

EŞ'ARILIĞIN SELÇUKLU SİYASETİNİN SİSTEMLEŞMESİNDEKİ ROLÜ

Cemalettin ERDEMCI*

ÖZET

Nizamiye medreselerinin kurulması ve bu medreselerde, Şirâzî, Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'ari kelimcilerin görevlendirilmesinden sonra – medreselerin zengin kütüphanelere sahip olması ve müderrislerin dolgun bir maaşa sahip olması dolayısıyla- Eş'ari müderrisler farklı inançları ve düşünce gruplarını inceleme fırsatı bulmuş ve Kelam ilmine yöneltilen eleştirileri dikkate almışlardır. Eş'ariler bu inceleme sonunda bir taraftan Kelama yöneltilen haklı eleştirileri dikkate alarak kendi metotlarını gözden geçirirken, öte yandan diğer fırkalara daha objektif bakmanın imkânlarını araştırmışlardır. Bu durum Eş'ariliğin zaaf noktalarından uzaklaşmasına fırsat verdiği gibi onun sistemleşmesine ve bünyesinden daha güçlü âlimler çıkarmasına da fırsat oluşturmuştur.

Anahtar Kavramlar: Eş'arilik, Medrese, Nizamiye Medresesi, Selçuklular, Nizâmülmülk,

THE ROLE OF ASHARITE ON THE SYSTEMATIZATION ON THE SELJUK'S POLITICS

ABSTRACT

After the establishment of Nizamiye Madrasahs and appointment of some classic Asharite Kalam scholar such as Shrazi, Cuvayni, Gazali to these madrasahs, those scholars began to study of different beliefs, traditions and sects and apologetically studies of them via support of libraries which contain a large collection of books and with high salary. By taking these records into account, the scholars tried to change some Kalam methods and find an opportunity to investigate these groups and thoughts in objective view. So, this situation improved Asharite Kalam and provided that Asharite Kalam became systematized school and educated the more vigorous scholars.

Keywords: Asharite, Madrasah, Nizamiye Madrasah, Seljuks, Nizam al-Mulk.

Giriş

Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'nin (h.260-324) kurucusu olduğu Eş'arilik, İmam Eş'arînin öğrencileri olan Ebu'l-Hasan el-Bâhîlî, Ebu Abdillâh b. Mücahid et-Tâî (370/980) ve bunların öğrencileri olan Bakıllânî (ö.403/1013), İbn Füreka (ö.406/1015) ve İsferyîni (ö. 471/1078) sayesinde kısa sürede gelişmiş ve Maturidilik ile birlikte Ehl-i Sünnet kelamını oluşturmuştur.¹

Eş'arilik, Selçuklulara gelinceye kadar İslam inancına yönelik eleştirilerde bulunan *Ehlu'taba'* ve *Dehriyyûn* gibi materyalistlerle, *Sümeniyye*, *Berâhime* gibi peygamberliği inkar eden gnostik yapılanmalarla, *Mecusilik* ve *Manihezim'* gibi düalist, *Hiristiyanlık* gibi teslisi savunan, tevhide aykırı tanrı tasav-

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. cemerdemci@yahoo.com
1 Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI, 448.

vurlarıyla mücadele ederek ve yine İslam düşüncesi içerisinde yer alan Mu-
tezile, Şia, Kerrâmiyye, Müşebbihe-Mücessime, Ashabu'l-hadis gibi fırkalarla
mücadele ederek kendine ait bir metot ve İslam inancı ortaya koymuştur.

Selçuklular² Dandanakan zaferiyle (431/1040) tarih sahnesine çıktıklarında Eş'arilik bu coğrafyada bilinen, yaygın ve oluşumunu önemli ölçüde tamamlamış, önemli alimler ve eserlere sahip bir fırka olarak yer almaktaydı. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Veziri Amidülmülk Kündürî³'nin girişimleriyle Eş'ari ve Şafilere karşı sert bir tutumun içine girdiyse de onun vefatından sonra yerine geçen Alparslan döneminde Veziri Nizâmülmülk'ün çabalarıyla kurulan Nizâmiye medreselerinde görevlendirildiler. Onlardan sonra gelen bir çok Selçuklu sultanı da bu geleneği devam ettirdi. Eş'arî kelimcilerin Nizâmiye medreselerinde görevlendirilmelerinin, Eş'ariliğin gelişmesinde ve sistemleşmesinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu etkiyi ortaya koymadan önce Selçuklular dönemindeki siyasi durumu ve hakim mezheplerin durumunu ortaya koymamız uygun olacaktır.

SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE MEZHEPLER

Selçuklular 1040 yılında Dandanakan savaşıyla Gazneli Mesud'u yenerek Büyük Selçuklu devletini kurmuşlardır. Tuğrul Bey (1040-1063), Alp Arslan (1063-1072), Melikşah (1072-1092), Berkayaruk (1094-1104), Muhammed Tapar (1104-1118), Sencer (1119-1157) sırasıyla bu devleti yönetmiş, Melikşah'ın ölümünden sonra da Selçuklu imparatorluğu dağılmış ve Kirman Selçukluları (1040-1187), Irak Selçukluları (1119-1194), Suriye Selçukluları (1070-1117) ve Anadolu Selçukluları (1075-1308) gibi kollara ayrılmıştır.⁴

Selçuklular iktidara geldiklerinde Bağdat'ta bulunan Abbasi halifesi Şii-Büveyhilerin boyunduruğu altında idi. Mısırda İsmailî Fatımiler, Bahreyn taraflarında da Karmatiler hakimdi. Bu bölgelerde yaşayan halkın önemli bir kısmı Şii idi, fakat başka mezheplerden insanlar da bulunuyordu Şii iktidarlar uzun süredir bu bölgelerde hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı. Bundan dolayı bu döneme *Şia Yüzyılı* da denilmiştir. Selçuklular Şii orijinli devletlerin hakim olduğu bu arenada tarih sahnesine çıktıklarında Şii olmayan fırkalar kendilerini Şia baskısından kurtaracak bir hamiyet ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim Ehl-i sünnetin hamisi konumundaki Abbasi halifesi Kadirbiemrillâh'ın

2 Seçuklular ile ilgili geniş bilgi için bkz. İmaduddin Muhammed b. Muhammed b. Hamid el-İsfahânî, *Kitâbu tarihü devleti's-Selçuk*, yy. 1900.; Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rügâdi ibn Bibi, *el-Evâmîrül- alâiyye fi'l- umuri'l- alâiye-Selçuknâme*, (çev. Mürsel Öztürk) Ankara, 1975; Muhammed Abdülazim Yusuf Ebu Nasr, *es-Selâçiketu tarihümü's-siyâsi ve'l- askerî*, Herem, 2001.

3 Amidülmülk el-Kudürî'nin hayatı ve icraatları için bkz. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân ve enbâu ebnâ'z-zemân*, (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968, c. V, 138 vd. ; Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatu's-sudur ve ajetu's-surûr*, (çev. Ahmed Ateş), Ankara, 1999, c. I, 115 vd.

4 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1993, s.227 vd.

daveti üzerine İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey Bağdat üzerine sefer düzenleyerek hem Bağdat'ı, hem de halifeyi Şii-Büveyhilerin elinden kurtarmış ve bu durum halk tarafından sevinçle karşılanmıştı⁵.

Selçukluların hakim oldukları bölgelerde İslam mezhepler tarihinde kendilerinden bahsedilen fırkaların neredeyse hepsinin varlığını koruduğu görülmektedir. Başta Şia olmak üzere Mutezile, Haricilik Kerrâmiyye, Müşebbihe-Mücessime, Ashabu'l-hadis bu dönemde kendilerinden bahsedilen fırkalar olarak öne çıkmaktadırlar⁶.

Şii bir müellif olan Kazvinî, *Kitabu'n-nakd* adlı eserinde sadece İran bölgesinde bulunan mezheplerin bir panoramasını vermektedir ki buna göre Irak-ı acem ve Taberistan bölgelerinde Şiiler hakimdi. Örneğin Mazenderân, Kum, Rey, Âve ve Kâşân öteden beri Şiiliğin merkezleri olagelmışlerdir. Horasan, Maverâünnehir ve Irak'ın bir kısmı itikadî bakımdan Hanefî ve Mutezilî idiler. Azerbaycan ve Hemedân bölgeleri ile İsfehân, Sâve ve Kazvin bölgelerinde itikadî bakımdan Eş'arî ve Hanbelî olup ameli bakımdan Şafilîği benimseyenler hakimdi. Luristan, Huzistan, Kerec, Gulpâygan, Burûcird, Nihavend bölgelerinde antropomorfist bir anlayışa sahip olan Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri hakimdi.⁷

Yukarıdaki bilgilerin de gösterdiği gibi belli bölgelerde belli mezhepler etkin olmuşlardır. Fakat bu o bölgelerde başka mezheplere bağlı kimselerin yaşamadığı anlamına gelmemektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki bir çok yerde birden fazla mezhep etkin olmuş, bazen birbirlerine denk bir güce de sahip olmuşlardır. Örneğin Selçukluların başa geçtiği dönemde Bağdat'taki Sünnî nüfus ile Şii nüfusun birbirlerine yakın bir güce sahip oldukları aktarılmaktadır⁸.

Mezhepler Arasındaki İlişkiler

Öteden beri İslam mezhepleri arasında var olan çatışmaların Selçukluların hakim oldukları dönemde de devam ettikleri görülmektedir. Selçuklular hâkim olduklarında başta Şii ve Sünnî mezhepler arasında çatışmaya varan hoşnutsuzlukların olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Şii-sünnî çatışmasının yanı sıra Sünnî mezhepler arasında da tartışmalar ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Müşebbihe ile Mutezililer arasında; Eş'arî ve Hanefî alimlerle Kerrâmiler arasında, Hanbelîler ile Hanbelî olmayanlar arasında yoğun tartışmaların olduğu hatta birbirlerinin mahallelerine baskınlar gerçekleştirdikleri tarihi kaynaklar tarafından kaydedilmiştir.

5 Ebu'l-Hasan Ali b. Kerem Muhammed b. Abdülkerim İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (thk. Muhammed Yusuf Dakkâk), Beyrut, 1987, c.VIII, 315 vd.

