Kindî (ö.238/852), Seccâde (ö.241/855), Ali b. el-Ca'd (ö.230/844) gibi kişilerden bahsedilebilir. Aynı şekilde Mihne dönemi boyunca Mu'tezilî şahsiyetler ön planda olmuş ve devlet nezdinde görev alması artmış olsa da bu görevlere gelmeye şiddetle karşı çıkan Câfer b. Mübeşşir gibi şahsiyetler de

[67] İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk.: S.D.Wilzer, Beyrut 1380, s. 129.

[68] Bkz: Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, ss.196-206.

bulunmaktadır.[69] Hatta Me'mun tarafından başlatılan Mu'tasım ve Vâsık dönemleri boyunca süren Mihne politikalarında Mu'tezile'nin Basra ekolünün pek bir fonksiyonun olmadığı iddia edilmektedir.[70] Bununla beraber Bağdat Mu'tezilesinin içinde devleti sert bir dille eleştiren, devletin adil olması gerektiğini savunan isimlere de rastlamaktayız.[71] Tüm bunlar bizlere genelleme yapmanın hatalı olabileceğini ortaya koymaktadır. Fakat aynı zamanda da Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin varlığı inkâr edilemez bir gerçeklik olarak gözükmektedir.

Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin varlığını ortaya koymak kadar bunun sebeplerini, arka planını da ortaya koymak bir o kadar önem arz etmektedir. Mu'tezile ve Hanefî fukahanın etkileşiminin en güçlü sebeplerinden biri aklın din alanındaki meşruiyeti ve referans değeri konusundaki metodolojik uyum olduğu düşünülmüştür[72] Nitekim genişleyen İslam coğrafyasında çıkan yeni problemlere karşı çözüm üretmede daha çok, rivâyet kültürünün aksine, Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin büyük katkısı olduğu bilinmektedir.

Bu ilişki ve etkileşimlere sebep olan diğer güçlü unsur ise siyasi sebeplerdir. Kanaatimizce Hanefîliğin ve Mu'tezile'nin tabanına bakıldığında azımsanamayacak sayıda mevâlî kökenli kişilerin varlığı görülecektir. Annesinden dolayı mevâli bir damar taşıyan Abbasî halifesi Me'mun ile mevâli güç kazanmıştır. Bu sebeple halife

---

[69] İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* s.77.

[70] Mehmet Hanifi Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, yüksek lisans tezi, İnönü Ünüversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015, s.73.

[71] Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, s.81.

[72] İbrahim Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research,* 27 (1), 2016, s.81.

tarafından mevâli fukahanın daha çok destek görmüş olabileceğini düşünmekteyiz.[73] İşte bu dönem Mu'tezilî ve Hanefî şahsiyetlerin etkileşimin daha net olarak çıktığı, birbirlerinden ders aldığı, birbirlerinin görüşlerini benimsediği bir dönem olmuştur.

Özet olarak, Hanefîlik - Mu'tezile ilişkisinin arka planında her ikisinin de rey zihniyetinden olması, genel olarak mevâli tabanlı olması, Bazı Abbasî halifelerince desteklenmeleri ve genişleyen İslam coğrafyasının karşılaştığı sorunlara karşı akılcı çözümler üretmeleri aralarındaki etkileşim konusunda bir takım sebepler olarak zikredilebilir. Her ne kadar bu durum, derinlemesine araştırılması gereken bir mesele olsa da biz bu kadarına değinmeyi yeterli görmekteyiz.

Abbasî Halifesi Mütevekkil'in (232-247/747-761) aşamalı bir şekilde mihneyi sonlandırması ile[74] Mu'tezile'ye ve halku'l-Kur'an fikrini kabul eden, i'tizal fikrine yakın olan Ashâbu Ebî Hanîfe mensubu kişilere olan iltimasın bitmesiyle karşı mihne olarak adlandırabileceğimiz bir süreç başlamıştır.[75] Abbasî iktidarlarının son yıllarında, halife Mutî'-lillâh (334-363/946-974) döneminde Mu'tezile'ye karşı yumuşak bir politika izlenmiş olsa da, el-Kâdir-Billâh (381-422/991-1031) ve el-Kâim-Biemrillâh (1031-1075) dönemleri tekrardan oldukça sert politikaların yürütüldüğü dönemler olmuştur.[76] Nitekim el-Kâdir-Billah'ın kendisine nispet edilen,

[73] Nahide Bozkurt, "Me'mun", Ankara, 2004, c.29, ss.101-104.

[74] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, ss.189-190.

[75] Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, s.207.

[76] Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem,* thk: Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, c.XV, Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut, 1992, s.125;Osman

halka ilan ettiği *er-Risaletü'l-Kâdiriyye* veya *İ'tikadu'l-Kâdirî* olarak isimlendirilen, bir amentü niteliği taşıyan beyannamesi bu açıdan önemlidir. Çünkü bu beyanname daha çok Hanefî-Mu'tezili kişilere yönelik olup, Mu'tezili öğretileri şiddetli bir dil ile yasaklamıştır.[77] Bu durum Hanefîlerin Mu'tezili anlayıştan uzaklaşmasında etkili olmuştur.

Tarihin seyrinde yaşanan olumsuz vakalar Mu'tezile için yeni bir kırılma dönemi ortaya çıkarmış, bununla beraber Hanefîlikte mihne sonrası, süreç içerisinde farklılaşmaya doğru giden iki eğilim teşekkül etmiştir. Bunlardan biri; Mu'tezilî düşünceye yakın ve güçlü bir şekilde tesirinde kalan İsa b. Ebân (221/836), Ebu'l-Hasan el-Kerhî (340/952) ve Ebû Bekir Cessâs er-Râzî (370/981), Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045) gibi isimlerden oluşan Irak Hanefîliğidir. İkincisi ise ilerde de bahsedeceğimiz Mu'tezile'ye eleştirel yaklaşan Hakîm es-Semerkandî (342/953), Ebu'l-Yüsr Pezdevî (493/1100) , Ebu'l-Muîn Nesefî (508/1115) gibi karşıt bir çizgide yer alan kelamcılar olarak Horasan ve Mâverâünnehir Hanefîliği diğer bir ismiyle de Orta Asya Hanefîliği kendinden söz ettirecektir.[78]

Abbasî hilafetinin zayıfladığı hicri beşinci asır, bilindiği gibi birden fazla halifenin bulunduğu, Büveyhîler, Samanîler, Selçuklular, Harzemşahlar, Karahanlılar gibi birçok devletin etkin yönetim içine girdikleri bir zaman dilimidir. Bu devletler içinde de birtakım şahıslar üzerinden Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinden bahsetmek

---

Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* Endülüs yay, 2018, ss.151-152.

[77] Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* c:15, s:1, 2017, ss.86-87.

[78] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.133.

mümkün olabilmektedir. Ancak biz tezimizde bu devletlerin hepsini ele almayacağız. Daha çok tezimiz için mühim olan Büyük Selçuklu Devletini ve karşı bir cephe olarak Mâturîdîliğin çıkması sebebiyle daha sonra gelecek olan "Hanefî Gelenekten Mâturîdîliğin Teşekkülü" başlığı altında Samanîler devletini ele almayı uygun görmekteyiz. Şimdi Büyük Selçuklular döneminde gelişen Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi açısından önemli olan olaylar üzerinde durmak istiyoruz.

Selçukluların Cend şehrinde Samanoğullarıyla irtibat kurarak Hanefî mezhebi üzerinden müslüman olmaları[79] bilinen bir gerçektir. Nitekim bu durum, Selçuk Bey'in "Hanefî dinine girmesi" olarak ifade edilmiştir.[80] Selçuklu sultanların ve emirlerin Hanefî mezhebine verdiği önemle birlikte, Hanefî-Mutezilî âlimleri de başta kadılık olmak üzere devletin birçok önemli mevkilerinde görevlendirdiğini görmekteyiz.[81] Selçukluların öncesinde Abbasî halifesi Kâdir Billah (422/1037)'ın Mu'tezileyi tekfir etmesine ve bu konuda siyasi baskılar uygulamasına destek veren Gazneli Sultan Mahmud (421/1029)'un, Mu'tezile'nin öldürülmesi ve lanetlenmesini emretmesi ile büyük baskılar yaşayan Mu'tezilî fikirlere sahip şahsiyetler Tuğrul Bey

[79] Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Mes'ud'un faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi,* sy:5-6, 2008, s.155.

[80] Abdullah Ömer Yavuz, *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2015, s. 83.

[81] Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'nun Fikir Hayatına Mutezilî Fikirlerin Girişi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, , Konya, 2013, cilt II, s.275.

ile ferah bir döneme girmiştir.[82] Bununla beraber İslam'ı Hanefîlik üzerinden öğrenen Selçuklulardaki var olan Hanefîlik ve Mu'tezile ilişkisini, daha çok Hanefîlik çatısı altında anlamanın doğru olabileceğini söylemek gerekir. Çünkü devlet içinde zaman zaman ortaya çıkmış bu birliktelik, izlenen politikalar ile Mâturîdîliğin ivme kazanmasıyla yerini Mu'tezile karşıtlığına bırakmıştır.[83]

Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi Selçuklu sultanı Tuğrul Bey (430-455/ 1040-1063) döneminin hemen öncesinde Büveyhîler döneminde yükselişe geçmiş, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl el-Kerhî (340/952), Cessâs (370/981) gibi önemli ilim adamları yetişmiştir.[84] Tuğrul Bey döneminde ise vezirin Hanefî-Mu'tezilî olan Amidü'l-Mülk Ebû Nasr Kundurî (456/1063) olmasıyla Mu'tezile'ye olan yakınlık canlanmıştır.[85] Bununla beraber uzun bir dönem Şafiîlerin elinde olan kadı'l-kudatlık makamına Mu'tezilî çizgiden olan Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045) gibi âlimlerden ders alarak yetişen Hanefî Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'nin (478/1085) getirilmesi, yine Nişâbur'da hatiplik görevine hatîbu'l-Huteba unvanı ile bilinen Hanefî-Mu'tezilî Ali b. Hasan es-Sandalî'nin (484/1091) tayin edilmesi de bu durumu desteklemiştir.[86] Kundurî'nin Kerramîler, Batınîler ve Rafızîler ile özellikle Eş'arî-

[82] Abdulhamit Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezile'nin Konumu", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce,* Konya, 2011, c.II, ss.284-285.

[83] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.211.

[84] Yavuz, "Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile", s. 96.

[85] Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezile'nin Konumu", s.297.

[86] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* ss.220-221.

Şafiîlere minberlerden lanet okuma uygulamasını yapması[87] Selçuklu Mihnesi olarak adlandırabileceğimiz olumsuz gelişmelere sebep olmuştur. Nitekim Eş'arîliği benimseyen Hanefîler de içerisinde olmak üzere bütün Eş'arî-Şafiîler bidat ehli görülmüştür. Bu sebeple hutbe okumaları, vaaz yapmaları, ilmi çalışmaları engellenmiş ve görevlerinden azledilmiştir.[88] "Mihnetü'l-Eşâire" olarak da ifade edilen bu faaliyetler içinde Abdülkerim el-Kuşeyrî (465/1072), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (470/1077), İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Sehl b. el-Muvaffak, er-Reisü'l-Ferrâtî gibi dönemin önde gelen birçok âlim gözaltına alınmış ve içlerinden bir kısmı ise hapsedilmiştir.[89] Abbasîler döneminde yaşanılan mihne olaylarını anımsatan olayların yaşanması ile Hanefî-Mu'tezilî şahsiyetlerin saygınlıkları büyük ölçüde zarar görmüş ve zaman içinde Maturîdilik kurumsallaşmaya, Hanefîlikle daha çok anılmaya başlamıştır.

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra başa geçen Alparslan (455-465/1063-1072) sultan olur olmaz Amidü'l-Mülk'ü vezirlik görevinden alıp hapse attırmış ve ardından idam ettirerek, onun yerine koyu bir Eş'arî-Şafii olan Nizâmülmülk (485/1092)'ü getirmiştir. Onun vezirliği ile yaşanılan mihne son bulmuş ve hatta Eş'arîlik-Şafiîlik devletin resmi mezhebi konumuna kadar yükselmiştir. Ayrıca Nizâmülmülk, mezhebinin yaygınlaşması ve tutunması için ülkenin farklı bölgelerinde yirmiden fazla Nizâmiye medresesini kurdurmuştur. Bu medreselerin başına Eş'arî mezhebinin savunucusu Abdulmelik el-Cüveynî (478/1085)'yi, ardından öğrencisi olan Ebû

[87] İbnü'l- Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Dâru'l- Sader, Beyrût, c.10, s.97.

[88] İbn Asâkir, *Tebyinu kezibi'l müfteri fima nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dımaşk, 1347, s.108.

[89] Şerafeddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sadeleştirme: Ali Duman, *Hikmet Yurdu,* yıl:2, s:4, ss.180-182.

Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (505/1111)'yi bu özel misyonu gerçekleştirmek maksadıyla getirmiştir.[90]

Selçuklular devletinde Tuğrul Bey zamanında yaşanılan mihne, böylelikle yerini Mu'tezile karşıtlığına ve düşmanlığına bırakmıştır. Nitekim Hanefî-Mu'tezilîlerin devlet kadrolarından uzak tutuldukları ve Eş'arî kimselerin fikri bağlamda, bilinçli bir şekilde Mu'tezile'yi ve Mu'tezilî fikirlere sahip Hanefîleri sapkın bir mezhep olarak ifade eden eserler yazdığı görülmektedir. Tüm bunlara rağmen başta Alparslan olmak üzere diğer Selçuklu sultanların Hanefî mezhebini benimsemeye devam ettikleri bilinmektedir. Nitekim Alparslan döneminde Hanefîliğin güç kazanması adına çeşitli yatırımlar yapılmış, Nizamiye medreselerinden önce Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanında Hanefî-Mâturîdî akaidinin okutulduğu bir medrese inşa edilmiştir.[91] Sultan Alparslan'ın Hanefîlik lehine attığı adımlarda Hanefî-Mu'tezilî şahsiyetlerin değil daha çok Hanefî kadroların tercih edilmesi dikkat çekici bir durumdur.[92] Bu süreçle birlikte Selçuklu sultanlarının Mu'tezilî anlayıştan uzak durduğu gözlemlenmektedir. Ancak Sultan Alparslan ile onun ardından gelen Sultan Melikşah, Berkyaruk, II. Melikşah, Sultan Muhammed Tapar ve Sultan Sencer'in Hanefî mezhebine olan sıkı bağlılıklarıyla birlikte, onların Mu'tezile'ye yönelik olumsuz bir tavır aldıklarından söz edilmemektedir. Aksine

[90] Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezile'nin Konumu", s.283.

[91] Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezile'nin Konumu", s.286; Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* ss.226-228.

[92] Yavuz, "Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile", s. 150.

Mu‘tezilî kimlikleri ile tanınan âlimlere karşı saygı duyduklarına dair yaşanılan birtakım olaylar zikredilmiştir.

Sultan Muhammed Tapar'ın oğlu Irak Selçuklu hükümdarı Sultan Mesud (547/1152)'un yaptığı faaliyetler de oldukça ilgi çekici niteliktedir. Onun Eş'arîlere karşı sürdürdüğü lanetleme siyaseti, Selçuklu döneminin "ikinci mihne hadisesi" olarak nitelendirilebilir. Ancak o, yalnızca Eş'arîlere baskı uygulamakla kalmamış, Mu‘tezilî şahsiyetleri de rü'yetullahı ve Kur'anın yaratılmayıp kadim olduğu fikrini kabule zorlamıştır. Böylelikle bu konuda onları Mâturîdî bir anlayışa yaklaştırmaya çalıştığı görülmektedir.[93] Nitekim Sultan Mesud 538/1143 yılında yanında Eş'arî karşıtı Hanefî bilgin el-Hasan b. Ebî Bekir en-Nisâbûrî (545/1150) ile birlikte Bağdad'a gelmiştir. Bu âlim yaptığı vaazda açık bir dille Eş'arî'yi lanetleyerek şöyle demiştir: "Şafii olun; ama Eş'arî olmayın; Hanefî olun, lakin Mu‘tezilî olmayın; Hanbelî olun, Müşebbihe olmayın!" [94] ifadelerden anlaşıldığı üzere Selçuklu devletinin sonlarına doğru diğer mezheplere olan tavırla birlikte, Mu‘tezile karşıtlığının arttığı açık bir şekilde görülmektedir.

Selçuklu tarihine genel olarak baktığımızda Hanefîliğin Mu‘tezile olan birlikteliği daha çok Mâturîdîliğin kurumsallaşması ve yaygınlaşmasına kadar olmuştur. Bununla birlikte Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (333/944) Selçukluların devrinde "Mâturîdîyye" gibi bir isimle, ayrı bir mezhep olarak anılmamasının sebebi olarak; âlimin uzun bir süre Hanefîlik çizgisi içinde düşünülmesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Ancak zaman içinde özellikle Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî

[93] Wilferd Madelung, "Mâturîdîliğin Yaylışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan*, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, ss. 350-351.

[94]İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem,*c. XVIII, s.31.

(493/1099) gibi âlimlerin Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin görüşlerine atıf yapmaları, özellikle tez konumuzun başkahramanı olan Ebu'l-Muîn Nesefî (508/1115)'nin mezhebi adeta sistemleştirmesi ile Mu'tezile etkisinin düşmesi paralel olarak ilerlemiştir. Tüm bunlara rağmen zaman içinde Horasan ve Harizm bölgelerine yönelmiş olan Mu'tezile'nin, son izleri olsa da, Cârullah ez-Zemahşerî (538/1144) gibi Hanefî-Mu'tezilî çizgiden güçlü isimler çıkardığı bilinmektedir. Ancak bu durum Mu'tezile'nin tekrar parlaması için yeterli olmamıştır.

### 1.2. Hanefî Gelenekte Mâturîdîliğin Teşekkülü

Samanîler dönemi daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin olumsuzluğa gidiş sürecindeki en önemli halkalardan birini temsil etmektedir.[95] Abbasî İmparatorluğunun zayıflamasından sonra Mâverâünnehir'de kurulan Samanî devletinin, ilim adamlarını destekleyen politikaları sayesinde başkent Buhara, Semerkant gibi şehirler Bağdat'ı gölgede bırakarak birer ilim ve sanat merkezleri haline gelmiştir.[96] Bu bölgede, Samanîlerin kurulup gelişiminden bu yana, kadılar her zaman Hanefî âlimlerden seçilmiştir. Böylelikle resmî görev alan bu

[95] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.157.

[96] Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâturidilik", *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik,* hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, 2012, s. 305.

Hanefî âlimler ile bölgede Ebû Hanîfe'nin görüşleri yaygınlık kazanmıştır.[97] Semerkant bölgesinin önemi bize göre, i'tizal görüşüne karşı olan güçlü bir Hanefî damarın çıkmış olması ve bu damarın içerisinden ise Mâturîdîliğin neşet etmesidir.

Her ne kadar Mâverâünnehir bölgesinde i'tizal fikrine karşı çıkan Hanefîlerin yoğunluğundan bahsetsek bile bölgede Mu'tezile'nin hiçbir izinin olmadığını söylemek de mümkün değildir. Aksine Bağdat M'utezilesinin son temsilcisi olarak kabul edilen ve Horasan'da önemli bir isim haline gelen Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (319/931) Samanîler'in Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin yardımcılığını yaptığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte bölgede yaptığı faaliyetler ve yazdığı kitaplarla bölge halkını etkilemiştir.[98] Özellikle Ebû Mansûr Mâturîdî'nin günümüze ulaşan "*Kitâbü't- Tevhîd*" ve "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" adlı önemli eserlerinde yaşça kendisinden büyük olan rakibi el-Kâ'bî'yi hedef alarak Mu'tezile'ye ağır eleştirilerde bulunması bu sebeple önemlidir.[99] Ayrıca Mâturîdî'nin i'tizali eleştirdiği ancak günümüze kadar ulaşmayan, "*Beyânü Vehmi'l- Mu'tezile, Reddü Evâ'ili'l-Edille li'l- Kâ'bî, Reddü'l- Ka'bî fî Va'îdi'l- Füssâk, Reddü 'Usûli'l- Hamse li-Ebî 'Amr el- Bâhilî"* gibi eserlerin zikredilmesi de dikkat çekicidir.[100] Onun, bize ulaşan eserlerinden hareketle varlık, sıfatlar, şefaat, ecel, rü'yetullah, iman, kader, büyük

[97] Ebu'l- Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd- Dîn*, thk.ve yay hzr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Ankara, 2003-2004, c.I, ss.368-369; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* Ensar yay, 2017, s.121.

[98] İbn Nedim, *Fihrist,* thk: Rıza Teceddüt İbn Ali b. Zeyni'l Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut, 1988, s.219.

[99] W. Montgomery Watt, "Mâturîdî Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâturîdi ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu, s.164.

[100] Yûsuf Şevki Yavuz, "Mâturîdiyye", *DİA*, s.166.

günah işleyenlerin durumu gibi birçok konuda, Mu‘tezile’ye karşı çıktığı ve yerine kendi görüşlerini ortaya koyduğu tespit edilmiştir.[101]

Bölge içinde Mu‘tezile’ye ağır eleştiride bulunan ve i’tizal ile mücadele eden tek isim elbette ki Mâturîdî olmamıştır. Hicri III. asırda kurulan ve Semerkant’ta Ebû Hanîfe’nin fikirleri doğrultusunda faaliyet gösteren Ehl-i Rey çizgisindeki ilim merkezi Dâru’l- Cüzcânîyye’nin başına, hocası Ebû Nasr Ahmed b. el- Abbas el-İyâzî’nin (275/888) ölümünden sonra Mâturîdî’nin geçtiği bilinmektedir.[102]Bununla beraber Ebû Nasr el- İyâzî’nin oğulları olan Ebû Ahmed el- İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî, daha sonra Mâturîdî’nin ders halkasından ayrılarak alternatif olarak Darul-İyâziyye’yi kurmuştur. Hanefîler arasında çıkan bu ekol, müteşâbihâtın teviline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkarak Ehl-i Hadis anlayışına yaklaşmıştır. Ancak bu iki Hanefî ilim halkası, her ne kadar birbirinden farklılık gösterse de, i’tizal görüşüne karşıtlık geliştirmeleri konusunda ortak tavır göstermiştir.[103] Hatta bu karşıtlık zaman zaman devlet tarafından desteklenmiş ve âlimlerden bu konuda yararlanılmıştır. Nitekim bir rivayete göre, “Hanefî ulemayı destekleyen Sâmâniler’in emiri İsmail b. Ahmed (275-295) Semerkant, Buhara ve diğer Mâverâünnehir kasabalarındaki âlimleri toplayarak onlardan sapıklığın yayılma tehlikesine karşı Sünni inancı açıklamalarını istemiş, bu âlimler de Sünni amentünün prensiplerinin

[101] Daha geniş bilgi için bkz: Yuldus Musahanov, *Mâturidi’nin Mu’tezile Elestirisi (Ebu’l-Kasım el-Ka’bî el-Belhî Bağlamında)*, Doktora Tezi, Ankara, 2009; Kıyasettin Koçoğlu*, Mâturîdî’nin Mutezile’ye Bakışı*, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

[102] Anke Von Kuegelgen, Ashirbek Muminov, sad. Sönmez Kutlu, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* ed: Sönmez Kutlu, Otto yay, s.283.

[103] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* ss.124-142.

tespiti ve yorumu görevini Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Kadî el-Hâkîm es-Semerkandî (342/853) 'ye vermişlerdir." [104] O da itikadi ve fıkhi meselelerden oluşan 62 (altmış iki) esas ve açıklamalarının olduğu, *Sevâdu'l-a'zam* adlı eseri telif etmiştir. Böylelikle bu eser, emir ve ulema tarafından resmen onaylanmış ve resmi ilmihal olmuştur. [105] el-Hâkîm es-Semerkandî eserindeki 62 (altmış iki) maddede, Şia, Cebriyye, Kaderiyye gibi birçok mezhebi tenkit etmekle birlikte, daha çok iman, ilahi irade, rü'yetullah, halku'l-Kur'an, kulların fiilleri, özgür irade, şefaat, aslah, büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu gibi meseleler üzerinden Mu'tezile'yi merkeze almış ve onları küfür ile suçlamıştır. [106]

Samanîler devletindeki Hanefî bünyesi içinde, Mu'tezile karşıtlığına dair kayda değer diğer örnek ise İyâzî ekolünden Ebû Bekir el-İyazî'nin yazmış olduğu *Ehl-i Sünnet Beyannamesi* olmuştur. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki kelâmi tartışmalar ile farklılıkların dile getirildiği *el-Mesailu'l-Aşareti'l-İyaziyye* adlı bu bildiri Semerkant'ın Cadde ve sokaklarında okunmuş ve Meysere kapısı denilen yere asılmıştır. Böylelikle el-Hâkîm es-Semerkandî'nin yazdığı Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki 62 (altmış iki) farkı, Ebû Bekir el-İyazî kendi eserinde on maddeye indirgemiştir. Nitekim beyannâmede kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu,

[104] Şükrü Özen, "15. Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet- Mu'tezile Mücadelesi ve Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi,* sy:9, 2003, s.55.

[105] Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, AÜİFD, c. XXXIII, 1992, s.247; Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi,* İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2011, s.465.

[106] Bkz: Ebu'l Kasım el-Hakîm es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, s.1-39.

ilminin kendisinin ne ayrısı ne gayrısı olduğu, Allah'ın ahirette nasıl olduğu bilinmeyecek bir şekilde doğrudan görülebileceği, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup yaratılmış olmadığı, kebire sahiplerinin durumunun Allah'a kaldığı, Allah'ın aslah (en yararlı) şekilde hüküm versin ya da vermesin, sorgulanamayacağı, şefaatin hak olduğu, kabir azabının olacağı, Allah'ın edilen dualara karşılık vereceğine inanıldığı ve hayrıyla-şerriyle kaderin hak olduğu ifade edilmiştir.[107] Bu metnin kaleme alındığı dönemde, el-Kâ'bî ilgili rivayetleri bir yana bırakırsak, Semerkant'ta Mu'tezile'nin yaygınlığından bahsetmenin güç olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber Mâturîdî'nin, el-Hâkîm es-Semerkandî'nin, Ebû Bekir el-İyazî'nin yapmış olduğu tüm Mu'tezile karşıtlığı, aslında o vilayette yaşamayan Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim Cübbâî ve el-Kâ'bî üzerinden gerçekleştirilmiştir. Abbasîlerde mihne olaylarından sonra başlayan ve Samanîlerde de sürdürülen Mu'tezile karşıtı tepkiler, haklarında eser yazmak, onlarla nikâhlanmamak, arkasından namaz kılmamak gibi çeşitli yasaklayıcı fetvalar vermek veya mezhebin taraftarlarına doğrudan tavır koymak şeklinde gösterilmiştir.[108]

Tüm bunların arka planında aslında Semerkant ulemasının, i'tizal ile iç içe geçmiş olan Irak Hanefîliğini, Hanefî gelenekten söküp atma çabasının olduğu söylenilebilir. Böylelikle Hanefîliğin Mu'tezile ile olan irtibatı zayıflatılacak ve daha sonra yalnızca Ehl-i Sünnet ile anılacak bir Hanefîlik algısı inşa edilecektir. Bu çaba içerisinde yukarıda da bahsettiğimiz gibi Semerkant ulemasının, Cüzcânîyye ve İyâziyye olarak ikiye ayrılması, kanaatimizce en az üç farklı Hanefîlik algısı sorununu

[107] Özen, "15. Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet- Mu'tezile Mücadelesi ve Ehl-i Sünnet Beyannamesi", ss.71-72.

[108] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.166.

ortaya çıkarmıştır. Birincisi söylemiş olduğumuz Mu'tezilî bir anlayışla yorumlanmış Irak Hanefîliği, ikincisi Mâturîdî'nin ortaya koymuş olduğu ve i'tizal fikrinden farklı bir rey ile yorumladığı Hanefîlik, üçüncü olarak ise üzerinde Samanîler devletinin desteğini hissettiğimiz İyâziyye ekolünün ortaya çıkardığı te'vile, reye karşı olan bir Hanefîliktir.[109] Kanaatimizce her biri çalışılması, aydınlatılması gereken farklı konular olma özelliğini taşımaktadır. Biz burada bu konuları ele almayacak, daha çok Mâturîdîliğin inşası üzerinde duracağız.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî hocasının ölümünden sonra Dâru'l-Cüzcânîyye'de birçok öğrenci yetiştirmiş ve pek çok eser yazmıştır. Ancak o, bir mezhep kurma ile ilgili bir gayret içinde olmamış ve hatta yaşadığı zaman diliminde gerekli ilgi ve desteği görmemiştir. Ölümünden sonra onun fikirleri Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî (345/956) ve İbn Yahyâ gibi bilginler tarafından devam ettirilmiştir. Bunlardan Rüstüfağnî, Maturîdî'nin öğrencisi, İbn Yahyâ ise Rüstüfağnî'nin öğrencisidir. Bu şahısların Mâturîdî'nin ilk temsilcileri oldukları söylenilebilir.[110] Bu iki âlimin de çabaları oldukça cılız kalmış, Mâturîdî yeterince anlaşılamadığı için iki asra yakın bir süre büyük bir ihmale uğramıştır. Hicri beşinci asrın ikinci yarısında Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin (493/1099), ehl-i sünnet akaidi olan *"Usûli'd-Din"*[111] adlı eserinde

[109] Madelung, "Mâturîdîliğin Yaylışı ve Türkler" , s.331. Ayrıca bkz: Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", *IV. Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Hanefîlik-Mâturîdîlik*, Kastamonu, c.I, 2017.

[110] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* ss.130-131; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, ss.159-160.

[111] Bu eserde de aynı şekilde Mu'tezile karşıtlığını görmekteyiz. Kitaptaki her konu başlığında Mu'tezile'nin görüşlerinden bahsedilmiş ve şiddetle eleştirilmiştir.

Mâturîdî'den ve onun fikirlerinden bahsetmesi, onu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in bir imamı olarak addetmesiyle[112] tekrar tanınmaya başlamıştır. Ancak Mâturîdî'nin asıl fikirlerinin yayılıp benimsenmesi, Mâtûrîdîliğin ikinci büyük imamı olarak görülen Ebu'l- Muîn en-Nesefî (508/1115) ile gerçekleşmiştir. Bu oldukça mühim bir mesele arz etmektedir. Bu yüzden bir sonraki başlığımızda Nesefî'nin Mâturîdîlikteki yerini ve bulunduğu konumu ele almak istiyoruz.

### 1.2.1. Mâturîdîlikte Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin Rolü

Ebû Mansûr el-Mâturîdî bilindiği gibi Hanefî bir fakih, aynı zamanda dirayet müfessiri ve mütekellimdir. Yaşadığı dönemde daha önce de bahsettiğimiz gibi yeterli bir üne kavuşamamış ve destek görememiştir. Kendisiyle ilgili ne karşı bir reddiye yazılmış, ne de İslam mezhepleri ile ilgili bir tasnifte ismi geçmiştir.[113] Nitekim çağdaşı olan el-Hâkim es-Semerkandî'nin, Mâturidî ile hoca-talebe ilişkilerinin olup olmadığına dair tartışmalarının varlığına rağmen[114] onun hem *Sevâdî'l-A'zam* adlı eserinde hem de diğer eserlerinde hiçbir şekilde Mâturîdî'ye dair bir atıf görülmemektedir. Yine daha önce belirttiğimiz gibi o dönemde Semerkant'ta bildiri olarak okunan *el-Mesâilü'l-Aşri'l-Iyâziyye*'nin yazarı Ebû Bekir el-İyazî'nin de

[112] Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* terc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan yay, 2015, s.23.

[113] Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s.327.

[114] Ulrich Rudolph, *Al-Mâturîdî and Development of Sunni Theology in Samarqanh,* ing terc. Rodrigo Adem, Brill yay, Boston/Leiden, ss.101-108.

Mâturîdî'den bahsetmediği ortaya çıkmıştır. Bunun sebebinin ise Cüzcâniyye ve İyâziyye olarak ekol farklılaşmasının olup, İyâziyye okulu içindeki âlimlerin devlet tarafından destek görmesi ve Mâturîdî'nin adının göz ardı edilmek istenmesi olmuştur.

Sünnî zihniyeti, Şia ile diğer mezhep ve akımlara karşı savunmada büyük başarı elde eden Mâturîdî'nin, fikirleri toplum tarafından büyük kabul görmüştür. Ancak aynı zamanda onun fikir özgürlüğü, irca ve imâmet gibi bazı görüşlerinden dolayı da devlet ile arasına mesafe girdiği ifade edilmiştir. Hatta öyle ki bu durumun, adeta onun adının anılmasına ambargo koyulmasına neden olduğu düşünülmektedir.[115] Mâturîdî'nin öğrencisi Rüstüfağnî (345/956) ile onun öğrencisi İbn Yahya'nın eserleri ve Ebu'l Leys es-Semerkandî (373/983)'nin *Şerhu Fıkhi'l Ekber* adlı şerhi dışında, görüşlerinden yararlanmalarına rağmen bölgedeki âlimlerin uzun bir dönem Mâturîdî'ye atıfta bulunmaması, Mâturîdî'nin kendi memleketinde bile ihmal edildiğini göstermektedir. Ahmet Ak'ın da belirttiği gibi, Mâturîdîliğin fetret dönemi olarak nitelendirilecek bu durum, hicri beşinci asrın ikinci yarısı, yani Ebu'l Yusr Pezdevî'nin tarih sahnesine çıkışına kadar sürmüştür. Onun Semerkant kadılığına atanmasıyla Mâturîdî ve fikirleri siyasi idare tarafından da bilinmeye ve desteklenmeye başlanmıştır.[116] Pezdevî'nin akaidinde "Ebû Mansur Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın reislerindendi" ifadesini kullanması bu açıdan oldukça önemlidir. Çünkü böylelikle onun, Ehl-i Sünnet âlimi olarak görülmeye başlandığını anlamaktayız.[117] Bununla beraber Pezdevî'nin, Mâturîdî'nin *Kitâbu't- Tevhid* adlı eserinin kapalılık ve

[115] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s.207.

[116] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* ss.151-196.

[117] Watt, "Mâturîdî Problemi", s.165.

zorluk içerdiğini belirtmesi dikkat çekici bir ayrıntıdır.[118] Sonuç olarak bu durum, Mâturîdî'nin yeterince anlaşılamadığını, eserin ağırlığından dolayı ondan yararlanmayı zorlaştırdığını göstermektedir.

Mâturîdî ve fikirlerinin gerçekten anlaşılması, onun ağır diline karşılık görüşlerini daha açık, anlaşılır bir şekilde yazan ve savunan Ebu'l-Muîn en-Nesefî sayesinde olmuştur. Özet bir ifadeyle o, *Tabsıratu'l Edille fi Usuli'd-din* adlı kitabını, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid'*ine bir şerh olarak yazmış, daha sonraki dönemlerde bizzat "Mâturîdiyye" mezhebi olarak nispet edilecek görüşleri savunmuştur.[119] Ayrıca o, Mâturîdî'nin ortaya koyduğu görüşleri, kullandığı semantik yöntemle düzenleyip sistemleştirmiştir. Böylelikle bunun köklü bir sünnî kelâm okuluna dönüşmesinde de mühim bir etkisi bulunmaktadır.[120] Bu sebeple Nesefî'nin, Mâturîdîliğin ikinci kurucu imamı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Onun bütün bu çabalarıyla Mâturîdî'nin görüşleri tarihin sayfalarında yok olmaktan kurtulmuş, daha kolay anlaşılmış ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Şimdi Mâturidîliğin bu önemli şahsiyeti Ebu'l- Muîn en-Nesefî'yi daha iyi anlamak adına onu yaşadığı devrin bazı özelliklerine değinmek istiyoruz.

[118] el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* s.23.

[119] Saidmukhtar Okilov, "Mâturîdî Doktrinin Reformu: Ebu'l- Muîn en-Nesefî Örneği", *Uluslararası İmam Mâturîdî Sempozyumu,* Eskişehir, 2014, s.1.

[120] Yûsuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", *DİA,* c.32, s.569.

### 1.2.1.1. Nesefî'nin Yaşadığı Devrin Sosyo-Politik Durumu

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi anlamanın yolu, onun yaşadığı çağın özelliklerini bilmekten geçmektedir. Bu, bize onun kişiliğini oluşturan etmenlerin arka planı hakkında bilgi verecek ve görüşlerinin alt yapısını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Nitekim her insan yaşadığı toplumun ve çağın çocuğudur. Siyasi, sosyolojik ve kültürel olarak yaşanılan her durumun insan şahsiyeti üzerine olan etkisi göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Biz bu sebeple Nesefî'nin yaşadığı devrin özelliklerini önemsiyoruz.

Hicri beşinci asrın ikinci yarısında yaşayan ve altıncı asrın başlarında vefat eden Ebu'l-Muîn en-Nesefi'nin (508/1115) yaşadığı bu devir siyasi karışıklıkların zirveye çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin kısa aralıklar dışında genelde emniyetin ve düzenin sağlanamadığı bir zaman dilimi olduğunu söylemek mümkündür. Artık Abbasî devleti en zayıf dönemlerine girmiş ve Türkler güçlenerek devletin işleyişine karışmaya başlamışlardır. Ayrıca Nesefî'nin doğumu, Büveyhîlerin etkisinin kırıldığı, Selçukluların yükselişe geçmeye başladığı zamanlara denk gelmektedir.[121] Yaşadığı bölge de ise daha çok hâkimiyet ilk Müslüman devletlerinden olan Karahanlılardadır. Bununla beraber Karahanlılar doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmış, bu iki taraf kendi aralarında da zaman zaman siyasi çekişmeler içinde olmuştur. [122]

---

[121] Salih b. Derbaş b. Musa b. El-Hazremî ez-Zehranî, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Ârâuhu Fi't-Tevhid Â'la Dav'i A'kideti's-Selef*, Cami'atu Ummu'l-Kurrâ, h.1420, s.63; Tahsin Kazan, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2013, s.32.

[122] Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, ss.407-408.

Maverâünnehir bölgesi özel konumu ve uluslararası ticarette büyük rol oynaması nedeniyle birçok devletin dikkatini üzerine çekmiştir. Doğal bir şekilde bu durum onu, siyasi yönden pek istikrarı olamayan bir bölge haline getirmiştir.[123] Bu yüzden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı devirde de Karahanlılar, yalnızca kendi içinde mücadele vermemiş; birçok devletle karşı karşıya gelmiştir. Bunların en büyüğü hiç şüphesiz Selçuklular olmuştur. Nitekim özellikle Selçuklu sultanları Melikşah (485/1092) ve Sencer (552/1157) zamanlarında bölgenin hâkimiyeti Selçuklulara geçmiştir.[124]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı zaman dilimi siyasi güç kavgasının olduğu bir dönem olmakla birlikte aynı zamanda çoğunlukla mezheplerin artık teşekkülünü tamamladığı ve insanların koyu bir mezhep taasubu gösterdiği zamanlardır. Şiî ve Sünnîlerin birbirini katlettiği, Hanbelî ve Şafiilerin birbiriyle çatıştığı, Müslüman kanlarının oluk oluk aktığı yıllardır.[125] Bununla birlikte Nesefî'nin yaşadığı yer olan Maveraünnehir bölgesi, birçok farklı itikadî mezhep ve dinin yaygın olduğu bir yerdir. Daha önce Hanefîliğin bu bölgede yaygın oluşundan ve Mu'tezile'ye olan karşıtlığından bahsetmiştik. Ancak bu iki mezheple birlikte bölgede Hâricilik, Şia, Cebriyye, Eş'ârilik, Batınîlik, Kerrâmiyye, Neccâriyye gibi islâmî fırkaların taraftarları da bulunmaktadır.[126] Ayrıca Türklerin İslâma girmesini kolaylaştıran

---

[123] Metin Yurdagür, "Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, cilt: XXI, sayı: 4, 1985, s.32.

[124] Yurdagür, "Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", s.35.

[125] Kazan, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*, s.33.

[126] Cağfer Karadaş "Semerkant Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *İslam Araştırmaları,* sy:6, 2006, s.71.

Mürcie mezhebinin yaygınlığından bahsedilmektedir.[127] Özellikle Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurmuş olduğu medreselerde Eş'âriliğin okutulması ve desteklenmesi ile Eş'arîlik güçlü bir konuma ulaşmıştır. İslam dışı dinler olarak ise; Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Maniheizm, Sabiîlik, Berâhime (Brahmanizm), Sümeniyye (Budizm) ve Senevîlik dinlerinin varlığı söz konusudur.[128]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî tüm siyasi karışıklıklar ve çeşitli dini gruplar arasında Samanîler ile ilim beldesi haline gelmiş olan Mâveraünnehir bölgesinde, kendini geliştirmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiş bir âlimdir. Yazdığı eserlere yaşamış olduğu coğrafyanın durumu elbette ki yansımış, muhalif fırka ve dinlere karşı sert bir duruş sergilenmiştir. O bütün bu çeşitlilik arasında Maturîdî'nin yorumladığı Hanefîliğin güçlenmesi adına elinden geleni yapmıştır.

### 1.2.1.2. Nesefî'nin Hayatı ve İlmi kişiliği

Mâturîdî mezhebinin ikinci kurucusu olarak görülen ve bu mezhebin sistematik bir hal almasında önemli yeri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî hakkında kaynaklardan edinilen bilginin, oldukça az olduğu ifade edilmektedir. Hüseyin Atay bu durumu Maverâünnehir, Orta asya âlimlerinin ortak kaderi olarak değerlendirir.[129]

---

[127] Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy:1, 2002, s.209.

[128] Karadaş "Semerkant Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", s.68.

[129] Hüseyin Atay, "Mukkadime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* DİB, c. I, Ankara 1993, s.7.

Kaynaklarda ölüm tarihi hicri 508 yılı olarak verilen Nesefî'nin[130] soy kütüğü ve doğum tarihi konusunda çeşitli rivayetlerin olduğu görülmektedir.