6 Hakim mezhepler ve bir birbirleriyle ilişkileri için bkz. Muhammed Şerafuddin Yaltkaya, "Selçuklular Döneminde Mezhepler" *Hikmet Yurdu -İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı* (sad Ali Duman), Yıl: 2, S.4 2009, ss. 179 – 194.

7 Alessandro Bussânî, "Selçuklu Döneminde Din", *CÜİFD* (Çev. Ali Ertuğrul), XI-2, Sivas 2007, 441 vd.

8 Turan, *age*, 139.

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde Şii, Şafii ve Eş'arilere hutbelerde lanet okuma biçiminde mezhepler arası sürtüşmeleri teşvik eden bir uygulama yapıldıysa da daha sonra mezhepler arası ilişkileri düzeltmeye yönelik çabaların olduğu da görülmektedir. İleride daha geniş olarak anlatılacağı üzere Nizâmiye medreselerinde yalnızca Eş'arî ve Şafii olanlar görevlendirdiyse de diğer mezheplerin kendilerini ifade etmelerine ve kendi mezheplerinin öğretildiği medreselerin açılmasına müsaade edilmiştir. Selçuklu sultanları Hanefî oldukları için her zaman bu mezhebin hamiliğini yapmış ve onlar için medreseler açmışlardır.⁹

EŞ'ARİLİĞİN SİSTEMLEŞME SÜRECİ

Abbasi halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezile ekolünün de rolünün olduğu ve İslam düşünce tarihinde büyük bir kırılma anını temsil eden *Mihne*¹⁰ olayının h. 232 yılında Mütevekkil tarafından sona erdirilmesinden sonra Mutezile gibi özgürlükçü ve insan onuruna değer veren bir düşünce ekolü etkinliğini kaybetmiş, kendi sistemini tam olarak oturtmadan ve İslam düşüncesine beklenen katkısını sağlayamadan başka fırkaların içinde eriyerek adeta tarih sahnesinden çekilmişti.¹¹ Ehl-i Rey ile birlikte Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında yer alan Ashabu'l-Hadis özellikle de Ahmed b. Hanbel'in taraftarları hâkim iktidarın gücünü arkalarına alarak Ehl-i sünneti temsil eden fırka olarak ortaya çıkmış ve diğer fırkalara karşı sert bir tutumun içine girmişti. Hanbeliler, imamlarının ortaya koyduğu metot gereği farklı din ve inançlara sahip kesimlerin İslam'a yönelttikleri soru ve eleştirilere rivayetlere bağlı kalarak cevap verdiklerinden muhatapları tarafından yeterince ikna edici bulunmuyorlardı. Böyle bir ortamda daha önce Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan fakat mihne sonrasında rolleri sönük kalan rey taraftarı alimler ön plana çıkarak Ehl-i Sünnet'in görüşlerini akli olarak temellendirmeye ve dışarıdan gelen soru ve eleştirilere cevap vermeye başladılar. Tamamı Şafii olan bu âlimlerin önde gelenleri 'Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (ö.240/854), Ebû 'Ali el-Hüseyin b. 'Alî b. el-Kerâbisî (248/862), 'Abdül'azîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî (ö.240/855'ten) Ebû 'Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî gibi âlimlerdi¹². Esasen bu alimler Me'mun döneminde sarayda gerçekleştirilen meclislerde

9 Bkz. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidîlik*, Ankara, 2009.

10 Mihne; sınamak, denemek, bir şeyin hakikatini araştırmak, inceliklerini düşünmek, imtihan etmek, soruşturmak, artırmak, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kamçıya başvurarak dövme, eziyet etmek gibi sözlük anlamlarına gelir ve daha çok belli bir inanç veya inanç sisteminin kabulünü sağlamak için dinî sorgulamayı ifade eder. Mihne hadisesi olarak kaydedilen olay ise, Abbâsî Halifesi Me'mun'un hilafetinin son dönemlerinde Bizans'a sefere çıktığı (218/833) bir zaman diliminde Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuplarla fiili olarak başlayan, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde devam eden, Mütevekkil'in 232/846 yılında halife olmasıyla da tedicî olarak son bulan sürecin adıdır.

11 Mihne süreci ve sonrasında Mutezilenin içe kapanması ile ilgili bilgi için Bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul, 2006.

12 Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2(2010), s.422.

Mutezililerle mücadele ve münazaralarda bulunmuşlardı. Mihne sürecinde Abbasi yönetiminden uzak durmaya çalışan bu alimler, Mihne sonrasında tekrar sahneye çıkarak Ehl-i sünnetin görüşlerini akli deliller kullanarak temellendirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

Küllâbiyye, Sıfâtiyye, Lafzıyye gibi sıfatlarla da anılan bu grubun en önemli üç şahsiyeti olan İbn Küllâb, Kalânisi ve Haris el-Muhâsibi bu rollerinden dolayı Ehl-i sünnet kelamının öncüleri olarak görülmüşlerdir.¹³

Eş'arî'nin, 40 yılını Mutezile içerisinde geçirdikten sonra kaynaklarda *ihwetu selâse* (üç kardeş meselesi) olarak geçen ve Allah'a zorunluluğun olup olmadığı (el-vucûb 'alellah) sorunu karşısında Mutezili yorumu ikna edici bulmayarak Mutezileden ayrıldığı kaydedilmektedir.¹⁴ Eş'arî'nin Mutezileden ayrıldıktan sonra nasıl bir yol çizdiği, kimlerle birlikte hareket ettiği çok net değildir. Fakat onun İbn Küllâb, Muhâsibi, Kalânisi gibi Küllabiyye/sıfatiyye içerisinde yer alan alimler için, "arakadaşlarımız (ashâbunâ)" ifadesini kullanması, Mutezileden ayrıldıktan sonra bu grupla birlikte hareket etmiş olma ihtimalini doğurmaktadır. Esasen Eş'arî'nin *el-İbane an usul'i-diyane* adlı eserinde sergilediği tutum ile daha sonra "*istihsânu'l-havd fi ilmi'l-kelâm*" ve "*Luma'u'l-edille ala ehli'z-zeyğî ve'l bidat*" adlı eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşım tarzları birbirinden farklıdır. Son iki eserinde tam bir kelamcı olarak görülen Eş'arî, *el-ibâne*'de bir Ashabu'l-Hadis alimi gibi davranmıştır. Kaynaklar Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserini yazdığı dönemin Mutezile'den ayrıldığı ve "Ahmed b. Hanbel'in mezhebindenim" dediği döneme denk geldiğini kaydetmektedir¹⁵ ki o, bu dönemde Ashabu'l-Hadis ile paralel düşündüğünü ifade etmek için bu kitabı yazmış ve o dönem Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden olup Hanbeliler'in imamı konumunda bulunan Hasan b.Ali el-Berbehâri'ye bu kitabı sunmuştur. Fakat ondan beklediği ilgiyi göremediği kaydedilmektedir¹⁶. Muhtemelen bu olaydan sonra Eş'arî'nin kendisine sorulan sorulara akli cevaplar vermesi ve Kelâm metodunu kullanması, bidatçı olmakla itham edilmesine neden olmuş ve o da bu ithamlara *İstihsanu'l-havd fi ilmi'l-kelâm* adlı eseriyle cevap vermiştir. Onun *İstihsanu'l-havd* adlı risalesinin başında zikrettiği "cehaleti kendine sermaye edinip, araştırma ve incelemenin kendilerine ağır geldiği kimseler .." ifadesinden de bu durum rahatlıkla anlaşılabilir.

Eş'arî yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle Kelâm ilminin yeniden sahnede yerini almasında etkin rol oynamış ve adeta Mutezilenin boşalttığı yeri doldurmaya çalışmıştır. Ne var ki Eş'arî'nin üzerinde hem Hanbelilerin hem de yeni içine girdiği Küllabiye fırkalarının etkilerini görmek mümkündür. O bir taraftan Mutezileden tevarüs ettiği kelâm ilmine sahip çıkarken

13 Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Öncüleri*, Erzurum, 1996.

14 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968, c. III, 284; İrfân Abdülhamid, "Eş'ari, Ebu'l-Hasan" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI, 444.

15 Mehmet Keskin, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 22 vd.

16 Abdülhamid, agm, *DİA* c.XI; 444.

öte yandan Ashabu'l-hadis'in nassı ön plana çıkararak anlayışlarının baskısı altında kendini hissetmiş olmalıdır. *İstithsan* risalesinde akıl ve naklin etkinlik alanlarını birbirinden ayırmasına rağmen¹⁷ *el-İbâne*'de politik bir dil kullanarak Ashabu'l-Hadis'in görüşünü benimsediğini vehmettiren bir anlayış ortaya koymuştur ki bize göre bu eserinde de Eş'arî kendi görüşlerinden vazgeçmiş değildir. Fakat o bu eserinde kelami görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymak yerine muğlak ve politik bir dil kullanarak görüşlerini ortaya koymuştur. Eş'arînin haberi sıfatları tevilden kaçınması ve fiili sıfatlar konusunda Ashabu'l-hadis'in görüşüne meyletmesini bu baskının bir yansıması olarak görmek mümkündür.¹⁸

Eş'arî mezhebi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Eş'arî'nin yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler sayesinde gelişip yayılmıştır. Eş'arî'nin yetiştirdiği öğrenciler çok olmakla birlikte bunlardan Ebu'l-Hasan el-Bâhili¹⁹ ve İbn Mücâhid et-Tâî'nin katkıları hepsinden daha çok olmuştur. Bu iki alimin çabaları ve onların yetiştirdikleri, İbn Fûrek, Ebu İshâk el-İsferâyini, Ebu Bekir el-Bâkılânî, bu mezhebin gelişip yayılmasında katkıları olan alimler olarak ön plana çıkmaktadırlar.

Şunu ifade etmek gerekir ki Eş'arî Mutezile'den ayrılan bir âlim olması itibarıyla toplumda meşruiyet elde etme uğraşısı içinde olmuştur. Mütevekkil ile başlayan süreçte Mutezile ve onların şahsında Kelâm ilmi yerildiği, kötülendiği ve yasaklandığı ayrıca Ashabu'l-hadis ön plana çıkarıldığı için Mutezili gelenekten gelen -Mutezileden ayrılmış olsa bile- bir kelimci olarak Eş'arî'nin rahat bir şekilde görüşlerini ifade etmesi mümkün değildi²⁰. Bundan dolayı Eş'arî'nin Ashabu'l-hadis nezdinde meşruiyet araması doğal karşılanmalıdır. Toplumsal meşruiyet arama çabası Nizâmîye medreseleri kuruluncaya kadar devam etmiş bir süreçtir. Bunu Eş'arî'yi takip eden Eş'arî kelimcilerde de görmek mümkündür.

Eş'arî sonrası dönemde Eş'arî ekol içerisinde üç ayrı yönelişin olduğu görülmektedir. 1. Kelimci Eş'arîler 2. Muhaddis Eş'arîler (el- Eş'ariyetu'l- eseriyye) 3. Mutasavvıf Eş'arîler. Kelimci Eş'arîleri, İbn Furek, Bakılânî, Abdulkahir el- Bağdadi, Cüveynî gibi alimler temsil ederken, Muhaddis Eş'arîleri; Ebu İshâk el-İsferâyini, Ebu Bekr Hüseyin el-Beyhakî, İbn Asâkir, İbn Hatîp el-Bağdâdi gibi alimler; Mutasavvıf Eş'arîleri ise; Kuşeyri, Gazzâlî vb alimler temsil etmişlerdir.

Muhadis Eş'arîler her ne kadar bazı kelim konularını ele almış olsalar da akli asıl nakli fer' kabul eden Kelim yöntemi yerine Ashabu'l- hadis'in yön-

17 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâletün fi istihâni'l-havdi fi ilm'l- kelâm*. (The Theology of Ash'ari içinde) (Neşr. Richard Yusuf McCarty), Haydarâbâd, 1344, 95

18 Eş'arî'nin, düşüncelerinin şekillenmesinde etkisi olan fırkalar için Bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 38 vd.

19 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c. IV, 86.

20 Zuhdi Carullah, *el-Mutezile*, Kahire, 1974, 180 vd.

temini tercih ettiklerinden yani nakli aklın önüne geçirdiklerinden bunları kelamcı olarak değerlendirmek çok sağlıklı görünmemektedir. Buna karşın Mutasavvıf Eş'ariler de ilhamı bir bilgi kaynağı olarak ele aldıklarından ve tasavvufi düşünce ve yaklaşımları kelami yönlerine baskın geldiğinden bunların ortaya koydukları eserleri birer kelam eseri olarak görmek sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Öyleyse burada Eş'arî kelamını kendilerinden öğreneceğimiz ve değerlendirmeye alacağımız kişiler ne Muhaddis kelamcılar ne de Mutasavvıf kelamcılar olacaktır. Biz de bu kelamcıları ve çabalarını ortaya koyarak sürecin nasıl geliştiğini ortaya koymamız uygun olacaktır.

Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Fûrek²¹ Eş'arînin iki öğrencisi olan Ebu'l- Hasan el Bâhili ve İbn Mücahid'ten dersler alarak Eş'arî öğretiyi öğrenmiş bir alimdir. Bâkılânî ile de ders arkadaşlığı yapmış olan İbn Fûrek, *Mucerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eseriyle hem imam Eş'arî'nin görüşlerinin doğru bir biçimde aktarılmasında hem de Eş'ariliğin özellikle Kerrâmîlerin yoğun olarak yaşadığı Gazne ve çevresinde bu mezhebin yayılmasında önemli roller oynamıştır. İbn Fûrek, ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen ve haberi sıfatların yorumlanması gerektiğini söyleyen tavrı ile kelâm metoduna bağlı kalmış bir alimdir²².

Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî,²³ Eş'arî'nin öğrencileri olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili ve İbn Mücahid et-Tâi'den ders almasının yanı sıra İbn Fûrek ile de ders arkadaşlığı yapmıştır. Bâkılânî; hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir, belağat, dinler tarihi vb disiplinlerin yanı sıra kelam okumuş ve onun kelamcı yönü diğer yönlerine baskın gelmiştir. Büveyhiler döneminde yaşamış ve Adududdevle'nin çağrısı üzerine Şiraz'a giderek orada gerçekleştirilen münazaralarda Şii, Mutezillî, Şafii alimlerle tartışmalara katılarak Eş'arî ekolün görüşlerini bu meclislerde savunmuştur.²⁴

Bâkılânî, bir taraftan *Dehriyyun, ehlu't-tiba', felâsife, Hıristiyanlar* ve *Yahudilere* reddiyeler yazarken öte yandan Mutezile, Şia, Bâtınilere yönelik reddiyeler de yazmıştır. O bu çabasıyla ontolojiden epistemolojiye, fizikten metafiziğe kelam ilminin hemen hemen bütün konularında görüşler serdetmiş, yazdığı eserlerle Eş'arî ekolün görüşlerini bir doktrin haline getirmiştir.

Burada dikkat çeken husus, Bâkılânî'nin İslam inancına dışarıdan yöneltilen eleştirileri savmayı hedefleyen kelam ilminin amacına bağlı kalarak Allah'ın varlığını inkar eden materyalistlerle, Nübüvveti inkar eden Berâhime'yle, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkar eden Hıristiyan ve

21 Hayatıyla ilgili bilgiler için Bkz. İbn Hâlkân, *Vefâyât*, c. IV, 272; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek" *DİA*, İstanbul, 1999, c.XV, 495 vd.

22 Yavuz, "ağm", *DİA*, c. XV, 496.

23 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c. IV, s. 269; Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, c. IV, s. 533 vd.

24 Bâkılânî, Adududdevlenin çağrısını kabul ederken hocası el- Bahili bu daveti kabul etmemiştir. Bunun üzerine Bâkılânî; bizden öncekiler Me'mun'un davetine icabet edip orada münazaralara katılsalardı belki de mihne hadisesi olmazdı. Bugün biz bu münazaralara katılıp görüşlerimizi ortaya koymazsak benzer bir mihne'nin yaşanmasından emin olamayız, demiştir.

Yahudilerle kelâm yöntemini kullanarak polemikler yürütmüş olmasıdır. Bâkîllânî özellikle *et-Temhid* adlı eserinde kelam ilminin hem dakiku'l-kelâm hem de celilu'l-kelâm'a ilişkin görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bâkîllânî akıl ve naklin etkinlik alanlarına vurgu yapmış; akli asıl nakli fer' olarak kabul etmiştir. Fakat o da İmam Eş'arî gibi haberi sıfatları tevil etmekten kaçınmış ve Eş'arî'nin *el-İbâne*'de yaptığı gibi, *el-İnsâf* adlı eserinde nakli delillere çokça yer vererek adeta Ashâbu'l- hadis'in gönlünü almaya çalışmıştır²⁵.

Mutekaddimin dönemi Eş'arî kelamını devam ettirenler arasında üzerinde durulması gereken alimlerden biri Abdulkâhir el-Bağdâdî'dir. Nisâbur'da iken İbn Fûrek'ten; İsferyân'de ise Ebu İshâk el-İsferyân'den kelam dersleri alan Bağdâdî bir çok ilim dalında yetkin bir alim olarak bilinmektedir²⁶. Özellikle matematik ilmindeki başarısı Fahrettin Râzî tarafından da takdir edilmiştir. Kelam imindeki yetkinliğini *el-Fark beyne'l- fırak* ve *Kitâbu usûlud'd-din* adlı eserleriyle ortaya koymuştur. Bağdâdî *el-fark beyne'l-fırak* adlı eserinde karşıt görüşte olan fırkalara karşı son derece sert ve mutaassıp bir tavır içindedir. Râzî onun Ehl-i sünnetten olmayanların görüşlerini aktarırken Eş'arî'nin Makâlâtü İslâmiyyîn kitabının girişinde dile getirdiği endişeyi haklı çıkaracak bir tavır içinde olduğunu belirtir. Muhaliflerin görüşlerini doğru bir şekilde aktarmadığını ondan yararlanan Şehristânî'nin de aynı hataya düştüğünü kaydeden Râzî, Bağdâdî'ye büyük saygısı olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Kuşkusuz Bağdâdinin bu kitabında fırkalara yönelik olarak aktardığı görüşler faydadan varestede değildir. Fakat Bağdâdî, asıl kelam yetkinliğini *Kitâbu usulu'd-dîn* adlı eserinde ortaya koymuştur. Son derece sistematik olan bu eserde Bağdâdî kelam ilminin hem dakik hem de celil kısmına ilişkin çok değerli bilgiler vermiştir. Özellikle akıl ve naklin etkinlik alanları ve aklın asıl, naklin fer' olduğu konusundaki ayırımı çok açıktır.

Bağdâdî, her ne kadar Ashabu'l-hadise övgüler dizse de akli naklin önüne geçiren tavrı ve haberi sıfatları tevil etmesiyle onlardan net bir şekilde ayrıldığını ve kelâm metodunu ön plana çıkardığını göstermektedir. İbn Furek'in öğrencisi olması haberi sıfatları tevil etmesinde etkin olmuş olmalıdır. Esasen şunu da ifade etmekte yarar vardır. Kerrâmiyye, Müşebihe gibi antropomorfist anlayışa sahip fırkaların olduğu bölgelerde yaşayan Eş'arî alimler teşbihçi anlayışı ortadan kaldırmak için haberi sıfatları tevil etmişlerdir. Mutezililerin bulunduğu bölgelerde ise o işi Mutezili kalamcılar yaptıkları için bunu birinci derecede önemli bir konu olarak görmemişlerdir.

25 Bkz. Ebû Bekir b.Tayyib el-Bakîllânî, *el-İnsaf fi mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecuzu'l-cehlu bihi* (thk. Muhammed Zahid el- Kevserî),Kahire, 2000.

26 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c.III, 203; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî" *DîA*, c.I, 245 vd.