Bu soy kütüğünü araştırdığımızda örneğin, İbn Kutluboğa'nın *Tâcu't-Terâcim* adlı eserinin ulaştığımız tahkiklerinde bile farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Nesebi bir rivayette "Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Mekhûl b. Ebî Fadl, Ebû el-Muîn en-Nesefî el-Mekhulî" şeklinde verilirken[131] diğerinde ise "Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Ma'bed b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl İbn Ebî Fadl, Ebû el-Muîn en-Nesefî" şeklinde geçmektedir.[132] Saîd olarak geçen ismin Ma'bed olarak değiştiğini görmekteyiz. Zirikli ise bu kütüğü "Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Ma'bed b. Mekhul, Ebû el- Muîn en-Nesefî" olarak vermiştir.[133] Abdulkâhir Kuraşî nesebi sekiz batna kadar götürerek, "İbn Mu'temid b. Muhammed b. Muhammed İbn Mekhul b. Ebi Fadl Ebu'l-Muîn en-Nesefî el-Mekhûlî" şeklinde ifade etmiştir.[134] Bu nesep zincirinde var olan isim konusundaki farklılıkların yanlış tasnif ve imlâ gibi hatalardan kaynaklandığı düşünülmektedir.[135]

---

[130] Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1992, s. 308.

[131] Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Teracim,* tahk: Kâsım Muhammed El-Receb, Matbaatü'l- Ani, Bağdâd, 1962, s.78.

[132] Kutluboğa, *Tacu't-Teracim,* s.308.

[133] Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm,* Matbaatu Kustatsumas, 1959, c.8, s.301.

[134] Abdülkâdir el-Kureşi, *Cevâhiru'l-Mu'diyye fî Tabâkati'l-Hanefiyye,* Beyrut, 1993, c. III, s.527.

[135] Kazan, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz,* s.28.

Hüseyin Atay ise soy kütüğünü "Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Ebî Muti' Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Nesefî" şeklinde ifade ederek Muhammed Mekhûl'ün, hatalı bir şekilde Muhammed b. Mekhûl olarak anlaşıldığını, fazladan bir kişi daha olduğunun zannedildiğini beyan etmiştir.[136] Çünkü Zehebî, *Siyeru A'lâmın-Nübelâ'*sında dedesi olan Ebu'l-Mutî Nesefî'nin asıl adının Muhammed b. Fadl olup Mekhûl'ün onun lakabı olduğuna dair bir rivayet paylaşmıştır.[137]

Künyesinden ve ailesinin yaşamından dolayı Nesef'te doğduğu düşünülen Nesefî'nin[138] doğum tarihindeki çelişkileri ise Hüseyin Atay şu şekilde açıklamıştır: *"Rivayetlerde, Ebu'l- Muîn Nesefî'nin doğum tarihinde, yirmi sene gibi büyük bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da 438 hicrî yılını vermektedir. Fakat ölüm tarihi olan 508 H./1115 M.de ittifak halindedirler. Biz de, 537 hicrî yılında vefat eden Ebû Hafs Ömer b.Muhammed'in "el- Kand fi Ulemâi Semerkand" adlı eserinde Nesefi'nin 25. Zil-hicce hicri 508 yılında 70 yaşında iken öldüğünü zikretmesine dayanarak şimdilik 438 hicrî yılını doğum tarihi olarak kabul ediyoruz. Ebû Hafs Nesefi, Ebu'l-Muîn en-Nesefi'ye hem en yakın müellif, hem de hemşerisi ve belki de öğrencisidir."* [139] Özet olarak biz de

[136] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, ss.8-9.

[137] Zehebî, *Siyeru A'lâmın-Nübelâ,* Müessesetu'r-Risale, *1984,* c.15, s.33.

[138] M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1992, s.13.

[139] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* s.10.

doğum yılının h. 438, ölüm yılının da h.508 olduğu konusunda hemfikiriz. Nitekim İbn Kutluboğa da Nesefî'nin 70 yıl yaşadığını belirtmiştir.[140]

Kaynaklarda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrenimine dair bilgi bulunmadığı ifade edilmektedir. Onun Semerkant ve Buhara şehrindeki Hanefî âlimlerden, özellikle Nesefî nisbesine sahip kişilerden ilim aldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte babası ve dedesinin Hânefî mezhebine fayda sağlayan bilginlerden olması dikkat çekici bir durumdur.[141] Büyük dedesi Mekhul b. el-Fadl'ın, Muhammed b. Kerram ve Yahya b. Muaz'a talebelik ettiği, bununla birlikte *Fadlu Subhanallah, er-Redd ala Ehli'l- Bida' ve'l- Ehva, el-Lu'luliyat, eş'Şiâu' fi'l- Fıkhı, el-Lubab,* gibi eserlerinin olduğu rivayet edilmiştir.[142] Bunun dışında ailesi ile ilgili de çok bilgi yoktur.

Mâturîdî geleneğinin sistemleşip devam etmesinde önemli yeri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu mezhebe yaptığı büyük katkılardan biri de hiç şüphesiz yetiştirdiği ve topluma âlim olarak kazandırdığı talebeleri olmuştur. Yetiştirdiği isimler Necmeddin Ömer en-Nesefî (537/1142), Alâeddin es-Semerkandî (539/1144), Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekanî, Ahmed b. Ferah es-Suğdî ve Ebü'l-Hasan el-Belhî gibi önemli şahsiyetlerdir.[143] Nitekim Alâeddin es-Semerkandî, hocası Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi Hanefîliğe ve Ehl-i Sünnete mühim katkılar sağlamış bir âlim olarak tanıtmıştır. Ayrıca o Maturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ına yazmış olduğu

---

[140] Kutluboğa, *Tacu't-Teracim,* s.308.

[141] Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", ss.568-569.

[142] Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî,* Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd, c.4, s.34; Kazan, *Ebu'l-Muin en-NesefFi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*, s.31.

[143] Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", s.569.

şerhin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin derslerinde yapmış olduğu açıklamalardan oluştuğunu söyleyerek, bunların kaybolmasını önlemek adına *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı kitabı yazıp kendisine nispet ettiğini ifade etmiştir.[144] Yine öğrencisi Necmeddin en-Nesefî'ye ait olan *el-'Akâ'id* 'in, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin önemli eserlerinden olan *Tabsiratü'l Edille'*in bir özeti mahiyetinde oluşu dikkat çekicidir.[145] Nesefî'nin yetiştirdiği bu isimler sayesinde Matûrîdî görüşlerin aktarılmasının ve yaygınlaşmasının kolaylaştığını söyleyebiliriz. Böylelikle zaman içinde Matûridilik VII/XIII. yüzyılda bir ekol haline gelmiş ve özel olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.[146]

### 1.2.1.3. Nesefi'nin Eserleri

***Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd- Dîn***

Eserin tam adı *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd- Dîn 'Alâ Tarikati-l-İmam Ebî Mansur el-Maturîdî*'dir.[147] Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseri olmakla birlikte, İmam Mâturîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd'*ine yazılmış bir şerh

[144] Adile Sarıkaya, *Ebûl-Mu'în en-Nesefî'nin Tabsıratü'l Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahrici*, Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2008, s.3.

[145] Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", s.569.

[146] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s.201.

[147] Okilov, "Mâturîdî Doktrinin Reformu: Ebu'l- Muin en-Nesefî Örneği", s.1.

niteliğindedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, eserini 500 hicri yılında bitirdiği rivayet edilmiştir.[148] Bu sebeple ömrünün sonlarına doğru yazdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu kitap birçok bilgin ve araştırmacı tarafından Mâturîdîliğin en önemli ikinci kaynağı olarak görülmüştür. Nitekim Yazıcıoğlu'na göre, eser *Kitabü't-Tevhîd'*in tamamlayıcısı ve onun ayrılmaz parçasıdır.[149] Eser kısa bir mukaddimeden sonra kırktan fazla babdan meydana gelmektedir. Burada ilmin tarifi, bilgi edinme yolları, mukaddilin imanı, evrenin yaratılışı, tevhid, sıfatlar, rü'yetullah, nübüvvet, mucizenin mahiyeti, kader, büyük günah işleyenlerin durumu, şefaat, imâmet gibi meseleler ele alınmıştır.[150]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *Tabsiratü'l Edille'*sinde muhalif görüşleri aktarırken bazen onların isimlerini zikretmemiştir, bu yüzden ele aldığı konu dikkatli takip edilmediğinde okuyucu yanılgıya düşebilmektedir. Ancak eserini yaşadığı devirde alışık olunmayan semantik bir dille yazan Nesefî, Maturîdî'ye göre çok daha anlaşılır, metodik ve sistematik yazmıştır.[151]Ayrıca yine Mâturîdî'ye göre daha fazla konu ele almış ve daha fazla muhalife cevap vermiştir. Bu yüzden *Kitabü't-Tevhîd'*den daha fazla doyurucu bilgiler içermektedir. Muhaliflerin görüşlerini objektif bir şekilde aktaran Nesefî'nin en çok, Mu'tezile ve yaygınlık kazanan Eş'arîliğin görüşlerini eleştirdiği görülmektedir. Bunun sebebi ise Mâturîdî akaidini yaygınlaştırmak istemesi olmuştur.

---

[148] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s.13.

[149] Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefi'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* ss.14-15.

[150] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* thk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003, c.1, ss.599-600 ayrıca c.2, ss. 559-562.

[151] Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefi'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* s.16.

*Tabsiratü'l Edille*'nin İstanbul kütüphanelerinde on sekiz yazması tespit edilmiştir. [152] Bununla birlikte Mısır ve Hicaz'da da birçok nüshasının olduğu bilinmektedir. Kitap öncelikle 1977 yılında Muhammed el-Enver tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş fakat basılmamıştır. Daha sonra ise Claude Salame 1990-1993 yılında eseri yayımlarken, Hüseyin Atay 1993 yılında ilk cildini, ikinci cildini de 2003 yılında Şaban Ali Düzgün'le yayımlamıştır. Ardından farklı çalışmalar yapılmakla birlikte henüz eser ne yazık ki Türkçe'ye kazandırılmamıştır.

***Bahru'l Kelâm***

Tam ismi *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam* olarak bilinen bu eser bazı nüshalarda *Bahru'l-Efkâr, Akaidü Ebi'l-Muîn en-Nesefi*, tartışma üslubunda yazıldığından dolayı ise bazılarında *Mubahasetü'l Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa Ma'al-firaki'd-Dâlle ve'l-Mübtedi*' adıyla anılmıştır.[153] Müellifin gençlik döneminde yazdığı düşünülmektedir. *Bahru'l Kelâm* fasıllar halinde kaleme alınmış küçük bir eser olup *Tabsiratü'l Edille* ile *et-Temhîd'* e yöntem ve üslup bakımından benzememektedir. Bununla birlikte her ne kadar *Tabsira'*nın özeti hükmünde değerlendirilse de[154] "iman esaslarının beş asılda toplanması, kadere imanın bunlar arasında sayılmaması, haberi sıfatlarda tevilden kaçınılması, imanı ikrar ile birlikte ele alınması" gibi fikri düzeyde

[152] Muhammed Aruçi, "Tebsıratü'l-Edille", *DİA,* c.40*,* s.226.

[153] Yûsuf Şevki Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", *DİA*, c.4, s.516.

[154] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s.13.

de farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.[155] Bu sebeple Nesefî'ye aidiyeti konusunda diğer günümüze ulaşan eserlere göre şüphe içermektedir.

Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları ve şerhleri mevcuttur. Türkiye'de olduğu kadar, Özbekistan sınırları içinde de 3 adet el yazmalarının olduğu ifade edilmektedir.[156] Kitap 1911 yılında Kahire'de ve Konya'da basılmıştır. Eser ilk kez 1613 yılında Manastırlı Lâlî Hasan Efendi ile birlikte Türkçeye çevrilmiştir.[157] Daha sonra ise İsmail Hakkı Uca-Mustafa Akdedeoğulları çevirmiş, Cemil Akpınar 1977 yılında *İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları* adlı başlık altında Türkçeye kazandırmıştır. Son olarak 2010 yılında Ramazan Biçer bu çeviri halkasına katılmış ancak yaptığı bu çeviri hatalar içerdiği için eleştiriler almıştır.[158] Daha nitelikli çevirilere olan ihtiyaç oldukça açıktır.

[155] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* Mektebetu Daru'l-Ferfur yay, 2000, ss. 349-355.

[156] Okilov Saidmukhtor Saydakbarovich, "İmam Mâturîdîyi Kolay Anlamada Abu-l Mu'in Nesefi'nin 'Bahr el-Kalam' Eserinin Rolü", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hânefîlik-Mâturûdîlik),* Kastamonu, 2017, c.I, s.356.

[157] Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", s.516.

[158] Bkz: Mehmet Kalaycı, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Matüridi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55:1, 2014, ss. 171-186.

***Kitabü't -Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd***

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin son eseri olarak düşünülen bu eser, *Tabsiratü'l Edille* adlı eserinin özeti mahiyetindedir. Her ikisi de usul ve yöntem olarak birbirine benzemekle birlikte, *et-Temhîd* detay ve tafsilattan uzaktır. Nesefî eserde zaman zaman konu ile ilgili geniş bilgi için *Tabsira'* ya yönlendirmektedir.[159] Eserin Mısır, Türkiye ve Mekke'de yazma nüshalarının olduğu bilinmektedir. *Temhîd* üzerine Nizamüddin Hüseyin Sığnâkî'nin *Tesdid* adlı bir şerhi vardır. Türkiye'de ilk defa 1971 yılında Mustafa Sait Yazıcıoğlu tarafından, lisans tezinde Temhîd'in 2417 nolu Kahire yazması çevrilmiştir. [160] Kitabı ilk neşreden Habibullah Hasan Ahmed (Kahire 1986), daha sonra ise Abdulhayy Kabil (Kahire 1987) olmuştur. Son olarak eser 2007 yılında Hülya Alper tarafından *"Tevhidin Esasları"* adı altında Türkçeye kazandırılmıştır.

***el-İfsâd li Hudei Ehli'l İlhâd***

Bâtıniyye'nin, muhataplarına karşı kullandığı yöntemleri ele alan ve onları eleştiren bir eser olduğu ifade edilmektedir.[161] Günümüze kadar ulaşan bir kitap olmamakla birlikte kitapla ilgili başka bilgi bulunmamaktadır.

---

[159] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, (Kitâbü't-Temhîd), terc. Hülya Alper, İz yay, İstanbul, 2017, ss.78,81,152,154,155,156; Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* s.16.

[160] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* s.11.

[161] Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", s.570.

***Îzâhu'l Mahacce / Muhacceti li Kevni'l Akli'l Hucce***

Günümüzde elimizde mevcut olmayan bu eser Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd fi Kavâidi't –Tevhîd* adlı eserinde, kitabın adı *et-Tabsira* ile birlikte *Îzâhu'l Mahacce* adıyla zikredilmiştir.[162]

***Menâhicü'l Eimme / Menâhicu fi'l- Furû***

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye aidiyeti şüpheli olan eserlerden biri olan bu kitap fıkıh üzerinedir. Hacı Halife *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinde bu kitabı Nesefî'ye nispetle *Menâhicü'l Eimme* ismiyle aktarmıştır.[163] Onun dışında Leknevî, Ziriklî, Rıza Kehale ve İsmail Paşa Bağdadî'nin de bu eseri ona nispet ettiği ifade edilmektedir.[164] Hem Nesefî'ye aidiyetinin belirlenmesi konusunda hem de içeriği ile ilgili bilgi sahibi olmak için eserin ortaya çıkartılıp incelenmesi gerekmektedir.

***Şerhu'l Câmii'l Kebîr***

Bu eser Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin Hanefîlik için önem arz eden *el-Câmiu'l Kebîr* adındaki fıkıh içerikli eserine yazılmış olan bir şerhtir. Böyle bir eserin

[162] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd,* neşr. Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986, s.256.

[163] Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn,* neşr. Dâru ihyau'l-Turasi'l-Arabî, c. II, s.1845.

[164] Kazan, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*, s.50.

olduğu *Keşfü'z-Zunûn*'da zikredilmiştir. [165] Bundan sonrakiler ise ondan nakletmişlerdir. Ancak bu esere ulaşılamamakla birlikte Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait olduğu şüphelidir.[166]

***Şerh'u Te'vilâti'l Kur'ân***

Mülellifi Ebu'l Muîn Nesefî değil, öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî (539/1144) olmakla birlikte, eserin içeriği Nesefî'nin, Maturîdî'nin *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eseri üzerine yaptığı açıklamalarından ve ders notlarından oluşmaktadır. Birçok yazma nüshası İstanbul kütüphanelerinde bulunan bu eser Bekir Topaloğlu'nun *Te'vilâtü'l- Kur'ân* üzerine yaptığı tercümelerde yararlandığı bir eser olmuştur.[167]

[165] Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn,* çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt yay, 2016, c.II, s.483.

[166] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s.10.

[167] Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtü'l Kur'ân'dan Tercümeler*, Acar Matbaacilik, İstanbul, 2003, s.14.

# 2. BÖLÜM

# EBU'L MUÎN EN-NESEFÎ'NİN MU'TEZİLE KARŞITLIĞI

## 2.1. Mu'tezile Karşıtlığının Oluştuğu Zemin ve Nesefî'nin Yaklaşımı

### 2.1.1. Nesefî'yi Mu'tezile Karşıtlığına Götüren Sebepler

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı coğrafya daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hanefîliğin yaygın olduğu ve ağırlığını gösterdiği bir yerdir. Abbasîler devrinde yaşanılan mihne olayından sonra gelişen i'tizal görüşüne karşı olan Hanefîlik yorumunun, en yaygın olduğu yerlerden biri hiç şüphesiz Mâverâünnehir bölgesi olmuştur.[168] Bunun sebepleri arasında kendini Hanefî olarak nitelendirilen şahısların, Hanefîliğin i'tizal ile olan birlikteliğinden doğan negatif algıyı Mu'tezile karşıtlığı üzerinden değiştirme çabasının olduğu söylenilebilir.[169] Özellikle Mâturîdî'nin geliştirdiği bu karşıtlığın arka planında, Mu'tezilîler'in Ebû Hanîfe'yi yanlış anladığı ve hatalı tanıttığı iddiasının olduğu görülecektir. Mu'tezile'den uzak olan ve yeniden yorumlanarak inşa edilen bu Hanefîlik, böylelikle mihne gibi olayların olumsuz imajından da uzak olacak, hak ettiği saygınlığa tekrar ulaşacaktır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı dönemde Semerkant bölgesinde Mu'tezile'nin varlığından çok fazla söz edilmemekle birlikte, çağın yükselen devleti Selçuklularda durum daha farklıdır.[170] Nitekim Nesefî'nin doğum yılı 438/1047, ölüm

---

[168] Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s.121.

[169] Murat Şimşek, "Hânefî Geleneğinde Usûl-Füru İlişkisi ve Kelam-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hânefîlik-Mâturûdîlik), Kastamonu,* 2017, c.I, ss. 264-265.

[170] Cağfer Karadaş, "Selçuklular'ın Din Politikası", *İstem,* yıl:1, sayı:2, 2003, s.99.

yılı ise hicri 508/1115 yılı kabul edildiğinde onun, Selçuklu hükümdarları Tuğrul Bey, Alp Arslan ve Melikşah dönemlerinde yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Tuğrul Bey döneminde Mu'tezile tarihte ikinci en parlak dönemini yaşamıştır. Abbasîler döneminde yaşanılan mihneyi andıran olayların yaşanmasıyla Alp Arslan döneminde Mu'tezile karşıtlığı tekrar yükselişe geçmiş, Melikşah ile de bu durum devam etmiştir.[171] Özellikle Nesefî'nin ömrünün son yıllarına denk geldiği Melikşah'ın, Karahanlılar üzerinde hâkimiyet sağladığı bilinen bir gerçektir.[172] Özetle; her ne kadar Nesefî Karahanlı iradaresinde olarak, Selçuklu idaresi ve topraklarında yaşayan biri olmasa da, o topraklarda meydana gelen gerilimlerin bir şekilde Mâverâünnehir'i de etkilediği kanaati içindeyiz. Nitekim artık yalnızca ismen varlığını sürdüren Abbasî devletinde de Mu'tezile karşıtlığı güçlü bir şekilde devam etmektedir.

Devletlerde yaşanan bu tavrın ardında, yaşanılan bu olumsuz hadiseler kanaatimizce beraberinde rey karşıtlığını da getirmiş ve mezhepler, varlıklarını gösterebilmek adına kendi görüşlerini sıkı sıkıya savunurken Mu'tezile'ye olan düşmanlıklarının altını çizmiştir. Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin bu ortamda, reyi kullanan ama görüşleri Mu'tezile'nin görüşlerine de benzemeyen Mâturîdî'yi gündeme getirmesi oldukça manidardır. Çünkü aksi halde Hanefîlik ya tamamen güç kaybedecek ya da reyi çok sınırlı kullanan kelâm karşıtı Hanefîliğe dönüşecektir.

Tüm bunlarla beraber Mu'tezile'nin varlığının yanı sıra; Eş'arîliğin güç kazanması, Ashabu'l-Hadis zihniyetinin yaygınlığı, Şafii mezhebinin popüler hale

[171] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* ss.220-229.

[172] Yurdagür, "Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", s.35.

gelmesi gibi durumların da Hanefîliği zor durumda bıraktığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Mâverâünnehir Hanefîliğin güçlü bir kalesi durumunda da olsa bu durumlardan hiç etkilenmediğini söylemek doğru olmayacaktır. [173]

Sonuç olarak Nesefî'nin Mu'tezile karşıtlığı geliştirmesinin sebebi, hocası olarak kabul ettiği Ebû Mansûr Mâturîdî'nin görüşleri üzerinden Hanefîliğin bu yorumunu inşa etmeyi, güçlendirmeyi istemesi olabilir. Ayrıca genel olarak devletlerin karşıtlık geliştirmesi, yaşadığı bölgenin de Samanîlerden beri genel hatlarıyla bu tavırda olması, Ehl-i Sünnet anlayışının benimsenmesi, öğrenim gördüğü âlimlerin de muhtemel bir şekilde i'tizal fikrine negatif bakması gibi durumlar da sebepler arasında zikredilebilir.

### 2.1.2. Nesefî'nin Bilgi Kaynakları

Âlimlerin ortaya koyduğu eserler kadar, o eserlerin beslenme kaynakları, referansları, eserleri ortaya koyma sebepleri ve toplumda ne kadar yankı yaptığı da o şahsı ve yazdıklarını anlamak açısından önem arz etmektedir. Daha önce bahsettiğimiz üzere, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşamış olduğu dönemde, Semerkant bölgesinde bulunan Mu'tezilî bir âlime rastlamamaktayız. Yalnızca Ebû Mansûr Mâturîdî'nin zamanında Bağdat Mu'tezilesinden Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Samanîler'in Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin yardımcılığını yaptığına dair çeşitli rivayetlerden bahsedilmektedir. Böylelikle onun yaptığı faaliyetlerin ve

[173] Karadaş "Semerkant Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", s.71.

yazdığı kitapların bölge halkını etkilediği düşünülmüştür.[174] Ancak genel çerçevede baktığımızda Semerkantlı el-Hâkîm es-Semerkandî'nin, Ebû Bekir el-İyazî, Ebu'l-Yusr Pezdevî gibi Nesefî'nin de içerisinde olduğu birçok âlim aslında o vilayette yaşamayan Mu'tezilî şahsiyetler üzerinden çeşitli eleştirilerini yapmış ve karşıtlık geliştirmişlerdir. Nitekim daha önce de değindiğimiz gibi Abbasîlerde mihne olaylarından sonra başlayan ve Samanîler ile Mâverâünnehir bölgesinde de sürdürülen Mu'tezile karşıtı tepkiler, "haklarında eser yazmak, onlarla nikâhlanmamak, arkasından namaz kılmamak gibi çeşitli yasaklayıcı fetvalar vermek veya mezhebin taraftarlarına doğrudan tavır koymak şeklinde" gösterilmiştir. [175] Bu bakımdan Nesefî'nin de Mu'tezile karşıtı eserler vermiş olması Semerkant bölgesi için sıradışı bir durum değildir. Onun çabasının Mâturîdî'nin ortaya koymaya çalıştığı Mu'tezile'ye benzemeyen ama rey ile yorumlanmış Hanefî anlayışı canlandırmak ve savunmak olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple de gösterdiği bu çabanın ileriye yönelik entelektüel bir gayret olduğu görüşü içindeyiz. Yine daha önce anlattığımız gibi bölgenin zaman zaman Selçuklular tarafından kuşatılması ve Selçuklular içinde ise Eş'arilik gibi mezheplerin yükselişte olması da Nesefî'nin bu gayretini ateşlediği kanaatindeyiz.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerini incelediğimizde en az 20 kadar Mu'tezilî âlimin isimlerinin geçtiği ve onların görüşlerinin zikredildiği görülmektedir. Bu kişileri ve görüşlerini daha sonraki başlıklarımızda inceleyeceğiz. Ancak bize göre Semerkant bölgesinde, Nesefî'ye kadar olan süreçteki Hanefî gelenek içerisinde

[174] İbn Nedim, *Fihrist,* s.219.

[175] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.166.

Mu‘tezile’ye karşı eser yazan, bu derece detaylı bir şekilde görüşleri derleyen, karşılık veren başka bir âlim bulunmamaktadır. Bu durum Nesefî’nin, bölgede Mu‘tezile’ye dair bir izin olmamasına rağmen bu kadar Mu‘tezilî şahsiyetin görüşlerine nerden ulaştığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Nesefî’nin bilgi kaynaklarını anlamak adına eserlerini incelediğimizde ise, *Tabsiratü’l-Edille*’sinde yaklaşık 60 kadar zikredilen eser adına rastlamaktayız. Bu eserler farklı mezheplere, farklı şahıslara aittir. Mu‘tezilî kaynak olarak yalnızca Câhiz’in “*er-Redd alâ Müşebbihe*’si ve el-Ka’bî’nin *el-Makâlât, Evâilü’l-Edille, Uyûnü’l-Mesâil”* adlı eserleri zikredilmiştir.[176] Bu bakımdan Nesefî’nin Mu‘tezilî şahısların görüşleri ele alırken, daha çok onların eserlerinden değil; Mu‘tezile üzerine yazılmış diğer mezheplerin kitaplarından yararlandığı ortaya çıkmaktadır. Ancak kitabında ismini zikretmediği ama yararlandığı kaynakların da olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin eserlerinde en çok alıntı yaptığı ve sıklıkla ismini zikrettiği kişi akıl hocası Mâturîdî olmuştur. Onun “*Kitâbu’t-Tevhid, Te’vilâtü’l-Kur’ân* gibi temel eserlerinin yanı sıra, mezheplere yazdığı *Reddü Evâilü’l-Edille li’l-Kâ’bî, Reddü Tehzîbü’l-Cedel li’l-Kâ’bî, Reddü Kitâbü’l-İmâme, er-Reddü ale’l-Müşebbihe* gibi reddiyeler ile *Kitabü Cedel, el-Makâlât”* gibi eserlerden faydalandığı görülmektedir. Çalışmamızı yaparken Nesefî’nin 20’den fazla zikrettiği Mu‘tezilî şahsiyetlerin görüşlerinin büyük bir kısmının Eş’arî’nin *Makâlât*’ında da

[176] Bkz fihrist bölümüne: Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, ss.596-598 ve c.2, ss.578-579.

zikredildiğini görmüş bulunmaktayız.[177] Her ne kadar Nesefî'nin kitaplarında[178] Eş'arî'nin bu eserinin adına rastlamamış olsak da, Nesefî Eş'arî'ye nispet ettiği "*Nakzu Evâilü'l-Edille li'l-Kâ'bî* ve *Beyânü Ekâvîlü'l-Kâilîn"* adlı iki kitap ismini zikretmiştir.[179] Kanaatimizce bu durum Nesefî'nin Eş'ârî'nin eserlerinden ve görüşlerinden haberdar olduğunu, ondan yararlandığını göstermektedir. Yine kanaatimizce Nesefî, Mâturîdî'nin eserlerinden sonra Mu'tezile'nin görüşleri için en çok Eş'arî âlimlerin kitaplarından faydalanmıştır. Nitekim İbn Fûrek (406/1015), İsferâyînî (418/1027) gibi âlimlerin de eserlerinin zikredilmesi bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Bütün bunların yanında Ebû Hanîfe, Tahâvî (321/933), Ebû Bekir Cüzcânî (III/IX. yüzyıl), Ebû Nasr İyâzî (275/888), Saîd er-Rüstüfağnî, Hakîm et-Tirmizî (320/932) gibi çeşitli âlimlerin kitapları da zikredilenler arasında yer almaktadır.[180]

Özetle; Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin çeşitli eserler yazması ve bu eserlerinde Mu'tezile'ye karşıtlık geliştirmesinin arka planında; rey ile yorumlanan, Mu'tezile'den farklı, Hanefî- Mâturîdî zihniyetin sistemleştirilmesi ve desteklenmesi görülmektedir. Bu sebeple kitaplarında entelektüel bir endişe ve çabanın olduğunu düşünmekteyiz. Nesefî'nin, ele almış olduğu Mu'tezilî şahısların görüşlerine ise

---

[177] **Eserde Geçen Mu'tezilî Bilginler ve Yöneltilen Eleştiriler** başlığımızda ve ele aldığımız Kelamî Meselelerde dipnotlarımızda bazı karşılaştırmalar yapmış bulunmaktayız. Birçok zikredilen görüş Eş'ari'nin verdiği bilgilerle uyuşmaktadır.

[178] Burada *Tabsira, Temhîd* ve *Bahru'l-Kelâm* adlı kitapları kastetmekteyiz.

[179] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.574 ve s.412.

[180] Bkz fihrist bölümüne: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.596-598 ve c.2, ss.578-579.

onların bizzat kitaplarından değil, daha çok çeşitli eserlerden ulaştığı ortaya çıkmaktadır.

### 2.1.3. Nesefî'nin Yöntemi ve Eleştirel Yaklaşım

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüş bakımından Mâturîdî'nin izini takip ettiğini ifade etmesine karşılık, üslûp konusunda ondan daha değişik bir yol kullandığı görülmektedir. Mâturîdî eserlerinde felsefi terimlere başlangıç teşkil edebilecek kelimeler kullanmasına rağmen Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de bu tür tabirlere rastlanmamaktadır.[181] Onun en önemli yanı, yazmış olduğu eserlerde döneminde yaygın olan Meşşaî felsefe metodunun dışına çıkarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik bir metod kullanmasıdır.[182] Semantik, anlambilimi olarak tanımlanmıştır. Yani başka bir ifadeyle semantik, dilde, kelime üzerinde anlam analizi yapmak, kelimenin konumunu irdelemektir.[183] Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde bir konuyu anlatırken mutlaka o konuyla ilgili kavramları vererek, çeşitli tanımlar üzerinde analiz yapmıştır. Nitekim onun, Mâturîdî'nin aksine, felsefe ve mantığın

[181] M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlk,* hzr: Sönmez Kutlu, otto yay, s.185.

[182] Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 24, 2010, s.111.

[183] H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara,1988, ss.4-5.

teknik terimlerini kullanmadan açık bir üslupla dil mantığına göre sonuca ulaştığını görmekteyiz. Bu yüzden ifadeleri oldukça kolay ve anlaşılırdır. Ancak kimi zaman eserlerdeki ifadelerin zor anlaşılır durumda olması ise meselenin mahiyetinin zorluğuna bağlanmıştır.[184] Şimdi kullandığı bu yöntemin daha iyi anlaşılması için örnek üzerinden açıklamak istiyoruz.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî iman meselesini ele alırken iman kelimesinin tasdik kelimesiyle eşanlamlı olduğuna hükmederek iman tasdikten ibarettir demiştir. Bunun getirdiği sonuç olarak terim manası, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmektir. Bu manada tasdik yalanlamanın zıttıdır. Tereddüt etmek ise hiçbir hüküm vermeden durmaktır ki duran kimse tasdik etmiş olmaz. Buna göre ise mukallidin imanı sahih olur. Çünkü imanın aslı olan tasdik o kişide bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Nesefî, iman ile tasdik kelimelerini eşleştirerek, kendisinde tasdik bulunan kimsenin iman ettiğine hükmediyor. Bu açıdan tasdikin kendi anlamında, mahiyetinin bulunması önem taşırken, o tasdikin nasıl meydana geldiğinin, hangi şartlarda oluştuğunun bir önemi olmuyor. Bunun için hiçbir delile dayanmadan tasdik eden, yani iman eden kişi mümin sayılıyor. Tüm bu anlayış ve anlatım da kelimenin delaletinden ortaya çıkmaktadır. Böylelikle mukallidin imanı meselesinin, iman kelimesin kök ve etimolojik anlamlarından dolayı çıkmadığı, dışarıdan katılan yorumlardan dolayı olduğu ortaya çıkıyor. [185]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî yalnızca kelimelerin anlamları üzerinde durmamış, cümleler üzerinden de anlam analizi yaparak, dil mantığını kullanmıştır.

[184] Atay, "Mukaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s.14.

[185] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.38-39; Atay, "Mukkaddime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* ss.17-18.

Mu‘tezile’nin her müctehid haklıdır demelerine karşılık şu şekilde cevap verildiğini nakletmiştir: “Ben ictihad ettim ve içtihadım benim müçtehidin yanılabilir ve isabet edebilir olduğuna götürdü. Şimdi ben, bu içtihadımda yanılmış mıyım, yoksa haklı mıyım? Eğer yanılmışsın dersen, içtihadımdan birinin yanlış olduğuna hükmetmiş olursun ve her müctehid isabet eder sözün saçma olur. Eğer içtihadında haklısın, dersen, müçtehidin yanılabileceğini ve isabet edebileceğini söyleyenin sözünü kabul etmiş olursun.”[186] Görüldüğü gibi her iki durumda da karşı tarafın sözünü çürütmüş olmaktadır. Bu da semantiğin, cümleyi nasıl tahlil ederek, kullanılan kelimelerin anlamını kendi amacı doğrultusunda kullandığını göstermektedir.

Başka bir örnekte ise Ebu’l-Muîn en-Nesefî insan fiilleri konusunda şirk yani “ortaklık” kelimesi üzerinden analiz yaparak sonuca ulaşmıştır. Ona göre müşrikin anlamı yaratmada olmaksızın ibadette Allah’a ortak koşmaktır. Bunu yapanlar da puta tapanlardır. Onlar Allah’ı yaratıcı kabul etmekle birlikte putları da ibadet etmeye layık görürler. Nesefî burada “ortaklık” teriminin anlamına devreye sokarak onların putlara tapmalarının Allah’a tapmaları olmadığı gibi, onların Allah’a tapmaları da putlara tapmaları anlamına gelmez diyerek bir izah getirir. Bu durumda fiilin yaratılmasında Allah ile insanın yaratması birbirinden farklıdır. Dilcilere göre bir mahalle veya köyde ortak olanlardan yani aynı mahalleyi veya köyü paylaşan insanlardan birinin, köyde sahip olduğu bir şeye bir başkası ortak değildir. Zaten icmâ’ya göre bir şeye birden çok kişinin sahip olması ortaklık anlamına gelmemektedir. Yani böylece insanın sahip olduğu şeye Allah da sahipken, Allah’ın sahip olduğu şeye kulda sahip olabilmektedir. Burada bir ayniyet söz konusu olup, ortaklık söz konusu değildir. Aksine fiil, insanın bir müdahalesi olmadan Allah’ın yarattığı bir kudretle ve diğer yandan Allah’ın herhangi bir müdahalesi olmaksızın insanın yaratmasıyla meydana

[186] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, s.35.

gelse o zaman "ortaklık" mevzubahis olacaktır. Böylece insan âlemin yaratılmasında Allah'a ortak olduğu gibi, her canlı da bir fiil işlerken Allah'a ortak olarak bu fiili yapmış olmaktadır. Bu sebeple Allah'ın kudreti, insana verdiği ile insanın da kudretidir. İnsanın mülkünün aynı zamanda Allah'ın mülkü de olması gibi bu durum ortaklık anlamına gelmemektedir.[187] Anlaşılacağı üzere burada da Nesefî "ortaklık" teriminin dildeki çeşitli bağlamlarını irdeleyerek probleme bir çözüm üretmeye çalışmıştır. Zor bir mesele olan bu konuyu dil üzerinde yaptığı açıklamalarla anlaşılır ve kolay bir hale dönüştürmüştür.

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde, özellikle *Tabsıra*'sında, hem dilin halk arasında kullanılışından hem de dilcilerin meselelere bakış açılarından örnekler vererek dili analiz etmiştir. Bununla beraber sözcüklerin delaletleri olan somut ve soyut nesneler arasındaki ilişkileri göstermeye çalışarak felsefi düzeyde semantiği kullandığı görülür. Onun problemlerinin izahında bir sistem ve düzen bulunmaktadır. Önce problemi ortaya koyup, sonra muhaliflerinin çeşitli nakli, akli ve bilime dayalı delillerini zikrettikten sonra kendisinin ve bağlı olduğu mezhebin görüşünü de aynı şekilde nakle, akla ve bilime dayalı bir şekilde ifade etmiştir.[188] Ancak onun ortaya koyduğu bu semantik usulün takipçisi olmadığı için fazla bir gelişme göstermediği görülmektedir. Bununla birlikte bize göre Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu yöntemi, kavramların ne kadar önemli olduğu, bir meselenin çözümünde öncelikle doğru tanıma ulaşılması gerektiği, semantiğin ne kadar mühim olduğu konusunda ders verici niteliktedir.

---

[187] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd,* s.286; Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, ss.49-50.

[188] Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, ss.74-75.

## 2.2. Eserde Geçen Mu‘tezilî Bilginler Ve Yöneltilen Tenkitler

Bu bölümde Nesefî’nin eserlerinde tenkit ettiği Mu‘tezilî isimleri tespit ederek, öncelikle onlar hakkında kısa bir bilgi verecek ve ardından Nesefî’nin hangi konularda onların ismini zikrettiği ve eleştirdiğini özetle ifade etmeye çalışacağız.

### 2.2.1. İlk Mu‘tezilîler

#### Vâsıl b. Atâ (131/748)

Medine doğduğu bilinen Vâsıl b. Atâ Mu‘tezile’nin kurucu isimlerinden olarak görülen, mezhebin tomurcukla döneminin en önemli ismidir. Kendisinin Hasan-ı Basrî’nin ders halkasındayken, hocasına büyük günah işleyenlerin durumu meselesinde karşı çıkarak, ondan ayrıldığı ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Böylelikle Vâsıl kendi ders halkasını kurmuş ve “Mu‘tezile” (ayrılanlar) adını almıştır.[189] Onun Mu‘tezile’nin beş esası içinden özellikle “el-Menziletü beyne’l-Menzileteyn” ve “el-Emru bi’l-Ma’ruf ve’n-Nehyi ani’l-Münker” görüşlerinin oluşumda önemli yeri bulunmaktadır. Çünkü Vâsıl b. Atâ, Hasan-ı Basri’den ayrılırken, büyük günah sahibinin doğrudan küfre girecek bir eylem yapmadığı ancak işlediği günahla da imanda kalmadığı, iman ve küfür arasında kaldığını ileri sürmüştür.[190] Bu da Mu‘tezile’nin “el-Menziletü beyne’l-Menzileteyn” ilkesini oluşturmuştur. İyiliği emredip kötülükten sakınılması gerektiği ilkesine sıkı bir şekilde bağlı olan Vâsıl aynı zamanda yetiştirdiği öğrencileri İslam ülkelerinin değişik

[189] İbnü’l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* ss.2-3.

[190] Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, terc. İlyas Çelebi, Türkiye Eserler Kurumu Başkanlığı yay, İstanbul, 2013, c.1, s. 224.

beldelerine göndererek görüşlerini yaymaya gayret göstermiştir.[191] Vâsıl iyi bir hatip ve şairliği ile beraber edebiyatın inceliklerine hâkim, tartışmada usta biriydi. Nitekim Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz huzurunda, "R" harfini telaffuz edemediği için bu harfi kullanmadan hazırladığı hutbe yarışmada birinci seçilmiştir. Böylelikle bu kabiliyeti nedeniyle "Hatibü'l-Mu'tezile" şeklinde anılmıştır. [192] Kendisine atfedilen birçok eser olmakla birlikte günümüze ulaşan eserler şunlardır: "*Kitâbü Mâ Cerâ Beynehû ve Beyne 'Amr b. Ubeyd, Hutbetü Vâsıl b. 'Atâ', el-Hutab fi't-Tevhîd ve'l-'Adl"*[193]

Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin eserlerini incelediğimizde Vâsıl b. Atâ ile ilgili çok az atıf yapıldığını görmekteyiz. *et-Tabsira* adlı eserin "**Cemel Ashabı ve Ali arasındaki Savaş**" başlığı altında tevkif konusunda Amr b. Ubeyd ile Vâsıl'ın hata yapan ve isabet eden kimseyi bilemeyeceklerini söylemelerini zikretmiştir. Ayrıca Dırar, Muammer ve Ebü'l-Hüzeyl'in ise bunlardan birisinin musîb (isabet eden) diğerinin ise hatalı olduğunu biliyoruz şeklindeki ifadesini de aktararak Mu'tezile'nin ihtilafına dikkat çekmiştir.[194] Bir diğer atıf ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-*

[191] Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, c.42, ss.539-541.

[192] İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* ss.30-31; Ayrıca geniş bilgi için bkz: Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile,* neşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1974, ss.235-241.

[193] Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", s.541.

[194] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.502; *Tevhidin Esasları,* s.114; Ebu'l Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar,* çev. Yüksel Macit, Endülüs yay, İstanbul, 2018, ss.124-125.

*Kelâm* adlı eserinde ise "**Mu'tezile'nin Beş Usûlü"** başlığı altında, Mu'tezile'nin ilk âlimi olarak Vâsıl b. Atâ'dan bahsetmesidir. [195]

Sonuç olarak Ebu'l- Muîn en-Nesefî, her ne kadar yapılan alıntı az olsa da Mu'tezile için mühim bir insan olan Vâsıl b. Âta'yı görmezden gelmemiş ve zikretmiştir. Alıntının az olma sebebinin Nesefî'ye ulaşan sınırlı bilgiden kaynaklandığı düşünmekteyiz.