Selçuklu hâkimiyeti öncesinde Eş'arî ekol içerisinde etkin olmuş ve Eş'ariliğin sistemleşmesinde rol almış âlimleri kısaca tanıtmış olduk. Onların Eş'ariliği sistemleştirirken başta İmam Eş'arî olmak üzere her birinin aynı zamanda meşruiyet arayışı içinde olduklarını, Ashabu'l-hadisın Mutezile kelamcılarına yönelttiği, nassın değerini bilmeme veya düşürme töhmeti ile karşı karşıya kalmamak için onları memnun eden argümanlar da kullandıkları ve Mutezile ile Ashâbu'l-hadis arasında temel ayrılık noktaları olan ilahi sıfatların tevili konularında özellikle Ashabu'l-hadisi karşısına almadan çekinen bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Nizâmülmülk tarafından yaptırılan Nizâmiye medreselerinde Eş'arî alimlerin görevlendirilmesi onlarda bir öz güven duygusunun gelişmesine vesile olmuş ve Ashabu'l-hadisın töhmetlerinden çekinmeyen bir tavır içine girmişlerdir. Bunun en tipik örneği Cüveynîdir, Cüveynî hem akıl ve naklin etkinlik alanlarını net bir biçimde birbirinden ayırarak önceliği akla vermiş, hem de haberi sıfatları tevil ederek Ashabu'l-hadisten ayrı bir yerde durduğunu ihsas ettirmiştir. İbn Teymiye bundan dolayı olsa gerek Cüveynî'yi Mutezililerin öğrencisi olarak görür. Ona göre her ne kadar Cüveynî doğrudan doğruya Mutezililerden ders görmediyse de onların kitaplarını okuyarak yetişmiş ve onlardan etkilenmiştir.

NİZAMİYE MEDRESELERİNİN KURULMASI VE EŞ'ARİLERİN İSTİHDAMI

Büyük Selçuklu sultanı Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk tarafından kurulan medreseler kurucusunun ismine nisbetle Nizâmiye medreseleri olarak isimlendirilmişlerdir. Bu medreselerin sayısı konusunda bir ittifaktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nizâmülmülk tarafından yaptırılan medreselerin sayısı kimi kaynaklarda 13, kimilerinde ise 16 olarak geçmektedir.²⁷ Kuşkusuz Nizâmülmülk'ten başka medrese inşa eden, sultan, vezir ve emirler de olmuştur. Nizâmiye medresesi olarak anılan 30'dan fazla medresenin olduğu kaydedilmektedir.²⁸ Nizâmiye medreselerinin daha önce yapılan medreselerden farkı, devlet eliyle ve devlet himayesinde yapılan medreseler olmalarıdır. Kuşkusuz Nizâmiye medreselerinden önce de medreseler yapılmıştır, fakat bunlar devlet eliyle değil, özel şahıslar tarafından yaptırılan medreseler idi. Bu medreselerin diğer bir özelliği de Eş'ari-Şafii müderris ve görevlilerin istihdam edilmiş olmasıdır.²⁹ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki her ne kadar bu medreselerde görevlendirilenler amelde Şafii, usulde Eş'ari olsalar da diğer mezheplere karşı bir baskının yapıldığını söylemek zor görünmektedir. Nitekim Bağdat'ta Şafii ve Hanbeliler arasında ortaya çıkan bir kavgadan sonra Nizâmülmülk Bağdat Nizamiye medresesi Muidi, Ebu İshâk el-Şirâziye gönderdiği mektupta mezhepler arasında bir ayırım gözetmediklerini ve hiçbir

27 Abdurrahman Acar, "Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları" *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007, 351 vd.

28 Acar, "agm", 352.

29 Abdülkerim Özeydin, "Nizamiye Medreseleri", *DİA*.

mezhebi diğerine tercih etmediklerini bildirmiştir.³⁰ Bu medreselerin önemli özelliklerinden biri de kendilerine tahsis edilen vakfiyelerle iâşe, ibate ve tamir işlerinin yapılıyor olmasıdır³¹.

Bu medreseler, Şii Fatımilerin Sünni Abbâsileri ve Selçukluları yıpratmak amacıyla siyasi-askeri faaliyetlerin yanı sıra ilmi açıdan da yoğun bir gayretin içinde olduğu bir dönemde kurulmuşlardır³². Kuruluş amacına yönelik bir çok sebep kaynaklarda yer almaktadır. Sıralanan sebepler arasında Fatımilerin batını propagandalarına cevap verecek alimlerin yetiştirilmesi yer almaktadır. Ayrıca devlet görevinde istihdam edilecek personelin yetiştirilmesi gibi daha başka gerekçeler de kaydedilmiştir.³³

Sultan Alparslan Hanefi olmasına rağmen Nizâmiye medreselerinde görev alacak bütün görevlilerin Eş'ari- Şafii olmasının gerekçesi ne olabilir? Bunun kesin cevabını vermek mümkün değildir. Geogrg Makdisi gibi araştırmacılar bunda yadsınacak bir durumun olmadığını, Selçuklu Devletinde bir iş bölümüne gidildiği ve Eğitim işinin Vezir Nizâmülmülke bırakıldığını, Eş'ari ve Şafii olan Nizâmülmülk'ün de kendi mezhebinden insanları istihdam ettiğini söylemektedir ki bize göre Nizâmülmülk'ün bu iki mezhebi tercih etmesinde psikolojik sebepler rol oynadığı gib, dini- siyasi başka sebepler de rol oynamış olmalıdır.³⁴ Özellikle Eş'ariliğin tercih edilmesinde bazı faydaların göz önünde bulundurulduğu muhakkaktır. Eş'arilik, Mutezilenin elinde gelişen Kelam metodunu inanç ile ilgili konuların temellendirilmesinde kullandığı gibi Dehriyyün, Berâhime, Maneviye, Hıristiyanlık gibi dışarıdan İslam inancına yöneltilen eleştirileri de kelam metoduyla cevaplandırmışlardı. Buna rağmen onlar toplum nezdinde de saygınlıklarını korumuş bir topluluk idi. Ashabu'l- hadis gibi nassa öncelik vermemelerine rağmen kullandıkları dikkatli ve politik dille Mutezilenin maruz kaldığı eleştiri ve töhmetlerden kısmen korunabilmişlerdi. Dolayısıyla Şii batınilerinin yoğun bir faaliyet içerisinde bulunduğu bir dönemde nassa bağlılığı esas alan Ashabu'l- Hadisi ön plana çıkarmak doğru bir tercih olmazdı. Öte yandan Mutezile mihnedenden sonra Ashabu'l-hadisın yoğun propagandaları sonrasında birçok eleştiriye tabi tutuldukları ve halk nezdinde itibar kaybettikleri için onların da istihdamı pek makul değildi. Bundan dolayı hem kelam metodunu kullanabilen hem de toplumdan dışlanmayan bir ekolün görevlendirilmesi politik hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından önem arz etmekteydi.

30 Merizen Said 'Asirî, *El-hayâtu'l-ilmîyye fi'l-İrâk fi'l-'asri'l-Selçûkî*, yy, 1985, 525 vd.

31 Merizen, *age*, 246 vd.

32 Batınilerin o dönemki faaliyetleri için bkz. Ahmet Ocak, " Bir Terör Örgütü Olarak Batınilik" *Dini Araştırmalar Dergisi*, Samsun, c.VII, S:20, ss. 163-178

33 Ömer Menekşe, "Selçuklu Eğitim Müesseseleri Nizamiye Medreseleri" *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2003,c. 39, s. 3, 117.

34 Mustafa Cevvâd, Nizamiye medreselerinin kuruluşu ve Eş'ari- Şafiiilerin istihdamının gerekçesi olarak Batınilere karşı koymanın gösterilemeyeceğini; Nizamülmülk'ün Eş'ari ve Şafiiliğe son derece bağlı birisi olmasının bunda etkin olduğunu bildirmektedir. Bize göre tercih sebebini bununla sınırlandırmak çok gerçekçi görünmemektedir.

Yaptırılan ilk medrese Nişabur medresesi idi. Fakat en büyük ve meşhur olanı Bağdat Nizâmiye medresesidir. Bağdat Nizâmiye medresesi h.457 yılında yapılmıştır.³⁵ Kaynaklarda Nizâmiye medreseleri ve buldukları yerler şu şekilde geçmektedir: Nişabur, Bağdat, Buşenc, Herat, Merv, Belh, Ceziretu ibn Ömer, Amul, Hargerd, Huzistan, Zahir, Zebed, Rey, Basra, Musul, İsfehân vb.³⁶

NİZAMİYE MEDRESELERİNİN EŞ'ARİLİĞE KATKISI

Eş'ri kelimciler Nizâmiye medreselerinde istihdam edilip dolgun bir maşla görevlendirilmişlerdir. Nizâmiye medreselerinin bünyesinde kurulan büyük kütüphaneler sayesinde kolaylıkla kitaplara ulaşma fırsatını yakaladıkları gibi kitaplara yüklü miktarda para harcamaktan da kurtulmuşlardır. Bu durum Eş'arileri, geçimlerini temin etme gibi bir deritten kurtardığı gibi, medresede öğretimle uğraşırken başka düşünce, mezhep ve inançları inceleme ve araştırma fırsatı da vermiştir. Nitekim İmam Gazali de Nizâmiye medreselerinde dersler okuturken felsefecilerin görüşlerini araştırmış ve *Mekâsidu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerini burada yazmıştır. Selçuklular döneminde çok etkin olan gruplardan biri olan Bâtınilerin görüşünü de burada incelemiş ve onların görüşlerini ortaya koyan ve onları eleştiren son derece sistematik Fedâihu'l- *Batınıyye* adlı eserini burada yazmıştır.

Eş'ari alimlerin Nizâmiye medreselerinde istihdam edilmelerinin devlet açısından siyasi, stratejik bir çok yararının yanı sıra, Eş'ari ekolü açısından da bir çok katkısı olmuştur. Bunları incelememiz uygun olacaktır.