**Amr b. Ubeyd (144/761)**

Hakkında fazla bilgi bulunmayan Amr b. Ubeyd Mu'tezile'nin tomurcuklanma döneminin baş aktörlerinden ve hadis rivayet eden ilk kelamcılarından olarak bilinir. Kendisi Hasan-ı Basri'nin ders halkasından ayrılıp daha sonraları Vâsıl'a katılmıştır.[196] Amr b. Ubeyd, Mu'tezile'nin ana meselelerinden olan sıfatların te'vili, müteşâbih âyet ve hadislerin te'vili, özgür irade, büyük günah işleyenlerin durumu, cehennemin ebediliği ve Allah'ın vaîd'inden dönmesinin caiz olmayacağı gibi mevzularda Vâsıl'a katılmıştır. Ancak farklı olarak, Cemel savaşına katılanların fasık olduğunu ve şehadetlerinin geçersiz olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca kader inancını kabul etmeyerek, bununla ilgili nakledilen hadis rivayetlerini de reddetmekten çekinmemiştir. Onun özellikle kader ve va'd vaîd konularında Mu'tezileye tesir ettiği söylenmektedir. Amr'ın birden çok eseri olduğu zikredilmesine karşılık, günümüze kadar gelen yalnızca Hasan-ı Basrî'den rivayet ettiği birkaç tefsir sahifesi olmuştur.

[195] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s.227.

[196] İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s.3.

Kaynaklarda nispet edilen eserlerden bazıları şunlardır: "*er-Red 'alel-Kaderiyye, Kitâbü'l- 'Adl ve't-Tevhîd, Eczâ'ü Selâsemi'e ve Sittûn"*[197]

Amr b. Ubeyd ile ilgili Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde yalnızca üç yerde atıf yaptığı görülmektedir. Bunlardan biri *et-Tabsira*'da, "**Kelâmda Esmâ ve Ahkâm, Va'd ve Vaîd**" Başlığı altında Ebû Amr b. Alâ ile arasında geçen tartışmanın geçtiği yerdir. Burada Ebû Amr b. Alâ, Amr b. Ubeyd'in vâid ile ilgili görüşüne karşı çıkarak Arap dilinin inceliğini ve örfünü bilmemekle suçlamış, Araplarda zemmin (yergi, kınama) terkedilmesinin övgü içeren bir şey olduğunu ifade etmiştir. Amr b. Ubeyd ise şiirle karşılık vererek va'd ve vaîd'den dönülmeyeceğini ifade etmiştir. Nesefî de rivayetleri aktardıktan sonra bu görüşün doğru olamayacağı ile ilgili delillerini öne sürmüştür.[198] Amr b. Ubeyd için yapılan diğer atıf ise Vâsıl b. Atâ'nın başlığında zikrettiğimiz Cemel vakasındaki kişiler adına kimin haklı kimin haksız olacağının bilinemeyeceği meselesidir [199] Bir diğeri ise *Bahru'l-Kelâm*'da Mu'tezile'nin ilklerinden olduğundan bahsetmesidir.[200]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde Mu'tezile'nin ilklerin olarak görülen Amr b. Ubey'i eserlerinde zikretmiş ve onu özellikle va'd ve vaîd konusunda şiddetle eleştirmiştir

[197] Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA,* c.3, ss.93-94.

[198] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.386.

[199] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s. 502.

[200] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s.227.

**Dırâr b. Amr (200/815)**

Kûfe asıllı Katafân kabilesine mensup bir arap olan Dırar, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi kişilerle Ebu'l-Hüzeyl Allaf ve Bişr b. el-Mu'temir gibi kişiler arasındaki nesle aittir. Vâsıl b. Ata'nın ashabından olduğu halde, sonraları insan fiilleri, kabir azabının inkârı gibi meselelerde ona karşı çıktığı, cebr görüşünü kabul ettiği aktarılmıştır.[201] Basra'da Ebu'l-Hüzeyl Allaf'tan önce kelâmi tartışmaların yapıldığı meclisin başında olan Dırar'ın, farklı uzlaşmacı fikirlerinden dolayı ne derecede Mu'tezilî olduğu tartışma söz konusu olmuştur. Nitekim bazı Mu'tezilî isimlerin ona karşı reddiye yazdığı bilinmektedir.[202] İbn Nedim otuza yakın kitabı olduğunu zikretmiştir. Bu eserlerinden bazıları şunlardır: "*Kitâbü'r-Redd 'ale'z-Zenâdıka, Kitâbü'r-Redd 'alâ Cemîi'l-Mülhidîn, Kitâb 'ale'l-Mürci'e fi'ş-Şefâa, Kitâbü'r-Redd 'ale'l-Havâric, Kitâbü'r-Redd 'ale'l-Vâkıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye, Kitâbü'r-Redd 'ale'r-Râfiza ve'l-Haşviyye, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü Tenâkuzi'l-Hadîs, Kitâbü'l-İlm 'ale'n-Nübüvve, Kitâbü İsbâti'r-Rusül, Kitâbü Tefsîri'l-Kurân, Kitabü't-Tahriş"*[203] Ayrıca onun *Kitabü't-Tahriş* adlı kitabı Mehmet Keskin tarafından tercüme edilerek günümüz Türkçesine kazandırılmıştır.[204]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinin 13 farklı yerinde Dırar b. Amr'ın ismi geçmektedir. İlk atfedilen yer "**Kelâmda Âlemin yaratılışı**" başlığı altında Nesefî, onun âlemde arazların ardındaki varlığı inkâr ettiğini aktarır. Ona göre âlem cisim ve

---

[201] Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.163; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s.662.

[202] Osman Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, hitit kitap yay, Ankara, 2010, ss.71-80.

[203] İbn Nedim, *Fihrist*, s.215; Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *DİA*, c.9. , s.275.

[204] Bkz: Dırâr b. Amr, *Kitabu't-Tahriş,* çev. Mehmet Keskin, Litera yay, 2014.

arazlardan oluşur. Cisim ise arazların bir araya gelmesinden oluşur. Hiçbir cisim renk, tat, koku, hayat, ölüm gibi arazlardan yoksun bulunamaz ama bununla birlikte cisim ilim, kelâm ve kudret arazlarını bulundurmayabilir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî onu öne sürdüğü bu konudaki görüşleri ve cevheri kabul etmemesinden dolayı geçersiz bir mezhep olarak görür.[205] Diğer isminin zikredildiği yerlerden olan Allah'ın mahiyeti ile ilgili fasılda, Ebû Hanife'nin Allah'ın mahiyeti olduğu ancak ondan başkası onu bilmez şeklindeki görüşünün Dırar b. Amr ve Kâ'bî tarafından rivayet edildiğinin aktarıldığı kısımdır.[206] Dırar'ın, başka bir yerde ise, Allah'ın mahiyetinin haberle ve delille bilinemeyeceği, onun nefsinin şehadet ile öğrenilebileceğini iddia ettiği ifade edilmektedir.[207]

**"Subûtî sıfatların ihtilafı"** başlığında ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Dırar'ın Allah'ın âlim olmasının anlamının ancak cehli nefyetmek anlamına geldiğini görüşünün hatalı olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bu vasıflandırmayı sınırlamaktır.[208] Diğer yerlerde gelen eleştri ise istitâat konusunda, istitâatın araz olarak kabul edilip[209] sahibinin bir cüzü olarak tanımlaması[210] hakkında olmuştur. Ayrıca Dırar b. Amr'ın

[205] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.71-72; Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı yay, İstanbul, 2005, ss.230, 248.

[206] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.209.

[207] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, T*absiratu'l-Edille,* c.1, s.211.

[208] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.271-272; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.161,347.

[209] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.116; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.230.

[210] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.87.

arazların cismin bir parçası olarak her ikisinin de kalıcı olduğunu iddia etmesine karşılık Nesefî, akıl sahiplerinin topluca arazların kalıcı olmasına cevaz vermeyeceğini söylemektedir.[211] Başka bir yerde de yine onun, özünde baki olmayan ama saat saat yenilenen cisimlerdeki arazlar hakkındaki görüşlerine karşılık Nesefî, bu şekilde yok olmanın tasavvur edilemeyeceği eleştirisini yapmaktadır.[212] Son olarak ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, sahabe içinde yaşanılan savaşlar için Muammer, Ebû Hüzeyl ile birlikte Dırar'ın "birininin hata birinin ise isabet ettiğini biliyoruz. Ancak biz onların adaletleri icmaa ile sabit oluncaya kadar her iki gruptan da yüz çeviriyoruz." şeklindeki tavırlarının ve sahabe hakkındaki sözlerinin hatalı olduğunu ifade etmektedir.[213]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Dırar b. Amr'ı ondan fazla alıntıyla zikretmiş, cevher ve araz, sıfatlar, istitâat gibi konularda onu şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca Nesefî'nin onu Mu'tezilî bir şahsiyet olarak görüp dikkate almasını da oldukça manidar bulmaktayız.

---

[211] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.221.

[212] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.127; el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.248.

[213] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.502 ve 437; el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.329.

### 2.2.2. Teşekkül Süreci Mu‘tezilesi

**Ebû Bekir el-A’sam (200/816)**

Basra’da doğduğu düşünülen Ebû Bekir el-A’sam, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Bişr b. Mu‘temir ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin içinde yer aldığı Mu‘tezile’nin altıncı tabakasındandır.[214] Basra Mu‘tezile’sine bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. Onun yalnızca cevher ve cisim dışında başka araz olmadığını iddia ettiği, sıfatları reddettiği, imam seçmenin zorunlu olmadığını öne sürdüğü belirtilmiştir.[215] İbnü’n-Nedîm, ona ait tefsir, fıkıh, kelâm, mezhepler ve dinler tarihi ile ilgili 27 kitap ismi rivayet etmesine karşılık bunların içinden günümüze ulaşan yalnızca *Tefsirü’l-Kurʾân* olmuştur. Diğer zikredilen eserlerden bir kısmı şunlardır: “*Kitâbü’t-Tevhîd, el-Beyân ʿan Esmaʾillâh, el-Hücce ve’r-Rusül, er-Redd ʿale’l-Mücbire, er-Redd ʿale’l-Yehûd, er-Redd ʿale’l-Mecûs, er-Redd ʿale’d-Dehriyye, el-İmâme, Ma’rifetü Vücûhi’l-Kelâm, Kitâb ʿalâ Ehli’l-Fetvâ”*.[216]

Ebû Bekir el-A’sam, Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin eserlerinin 7 yerinde zikredilmiştir. İlk olarak *et-Tabsira*’da **“Kelâmda Âlemin Yaratılışı”** başlığında Dehrîler ve Senevîlerle birlikte araz konusunda aynı görüşü paylaştığı aktarılmıştır.[217] Nesefî Kelâmullah ile ilgili bir başlıkta ise el-A’sam’ın sıfatları inkâr edebilmek adına

---

[214] İbnü’l Murtaza, *Mu’tezile’nin Biyografik Tarihi,* çev. Hüseyin Maraz, Endülüs yay, İstanbul, 2018, s.68.

[215] Geniş bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz “Ebû Bekir Esam”, *DİA*, c.11. ss.353-355; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü’l-i’tizal ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s.267,

[216] İbn Nedim, *Fihrist,* s.214.

[217] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, s.73; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse,* c.1, s.158.

Allah'ın mütekellim olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söylediğini öne sürmektedir.[218] Ayrıca İstitâat konusunda ise onun insanın ayrıca bir istitâate sahip olmadığı çünkü insanın başlı başına kendisinin güç yetiren olduğu görüşünü aktarmaktadır.[219] İmamet bahsinde ise imâmetin vacip olmadığı hakkındaki görüşüne karşılık Ebu'l-Muîn en-Nesefî "Kim halkın imamını görmeden ölürse cahiliye üzerine ölür" rivayetini vererek imâmetin vacipliğini ileri sürer.[220]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd* adlı eserinde ise Ebû Bekir el-A'sam, istitâatın varlığının kanıtlanmasıyla, insanın istitâatının olmadığı görüşünün çürümüş olacağından bahseder. el-A'sam'ın iddiasına göre istitâat/potansiyel güç sahibinin dışında bir mana değildir. Yani insan bizzat kendisiyle istitâat sahibidir. Nesefî ise istitâatin araz olduğunu söyleyerek bu görüşü eleştirir.[221] Başka bir yerde ise İmam tayin edilmesinin vacip olmadığı görüşünün bâtıl olduğunu ifade ederek, onun insanlar zulümden kaçınsalar imama ihtiyaçları kalmazdı açıklamasına karşılık, imâmetin farklı ihtiyaçlardan da gerekli olduğunu vurgulamaktadır.[222]

Özet olarak; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Bekir el-A'sam'ı araz, sıfatlar, istitâat, imâmet gibi konularda hem *et-Tabsira*'sında hem de *et-Temhîd*'inde zikretmiş ve eleştirmiştir. Özellikle daha özet bir kitap mahiyetinde olan *et-Temhîd* adlı eserde de el-A'sam'ın isminin geçiyor olması dikkate değerdir.

---

[218] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.341.

[219] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.115.

[220] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2. ss.431-432.

[221] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.87.

[222] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.150.

**Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf (235/849-50)**

Basra'da doğan, Basra Mu'tezilesinin lideri olmakla birlikte, Ebü'l-Hüzeyl, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den sonra Mu'tezile'nin, itikadî bir mezhebe dönüşmesinde etkili olan en önemli Mu'tezilî düşünürdür. Cedel ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Nitekim o, Hârûn er-Reşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin, sonraki yıllarda da Me'mûn'un huzurunda yapılan ilim meclislerinde pekçok bilgin ile tanışmıştır. Orada onlarla gerçekleştirdiği ilmi tartışmalar sonucunda ise itibar kazanmıştır. Tercüme faaliyetlerinden yararlanarak atomcu bir tabiat felsefesi geliştirmiş, âlemin hâdis oluşu ile ilgili deliller ortaya koyabilen ilk İslâm düşünürü olmuştur. [223] Bununla birlikte tabiat felsefesinin yanı sıra ilâhî sıfatlar, nübüvvet, âhiret, insan fiilleri gibi temel kelâmi meseler etrafında muhtelif eserler ortaya koymuştur. Gerek gayri Müslimlere gerekse muhaliflerine yazdığı 60 fazla olan bu reddiyeler ne yazık ki günümüze gelmemiştir. [224] Eserlerinden bazıları şunlardır: "*el-Usûlü'l-Hamse, Sıfatullāh bi'l-ʿAdl ve Nefyü'l-Kabîh, Kitâbü Tesbîti'l-Aʿrâz, Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-Aʿrâz, Kitâb ʿalâ men Kāle bi-Taʿzîbi'l-Etfâl, Kitâb ʿalâ Ebî Şemr fi'l-İrcâʾ, Kitâbü'l-Mahlûk ʿalâ Hafs el-Ferd, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Gaylâniyye fi'l-İrcâʾ, Kitâb ʿalâ Dırâr ve Cehm ve Ebî Hanîfe ve Hafs fi'l-Mahlûk, Kitâbü Mîlâs, Kitâb ʿale'l-Mecûs, Kitâb ʿale'l-Yehûd, Kitâb ʿale's-Sûfestâʾiyye, Kitâb ʿale'n-Nasârâ"*[225]

[223] Metin Yurdagür, "Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf, *DİA*, c.10, ss.330-332. Ayrıca kz: Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss.69-70.

[224] İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s.44.

[225] İbn Nedim, *Fihrist*, s.204.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 27 yerde Ebu'l Hüzeyl el-Allaf'ın görüşlerine atıfta bulunmuştur. Bu sebeple en çok zikredilen beş Mu'tezilî isimden biridir. Burada atıfta bulunulan konuların herbirini tek tek ele almamız çok zor olacağından, hepsinden bahsetmeyecek öne çıkan bazı görüşlerinden bahsedeceğiz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Tabsira*'sında **"Subûti Sıfatların İhtilafı"** başlığı altında Ebu'l Hüzeyl'in Allah'ın zatını bildiği ve böylelikle ilminin ispatıyla Allah'ın âlim olduğunu iddia ettiğini söylemekte ve bu tarz itirazların geçersiz olduğunu öne sürmektedir.[226] Yine sıfatlar konusunda başka bir yerde Nesefî, Ebu'l Hüzeyl'in Allah'ın ilmini onun zatından görmesini çelişki olarak ifade etmektedir.[227] Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin en çok Ebu'l Hüzeyl'i, Allah'ın zatının dışında bir sıfat olmadığı ve yalnızca Allah'ın zatındaki ilmiyle Âlim, kudretiyle Kâdir olduğu gibi görüşleri üzerinden sıfatlar konusunda defalarca tenkit ettiğini görmekteyiz.[228] **"Kelâmullah"** bahsinde ise Ebu'l Huzeyl cebircilerin müşebbiheden daha şerli olduğunu, kulun fiilinin ve onun kelâmının Allah'ın kelâmı ile olmadığını iddia etmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise Mu'tezilî kişileri kastederek "onların mezhepleri (görüşleri) terkedilmiştir" ifadesini kullanmaktadır.[229]

**"İstitâat"** konusu altında ise arazların baki olup olmadığı meselesinde de Ebu'l Hüzeyl'e atıf söz konusu olmuştur. Ebu'l Hüzeyl'e göre hem baki olan hem de

[226] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.269.

[227] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, c.1, s.277; el-Hayyât, *el-İntisar,* ss. 148-149; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.160, 165, 168, 169, 174, 346.

[228] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s. 271, 275, 279, 326, 343,497; Ebu'l- Hüzeyl'in görüşü için ayrıca bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.105.

[229] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.376.

baki olmayan arazlar vardır. İrade ve hareket bakî olmazken, renk, tat, koku, hayat, ilim, kudret gibi arazlar ise bakidir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre tüm akıl sahibi kişilerin, arazın beka ile baki olacağını kabul etmeyeceklerini ifade etmektedir.[230] "Ecel" bahsinde ise Ebu'l Hüzeyl'in maktulün (öldürülen kişinin) eceliyle ölmediği, onun vaktinin alınmış olduğu ile ilgili açıklamalarına karşılık ise Nesefî bunun ecel olduğunu iddia etmektedir.[231]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd* adlı eserinin ise iki yerinde Ebu'l-Hüzeyl'den bahsetmektedir. Nesefî tekvîn meselesinde Ebu'l-Hüzeyl'in her cismin tekvininin kendisinde bulunması gerektiği ile ilgili görüşüne karşılık eğer tekvîn tek bir mahalde mevcut olsaydı, mükevvin, yaratıcının Allah değil, tekvînin mevcut olduğu şey olacağını söylemektedir.[232] Başka bir yerde ise onlara cebir meşîeti sorulduğunda Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf ve tâbilerinin "kendi tercihleri olmaksızın yüce Allah'ın zorla onlarda imanı yaratması" şeklinde açıklandığını zannetmişler şeklinde Nesefî'nin karşı çıktığını görmekteyiz.[233] *Bahru'l-Kelâm*'ında ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **"Mu'tezile'nin Beş Usûlü"** başlığı altında Ebu'l-Hüzeyl'in Hârun er-Reşîd zamanında çıkarak, Mu'tezile'nin esaslarını kitabında sınıflandırdığını, mezheplerini

[230] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.120-121; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.274.

[231] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.276-277; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.215-216.

[232] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.55.

[233] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.114; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.39.

açıklayıp, ilimlerini bir araya getirdiği ve adına da Usûl'ul-hamse dediğini ifade etmiştir.[234]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin en çok zikrettiği isimlerin biri Basra ekolünün kurucusu olan Ebu'l Hüzeyl el-Allaf olmuştur. Nitekim Ebu'l Huzeyl en fazla sıfatlar mevzusunda olmakla birlikte kelâmullah, arazlar, ecel, tekvin gibi öne çıkan meselelerde hedef alınmıştır. Nesefî'nin ona yaptığı atıflar ile böylelikle, her ne kadar kendi eserleri elimizde mevcut olmasa da, Ebu'l Hüzeyl'in görüşleri günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır.

**Bişr b. Mu'temir (210/825)**

Bağdat'ta veya Kûfe'de doğduğu düşünülen Bişr b. Mu'temir Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu olarak bilinir. Hem kelamcı hem de şair kimliği vardır. Belagat ilmindeki önemli konumu sebebiyle belagat ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Bazı konularda Basra ekolünden farklı görüşler ortaya atmıştır. Onun en orijinal görüşlerinden biri tevellüd nazariyesi olmuştur. Ayrıca Şiilikle itham edilmiş ve hapse girmiştir[235] Kaynaklar Bişr'in telif ettiği birçok eserden bahsetse de kelâma, siyasete ve inanca dair görüşlerini ortaya koyan hiçbir eseri günümüze gelmemiştir. Onun görüşleri daha çok Câhız ve Kâdî Abdulcebbâr gibi Mu'tezilî âlimlerin

[234] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, ss.227-228.

[235] Daha geniş bilgi için; Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, c.6, ss.223-225; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile,* ss.265-266; Cemil Hakyemez, *Bişr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1998.

kitaplarından veya karşıt müelliflerin eserlerinden bize ulaşmıştır. [236] Zikredilen eserlerinden bazıları şunlardır: "*Kitabu't-Tevhid, Kitabu Hudûsi'l Eşyâ, Kitabu'l Hucce fi İsbâti Nübüvveti'n-Nebi, Kitabu'r-Red ale'r-Râfıza, Kitabur-Red ale'l-Mürcie, Kitabu'r-Red ala Ashabi Ebî Hanife, Kitabu'r-Red ala Ebi'l-Hüzeyl, Kitabu'r-Red ala Dırâr" vb.*[237]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerini incelediğimizde Bişr b. Mu'temir'e 11 yerde atıf yapıldığını görmekteyiz. İlk yer *et-Tabsira'*da **"Kelâmda Âlemin Muhdis Olması"** başlığında tekvînin birinin sebebi olmadan meydana gelen bir olay olduğunu iddia ettiği yerdir. Nesefî bu arada diğer Mu'tezilî şahısların da görüşlerini verdikten sonra usullerinin hatalı ve sânii'n ispatında hepsinin aciz olduğunu söylemektedir.[238] Ayrıca **"Tekvînin Gayri Mükevven Olması"** ile ilgili başlıkta da Ebu'l-Muîn en-Nesefî birkaç isimle birlikte Bişr'in tekvînin mükevven olmaksızın meydana geldiğini söylediklerini aktarır.[239] Biş b. Mu'temir'e göre tekvin mükevvenden öncedir, şayet ondan önce olmazsa geçersiz olur ki istitâat fiilden öncedir.[240] Aynı şekilde farklı bir yerde de Bişr b. Mu'temir'in tekvin ile ilgili görüşlerinden bahsedilmekte, Nesefî ise tüm bu iddiaların batıl olduğunu ifade etmektedir.[241] Yine Nesefî bir yerde Bişr'in görüşlerine cevap olarak, Âlemin varlığının Tanrı olmaksızın meydana gelmesinin veya zaman olarak onunla beraber meydana gelmesinin mümkün olmadığını

[236] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* s.101.

[237] İbn Nedim, *Fihrist,* ss.184-185.

[238] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.107-108.

[239] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.400.

[240] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.401.

[241] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.409.

söylemektedir. Çünkü aksi halde ya Tanrı muhdes olacak ya da âlem ezeli olacaktır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî aktardığı Mu'tezilî şahsiyetlerin görüşüne binaen onların sözlerinin her şekilde âlemin kıdemine gittiğini, dehrîyye ile aynı görüşte olduklarını ve kelâmlarının batıl olduğunu iddia etmektedir.[242]

**"Kelâmda İstitâat Başlığı"** altında ise istitâatin insanda ayrı bir şekilde olmadığı ile ilgili görüşlere karşın Ebu'l-Muîn en-Nesefî istitâatin arazlardan bir araz olduğu ve arazın cismin kendisinden olamayacağını anlatarak Bişr b. Mu'temir'in de içinde olduğu grubun sözlerinin geçersiz olduğunu, öne sürdükleri sebeplerin başarılı olmadığını ifade eder.[243] Farklı bir pasajda ise Bişr b. Mu'temir'in sükûnun, bir cisimden hareket çıkana kadar baki olduğunu, böylece bütün renklerin cisimden çıkıp farklı bir hale gelene kadar baki olduğunu söylediğini aktarır. Ancak Nesefî'ye göre arazın baki olduğu kabul edilemez.[244] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Bişr b. Mu'temir'in renk, tat, konu, duyma, görme gibi durumların Allah dışında yaratıcısı olduğunu fikrinin, Allah'a ortak koşmak olduğunu belirtir.[245] Aynı şekilde Bişr'in mütevellidi insan fiilleri olarak öne sürdüğü görüşleri farklı yerlerde tekrar ele alınmaktadır.[246]

[242] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.477-478.

[243] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.115-116; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.200.

[244] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.120-121; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.275.

[245] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.214; Hayyât bu konuda Bişr'in sözünün yanlış nakledildiği ifade etmektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* ss.94-95; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.284.

[246] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.270; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.297.

Bunların dışında Nesefî, onun cüzler hakkında ortaya koyduğu fikirleri tenkit etmekte[247] ve **"Aslah"** başlığı altında onun, aslahı Allah'a vacip olarak nitelendirmeyi kabul etmediğinden bahsetmektedir.[248]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd*'inde Bişr b. Mu'temir'in iddia ettiği şekilde tekvinin bir mahal olmaksızın meydana gelmesine karşı çıkar. Çünkü Nesefî'ye göre bir sıfatın mahal olmaksızın (mevsuf) var olması mümkün değildir.[249] Ayrıca Bişr'in istitâatın fizikî şartların müsait, organların sağlıklı bulunup hasta olmayışından başka birşey olmadığını iddia etmesine karşı çıkar.[250] Başka bir yerde mütevellîd fiillerin Allah'ın yarattığını öne süren Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Bişr'in duymak, görmek ve onların dışındaki diğer idrakler ve bütün renk, tat, kokuların insanın fiilinden doğduğu görüşünün tamamen yanlış olduğunu belirtir.[251]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî, tekvin, istitâat, araz, mütevellîd fiiller gibi meselelerde Bişr b. Mu'temir'e ondan fazla kez değinmiş ve onu hatalı olmakla, dehrîlere benzemekle suçlamıştır.

---

[247] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.231.

[248] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.320.

[249] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.55.

[250] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.87; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.200.

[251] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.106; Hayyât Bişr'in bu şekilde dediğini kabul etmemektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* ss.94-95; Ancak Eş'arî Nesefî gibi nakletmektedir. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn,* s.297.

**Sümâme b. Eşres (213/828)**

Basra'da doğduğu rivayet edilen Sümâme b. Eşres Bağdat ekolünün önemli şahsiyetlerinden biridir. Kendisi Harun Reşid ve Me'mun döneminde tanınmış siyaset adamlarından biridir. Me'mun'un çıkardığı emirnameyle herkesi, Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancına zorlamasında ve hutbelerde Muâviye'ye lânet edilmesinde Sümâme'nin etkili olduğu kabul edilmektedir. Sümâme, tevlid nazariyesiyle ilgili ilginç fikirler öne sürmüş, mütevellid fiillerin fâilinin olmadığını iddia etmiştir. Söz konusu fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğini, aksi halde Allah'ın kötü fiillerin faili olacağını savunmuştur. Ayrıca o, ilahi gerçeğe ulaşamayan kişilerin, bu durumda olan Ehl-i kitabın, şuursuz canlıların ve müminlerin çocuklarının ahirette toprak olacağını öne sürmüştür. Çünkü ona göre bunların sorumlulukları olmadığı gibi iman ve amelleri de yoktur.[252] Kaynaklarda "*Kitâbü'l-Hücce, el-Husûs ve'l-'Umûm fi'l-Va'id, Kitabü'l-Ma'ârif, Kitâb 'alâ Cemî'i men Kale bi'l-Mahlûk, Kitâbü'r-Red 'ale'l-Müşebbihe, Kitâbü'l-Mahlûk 'ale'l-Mücbire, Kitâbü Na'îmi Ehli'l-Cenne, Kiâbü's-Sünen"* gibi eserler atfedilse de günümüze ulaşmamıştır.[253]

Sümâme b. Eşres, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kitaplarında 7 yerde geçmektedir. *Et-Tabsira'* da iki yerinde Sümâme'nin mütevellîd fiillerin failinin olmadığının görüşünün hatalı olduğundan bahsedilir.[254] **"Kelâmullahın Hudûsunun Reddi"**

[252] Muhammed Aruçi, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, İstanbul, 2010, c.38, ss.130-131. Ayrıca hayatı hakkında bilgi için bkz: Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss.272-275; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, ss.62-67.

[253] İbn Nedim, *Fihrist,* ss.207-208.

[254] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.107 ve s.299; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.300.

başlığı altında Sümâme'nin sıfatları reddettiği, Allah'ın mütekellim olamayacağı görüşüne karşılık Nesefî bu şekilde Hz. Muhammed (s.a.v)'i yalanlamış olduğunu, böylece farzın, vaciplerin vb iptal olduğunu sert bir şekilde ifade etmektedir.[255] Başka bir yerde ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî istitâatin arazlardan bir araz olduğu ve arazın cismin kendisinden olamayacağını anlatarak içinde Sümâme'nin de olduğu grubun sözlerinin geçersiz olduğunu, öne sürdükleri sebeplerin başarılı olmadığını söylemektedir. [256] *et-Tabsira'*da **"Tevlîd Sözünün İptali"** başlığı altında tekrar Sümâme'nin mütevellid fiili ile ilgili görüşünü aktararak Nesefî, bu ve bunun gibi sözlerden Allah'ın ismeti bize sorulacaktır diyerek ağır bir şekilde karşılık vermektedir.[257]

et-*Tembih*'te Sümmame b. Eşres'in birkaç Mu'tezilî isimle beraber istitâatin organların sağlıklı oluşundan başka bir şey olmadığını öne sürmesini Ebu'l-Muîn en-Nesefî, arazların varlığı ispat ederek çürütmeye çalışır.[258] Ayrıca Tabsıra'da da sık geçen mütevellid fiiller et-*Tembih*'te de eleştirilmiştir. Nesefî'ye göre "bu düşünce yaratıcının yokluğuna götüren bir iddiadır. Çünkü bu durumda gerektirici bir sebep bulunmaksızın, bir şeyin yok iken varlığa seçilme imkânı söz konusudur."[259]

---

[255] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.342.

[256] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.116; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.200.

[257] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.271; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.300.

[258] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.87; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.200.

[259] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.107.

Özet olarak ifade edersek, Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde Sümmame b. Eşres'e mütevellîd fiil, sıfatlar, istitâat gibi konularda cephe almakta ve onu sert bir dille eleştirmektedir. Nesefî'ye göre Sümâme b. Eşres'in öne sürdüğü hiçbir şeyde doğruluk payı bulunmamaktadır.

**Muammer b. Abbâd es-Sülemî (215/830)**

Basra'da yetişen ve burada öğrenimini tamamlayan Muammer b. Abbâd, Basra ekolünün ileri gelen âlimlerden biridir. Mu'tezile'nin teşekkülünde etkili olan felsefî tartışmaların odağında yer alan biri olmasına rağmen jenarasyonundaki diğer isimler kadar meşhur değildir. Bişr b. Mu'temir'in ve Hişam'ın onun öğrencisi olduğu bilinmektedir. Kendisi Allah evren ilişkisi içinde atom, araz, cisim gibi konularda görüş beyanında bulunmuştur. Sıfatlar konusunda ise Allah'ın zâtını tenzih eden bir yaklaşım sergilemekte ve Allah'a sıfat nisbet edilmesi halinde şirke düşüleceğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'an arazdır ve Kur'an'ı Allah'ın yapmış olmasının imkânı yoktur. Çünkü araz Allah'ın fiillerinden değildir. Bu sebeple Kur'an işitildiği yerin fiilidir.[260] Günümüze kadar gelmemekle birlikte, Muammer b. Abbâd'a nispet edilen *"Kitâbü'l-İstitâʿa, Kitâbü'l-Meʿânî, Kitâbü'l-Cüzʾi'llezî lâ Yetecezzeʾ ve'l-Kavl bi'l-ʻAʿrâz ve'l-Cevâhir, Kitâbü ʿİlleti'l-Karastûn ve'l-Merʾe ve Kitâbü'l-Leyl ve'n-Nehâr ve'l-Emvâl*" adlı bazı eserler bulunmaktadır.[261]

[260] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* ss.74-75. Ayrıca bkz: Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *DİA,* c.30, ss.248-259; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.266; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, ss.54-56.

[261] İbn Nedim, *Fihrist,* s.207.

Muammer b. Abbâd, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde 9 farklı yerde anılmaktadır. İlk yer *et-Tabsira* adlı eserde **"Kelâmullah"** bahsinde Muammer'in Allah'ın yarattığı kelâmı ile mütekellim olduğunu, kelâmın hadis bir araz olduğunu, Allah'ın ise arazları yaratmaya kudreti olmayıp yalnızca onun mahalini zorunlu veya seçerek yarattığını söylediğinin aktarıldığı bölümdür. Nesefî Mu'tezile'nin farklı görüşlerine de yer verdikten sonra bu görüşlerin hepsinin saçmalık olduğunu ifade etmektedir.[262] İki farklı yerde ise Muammer tekvînin sonu olmayan bir şekilde birbirine etki eden bir silsile ile ortaya çıktığını anlatmakta[263] ve o böylelikle tekvîni Allah'ın bir sıfatı olarak addetmemektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise ehl-i hakk'ın tekvînin Allah'ın zatı ile ezelî sıfatı olduğunu kabul ettiklerini vurgulamaktadır.[264] Yine aynı görüş için Nesefî bu sözün ehl-i dehr'in görüşlerine benzediğini ve bunun batıl olduğunu öne sürmektedir.[265] Muammer b. Abbâd Allah'ın arazlar üzerinde kudreti olmadığını söyleyerek, cisimlerin arazlardan yaratıldığını, Allah'ın da onları yaratana kadar sükûn ve hareket gibi hiçbir özelliklerinin var olmadığını iddia

[262]Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.341-342; Muammer'in kelamullahı hadis gördüğü ile görüşü bilinmekle birlikte onun Allah'ın arazlara kudreti yetmediği gibi bir söylemine rastlamadık. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.88; Eş'ari ise onun arazlar konusundaki görüşünü Nesefî gibi nakletmiştir. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.177, 180, 362.

[263] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.454; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.277-278,359.

[264] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.402.

[265] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.500; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.286-287.

etmektedir. Ancak Nesefî bu görüşü bozuk bulmaktadır.[266] Yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Muammer b. Abbâd'ı âlemin yaratılışı konusunda Allah'a ortak koştuğunu, Mecusilere benzediğini ifade ederek sert bir dille tenkit etmekte ve "Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir" rivayetini vermektedir.[267] Son olarak ise cemel vakası gibi yaşanılan olaylar için Muammer'in "birininin hata birinin ise isabet ettiğini biliyoruz. Ancak biz onların adaletleri icmaa ile sabit oluncaya kadar her iki gruptan da yüz çeviriyoruz." İfadesine karşılık Nesefî bu görüşün hatalı, Allah'ın razı olmayacağı bir durum olduğunu belirtmektedir.[268]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd'*inde Muammer'in görüşünün yanlış olduğunu belirterek, "Eğer Allah ile birlikte başkaları değil, bir tekvîn hâdis ise bu durum bütün âlem için geçerlidir. Bu da yaratıcının varlığına hükmetmenin geçersiz kılınmasına götürür" ifadelerini kullanır.[269] Başka bir yerde ise Nesefî Muammer'in Allah'ın arazları yaratmaya kudreti olmadığı, aksine arazların mahallerinin onların bir kısmını seçerek, bir kısmını da zorunlu olarak yarattığını iddia ettiğini, bu sebeple de

[266] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.212-213; Böyle bir bilgiye rastlamamakla birlikte Hayyât, Muammer ile ilgili daha farklı bilgiler vermektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.84. Eş'arî Nesefî gibi nakletmektedir. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.180.

[267] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.215.

[268] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.502; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.329.

[269] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.54; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.359.

bu görüşün Mecûsîlerin görüşlerine benzediğini hatta onlardan daha kötü durumda olduğunu öne sürmektedir.[270]

Sonuç olarak; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, kelâmullah, sıfatlar, arazlar, imâmet gibi konularda Muammer b. Abbâd'ın görüşlerini ele almakta ve onları sert bir dille eleştirmektedir. Yaptığı bu eleştiriler arasında sıklıkla onun görüşlerini ehl-i dehr'e ve Mecusîlerin sözlerine benzeterek, onu Allah'a ortak koşmakla suçlamıştır.

**Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybanî (218/833)**

Basra'da doğduğu öne sürülen Hişâm b. Amr, Basra ekolü temsilcilerinden biridir. Kendisinin Mu'tezile içinde en dikkat çekici görüşleri imâmetle ilgili olmuştur. Nitekim o, efdâlin imâmeti anlayışını benimsemekle beraber olumsuz koşulların olduğum bir ortamda imama ve imâmet kurumuna gerekli olmadığını söyleyerek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre imam devlet adil bir şekilde yönetiliyorsa ve insanlar barış içinde yaşıyorsa imam olmalıdır. Ancak kaos ortamında imam tayin edilemeyeceği öne sürmüştür. Onun bu görüşü muhalifler tarafından Hz. Ali'nin imâmetine bir saldırı olarak yorumlanmıştır. Ayrıca Hişâm b. Amr'ın, Hz. Osman'ın muhasara edilmediği ve katledilmiş sayılmayacağı görüşünde olduğu rivayet edilmiştir.[271] Hiçbir eseri günümüze ulaşmamakla birlikte "*Kitâbü'l-Mahlûk, Kitabü'r-Redd 'ale'l-Esam fî Nefyi'l-Harekât, Kitâbü Halki'l-Kur'ân,*

[270] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.98; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.180.

[271] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* ss.79-81. Ayrıca bkz: Cihat Tunç, "Hişâm b. Amr", *DİA*, c.18, ss.151-152; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* ss.48-54.

*Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü Cevâbi Ehli Horasân, Kitâb ilâ Ehli'l-Basra, Kitâbü'l-Usûli'l-Hamse, Kitab 'ale'l-Bekriyye, Kitâb 'alâ Ebi'l-Hüzeyl fi'n-Na'îm"* adlı eserler ona nispet edilmiştir.[272]

Hişam b. Amr, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde 7 yerde zikredilmektedir. İlk yer **"İlmin Tarifi"** başlığı altında, ma'dumun gayri ma'lûm olması ile ilgili tanımın Nesefî tarafından bütün Mu'tezile mezhebinin olduğu gibi Hişam b. Amr'ın hatalı olduğu ifade edilmiştir.[273] Hişam'a göre Allah zatından öte olanla alîm değildir ve onun ilminin ma'duma taalluk etmesi mümkün değildir.[274] Başka bir yerde Hişam'ın cevher, temel durumlarda, varlık ile mevsuf olması gibi, sonsuzlukla mevsuf olarak vardır şeklindeki görüşü aktarılmıştır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu görüşlerin kendilerine muhalif olduğunu söylemiştir.[275] Hişam'a göre parçaların cüzlerinden her bir cüz içinde iki hareket meydana getirir ki o da iki ayrı fiildir. Ancak Nesefî cüzzün ilk mekândan çıkması durumunda diğerinin oradan çıkamayacağını bunun da hareket olmayacağını öne sürerek bunun saçma olduğunu beyan etmiştir.[276] Ayrıca **"Ecel"** başlığı altında ise Nesefî, Mu'tezile içindeki kişilerin, Allah'ın insanın ömrünün sonuna kadar olacak şeyleri bildiğini söylemediklerini belirtirken, Hişam b. Amr'ın ise ma'dumun bilgisini câiz gördüğünü

[272] İbn Nedim, *Fihrist,* s.214.

[273] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.11.

[274] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.256; Hayyât Hişâm b. Amr'ın Allah'ın zatıyla bildiğini söylediğini ifade etmekte ve ancak diğer görüşler konusunda Hişam b. Hakem'in sözleriyle karıştırıldığı ifade edilmektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.91.

[275] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.125.

[276] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.238.

ifade etmektedir. [277] İmamet bahsinde ise Hişam ve A'sam'ın imâmetin vacip olmadığı hakkındaki görüşüne karşılık Ebu'l-Muîn en-Nesefî "Kim halkın imamını görmeden ölürse cahiliye üzerine ölür" rivayetini vererek imâmetin vacipliğine delil getirmiştir.[278]

Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd'*in de ise yalnızca Hişam b. Amr'ın imam tayin edilmesinin vacip olmadığı ile ilgili ifadesinin batıl olduğu söylenmektedir.[279]

Özet bir ifadeyle Nesefî ma'dum, sıfatlar, cüz, imâmet gibi konularda Hişam b. Amr'ın görüşlerini aktararak, onları çürütmeye çalışmıştır.

**Nazzâm(231/845)**

Basra'da doğduğu bilinen Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm Basra ekolünün ileri gelen kelamcılarındandır. Nazzâm tercüme ve telif faaliyetlerinin aktif olduğu bir devirde yaşamıştır. Bu sebeple de dil ve edebiyat alanına ilâveten fıkıh, kelâm, hadis gibi ilim dallarında da iyi bir birikimi vardır. Bununla beraber O, birçok farklı dini incelemiş, Yunan felsefesi üzerinde çalışmıştır. Bunun üzerinden Mecûsîlik, Seneviyye, Dehriyye ve Berâhime'yi eleştirmiştir. Hatta onun, Aristo'nun birtakım eserlerine reddiye yazdığı bilinmektedir. Nazzâm, "Allah'ın şerre kadir olmadığı, cevherlerin arazlardan oluştuğu, atomun sonsuz olarak bölünebileceği, Allah'ın bütün varlıkları bir defada ve şuan oldukları şekilde yarattığı," Kur'an hakkında öne sürdüğü sarfe görüşü, tafra teorisi gibi farklı fikirleriyle Mu'tezile içinde diğerlerinden

[277] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.277

[278] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.331-332.

[279] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.150.

ayrılmıştır. Kaynaklarda onun çeşitli din ve mezheplere yazdığı reddiyeler, usûl-i hamse üzerine ve tabiat felsefesi ilgili yazdığı kırk civarında eser adı verilmiştir. Ancak hiçbirinin günümüze ulaşmadığı ifade edilir.[280] Eserlerinden bazıları şunlardır: "*Kitabü'r-Redd 'ala Ashabi'l-İsneyn, Kitabü'r-Redd 'ale'd-Dehriyye, Kitab 'ala Ashabi'l-Heyûla, er-Redd ʿale'l-Mürciʾe, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü'l-Kader, Kitâbü'l-Cüzʾ, el-Cevâhir ve'l-Aʿrâz, Kitâbü'l-ʿÂlem, Kitâbü'l-İnsân, Kitâbü'l-Harekât, Kitâbü'l-Efâʿîl, Kitâbü'l-Mantık"*[281]

Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinin 26 farklı yerinde ismi geçen bir âlim olarak, en çok zikredilen Mu'tezilî şahsiyetlerin arasında bulunmaktadır. Kendisiyle ilgili çok fazla atıf bulunduğu için biz burada daha çok öne çıkan görüşlerini ve yapılan eleştirileri ele alacağız. Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Tabsira* eserinde **"Kelâmda Âlemin Yaratılışı"** bahsinde, birçok kişinin cüz lâ yetecezzâ görüşünü kabul ederken Nazzâm'ın ise aksine cüzlerin sonu olmayan bir şekilde cüzlere bölündüğünü iddia ettiğini aktarmaktadır.[282] Başka bir mevzuda ise Nazzâm'ın Kur'an'ın cisim olduğunu, Allah'ın mütekellim olduğunu çünkü kelâmı yaratan olduğunu söylediğini belirten Ebu'l-Muîn en-Nesefî, onu, diğer Mu'tezilî arkadaşları gibi Allah'ın sıfatlarını inkâr eden biri olarak suçlamaktadır.[283] Yine

[280] İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, c.32, ss.466-469. Ayrıca geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* ss.49-51; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile,* ss.264-265.

[281] İbn Nedim, *Fihrist,* s.206.

[282] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* c.1, s.70; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.247-248.

[283] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.341-342; el-Hayyât, *el-İntisar,* s.84; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.176.

Nesefî, Nazzâm'ın Kâ'bî ve Hayyât gibi Mu'tezilî şahsiyetlerle beraber Allah'ı irade ile vasıflandırmadıklarını ancak Allah'ın irade eden olduğunu öne sürmektedir.[284] Rü'yetullah konusunda ise Nazzâm, rü'yetin yalnızca cisim üzerinde gerçekleşebileceğini, hislerin ise yalnızca temas ve yakınla idrak edilebileceğini ifade etmekte ve böylelikle rü'yeti reddetmektedir.[285] Hâlbuki Nesefî'ye göre ehl-i hakk rü'yeti mümkün görmektedir.[286]

**"İstitâat"** başlığı altında ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Nazzâm'ın Ali el-Esvârî ve Ebû Bekir el-A'sam ile birlikte insanda ayrıca bir istitâatin olmadığını, insanın kendisinin güç yetiren olduğunu öne sürdüğü ifade ederek bunun muhal olduğunu belirtmiştir.[287] Başka bir bölümde ise Nazzâm'a göre yalnızca hareketin araz olduğu ve onun dışındaki renk, tat, koku, ses gibi şeylerin araz değil, cisim olduğu kaydedilmektedir.[288] Mütevellidât fiiller konusunda ise Nazzâm'ın onların hepsinin Allah'ın fiilleri ve yaratması olarak görmesiyle Nesefî'nin görüşüne yaklaştığı görülmektedir.[289]

---

[284] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.493; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.175-176.

[285] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.510-511; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.288.

[286] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.508.

[287] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.115-116; el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.199.

[288] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.119; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.87; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.268, 276.

[289] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.270.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd*'inde, daha önce Kâ'bî'nin de başlığında ifade ettiğimiz gibi, **"İrade sıfatının İspatı"** başlığı altında Allah'ın iradesi olduğunu söyleyerek, Nazzâm'ın ve Kâ'bî'nin (sıfatın reddi ile ilgili) görüşlerinin çürüdüğünü iddia etmiştir.[290] Ayrıca Nesefî onun, istitâatin sahibinin dışında bir mana olmadığı görüşüne, istitâatin bir araz olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır.[291] Başka bir yerde ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Nazzâm'ın "mütevellidât yaratılışları gereği yüce Allah'ın fiilidir" sözünün muhal olduğunu öne sürmektedir. Çünkü "herhangi bir şeyi, yaratılışı gereği yüce Allah'a gerekli kılmak imkânsızdır. Zira gereklilikte onu meydana getirenin mecbur etme vardır ki, mecbur olan aynı zaman da âcizdir. Allah için ise âcizlik ve mecburiyet söz konusu olamaz."[292]

Sonuç olarak Nazzâm, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin en çok zikrettiği ve eleştirdiği isimler arasında yer almaktadır. Genel olarak cüz ve arazlar, kelâmullah, sıfatlar, rü'yetullah, istitâat, mütevellid fiiller gibi konular üzerinden eleştiri söz konusu olmuştur.

---

[290] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.58; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.261-262, 175-176.

[291] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.87; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.199.

[292] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.107.

**Ca'fer b. Mübeşşir (234/848-49)**

Bağdat'ta doğan Ca'fer, bağdat ekolüne bağlı Mu'tezile kelamcısı ve fakihtir. Züht ve takva eğilimi sebebiyle siyasetin dışında kalmayı tercih etmiştir. Ca'fer b. Harb ile birlikte Ca'feranî olarak tanınmış ve bu zühd anlayışı ile ilim yönünden bilinmiştir.[293] O, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Ehl-i sünnet'e yakın olmuş, imâmet mevzusunda ise Zeydiyye'nin görüşlerini öne sürmüş biridir. Kaynaklarda zikredilen kelâma, fıkha ve tefsire dair eserlerin hiçbirinin günümüze ulaşmadığı ifade edilmiştir.[294] Rivayet edilen eserlerden bazıları şunlardır: "*Kitâbü'l-Hikâye ve'l-Mahkî, Alâ Ashâbi'l-Maârif ale'l-Câhiz, el-Hücce alâ Ehli'l-Bida, Meâni'l-Ahbâr ve Şerhuhâ, Alâ Ashâbi'l-Lutf, el-Emr bi'l-Marûf ve'n-Nehy ani'l-Münker, es-Sünen ve'l-Ahkâm, el-İctihâd, et-Tahâre, Kitâbü'l-Harâc, el-İcmâ mâ Hüve, Alâ Ashâbi'l-Kıyâs ve'r-Rey, Kitâbü'd-Dâr, Kitâbü'l-Âsâr el-Kebîr."*[295]

Ca'fer b. Mübeşşir, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde yalnızca iki yerde zikredilmiştir. İlk yer *et-Tabsira* adlı eserde **"Kelâmullah"** bahsinde Ca'fer b. Harb ile beraber Kur'an'ın Allah tarafından Levh-i mahfuzda yaratıldığını ifade ettikleri, ikisinin de onun nakline cevâz vermedikleri, dolayısıyla Kur'an'ın yalnızca zamanın birliğinde, tek bir mekânda varlığı tasavvur edilebileceği görüşünde oldukları

[293] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* ss.111-112.

[294] Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA*, c.6, ss.553-554; Ayrıca hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.283; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile,* ss.73-77; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, ss.109-112.

[295] İbn Nedim, *Fihrist,* s.208.

aktarılmıştır.[296] Burada Ca'fer b. Mübeşşir elimizdeki yazılı Kur'an'ın, Levh-i mahfuzdaki Kur'an ile aynı olmadığı dolayısıyla okuduğumuz Kur'an'ın mahlûk olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İkinci atıf yapılan yerde ise yine Ca'fer'in Kelâmullah'ın levh-i mahfuzda olduğunu, inmiş ibarelerin ise ona delalet ettiği görüşüne karşılık Nesefî bu ibarelerin içeriğinin de levh-i mehfuzda olan şeyle aynı olduğunu ileri sürmektedir.[297]

Sonuç olarak Ca'fer b. Mübeşşir'in, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde ismi fazla geçmemekle birlikte yine de kelâmullah konusunda zikredilmiş olması manidardır. Böylelikle Nesefî'nin, görüşünü bildiği Mu'tezilî şahsiyetlerin hiçbirini göz ardı etmeyerek eserlerinde bahsettiği çıkarımını yapabiliriz.

**Ca'fer b. Harb (236-850-51)**

Ca'fer b. Harb Bağdat'ta doğduğu bilinen, Bağdat ekolüne bağlı kelâm ve fıkıh alanında Mu'tezilî bir âlimdir. Kendisi *Sûfiyyetü'l-Mu'tezile* olarak nitelendirilen grubun içinde yer almakta, Ca'fer b. Mübbeşşir gibi züht ve takva eğilimi ile bilinmektedir.[298] Temel itikadî meselelerde Mu'tezile'ye katılan Ca'fer, Allah'ın zâtıyla birlikte sıfatlarının da olduğunu öne sürerek Ehl-i sünnet anlayışına yakınlaşmıştır. Bazı konularda ise Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini

[296] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.340-341; el-Hayyât, *el-İntisar,* ss.110-111; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.408.

[297] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* c.1, s.375; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.402-203.

[298] Bkz: Van Ess, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: XIII, Sayı: 23, 2011, s.278.

uzlaştırmaya gayret göstermiştir. İmâmet konusunda ise Zeydiyye'ye yaklaştığı bilinmektedir.[299] Kaynaklarda kendisine nispet edilen, ancak hiçbiri günümüze ulaşmayan eserlerinden bazıları şunlardır: "*Müteşâbihü'l-Kurân, el-İstiksâ, el-Usûl, el-Mesâil fi'n-Naîm, Tevbîhu Ebi'l-Hüzeyl, Fî Tekfîri'n-Nazzâm, er-Red alâ Ashâbi't-Tabâi, el-Îzâh, el-Müsterşid, el-Müteallim, ed-Diyâne*."[300]

Ca'fer b. Harb, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde 9 yerde zikredilmiştir. İlk yerde, bir takım meselelerde ehl-i i'tizâl'dan kimselerin Ca'fer b. Harb'e muhalif olduğundan bahseden Nesefî bu durumu onun cehaletinden saymıştır.[301] **"Kelâmullah'ın Hudusûnun Reddi"** başlığı altında ise Ca'fer b. Harb'ın Kur'an'ın Levh-i mahfûzda yaratıldığı ve yalnızca tek bir zaman ve tek bir mekânda bulanabileceğini iddia ettiği öne sürülmektedir.[302] Nesefî konunun ilerleyen sayfalarında Mu'tezile'nin Kelâmullah ile ilgili iddialarını çürütmeye çalışır. Başka bir yerde ise Nesefî, Ca'fer'in Kelâmullah'ın Levh-i Mahfûzda olduğu, inen ibarelerin ise ona delalet ettiği (bizzat kendisi olmadığı) görüşüne karşı çıkmaktadır.[303] Yine başka bir yerde ise Ca'fer b. Harb cüzler ve arazlarla alakalı bir konuda eleştirilirmiştir.[304] Ca'fer'in "her bir cüzdeki hareket hakikat üzerine iki kısımla kısımlanmıştır" sözüne karşılık ise Nesefî karşı deliller öne sürerek bunun hata

[299] Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *DİA*, c.6, ss.549-551. Ayrıca bkz; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s.74.

[300] İbn Nedim, *Fihrist*, s.213.

[301] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.317.

[302] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.340-341; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.176-177, 408.

[303] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.375.

[304] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.235.

olduğunu vurgulamaktadır.[305] **"Kabihin İcadı"** adlı fasılda ise Nesefî, cehtin insan için olduğu ve sahibine göre değiştiğini, arazın ise tek bir şey olduğunu iddia ederek, Ca'fer b. Harb'ı bu konuda hakikati inkâr etmekle suçlamaktadır.[306] Ca'fer b. Harb'ın diğer eleştiri aldığı yerler ise; irade bahsinde, ayetlerde geçen Allah'ın fesad murat etmesinin tembih anlamına geldiği gibi yorumları[307], kişinin Allah'ın lütfetmesiyle iman ettiğinde sevap kazanmayacağını iddia etmesi ve aslahı öne sürmesi[308] olmuştur.

Özet bir ifadeyle Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ca'fer b. Harb'ı kelâmullah, cüz ve arazlar, hüsün kubuh, irade gibi konularda zikretmiş ve onu hakikati örtmekle suçlamıştır.

**Ebû Ca'fer el-İskâfî (240/854)**

Semerkant asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Ca'fer, ailesinin Irak'ta yerleştiği yere nisbetle İskâfî olarak anılmıştır. Bağdat Mu'tezilesinden olmakla beraber belli konularda Basra Mu'tezilesi'ne yaklaşmıştır. O, Allah'ın kullarına hitaplarda bulunmasını onaylamış ancak onlar ile konuşur (mütekellim) olmasını reddetmiştir. Onun en çok öne çıkan görüşleri daha çok imâmetle ilgili olmuştur. Nitekim İskâfî fazilet sıralamasında en üstün (efdal) kişinin olması durumunda bile alt mertebedeki (mefdûl) şahsın da imâmetinin geçerli olduğunu iddia

[305] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.236.

[306] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.259-260.

[307] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.279; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.176.

[308] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.320-321; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.210.

etmiştir. Bu sebeple Hz. Osman'ın halifeliğini meşrudur. Ancak onun Hz. Ali'yi üstün gösterme endişesiyle Şii-Zeydî bir anlayışa biraz daha yaklaştığı düşünülmektedir.[309] Kendisine nispet edilen 70 kadar eser olmakla birlikte yalnızca *Nakzü'l-ʿOsmâniyye, er-Redʿale'l-ʿOsmâniyye, Münâkazâtü'l-ʿOsmâniyye* gibi adlarla anılan *Kitabu'l-Osmaniyye*'si günümüze ulaşan bölümleriyle neşredilmiştir. Rivayet edilen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: "*Kitâbʿale'n-Nazzâm, Kitâbü'r-Reddʿale'l-Müşebbihe, Nakzu Kitâbi Hafs, Kitâbü'n-Nakz li-Kitâbi'l-Hüseyin en-Neccâr, Kitâbü'r-Reddʿalâ Men Enkere Halka'l-Kurʾân, Kitâbü İsbâti Halki'l-Kurʾân*."[310]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde Ebû Ca'fer el-İskâfî'den 5 yerde bahsetmiştir. *Et-Tabsira*'da Nesefî **"Subûtî Sıfaların İhtilafı"** başlığı altında İskâfî'yi Kaderiyye mezhebinden göstererek, Cübbâî ile birlikte kadîm kelimesini Allah'a izafe ettiklerini ancak Arap diline göre bunun kullanımının uygun olmadığını ileri sürmektedir.[311] Bir yerde Nesefî, Cübbâî'ye atfettiği Kelâmullah ile ilgili bir görüşün bazı kelamcılarca İskâfî'ye bazılarının da Cübbâî'ye ait olduğunu söylediğini aktarmaktadır. [312] Yine Kelâmullah bahsinde İskâfî'nin gözün okuduğu şeyin Kelâmullah olup, onu Allah'ın fiili olarak nitelendirmesinin yanlış olduğunu ifade

[309] İsa Doğan, "Ebû Ca'fer İskâfî", *DİA*, c.22, ss.551-552. Ayrıca bkz: İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s.78; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.285.

[310] İbn Nedim, *Fihrist,* s.213.

[311] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.302.

[312] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.340; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.177, 408.

etmektedir.[313] Başka bir yerde de yine Kelâmullah ile ilgili görüşlerini rivayet edilerek eleştirilmektedir. [314] **"Kabihin İcadı"** adlı fasılda ise Nesefî, daha önce de bahsettiğimiz üzere, cehtin insan için olduğu ve sahibine göre değiştiğini, arazın ise tek bir şey olduğunu iddia ederek, Ca'fer b. Harb ile birlikte İskâfî'yi de bu konuda hakikati inkâr etmekle suçlamaktadır.[315]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî çok fazla atıf olmamakla birlikte eserlerinde Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin görüşlerine de değinmiştir. Nesefî'nin en çok eleştirdiği görüşler daha çok kelâmullah konusunda olmuştur.

**Ali el-Esvârî (240/854)**

İsfahan'ın Esvârî köyüne mensup olan Ali el-Esvârî, Mu'tezile'nin Basra ekolündendir. Kendisine ilişkin pek fazla malumat yoktur. Ona göre Allah; zulmeden, yalan söyleyen ve aslahı terk eden olarak tanımlanamayacağı gibi, müminlere ve çocuklara azap etmekle de vasıflandırılamaz. Yine o, âlemdeki her şeyin Allah'ın ezelî ilmine göre var olduğunu savunmaktadır. Herhangi bir varlık ya da olay bu bilginin dışına çıkamamaktadır. Esvârî, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın olmayacağını bildiği şeyleri de yaratmaya kadir olduğuyla ilgili sözüne karşı çıkarak, "Allah eşyayı yaratmaya kadirdir ve Allah bir şeyin olmayacağını bilir veya ortaya çıkmayacağını

[313] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.375; Kelamullah ile ilgili görüşler için ayrıca bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.172, 409.

[314] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.378-379.

[315] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.259-260; el-Hayyât, *el-İntisar,* s.118; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.1783.

haber verir" şeklinde karşılık vermiştir. Bu görüşüyle de Allah'ın irade ve kudretini sınırladığı muhaliflerince önü sürülmüş ve küfürle suçlanmıştır.[316]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî yalnızca *et-Temhîd* adlı eserinde ise Ali el-Esvârî'yi insanın istitâati olmadığı yani sahibinin dışında bir mana olmadığı ile ilgili görüşünü eleştirmiş ve Ehl-i Hak'ın istitâati araz olarak gördüğünü ifade etmiştir.[317] Nesefî'nin her ne kadar Mu'tezile'nin öne çıkan isimlerinden olmasa da Ali el-Esvârî'yi kitabında zikretmesi, onun Mu'tezilî şahsiyetler hakkında bilgisi bakımından bize bilgi vermektedir.

**Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (250/864)**

Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Saymera'lı olan Abbâd, Basra ekolünden olmasına karşın Basra Mu'tezilesinin genel görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu sebeple de kendi ekolünden de ciddi tenkitlere mâruz kalmıştır. Hayatı ile ilgili pek bilgi bulunmamaktadır. Onun Allah'ın sıfatları, Allah-evren ilişkisi, adalet ilkesi, büyük günah meselesi, imâmet gibi konularda görüş ortaya koyduğu bilinmektedir. Nitekim hocası Hişam b. Amr el-Fuvatî gibi bazı koşullara bağlı olarak imama gerek olmadığını öne sürmüştür. Hatta Hz. Ali'den sonra imam olmadığını söyleyerek, bunu tartışma konusu yapmıştır.[318] Abbâd b. Süleyman duyuların beş değil, yedi tane olduğunu iddia etmiş, Allah'ın imanı, küfrü, şerri ve insanların kötü olarak

[316] Mustafa Öz, "Ali el-Esvârî", *DİA,* c.2, ss.391-392.

[317] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.87-88; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.199.

[318] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* ss.82- 83.

niteledikleri şeyleri yaratma gücünün bulunmadığını söylemiş, nübüvvetin peygamberlere işledikleri ameller sonu verilen bir mükâfat olduğunu, hissî mucizelerin peygamberliğin delili olmayacağını ifade etmiştir.[319] Ona nispet edilen eserler: "*Kitâbü'l-İnkâr en Yahluka'n-Nâs Efʿâlehum, Kitâbü Tesbîti Delâleti'l-Aʿrâz, Kitâbü İsbâti'l-Cüzʾi'llezî lâ Yetecezzeʾ ve el-Ebvâb"*dır.[320]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Abbâd es-Saymerî'yi eserlerinde iki yerde zikretmekle beraber yalnızca tek bir yerde onun da içinde bulunduğu görüşlerin eleştirildiği görülmektedir. *Tabsira* adlı eserde **"İstitâat"** başlığı altında, "cevherin vucûd ile mevsuf olması gibi onun vucûdunun beka ile mevsuf olması" görüşü üzerinden Nesefî'nin hedefi olmaktadır.[321] Böylelikle Nesefî'nin Abbâd es-Saymerî gibi Mu'tezile içerisinde ön plana çıkmayan birtakım Mu'tezilî şahsiyerleri de eserinde zikrettiğini görmekteyiz.

**Ebû Osman el- Câhiz (255/869)**

Asıl adı Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb olan ve Basra'da doğduğu tahmin edilen Câhiz, Basra ekolünün en önemli isimlerinden biridir. "Câhiz" lakabı gözlerinin iri ve dışarı doğru çıkık olmasından dolayı verilmiştir. Kelâmla ilgilenmesinin yanı sıra Arap edebiyatının nesir yazarlarından kabul edilir. Kitaplarının sayısı hakkında net bilgi yoktur. Ancak kaynaklarda, 360 eserin

[319] Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA,* c.1, ss.12-13; Ayrıca bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.165, 188, 497.

[320] İbn Nedim, *Fihrist,* s.215.

[321] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.125; Hayyât, Abbâd'a atfedilen bu görüşün ona ait olmadığını ifade etmektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.119.

bulunduğu ve bu eserlerin çoğunun Sıbt İbnü'l-Cevzî tarafından Bağdat'ta bulunan "Ebû Hanîfe Türbesi Kütüphanesi"nde gördüldüğü ifade edilmiştir. [322] Câhiz eserlerinde, yaşadığı dönemin dinî boyutlarıyla birlikte dinî olmayan boyutlarını da işlemiştir. Onun en büyük özelliklerinden biri, dinin sahip olduğu kimliği korumaya ihtimam göstererek, Yunan ve Hint düşüncesinin kültür mirasından ve İran hayatına dair bilgilerden yararlanması, akla uygun çözümler üretmesi olmuştur. [323] Günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: "*Kitâbu'l-Hayevân, el-Beyân ve't-Tebyîn, Kitâbu'l-Osmâniyye, İstihkaku'l-İmâme, Risâletu'l-Hakemeyn ve Tasvibi, Emiri'l-Müminin Ali b. Ebî Talip fi Hükmihi, Resailü'l-Câhız er-Resailu's-Siyasiyye Risâletu Fadlu Hâşim 'ala Abdişşems Risâletu'l-Abbasiyye Menâkıbu't-Turk Risâletu fi'n-Nabitâ, Risâle fi Nefyi't-Teşbih, Kitabu'l-Buhâla, Kitabu't-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk*." Bu eserlerden bir kısmı *Resailu'l-Câhiz* adı altında bir kitapta toplanıp, neşredilmiştir. [324]

Câhiz, Ebûl-Muîn en-Nesefî'nin yazmış olduğu eserlerde 3 yerde geçmektedir. İlk yer **"Kelâmda Âlemin Yaratılışı"** başlığı altında Câhiz'in cisimlerin yokluğunun imkânsızlığı ve cüzlerinin toplamı ile Âlemin kıdeminin sabit olduğu görüşü aktarılmaktadır. [325] **"Kelâmda Mücessime'nin Sözünün İptali"** başlığı altında ise Câhiz'in *Kitâbu-r-Red ale'l- Müşebbihe* adlı eserinde onun bir sene içinde Allah'a beş söz [326] intikal ettiği, tefsir sahibi Mukâtil b. Süleyman'ın teşbih ve tecsimde

[322] Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA,* c.7, ss.20-24.

[323] İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi,* ss.75-77; Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi,* ss.84-85.

[324] İbn Nedim, *Fihrist,* ss.208-212.

[325] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.80; Hayyât Câhiz için ifade edilen bu görüşün iftira olduğunu öne sürmektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.51.

[326] Kanaatimizce burada Mu'tezile'nin beş esasından bahsilmektedir.

bulunduğu, bunların hepsinin lafız ve manada muhalif oldukları ifade edilmektedir.[327] Diğer bir yerde ise Akıl sahibi kişilerin toplamının Câhiz'e eşit olduğunu söyleyen Ebûl-Muîn en-Nesefî, onun kendisinden önceki kişilerden aldığı cisimlerin yokluğu meselesinde, varlığın yokluk üzerine imtina ettiğini bunun da kadim olduğunu söylediğini ve böylece onun bu sözlerinin Âlemin kıdemi sözüne sebep olduğunu öne sürmektedir.[328]

Sonuç olarak Ebûl-Muîn en-Nesefî, eserinde yalnızca üç yerde geçen ismi geçen Câhiz özellikle Âlemin kıdemi meselesi üzerinden eleştirilmiştir. Mu'tezile'nin öne çıkan önemli isimlerden olmasına rağmen, Nesefî'nin onu bu kadar az zikretmiş olması bizim için beklenmedik bir durumdur.

### 2.2.3. İktidar Sonrası Mu'tezilesi

#### Ebu'l Hüseyin Hayyât (300/912)

Hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmayan Hayyât, Mu'tezile'nin iktidardan düşünden sonraki yeni arayışların temsilcisi, Bağdat ekolünden önemli bir isimdir. Her ne kadar Bağdat ekolünden olsa da eserinde usûlü hamseyi (beş esası) benimseyen her Mu'tezilî düşünürü ve fikirlerini savunan bir söylem ortaya

[327] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.159.

[328] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.130; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.51.

koymuştur.[329] Kendisi kelâm dışında hadis ve fıkıhta da söz sahibi olmuş, Şafiî, Mâlikî ve Zâhiriyye mezhebinden âlimler, mezhep farklılığına rağmen ondan faydalanabilmişlerdir. Hayyât meşhur eseri *el-İntisâr*'da mihne olayından sonra giderek gücünü kaybeden Mu'tezile'yi savunmuş ve kelâmın inceliklerini Mu'tezile âlimlerinden daha iyi bilen kimsenin olmadığını iddia etmiştir. Onun öne çıkan temel görüşü "ma'dûm" konusunda olmuştur. Nitekim ortaya koyduğu yaklaşıma göre ma'dûm, Mu'tezile'nin genelinin öne sürdüğü şekilde sadece bir "şey" veya "cevher" değildir. O bununla birlikte bir "cisim"dir. Aynı zamanda Hayyât'ın, tevlîd nazariyesi üzerinden tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu söylediği bilinmektedir. Yetiştirdiği en meşhur öğrencisi ise Kâ'bî'dir. Hayyât'ın günümüze kadar gelebilen tek eseri el-İntisâr'dır. Bunun dışında kendisine atfedilen eserlerden bazıları şunlardır: "*Nakzu Kitâbi'l-Cârûf, er-Redd ʿalâ Men Esbete Habere'l-Vâhid, el-İstidlâl bi'ş-Şâhid ʿale'l-Gaʾib, Nakzu Kitâbi'l-ʿAks, er-Red ʿalâ Men Kale bi'l-Esbâb."*[330]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin elimizdeki eserlerinde Hayyât'ın görüşlerinin 4 yerde zikredildiğini görmekteyiz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Tabsira'*sında Ebu'l-Hüseyin Hayyât'ın varlık halinin cisim olması gibi yokluk halinin de cisim olması gerektiğini iddia ettiğini aktarır. Hayyât'a göre hudûsu anında cisim vasfı bulunan bir valığın adem halinde de o vasfa sahip olması gerekmektedir. Aksi halde cisim ma'dum iken cisim değilse varlık vasfı kazanamaz. Nesefî Mu'tezile'nin varlıkla ilgili açıklamalarından bahsetmeye devam ettikten sonra Mu'tezile'yi Allah'ın sıfatlarını

[329] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi*, s.116.

[330] Hayatı ve eserleri hakkında bkz: Şerafettin Gölcük, "Ebü'l-Hüseyin Hayyât", *DİA*, c.17, ss.103-105; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, ss.85-88; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.74;

inkâr ederek varlık anlayışı ortaya koydukları yönünde eleştirmektedir.[331] **"Allah'ın İlminin Keyfiyeti"** başlığında ise Hayyât'ın, Allah'ın varlık halindeki "şeyi" bileceğini, ma'dumdan olan ilmi ise dönüştüreceğini söylediği rivayet edilmektedir.[332] Ebu'l-Muîn en-Nesefî **"Allah'ın irade sıfatının ezeliliği"** başlığı altında ise Nazzâm ve Kâ'bî ile beraber Hayyât'ın Allah'ın irade ile vasıflandırılmayacağını söylediklerini öne sürmektekte ve bunun doğru olmadığını, Allah'ın irade etmesinin Allah'ın fiil işlemesi anlamına geldiğini vurgulamaktadır.[333] Başka bir yerde ise yalnızca bakî kelimesinin tanımıyla ilgili bir mevzuda Ebû Hâşim ile benzer bir tanım yaptığı ifade edilmiştir.[334]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserinde Ebu'l-Hüseyin Hayyât'a çok fazla değinmemekte ancak onu en çok varlık ile ilgili ortaya koyduğu görüşler üzerinden tenkit etmektedir.

**Ebû Ali el-Cübbâî (303/916)**

Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğduğu bilinen Ebû Ali el-Cübbâî Basra ekolünün reislerindendir. Ayrıca o, Mu'tezile'yi tekrar altın çağına döndürme girişimleri ve çabalarından dolayı yaşadığı dönemle ilgili ekolün gümüş çağı olarak

[331] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.101; Mâturîdî ise bu görüşü genel Mu'tezîlî bir görüş olarak vererek onu eleştirmektedir. Bkz: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.151-152; Benzer görüşün Cübbâî'de olduğunu farkettik. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.281.

[332] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.256.

[333] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.493.

[334] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.122.

nitelendirilmesine sebep olan biridir.[335] Cübbâî, öğrencisi Eş‘arî ve evladı Ebû Hâşim ile çeşitli ilmî tartışmalarda bulunmuştur. Hıristiyanlarla yaptığı münazaralarla da ün kazandığı bilinmektedir. Ayrıca üvey evladı olarak bilinen Eş‘arî’nin, “üç kardeş” (ihve-i selâse) şeklindeki kelâmî bir konudaki meşhur tartışma sonrasında Cübbâî ‘yi terk ettiği rivayet edilmiştir. Telif ettiği eserlerle ilgili mübalağalar olmakla birlikte, tefsir, kelâm ve fıkıhla ilgili yetmişe yakın kitabından nispet edilenlerden bazıları şunlardır: “*Tefsîrü’l-Kurʾân, Müteşâbihü’l-Kurʾân, Nakzü’l-Maʿrife, Nakzü’l-İmâme, el-Usûl, Kitâb fi’r-Redd ʿalâ Ebi’l-Hüzeyl fi’l-Mahlûk Nakzu Kitâbi ʿAbbâd, Kitâbü’l-Latîf, er-Redd ʿalâ İbn Küllâb, er-Redd ʿale’l-Eşʿarî fi’r-Rivâye, er-Redd ʿalâ Ebi’l-Hüseyin el-Hayyât, er-Redd ʿale’n-Nazzâm, er-Redd ʿalâ Muʿammer, er-Redd ʿale’l-Müneccimînel-Esmâʾ ve’s-Sıfât, Fi’l-Maʿrife, Kitâbü’l-Lutf, el-İnsân, Mesâʾilü’l-Hilâf, Mesâʾilü’l-Basriyyîn, el-İmâme, Mukaddimetü’t-Tefsîr, el-Câmiʿ, Şerhu’l-Hadîs, el-Emrü bi’l-Maʿrûf ve en-Nehyü ʿani’l-Münker*.”[336]

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin eserlerinde geçen Mu‘tezilî şahsiyetlerin arasında en çok zikredilendir. Nitekim kendisine 39 yerde atıf yapılmıştır. Burada asıl amacımızın dışına çıkmamak adına onun her görüşünü ele almamız mümkün olmayacaktır. Ancak Ebû Ali’nin öne çıkan görüşlerini ve Nesefî’nin ona dair tavrına örnekler vermeye çalışacağız.

Ebû Ali el-Cübbâî’ye atıf yapılan ilk yer *et-Tabsira*’da **“İlmin Tarifi”** konu başlığında yapmış olduğu ilim tanımıdır. Ona göre ilim; bir şeye olduğu gibi

[335] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu’tezile’nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi*, s.88.

[336] Yûsuf Şevki Yavuz, “Ebû Ali Cübbâî”, *DİA*, c.8, ss.99-102. Ayrıca bkz: İbn Nedim, *Fihrist*, ss.217-218, 221, 226; İbnü’l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, ss.80-85.

inanmanın yanında, bu inancın, bu inancın zarûrî ve ya da bir delil vasıtasıyla ulaşıldığı bir hükümdür. Nesefî göre ise bu tanım hatalıdır ve bir tanımın tanım olması için gereken sıhhati taşımamaktadır.[337] Farklı bir konuda ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlunun "birinin icadı ve ihdasına gerek kalmaksızın Allah'ın iradesinin hadis olduğunu" iddia ettiklerini belirterek sâni'în ispatında aciz kaldıklarını ve usûllerinin ise geçersiz olduğunu söylemektedir.[338] **"Subûti sıfatlar"** bahsinde ise Kâ'bî ile Cübbâî'nin görüşlerinde bir fark olmadığı ve Allah'ın kendisi ile Âlim olduğunu söyledikleri ifade eden Nesefî, onları sıfatları kabul etmedikleri konusunda eleştirmektedir.[339] Ebu'l-Muîn en-Nesefî **"Kelâmullah"** mevzusunda Ebû Ali'nin kelâmın birleştirilmiş harfler ve ses bütünü olduğu, Allah'ın kelâmı yazı, harfler ve suret şeklinde bir mahalde yarattığı, Kur'an'ın levh-i mahfuz ile kâim olduğu gibi bütün Mushafların içinde yazılanların da kâim olduğu ile ilgili görüşlerini aktararak onu hedefe almaktadır.[340] Bununla beraber Nesefî, baba-oğul Cübbâî'lerin iradenin bir mahalde olmaksızın var olduğu görüşünü ısrarla iddia ettiklerini ifade etmektedir.[341] Ayrıca yine onların Allah'ın bir mahalde olmaksızın sonradan olan bir

---

[337] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.9-10, Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi*, doktora tezi, Bursa, 2005, s.95.

[338] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.107.

[339] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.274; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, s.210; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.162, 167,173.

[340] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.339-340; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.409.

[341] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.349.

irade ile mürîd olduğunu öne sürdüklerini belirterek bu görüşü reddeder.[342] "Rü'yetullah" bahsinde ise sadece oluşların (ekvân) sadece görme açısından idrak edilebileceğini söyleyen Ebû Ali Cübbâî[343] hakkında Ebu'l-Muîn en-Nesefî onun rü'yeti yalnızca cisim, renk ve oluş üzerinden açıkladığını ifade etmektedir.[344]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, baba ve oğul Cübbâî'lerin ses, elem, hareket, fikir, irâde, kerâhet ve fenâ arazlarının bâkî olmadığını söylerken, sıcaklık, sogukluk, yaşlık, kuruluk, itimâd, telif, renk, hayat, kudret, acz, ilim ve itikâdın bâki kalmalarının câiz oldugunu söylediklerini kaydetmektedir.[345] "Kulların fiillerinin yaratılması" mevzusunda ise Nesefî, kullar için yaratıcı (hâlık) ifadesini ilk kez kullanan Ebû Ali'yi bu şekilde ümmetin icmâsının dışına çıkmakla suçlamaktadır.[346] Ayrıca yine *et-Tabsira*'da **"Ecel"** konusunda Ebû Ali'nin yalnızca tek bir ecel olduğunu iddia ettiğini öne sürmekte ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî burada maktûlun eceliyle öldüğünü söyleyerek tüm muhalif görüşlere karşı çıkmaktadır.[347] Nesefî'nin Ebû Ali el-Cübbâî'yi en sert eleştirdiği yerlerden biri ise kulların fiillerine karşılık

[342] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.497; Cübbâî Allah'ın iradesinin muradıyla birlikte olduğunu iddia etmektedir. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.306.

[343] Koloğlu, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi*, s.149.

[344] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.510; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.275-276.

[345] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.120; Koloğlu, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi,* s.145; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.251, 253.

[346] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.174.

[347] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.276.

insana "yaratıcı" ifadesini kullanması konusunda olmuştur. Ancak Nesefî'ye göre Allah'tan başka kimseye yaratıcı ismi verilemez.[348] **"İrade"** başlığı altında ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî cebr kelimesini, Ebû Ali'nin Allah'ın kulda zaruri bir ilim yaratması olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. [349] Nesefî **"Sahabenin En Fazletlisi Ebû Bekir"** başlığı altında, mezheplerin Hz. Ebû Bekir ile ilgili görüşlerini verdikten sonra, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu konuda çekimser davrandığını ancak bazı haberlerin doğru olması durumunda Hz. Ali'nin en faziletli olabileceğini öne sürdüğünü ifade etmektedir. Ancak bu duruma katılmayan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Hz. Ebû Bekir'in faziletleri ile ilgili delillerini ortaya koymaktadır.[350] Başka bir yerde ise Nesefî Ebû Ali'nin, bir ayetin (…sizi saptırmak istiyor) kısmını "sizi sevaptan mahrum bırakıyor" şeklinde te'vil ettiğini ancak dil bilimcilere göre bunun hatalı olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Nesefî burada "Allah onların hem küfürlerini murad ederken hem de iman etmelerini mi murad ediyor?" şeklinde itiraz etmektedir.[351]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd* adlı eserinde Mu'tezile'nin kulların fiillerinde Allah'ın hiçbir tasarrufunun bulunmadığını söylediklerini, ancak ilk dönem Mu'tezile'nin ilk dönem âlimlerinin fail kelimesi yerine hâlık ismini vermeye cesaret edemediklerini fakat ilk kez Ebû Ali'nin bunun dışına çıkarak kulları, fiillerinin yaratıcısı olarak nitelendirdiğini ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî böyle yaparak

[348] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.112.

[349] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.293.

[350] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.515; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.714; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.330.

[351] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.290.

icmânın dışına çıkmaya aldırmamıştır.[352] Başka bir yerde ise Cübbâî'nin cebir meşîetinin "insanda imanın doğruluğuna dair bir ilim yaratmasıdır ki kişi o anda iman eder" şeklindeki açıklamasına karşılık Nesefî, bunun geçersiz olduğunu çünkü imanın doğruluğunu bilmenin her zaman imanın meydana gelmesini gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Nitekim ona göre inatçılar Hz.Peygamber'i oğulları gibi bilmelerine rağmen inanmamışlardır.[353]

Sonuç olarak Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde en çok zikredilen ve görüşleri en çok eleştirilen kişidir. Nitekim kendisi ilmin tanımı, sıfatlar, kelâmullah, rü'yetullah, cevher ve araz, ecel, irade, imâmet gibi birçok konuda görüşbildirmiştir. Biz burada bu görüşlerinden birkaçını ele alabildik. Kanaatimizce Nesefî'nin baba-oğul Cübbâî'lere yapmış olduğu eleştiri ayrı, kapsamlı bir çalışma olacak niteliktedir.

**Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (319/931)**

Belh şehrinde doğan, kabilesine atfen Kâ'bî, doğduğu yere nisbetle Belhî şeklinde anılan Ebu'l-Kâsım, Bağdat Mu'tezile ekolünün en önemli isimlerindendir. Nitekim Cübbâî'nin Mu'tezile'nin Basra ekolündeki yeri ile Kâ'bî'nin Bağdat ekolündeki konumu aynı şekilde görülmektedir. Bir süreliğine Sâmânî devletinin Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin yardımcısı olduğu ve Nesef'te müderrislikle görevlendirildiği rivayet edilmiştir. Onun Mâverünnehir bölgesinde faaliyetler göstermesi oldukça dikkat çekicidir. Mâturîdî'nin eserlerinde Mu'tezile'yi

[352] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.93-94.

[353] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.114-115.

eleştirirken en çok isim ve görüşlerini paylaştığı âlimdir.[354] Kaynaklarda tefsir, hadis, kelâm, tarih, felsefe gibi çeşitli ilim dalları ile ilgili yaklaşık kırk kadar kitap ona nisbet edilmekle birlikte bazıları şunlardır: "*Müteşâbihü'l-Kurʾân, Tabakatü'l-Muʿtezile, et-Tefsîrü'l-Kebîr, Târîhu Belh, Târîhu Nîsâbûr, Evâʾilü'l-Edille, İstidlâl bi'ş-Şâhid ʿale'l-Gaib, el-Esmâʾ ve'l-Ahkâm Nakzu Kitâbi Ebî ʿAlî fi'l-İrâde, en-Nakz ʿale'r-Râzî fi'l-ʿİlmi'l-İlâhî, , Islâhu galatı İbni'r-Râvendî, Teʾyîdü Ebi'l-Hüzeyl fi'l-İʿcâz, en-Nihâye fi'l-Aslah ʿalâ Ebî ʿAlî, el-Mesâʾilü'l-Vâride fi'l-ʿAcz."* Bununla birlikte "*el-Makalât, Kitâbü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl"* günümüze ulaşan eserleridir.[355]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde el-Kâ'bî'yi eserlerinde 25 yerde zikretmiştir. Bu bakımdan en çok ismi geçen beş kişiden biridir. Kendisine dair çok fazla atıf olduğundan dolayı, biz burada onun bütün görüşlerini tek tek ele almak yerine öne çıkan görüşlerinden örnek vereceğiz. Nesefî *et-Tabsira'*sında ilk bölüm olan **"İlmin Tarifi"** konusunda ilk olarak el-Kâ'bî'nin ilim tarifini vermektedir. Ona göre ilim bir şeye olduğu üzere inanmaktır. Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu tarifin doğru olmadığını ve Mu'tezile'nin diğer şahsiyetlerinin de buna kabul etmediğini belirtmektedir. [356] **"Subûti sıfatlar"** bahsinde ise Cübbâî ile birlikte Kâ'bî'nin

[354] Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, c.27, s.24; Ayrıca geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s.88; Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.297; Racha Muojir El Omari, *The Theology of Abu l-Qasim al-Balhi/al-Kâ'bî (d. 319/931): A study of Its Sources and Reception,* PhD dissertation, Yale University, 2007, pp. 97-115.

[355] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile'nin Teşekkül ve Gelişim Dönemi*, s.121; İbn Nedim, *Fihrist,* s.219.

[356] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.9.