1. Eş'arî Doğmanın Restorasyonu

a. Kelam Metodunun Gözden Geçirilmesi ve Zaaf Noktalarının Farkına Varılması

Bilindiği gibi kelimciler kelam ilminin temel problemlerini çözmede akla dayanmışlardır ve yine kelam ilminin temel problemlerini çözmede bazı metodlar kullanmışlardır. Kelamcılarının kullandıkları en önemli metotlardan biri *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib* yöntemidir. İfadede yer alan *şâhid*, sözlük anlamı itibariyle, *hazır bulunan, müşahede edilen*,³⁷ *ğâib* ise, *göz önünde bulunmayan* anlamına gelir. Terim anlamı itibariyle *şâhid*, *kalpte hazır bulunan ve zarurî bilgi ile bilinen*, *ğâib* ise, *düşünüş ve teemmül ile bilgisine ulaşılan* demektir.³⁸ Bu yöntem, içerdığı terimlerin anlamlarına dayanılarak şu şekilde tanımlanmıştır: *Bilgisine sahip olduğumuz müşahede alemine dayanarak, hakkında bilgi sahibi olmadığımız ğayb aleminde bilgi elde etmemizi sağlayan yöntemdir.*

35 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b.Ali b. Muhammed ibn el-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-muluki ve'l-ümem*, (thk.Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1992, XVI, 91

36 Özeydin, "agm", *DİA*, XXXIII, 190

37 Cürcânî, *Tarifât*, s. 124.

38 Ferrâ, *Mutemedede* 42; Cürcânî, *Tarifât*, s. 24.

Kelam, fıkıh ve nahiv disiplinleri, bilinmeyenin bilgisinin elde edilmesinde kıyası kullanmışlardır. Kelamcılar her ne kadar kıyas yerine 'istidlal' terimini kullanmayı tercih ediyorlarsa da aslında yapılan iş, kıyastan ibarettir. Kıyasta ise, iki unsur (asl-fer'), bu ikisini birbirine bağlayan ortak husus (illet, delalet ya da benzerlik gibi) ve bunlara dayanarak tespit edilen hüküm yer alır.

Kıyas metodu, Zahiriler hariç, bütün itikadi fırkaların kullandığı bir yöntem olagelmıştır. Bu konuda kullanım oranları itibariyle bir farklılıktan söz edilebilse de, Mutezile, Eş'arî ve Maturidiler arasında kullanım noktasında herhangi bir fark yoktur.

Fıkıh ilminde kıyasın maddesini asl, fer, ortak illet ve hüküm oluşturur. Hükümü nass tarafından belirlenmiş meseleye *asl*, hüküm kaynaklarda belirtilmemiş meseleye *fer'*, nasdaki hükmün konmasına neden olan özelliğe, *illet* denir.³⁹ Kelam ilminde ise, kıyasın maddesini şahid, ğaib, ortak (illet, delalet, şart, benzerlik) ve hüküm meydana getirir. *Şahid*, bedihi ya da duyuşal bilgi ile hakkında bilgi sahibi olunan, *ğaib* ise hakkında bilgi sahibi olunmayan, fakat hüküm şahide dayanılarak tespit edilmek istenendir. Burada şahide dayanarak ğaib hakkında bilgi sahibi olmak için ikisi arasında ortak illet, ortak delalet, ortak hakikat, ortak şart ve benzerlikten birisinin bulunması gerekir. Görüldüğü gibi fıkhi kıyas ile kelami kıyas arasında farklar bulunmaktadır. Fıkıhtaki asl ile fer' arasındaki temel fark, aslın hükmünün, nasslarda bulunması, fer'in hükmünün bulunmaması iken, kelam ilminde asl ve fer konumunda olan şahid ve ğaib arasında bu türden bir ayırmadan söz edilemez. Kelami kıyasta şahid (asl), zarurî ve duyularımızla elde ettiğimiz bilgileri işaret ederken, ğayb terimi ise, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret ile ilgili metafizik konuları işaret etmektedir. Kelamcıların, bu yöntemi, ğaybın bilgisinin elde edilmesinde kullanmaları, onların ğaybın, müşahede alemine kıyas edilerek anlaşılabilceği varsayımlarına dayanmaktadır.

Eş'arî, Allah'ın kelam, ilim, irade sıfatlarını *istidlal bi'şahid* yöntemine dayanarak tespit etmiştir.⁴⁰ Fakat rü'yet konusunda, bu yöntemi kullanmanın doğru olmadığını, çünkü, rü'yetin ahirette gerçekleşeceğini, dünyadaki duruma (şahide) dayanarak ahiret yurdu (ğayb) hakkında konuşmanın doğru olmadığını söyler. Bakillânî de, ortak illet, benzerlik ve isimlendirmeye (tanım) dayanarak, bu istidlal yönteminden istifade edilebileceğini söyler.⁴¹

39 Bkz. Ebü Zehrâ, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 197.

40 Eş'arî, Allah'ın bir ilim ile âlim olduğunu, şu şekilde temellendirmektedir: Hikmete dayalı işler, ancak bizden âlim olanlardan sadır olur ve ancak ilim sahibi kişi hikmetli işler yapar. Sanatlar, elinden çıktığı kişinin ilmine delalet etmeseydi, o, kişinin âlim olduğuna da delalet etmezdi. Bizde olana kıyas ederek, hikmetli işlerin Allah'ın âlim olduğuna delalet ettiğini söyleyebiliriz. Şahide dayanarak, bu işlerin O'nun bir ilminin olduğuna delalet etmediği iddia edilecek olursa, bu durumda şu da iddia edilebilir. Bu sanatlar bizim ilim sahibi olduğumuza delalet eder, fakat âlim olduğumuza delalet etmez. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî., *Kitâbu'l-luma'* (Thk. Yusuf Makartî el-Yesû'î), Beyrut, 1952. s. 12. Görüldüğü gibi Eş'arî de, Kadi Abdulcebbar gibi Allah'ın âlim olmasını, hikmetli işlerin kendisinden sadır olmasına dayanarak tespit etmektedir. Her ikisi de aynı yöntemi kullandığı halde, biri Allah'ın zatıyla âlim, diğeri de bir ilim ile âlim olduğu sonucuna varmıştır.

41 Bakillânî, Temhid, s. 96.

Ancak o da, Kerramiye'nin, *müşahede aleminde gördüğümüz failer cisimdir, Allah da faildir, öyleyse Allah da cisimdir* şeklinde, bu yöntemi özen göstermeden kullanmasına karşı çıkmıştır.⁴² Diğer Eş'ari ekolü kelimcileri de, bu metodu hem kullanmış hem de eleştirmişlerdir. Bu yönetime en sert eleştiri, Cüveynî ve Amidî'den gelmiştir. Özellikle Cüveynî'nin yaptığı eleştiriler, son derece dikkat çekicidir. O, Kerrâmiyye'nin herhangi bir özen ve hassasiyet göstermeksizin, Allah'ın fail ve sani' olmasına dayanarak, bunu Allah'ın cisim olduğunu ispatlamada kullanmasına şu şekilde itiraz etmiştir: *Müşahede aleminde gördüğümüz her şey, muhdestir. Öyleyse Allah'ın da muhdes olması gerekecektir. Aynı şekilde evrende var olan bütün canlıların ana babalarının olduğunu, özellikle insanların ve hayvanların nutfeden meydana geldiklerini rahatlıkla tespit edebiliyoruz. Bu yönetime dayanarak, Allah için bir ana-baba mı tespit edeceğiz?* Cüveynî, evrenin şu andaki durumuna bakarak, ezelden beri evrenin böyle olduğunu bu yönetime dayanarak ispatlama girişiminde bulunanlara da, bu yöntemin burada kullanılmayacağını hatırlatır.⁴³ Bu yöntemi, özensiz bir biçimde kullanmanın, kullananları çelişkilerle karşı karşıya getireceğini örneklerle temellendiren Cüveynî, bu yöntemi kullanmanın asgari koşullarını, şu şekilde sıralamaktadır: "Bu yöntem, ancak şahid ve ğaibte ortak bir illet, ortak koşullar ve ortak bir hakikat ve delalet olduğunda kullanılabilir".⁴⁴ Cüveynî, Allah'ın ilim sıfatını ispatlamada bu yöntemi kullandıklarını, ancak bu yöntemle yetinmediklerini, öncelikle akli bir çıkarımla ilmin, alimin alim olmasında bir illet olduğunu tespit ettikten sonra bu yönetime baş vurduklarını ifade etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla söz konusu yöntemi kullanmış olmasına rağmen, onu kullanmaya pek de sıcak bakmayan Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde *kuyasu'l-ğaib ale's-şahid* yöntemi başta olmak üzere, kelimcilerin illeti tespit etmede kullandıkları sebr ve taksim ve diğer bazı yöntemleri eleştirmiş, bunların kesin bilgi ifade etmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Cüveynî, bu yönetime dayanarak yargılarda bulunmanın hiçbir geçerliliğinin olmadığını da söyler. Ona göre bunun nedeni, bu yöntemin sahih olması için ileri sürülen hakikatte birlik, illete birlik, şartta birlik, delilde birlik gibi hususlarda birliğin olmasının imkansız olmasıdır.⁴⁷ Zira şahid ve ğaibin hakikatte birliklerinden bahsedilemez. Örneğin kadim ilim, hâdis ilimden farklıdır, bu farklılıklarına rağmen onların hakikatte birliğinden bahsedilebilir mi? Aynı şekilde şahid ve ğaibin illette birliğinden de söz edilemez. Zira ortada ne illet, ne de malul bulunmaktadır. Delilde birlikten de söz edilemez. Eğer delil ğaibi tespit edebiliyorsa, bu durumda şahidi zikr etmenin anlamı yoktur. Eğer delil ğaibte olanı tespit edemiyorsa, bu durumda şahidi zikretmenin bir anlamı yoktur. Bu durum şart için de geçerlidir.⁴⁸

42 Bakillâni, *a.g.e.*, s. 220.

43 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 91.

44 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

45 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 223.

46 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

47 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

48 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

Cüveynî ile başlayan süreçte Kelamcılarının kullandıkları cedel metoduna da eleştiriler yöneltilmiştir. Bilindiği gibi Cedel, *ipi sağlamca bükmek, birini sert bir yere düşürmek, tartışmada cephe almak, çetin olmak, delile, delille karşılık vermek*⁴⁹ gibi anlamlara gelen *cedl* kökünden türemiş bir isimdir. Bu terim, kelim, felsefe ve mantıkta kullanılmaktadır. Her bir disiplin bu terimi kendine göre tanımladığından tanımı üzerinde ittifak edilememiştir.⁵⁰ Mantık ilminde, “öncülleri meşhurât ve musellemattan meydana gelen kıyas”⁵¹ şeklinde tanımlanırken, kelam ilminde, “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı, ya da bir tezin doğruluk ya da yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilim”⁵² şeklinde tanımlanmıştır.