Allah'ın kendisi ile Âlim olduğunu söylediklerini ifade eden Nesefî, onları sıfatları kabul etmedikleri konusunda eleştirmektedir.[357] Aynı şekilde Kâ'bî'nin Allah'ın yalnızca ilmi ile Âlim, kudreti ile de Kâdir olacağı gibi sıfatlar hakkındaki görüşleri farklı yerlerde zikredilip eleştirilmiştir.[358] Yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî **"Kelâmullah"** mevzusunda Kâ'bî'nin, Kur'an'ın yazıldığında yazanın, okunduğunda okuyanın, ezberlendiğinde Hâfız'ın fiilleri olduğu, içinde anlatılanların Allah'ın yaratmış olduğu görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber Nesefî o ve bütün Mu'tezilî şahsiyetlerin bu konudaki görüşlerini şeytan sözüne benzetmektedir.[359] Ayrıca Nesefî Rü'yetullah konusunda Kâ'bî'nin rü'yeti inkâr edip, ayetleri tevil etmesini şiddetle eleştirmiştir.[360]

Ebu'l- Muîn en-Nesefî *et-Temhîd'*inde **"İrade sıfatının İspatı"** başlığı altında fiilinde seçme özgürlüğü olmayan kişinin mecbur olduğunu, bir şeyi yapmaya mecbur olan kişinin ise âciz ve iradesiz olacağını, dolayısıyla Allah'ın mürîd olduğunu söyledikten sonra Nazzâm'ın ve Kâ'bî'nin (sıfatın reddi ile ilgili) görüşlerinin çürüdüğünü iddia etmiştir.[361] Kaza ve kader konu başlığında ise Nesefî, Mu'tezile'nin

[357] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.274.

[358] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.294, 295, 297, 298, 299, 322. Ayrıca bkz: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, İsam yay, 2002, ss.104-108.

[359] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.341-342; el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss.108-116.

[360] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss. 518, 562; el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss.146-151.

[361] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.58. Ayrıca bkz: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.117.

günahların yüce Allah'ın kaza ve kaderiyle olmadığını iddia ettiklerini aktardıktan sonra, Kâ'bî'nin "Kazâma râzı olmayan, belâma sabretmeyen ve nimetlerime şükretmeyen kimse kendisine benden başka rab arasın" şeklinde olan kudsî hadisi zikrettiğini, bunun sonucunda da inkâr razı olunmayan şeydir (dolayısıyla kaza kapsamına girmez) dediğini ifade etmektedir. Bu görüşü şiddetle eleştiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî, onun böyle bir bağlantı kurmasının bilgisizlik olduğunu, kendisine göre küfrün Allah'ın kazası değil, kazasının sonucu meydana geldiğini ileri sürer. Ayrıca hadisin aslında hastalıklar ve musibetle alakalı olduğunu, Kâ'bî'nin böyle "garîb haberi" duyup "Kader hayrı ve şerri ile Allah'tandır" şeklindeki meşhur hadisi nasıl duymadığını söyleyerek tenkit eder.[362] Son olarak ise Kâ'bî'nin imâmet konusunda "Kureyş buna daha layıktır fakat fitneden korkulursa Kureyşli olmayana da biât câizdir" şeklindeki düşüncesinin icmâya ters olduğundan dolayı hatalı olduğu vurgulanmaktadır.[363]

Özet bir ifadeyle; Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde ilmin tarifi, sıfatlar, kelâmullah, rü'yetullah, kaza ve kader gibi meseleler üzerinden eleştiri almıştır. Nesefî'nin en çok zikrettiği Mu'tezilî şahsiyetlerin içindendir. Kanaatimizce bu durumun sebeplerinden biri Nesefî'nin, akıl hocası olarak gördüğü Mâturîdî'nin eserlerinde de el-Kâ'bî'nin çok fazla eleştirilmiş olması olabilir.

---

[362] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.120, 121. Ayrıca Mâturîdî de kulların fiilleri ve Allah'ın iradesi konusunda el-Kâ'bî'ye benzer çeşitli eleştiriler getirmiştir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 364-386.

[363] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.151.

**Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933)**

Basra'da doğan Ebû Hâşim, babası Ebû Ali el-Cübbâî gibi Basra ekolünün önemli isimlerindendir. Nitekim onun kelâmi görüşleri görüşleri Şia arasında da yayılmıştır. Bazı meselelerde babasının fikilerini reddeden Ebû Hâşim, bilhassa ilahi sıfatlar meselesinde Ebû Ali'ye karşı çıkarak Sünnî görüşe yaklaşmıştır. İlk defa "hâl" kelimesini kelâmi bir terim haline getirerek ilahi sıfatların gerçekliğini bu kavram üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır. Ebû Hâşim gelenek içinde daha çok ahval nazariyesiyle bilinmiştir. Kendisi Aristo mantığından ayrılarak varlık ile yokluk arasında üçüncü terimin varlığını kabul ederek farklı bir mantık anlayışı öne sürmüştür. Ebû Hâşim'in kısa ömründe 160 eser telif ettiği nakledilmiştir. Ancak hiçbiri günümüze gelmediği için görüşleri daha çok Kadî Abdülcebbar'ın eserlerinden, etkisinde kalan ya da muhalif kişilerin kitaplarından öğrenilmektedir. Zikredilen eserlerden bazıları şunlardır: "*Câmi'u'l-Kebîr, el-Câm'u's-Sağir, el 'Askeriyyât, Kitâbü'l-İnsân, Kitâbü'l- 'İvaz, en-Nakz 'ala Aristâtâlîs fi'l-Kevn ve'l-Fesâd, Kitabü't-Tabâi, ve'n-Nakz 'ale'l-Ka'ilîne Bihâ, Kitabü'l-İctihâd, İstihkaku'z-Zem, el-Bağdâdiyyât, el-Ebvâb"*[364]

Ebû Hâşim el-Cübbâî tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde en çok zikredilen ikinci isimdir ve onunla ilgili 30 atıf bulunmaktadır. Çok fazla atıf yapılması oldukça önemli olmakla birlikte biz burada herbir görüşünü ele almayacak, öne çıkan birkaç görüşü üzerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ona dair algısını ortaya koymaya çalışacağız. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin babası olan Ebû Ali ile

[364] Geniş bilgi için bkz: Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, c.10, ss.146-147; İbn Nedim, *Fihrist,* s.222; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, ss.94-96; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, neşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz, ss.184-201.

ortak olduğu birçok görüşü olduğu gibi, babasından ayrı, özgün olarak ortaya koyduğu görüşler de bulunmaktadır. Nitekim **"İlmin Tarifi"** başlığı altında Ebû Hâşim'in ilmi, bir şeye sükûn-i nefs ile olduğu hal üzere inanma olarak tarif etmektedir. Daha önce farklı isimlerin altında da zikrettiğimiz gibi Nesefî ilmi inanma üzerinden tanımlamayı kabul etmemektedir.[365] **"Mukallidin İmanı"** bahsine geldiğimizde Nesefî, çoğu Mu'tezîli şahsiyetin delil olmaksızın iman edenin mümin olmadığını söylediğini belirtmektedir. Aynı zamanda Ebû Hâşim'in ise bu durumda kişiyi kâfir hükmünde gördüğünü aktarmaktadır. Buna karşılık Ebu'l-Muîn en-Nesefî imanın tanımı gereği mukallidin imanının da geçerli olduğunu iddia etmektedir.[366] Başka bir mevzuda ise Nesefî, baba ve oğul Cübbâîlerin Allah'ın bir mahalde olmaksızın hâdis bir iradeyle mürîd olduğu fikrinde olduklarını zikretmektedir.[367] **"Subûti Sıfatların İhtilafı"** konusu altında Ebû Hâşim'in kudret ve ilim ile ilgili sıfatları hal kavramı üzerinden açıklamasını[368] Nesefî hatalı bulunmakla birlikte, sıfatları bu yöntem ile açıklamaya çalışmasını makul olandan çıkmak olarak nitelendirmiştir. Çünkü ona göre Ebû Hâşim bu sıfatları ne zâttan ne de zâtın dışından görmektedir. Kısaca bu hâl zât değildir, zâttan başkası değildir, zâtın ötesinde bir mana değildir, var değildir, yok değildir, bilinen bir şey değildir, bilinmeyen bir şey değildir, konuşulan/zikredilen değildir, konuşulmayan/zikredilmeyen değildir.

[365] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.9.

[366] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss. 38-39; Kadî Abdülcebbâr'da Mukallidin imanı konusunda açıkça Ebû Hâşim'in onları kâfir olarak tanımlaması söz konusu değildir. Ancak Mutezile'nin mukallisin imanına karşı çıktığı ifade edilmektedir. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, s.308.

[367] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.291.

[368] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.296.

Nesefî'ye göre bu açıklamada amaç küstahlıktır ve bu durum Allah'ın dinini yıkma çabasının zirvesidir.[369] Ebu'l-Muîn en-Nesefî **"Rü'yet"** meselesinde Ebû Hâşim'in babasından farklı olarak, görünen şeylerin cisim ve renkler olduğunu, oluşların (ekvân) ise idrak edilemeyeceğini iddia ettiğini ifade etmektedir.[370] Yine rü'yet konusunda Nesefî, Ebû Hâşim ile aralarındaki ihtilafın renklerin görülmesi meselesinde olduğunu belirtmiştir.[371] Böylelikle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre o, rü'yeti ve diğer mana içeren idrakleri inkâr etmektedir.[372] Başka bir bölümde ise babası Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in cevherlerin bir mahalde bulunmayan bir yokluk (fenâ) arazını yaratması ile yok olacaklarını, çünkü fenâ ile cevherin zıt olduğunu, Allah'ın bazı cevherleri bırakırken, bazı cevherleri yok etmesinin mümkün olmadığını iddia ettiklerini söyleyen Nesefî, onları Allah'ın kudretini inkâr etmekle suçlamıştır.[373] **"Aslah"** başlığı altında ise Nesefî Ebû Hâşim'in lütfu Allah'tan ve Allah'tan başkasından olarak görürken, Ebû Ali'nin ise lütfu yalnızca Allah'ın fiili olarak kabul ettiğinden bahsetmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî onların bununla da kalmayıp lütfu Allah üzerine vacip kılmalarını ve aslah iddialarını tenkit etmektedir.[374]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Temhîd'*inde Ebû Hâşim'in cebir meşîetinin manasını "eğer kul iman etmezse, şiddetli bir azapla cezalandırılacağına dair yüce Allah'ın zaruri bir ilim yaratması" olarak yorumlamasına karşılık, bunun yanlış olduğunu

[369] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.316.

[370] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.510 ve 533.

[371] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.541.

[372] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.547.

[373] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.126.

[374] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.329.

çünkü inatçıların iman etmedikleri takdirde cehennemde ebedi kalacaklarını bildikleri halde iman etmediğini öne sürmektedir.[375]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde zikrolunan ve görüşleri ele alınan yirmi Mu'tezilî âlim tespit etmiş bulunmaktayız. Bu şahsiyetlerin çoğunluğunun Mu'tezîle'nin Basra ekolünden olduğu ortaya çıkmıştır. Yine bu kişilerin içinden yedi şahsiyete ondan fazla kez atıfta bulunulmuştur ve bunlar; Dırar b. Amr, Ebu'l-Huzeyl, Bişr b. Mu'temir, Nazzâm, Kâ'bî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu kişilerin arasında ise otuzu aşkın atıf ile en çok zikredilen isimler baba ve oğul Cübbâî'ler olmuştur. Kanaatimizce bütün bu bilgilere baktığımızda, her ne kadar Mâveraünnehir bölgesinde Kâ'bî dışında Mu'tezilî şahsiyetlere dair hiçbir bilgi olmasa da, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu kadar Mu'tezilî âlimin görüşlerinden haberdar olması ve onları tenkit etmesi oldukça mühimdir.

[375] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.115.

## 2.3. Tevhid'e İlişkin Bazı Görüşlerin Eleştirisi

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ele aldığı konular incelendiğinde, onun Mu'tezile'yi eleştirdiği meselelerin, daha önce Semerkant bölgesinde yaşayan âlimler tarafından da bahsedilmiş olduğu görülmektedir. Nitekim yolundan gittiği İmam Mâturîdî'nin yazmış olduğu kitaplarda da bu konulara değinilmiştir. Bu bakımdan Nesefî'nin bu konuları ele alma nedenleri olarak, onun Mâturîdî'nin yöntemini benimsemesi, Semerkant geleneğini devam ettirmesi, Mu'tezile'nin mezhep olarak bu konular etrafında eleştiri alması gibi sebepler zikredilebilir. Biz bu bölüm itibariyle Nesefî'nin eserlerinde geçen Mu'tezile'yi tenkit ettiği kelâmî görüşleri irdelemeye çalışacağız. Ancak bu meselelerin sayısı ve mahiyeti oldukça geniş olduğu için bazı sınırlamalara gideceğiz. Ele aldığımız konuların Nesefî'nin en az iki kitabında da bahsedilmiş olmasına dikkat etmeye ve görüşleri daha özet bir şekilde ifade etmeye özen göstereceğiz.

### 2.3.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatlar Meselesi

İslâm dininin temel meselesi tevhid inancı olması bakımdan, Allah'ın varlığı, sıfatları gibi konular hemen hemen tüm mezheplerin görüş bildirdiği ve üzerinde titizlikle durduğu meseleler olmuştur. Mâverâünnehir bölgesinde, bu konulara değinerek Mu'tezile'yi eleştiren en önemli şahsiyetlerden biri Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir. Ancak Mâturîdî bu tenkidini daha çok Bağdat Mu'tezile'sinden el-Ka'bî üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim o, bu şekilde Mu'tezile'nin âlemin başlangıcı noktasında arazlarla ilgili görüşlerinin çelişki içinde olduğunu söylemekte,[376] Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyerek, yalnızca O'nu vasıflandıranın nitelemesi olduğunu kabul

[376] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss.64-65.

ettiklerini ifade ederek çeşitli şekillerde onu tenkit etmektedir.[377] Aynı şekilde Mâturîdî'nin çağdaşı olan Hakîm es-Semerkândî de Allah'ın âlim ve kâdir olarak ilim ve kudret sıfatlarına sahip olduğunu bunun aksini iddia edenlerin bid'atçi olduğunu ileri sürmektedir.[378] Ebu'l-Yusr Pezdevî ise Mu'tezile'nin sıfatları reddettiği, sıfatları nefyetmenin ise yaratıcıyı inkâra kadar gidebileceği gibi yorumlarda bulunmuştur.[379] Kısa bir ifadeyle Semerkant bölgesinde yaşamış olan âlimlerin sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi karşılarına aldığı açıkça görülmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde Allah'ın varlığı, birliği ve eşsizliği ile ilgili muhtelif konuları ele almaktadır. Bu bağlamda tevhid anlayışı ile ilşkili olması bakımından da âlem, varlık ve sıfatlar meselelerine de değinmekte ve karşıt görüşteki şahısların ortaya koyduğu birtakım fikirleri tenkit etmektedir. Biz burada Nesefî'nin Allah, âlem ve sıfatlar hakkında ortaya koyduğu her görüşü ele almayacak, yalnızca Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler üzerinde duracağız.

Varlığa âlem isminin verilme sebebi olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî, varlığın "Hayy, Semi', Basir, Âlim ve Kâdir olan Allah'ın varlığınına delalet etmesini; başka bir değişle Allah'ın varlığına ve kudretine 'âlem' ve 'işaret' olmasını ileri sürmektedir.[380] Âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu düşünen Nesefî[381] bu konuda

[377] Ayrıntılı bilgi için bkz: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss.104-114.

[378] es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* s.143.

[379] Ebu'l Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* s.69.

[380] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.62.

[381] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.62-63.

daha farklı görüşler ortaya koyan birtakım Mu‘tezilî şahsiyetleri tenkit etmektedir.[382] Nitekim Nesefî, Muammer b. Abbâd gibi Allah’ın arazları yaratmaya kudreti olmadığı, aksine arazların mahallerinin onların bir kısmını seçerek, bir kısmını da zorunlu olarak yarattığını iddia eden Mu‘tezilî görüşleri Mecûsîlerin görüşlerine benzemekle hatta onlardan daha kötü durumda olmakla suçlamaktadır.[383] Yine bu konuda Nesefî Mu‘tezilî olan Nazzâm’ın cevher görüşüne de değinerek şöyle demektedir: “Onlar, parçalanamayan en küçük parça olan cevherin varlığını inkâr ederler. Onlara göre varlık, sonsuza kadar parçalanabilir. Buna göre de bir hardal tanesi, bir dağdan daha küçük değildir. Ve dağ da, o hardal tanesinden daha büyük değildir. Zira sonsuza kadar parçalanan bir şey, sonsuza kadar parçalanan başka bir şeyden daha büyük olamaz.”[384] Nesefî böylelikle Nazzâm’ın “cevher (atom) sonsuza kadar parçalanır” görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Buna karşılık Ebu’l-Huzeyl el-Allaf’ın “cevher (atom) parçalanmaz” görüşünü ise onaylamaktadır. Ancak bu

[382] Daha önce “Eserde Geçen Mu‘tezilî Bilginler ve Yöneltilen Tenkitler” başlığında tek tek ele aldığımız için tekrar ayrıntıya girmiyoruz. Örnek olarak Bkz: Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, ss.70-71-72-73; c.2, ss.212-213.

[383] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.98. Ayrıca Mâturîdî de isim zikretmeden Mu’tezîlî âlimlerin çoğunun bu konu hakkında sahip oldukları görüşün geçersizliğini ifade etmektedir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd*, ss.152-153.

[384] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, s.70. Mâturîdî ise bu görüşü Mu‘tezile’nin geneline atfederek eleştirmektedir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd*, ss.156-157; Ayrıca bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* ss.65-66.

noktada Ebu'l-Huzeyl'in Allah'ın kudretinin de sonsuz olmadığı çıkarımını ise itikadî noktada tehlikeli bulmaktadır.[385]

Âlemin yaratıcısının başlangıcı bulunmayan anlamında kadîm tek bir yaratıcı olduğunu ifade eden Nesefî, âlemin de bir şekilde kâdim olabileceği anlamına gelebilecek her türlü görüşü şiddetle eleştirmektedir.[386] Nitekim Nesefî bir yerde Câhiz'in cisimlerin yokluğunun imkânsızlığı ve cüzlerinin toplamı görüşü ile bununla âlemin kıdeminin sabit olduğu anlamına geldiğini aktararak, ona karşı çıkmaktadır.[387]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'yi en çok eleştirdiği meselelerinden biri de Allah'ın birliği üzerine olan Temanu' delili[388] konusunda olmuştur. Nesefî'ye göre Mu'tezile kendi metotlarıyla Vahdaniyetin aklî delillerini ispatlamanın güçlülüğünü bildiklerinden aklî delillerle Sani'in vahdaniyetinin ispatlanamayacağını ileri

---

[385] Mustafa Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1997, s.129; Ayrıca bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.95-96.

[386] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.30; Aynı zamanda bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.152-153.

[387] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.80. Mâturîdî genel olarak Mu'tezile'nin kâinatın vücut bulması ile ilgili görüşlerini tenkit etmiştir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.472; Ayrıca Hayyât, Câhiz için ifade edilen bu görüşün iftira olduğunu öne sürmektedir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.51.

[388] Temanu' delili ; " Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir." (Enbiyâ 22) ayetinden yola çıkılarak oluşturulmuş, birden fazla Tanrı'nın olması durumunda bu Tanrıların çatışacağına dair aklî bir delildir.

sürmüşlerdir. Bununla beraber Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, aklın kâinatın iki veya daha fazla yaratıcısı olabileceğini kabul ettiği zikredilmektedir. Nesefî bu durumu şiddetle eleştirerek, iki ilahın olması durumunda birinin rububiyetten çıkması gerektiğini çünkü biri kudret ile diğerinin acizlikle vasıflanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir.[389] Yine Nesefî Mu'tezile'nin bu delile karşı çıkmasının, Allah'ın insanları tevhide davet etmek için elçisine öğrettiği şeyde Allah'a hata isnad etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir. Ayrıca Nesefî'ye göre bu, "Allah'ın öğrettiği delilin bozuk olduğunu ve bunun "aklî delil" olmayacağını, bu nedenle aklın tevhide delil olmadığını, güçsüzlükte ve aczde ilahlığın kalkacağını bilmediğini söylemektir. Böylece Allah'ın Kur'an'da tevhid delillerini ve kendisinden başka İlah olmadığını ispatlaması ve onları elçisine öğretmesi bozuk ve itiraz edilebilir bir delil olması demek olur. Bunları Allah'a caiz gören, O'nu bilmezliğe ve saçmalığa (cehl ve sefeh) nisbet etmiş olur. Allah, bu delilin bozuk olduğunu bilmezse, cahil durumuna düşer. Eğer delilin yetersiz ve çürük olduğunu bildiği halde onu tevhidin aleyhinde olanlara karşı kullanmak üzere Peygambere öğretiyorsa bu da saçmalıktır.[390]

Temanu' delili konusunda titiz ve kararlı bir duruş sergileyen Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın birliğine aklen delil bulunmadığı takdirde nakli delilin de olamayacağını öne sürmektedir. Ona göre bu iddia sahiplerinin amacı, tevhidi iptal

---

[389] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.115; Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s.65; Bu delil Kadî Abdülcebbâr'da reddedilmemekte aksine kabul edilip değerlendirilmektedir. Diğer Mu'tezilî şahsiyetlerden birkaçının bu delili reddettiği gibi bir bilgiye de rastlamadık. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, ss.450-456.

[390] Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı,* s.66.

etmek, peygamberlere olan inancı bozmak, şeriati kaldırmak ve dinin temelini kökünden sarsmak olabilir. Nesefî Mu'tezile'nin bu hatalı görüşlerine rağmen kendilerini "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid" olarak ifade etmelerine şaşırdığını belirtmektedir.[391]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre âlemin yaratıcısı asla araz olmakla nitelendirilemez. Çünkü arazın devamlılığı imkânsız olduğu için kâdim olanın araz olması düşünülemez. "Üstelik arzalar var olmak için bir mekâna muhtaçtır. Dolayısıyla kendi başına varlığı olmayan bir fiilin vücuda gelmesi imkânsızdır. Aynı şekilde arazların diri, kâdir, âlim olması da muhaldir. Yine âlim, kâdir ve diri olmayan birinin eliyle, özünde sağlam ve mükemmel bir şeyin yaratılması muhaldir.[392] Nesefî Mu'tezile'nin, Allah'ın Hayat, İlim ve Kudret gibi ezelî sıfatlarının olduğu kabul edilmesi takdirde, bu sıfatlar bizzat kaim olamayacakları için yalnızca Allah'a araz izafe edilebileceğini iddia ettiklerini söylemektedir. Mu'tezile'ye göre arazların ezeli olması mümtenidir. Bu bakımdan Allah'ın sıfatları olamaz, eğer olursa da araz olmuş olur. Nitekim Mu'tezile Allah'ın bütün sıfat ve fiillerini araz kabul etmekte ve sıfatların ise Allah'ın zâtı ile kaim olamayacağını öne sürmektedir.[393] Nesefî bu

[391] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.117.

[392] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.30-31.

[393] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.145; Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı,* s.79; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.154; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, ss.150-155,180; Ayrıca sıfatlarla ilgili görüşler için bakınız: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, ss.210-212. Kadî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, Endülüs yay, İstanbul, 2017, ss.46-47.

iddialara şu şekilde yanıt vermektedir: "Sağlam ve mükemmel bir fiil ancak Hayy, Âlim ve Kâdir olan bir zâtın elinle meydana gelir. Hayy, Âlim ve Kâdir olan Allah'ın, kendi zâtı ile kaim olmayan noksan sıfatlarla vasıflanması ise muhaldir. Aynı şekilde Kadîm bir varlığın bir mahalle muhtaç olması da muhaldir. Zira Kıdem'in şartı; varlığının bir başka varlığa muhtaç olmamasıdır. Allah'ın dışındaki her şey hadis olduğu için mekânın kıdemi de muhaldir. Böyle inanıyoruz ki, Allah'ın arazlarla vasıflanması da muhaldir."[394] Bu bakımdan Nesefî sıfatların araz olabileceği ve Allah'a araz nispet edilebileceği görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî kâdim yaratıcı olan yüce Allah'ın hiçbir âleme ve âlemdeki herhangi bir şeye benzemediğini ileri sürmektedir.[395] Nesefî bazı Mu'tezilî şahısların sıfat-ı nefsiyyeyi farklı tanımlayarak birbirinin misli olan iki şeyin, sıfat-ı nefsiyye noktasında müşterek olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "Siyah zatından dolayı siyah olduğu gibi, mevcud da mevcud olduğu için mevcuddur. Buna göre araz ve renkler de bu özelliklerini zatından almaktadırlar" şeklindeki görüşünü Nesefî kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu durumda mevcud olmak bakımından her şey birbirinin misli olabilmektedir. "Hareket eden bir şey, ya nefsi ile, ya da nefsinin gerisindeki mâna ile hareket eder. Yani bir şeyin varlığı ya kendindendir, ya da başka birinin varlığı iledir. Aksi takdirde bir varlığın var olmadan önce var olması mümkün değildir."[396] Nesefi'ye göre Allah en özel sıfat olarak

---

[394] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.146-147; Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı,* s.80.

[395] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.36.

[396] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.190; Güven, *Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Allah Anlayışı,* ss.89-90.

"kadîm"dir. Mevcud, şey gibi sıfatlar ise genel özelliklerdir. Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatlarının kadim olması durumunda, Allah'ın misli olacaklarına dair görüşünü Nesefî reddetmektedir. Çünkü ona göre "mümâselet" iki farklı şey arasında olması gerekirken, Allah'ın sıfatları ise Allah'tan uzak, aykırı değildir. Allah'ın sıfatları ezelî, Allah ise kadîmdir. Hiçbir sıfat Allah'ın misli olmakla nitelendirilemez.[397] Özet bir ifadeyle Nesefî Mu'tezile'nin öne sürdüğü sıfatların ezeli olarak Allah'a nispet edilmesi halinde Allah'ın çeşitli misilleri olacağı ile ilgili iddiaların gerçersiz olduğunu düşünmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre âlemin yaratıcısı Hay (daima diri olan),âlim (her şeyi bilen), kâdir (her şeye gücü yeten), semî' (her şeyi işiten) ve basîr (her şeyi gören)dir. Şayet Allah belirtilen sıfatlara sahip olmasaydı; cansızlık, cehalet, âcizlik, körlük, sağırlık şeklinde onların zıtlarıyla nitelendirilirdi. Nesefî bu aksi sıfatların eksiklik olup yaratılmış olmanın belirtisi olduğunu ifade ederek, kadîm olmanın şartının kemal sahibi olmak olduğunu söylemektedir. Yine ona göre Allah, hay, âlim, kâdir, semî' ve basîr olduğuna göre onun hayatı, kudreti, işitmesi ve görmesi de bulunmaktadır.[398] Nesefî Mu'tezilî şahsiyetlerin Allah'ın zâtı dışında sıfat kabul etmemelerini, Allah'ın âlim olmasının anlamının ancak cehli nefyetmek anlamına geldiği veya yalnızca Allah'ın zatındaki ilmiyle Âlim, kudretiyle Kâdir olduğu gibi

[397] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.191-192; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s.90; Bahsedilen Mu'tezilî görüşler için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.1, ss.178, 212, 314-316.

[398] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.43-44.

iddilarına sert bir şekilde karşı çıkmaktadır.[399] Nitekim ona göre, Mu'tezile bu sıfatları inkâr ederek Sofistlerin safına katılmış olmaktadır. "Çünkü ilmi olmayan bir âlim, kudreti olmayan bir kâdir bulunduğuna hükmetmek; hareketi olmayan bir hareket eden ve sükûtu olmayan bir sakin, siyahı olmayan bir siyahın varlığını kabul etmek gibidir." Nesefî ayrıca şu şekilde bir eleştiri getirmektedir: "Allah'ın Âlim olduğunu kabul edip, sahip olduğu bir ilmin bulunmadığı düşüncesi ise açık bir çelişkidir. 'O'nun âlim ve kâdir oluşu, ilim ve kudretini ispat etmektedir' sözümüz bunu kesin olarak kanıtlar. Çünkü 'O âlim ve kâdir değildir' diyen, zâtı değil, ilim ve kudreti reddeder. Buna göre, onun âlim ve kâdir olduğunu söyleyip, ilim ve kudreti reddeden, var kabul ettiğini yok saymış, yok saydığını var kabul etmiş olur. Bu da açık bir çelişkidir."[400]

Yukarıdaki ifadelere ilaveten Nesefî sıfatların varlığına delil olarak "Onu kendi ilmi ile indirdi"[401], "dilediğinden başka, ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar"[402], "şüphesiz rızıklandıran da, güç ve kuvvet sahibi olan da Allah'tır."[403] gibi ayetleri öne

[399] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss. 269, 271- 275, 277, 279, 294-298, 322, 326, 341-343, 497; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.125; Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr bu tarz görüşlerin varlığını zikrederek kendisi de bu görüşleri ekleştirmiştir. Ayrıca bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.1, ss.294, 328-342.

[400] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.44.

[401] Nisâ 4 / 166.

[402] Bakara 2 / 255.

[403] Zâriyât 51/ 58.

sürmektedir.[404] Böylelikle Nesefî sıfatların varlığının hem akli hem de nakli delillerle sabit olduğunu ifade etmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin taaddüdü'l-kudemâ (kadîmlerin çokluğu) ile ilgili iddialarını da geçersiz kabul etmektedir. Onların "eğer Allah'ın bu sıfatları bulunsa, o zaman O'ndan başkaları da var olur ki; bu durum tevhidi bozmak ve Allah'tan başka şeyleri de ezelî kabul etmek anlamına gelir" şeklindeki görüşlerini yanlış bir söz olarak nitelendirir. Nesefî'ye göre sıfatlar Allah'tan başkası değildir. Aksine her sıfat ne zâtın kendisi, ne de ondan başkasıdır. Bunun daha iyi anlaşılması adına Nesefî şöyle bir örnek verir: "Bu 'on' rakamı içerisindeki 'bir' sayısı gibidir, 'on' olmaksızın 'bir'in varlığı veya 'bir' bulunmadan 'on'un varlığı imkânsız olduğu için 'bir', 'on'dan başka olmadığı gibi, 'on' da değildir. Çünkü bir on'dadır. Ve on'un yokluğu 'bir'in yokluğu, 'on'un varlığı 'bir'in varlığı anlamına gelir."[405] Bu şekilde Nesefî anlaşılması zor bir meseleyi daha somut, anlaşılır bir hale getirerek ifade etmeye çalışmaktadır.

Sıfatlar konusunda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'yi eleştirdiği diğer meseleler ise " yaratma" anlamına gelen tekvîn ve irade sıfatlarının varlığıdır. Nesefî Mu'tezile'nin de bir kısmını kapsayan, tekvîn ile mükevvenin bir olduğunu söyleyen topluluğun görüşlerini muhal bulmaktadır. Ona göre tekvîn ile mükevvenin bir olduğuna hükmetmek; vurma ile vurulanın, kırma ile kırılanın aynı olduğunu öne sürmek anlamına gelmektedir ki bu açıkça hatalıdır. Yine ona göre tekvîn ile

[404] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.45; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss. 262-263.

[405] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.45.

mükevvenin benzerliği görüşü Allah'ı âlemin yaratıcısı, âlemi de Allah'ın mahlûku olmaktan çıkaracağı için küfür söz konusu olmaktadır.[406]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî bir bölümde Mu'tezlî şahsiyet Muammer b. Abbâd'ın, tekvînin sonu olmayan bir şekilde birbirine etki eden bir silsile ile ortaya çıktığını düşündüğünü ve tekvîni Allah'ın bir sıfatı olarak addetmediğini aktarmaktadır.[407] Ancak Nesefî'ye göre bu görüşler Ehl-i Dehr'in görüşlerine benzemektedir ve batıl hükmündedir.[408] Yine Nesefî, Muammer b. Abbâd'ı tekvîni Allah'ın bir sıfatı olarak görmediği için, onun âlemin yaratılışı konusunda Allah'a ortak koştuğunu, Mecusilere benzediğini ifade ederek, onu sert bir dille tenkit etmekte ve "Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir" rivayetini vermektedir.[409] Nesefî başka bir yerde ise bazı Mu'tezilî şahısların, tekvînin birinin sebebi olmadan meydana gelen bir olay olduğunu iddia ettiklerini ve onların usûllerinin hatalı ve sânii'in ispatında hepsinin aciz olduğunu söylemektedir.[410] Çünkü ona göre Âlemin varlığının Tanrı olmaksızın meydana gelmesi veya zaman olarak onunla beraber meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi halde ya Tanrı muhdes olacak ya da âlem ezeli olacaktır. Nesefi onların sözlerinin her şekilde âlemin kıdemine gittiğini, Dehrîler ile aynı görüşte olduklarını ve kelâmlarının batıl olduğunu iddia etmektedir.[411] Yine Nesefî bir mahalde bulunsun ya da

[406] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.51-53.

[407] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.454.

[408] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.500.

[409] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.215.

[410] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.107-108.

[411] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, ss.477-478.

bulunmasın tekvînin hâdis olduğunu ileri süren Mu‘tezilî görüşleri de reddederek, çürütmeye çalışmaktadır.[412]

Ebu’l-Muîn en-Nesefî Mu‘tezilî kişileri Allah’ın mürîd (irade eden) olduğunu inkâr etmekle de suçlamaktadır.[413] Ona göre “Allah, âlemi kendi hür seçimi ile yaratmıştır. Fiilinde seçme özgürlüğü olmamak, mecbur olmak anlamına gelmektedir. Bir şeyi yapmaya mecbur olan ise âcizdir. Allah’a âcizlik nispet edilemeyeceği için ise iradenin var olması gerekmektedir. Bu yüzden Allah mürîddir.” Yine ona göre Mu‘tezile’nin Basra ekolüne bağlı olanların iddia ettiği gibi, Allah her hangi bir mahalli olmayan hâdis bir irade ile de mürîd değildir. Çünkü irade yaratılmış ise birinin yaratması olmadan meydana gelmesi muhaldir. Bu durumu mümkün görmek, kâinatın yaratıcısız var olmasını da mümkün görmeyi gerektirmektedir. Böyle bir hüküm ise yaratıcıyı işlevsiz kılmaya götürmektedir.[414]

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin sıfatlar konusunda genel olarak görüşlerini reddettiği diğer bir isim de Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. Nitekim Ebû Hâşim sıfatlar konusunda Mu‘tezile içinde oldukça farklı bir teori geliştirmiştir. Bu teori islam kelâm tarihi içinde şimdiye kadar hâkim olan iki görüşün yanında üçüncü bir seçenek olmuştur. Ebû Hâşim sıfatları, ne Ehl-i Sünnetin yaptığı gibi zâttan ayrı birer varlık

[412] Bkz: Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.54-56.

[413] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, s.493; Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşü için bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, c.2, s.214.

[414] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.57-59; el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd*, s.154; Kadî Abdülcebbâr’da bu şekilde bir görüşün olduğu zikredilmektedir. Bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, c.1, s.310; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, ss.65-66.

olarak saymış, ne de Mu‘tezile’nin yaptığı gibi sıfatları reddetme yoluna gitmiştir. Aksine sıfatları hâl kavramı üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. [415] Ancak Nesefî onun sıfatlarla ilgili ahvâl teorisi üzerinden yaptığı açıklamaları da[416] hatalı bulmak ve bunları makul olandan çıkmak ifade etmektedir. Çünkü ona göre Ebû Hâşim bu sıfatları ne zâtta ne de zâtın dışında görmektedir. Kısaca bu hâl zât değildir, zâttan başkası değildir, zâtın ötesinde bir mana değildir, var değildir, yok değildir, bilinen bir şey değildir, bilinmeyen bir şey değildir, konuşulan/zikredilen değildir, konuşulmayan/ zikredilmeyen değildir. Nesefî’ye göre bu açıklamada amaç küstahlıktır ve bu durum Allah’ın dinini yıkma çabasının zirvesidir.[417]

Sonuç olarak özetleyecek olursak; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, âlemi oluşturan etmenler; cevher ve araz, âlemin kıdemi, temanu’ delili, sıfatların Allah’ın zâtından olup olmadığı, sıfatların nefyi, tekvîn ve irade sıfatları gibi meselelerde Mu‘tezile’yi şiddetle eleştirmekte ve Allah’ın varlığı, birliği, benzersizliği üzerinde durarak sıfatların varlığını öne sürmektedir.

### 2.3.2. Kelâmullah

Allah’ın kelâm sıfatının olup olmadığı ve Kur’an’ın yaratılmışlığı üzerindeki tartışmalar Müslümanları, özellikle daha önce de belirttiğimiz gibi Mu‘tezile’yi

[415] Ayrıntılı Bilgi için bkz: Yûsuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, 1989, İstanbul, ss. 190-192.

[416] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, s.296.

[417] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, s.316.

oldukça meşgul etmiştir. Nitekim kelâmullah bahsi Mu‘tezile ile bütünleşmiş meselelerden biridir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu konu üzerinde mihne olaylarının yaşanmış olması, diğer mezheplerin bu mesele üzerinden Mu‘tezile’yi şiddetli bir şekilde tenkit ve tekfir etmesine neden olmuştur. Ebû Mansûr el-Mâturîdî el-Kâ’bî’nin kelâmullah ile ilgili görüşlerini ele alarak, Mu‘tezile’ye cevap vermiştir. Ona göre Allah’ın kelâmla nitelenişi hem aklî hem de naklî delillerle sabit olmuştur. Allah’ın kelâm’ının hâdis kabul edilmesi durumunda ise başkalarının kelâmı ile Allah’ın kelâmının aynı statüde olduğu çıkarımı ortaya çıkmaktadır. Bütün bu sebeplerle Mâturîdî, el-Kâ’bî’nin öne sürdüğü tüm görüşleri ahmaklık olarak nitelemektedir.[418] Hakîm es-Semerkandî ise mü’min kimsenin mushaflarda yazılı olan şeylerin Kur’an olduğunu ve bunların mecazen değil, hakikaten Allah’ın kelâmı olduğunu ve yaratılmadığını bilmesi gerektiğini vurgulamıştır. [419] Özet olarak Semerkant bölgesindeki âlimlerin bu konuda titizlik gösterdiği, Mu‘tezile’yi tenkit ederek onalar benzemediklerini ortaya koymak için çabaladıkları anlaşılmaktadır. Şimdi ise Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin Kelâmullah ile ilgili görüşlerine ve yaptığı eleştirilere değinmek istiyoruz.

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin Mu‘tezile mezhebini en çok tenkit ettiği konuların başında kelâmullah meselesi gelmektedir. Nesefî bu konuya *et-Tabsira*’sında yaklaşık 60 sayfa kadar oldukça geniş bir yer ayırmış ve diğer eserlerinde de değinmeden geçmemiştir. Biz bu başlık altında Nesefî’nin kelâmullaha dair bütün görüşlerini ele almayacak, yalnızca Mu‘tezileyi tenkit ettiği yerleri özet bir şekilde zikretmeye çalışacağız.

---

[418] Ayrıtılı bilgi için bkz: el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ss.108-116.

[419] es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü’l- Azam Tercümesi,* s.18.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî kelâmullah konusunda çeşitli ihtilafların olduğunu belirttikten sonra kelâmın, Allah'ın harf ve ses türünden olmayan ezeli bir sıfatı olduğunu belirtmektedir.[420] Ona göre kelâm, sükûtu ve konuşmamayı yok eden bir sıfattır. Allah onunla konuşur, haber verir, emreder ve nehyeder. Nesefî bu ifadelerin Allah'ın zatıyla kaim ezelî kelâmına delalet etmesi bakımından "Allah'ın kelâmı" olarak isimlendirileceğini söylemektedir. Bu bakımdan "Kur'an yüce Allah'ın kelâmı olup gayr-ı mahlûktur" ifadesiyle kastedilen şey budur.[421]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî kendi görüşünü kısaca ortaya koyduktan sonra Mu'tezîlî şahsiyetlerin kelâm ile ilgili tanım ve açıklamalarına yer vermektedir. Nesefî burada, Ebû Ali, Ebû Hâşim el-Cübbâî'lerin kelâmın birleştirilmiş harfler ve ses bütünü olduğu, Allah'ın kelâmı yazı, harfler ve suret şeklinde bir mahalde yarattığı, Kur'an'ın levh-i mahfuz ile kâim olduğu gibi bütün mushafların içinde yazılanların da kâim olduğu ile ilgili görüşlerini zikretmektedir. Ayrıca Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübbeşşir'in Kur'an'ın Allah tarafından Levh-i mahfuzda yaratıldığını ifade ettiklerini, ikisinin de onun nakline cevâz vermediklerini, dolayısıyla Kur'an'ın yalnızca zamanın birliğinde, tek bir mekânda varlığı tasavvur edilebileceği görüşünde olduklarını aktarmıştır. Kâ'bî'nin ise Kur'an'ın yazıldığında yazanın, okunduğunda okuyanın, ezberlendiğinde Hâfız'ın fiilleri olduğu, içinde anlatılanların Allah'ın yarattığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Nazzâm'ın Kur'an'ın cisim, Allah'ın ise kelâmı yaratan olarak mütekellim olduğunu söylediğini belirtmekte, Ebû Bekir el-A'sam'ın sıfatları inkâr edebilmek adına

[420] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.339; *Tevhidin Esasları*, s.46; *Bahru'l- Kelâm,* s.130.

[421] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.46.

Allah'ın mütekellim olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söylediğini öne sürmektedir. Mu'tezile'nin diğer bir âlimi olan Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin ise Allah'ın yarattığı kelâmı ile mütekellim olduğunu, kelâmın hadis bir araz olduğunu iddia ettiğinden bahsetmektedir.[422]

Mu'tezîlî şahsiyetlerin görüşlerini tek tek aktaran Ebu'l-Muîn en-Nesefî, onları öncelikle sıfatları inkâr etmekle suçlamaktadır. Çünkü ona göre bu aslında bir sıfat meselesidir ki Mu'tezile sıfatları kabul etmediğinden dolayı, Allah'ın kelâm sıfatını ve bu sıfatın ezeli oluşunu da inkâr etmektedirler.[423] Ayrıca Nesefî'ye göre tüm bu görüşler birer saçmalık ve şeytan sözünden ibarettir.[424] Nitekim Nesefî, Sümâme b. Eşres'in sıfatları reddettiği, Allah'ın mütekellim olamayacağı görüşüne karşılık, bu şekilde Hz. Muhammed (s.a.v)'i yalanlamış olduğunu, böylece farzın, vaciplerin vb iptal olduğunu sert bir şekilde ifade etmektedir.[425]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın, hiçbirine hulul etmeksizin; dillerde okunmakta, zihinlerde ezberlenmiş bulunmakta, Mushaflarda yazılmakta olduğunu beyan etmektedir. Ona göre "bu parşömen üzerine Allah yazılmış denildiğinde", bu ifadeden O'nun zatına delalet eden harflerin yazımı anlaşılmalıdır. Kur'an'ın harfleri mahlûktur çünkü onlar da seslerden ibarettir. "Sesler ise devamlılığı olmayan arazlardır. Mahlûk olmayan, mahlûk olanla ifade

---

[422] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.339-341; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.176-177.

[423] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.374; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.110-111; Kadî Abdülcebbâr, el-Muhtasar, ss.62-63.

[424] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss.341-342.

[425] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.342.

edilebilir."[426] Ancak Nesefî, Mu'tezile'nin yalnızca seslerin, yazının değil Kur'an'ın da mahlûk olduğunu iddia ettiğini öne sürmektedir. Mu'tezile'ye göre, "Allah'ın kelamı mahlûktur, Allah onu bir mahalde yaratmıştır ve onunla mütekellim olmuştur. Onu yaratmadan önce ise mütekellim değildir."[427] Nesefî bu görüşü reddetmekte ve Allah'ın zatıyla birlikte bulunan ezelî kelâmıyla ezelde de mütekellim olduğunu savunmaktadır. Şayet Mu'tezile'nin iddia edebileceği gibi "zatından dolayı Allah bu sıfatı taşımıyorsa, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zatın mütekellime dönüşmesi tasavvur edilemez. Yahut kelâm sıfatını taşımaması bir mânadan dolayı ise; ya taşımamayı gerektiren mâna yok olduktan sonra, ya da yok olmadan kelâm sıfatına sahip olmuş olur. İki türlü de bu durum muhaldir."[428]

Mu'tezile'nin kelâmın ve kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren mânanın hâdis olduğunu iddia ettiğini belirten Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu durumda iki ihtimalin olabileceğini söylemektedir. "Birincisi; kelâmın Allah'ın bir sıfatına dönüşmesi ki bu imkânsızdır. Bu durumda emir ve nehyin iptali ortaya çıkar. Burada iman ve taatın farz kılınması, küfür ve isyanın haram olması ve bütünüyle dinin ortadan kalkması söz konusudur ki bu tam bir küfürdür. İkincisi; Allah'ın yaratılmış olduğuna delâlet eder ki bu da açık bir küfürdür."[429] Çünkü Nesefî'ye göre Allah'ın kelâmının sonradan ve zâtında meydana geldiği söylenildiği takdirde, kâdim olanın hâdislere mahal teşkil etmeyeceğinden, O'nun da sonradan geldiği anlamı çıkmaktadır. Bu

[426] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.46.

[427] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd,* s.75; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, ss.64-65.

[428] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.46-47.

[429] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.47.

durum ise sonradan meydana gelen arazları kabul eden heyula anlayışına sahip kişilerin onaylanması anlamına gelir ki bu da küfürdür. Aksi halde ise kelâm bir mahal olmadan meydana gelmektedir ki bu ise imkânsızdır. Çünkü sonradan meydana gelen kelâm arazdır ki arazın ise bir mahal olmadan ortaya çıkması düşünülemez. "Bu sebeple bütün akıl sahipleri siyah ya da beyaz; hareket ya da sükûn; birleşme ya da ayrılmanın, bir mahal olmadan var olmasını reddetmiş ve bunu mümkün göreni bir an bile tereddüt etmeden "akılsızlık ve inatçılıkla" nitelemişlerdir.[430]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının ezeli olması durumunda Allah'ın ezelde emreden ve nehyeden olacağı iddiası içinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre olmayan bir şeye, emir ve nehiy yönelmetmek duyulur âlemine göre mantıksızdır. Mu'tezile'nin bu durumun gayb âlemi için de geçerli kabul etmesine karşılık ise Nesefî, bunun gerçeği bilmemeden doğan asılsız bir şüphe olduğunu söylemektedir. Çünkü emredilen ve nehyedilen kişi, emre o anda uyması gerekirse o durum akılsızlık olur. Ancak var olacağı zaman uyacağı emri ve neyhi yöneltmek ise bilakis hikmettir.[431] Nitekim Mu'tezile'ye göre bile peygambere gelen emir ve nehiyler o zaman hayatta olanlar ile dünyanın sonuna kadar bakî olarak herkese yöneliktir.[432] Aksi halde bu durum Nesefî'ye göre; Mu'tezile'nin şeriati iptal etmesi, dini ve Hanefîliği kaldırıp atması anlamına gelmektedir.[433]

---

[430] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.47-48. Ayrıca bkz. *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss. 348-349.

[431] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.48; *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss. 385-386.

[432] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.367.

[433] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.368.

Mu‘tezile’nin bir diğer iddiası ise “Yûsuf’un kardeşleri geldi”[434], “onların yüklerini hazırlatınca” [435], “İbrahim demişti ki” [436] gibi ayetlerde Allah geçmiş olaylardan haber vermektedir. Eğer Allah bunları olaylardan önce haber veriyorsa, onlar var olmadan haber vermesi yalandır ki Allah yalandan münezzehtir.[437] Nitekim bu durum aynı zamanda insan fiillerinin cebr ile olması anlamına da gelebilmektedir. Mutezile’den Ebu’l Huzeyl cebircilerin müşebbiheden daha şerli olduğunu, kulun fiilinin ve onun kelâmının Allah’ın kelâmı ile olmadığını iddia etmektedir.[438]

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’ye göre Mu‘tezile’nin öne sürdüğü bütün iddialar geçersizdir. Çünkü Allah’ın haber vermesi zamana bağlı bir haber verme değildir. Ona göre Allah’ın haber vermesi aksine mutlak bir haber vermek iken zamana bağlı olan ise kendisinden haber verilendir. Nitekim “haber verme, kendisinden haber verilen henüz vücuda gelmemişse, onun olacağını bildirmektir; var ise o zaman mevcut olduğunu bildirmektir; varlığı sona ermişse daha önce var olduğunu bildirmektir. Değişim, kendisinden haber verilendir, ezelî haberde değil.” Nesefi’ye göre Allah’ın ilminde yani zât-ı ilâhiyyede bir değişim söz konusu değildir. Allah ezelde Adem’in var olacağını, var olduğunda mevcut olduğunu, yok olduğu zaman da daha önce var olduğunu bilendir.[439] Bu bakımdan Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bir cebir söz konusu değildir aksine Allah’ın ilmiyle ilgili bir durumdur. Ayrıca Nesefî,

---

[434] Yûsuf 12 / 58.

[435] Yûsuf 12 / 59.

[436] El-Bakara 2 / 54

[437] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhîd fi Kavâidi’t-Tevhîd,* s.77.

[438] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, s.376.

[439] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.50.

Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve el-Ka'bî gibi Mu'tezîli şahsiyetlerin kelâmullahın Levh-i Mahfûzda olduğu, inen ibarelerin ise ona delalet ettiği (bizzat kendisi olmadığı) görüşüne de karşı çıkmakta ve aksine bu ibarelerin içeriğinin de Levh-i Mahfûzda olan şeyle aynı olduğunu ileri sürmektedir.[440]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre kelâm, Allah'ın zatına kâim, ezelî bir sıfatıdır. Kelamullah harflerin ve seslerin cinsinden değildir. Allah onunla emreder, nehyeder ve haber verir.[441] Bütün deliller gösterir ki Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve gayr-ı mahlûktur.[442]

Sonuç olarak Nesefî Mu'tezile'yi **"Kelâmullah"** bahsinde temel olarak diğer sıfat mevzularında olduğu gibi Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etmekle suçlamaktadır. Ayrıca Kelâmın tanımı, Allah'ın kelâmının yeri, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı gibi konular üzerinden çeşitli tenkitler öne sürmektedir.

### 2.3.3. Rü'yetullah

"Allah'ın kulları tarafından baş gözü ile görülmesi" olarak tanımlanan Rü'yetullah mezheplerin erken dönemlerden itibaren üzerinde âlimlerin görüşler bildirdiği itikadî bir mesele olmuştur.[443] Hicri II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı

[440] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.375.

[441] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.372.

[442] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.1, s.393.

[443] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* s.207.

düşünülmektedir. Bu konu, bir takım iddalara göre Sümeniyye ile çeşitli tartışmalar yapan Cehm b. Safvân'ın Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olmayacağını söylemesiyle, diğer görüşlere göre de Mu'tezile'nin uluhiyyet anlayışı ile şekillenmiştir.[444] Aynı zamanda daha önce bahsettiğimiz gibi Rü'yetullah mihne döneminde sorgu malzemesi olan meselelerin birini teşkil etmektedir. Bu sebeple tıpkı Kelâmullah bahsi gibi Mu'tezile ile iç içe geçmiş bir tartışma konusudur. Dahası Rü'yeti tamamıyla reddetmek âlimler tarafından Mu'tezilî olmak, onlara benzeşmek olarak algılanmıştır.

Ebû Mansûr Mâturîdî "Allah'ın görülmesinin hak olduğunu fakat gerçekleşen rü'yetin idrâksiz ve tefsirsiz olacağını" ifade etmiştir. Nitekim ona göre nakli deliller de bunu ifade etmektedir.[445] Mâturîdî, aksini iddia eden el-Kâ'bî'nin görüşlerini ise tenkit ederek reddetmiştir.[446] Hakîm es-Semerkandî ise Mü'min kimsenin Allah'ı cennette bir şeye benzemeksizin keyfiyetsiz olarak görülebileceğine inanması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Allah'ın çıplak gözle görüleceğini inkâr ederek, kalp gözüyle görüleceğini savunan kimselerin sapkınlık ve bid'at içinde olduğunu iddia etmiştir.[447] Ebu'l-Yusr Pezdevî eserinde, cennet ehlinin Allah'ı keyfiyet, sınırlama ve belirli bir yer tayini olmaksızın gözleriyle göreceğini öne sürmekte ve bu konudaki ihtilaflara, reddedenlerin iddalarına yer vermektedir.[448]Kısaca, Rü'yetullah meselesi Nesefî'nin yaşadığı coğrafyada uzun açıklamalarla Mu'tezile'nin tenkit edildiği bir alan olmuştur.

---

[444] Temel Yeşilyurt, "Rüyet'ullah", *DİA*, c. 35, 2008, İstanbul, ss.311-314.

[445] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s.139.

[446] Bkz: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* ss.146-151.

[447] es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* s.120.

[448] Ebu'l Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss.123-137.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de eserlerinde bu konuyu ele almadan geçmemiş yalnızca *et-Tabsira*'sında yaklaşık 80 sayfa kadar büyük bir bölüm ayırmıştır. Meselenin oldukça geniş yer alması ve amacımızın dışında olması nedeniyle biz konuyu detaylarıyla ele almayacak, yalnızca Nesefî'nin Mu'tezile'ye karşı yaptığı tenkitleri özet bir ifadeyle ortaya koymaya çalışacağız.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî rü'yeti mümkün görme konusunda insanların ihtilaf ettiğini belirterek, Ehl-i Hakk'ın bunu mümkün gördüğünü belirtmektedir. Ona göre Müslümanların ahirette Allah'ı göreceği ile ilgili aklî ve naklî çeşitli deliller gelmiştir. Ancak Mu'tezile, Havâric, Neccâriyye ve Zeydiyye aksini iddia ederek mümkün olmadığı ile ilgili çeşitli deliller öne sürmüştür.[449] Nesefî bu konuda eserlerinde tartışmayı çeşitli ayetler bazında, özellikle Mûsâ peygamberle ilgili pasajda ve görmenin tanımı, neleri kapsadığı gibi meseleler üzerinden yürütmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî rü'yeti reddeden grubun "Gözler O'nu idrak edemez; O ise bütün gözleri idrak eder."[450] ayeti üzerinden görmenin ancak cisimler için söz konusu olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. Onlara göre "gören ile görülenin karşı karşıya gelmesi, onların arasında bir mesafenin var olması ve gören ile görülen arasında görme ışınlarının olması gibi durumlar Allah için imkânsızdır." Ancak Nesefî'ye göre ise sözü edilen ayette "idrake konu olmamakla övünme vardır ki o da görmedir. Yokluğuyla övünülen hususta (görülmemekte) değişme olmaz. Zira Allah'ın çocuğu, eşi, ortağı olması ve buna benzer konular gibi varlığı muhalin

[449] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.508; *Tevhidin Esasları*, s.61; Mu'tezile'nin göz ile rü'yeti reddi için bkz: Kadî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, ss.59-61.

[450] El-En'âm 6/103

değişmesine bağlı olduğu için imkânsızdır.”[451] Yine ona göre şayet her cisim görülebiliyorsa mevcudâttan olan cismin ötesindeki şeylerin de rü’yeti tahayyül edilebilir ki onlar arazlardır. Ancak Ebu’l-Muîn en-Nesefî Nazzâm ve Mu‘tezile’ye tabi kişilerin bunu reddettiğini belirtmektedir. Onlar şâhid âlemde yalnızca cismin görülebileceğini iddia etmektedirler. Nesefi, gözün neleri idrak edebileceği ile ilgili meselede Mu‘tezile’nin ihtilafta bulunduğunu çeşitli isimlerin görüşlerini zikrederek yansıtmaktadır. Nitekim Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre cisim gibi renkler ve bilenen çeşitleri, oluşlar; hareket, sükûn, toplanma, ayrışma, yakınlık, uzaklık gibi bazı arazların da görünen olduğunu aktarmaktadır. Fakat oğlu Hâşim’e göre de cisim ve renkler görülebiliyorken oluşlar görünen değildir. Yine Nazzâm’a göre ise rü’yet yalnızca cisim üzerinde gerçekleşebilmekte, hisler ise yalnızca temas ve yakınla idrak edilebilmektedir.[452] Ayrıca Nesefî Nazzâm’ın neyin araz neyin cisim olduğunu, nelerin görülebileceği ile ilgili görüşlerini de zikrederek onun çelişki içinde olduğunu belirtmektedir.[453]

Mu‘tezilî şahsiyetlerin öne sürdüğü görüşlere karşılık Ebu’l-Muîn en-Nesefî, maddi âlemde cevherleri, renkleri ve oluşları gördüğümüzü ifade etmektedir.[454] Ona göre görme duyusu ile iki cevheri birbirinden ayırt ettiğimiz gibi; beyaz ve siyahı, hareketli ve sakin olanı, birleşmiş ve ayrılmış olanı da birbirinden ayırt etmekteyiz.

---

[451] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.61. Ayrıca bakz: Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, s.508; Mu‘tezile’nin görüşleri için ayrıca bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse,* c.1, ss.374-376.

[452] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.1, ss.510-511.

[453] Bkz: Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, ss.527-528;

[454] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.63; *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, ss. 533,535.

Şayet yalnızca cevherler görünebilseydi beyaz ve siyah, hareketli ve sakin birbirinden ayırt edilemezdi. Tıpkı âlimin ve cahilin, kızgın ve razı olmuş kişinin ayırt edilemeyecek olması gibi. Nesefî tüm bu mânaları kapsayan ortak unsurun "var olma" durumu olduğunu söylemektedir. Böylelikle görmeyi mümkün kılan mutlak mâna yalnızca "var olma"dır. Böylelikle Nesefî, Mu'tezile'nin görmeyi yalnızca cisim olma üzerinden tanımlamalarını reddererek cisim olmayanların da görülebileceğini iddia etmektedir. Çünkü varlıklardan görülemeyenler, Mu'tezilî şahsiyetlerin iddia ettiği gibi onların görülmesinin imkânsız olmasından kaynaklanmamakta; Allah'ın onları görmemizi gerçekleştirecek kanunu uygulamamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın görülmesi de aklen mümkün olmaktadır.[455]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî rü'yeti mümkün görmeyenlerin, gören ile görülenin karşı karşıya gelmesi, arada bir mesafenin olması, ışığın katılımı ve belli bir yönün varlığı gibi şartların olması gerektiğini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Onlara göre bu Allah için mümkün olmamaktadır. Ancak Nesefî buna karşılık "Yüce Allah bizi karşılıklı bir durumda olmadan, görme ışınlarının ulaşmasına ihtiyaç duymadan, onunla bizim aramızda ne bir mesafe ne de bir yön bulunmadan görür" şeklinde cevap vermektedir.[456] Yine rü'yeti reddedenlere göre; Allah'ın görülebileceğini söyleyen

[455] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.63; *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, ss. 546-547.

[456] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.63-64; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, c.1, ss. 511-512; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.1, ss.400-402

herkes, Allah'ı cisim olarak nitelemiş olmaktadır.[457] Bu da teşbihi gerektirmektedir. Nesefî ise Allah'ın görülmesi durumunda görülenlere benzeyeceği şeklindeki hükmün yanlış olduğunu öne sürmektedir. Çünkü ona göre duyulur âlemde görme, aralarında benzerlik bulunmadığı halde siyah ve beyaz, hareket ve sükûn gibi zıtlar için söz konusudur. Bahsedilen rü'yet de bu şekildedir.[458]

Aklî deliller üzerinde duran Ebu'l-Muîn en-Nesefî, naklî delilleri de ele almaktadır. Ona göre Mu'tezile rü'yeti kabul etmemek adına, ayette geçen Hz. Musa'nın kıssasını öne sürmektedir. Kur'an'da geçtiğine göre ayette "Mûsâ belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca", "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, Beni katiyyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin."[459] şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Mu'tezile bu ayette geçen "len" kelimesinin ebedilik anlamına geldiğini, bu sebeple Allah'ın sonsuza değin görülemeyeceğini iddia etmektedir. Ayrıca Hz. Aişe'den bir rivayete göre, Hz. Aişe Allah rasûlüne Miraç gecesi Rabbini gördün mü sorusuna karşılık hayır cevabını vermiştir. Bunlarla beraber Mu'tezile'ye göre "Gözler onu

[457] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.1, s.526; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, s.374.

[458] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.64.

[459] A'raf 7/143.

idrak edemez ama o, gözleri idrak eder."[460] ayeti de rü'yetin mümkün olmadığına delildir.[461]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin bu delillerine karşılık, Ehl-i Hakk'ın Allah'ın ahirette görülebileceğini iddia ettiğini ve delil olarak aynı Hz. Mûsâ ile ilgili aynı pasaja dayandığını ifade etmektedir. Nesefî'ye göre Hz. Mûsâ Allah'ın görülmesini imkânsız bulsaydı asla böyle bir talepte bulunmazdı. İmkânsız bir şeyi istemek düşüncesizliktir ki peygamberlerin bu tür şeyleri yapmaları beklenemez. Dolayısıyla onun bu isteği, Allah'ın görülebileceğine dair delildir. Rü'yetullah'ın imkânsız olduğunu iddia eden kişi, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı tanımadığını da ileri sürmüş olur. Bu durumda böyle bir şey söyleyen kişi ise küfür içine girmektedir.[462] Ayrıca Nesefî rü'yet'e kanıt olarak şu ayetleri de zikretmiştir; "Artık kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koysun"[463] "Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rablerine bakıp-durur"[464] "Size nefislerinizin istedikleri verilecektir."[465] Ona göre bu ayetler nazarında, cennet ehlinin Allah'ı görmek istemesine rağmen

---

[460] En'am 6/ 103

[461] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* ss.125-129; Mu'tezile'nin ayet ve hadislerle ilgili yorumları için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, ss.422-436.

[462] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.61-62; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 126.

[463] Kehf 18/ 110.

[464] Kıyamet 75/ 22-23.

[465] Fussilet 41/31.

görememesi, Kur'an ayetlerinin çelişki içinde olduğu anlamına gelecektir.[466] Bununla birlikte Nesefî Mu'tezilenin yukarıda iddia ettiği gibi ayette geçen "Beni göremezsin" ibaresindeki len edatının ebedilik ifade ettmediğini söylemektedir. Aksine bu kelime belli bir zaman dilimine işaret etmektedir.[467]

Nesefî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü "Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder."[468] ayetinde ise onların tutunacak hiçbir hususu bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre "burada olumsuzlanan görme değil idraktir. İdrak ise görülen nesneye bütün yönleri ve sınırlarıyla vâkıf olmaktır. Kendisi için sınır ve yön düşünülmesi imkânsız olanın, görülmesi değil, idraki imkânsızdır. Nitekim bütün yönleri ve sınırları ile birlikte vâkıf olmayı gerektiren ihatanın nefyedilmesi, ilmin de yokluğunu gerektirmez. İdrak ve görme de bunun gibidir. Öte yandan âyetin övgü konumunda bulunması, görmenin var olmasını gerektirir. Çünkü görülmesi imkânsız olanın idrak edilemeyişinin belirtilmesinde, övünülecek bir şey yoktur. Zaten görülemeyen idrak edilemez. Ancak övünme, görmenin gerçekleşmesiyle birlikte idrakin nefyedilmesidir ki; bu övgüyü gerektirir. Çünkü görmenin gerçekleşmesine rağmen idrakin olmayışı, sonu bulunuş ve bir sınırı oluş gibi eksik bir durumdan, Allah'ın zatının uzak olduğunun delilidir."[469]

---

[466] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* 2018, s.208; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 126; Bu konuda Mu'tezile'nin yorumu için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.1, s.390-394.

[467] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* ss.126-127.

[468] En'am 6/ 103

[469] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.62.

Mu‘tezile’nin öne sürdüğü hadis rivayetlerine karşılık ise Ebu’l-Muîn en-Nesefî aynı hadisin Peygamber’in Hz. Aişe’ye miraç gecesi rabbini gördüğü şeklinde yanıt verdiği şeklini paylaşmaktadır. Bununla birlikte “Muhakak ki siz dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi yığılmanıza gerek kalmadan Rabbinizi göreceksiniz”[470] peygambere atfedilen hadis rivayetini de vererek kendi görüşünü güçlendirmeye çalışmaktadır.[471] Nesefî’ye göre Mu‘tezile ayetler üzerinde hatalı teviller yaparak doğruyu saptırmaktadırlar. Nitekim Ebû Bekir A’sam ve el-Kâ’bî gibi bazı Mu‘tezilî şahsiyetler “Bana göster, sana bakayım” ayetini “Bana ayetini (mucizeni) göster ki seni bileyim. Tıpkı kendisine baktığım şeyi bildiğim gibi. Böylece zaruri bir yol ile (o) ilim bana hâsıl olsun.” şeklinde tevil etme yoluna gitmektedirler.[472] Nesefî tüm karşı açıklamaları redderek hiç şüphesiz rü’yetullahın, Allah’ın bahşedeceği en büyük nimet ve ikram olduğunu savunmaktadır.[473]

Sonuç olarak Ebu’l-Muîn en-Nesefî Mu‘tezile ile rü’yetin tanımı, içeriği ve imkânı konusunda ortaya koyduklarını eleştirmekte ve rü’yetullahı mümkün görerek onlara karşı çıkmaktadır.

---

[470] Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb et-Arnaût, Beyrut: Müessetu’r-Risâle, 1431/2001, XXXI/526 (hadis no:19190); et-Tirmizî, Muhammed b. Îsa, *Sünen*, “Sıfatu’l- Cemre”, 17, (hadis no: 2554), thk. Beşşar Avvâd Ma’ruf, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l- İslâmî, 1998.

[471] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l- Kelâm,* s. 126; el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd*, s.143.

[472] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, ss.516-517.

[473] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, s. 514; Mu‘tezile bu tarz ayetlerdeki ru’yeti ilim manasında tevil etmiştir Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, c.1, ss.436-438.

## 2.4. Adalet İlkesine İlişkin Bazı Görüşlerin Eleştirisi

### 2.4.1. İnsan İradesi ve Fiilleri

İnsan iradesi, kaza ve kader ile ilgili konular insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Bununla beraber İslam düşünce tarihinde kimi mezhepler insan iradesini ön plana çıkarırken kimileri de Allah'ın iradesini savunmuştur. Mu'tezile özgür iradeyi savunmak adına insanın, fiillerinin yaratıcısı olduğunu öne sürmesi sebebiyle birçok tenkit ile karşı karşıya kalmıştır. Mâverâünnehir âlimleri Mu'tezile'yi bu konuda da eleştirmiş, hem özgür iradenin hem de Allah'ın iradesinin reddedilmediği bir sistem geliştirmeye çalışmışlardır. Nitekim Ebû Mansûr el-Mâturîdî insanın fiilin gerçek sahibi olduğunu kabul ederek, fiilin yaratma bakımından Allah'a, kesb etme bakından ise insana ait olduğunu ifade etmektedir.[474] Yine Mâturîdî bu konularda görüş beyan eden Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmiş ve onları mülhitlere benzemekle suçlamıştır. Ona göre, Mu'tezile Allah'ın kudretini sınırlayarak, Allah'ın kudretini yaratılmışların kudretine indirgemektedir.[475] Genel olarak bakıldığında Semerkant ulemasının, insanı yaptıklarından sorumlu ancak fiillerinin ise yaratıcısının Allah olduğunu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan insana yaratıcılık atfeden Mu'tezile ise bu konuda yerilmektedir.[476]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'yi en çok tenkit ettiği konuların biri insan fiilleri ile kaza ve kader meselesidir. Nitekim her iki mezhep de bu konu üzerinden Allah ve insan anlayışlarını ortaya koymakta ve birbirini tevhid dışına çıkmakla

---

[474] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss.344-345.

[475] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s.354.

[476] Bkz: es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* ss.44-53, 64-67,131-137; Ebu'l Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss.155-187.

suçlamaktadır. Biz bu bölümde Nesefî'nin bu konular ile ilgili tüm görüşlerini ele almayacak yalnızca Mu'tezile'yi hedef aldığı noktalar üzerinde yoğunlaşacağız.

## İstitaat

İnsan fiilleri mevzusu içinde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin öncelikle üzerinde durduğu ve eleştirilerini ortaya koyduğu başlık istitâat olmuştur. Nesefî istitâatin sözlük anlamını kuvvet, kudret, takat ve buna yakın anlamlar olarak verirken, ıstılahi anlamını ise kulun fiili gerçekleştirme gücü olarak açıklamaktadır. Yine istitâati ikiye ayıran Nesefî, ayetler üzerinden örnek vererek, bir anlamını sebeplerin selameti ve aletlerin sıhhati olarak tanımlamakta, ikincisini ise Allah'ın canlılarda yarattığı bir araz olarak ihtiyarî fiilleri gerçekleştirmesi olarak açıklamaktadır. Nesefî yaptığı tanım ve açıklamalar üzerinden istitâatin araz olarak fiilden önce olduğu öne sürmekte, bununla beraber Mu'tezile'nin ise bu ikinci tanımı inkâr ettiğini ifade etmektedir.[477] Nitekim Mu'tezile'nin ise istitâati fiile bitişik olmayıp, fiilden önce olduğunu iddia ettikleri bilinmektedir. Böylelikle insan kendisinde bulunan güç (istitâa) ile Allah'tan bağımsız bir şekilde kendi fiillerini yaratmaktadır.[478] Ebu'l-

[477] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.113-114; *Tevhidin Esasları*, ss.85-86; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd,* ss.389-393; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.148-150.

[478] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.203; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.447; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s.44 ve s.146; Ebu'l Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar,* ss. 94, 107-108; Hamdi Gündoğar, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları*, c.9, 2011, s.1.

Muîn en-Nesefî Mu‘tezile’nin, istitâatin fiilden önce ve fiil henüz yok iken mevcut olmaması halinde, insana fiilin emredildiğini ve bunun da teklîf-i mâ lâ yutâk (gücünün olmadığı bir yerde sorumlu tutmak) olduğunu söylediğini belirtmektedir. Buna karşılık ise Nesefî, istitâatin araz olduğunu kanıtladığını iddia ederek, istitâatin fiilden önce bulunması durumunda, insanın fiili yaparken bu gücün ortadan kalkacağını ve böylelikle istitâati olmadan fiil ortaya koyması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu durum ise mümkün olmadığı için işte o zaman teklif-i mâ lâ yutâk olmaktadır. Ayrıca Nesefî gelecekte bir şeyi yapması emredilenin, şimdiki halde onu yapmakla emredilmediğini söylemektedir.[479] Özetle, istitâat mevzusunda Ebu’l-Muîn en-Nesefî ve Mu‘tezile arasındaki ihtilaf daha çok istitâatın tanımı ve onun ne zaman ortaya çıktığı konusunda olmaktadır.

**Kulların Fiilleri**

Ebu’l-Muîn en-Nesefî istitâat konusunu bitirdikten sonra ise fiillerin yaratıcısının kim olduğu sorununa değinmektedir. Ona göre her şeyin yaratıcısı Allah’tır ve böylelikle fiillerin yaratıcısı da Allah’tır, insan ise onu kesb etmekte ve yapmaktadır.[480] Ancak Nesefî Mu‘tezile’nin buna itiraz ettiğini ve Allah’ın insan fiillerinin yaratıcısı olması durumunda kendi nefsine emreden, nehyeden, va’deden ve vaîd’de bulunan bir konumda olacağı iddialarıyla karşı çıktıklarını belirtmektedir. Çünkü onlara göre o fiilleri Allah’ın kendisi yaratmaktadır. Dolayısıyla bu durumda

[479] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.88-89; Ayrıca bkz. Ebû Mansûr *Kîtabü’t-Tevhîd*, ss.396, 480; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse,* c.2, ss.146-148, 156-158.

[480] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.2, ss.175-176.

da Allah, mü'min, kâfir, itaatkâr, âsi olurdu ki bu imkânsızdır ve dinden çıkmakla hüküm verilir.[481] Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise âyetlerde geçen emir, nehiy, va'd ve vaîd şeklinde bildirilenlerin kesb olarak insana yaratma olarak da Allah'a izafe edilen fiiller olduğunu iddia etmektedir. Nitekim Nesefî'ye göre insanın yaptığı fiiller ve bunun sonucunda ortaya çıkan şeylerin hepsinin yaratıcısı Allah'tır. O, "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır" [482] ayetini delil göstererek, ayette geçen "yaptıklarınız" ibaresinden maksadın insanların amelleri olduğunu belirtmektedir.[483] Fakat Mu'tezile ise bu yoruma karşı çıkarak, ayette bahsedilen şeylerin insan fiilleri değil, yapılmış olan putların ve cisimlerin olduğunu öne sürmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu ve benzeri ayetlerde maksadın ma'müllerin değil, fiillerin olduğu tezini ısrarla savunmuştur.[484]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin kabul ettiği şekilde Allah'ın dışında bir varlıkta yaratma gücü kabul edildiğinde, Allah'ın birliğini ispat etmenin mümkün olmayacağını düşünmektedir. Onun düşünce paradigmasına göre Allah tek Tanrı

---

[481] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.178; Ayrıca bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.158; Mu'tezile'nin görüşleri için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.58, 72-74, 76, 100; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, ss.84-85.

[482] Es-Saffat, 37/95.

[483] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* 147; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.51; Farklı ayetler ve benzer yorumlar için bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.370-372, 387-389.

[484] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.191-192; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.376-377; Mu'tezile'nin görüşü için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.130-136.

olduğu için Allah'tan başka da yaratıcının olması imkânsızdır. Nesefî Mu'tezile'nin Allah'tan başka yaratıcı kudreti kabul etmelerinin sebebini insanların bizzat yaratmadıkları fiiller için Allah'ın ceza vermemesi gerektiği, Allah'ın cezalandırmada zalim değil, adil olması gerektiği kabulüne dayandığını söylemektedir. Ayrıca Nesefî Mu'tezile'ye olan eleştirinin şiddetini arttırarak, onların adalet prensibiyle tevhidi iptal ettikllerini, tevhidi gerçekleştirmek için sıfatları inkâr ettikleri için de helal ve haramı iptal ettiklerini ifade etmektedir. Böylelikle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Mu'tezile tevhid prensipleriyle adaleti, adalet prensipleriyle ise tevhidi geçersiz duruma getirmiştir.[485]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî insanın fiillerinin tek başına yaratıcısı olmayacağı ile ilgili yukarıda saymış olduğu deliller dışında; yaratıcının, fiilin yokluktan varlığa gelmesinin keyfiyetini tafsilatıyla bilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim ona göre; fiilin miktarı, halleri, sıfatları, hareketleri gibi şeyleri ayrıntılarıyla bilmek gerekmektedir ki insanın bu konular hakkında bilgisi olmaması, onun yaratma gücüne sahip olmadığını gösterir. Nesefî bu görüşü için "Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun. Şüphesiz Allah sinelerin özünü hakkıyla bilir. Yaratan hiç bilmez olur mu? O, her şeyi inceden inceye bilir, her şeyden haberdardır."[486] ayetini delil sunmaktadır. Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin ise buna karşılık; ayetteki ifadenin "Yaratan hiç bilmez olur mu?" şeklinde değil, "Allah yarattığı şeyi bilmez mi?"

[485]Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.212; Gündoğar, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", s.206; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.158, 352. Mu'tezile'nin te'vil ettiği ayetler için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.96-98, 100.

[486] el-Mülk 67/ 13-14.

ifadesiyle anlaşılması gerektiğini iddia ettiklerini belirterek, onların ayeti iptal edecek şekilde te'vil ettiğini ifade etmektedir.[487] Özetle; Ebu'l-Muîn en-Nesefî her şeyde olduğu gibi insan fiillerinde de yaratıcının yalnızca Allah olduğunu öne sürmekte ve Mu'tezile'yi insana yaratıcılık vasfı verdiği için ağır bir şekilde tenkit etmektedir.

İnsanın fiillerini yaratmasını kendi kudreti dâhilinde görmeyen Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu kudreti verenin Allah olduğunu söyleyerek, kesb teorisini öne sürmekte ve bir makdurun iki kadirin kudreti dâhilinde olmasını caiz görmektedir.[488] Nesefî'ye göre kesb, her makdurun kendi kudret mahalinde olmasını ifade etmektedir. Şayet fiil kulun kudreti dahilinde değil ise de bu halk (yaratma)dır. Yine ona göre bir aletle meydana gelen şey kesb iken aletsiz meydana gelen şey ise halktır. Böylelikle makdurun tek bir kadir tarafından kusursuz bir şekilde ortaya çıkmasına halk, ancak kusurları olmakla beraber yine tek bir kadir tarafından meydana gelmesine ise kesb denilmektedir. Kulun yaratma kudretini kabul etmeyen Ebu'l-Muîn en-Nesefî kulların

---

[487] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.196-198; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s.140.

[488] Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ortaya koyduğu kesb anlayışı Eş'arîliğin kesb görüşünden oldukça farklıdır. Eş'arî kelamcılara göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Onların görüşleri kelamcılar tarafından cebr-i mutavassıt (orta cebr) olarak nitelendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yûsuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, c.25, Ankara, 2002, ss.304-306; İsmail Şık, "Eş'ari'nin Kesb Anlayışı", *V. Uluslar arası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik-*, 2018, ss.701-705.

fiillerinde daima kusur olduğunu, bu yüzden insanın hâlık değil müktesib olarak isimlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[489]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî insanda seçim özgürlüğünü kabul ederek, insanın yaptığı fiilde etkisinin olması için o fiili irade etmesini ve kastetmesini şart koşmaktadır. İnsanın fiili seçerek ona yönelmesiyle beraber, Allah da o fiili kişinin isteği, seçimi doğrultusunda yaratmaktadır. Bu durum da insanın kesbi olmaktadır.[490] Bununla beraber "kudret sahibinin, fiil meydana gelmeden önce kaçınma yahut aksini yapma imkânı bulunmaktadır." [491] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin "bir makdurun iki kudretin dâhilinde olması" durumunun şirk olcağı ile ilgili iddialarını kabul etmeyerek, Mu'tezile'yi şirki bilmemekle itham etmektedir. Nesefî'ye göre şirk, herbir ortağın diğerinden bağımsız olarak kendisine ait bir şeye sahip olması anlamına gelmektedir. Nitekim bu durumda ortaklardan biri için olan bir şey, hiçbir şekilde diğeri için söz konusu değildir. Ayrıca yine ona göre bir şeyin farklı yönlerden iki kişiye nispet edilmesi şirkin tanımı içinde yer almamaktadır. Çünkü nesneler yaratma mülkiyeti açısından Allah'ın mülkü olurken, insan burada Allah'ın ortağı değildir. Aksine yaratma yoluyla Allah'ın mülkü olan şeye, insan ise yalnızca kesb olarak yani onun üzerinde tasarruf yetkisi olması açısından sahip olabilmektedir.[492]

---

[489] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.229; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.349-350.

[490] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.227.

[491] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.107.

[492] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd,* s.286; *Tevhidin Esasları*, ss.100-101; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.366-367. Mu'tezile'nin kesb ile

Özet bir ifadeyle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Allah dışında kimse yaratıcılık ile vasıflandırılamaz, kuldaki yaratma değil fiili kesb etmektir. Bir fiilin iki kadirin kudreti altına girmesi ise caizdir ve şirk ile nitelendirilmesi doğru değildir. Nesefî'nin Mu'tezile'yi insan fiilleri konusunda tenkit ederken bu prensiplerden hareket ettiği görülmektedir.

**Mütevellîd Fiiller**

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'yi eleştirdiği meselelerden biri de mütevellîd (dolaylı) fiillerdir. Bu fiiller "irade ile yapılan bir fiilden sonra ona bağlı olarak meydana gelen fiil" olarak tanımlanmıştır. Anahtarın çevrilmesi ile içerideki dilin dönerek kapının açılması, atılan taş veya okun meydana getirdiği yaralanma, ölüm gibi olaylar mütevellîd fiillere örnek olarak verilmiştir. Nitekim taşın atılma olayında taşın atılması iradi bir fiil iken, buna bağlı olarak oluşan ölüm ise mütevellîd fiil olarak ifade edilmiştir.[493] Mu'tezile'ye göre, insanın ihtiyarî fiillerini Allah'ın hiçbir müdahalesi olmadan meydana getirmesine mütevellidât denilmektedir. Bu fiillere insanda meydana gelen kudret sebep olmakta ve fiiller insanın özgür iradesiyle meydana gelmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilen bu görüş ilk olarak Bişr b. Mu'temir tarafından öne sürülmüştür. Ona göre duyma, görme ve idrak edilen diğer şeyler, renklerin, tadların ve kokuların hepsi insan fiilinden meydana

---

ilgili eleştirileri için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.60, 74, 100, 108-118, 126.

[493] Gündoğar, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", s.212.

gelmektedir ki bütün yarattığı şeylerdir. Allah'ın onlarda yaratması söz konusu değildir.[494]

Mu'tezile'nin mütevellîd fiillerdeki bu görüşü; insanların günlük hayatta doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleştirdikleri fiillerin karşılığında sorumlu tutularak, mükâfat veya ceza almasını ön görmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise bu konuda Mu'tezile'yi eleştirirken insanların işlediği fiillerin sonucunu değil, fiilin gerçekleşme yönünü dikkate alarak, bu fiilleri yaratanın Allah olduğunu ifade etmektedir. Nesefî'ye göre yaratma kudreti olmadığından, onun vurması akabinde vurulanda meydana gelen acı ve kırma fiilinden sonra camın kırılması gibi aksiyonlar Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın ise hiçbir tasarrufu söz konusu olmamaktadır. Çünkü insanın yaratma kudreti olmadığından kudret mahalinde devamlılığı olmayanı kesbetmek imkânsız bir durumdur. Bu sebeple Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre, Mu'tezile'nin mütevellîd fiillerin yaratıcısı olarak insanı görmesi isabetli bir fikir değildir.[495] Sonuç olarak Nesefî fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ileri sürdüğü için mütevellidâtın da yaratıcısının Allah olduğunu söylemekte ve bu konuda Mu'tezile'yi reddetmektedir.

İnsan İradesi ve Fiilleri başlığı altında şimdiye kadar insan fiilleri ile ilişkili gördüğümüz konularda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile'ye olan tenkitlerini ele almaya çalıştık. İnsan fiilleriyle yakından ilgili olarak gördüğümüz bir diğer konu ise kaza ve kader meselesidir. Ancak bu konu mahiyeti bakımdan oldukça ağır ve geniş

[494] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.270; Mu'tezile'nin bu konudaki yorumları için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.142-146; el-Hayyât, *el-İntisar,* ss.105-107.

[495] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd,* ss.302-305.

bir konu olduğundan biz daha çok kaza ve kader meselesi altında Nesefî'nin Mu'tezile'den ayrıştığı yerleri özetlemeye çalışacağız.

**Kaza ve Kader**

Ebu'l-Muîn en-Nesefî kaza ve kader konusuna ayırdığı bölümde önce Allah'ın bütün fiillerin yaratıcısı olduğunu ispat ettiğini belirterek, bu fiillerin olmasına hükmeden ve bunları takdir edenin de Allah olduğunu ifade etmektedir. Ardından ise kaza ve kader kelimelerinin manalarını tek tek izah etmektedir. Ona göre "kaza" kelimesi hüküm, emir, bitirmek, boşalmak, bir şeyi sağlam ve tam yapmak, haber vermek ve bildirmek gibi anlamlara gelmektedir. Nesefî bu anlamları örnek cümlelerle semantik bir metodla açıklamaktadır.[496] Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre "taat ve ma'siyetlerin hepsi Allah'ın kazasıyladır" sözünün anlamı bütün bunların Allah'ın yaratması ve tekvini ile olduğudur. Yani ona göre kaza, Allah'ın eşyayı, zaman ve uygun şartlar meydana geldikçe, ilahi takdire uygun olarak yaratması anlamına gelmektedir.[497]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî "kader" kelimesinin anlamını iki şekilde vermiştir. İlk olarak kader kelimesi bir şeyin ortaya çıkış ölçüsü veya eşyanın yaratıldığı ölçü anlamına gelebilmektedir. Bu da herhangi bir şeyi, hayır yahut şer, güzel yahut çirkin gibi ne üzere ise o şekilde kılmasını ifade etmektedir. Yani bir anlamda da "hikmet"

[496] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.310-311.