Bu yöntemin özelliği, isminin de ihsas ettirdiği gibi, bir savunma metodu olmasıdır. Dolayısıyla bu metot ile yeni bilgilere ulaşmak, yeni bilgiler elde etmekten ziyade, doğruluğu kabul edilmiş bilgileri müdafaa etmek, ya da muhalifin tartışmadaki çelişkilerini göstermek suretiyle onu iddiasından vazgeçirmek esastır.⁵³

Bu metodun maddesi, uygulanma biçimi ve gayesi aynı zamanda sahip olduğu zaafın kaynağıdır.⁵⁴ Cedel yönteminin maddesini, karşıt görüşün ön kabulleri, (musellemâtul-husum), meşhurât ve makbulât oluşturur. Bunlar kesinlik değil, zan ifade ederler.⁵⁵ Bundan dolayı bu yöntemle elde edilen bilgiler, hasmın ön kabulleri ya da meşhuratın kesinliği oranında bir kesinliğe sahiptirler.

Cedel yönteminin özelliği, konuyu ihtimallere bölmek, şıklara ayırmak, sonra da bunları tek tek eleyerek bunlardan sadece birinin söz konusu mesele için geçerli illet oluşunu ortaya koymaktır. Kelamcılarının sebr ve taksim olarak da ifade ettiği bu yönetime başta İbn Hazm olmak üzere İbn Rüşd, İbn Teymiyye eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu yönetime eleştiri yönelten kesimlerden biri de kelamcılardır. Bir konuyu ikiden fazla şıka ayırıp, sonra da geçerli şık olarak bir şıkkı geride bırakmaya Kâdi Abdulcebbar da karşı çıkmıştır. Ona göre bir konuyu nefy ve ispat'ın dışında başka ihtimallere açmak, hasmın huzursuzluk çıkarmasına yol açar.⁵⁶ Cüveynîye gelinceye kadar Eş'arî kelamcılarının bu yönetime eleştiri yönelttiklerine rastlanmamaktadır. Fakat Cüveynî yukarıda görüşünü aktardığımız Kadi Abdülcebbar'la benzer kaygılarla ilk defa bu yönetime sert eleştiriler yöneltilmiştir. Cüveynî'ye göre bu metoda dayanarak tespit edilen bir çok husus geçersizdir. Çünkü bu metoda dayanarak ihtimalleri nefy ve ispata indirgemek mümkün değildir. Örneğin Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği ile ilgili tartışmada bu yönetime başvurmak

49 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, c. XI, s. 103-104.

50 Yavuz, “Cedel”, *DİA*, c. IX, s. 208.

51 Cürcânî, *Tarîfât*, s. 74.

52 Yavuz, “Cedel”, *DİA*, c. IX, s. 208.

53 Cürcânî, *Tarîfât*, s. 74.

54 Hasan Mahmud, *Madhal*, s. 190.

55 Ebû Sa'de, *Muşkületu'l-marîfe*, s. 27.

56 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 98.

çözüm getirici değildir. Zira bu konuda ihtimalleri ikiye indirmek mümkün değildir. Bu metod ile tespit edilen hususun hasım tarafından reddedilmesi, kabul edilmemesi bile sonucun reddedilmesi için yeterlidir.⁵⁷

Gazali de, *el-Kıstasu'l-mustakîm* adlı eserinde bu metoda eleştiriler yönelmiş ve bu metodu, şeytanın kıyas ölçüsü olarak nitelendirmiştir.⁵⁸ O da, Cüveynî gibi, Allah'ın ahirette görülmesi konusunun bu yönteme dayanılarak tespit edilmesinin mümkün olmadığını örnekler vererek açıklamaktadır.⁵⁹

Kelamcıların kullandığı cedel yöntemi amacı itibarıyla de eleştiriye tabi tutulmuştur. Zira bu metodun amacı, tartışmada karşı tarafı yenme ve karşıdakinin delilini iptal ederek haklılığını ortaya koyma esasına dayanmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu metotla doğrudan doğruya bir bilgi sunma yerine, karşıdakinin delilini iptal ederek bir sonuca ulaşılmak istenmektedir. Cedel yönteminde kullanılan öncüllerin musellemât, meşhûrât türünden olması, illeti tespit etmede bölme ve yayma (kaseme ve intişar) yönteminin kullanılması ve amacının karşıdakini çelişkiye düşürmek olması nedeniyle, bu yöntemle elde edilen bilgilere güven duyulamayacağı iddia edilmiştir. Kelamcılar, ilahiyat ile ilgili meselelerin çözümünde başvurulması gereken kıyasın hulf kıyası olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu kıyasa kelami bütün fırkaların başvurduğu görülmektedir.⁶¹

Öyle görünüyor ki Cüveynî ile başlayan hem el-istidlal bi's-şahid ale'l ğaib yöntemine hem de cedeli kıyasa (sebr ve taksim) yönelik eleştiriler gittikçe yoğunlaşmış ve Gazzali'nin Aristo mantığını bir mihenk taşı olarak kabul etmesiyle de doruğa çıkmıştır. Görüleceği üzere başta Kadi Abdülcebbarın ve daha sonra Cüveynî'nin kelami problemlerin çözümünde kullanılması gerektiğini söyledikleri nefy ve ispat yöntemi iki değerli Aristo mantığına oldukça yakın bir yöntemdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Selçuklular döneminde özellikle Nizâmiye medreselerinde rahata kavuşan ve bir çok eseri inceleme fırsatı bulan Eş'arî alimler Felsefecilerin kendi yöntemlerine yönelttikleri eleştirilerin farkına varmış ve bu farkındalıkla bu zaafılardan arınmış bir ke-

57 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 106.

58 Gazâlî, "el-Kıstasu'l-mustakîm" (*Macmau'r-resâil* içinde), Beyrut, 1996, s. 209.

59 Gazali, kelamcıların Allah'ın varlığının ispatında kullandıkları "alem muhdestir" öncülünün doğru bilgi ifade ettiğini fakat müşahede aleminde gördüğümüz 'ev'e kıyas ederek 'evren muhdestir, çünkü musavverdir' öncülünün ise, doğru bilgi ifade etmediğini söyler. Çünkü tartışmada taraf olan kişi bunu kabul etmediğinde, sebr ve taksim yöntemine başvurarak konuyu şıklara ayırmak gerekecektir. Buna göre evin muhdes olmasının nedeni, ya cisim olması, ya kendi nefsi ile kaim olması, ya mevcut olması ya da musavver olmasıdır, denilir. Böylece konuyu şıklara ayırdıktan sonra bütün şıkları eleyip, evin muhdes olmasının sebebi, evin musavver olmasına bağlayabilirsiniz. Oysa, evin muhdes olması sadece musavver olmasına bağlı değildir. Belki de söz konusu edilen şıkların tümü bir arada, evin muhdes olmasının sebebidir. İkinci bir husus da şudur: Konu şıklara ayrılırken her zaman şıklardan birinin dışarıda bırakılmış olma ihtimali vardır. Üçüncüsü de bu şekilde yapılan ayırmada, sebebin sadece birisi olduğu konusunda bağlayıcı bir kanıt yoktur. Dolayısıyla şıklardan ikisinin veya üçünün ya da dördünün evin muhdes olmasının sebebi olma ihtimali de vardır. Bu yöntem nefy ve ispat gibi ikili bir tahsise imkân vermediğinden, kendisine dayanılması doğru değildir. Bkz. Gazâlî, *Kıstâsu'l-mustakîm*, s. 209-210.

60 Şafîî, *el-Madhal*, s. 190.

61 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 107; Ayrıca bkz. Ebû Sa'de, *Müşkiletu'l-marife*, s. 36.

lam yönteminin ne olması gerektiği üzerinde yoğun bir zihinsel çabanın içine girmişlerdir ki bu anlayış onları hem Mutezile'nin yöntemine hem de Aristo mantığına yaklaştırmıştır, denilebilir.

b. Akıl ve Naklin Etkinlik Alanlarının Netleştirilmesi

Nizamiye medreselerinde inceleme ve araştırma fırsatını bulduktan sonra Eş'ari kelamcılar daha önce ki kelamcılar tarafından da vurgulanan fakat çok da üzerinde durulmayan akıl ve naklin etkinlik alanlarının netleştirilmesi konusunu önemsemiş ve net ayırımlarda bulunmuşlardır.

Eş'arî, Allah'a dair bilginin zarurî değil, istidlali olduğu konusunda Mutezile ile hem fikirdir. Ona göre Allah'ı bilmenin yolu kesb, ayetleri üzerinde düşünüş ve fiillerine dayanarak istidlalde bulunmaktır.⁶² Peygamberlerin doğruluğunu bilmek de, istidlale dayanır. Öyle görünüyor ki Eş'arî, Allah'ın varlığı ve peygamberlerin gönderilmesinin imkanını, aklın etkinlik alanı içerisinde değerlendirmektedir.

Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden biri Bakillânî'dir. O da, sadece akılla bilinen, sadece nakille bilinen hem akıl hem de nakille bilinebilen hususlar şeklinde bir ayrıma başvurmuştur. Ona göre, alemin hudûsu, bir yaratıcısının olması; kudret, irade ve ilim gibi sıfatları ile, peygamberlerin Allah'ın elçileri olmaları, akılla bilinebilecek hususlardır.⁶³ Nakille bilinebilecek hususları da farz, haram ve mubahlara dair hükümler şeklinde belirleyen Bakillânî, Allah'ın işitme (sem') ve kelam gibi sıfatları ile Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti gibi hususları ise, hem aklın hem de naklin, birlikte etkin oldukları alan olarak belirlemiştir.⁶⁴ Ona göre, aklın bu alanda nakille birlikte etkin olmasının nedeni, aklın bu konulardaki tanıklığının zayıflığıdır. Delilleri akıl, kitap, sünnet, icma' ve bunlara dayanan kıyas⁶⁵ şeklinde bir tasnife tabi tutan Bakillânî, kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan kıyası, şer'i- semî delilin içinde değerlendirir. Ona göre akli delilin sem'i delile önceliği vardır, çünkü sem'i delil, akli delile oranla fer' konumundadır.⁶⁶

Bakillânî, Kur'an'ın muciz olduğuna dayanarak, Allah'ın birliğinin tespitinde nakli delilin de kullanılabileceğini ifade eder.⁶⁷ Ancak, Allah'ın varlığının, birliğinin tespitinde naklin delil olarak kullanılması, onun tek başına müstakil bir delil olduğu anlamına gelmez. Bakillânî'nin "Allah'a dair bilginin zarurî değil, istidlâlidir"⁶⁸ şeklindeki ifadesi de, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin akla dayandığını göstermektedir.⁶⁹

62 İbn Fürekan, *Mucerredü'l-makâlât*, s. 14.