[497] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.311-312; Süleyman Toprak, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", *Selçuk Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 1985, s.129; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd,* ss.448-461.

ifadesinin te'vili olmaktadır.[498] Diğer anlamı ise herhangi bir zaman veya mekânda sevabı ya da cezası olan her şeyin meydana geldiği şey olarak verilmiştir. İlk tarifte verilen kader, insanın aklının takdir edemediği, tasavvurunun iyiliğini ve kötülüğünü kavrayamadığı fiilleri üzerinedir. Nesefî'ye göre insan, fiillerin ortaya çıkış ölçüsünü bilememektedir. Bu durum da kulların fiillerinin, Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ortaya koymaktadır. İkinci tarife göre ise insanların zaman, mekân ve niyetleri bakımından fiillerine güç yetirememeleri, ilimlerinin de bunu aşması sebebiyle fiillerini kendilerinin yaratması mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.[499]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu başlık altına Mu'tezile'nin günahların Allah'ın kaza ve kaderiyle olmadığı iddialarını sert bir dil ile eleştirmektedir. Nesefî Kâ'bî'nin küfrün Allah'ın kazasıyla olmadığını, çünkü Allah'ın kazasının hak ve doğru olduğu halde küfrün ise bâtıl olduğunu öne sürdüğünü söylemektedir. Böylelikle ona göre Kâ'bî bu zan ile kaza ve kaderi tamamıyla inkâr etmektedir. Kâ'bî'nin burada görüşünü delillendirmek için "Kazama razı olmayan, belâma sabretmeyen ve nimetlerime şükretmeyen kimse kendisine benden başka rab arasın"[500] kudsî hadisini zikrettiği ve inkârın razı olunmayan şey olduğu için kaza kapsamına girmediğini söylediği ifade edilmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî onun böyle bir bağlatı kurmasını cahillik olarak nitelendirmektedir. Nesefî'ye göre küfür Allah'ın kazası değil, kazasının sonucu olarak eseridir. Ona göre Mu'tezile bu ikisinin farkını ayırt

[498] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.311.

[499] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.311; Toprak, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", s.130.

[500] Et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994, XXII/320 (hadis no:807).

edemediği için yanlış bir mantık yürütmektedirler. Nitekim küfür Allah'ın eseridir ve Allah'ın kazası ise haktır. Kaza bu manada hikmete uygun olmaktadır. Kim Allah'ın küfrü; batıl, şer ve çirkin kıldığına, bu sıfatlarla da yarattığına razı olursa, Allah'ın kazasına razı olmakta; kim de razı gelmezse, Allah'ın kazasına razı gelmemektedir.[501]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî yukarıda bahsedilen kudsî hadisteki muradın, insana kendi iradesi olmadan isabet eden kaza ve musibetler olduğuna değinmektedir. Ona göre Mu'tezile cehennemde ebedi kalışı Allah'ın kazasıyla görmektedir. O halde Kâ'bî kendisi için buna razı olmalı ya da kendine başka bir Rab seçmelidir. Çünkü onlar Allah'a cehennemdeki ebedilik dışında bir ebedilik isnad etmemektedir. [502] Nesefî bunları ileri sürdükten sonra Kâ'bî'nin bu "garib haberi" duyup, nasıl raviler ve ümmet arasında meşhur "Kader hayrı ve şerri ile Allah'tandır"[503] şeklindeki hadisi duymadığını sorgulamaktadır.[504] Ayrıca Nesefî kendi görüşüne diğer bir delil olarak şu hadisi zikretmektedir: "Şu dört şey kimde toplanmışsa o kişi mü'mindir; kim de bunlardan birini bile kabul etmezse, kâfir olur. Şüphesiz bunlar: Allah'tan başka ilah

[501] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.312; *Tevhidin Esasları,* s.120; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.462; Mu'tezile'nin görüşleri için bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss. 720-722.

[502] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.312-313.

[503]"Cibrîl hadisi" olarak bilinen rivayetin bazı varyantlarında bu kısım bulunmaktadır. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, I, 28, 133, 319; IV, 129, 164; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Îman", 4;Nesâî, "Îmân", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 9.

[504] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.121.

olmadığı, benim Allah'ın rasulü olduğum, ölümden sonra dirilmenin gerçek olduğu ve hayrıyla, şerriyle kadere iman etmektir."[505]

Sonuç olarak, kaza ve kader kelimelerinin semantik yöntem içerisinde anlamlarını veren Nesefî, herşeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu dolayısıyla küfrün de buna dâhil olduğunu ısrarlı bir şekilde savunmaktadır.

### 2.4.2. Aslah Meselesi

"Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak" anlamına gelen salâh kelimesinden türetilmiş olan aslah, "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" demektir. Mu'tezile içinde farklı görüşler bulunmakla birlikte, geneli Allah'ın aslahı irade ettiğini ve aksini yapmasının mümkün olmadığını iddia etmektedirler.[506] Ebû Mansûr el-Mâturîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde bu konuyu bir başlık açarak işlememiş daha çok **Hikmet ve Sefeh** başlığı altında ele almıştır. Mâturîdî hikmet meselesi üzerinden Mu'tezile'nin aslahı Allah'a vacip görmelerini şiddetle eleştirmektedir. Ona göre, Mu'tezile öne sürdükleri görüşleriyle Allah'ın fiilini, başkasının fiiliyle mukayese etme çerçevesinde benzetmeler yapmış olmaktadır. Bu bakımdan Allah'ı başka canlılarla kıyasladıkları için onlar tevhid ilkesi dışına çıkmıştır.[507] Ebu'l-Yusr Pezdevî ise *Akâid*'inde Aslah meselesini bir

[505] Toprak, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", s.133.

[506] Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, c.3, 1991, s.495.

[507] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.331.

başlık altında ele almış ve Mu‘tezile’nin öne sürdüğü iddialara karşılık Ehl-i Sünnet’in görüşlerini ifade etmiştir.[508]

Ebu’l-Muîn en-Nesefî de Mu’tezile’nin ortaya koyduğu bu görüş için, eserlerinde özel bir başlık açarak çeşitli eleştiriler getirmiştir. Bu konu *et-Tabsıra’*da yaklaşık 40 kadar sayfada ele alınmıştır. Biz bu bölümde Nesefî’nin bu konu hakkında Mu‘tezile’ye yönelttiği tenkitleri özet bir mahiyette ifade etmeye çalışacağız.

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’ye göre Allah’ın kulların fiillerini yaratmış olduğu ispat edilince, kulları için en iyi olanı (aslahı) ve maslahata uygun olanı yaratmanın Allah’a vacip olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah güzel şeyleri yarattığı gibi küfür ve günahı da yaratandır. Ona göre yalnızca bu delil ile birlikte de Mu‘tezile’nin “kul için en uygun olanı yapması yüce Allah üzerine vaciptir” görüşünün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.[509] Nesefi Ehl-i Hakk’ın görüşünün şu şekilde olduğunu ifade etmektedir: “Lütuf Allah’ın kudreti altındadır. Şayet kâfirlere bununla muamele etseydi, onlar da imanı tercih ederlerdi. Ancak yüce Allah böyle yapmamaktadır. Şayet bu şekilde yaparsa ihsanıyla, eğer yapmazsa zulümle değil adaletle muamele etmiş olur.[510] Maslahata, aslah olana göre davranmak ise Allah’a vacip değildir. Allah’ın kulları için maslahata uymayan şeyleri yapması câizdir.” Nesefî Mu‘tezile’nin çoğunluğun ise “lütfun Allah’ın kudretinde olmadığını aksi halde Allah’ın zalim bir durumda

[508] Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu’l Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss.190-197.

[509] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.2, s.323; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.123; el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd*, s.331.

[510] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.123.

olacağını, Allah'ın bir gaye üzerine hareket ettiğini ve bu sebeple Aslah olanı yapmanın üzerine vacip olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.[511]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Tabsıra* adlı eserinde Mu'tezile'nin içindeki bazı şahsiyetlerin aslah konusunda birbirinden farklı görüşler öne attığını aktarmaktadır. Nitekim Bağdat Mu'tezile reisi Biş b. Mu'temir'e göre Allah'a kulu için kötü olanı yapmak caiz olmaz fakat Aslah olanı yapması da üzerine vacip değildir. O bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile'nin geneli tarafından "Ashabu'l-Lütuf" olarak isimlendirilmiştir. Ca'fer b. Harb ise "Allah şayet lütfeden olursa ve kâfirlere onu verirse, bu şekilde de onlar imanı seçerlerse sevabı haketmemiş olurlar." şeklinde bir görüş ortaya koymuştur. Ancak el-Kâ'bî onun bu görüşünü terk ettiğini ifade etmiştir. Bazı Bağdat Mu'tezililerine göre aslah olan şey hikmettendir ve tedbîrdir. Basra Mu'tezilesinden bir kısma göre ise "salah" yararlı olan şey iken "aslah" ise en yararlı olan şeydir. Tüm bunlara karşılık Nesefî Mu'tezile'nin farklı farklı ortaya koyduğu her görüşün geçersiz olduğunu savunmaktadır.[512]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre; "Allah, kul için en uygun olmayanı da yaratabilir. Çünkü Mu'tezile'nin dile getirdiği görüş, yüce Allah'ın kullarını hidayete

---

[511] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.319; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.362; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.383-384.

[512] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.320-321. Mâturîdî ise genel olarak Mu'tezile'nin sahip olduğu bu görüşleri eleştirmiştir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd,* ss.331-338; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.554-556; Bişr'in lütuf görüşü için bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* s.96; Ayrıca bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* ss.209-210.

erdirme lütfunun yok sayılması demektir. Zira yaptığını, kendisi üzerinde vâcip bir hakkı yerine getirme olarak yapmıştır. Bunda da ne bir lütuf ne de bir ihsan söz konusudur. O halde "Allah büyük lütuf sahibidir"[513] ayeti ve başka yerde kullarına olan lütfunu zikretmesiyle O, hatalı ve yersiz övünmüş demektir. Çünkü kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde ne lütuf ne de ihsan bulunmaktadır."[514] Nesefî Mu'tezile'nin, Allah'ın Hz. Muhammed'e, Allah'ın lanetini hak eden Ebû Cehil'den daha fazla lütuf etmediğini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Çünkü Allah onlara göre her birine aslah olanı yapmıştır.[515] Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu anlayışa göre Allah'ın verdiği nimetlere karşılık şükür talep etmesinin, Allah'ın hikmetsiz davrandığı anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Çünkü şükür bir hakkı yerine getirmekten dolayı değil, ihsandan dolayı hak edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu görüşe göre; resul ve nebilerin öldürülmesi, iblisin ise yaşamaya devam etmesi aslah içinde olmaktadır.[516] Nesefî Mu'tezile'nin öne sürdüğü bu aslah görüşünün aynı zamanda Allah'ın kudretini sınırladığını düşünmektedir. Bu ise ona göre inkâr ve delalettir.[517]

Aslah anlayışının her türlü durumda geçersiz olduğunu göstermeye gayret eden Ebu'l-Muîn en-Nesefî, çeşitli misal ve istidlaller üzerinden bunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Nesefî'ye göre onlara şöyle denir: "Ömrünü İslâm içinde geçiren, sonra

---

[513] Hadîd 57/ 29.

[514] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.124.

[515] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.319-320, 347.

[516] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.124-125.

[517] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.125; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.340-342; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.445.

irtidad eden, daha sonra da Allah'a kavuşan bir insan gördünüz mü? "Evet" demekten başka cevapları bulunmaz. Biz de onlara şöyle deriz: Şu iki durumdan hangisi onun için daha uygundur? İslâm ve saadet ile ömrünü sona erdirmesi için irtidad etmeden kısa bir süre önce canını almak mı yoksa irtidad edene kadar yaşatmak mı? Eğer "ölüm onun için daha uygun olanıdır" derlerse, Allah'ın kul için en uygun olanı yaratmayı terk ettiğini ve aksini yaptığını kabul ederler. Eğer "yaşamak onun için İslâm üzere ölmekten daha uygundur" derlerse, onların inatçılığı ve delilsiz dayatmaları ortaya çıkmış olur."[518]

Başka bir misal olarak Nesefî şu ifadeleri kullanmaktadır: "Sonra onlara şöyle sorulur: Biri küçükken ölen; diğeri ise ergenlik çağına kadar yaşayan, Müslüman olan ve hayatı İslâm üzere noktalanan; üçüncüsü ise ergenlik çağına erdikten sonra küfre düşen veya Müslüman olduktan sonra irtidad eden kişiler gördünüz mü? Buna da "evet" demeliler. O zaman onlara şöyle denir: "Niçin Müslüman olacağını ve hayatı İslam üzere geçeceğini bildiğini yaşattı? "Çünkü onun için aslah olan budur. Zira Müslüman olması ve yerine getirdiği taatler dolayısıyla büyük sevaba ulaşır" dediklerinde; bu sefer "niçin küçükken öldürdüğünü yaşatmadı" diye sorulur. Eğer "Bu onun için aslah olanıdır. Çünkü yüce Allah büyüdüğünde inkâr edeceğini ve cehennemde ebedi kalmaya müstahak olacağını biliyordu. Dolayısıyla küçükken ölmek onun için aslah olanıydı" derlerse, "büyüdüğünde İslâm'dan döneceğini bildiği kişinin, tıpkı küçükken canını aldığı kişi gibi, niçin canını almadı?" diye sorulur.

[518] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.125; Benzer ifadeler için ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.323-324.

Onların, hiçbir şekilde bu açmazdan çıkış yolları yoktur."[519] Nesefî bunlar gibi çeşitli örnekler üzerinden Mu'tezile'yi şiddetli bir şekilde tenkit etmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin Allah'ın aslahı esirgediği takdirde cimri durumuna düşeceği ile ilgili iddialarını da asılsız bulmaktadır. Çünkü ona göre Allah'ın nasıl davrandığını delilleriyle ispat etmiş bulunmaktadır. Eğer cimrilik söz konusu olsaydı, Allah bu şekilde yapmazdı. Ayrıca ona göre hikmet olanı esirgemek, hiçbir şekilde cimrilik değil, adalet olmaktadır. Üstelik cömertlik, hak edilmiş bir şeyi yerine getirmekle değil, lütufla gerçekleşir. Bu durumda asıl Mu'tezile'nin yaklaşımında cömertlik söz konusu olmamaktadır. Nesefî'ye göre Allah verdiği ile lütfedici, cömert ve muhsindir; bir başkasına ait olmayıp kendisine ait olan bir hakkı esirgemek ile de âdildir.[520]

Aslah konusunda çeşitli eleştiriler getiren Nesefî, Mu'tezile'ye karşı küçük çocukların acı çekmesi meselesini de öne sürmektedir. Mu'tezile Allah'ın çocuklara acı çektirmesine karşılık, bu durumun aslah içinde olduğu, çünkü Allah'ın bunun karşılığında sevap vereceği görüşü içindedir. Fakat Nesefî bunu reddederek, Allah'ın acı çektirmeden de ahirette vereceğini vermeye kâdir olduğunu ifade eder. Bu şekilde acı çektirmeden vermesi onlara daha faydalı ve daha uygundur. Başka bir yerde de şu şekilde bir eleştiri getirir: "Pek çok çocuk vardır ki küçükken eziyet çeker, ergenlik çağına ulaşır ve küfür üzere ölür. Âhirette ise gördükleri ezânın karşılığını almazlar. Hâlbuki yüce Allah onların durumunun sonuçlarını biliyordu. O halde âhirette karşılığını göremeyeceklerini bile bile bir kişiye eza vermekle zalimdir. Üstelik

[519] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.125; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.324-326.

[520] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.126.

karşılığı verilmediğinden dolayı zulüm olan bir husus, hak sahibi karşılığını alarak razı oluncaya kadar, zulüm olarak kalır. Buna göre yüce Allah o acıyı vermekle, bedelini ulaştırarak zulmün izlerini silinceye kadar, zalim olmaya devam eder. Ancak bu durumda yüce Allah'ın zulmettiği söz konusu olur. Bu da küfürdür."[521]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu Aslah fikrini şiddetli bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Ona göre Aslah görüşü, kulları hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şeyi yapmayı Allah'a vacip kılmaktadır ki bu da Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına gelmektedir. Kudreti sınırlı ve lütuf sahibi olmayan bir Allah tasavvuru öne sürmek küfrü gerektirir. Ayrıca yine ona göre her durumda aslahın olduğunu iddia etmek, Allah'ın zulüm yaptığını söylemekle eş değerdir. Çünkü insanlara ve acı çeken çocuklara baktığımızda aslaha aykırı durumlar açık bir şekilde görülmektedir. Tüm bu sebeplerden dolayı Nesefî'nin aslah görüşünü reddettiği anlaşılmaktadır.

### 2.4.3. Büyük Günah Meselesi

Büyük günah literatürde "Kebîre" olarak ifade edilmektedir. Sözlükte "maddi veya manevi bakımdan büyük olmak" anlamına gelirken, terim olarak ise "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış" şeklinde tanımlanmıştır. Bunun dışında kalan olumsuz davranışlar da "sagîre" (küçük günah) olarak isimlendirilmiştir. Muslümanlara

[521] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.126-127; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.351-352,356; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, ss.108-109.

arasında ortaya çıkan ilk ihtilafların en önemlisi büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) durumu olmuştur. Erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlayan bu konu, hangi fiillerin büyük ya da küçük günah olarak nitelendirilmesi gerektiği, bu günahı işleyen kimselerin ahiretteki durumlarının nasıl olacağı gibi meseleler ortaya atılmıştır. Ayrıca bu konu etrafında genel olarak toplamda 3 farklı bakış açısı geliştirilmiştir. İlk olarak Sıffin savaşı sonrası ve büyük günah tartışması üzerine ortaya çıkan Hâricîlerin anlayışına göre; büyük günah işleyen kişi tövbe etmediği müddetçe dünyada ve ahirette kâfir hükmünde muamele görmektedir. İkinci görüş olarak Mürcie ise bu durumda kişinin mü'min olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre, yaptığı iyiliklerin kâfire fayda vermemesi gibi mü'minlerin de işledikleri günahlar kendisine zarar vermemektedir. Bu iki ayrı görüşe karşılık üçüncü bir seçenek ortaya atan Mu'tezile, büyük günah işleyen kişinin imandan çıktığını, fakat küfre girmeyip iman ile küfür arasında (el-menzile beyne'l-menzileteyn) olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca kişi tövbe ederse iman dairesine dönerken, tövbe etmeden ölmesi durumda kâfir hükmünde olmaktadır.[522] Mu'tezile bu görüşü ile birçok mezhep ve oluşumdan eleştiri almış, yeni bir şey (bid'at) ortaya koymakla suçlanmıştır. Şimdi Nesefî'nin Mu'tezile'ye getirdiği tenkitlere değinmek istiyoruz.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî *et-Tabsira*'sında bu konuyu **"Esmâ ve'l-Ahkâm ve'l-Va'd ve'l-Va'îd"** başlığı altında ele almıştır. Nesefî ehl-i kıbleden insanların bu konuda ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Ona göre ehl-i hak, büyük günahı helal saymayarak ve hafife almayarak ancak şehvetin ve nefsin galip gelmesiyle o günahı

[522] Adil Bebek, "Kebîre", *DİA,* 2002, c. 25, s. 163.

işleyen, Allah'ın gazabından korkarak ümit içerisinde olan kişiyi iman dairesinde görmektedir.[523]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mutezile'nin ise bu konuda şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Eğer günah kebîre (büyük) ise onun ismi fâsıktır. Ne mümin ne de kâfir olarak isimlendirilemez. O iman ve küfür arasında iki menzil arasındadır. Onun hükmüne gelirsek eğer tövbe etmeden ölmüşse cehennemde sonsuza kadar kalır, imanı ve taati ona bir fayda vermez. Ancak küçük günahlar konusunda ise kişi mümindir. Şayet büyük günahlardan kaçınmışsa onun bu sebeple azap görmesi Allah için caiz olmaz."[524] "İnsanlar büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bazıları 'o, sahip olduğu tasdikle mümin, işlediği günahla fâsıktır' demişlerdir ki bu ehl-i sünnet ve'l cemâatin görüşüdür. Bazıları ise 'fâsık kâfir' dediler ki bu Hâricilerin görüşüdür. Yine fâsık münafık diyenler vardır ki bu Hasan-ı Basrî ve ona tâbi olanların görüşüdür. O halde ümmet fâsık isminin verilmesi noktasında ittifak etmiş, bunun dışındaki hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Biz Mu'tezile olarak, ittifak edilen noktayı aldık, ihtilaf ettiklerini ise bıraktık. Dolayısıyla o kişi fâsıktır; ne mümin ne kâfir ne de münafıktır."[525]

---

[523] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* c.2, s.368; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.497-490; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s.522.

[524] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.368-369; *Tevhidin Esasları*, s.134; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd,* ss.500-501,574; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.614.

[525] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.370-371; *Tevhidin Esasları*, s.134; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.620-644.

Mu‘tezile’nin “ittifak edileni alır, ihtilaf edileni bırakırız” şeklindeki görüşünü Ebu’l-Muîn en-Nesefî geçersiz bir görüş olarak görmektedir. Çünkü ona göre ümmet arasında daha önce var olmayan bir görüş ihdas etmek, önceki âlimlerin görüşlerinin dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Bu ise icmâyı bozmak ve bunun dışına çıkmaktır. Yine bu görüşte iman ile inkâr arasında bir yerin var olduğu ile ilgili iddia da icmâdan çıkmaktır. Onların yaptığı icmâya muhalefet etmek için icmâya sarılmaktır ki, bu iki yönden de açıkça cehalettir. Ayrıca Nesefî tevakkufun, dellillerin birbiriyle çelişmesi gereği, bunlardan birini diğerine tercih etmede âciz kalmak olduğunu ifade ederek, bunun bir inanç haline getirilmesini akılların sorunu olarak nitelendirir.[526]

Allah’ın va’îd’inden dönmediği gibi va’dinden de asla dönmeyeceğini öne süren Nesefî, Mu‘tezile’nin de içinde olduğu grubu kastederek “onlar bunu câiz görmezler, oysa bu akıl sahiplerinin icmâsıdır” ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Mu‘tezile ve Havaric’in va’îd ayetlerinin umumda daha geçerli olduğunu iddia ettiklerini nakletmektedir. Ancak Ebu’l-Muîn en-Nesefî bunun aksinin olduğunu ayetler ve çeşitli delillerle reddetmektedir. Ona göre Mu‘tezile bu durumda Allah’ı yalan haber vermekle vasıflandırmış olmaktadır. [527] Nitekim Nesefî onların bu konudaki tutumuna örnek olarak, Mutezile’nin kurucu isimlerinden olarak görülen Amr b. Ubeyd’in, bu konuda Ebû Amr b. Alâ ile tartıştığına ve Amr’ın Allah’ın

[526] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.135-136; *Tabsiratu’l-Edille,* c.2, ss.373-374; Mâturidî de Mu‘tezile’nin realiteye karşı isim icat ettiğini ifade etmektedir. Bkz: el-Mâturîdî, *Kîtabü’t-Tevhîd,* ss.508, 534.

[527] Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille,* c.2, ss.376-377; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse,* c.2, ss.560-562, 572-574.

va'îd'inden dönmeyeceği konusunda ısrarcı olduğuna dair bir anekdot paylaşmaktadır.[528]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre onlar, günahlara verilen cezanın, günahların dengi ile sınırlanmadığını, tam tersine sonsuz derecede arttığını savunmaktadır. Bu durumu sert bir şekilde ifade eden Nesefî, şu şekilde ifade eder: "Onlar kebîre sahibinin af dilemesini caiz görmeleri sebebiyle ehl-i hakkın Allah'ın cezalandırma konusunda sözünden dönmesini kabul ettiklerini söylediler. Bu ise va'îd konusunda apaçık bir şekilde, isteklerine göre hüküm vermektir."[529] Ebu'l-Muîn en-Nesefî Allah'ın bağışlamasının mümkün oluşunun ayet ile sabit olduğunu belirterek "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar"[530] ayetini zikretmektedir. Bununla beraber Nesefî, Mu'tezile ve Hâricîler'in herhangi bir şekilde af ve mağfiretin gerçekleşmeyeceğini öne sürdüğünü anlatmakta ve şunları söylemektedir: "Çünkü onlara göre eğer küçük günah işleyen büyük günahlardan kaçınırsa, ceza görmesi câiz değildir. Dolayısıyla onun cezalandırılmaması, mağfiret ve af olmaz. Onların ekseriyetinin anlayışına göre, eğer büyük ve küçük günah işlemişse, bu durumda küçük günahların af edilmesi câiz değildir. Çünkü küçük günahların af edilmesi câiz olsaydı o zaman ceza verilmesi

[528] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.386, 389, 390.

[529] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.138; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.511; Mu'tezile'nin bir kısmı kebirenin affını caiz görmemektedir. Bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, s.542. Ayrıca Mu'tezile'ye göre kul ölmeden önce büyük günahtan tövbe edip bir daha ona dönmedikçe bağışlanır aksi halde cezaya tabidir. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.95.

[530] En-Nisâ 4/ 116.

câiz olmazdı. Bu durumda küçük günahların affını ve cezalandırmasını câiz gören, aslah fiilinin gerekliliği konusundaki temel düşüncesinde çelişkiye düşmüştür. Bu açıklamayla, onlara göre af ve mağfiretin gerçekleşmeyeceği ortaya çıkmıştır."[531]

Özet bir ifadeyle Nesefî'ye göre Allah'ın kendisini çok affedici, gafûr (kusurları örten) olarak nitelendirmesine karşılık Mu'tezile'nin buna karşı çıkması büyük bir hatadır. Allah'ın büyük ve küçük bütün günahları bağışlayabileceği naslarla sabittir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî yazmış olduğu eserlerde, Kur'an'da âsi ama inanan kişilere mümin diye hitap edilmesi gerektiğini dile getirmektedir.[532] Ona göre büyük günah sahipleri Mu'tezilî veya Hârici ise onlar kâfir olmaktadırlar. Çünkü bu kişiler için Allah'ın rahmetinden ümit kesmektedirler. Oysa Allah "Sapmışlar dışında kim Allah'ın rahmetinden ümidini keser?"[533] buyurmaktadır. Nitekim onların itikâdlarına göre büyük günah sahipleri kâfir olmakta ya da imandan çıkmaktadır.[534]

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî büyük günah meselesinde Mu'tezile'nin büyük günah sahiplerini, daha önce var olmayan bir görüş ile iki menzil (küfür ve iman) arasında nitelendirmesine karşı çıkmaktadır. Ayrıca onların va'îd'i öne çıkarıp

---

[531] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.138-139; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.536; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.544, 548.

[532] Yavuz, "Ebü'l-Muîn Nesefî", s.569.

[533] Hicr 15/ 56.

[534] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, c.2, s.396; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.504-505, 517; Kadî Abdülcebbâr'a göre fasık tövbe etmedikçe imanı ona fayda vermez ve cehennemde ebedi kalır. Bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.448-550.

va'd'i geri planda tutmasını, Allah'ın onca ayeti ve affedici sıfatına karşılık kebire sahiplerinin bağışlanmasını mümkün görmemesini şiddetli bir şekilde eleştirmektedir.

### 2.4.4. Diğer Meseleler

Ebu'l-Muîn en-Nesefî hemen hemen her konuda Mu'tezile'ye karşı tenkitlerini ifade etmekten geri durmamıştır. Bizim burada onun yaptığı eleştirilerin tümünü zikretmemiz mümkün değildir. Bu sebeple *Tabsira* ve halk seviyesinde yazdığı *Temhîd* ve *Bahru'l-Kelâm*'da da geçen ortak konuları kısaca ele almak istiyoruz. Bunlar sırasıyla ecel, rızık, kabir azabı, şefaat ve hüsün-kubuh meseleleri olacaktır.

#### Ecel

Ebu'l-Muîn en-Nesefî maktulün (katledilen kişinin) eceliyle öldüğünü öne sürmektedir. Ona göre "katl" Allah'ın, kişinin katl fiilinin akabinde canlıda ölümü ve ruhun çekilmesini yarattığı bir fiil anlamına gelmektedir. Ölümü ölüde yaratan yalnızca Allah'tır. Bu anlamda katilin bir etkisi söz konusu değildir.[535] Yani Nesefî'ye göre her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için, ölümü de yaratan bu manada Allah'tır. Daha önce **İnsan İradesi ve Fiilleri** başlığında anlattığımız gibi yönelimler, tercihler anlamında fiil insana ait iken; onu o esnada yaratmak ise Allah'ın yaptığı bir fiildir. Bu bakımdan Nesefî maktulün ölümünü yaratanın Allah olduğunu savunmakta ve eceliyle öldüğünü iddia etmektedir.

[535]Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.108; *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.276.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî ecel konusunda bazı Mu'tezilî şahsiyetlerin görüşlerine yer vermektedir. el-Kâ'bî'ye göre maktul, ölen kişi değildir çünkü ölüm Allah'ın fiilidir. Katl ise katilin fiilidir. Bu durumda maktulün (katledilen kişinin) canını alan Allah değil, katil olmaktadır. Ayrıca Nesefî Mu'tezili kişilerin maktulün iki anlama geldiğini iddia ettiklerini aktarmaktadır. Onlara göre birincisi Allah'tan olan ölüm, diğeri ise insandan olan "katl"dir. Bununla beraber Ebu'l Hüzeyl ve Ebû Ali el-Cübbâî de maktulün (öldürülen kişinin) eceliyle ölmediği, onun vaktinin alınmış olduğunu öne sürmektedir.[536]

Nesefî maktulün eceliyle ölmediği ve onun başka bir eceli olduğunu ileri süren Mu'tezile'ye karşılık maktulün eceliyle öldüğünü iddia etmektedir. Kendi görüşünü desteklemek adına "Her ümmet için bir ecel vardır. Onların ecelleri gelince, ne bir saat ertelenebilir ne de öne alınabilirler"[537] Allah sizi topraktan sonra da az bir sudan (meniden) yarattı. Sonra sizi çiftler kıldı. O'nun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır, ne de doğurur. Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır. Şüphesiz bunlar Allah'a kolaydır" [538] ayetlerini zikretmektedir.[539] Ayrıca Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin iddialarına karşılık şu şekilde cevap vermektedir: "Yüce Allah, maktulün öldürüleceğini bildiği için, onun

---

[536] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.276; Kadî Abdülcebbâr'da Mu'tezile'nin maktul ile ilgili yorumlarında Ebu'l-Hüzeyl'in görüşü aksi olarak zikredilmiştir bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss 736-738.

[537] A'raf 7/ 34.

[538] Fâtır 35/11.

[539] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.277; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.428.

ecelini böyle kılmıştır. Kesinlikle yaşayamayacağını bildiği bir eceli kula takdir etmek veya işlerin sonuçlarını bilmeyen cahilin yaptığı gibi, insanın ecelini iki durumdan biri kılmak, yüce Allah'ın şânına yakışmaz. Diğer taraftan, kulu için takdir ettiği eceli devam ettirmesine engel olacak ve O'nun belirlediği eceli kesecek bir kudreti yüce Allah'ın kula verdiğini kabul etmek de, mümkün değildir. Katile kısas ve tazminatın gerekliliği taabbüd için olup yasaklananı işlemesi; kudret mahalinde yüce Allah'ın onun (katl) akabinde ölümü yaratma kanunu koyduğu bir fiili gerçekleştirmesi sebebiyledir."[540]

**Rızık**

Ebu'l-Muîn en-Nesefî rızık konusunda da bazı meseleler üzerinden Mu'tezile'ye eleştiri getirmiştir. Nesefî "rızık" kelimesinin lügatte, takdir edilen besin anlamına geldiği ifade etmektedir.[541] Onun rızık mevzusunda Mu'tezile'ye yönelttiği tenkit iki cihetten olmuşmaktadır. İlk olarak Nesefî, Mu'tezile'nin rızkın artıp azalacağı iddiasına karşılık, rızkın belirlenmiş olduğunu; takva ile artmayacağını, günahkârın günahıyla da azalmayacağını söylemektedir. [542] Yöneltilen eleştirinin ikincisi ise haramın rızık olup olmadığı meselesidir. Mu'tezile'ye göre haram, rızık

[540] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* ss.108-109; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd,* s.425.

[541] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.279.

[542] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s.143; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.742-744.

değildir; rızık mülkiyet altında olandır. İnsanın Allah'ın başkaları için takdir ettiği rızkı yeme kudreti bulunmaktadır. Ayrıca bir insanın, başka bir canlının rızkına ulaşmasına engel olma kapasitesi de bulunmaktadır. [543]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin bütün iddialarının yanlış olduğunu belirterek, haramın rızık olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre; "herkes haram olsun, helal olsun rızkını eksiksiz alır. Herhangi bir insanın kendi rızkını yememesi veya bir başkasının onun rızkını yemesi, düşünülemez. Yine insan helâlle beslendiği gibi haram ile de beslenir. Eğer insanın rızkı beslendiği şey değil de, onun mülkünden ibaret olsaydı, kendi mülkü bulunmayan bir kimseye yüce Allah'ın rızık verdiği düşünülemezdi."[544] Bu sebeple her türlü rızkın Allah'tan olduğuna inanan Nesefî kendi görüşüne delil olarak "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'a ait olmasın"[545] ayetini sunmuştur.[546]

**Kabir Azabı**

Ebu'l-Muîn en-Nesefî "kâfirler ve bazı günahkâr müminler için kabir azabının, itaatkâr kullar için de nimetlerin varlığının, Münker ve Nekir'in sorularının hak

[543] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.110; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.744-746.

[544] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.110.

[545] Hûd 11/ 6.

[546] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.279; *Tevhidin Esasları,* s.110.

olduğunu" ifade etmektedir.[547] Bunun nakli delillerle sabit olduğunu öne sürerek çeşitli ayet ve hadisler zikretmektedir. Nitekim onlardan bazıları; "Ateş! Sabah akşam ona sunulurlar. Kıyamet koptuğu gün de: "Firavun hanedanını azabın en şiddetlisine sokun!" (denilir)"[548] "Suda boğuldular ardından ateşe sokuldular"[549] Nesefî Nuh kavmi hakkında olan bu ayette geçen "fe" ifadesinin arada bir fasıla ve boşluk olmadan hemen arkasından peşi sıra gelmek anlamına geldiğini öne sürerek, azabın bu dünyada olduğunu iddia etmektedir. Yine "…Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler."[550] "Zulmedenler için bundan başka bir azap daha vardır. Ne var ki onların çoğu, bunun bilincinde değiller"[551] gibi ayetleri ve Hz. Peygamber'in iki yeni defnedilmiş kabirin yanından geçerken "Onlar azap görüyorlar ama büyük günahlarından değil. Onlardan biri küçük abdest ederken temizliğe riayet etmez, diğeri ise laf götürüp getirirdi" şeklindeki rivayetleri de delil olarak öne sürmüştür.[552]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî bazı Mu'tezilî kişilerin, Cehmiyye ve Neccâriyye'nin kabir azabını inkâr ettiğini öne sürmektedir.[553] Onlara göre hayatı olmayana azap

---

[547] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd,* s.351.

[548] Mü'min 40 /46.

[549] Nuh 71/25.

[550] Tevbe 9/101.

[551] Tûr 52/47.

[552] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.131; Ayrıca bkz: *Bahru'l- Kelâm*, s.252; *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.364.

[553] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.132; *Bahru'l- Kelâm*, s.249; *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.365; Kadî Abdülcebbâr Dırâr b. Amr dışında Mu'tezile'nin

edilmesi, ona soru sorulması ve onun cevap vermesi imkânsızdır. Ancak Nesefî bunların hiçbirinin manası olmadığını, kabir azabının reddedilmeyecek delillerle sabit olduğunu söylemektedir. Ona göre; "Allah'ın insanın azap göreceği, tat alacağı ve bileceği kadar bir çeşit hayatla tekrar dirilmesi mümkündür." Bununla beraber Nesefî Allah'ın ruhunu iade etmeden insana bir çeşit hayat vereceğine veya ruhunu iade edeceğine dair bir delil olmadığını kabul ederek, bu noktada tevakkuf edeceğini (kesin bir görüş belirtmeyeceğini) ifade etmektedir.[554]

**Şefaat**

Şeffat konusunda Ebu'l-Muîn en-Nesefî, büyük günah işleyenlere mağfiret edilmesinin mümkün olduğunun ortaya çıkmasıyla, bu kişilerin nebi ve resullerin şefaatiyle de affedilmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Ancak Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyenin affedilmesi imkânsız olduğu için onlar için şefaat de söz konusu olmaz.[555]

Nesefî Mu'tezile'nin şefaat mevzusunda üç ayrı görüşe ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci görüşte olanlar; şefaatin büyük günahtan sakınıp, küçük günah işleyen kimseler için olduğunu, ikinci görüşte olanlar; büyük günah işleyenler içinde

---

kabir azabını reddetmediğini ifade etmektedir. Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.662.

[554] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.132.

[555] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.141; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, s.608.

tövbe edenlerin, tövbelerinin kabul olması için şefaate ihtiyaç olduğunu, üçüncü görüşte olanlar ise şefaatin yalnızca büyük ve küçük günahtan sakınan Müslümanların derecelerinin arttırılması için geçerli olduğunu öne sürmektedirler. Nesefî hepsinin batıl görüş olduğunu söyledikten sonra birinci görüştekiler için "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız" [556] ayetini vererek, bu durum için şefaate gerek olmadığını belirtmektedir. İkinci görüştekiler için ise eğer büyük günah işleyen kimsenin tövbe etmesi durumda, Allah'ın affıyla onu affetmesiyle ortada şefaate ihtiyaç olacak bir durumun olmadığını iddia etmektedir. [557]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî şefaatin büyük günah işleyenler için olduğunu ve Ehli Hakk'ın bu şekilde kabul ettiğini aktarmaktadır. Ona göre Allah "artık, şefaat edenlerin şefaati onlara bir yarar sağlamaz" [558] buyurmaktadır. Eğer kâfirlerin dışındakiler için şefaat olmasaydı, durumlarının kötülüğü hatırlatılarak kâfirlerin istisna edilmesinin bir manası kalmazdı. Yine Allah "Onlar (Allah'ın) razı olduğu kimseden başkasına şefaat etmezler" [559] buyurmuştur. Bütüm müminler taatı ve hasenatlarıyla Allah'ın razı olduğu kimselerdir. Nesefî'ye göre büyük günah işleyen kimseler de iman dairesi içindeki müminlerdir. [560] Ayrıca peygamberden gelen

[556] Nisâ 4/ 31.

[557] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* ss.235-236; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.551-555; Bkz: Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* c.2, ss.604, 610.

[558] Müddesir 74/ 48.

[559] Mü'min 40/ 18.

[560] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.398-399; *Tevhidin Esasları*, s.142.

"Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"[561] şeklindeki meşhur rivayet de bu görüşü desteklemektedir.[562] Bu naslarla şefaatin büyük günah işleyenlere de sabit olduğunun ortaya çıktığını savunan Nesefî, Mu'tezile'nin üçüncü görüşünün de yanlış olduğunu ifade etmektedir. Nitekim onlara göre, "onlara ecirlerini tam olarak verecek ve onlara kendi fazlından ekleyecektir de"[563] âyetinde beyan olunduğu üzere şefaat, peygamberlerin ve meleklerin, müminlerin hak ettikleri sevabı, yüce Allah'tan lütfuyla ziyadeleştirmesini istemeleridir." Ancak Nesefî onların naklettiklerinin şefaat değil inayet (yardım) olarak isimlendirildiğini ileri sürerek, onları kelimeler üzerinde oynamakla suçlamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in sözü şefaatin, büyük günah işleyenler için olduğunu açıkça göstermektedir.[564]

[561] Ebû Dâvud et- Tayalisi, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999, III/250 (hadis no:132229; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistani, *Sünen,* "Sünne", 23 (hadis no:4739), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asrîyye, trz; et-Tirmizî, *Sünen,* "Sıfatu'l-Kıyame", 11 (hadis no:2435).

[562] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.398; *Tevhidin Esasları*, s.141; *Bahru'l- Kelâm,* s. 236.

[563] Nisâ 4/ 173.

[564] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.141-142.

**Hüsun-Kubuh Meselesi**

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, insan fiilleri başlığında da zikrektiğimiz gibi, hayrı ve şerriyle, itaati ve mâsiyetiyle birlikte insanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu öne sürmektedir. Ona göre "Allah'ın, yarattığını yaratmada hür olduğu, o konuda mecbur kalmadığı ve de iradesiz seçim hakkının bulunamayacağı kesindir. Böylece kulların meydana gelen bütün fiillerinin Allah'ın iradesi ile var olduğu, meydana gelmeyenlerin de, yaratmadığına göre, yine O'nun iradesi ile yaratılmadığı da sabit olmuştur."[565] Nesefî Mu'tezile'nin ise kabihi (çirkini), şerri (kötüyü), sefihi (saçma olanı) Allah'a nispet etmekten kaçınarak, kabihin icadının kabih, sefihin icadının da sefih olacağını iddia ettiklerini belirtmektedir. Onlara göre hakîm olan Allah'ın vücud buldurduğu her şey de hikmetli olmak zorundadır. Kabih veya hasen ne şekilde mevcut ise o şekilde olandır. Ancak Nesefî Mu'tezile'yi bu konuda cahillikle suçlamaktadır.[566]

Nesefî'ye göre her şey Allah'ın iradesi ile meydana gelmiştir. Ancak bunlardan itaat olanlar Allah'ın meşîeti, iradesi, rızâsı, sevgisi, emri, kazâ ve kaderi ile iken, mâsiyet olanlar ise Allah'ın emri, rızâsı ve sevgisiyle olmamıştır. Onlar

[565] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.111; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.432.

[566] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.249; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.435, 465; Kadî Abdülcebbâr Mu'tezile içindeki birtakım kişilerin Allah'ın kötüyü yaratmaya muktedir görmediğini ancak onlarla ihtilaf içinde olduklarını ifade etmektedir. Ancak onlara göre de Allah kötü fiil işlemeye muktedir olsa da onu işlemez ve Allah zulüm gibi kötülüklerle nitelendirilemez. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c.2, ss.28-34, 88-90; el-Hayyât, *el-İntisar,* 2018, s.80.

yalnızca meşîeti, iradesi, kazâ ve kaderiyledir. O'nun katında bir şeyin sevgi ve rızâ ile olması için O'nun katında güzel görünmesi gerekmektedir. Ayrıca Allah şer, hayır, çirkin güzel ne varsa, var olcağını bildiği şeyin var olacağını dilemiş, var olmayacağını bildiği şeyleri dilememiştir. Nitekim bu nedenle Firavun'a imanı değil küfrü dilemiştir. Nesefî Mu'tezile'nin ise bunu reddettiğini, Allah'ın var olmayacağını bilse dahi var olmasını dilediğini ileri sürdüğünü, bu yüzden Firavun'a da iman etmeyi emrettiği zaman onun iman etmesini dilediğini öne sürdüklerini ifade etmektedir.[567] Bununla birlikte Nesefî onların şöyle dediği söylemektedir: "Küfür ve isyan sefehtir. Duyulur âlemde sefehi dileyen ise sefihtir. Aynı durum duyulur ötesi âlemde de geçerlidir. Yine kulların fiilleri arsında yüce Allah'a hakaret, küfür ve iftira vardır. Kendi kendine hakaret edilmesini dileyen ve buna kalkışan sefihtir. Öte yandan dilemediği bir şeyi emretmesi sefehtir. Yine razı olmadığını dilemesi de böyledir. Ayrıca size göre, kulun yüce Allah'ın iradesi dışına çıkma imkânı yoktur. Burada da kulları cebir altına sokma söz konudur ki bu tamamen yanlıştır."[568]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin bu görüşlerine karşılık çeşitli ayetlerle cevap vermektedir. Allah şöyle buyurmaktadır: "biz onlara ancak, günahları artsın diye mühlet veriyoruz."[569] "And olsun, biz cin ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışız"[570] Nesefî'ye göre Allah cehennem için yarattıklarının, oraya girecek olmalarını zulmederek değil âdil bir şekilde dilemiştir. Yani bir anlamda Allah,

---

[567] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.112.

[568] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.112-113; Ayrıca bkz: *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.250.

[569] Âl-i İmrân 3/178.

[570] A'raf 7/ 179.

kişinin küfre düşeceğini bildiği için onun için cehennemi dilemiştir. Yine Allah şöyle buyurmaktadır: "Eğer isteseydi sizin hepinizi hidayete erdirirdi"[571] "Eğer Rabbin isteseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi mutlaka iman ederdi"[572] Bu gibi örnek âyetlerin arttırılabileceğini söyleyen Nesefî, Mu'tezile'nin Allah'ın yeryüzündeki herkesin imanını istemesine rağmen, insanların iman etmediği iddialarının âyetlerle çeliştiğini ileri sürmektedir. Bu tarz bir hüküm, Allah'ı sözünde yalancı çıkardığı için küfür içermektedir. Ayrıca Nesefî'ye göre; kâfir küfrü, iblis ise inkârı dilerken, Allah'ın ise aksini dilemesine rağmen bunun gerçekleşmemesi, Allah'ın âciz olduğu anlamına gelmektedir. Mu'tezile aynı zamanda cebrin tanımını hatalı yapmakta ve yanlış yorumlamaktadır. Kendisinin onların iddia ettiği gibi bir cebir anlayışında olmadığını savunan Nesefî, tüm bunların Allah'ın ilmi sayesinde ve haberini gerçekleştirmek için olduğunu söylemektedir.[573]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mu'tezile'nin "sefehi irade eden de sefihtir"[574] şeklinde aklî şüphelerinin de geçersiz olduğunu iddia etmektir. Çünkü Allah'ın burada sefihi irade etmesi ilim ve haberi gerçekleştirmek içindir. Bu bakımdan bu durum övülen bir şey olup sefih olmamaktadır. Aksine bunun hikmet olduğu ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah kendisine hakaret edilmesinden uzak olduğunun delillerini akıllara

[571] Nahl 16/ 9.

[572] Yûnus 10/ 99.

[573] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.113-116; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, ss.455-455.

[574] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, c.2, s.249; el-Mâturîdî, *Kîtabü't-Tevhîd*, s.456.

yerleştirmiştir.[575] Son olarak Nesefî onların bir fiilin aklen ya iyi ya da kötü olduğu ile ilgili iddialarına karşı gelerek, fiillerin çeşitli ciheti olduğu ve sahibine, yerine göre bunun değişebileceğini savunmaktadır. Nesefî'ye göre Mu'tezile bunu açıkça inkâr etmektedir.[576]

## 2.5. İmâmete İlişkin Görüşlerin Eleştirisi

İmâm sözlükte "kendisine uyulan kimse" anlamına gelerek, "ümmetin idaresini üstelen kişi" olmaktadır. İmâmet ise imamın üzerine aldığı bu görevi ifade etmektedir. İslâm toplumu içinde pek çok mezhep ve oluşum imâmetin gerekli olup olmadığı, kimin imâm olması gerektiği, imâmın hangi özellikleri taşımasının önemli olduğu, ilk dört halifenin imâmetinin geçerliliği veya sıralamasının fazilet sıralaması olup olmadığı, imâmet etrafında çıkan Cemel ve Sıffin gibi savaşlarda kimin haklı olduğu gibi meseleler bu başlık altında tartışılmıştır.[577]

İmâmet için birbirinden farklı birçok görüş ortaya atılmış ve Müslümanlara arasında derin ihlilaflara konu olmuştur. Nitekim Mu'tezile mezhebi de bu konuda kendi içinde görüş ayrılıklarına düşmüştür. İlk Mu'tezilî oluşumunun öncülerinden Amr b. Ubeyd, Dırâr b. Amr ve Basra Mu'tezilesinden Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi isimler Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'den daha üstün (efdal) olduğunu savunmakta, fazilet sıralamasında ise hilafetteki sıralamayı kabul etmektedir. Hz. Osman ve Hz. Ali

[575] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s.117.

[576] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.254 -256.

[577] Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, c.22, 2000, İstanbul, ss.203-207.

hakkında ise daha çekimser bir tavır göstermişlerdir. Bişr b. Mu'temir gibi Bağdat Mu'tezilesine bağlı şahsiyetler ise Hz. Peygamberden sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olduğunu fakat daha az faziletli (mefdul) olanın imâm olmasının caiz olduğunu ve bu yüzden de dört halifenin hilafet sıralamasının geçerli olduğunu öne sürmektedir. Bunun dışında Ebû Bekir A'sam ve Hişam el-Fuvatî gibi Mu'tezilî âlimler ise bazı koşullar içinde imâmın ve imâmetin gerekli olmayabileceğini iddia etmiştir.[578] Mâturîdî geleneğe baktımızda, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'*inde imâmet kısmının bulunmaması dolayısıyla onun bu konulardaki fikirlerine sahip olamamaktayız. Ancak farklı kaynaklarda Mâturîdî'ye nispet edilen imâmetin diyaneten değil siyaseten var olduğu, zulmeden bir sultana âdil demenin küfür olacağı gibi görüşlerin varlığı bilinmektedir.[579] Bunun dışında Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden Hakîm es-Semerkandî ve Ebu'l-Yusr Pezdevî gibi isimlerin kitapların da da imâmetin vacip olduğu, dört halifenin sıralamasının fazilet sıralaması olduğu ve aksinin kabul edilemeyeceği gibi görüşler ifade edilmektedir.[580] Mâturîdî anlayışın içinde imâmet konusunda detaylı bir şekilde Mu'tezile'yi tenkit eden kişinin Ebu'l-Mu'în en-Nesefî olduğunu düşünmekteyiz.

[578] Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset,* Ankara Okulu yay, Ankara, 2017, ss.47-108.

[579] Geniş bilgi için bkz: Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* Hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, Ankara, 2012, ss.34-37.

[580] Bkz: es-Semerkandî, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* ss.103-112; Ebu'l Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss.279-315.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî özellikle e*t-Tabsira'*sında imâmete ilişkili konuları derlerken yaklaşık 100 sayfa kadar geniş bir bölüm yer ayırmıştır. Ancak biz bu başlık altında yalnızca Mu'tezile ile ilişkilendirilecek yerleri ele alacak ve Nesefî'nin hangi konularda onları tenkit ettiğini aktarmaya çalışacağız.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Müslümanların idaresini üstlenecek bir devlet başkanının (imamın) bulunmasını vacip olarak görmektedir. Yine ona göre Müslümanlar ve sahabe bu konuda icmâ içinde olmuştur.[581] Nesefî, Mu'tezile'nin önde gelenlerinden Ebû Bekir el-A'sam ve Hişâm b. Amr'ın ise imam tayin edilmesini zorunlu görmediklerini zikrederek, onları batıl bir görüş içinde olmakla suçlamaktadır. Nitekim bu iki mutezilî şahsiyete göre imâmet vâcip değil, caizdir. Eğer insanlar zulümden ve fitneden korunmak adına imama ihtiyaç duyuyorlarsa, şayet kendilerini zulümden koruyabilirlerse ferahlık zamanında devlet başkanı gerekli değildir. Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu açıklamanın talihsiz olduğunu, çünkü imama anlaşmazlıkların sonlandırılması, adalatin yerine getirilmesi dışında da ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Nesefî'ye göre eğer bir toplukluk imama ihtiyaç duymasaydı en başında sahabenin de böyle bir tavır içinde olması gerekirdi.[582] Başka bir yerde Nesefî, Ebu'l -Abbas el-Kalânisî ve el-Kâ'bî'nin imâmette iki kişi arasında kalınması durumunda kura çekilmesi gerektiği ve kurada çıkan kişinin de imam olacağı görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre eğer bu görüş

[581] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd,* s.395; *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.431.

[582] Bkz: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, ss.150-151; *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, ss.431-432.

tahkîm konusunda ise hatalıdır. Aksi halde Nesefî kuraya karşı olmadıklarını, bunu meşru gördüklerini belirtmektedir.[583]

İmâmet konusu içinde "devlet başkanının zamanın en faziletli bireyi olması" şartını Ebu'l-Muîn en-Nesefî kabul etmemekte ve Mu'tezile'nin de bu görüşü paylaştığını ifade etmektedir. Nesefî bu görüşüne kanıt olarak Hz. Ömer'in uygulamasını göstermektedir. Hz. Ömer kendisinden sonra yerine geçecek halife tayinini, bir kısmının diğerlerinden üstün olduğunu bildiği halde altı sahabe arasındaki şûra sonucuna bırakmıştır.[584]

Nesefî imamların Kureyşten olması meselesinde, devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması gerektiğini kabul etmektedir. Ayrıca bu görüşünü de "İmamlar Kureyş'tendir."[585] şeklindeki hadise ve Hz. Ebû Bekir'in hilafeti doğrultusundaki Müslümanların seçimine dayandırmaktadır.[586] Nesefî, el-Kâ'bî'nin imâmet konusunda Kureyş'lileri diğerlerinden üstün tutmakla birlikte fitne söz konusu olduğunda Kureyş dışından da imam olabileceği görüşü içinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Dırâr b. Amr ve el-Kâ'bî'nin görüşleri batıldır.[587]

Son olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin'de kendisine muhalefet edenlerle yaptığı savaşlarda haklı olduğunu söylemektedir. Ona göre,

---

[583] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.435.

[584] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.443-444; Selim Özarslan, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı:3-4, c. 14, 2001, s.428.

[585] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XIX/318 (hadis no:12307).

[586] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, s.436; *Kitâbü't-Temhîd,* s. 397.

[587] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille,* c.2, ss.436-437.

herkes devlet başkanlarına itaat etmek ve emirlerine uymak zorundadır. Böyle olmadığı durumlarda da Allah'ın emirlerine dönünceye kadar onlarla savaşması gerekmektedir. Tüm bu sebeplerden dolayı Nesefî'ye göre Hz. Ali yaptığı savaşlarda haklıdır. Fakat Nesefî, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in bu savaşan gruplardan hangisinin hata yapan, hangisinin isabet eden olduğunu bilemeyeceklerine dair ifadelerini eleştirmekte ve yanlış bulmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'den Dırâr, Muammer ve Ebü'l-Hüzeyl'in bunlardan birisinin musîb (isabet eden) diğerinin ise hatalı olduğunu biliyoruz şeklindeki görüşlerini de kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Hz. Ali'nin haklı olduğunu gösteren deliller açıktır.[588]

Özet olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî eserlerinde İmâmet bahsine geniş yer ayırmakla birlikte, bu konuda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler oldukça sınırlıdır. Mezhep olarak değil tek tek şahsiyetler üzerinden tenkit eden Nesefî, imâmetin vacipliği, Kureyş'ten olması, Hz. Ali'nin haklılığı konuları üzerinde durmaktadır.

[588] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c.2, s.502; Özarslan, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", s.434; Vâsıl ile ilgili bilgiler doğru olmakla birlikte bazı Mu'tezilîler Hz. Ali'yi haklı bulmaktadır. Bkz: el-Hayyât, *el-İntisar,*2018, ss.124-126; Eş'ari'nin verdiği bilgiler ise Nesefî ile uyuşmaktadır. Bkz: el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* s.329.

# SONUÇ

Hanefîlik Ebû Hanîfe'nin fikirleri etrafında şekillenen, itikadî görüşler içermekle birlikte akılcı bir zihniyete sahip bir mezheptir. Ancak her mezhep/oluşum gibi kaynağından çıktığı şekliyle kalmamış çeşitli kırılmalara ve değişimlere uğramıştır. Bununla birlikte farklı itikadî mezheplerin de Hanefî görüşleri benimsemeleriyle birden fazla Hanefî yorumların ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Fakat bu mezhepler her ne kadar akılcı bir zihniyete sahip olsalar ve Ebû Hanife'nin görüşlerine itimad ettiklerini söyleseler de, birbirlerine düşmanca bir yaklaşım sergileyebilmişlerdir.

Mu'tezile ve Mâturîdiyye mezhepleri Hanefîlikle güçlü bir ilişki kuran iki oluşumdur. Abbasîler döneminde Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf'un baş kadı olması ile Hanefî zihniyete yakın kişilerin ülkenin çeşitli yerlerine kadı olarak tayin edildiği görülmüştür. Bu atama ile birlikte o dönemde Hanefî görüşler tüm Abbasî sınırları içinde tanınmış ve yaygınlık kazanmıştır. Hanefîlik ile yakın ilişkisi bulunan ilk mezheplerden biri Mu'tezile'dir. Ancak bu durum her Mu'tezilî şahsın Hanefî olduğu anlamına gelmemektedir. Bununla beraber Mihne döneminde aktif Ahmet b. Ebî Duâd, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres, İsa b. Ebân, Muhammed b. Semaâ gibi birçok Mu'tezilî-Hanefî kişilere rastlanmaktadır.

Abbasî devletinde Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mu'tezilî görüşler devlet politikasına malzeme edilmiş, halku'l-Kur'an fikri kader, insan fiilleri, rü'yet gibi konular üzerinde farklı görüşlerdeki âlimlere baskı ve işkence yapılmıştır. Mihne sürecinde yaşanan bu olumsuz hadiseler sonrasında, bütün sürecin tersine dönerek Mu'tezilî görüşlerin reddedilmesi ve baskıya uğraması söz konusu olmuştur. Bu durum Mu'tezile için yeni bir kırılma dönemi ortaya çıkarmış, bununla beraber

Hanefîlikte mihne sonrası süreç içerisinde farklılaşmaya doğru giden iki ana eğilim teşekkül etmiştir. Bunlardan biri; Mu‘tezilî düşünceye yakın ve güçlü bir şekilde tesirinde kalan İsa b. Ebân, el-Kerhî ve Cessâs, Hüseyin b. Ali es-Saymerî gibi isimlerden oluşan Irak Hanefîliğidir. İkincisi ise Mu‘tezile’ye eleştirel yaklaşan ve karşıt bir çizgide yer alan Horasan ve Mâverâünnehir Hanefîliği diğer bir ismiyle de Orta Asya Hanefîliğidir.

Maverâünnehir bölgesi tarih boyunca Hanefîliğin güçlü bir şekilde kendini gösterdiği yer olmuştur. Nitekim Dârul-Cüzcâniyye ekolü içinde Mu‘tezile’ye ağır tenkitlerde bulunan, kelâmi görüşlerini Hanefî zihniyetle ortaya koyan ve Mâturîdîliğin kurucusu olarak atfedilen Ebû Mansûr el-Mâturîdî bu bakımdan önemlidir. Ancak Semerkant bölgesi içinde Mu‘tezile’ye ağır eleştiride bulunan ve i’tizal ile mücadele eden tek isim Mâturîdi olmamıştır. Mâturîdî’nin ders halkasından ayrılarak alternatif olarak Dâru’l-İyâziyye’yi kuran Ebû Ahmed el- İyâzî ve Ebû Bekir el- İyâzî kardeşlerin, müteşâbihâtın teviline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkarak Mu‘tezile karşıtı bir Hanefî anlayış ortaya koymaları üzerinde durulması gereken önemli bir durumdur.

Tüm bunların arka planında aslında Semerkant ulemasının, i’tizal ile iç içe geçmiş olan Irak Hanefîliğini, hanefî gelenekten söküp atma çabasının olduğu söylenilebilir. Böylelikle Hanefîliğin Mu‘tezile ile olan irtibatı zayıflatılacak ve daha sonra yalnızca Ehl-i Sünnet ile anılacak bir Hanefîlik algısı inşa edilecektir. Bu çaba içerisinde bu bölgedeki âlimlerin Cüzcânîyye ve İyâziyye olarak ikiye ayrılması, kelâmla ilişkisi bakımından üç farklı Hanefîlik algısı sorununu ortaya çıkarmıştır. Birincisi söylemiş olduğumuz Mu‘tezilî bir anlayışla yorumlanmış Irak Hanefîliği, ikincisi Mâturîdî’nin ortaya koymuş olduğu ve i’tizal fikrinden farklı bir rey ile yorumladığı Hanefîlik, üçüncü olarak ise İyâziyye ekolünün ortaya çıkardığı te’vile,

reye karşı olan bir Hanefîliktir. Nitekim yine bu Hanefî yorumlar içerisinde bölgede ağırlığını gösteren, en çok devlet desteği gören görüş ise Ehl-i Hadis zihniyetine yakın olan İyâziyye olmuştur.

Mâturîdî'nin bölgede uzun yıllar boyunca değer görmediği, hatta isminin dahi anılmadığı ortaya çıkmıştır. Nitekim çağdaşları Hakîm es-Semerkândi ve Ebû Bekir el-İyazî'nin eserlerinde Mâturîdî'ye dair bir ize rastlanmamaktadır. İki asır sonra Ebu'l-Yusr Pezdevî'nin Mâturîdî'yi Ehl-i Sünnet reisi olarak ifade etmesi önemlidir. Daha sonrasında ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin görüşlerini tekrar gündem yaparak kayıp bir değerin parlamasına olanak vermiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî Semerkant bölgesinden çıkan Mâturîdiyye mezhebinin ikinci kurucusu olarak kabul edilen önemli bir âlimdir. Nitekim Mâturîdî mezhebindeki öğretiler onun eserleri üzerinden yayılmıştır. Ayrıca büyük dedesi de Hanefî bir âlim olan bu şahıs, kendisinden sonra Mâturîdîliği aktaracak Necmeddin Ömer en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkandî, Ahmed el-Pezdevî gibi değerli öğrenciler yetiştirmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı dönem siyasi karışıklıkların olduğu, Abbasî devletinin güç kaybederken Selçukluların yükselişe geçtiği, yaşadığı ülke Karahanlılar'ın iç çatışmalar yaşadığı ve mezhep kavgalarının kendini gösterdiği bir zaman dilimidir. Nitekim doğum yılı 438/1047, ölüm yılı ise hicri 508/1115 yılı kabul edildiği takdirde, Selçuklu hükümdarları Tuğrul Bey, Alp Arslan, Melikşah'ın döneminde yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Nesefî Mu'tezile'nin, Tuğrul Bey zamanında yükselerek tarihteki ikinci mihneye sebep olduğu ve yine Mu'tezile'nin hükümdar Alparslan ile de geri dönülmez bir şekilde çöküşe geçtiği devrin içindedir. Her ne kadar Nesefî'nin yaşadığı bölge olan Semerkant'ta

Mu‘tezile’nin bir izine rastlanmamış olunsa da, Selçukluların Karahanlılar üzerindeki baskısı dolayısıyla bu durumun Ebu’l-Muîn en-Nesefî’yi etkileyebileceği ortadadır.

Yaşanılan mihne gibi olaylar beraberinde rey karşıtlığını da getirmiş ve bu dönemde mezhepler varlıklarını gösterebilmek adına kendi görüşlerini sıkı sıkıya savunurken, Mu‘tezile’ye olan düşmanlıklarının altını çizmiştir. Nitekim Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin yaşadığı coğrafya olan Mâverâünnehir bölgesinde de haklarında eser yazmak, onlarla nikâhlanmamak, arkasından namaz kılmamak gibi çeşitli yasaklayıcı fetvalar vermek şeklinde Mu‘tezile’ye karşıt tepkiler gösterilmiştir. Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin bu ortamda, reyi kullanan ama görüşleri Mu‘tezile’nin görüşlerine de benzemeyen Mâturîdî’yi gündeme getirmesi oldukça manidardır. Çünkü aksi halde Hanefîlik ya tamamen güç kaybedecek ya da reyi çok sınırlı kullanan kelâm karşıtı Hanefîliğe dönüşecektir. Bununla birlikte Abbasî döneminde yaşanan Mihne dönemi sonrası başlayan ve giderek yükselen Mu‘tezile karşıtlığı, Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin çalışmaları ile daha da derinleşmiştir. Nitekim yazdığı her eserinde özellikle Mu‘tezile’yi tenkit etmesi, her konu başlığı altında onların görüşlerine değinmesi mühim bir durumdur. Çünkü Mâturîdîliği sistemleştiren kişi olarak, bu mezhepte derin izler bırakmaktadır. Bu bakımdan Mu‘tezile karşıtlığı konusunda Nesefî’nin kilit isimlerden olduğu ortaya çıkmaktadır.

Genel bir çerçeve çizecek olursak Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin Mu‘tezile karşıtı bir tavır içinde olmasında, Mâturîdî’nin ortaya koymuş olduğu Hanefî yorumu güçlendirmeyi istemesi olabilir. Ayrıca o devirde devletlerin ve Samanîlerden beri bölgenin Mu‘tezile’ye karşı olumsuz bir politika izlemesi, Ehl-i Sünnet anlayışının yaygınlaşması, öğrenim gördüğü âlimlerin de muhtemelen i’tizal fikrine eleştirel yaklaşması gibi durumlar da sebep olarak zikredilebilir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kendisine nispet edilen sekiz eser bulunmakla birlikte, günümüze ulaşan üç eseri vardır. Bunlar *Tabsiratü'l Edille, Kitabü't –Temhîd* ve *Bahru'l-Kelâm'*dır. Bölgede hiçbir Mu'tezilî âlime rastlanmamasına rağmen, Nesefî'nin *Tabsiratü'l Edille'*de en az 20 Mu'tezilî şahsiyetin görüşlerini zikretmesi oldukça dikkat çekici bir durumdur. Bu kişiler arasında, tomurcuklanma döneminden Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubey gibi âlimler ile Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâî'lere kadar çeşitli Mu'tezilî şahıslar bulunmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kendi dönemine yakın herhangi bir Mu'tezilî kimseden bahsetmemesi önemli bir ayrıntıdır.

Nesefî'nin bilgi kanaklarını anlamak adına eser incelendiğinde ise, yaklaşık 60 kadar kitap ismine rastlanmaktadır. Bunlar farklı mezheplere, farklı şahıslara aittir. Mu'tezilî kaynak olarak yalnızca Câhiz'in *er-Redd alâ Müşebbihe*'si ve el-Ka'bî'nin *el-Makâlât, Evâilü'l-Edille, Uyûnü'l-Mesâil* adlı eserleri zikredilmiştir. Böylelikle Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu bilgileri bizzat Mu'tezilî kaynakların kendisinden ziyade farklı kaynaklardan edindiği ortaya çıkmıştır. Onun en çok yararlandığı, alıntı yaptığı ve sıklıkla ismini zikrettiği akıl hocası Mâturîdî olmuştur. Daha sonra ise Eş'arî kaynakları sık kullandığı görülmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, eserlerinde Allah'ın sıfatları, kelâmullah, rü'yetullah, insan fiilleri, aslah anlayışı, büyük günah, imâmet gibi konuları derinlemesine ele almakta ve Mu'tezile'yi ağır bir şekilde tenkit etmektedir. Nitekim o Mu'tezile'yi; mecusîlere benzemek, itikadî noktada tehlikede olmak, tevhidi iptal etmek, şeriati kaldırmak, dini kökünden sarsmak, sıfat inkârcısı olmak, sofistlere benzemek, bâtıl kelam yapmak, akılsız ve inatçı olmak, Allah'ın kudretini sınırlamak, icmâ dışına çıkmak, inkâr ve dalalet içinde olmak, küfre düşmek gibi suçlamalar ile eleştirmektedir.

Sonuç olarak; Mâturîdî gelenek içinde Mu‘tezile karşıtlığının varlığı açıkça görülmektedir. Ebu’l-Muîn en-Nesefî ise bu karşıtlıkta etkin bir rol oynamaktadır. Hanefî geleneği çoğunlukla üzerinde taşıyan bu akılcı iki mezhebin, olumsuz bir ilişki içinde olmasında, daha çok siyasi sebeplerin olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Mâturîdîlik kendini inşâ ederken var olma kavgasını, Mu‘tezile üzerinden gerçekleştirmiştir.

# BİBLİYOGRAFYA


-Abdülcebbâr, Kadî, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1974.

_____*el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, Endülüs yay, İstanbul, 2017.

_____*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, terc. İlyas Çelebi, Türkiye Eserler Kurumu Başkanlığı yay, İstanbul, 2013, c.1.

-Ak, Ahmet*, Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* Ensar yay, 2017.

-Akoğlu, Muharrem*, Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006.

_____"Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri", *bilimname,* XIX, 2010/2, ss.7-23.

-Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana, 2018.

-Arıkan, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Mes'ud'un faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi,* s:5-6, 2008, ss153-164.

-Aruçi, Muhammed, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, c.38, ss-130-131.

_____ "Tebsıratü'l-Edille", *DİA*, c.40, ss.225-226.

_____ "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, c.42, ss.539-541.

-Aslan, İbrahim, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research,* 27 (1), 2016, ss.78-89.

-Atay, Hüseyin, "Mukkadime", *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din,* DİB, c. I, Ankara 1993.

-Aydınlı, Osman*, Akılcı Din Söylemi*, Hitit Kitap yay, Ankara, 2010.

_____*Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi,* Endülüs yay, 2018.

_____*İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci,* Ankara Okulu, 2013.

_____ *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara Okulu yay, 2017, Ankara.

_____ "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker yay, Ankara, 2012.

- Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi,* İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2011.

-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, neşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz.

-Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi", *DİA*, 1997, c.16, s.21-27.

-Bebek, Adil,"Kâ'bî", *DİA*, c.27, s.27.

_____ "Kebîre", *DİA,* 2002, c. 25, ss.163-164.

-Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu, 2016.

_____ "Me'mun", *DİA*, Ankara, 2004, c.29, ss.101-104.

-Bulut, Zübeyir, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* c:15, s:1 (2017), ss.75-110.

-Çelebi, İlyas "Nazzâm", *DİA*, c.32, s.466-469.

-Demir, Abdullah, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", *IV. Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Hanefîlik-Mâturîdîlik,* Kastamonu, c.I, 2017.

-Dırâr b. Amr, *Kitabu't-Tahriş,* çev. Mehmet Keskin, Litera yay, 2014.

-Doğan, İsa, "Ebû Ca'fer İskâfî", *DİA*, c.22, ss.551-552.

-Duran, Ahmet, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkhının Tedvînindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2007, ss.171-198.

-Ebû Hanîfe, İmam-ı Azam, *İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri,* çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi Vakfı yay, İstanbul, 2002.

-Ebû Yûsuf*, Kitâbu'l- Harâc,* thk. Muhammed el-Münâsir, Kunûz yay, 2009,

-Ebû Zehra, Muhammed*, Ebû Hanîfe,* çev. Osman Keskinoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

_____ *İslam'da Fıhki Mezhepler Tarihi,* çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yay.

-el-Cübûrî, Ebü'l Yakzân Atıyye*, el-İmâm Züfer ve ârâ'ü-hü'l-fıkhiyye,* Beyrut trz., c.1.

-Elçibey, Ebülfez, "Hanefilik ve Onun Esas Yönleri", çev. Muhamet Kemaloğlu, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi,* 1:3, 2014, ss.1-19.

-el- Eş'ârî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980.

_____ *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn,* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı yay, İstanbul, 2005.

-el-Hayyât, Ebu'l Huseyn, *el-İntisar,* çev. Yüksel Macit, Endülüs yay, İstanbul, 2018.

-el-Kureşi, Abdülkâdir, *Cevâhiru'l-Mu'diyye fî Tabâkati'l-Hanefiyye*, Beyrut, 1993, c. III.

-el-Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, İsam yay, 2002.

-El Omari, Racha Muojir, *The Theology of Abu l-Qasim al-Balhi/al-Kâ'bî (d. 319/931): A study of Its Sources and Reception*, PhD dissertation, Yale University, 2007.

-el-Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* terc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan yay, 2015.

-en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l- Kelâm,* Mektebetu Daru'l-Ferfur yay, 2000.

_____Ebu'l- Muîn, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd- Dîn*, thk. ve yay hzr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003-2004, c.I.

_____ Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003, c.1.

_____ *Kitâbü't-Temhîd fi Kavâdi't-Tevhîd,* neşr. Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986.

_____*Tevhidin Esasları*, (Kitâbü't-Temhîd), terc. Hülya Alper, İz yay, İstanbul, 2017.

-Erdem, H. Sabri; *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara,1988.

-es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali*, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, Beyrut, 1985.

-es-Semerkandî, Ebu'l Kasım el-Hakîm, *Açıklamalı Sevâdü'l- Azam Tercümesi,* İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul.

-ez-Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm,* Matbaatu Kustatsumas, 1959, c.8.

-Gölcük, Şerafettin, "Ebü'l-Hüseyin Hayyât", *DİA*, c.17, ss.103-105.

-Gündoğar, Hamdi, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları*, c.9, s.1, 2011, ss.199-214.

-Hakyemez, Cemil, *Bişr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu,* Onaylanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1998.

-İbn Asâkir, *Tebyinu Kezibi'l Müfteri fima Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dımaşk, 1347.

-İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem,* thk: Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, c. XVIII, Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut, 1992.

-İbnü'l- Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Dâru'l- Sader, Beyrût, c.10.

-İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk: Yasin Muhammed Sivasi, rch.: Abdulkadir el-Arnaut, Beşşar Avvad Ma'ruf, c.11-12, Beyrut, 2007.

-İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi,* çev. Hüseyin Maraz, Endülüs yay, İstanbul, 2018.

-İbn Nedim, *Fihrist,* thk: Rıza Teceddüt İbn Ali b. Zeyni'l Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut, 1988.

-İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D.Wilzer, Beyrut 1380.

-İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, c.3, ss.93-94.

_____ "Aslah", *DİA*, c.3, 1991, ss.495-496.

_____"Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, c.10, 146-147.

-Kalaycı, Mehmet, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Matüridi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:1, 2014, 171-186.

-Kara, Seyfullah, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'nun Fikir Hayatına Mutezilî Fikirlerin Girişi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, , Konya, 2013, cilt II.

-Karadaş, Cağfer, "Selçuklular'ın Din Politikası", *İstem,* yıl:1, sayı:2, 2003.

_____"Semerkant Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *İslam Araştırmaları,* sayı:6, 2006, ss.57-100.

-Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi,* İrfan yay, İstanbul, 1975.

-Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel yay, Ankara, 2011.

-Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, Daru'l-Kalem, Dımeşk, 1992.

_____*Tacu't-Teracim,* tahk: Kâsım Muhammed El-Receb, Matbaatü'l- Ani, Bağdâd, 1962.

-Kâtip Çelebi, Hacı Halife *Keşfu'z-Zunûn,* çev. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt yay, c.II, 2016.

_____*Keşfu'z-Zunûn,* neşr. Dâru ihyau'l-Turasi'l-Arabî, c. II, s.1845.

-Kazan, Tahsin, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye Göre Arş, Kürsi ve Levhi Mahfuz*, yüksek lisans tezi, Elazığ, 2013.

-Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l- İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Hancı, h.1355.

-Koçoğlu, Kıyasettin*, Mâturîdî'nin Mutezile'ye bakışı*, doktora tezi, Ankara, 2005.

-Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi*, yayınlanmış doktora tezi, Bursa, 2005.

-Kuegelgen, Anke Von, Muminov Ashirbek, sad. Sönmez Kutlu, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* ed: Sönmez Kutlu, Otto yay.

-Kutlu, Sönmez - Aydınlı, Osman, "Ehl-i Sünnetin Fıhkî Boyutu", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (ed), Grafiker yay, Ankara, 2012.

-Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* Hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, Ankara, 2012.

_____ "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, Ankara, 2012.

_____"Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Çorum İlâhiyat fakültesi dergisi,* sayı:1, 2002.

_____ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDV* yay, Ankara, 2010.

-Madelung, Wilferd, "Mâturîdîliğin Yaylışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan*, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu, Otto yay, Ankara, 2012.

_____ "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", trc. Sönmez Kutlu, AÜİFD, c. XXXIII, 1992, ss.239-247.

-Musahanov, Yuldus, Mâturidi'nin Mu'tezile Elestirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında), doktora tezi, Ankara, 2009.

-Okilov, Saidmukhtar, "Mâturîdî Doktrinin Reformu: Ebu'l- Muîn en-Nesefî Örneği", *Uluslararası İmam Mâturîdî Sempozyumu,* Eskişehir, 2014.

-Onat, Hasan "Bilgi, bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem yay, Ankara, 2005.

_____ "İslam'ı Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, 2017.

_____ "İslam Mezhepler Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (ed), Grafiker yay, Ankara, 2012.

_____ "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara, 2002.

-Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf ve Hanefiliği", *İslami Araştırmlar Dergisi,* sayı: 1-2, c.15.

-Özaydın, Abdülkerim, "Karahanlılar", *DİA*, c.24, ss.412-414.

-Öz, Mustafa. İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, c.22, 2000, İstanbul, ss.203-207.

-Öz, Mustafa, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA,* c.1, ss.12-13.

_____ "Ali el-Esvârî", *DİA,* c.2, 1989, ss.391-392.

_____"Dırâr b. Amr", *DİA*, c.9, 1994, ss.274-275.

_____ "Muammer b. Abbâd", *DİA,* c.30, 2005, ss.323-325.

-Özarslan, Selim,"Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı:3-4, c. 14, 2001.

-Özen, Şükrü, *İslam Düşüncesinin Aklileşme süreci*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

_____ "15. Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet- Mu'tezile Mücadelesi ve Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi,* sayı:9, 2003, ss.49-85.

-Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Mâturidilik", *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik,* hzr: Sönmez Kutlu, Otto yayınları, Ankara, 2012.

-Rudolph, Ulrich, *Al-Mâturîdî and Development of Sunni Theology in Samarqanh,* ing terc. Rodrigo Adem, Brill yay, Boston/Leiden.

-Sarıkaya, Adile, *Ebûl-Mu'în en-Nesefî'nin Tabsıratü'l Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahrici*, yüksek lisans tezi, Adana, 2008.

-Saydakbarovich, Okilov Saidmukhtor,"İmam Mâturîdîyi Kolay Anlamada Abu-l Mu'in Nesefi'nin 'Bahr el-Kalam' Eserinin Rolü", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hânefîlik-Mâturûdîlik),* Kastamonu, 2017, c.I.

-Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî,* Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd, c.4.

-Sinanoğlu, Abdulhamit, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezile'nin Konumu", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce,* Konya, 2011, c.II.

-Şahin, Sami, "İmam Muhammed Şeybani'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine olan İhtiyaç", *Dini Araştırmalar Dergisi,* 8: 24, ss253-271.

-Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA,* c.7, 1993, ss.24-26.

-Şık, İsmail, "Eş'ari'nin Kesb Anlayışı", *V. Uluslar arası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik-*, 2018.

-Şimşek, Murat, "Hânefî Geleneğinde Usûl-Füru İlişkisi ve Kelam-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hânefîlik-Mâturûdîlik), Kastamonu,* 2017, c.I.

_____"Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu,* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.

-Taberî, *Tarihu'l-Taberî,* thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Dâr'ul- Maârif yay, c.8.

-Taş, Aydın, "Muhammed b. Hasan Şeybânî", *DİA*, 2010, c.39.

-Topaloğlu, Bekir, *Te'vilâtü'l Kur'ân'dan Tercümeler*, Acar Matbaacilik, , İstanbul, 2003.

-Toprak, Süleyman, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", *Selçuk Ünivesitesi İlahiyar Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 1985.

-Tunç, Cihat, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, c.6, 1992, ss.223-224.

_____ "Ca'fer b. Harb", *DİA*, c.6, 1992, ss.549-551.

_____ "Hişâm b. Amr", *DİA*, c.18, 1998, ss.151-152.

-Uslu, Rifat, "İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Kitabu'l Harac'ı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı: 22, 2013, ss.403-429.

- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 1994, İstanbul, c.10, ss.143-145.

-Ümit, Mehmet,"Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, say: 17, c.9, s.101-130.

-Van Ess, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 23, 2011, ss.261-279.

-Watt, W. Montgomery, "Mâturîdî Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâturîdi ve Mâturîdîlik*, hzr: Sönmez Kutlu.

-Yaltkaya, Şerafeddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sadeleştirme: Ali Duman, *Hikmet Yurdu,* yıl:2, s:4, ss.179-194.

-Yaman, Ahmet, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", *İmâm-ı 'Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri),* Kurav Yay, Bursa, 2003, c.2.

-Yavuz, Abdullah Ömer, *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Kayseri, 2015.

-Yavuz, Yunus Vehbi, "Ebû Hanîfe'nin Yaşadığı şehir: Kûfe", *İmâm-ı 'Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, Kurav Yay, Bursa, 2003, c.1.

-Yavuz, Yûsuf Şevki, "Bahrü'l-Kelâm", *DİA*, c.4, 1991, s.516.

_____"Ebû Ali Cübbâî", *DİA*, c.8, 1993, ss. 99-102.

_____"Ebû Bekir Esam", *DİA*, c.11, 1995, ss.353-355.

_____"Ebü'l-Muîn Nesefî", *DİA*, c.32, 2006, ss.568-570.

_____ "Kesb", *DİA*, c.25, Ankara, 2002, ss.304-306.

-Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1992.

_____ "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlk,* hzr: Sönmez Kutlu, otto yay, Ankara, 2012.

- Yeşilyurt, Temel, "Rüyet'ullah", *DİA*, c. 35, 2008, İstanbul, ss.311-314.

-Yoldaş, Mehmet Hanifi, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*, yüksek lisans tezi, İnönü Ünüversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015.

-Yurdagür, Metin, "Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, cilt: XXI, sayı: 4, 1985, ss.27-43.

_____ "Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, c.10, 1994, ss.330-332.

-Yüce, Mustafa, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 24, 2010.

-Zehebî, *Menâkibu'l- İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen,* tahk: Muhammed Zahid el-Kevseri, Ebu'l-Vefa el-Efganî, Haydarabad trz.

_____*Siyeru A'lâmın-Nübelâ,* Müessesetu'r-Risale, *1984*, c.15.

- ez-Zehranî, Salih b. Derbaş b. Musa b. El-Hazremî, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Ârâuhu Fi't-Tevhid Â'la Dav'i A'kideti's-Selef*, Cami'atu Ummu'l-Kurrâ, h.1420.

# ÖZET

***Fatıma Rumeysa Yüksel, Ebu'l-Muîn en-Nesefî Bağlamında Mâturîdî Gelenekte Mu'tezile Karşıtlığı, Yüksek Lisans Tezi, ANKARA, 2019, Danışman: Osman Aydınlı.***

***Mu'tezile ve Mâturîdiyye mezhepleri tarih içinde İslâm coğrafyası üzerinde derin etki bırakan iki itikadî mezheptir. Her ikisi de rey zihniyetine ve genel çerçevede Hanefî düşüncesine sahip olmalarına rağmen birbirlerinden farklılık göstermektedir. Mâturîdî geleneğin içerisinde Mu'tezile mezhebine karşı sert ve olumsuz bir tavır söz konusudur. Çalışmamız bu akılcı mezheplerin birbirlerine karşı gösterdiği bu karşıtlığın nedenlerini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu ana konuyu aydınlatmak adına, Mu'tezile mezhebinin Hanefilik ile olan ilişkisinde tarih içinde gelişen kırılma noktaları, yol ayrımları, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin Mâturîdiyye mezhebindeki yeri ve bu mezhebi sistemleştiren kişi olarak Mu'tezile'yi tenkit ettiği konular ele alınmıştır. Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iki akılcı mezhep Mu'tezilî ve Mâturîdî zihniyetlerin mezhepleşme süreçlerine ve tarih içindeki Hanefîlik ile ilişkisine değinilmektedir. İkinci bölüm ise Mâturîdî mezhebinin ikinci kurucusu olarak atfedilen Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile mezhebini eleştirme nedenlerinin arka planını, adı geçen âlimin eserlerinin bilgi kaynaklarını, yöntemini, eserlerinde tenkit ettiği Mu'tezilî şahsiyetleri ve kelami görüşleri içermektedir.***



***Anahtar Kelimeler: Hanefilik, Mu'tezile, Mâturîdîlik, Karşıtlık, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tabsiratü'l Edille, Kitabü't -Temhîd, Bahru'l Kelâm.***

## ABSTRACT

***Fatıma Rumeysa Yüksel, Mu'tazila Opposition in Māturīdi Tradition in the Context of Abū Mu'īn al-Nasafī, MA Thesis, ANKARA, 2019, Advisor: Prof. Dr. Osman Aydınlı.***

***Mu'tazila and Māturīdism are the sects that have left an indelible impression on the Islamic geography in history. Although they both have a mentality of mind and Hanafī thought in general, they differ from each other. There is a harsh and negative attitude towards Mu'tazila sect within the Māturīdi tradition. Our study puts forward the reasons for this controversy between these rational sects. At the same time, in order to elucidate this main issue, turning points, road divisions, historical distinctions in the relation of the Mu'tazila sect with Hanafism, the place of Abū Mu'īn al-Nasafī (508/1115) and the systematicization of this sect as Mu'tazila was criticized. Our thesis consists of two parts. In the first part, The sectarianization process of Mu'tazila and Maturīdī mindsets as being two rational sects and their relationship with Hanafī in history. The second part contains the reasons of criticism of Abū Mu'īn al-Nasafī who is referred to as the second founder of the Māturīdism sect, on the Mu'tazila sect, sources of information, methodology of above mentioned scholar's works, Mu'tazilī figures criticized in his works and their Islamic theological opinions.***



***Key Words: Hanafī, Mu'tazila, Māturīdism, Controversy, Abū Mu'īn al-Nasafī, Tabsiratu'l Adillah, Kitabu't-Tamhīd, Bahru'l Kalām.***