63 Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 177.

64 Tritton, *a.g.e.*, s. 177; Bakillânî üç tür delilden bahseder. Ona göre bunlar akli delil, sem'i delil ve dilsel delildir. Bkz. *El-İnsaf*, s. 15

65 Bakillânî, *et-Temhid*, s. 33.

66 Bakillânî, *a.g.e.*, s. 39

67 Ebû Bekir b.Tayyib el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kurân*, Beyrut, 1988, s. 32.

68 Bâkullânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu itikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi* (Thk. İmaduddin Ahmed Haydar) Beyrut, 1986, s. 33.

69 Hasan Mahmud *el-Madhal*, s. 155.

Eş'arî ekolünün önde gelen kelimcülerinden Abdulkahir el-Bağdâdî'de de akliyât ve nakliyât şeklindeki alan ayırımı net bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların akliyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü kesin çizgilerle şöyle belirtmektedir:

“Evrenin muhdes olduğu, yaratınının kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkanı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer... Şeriatle bilinenlere gelince; helal-haram, vacip, sünnet, mekruh vb. fihhi hükümlerdir”.⁷⁰

Bağdâdî, şer'î ilimlerin nazari/istidlali bilgilere dayandığını söyler. Bundan dolayı da şer'î ilimleri, nazari ilimler içerisinde değerlendirmiştir. Bunun gerekçesini de şu şekilde izah etmektedir:

Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidale dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihi ya da duyuşsal bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi.⁷¹

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinemeyeceğini söyleyen Bağdâdî, şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vacip olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delalet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir, der.⁷² Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması caiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kâdî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı gözden kaçmamaktadır.

Cüveynî'de de, sadece akılla bilinebilen hususlar, sadece nakille bilinebilecek hususlar, hem akıl hem de nakille bilinebilecek hususlar, şeklinde üçlü bir alan ayırımına gidildiği görülür.⁷³ Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde bunları şu şekilde birbirinden ayırır: “Sadece akılla idrak edilen hususlara gelince; Allah'ın kelamından ve O'nun doğrulukla muttasıf olmasının gerekliliğini bilmekten önce gelen dindeki her bir kaide, sadece akılla bilinir. Çünkü semiyât, Allah'ın kelamına dayanır. Dolayısıyla, tertip bakımından Allah'ın kelamından önce tespit edilmesi vacip olan şeyin, sem' ile bilinmesi, caiz değildir. Yalnızca sem' ile idrak edilen hususlara gelince, meydana gelmesi aklen imkansız olmayan; fakat yalnızca sem' ile tespit edilmesi caiz olan hususlardır. Bütün teklifi hükümler bu kısma girer, husun- kubuh, icab, hazr, nedb, ibaha gibi. Hem akıl, hem de sem' ile tespit edilmesi caiz olan hususlara gelince; Akli delillerin delalet ettiği; fakat Allah'ın kelamının kendisini

70 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 15.

71 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 18.

72 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 17.

73 Cüveynî, *el-Burhân I*, s. 110; *el-İrşâd*, s. 305.

öncelediği tasavvur edilen hususlardır. Rüyetin cevazı, Allah'ın eşyayı yoktan var etmesi gibi hususlar buna girer.⁷⁴

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde ise, akıl ve naklin etkinlik alanlarını yukarıdaki ifadelerinden daha açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre, eşyanın hakikatini, imkansızların imkansızlığını, mümkün hususların imkânını, zorunlu hususların zorunluluğunu -teklifi durumlarını değil- yalnızca akılla kavrayabiliriz. Yüce Allah'ın varlığı, hayatı, doğru bir kelamın olduğu (kelam-ı sıdk) sem' ile tespit edilemez.⁷⁵ Sem' ile bilinebilecek hususları ise şer'î hükümler, ahiret ahvali ve ibadetler şeklinde belirlemektedir. Bu konularda aklın herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Akıl ve naklin birlikte etkin olduğu alan ise, Allah'ın varlığı ve doğru söze sahip olduğu akılla tespit edildikten sonra, naklin içinde yer alan Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği, fiillerin yaratılması, fiile ilişkin güç gibi hususlardır.⁷⁶

Cüveynî'ye göre aklın ve naklin birlikte etkin olduğu bu alanda naklin verileri, istidlalde birer öncül olarak kullanılabilirler, akliyat alanında ise, nakli delil kullanılamaz. Çünkü nakli delil, teville maruz kalması dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Bu anlamda nassın kesinlik ifade edebilmesi için, ayetin teville maruz kalmadığı, zahiriyle anlaşılabilirdiği hususunda ümmetin icma' etmiş olması gerekir. Akliyat alanı, kesinlik isteyen bir alan olduğundan, bu alanda sem' ile istidlalde bulunulamaz.⁷⁷ Dolayısıyla sem' ile tespit edilmiş bir husus, aklın ilkeleriyle çelişiyor ise, bunu kesinlikle red etmek gerekir. Zira şeriat, akla muhalefet etmez.⁷⁸

Muteahhirin dönemi kelimacıları olan Fahreddin er-Râzî ve Adududdin el-İcî'de de, akıl-nakil ayrımının yapıldığı görülmektedir. Razî, akli delilin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için kendisinde on hususun kesinliğe kavuşturulması gerektiğini söyler.⁷⁹ Nakli delil, akılla çatışırsa, akli delilin tercih edilmesi gerekir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum naklin de yerilmesine yol açar.⁸⁰

Adududdin el-İcî ise, akıl-nakil ayrımını deliller bazında ele alır. Ona göre deliller *akli delil* ve *nakli delil* olmak üzere iki kısma ayrılır. Akli delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Nakli delil de, bütün öncülleri nakle

74 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 305.

75 Cüveynî, *el-Burhân* I, s. 110.

76 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 111.

77 Cüveynî, *eş-Şâmil fi usulî'd-din* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1999, s. 21.

78 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 302.

79 Razî 'ye göre, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için, kesinliğe kavuşturulması gereken husus şunlardır: 1.Teker teker lafızların tespiti 2. Cümle içindeki konumlarının (iraplarının) tespiti 3. Çekimlerinin doğru yapıldığının tespit edilmesi. 4. Müsterek lafızlar olmamaları 5. Mecaz olmamaları. 6. Zaman ve şahıslara tahsis edilmemiş olmaları 7. Zamir kullanılmaması 8. Tehir-takdim olmaması 9. Nesh olmaması 10. Akli bir itirazın olmaması. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978, s. 45-46.

80 Razî, *Kelam'a Giriş*, s. 46.

dayanan delildir.⁸¹ Ancak İci'ye göre, bütün öncülleri nakle dayanan bir delil yoktur. Zira naklî delili aktaranın kendisi (peygamber), akılla ispatlanmaya muhtaçtır. Bu da, bütün öncülleri nakle dayanan bir delilin olamayacağını gösterir. Öyleyse, naklî delil, akıl tarafından tespit edildikten sonra öncüllerinde nakil ile tespit edilmiş bilgiler kullanılan delildir. O'na göre Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in nübüvveti gibi hususlar nakille değil, akılla tespit edilebilirler.⁸²

İci'ye göre akli delil, kullandığı öncüllerin türüne göre yakın ve zan ifade edebilir. Fakat naklî delil, kesinlik ifade etmez. Zira naklî delilin kesinlik ifade etmesi, naklî delilin ilk konuluşunu ve onun konuluş iradesini (maksadını) bilmeyi gerektirir. Bunu tespit etmek ise kolay değildir. Zira bu, dilin (luğa); gramer, sarf ve usullerinin nakledilmesi ile tespit edilebilmektedir. Kaldı ki, bunların kesinlik ifade edebilmeleri için de ifadelerde iştirak, mecaz, idmar, tahsis, takdim ve tehirin olmaması gerekir.⁸³ Bütün bu şartlara ek olarak, daha önce Razi'nin de ifade ettiği gibi, naklî delilin akılla çelişmemesi bir zorunluluktur. Çatışma var ise, akli delilin kesin olarak öne alınması gerekir. Zira naklî aklın önüne alınması, fer'e dayanarak aslı iptal etmeye benzer. Öyleyse, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için, ihtimallere imkan vermeyecek mütevatir haberlere ve müşahede edilen hal karinelerine dayanması gerekir. Naklî delilin akliyat alanında kesinlik ifade etmesi, söz konusu değildir. Zira naklin kesinlik ifade etmesi, başta akıl ile çelişmiyor olmasına dayanır.⁸⁴

c. Haberi Sıfatların Tevili

Haberi sıfatlarının tevili de bu dönemde ısrarala üzerinde durulan husulardan biri olmuştur. Kur'an-ı kerimde ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelam, celal, ikram, inâm, izzet, azamet gibi sıfatlar Allah'a (c.c) nisbet edildiği gibi, el, yüz, ayak gibi muhdes varlıklarda bulunan ve tecsimi çağrıştıran sıfatlar da Allah'a nisbet edilmiştir.⁸⁵

Ashâbu'l-hadis, haberi sıfatların anlaşılmasında teville başvurmayı hoş karşılamayan bir tutum benimsemiştir. Onlar, bir yandan Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nisbet ettiği hususları tespit ederken; öte yandan, bu hususların hakikî anlamları ile Allah'a izafe edilmeyeceklerini söylemişlerdir.⁸⁶ Bu anlayışın en tipik ifadesi şu şekildedir: Allah'ın eli vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü, gözü vardır; fakat bizim yüzümüz, gözümüz gibi değildir. Allah arşa istiva eder, gelir (meci'); fakat onun gelmesi ve istiva etmesi bizimki gibi değildir. Bütün bu sıfatlar bizim sıfatlarımız gibi değil, zatına

81 İci, *el-Mevâkıf*, s. 39.

82 İci, *a.g.e.*, s. 39.

83 İci, *a.g.e.*, s. 40.

84 İci, *el-Mevâkıf*, s. 40.

85 Şehristâni, Ebu'l-Feth Abdülkerim, *Kitâbu'l- mîlel ve'n-nihal*, Beyrut, 1317 c.I/I, s. 116

86 Şehristâni, *a.g.e.*, c. I/I, s. 116

layık bir biçimdedir.⁸⁷ Selef, Allah için bu tür sıfatları tespit ettiği halde, bunların keyfiyetinin bilinmeyeceğini bir ilke olarak benimsemiştir. Bu anlayışın en tipik izahı, Malik b. Enes'in "istiva malumdur, keyfiyeti meçhuldur, ondan soru sormak bid'attır" sözünde ifade edilmiştir.⁸⁸

Mutezile kelimcileri, haberi sıfatların tevیل edilmeleri gerektiği hususunda ittifak içindedirler. Onlara göre Kur'an ve sünnette lafzî anlamları itibarıyla yüce Allah'ın cisim, parça ve cüzlerden meydana geldiğini düşündüren ayetlerin yorumlanması zorunludur.

İmam Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne* adlı eserinde haberi sıfatlar konusunda Ashâbu'l-hadis'in yöntemine bağlı kalarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberi sıfatların bi-lâ-keyf olarak Allah'a nisbet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Eş'arî'nin yanı sıra öğrencileri İbn Mücâhid, Bâhilî, ve Ebu'l-Hasan et-Taberî, Bâkullânî, Ebu İshâk el-İsferâyinî ve İbn Furek gibi mutekaddimin dönemi Eş'arî kelimcilerinin de haberi sıfatları tevیل etmeden bi lâ- keyf bir şekilde Allah'a nisbet etikleri belirtilmiştir.⁸⁹

Eş'arî ekol içerisinde haberi sıfatların tevیل edilmesini gündeme getiren ilk alimin İbn Furek olduğu belirtilmektedir.⁹⁰ Ne var ki İbn Furek'in haberi sıfatların nasıl tevیل edileceğine dair bir yorumu bize intikal etmemiştir. Bundan dolayı İbn Teymiyye İbn Fureki de haberi sıfatları tevیل etmeyen grup içerisinde değerlendirmiştir. Haberi sıfatların tevیل edilmesi gerektiğini söyleyen Eş'arî alimlerden biri de Abdulkahir el- Bağdâdî'dir. İbn Teymiyye onu Cüveynî ile birlikte haberi sıfatları tevیل edenler arasında değerlendirir.

Haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda en detaylı bilgilerle Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî'de görülmektedir. Özellikle *eş-Şâmil fi usulî'd-dîn* adlı eserinde Cüveynî bu konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve Kur'anda haberi sıfatların geçtiği ayetleri tek tek ele alarak tevیل etmiş ve tevilde neye dayanılması gerektiğini belirtmiştir. Gazzâlî de benzer şekilde haberi sıfatlar konusunu ele almış ve tevilde dayanılması gereken kuralları şu şekilde belirlemiştir.

87 Şehristânî, *a.g.e.*, c. I/I, s. 116

88 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *eş-Şâmil fi usulî'd-Din* (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1998, s. 316; Eş'arî, Makâlâtü'l-İslamiyyin adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve Ehlü'l-Hadis olarak nitelendirdiği bir kesimin, bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Allah cisim değildir ve eşyaya benzemez. Fakat "...Rahman, arşa istiva etti.." (Taha:5) ayetinde buyurduğu gibi Allah, arşa istiva etmiştir. Bu konuda Allah'ın sözünün önüne geçmeyiz. Allah keyfiyetsiz bir biçimde arşa istiva etmiştir, deriz. "Allah göklerin ve yerin nurudur" (35/:23) ayetinde buyurduğu gibi O, bir nurdur. "Rabbinin vechi baki kalır" (27/ 55) ayetinde buyurduğu gibi, Allah'ın bir vechi/yüzü vardır. "Onu iki elimle yarattım" (75/ 38) ayetinde buyurduğu gibi, iki eli vardır. "Gözlerimizin önünde akup gider" (14/54) ayetinde olduğu gibi, iki gözü vardır. "Meleker saf saf dizilmiş beklerken Rabbin(in emri) geldiği zaman" (22/89) ayetinde buyurduğu gibi, kıyamet günü Allah gelecektir. Hadiste ifade edildiği gibi Allah dünya semasına iner" Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el- Eş'ari, *Kitâbu makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (Thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden, 1980, s. 211

89 Eş'arîlerin Haberi sıfatlara ilişkin görüşleri için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 141 vd.

90 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Furek" *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, 496.

1. Bir kelime iki anlama sahip ise, Allah'a nisbet edildiğinde tecsim, teşbih, intikal gibi Allah'a izafe edilmesi caiz olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlam bırakılır. Bu tür anlamların oluşmasını gerektirmeyen mana ise, tercih edilir.⁹¹

2. Kelimenin ikiden fazla anlamı var ise, yine Allah'a izafe edildiğinde tecsim, teşbih gibi muhdes varlıklara has özelliklerin Allah'a izafe edilmesine yol açan anlam bırakılır. Geride kalan anlamlardan herhangi birini bir delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, ifadeye kastedilenin o olduğu tespit edilir ve o anlam Allah'a izafe edilir. Eğer bir delile dayanarak anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespit etmek mümkün değil ise, bu durumda geriye kalan anlamları bir belirlenimde bulunmaksızın Allah için tespit etmek caizdir.⁹²

3. Bir kelime bir şeye izafe edildiğinde, izafe edildiği şeyde 'olması mümkün olan şey' anlaşılır; izafe edildiği şeyde meydana gelmesi imkân dâhilinde olmayan şey anlaşılmaz. Örneğin *Zeyd geldi* denildiğinde, *Zeyd*'in bir yerden bir başka yere intikal etmesi mümkün olduğundan, bu anlamı ile ifadeyi anlamak mümkündür. Ancak, *bana bir haber geldi*, denildiğinde, haberin bir yerden bir yere intikal etmesinin imkânsız olduğu bilindiğinden, bu ifadeden bir mekandan bir mekana geçiş anlaşılmaz; ancak haberin ortaya çıktığı anlaşılır.⁹³ Bu ilkeyi esas alarak denilebilir ki, bazı nitelikler Allah'a izafe edildiğinde, izafe edilen niteliğin Allah için caiz olup olmadığına bakmak gerekir. Eğer Allah için caiz olmayan bir anlam ifade ediyor ise, onu Allah'tan uzaklaştırıp, taşınabildiği daha uygun bir anlama yerleştirmek gerekir.⁹⁴

Kur'an ayetlerinin birbirleriyle çelişmeyecekleri bir ilke olarak benimsendiğine göre, bunların bir kısmını muhkem, diğer kısmını müteşabih kabul edip, müteşabih olanları hem akılla hem de muhkem ayetlerle çelişmeyecek şekilde tevil etmek bir zorunluluk olarak görmüşlerdir.⁹⁵

d. Felsefe İle Karşılaşma ve Hesaplaşmanın İçine Girilmesi

Nizâmiye medreselerinden mezun olanların devlet görevlerinde istihdam edilmeleri sayesinde ülkenin en ücra köşelerine kadar Eş'ariliğin yayılması sağlanmıştır.

Nizâmiye medreselerinde yukarıda da ifade edildiği gibi devletin imkanlarından yararlanma ve araştırma zamanının olması sayesinde Gazali ve Şehristânî gibi alimler dönemin etkin düşünce biçimleri olan Meşşâî felsefe ile Batniliği derinlemesine inceleyebilmişlerdir. Bu dönemde ilk defa ciddi anlamda felsefe ile bir hesaplaşmaya gidilmiştir. Gazzali'nin "Tehâfütü'l-

91 Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fî usuli'd-Din*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, c. I, s. 173; Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (Mecmuatu'r-Resâil içinde), Beyrut, 1996, s. 583

92 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 302.

93 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, c. I, s. 245

94 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, c. I, s. 245

95 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille* c. I, s. 175

felâsife”adlı eseriyle İbn Sina ve Farabi’nin temsil ettiği felsefeyi eleştirmiş ve 17 meselede ciddi eleştiriler ortaya koymuştur.

Kuşkusuz Gazzali’den önce de Bakillânî yer yer ehlu’t-tuba’ dediği kimselere reddiyeler yazmıştır. Fakat Kindî ile başlayıp Farabi ve İbn Sina ile devam eden Meşşai felsefe ile ciddi anlamda hesaplaşma Selçuklular döneminde gerçekleşmiştir. Selçuklu döneminin önemli alimleri olan Gazali ve Şehristânî kendilerinden önceki alimlerden farklı olarak öncelikle felsefeyi öğrenmiş ve daha sonra da felsefecilere eleştirilerde bulunmuşlardır.

Şehristânî “Kitabu’l-Musara’a” adlı eserinde filozofların en büyüğü olarak nitelendirdiği İbn Sina ismini zikrederek onun şahsında filozoflarla fikri bir savaşın içine gireceğini belirtmiştir. Âlemin kâdemi-hudusu, yaratılışın icâd mı, icap mı olduğu konularında ve daha başka konularda filozoflara ciddi eleştirilerde bulunmuştur.

Gazali ve Şehristânî’nin filozoflara yönelik bu eleştirileri karşı tarafın yani filozofların da bunlara cevap vermelerine ve kelam ilmini muhatap alarak kabul etmelerine vesile olmuştur. İbn-i Rüşd’ün Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirilerine cevaben yazdığı *Tehâfütü’t-tehafüt*, Nasreddin et-Tûsî’nin Şehristânî’nin *Kitabu’l-Musara’a* adlı eserine cevaben yazdığı *Musâraatu’l-Musari’* adlı eseri tehâfüt geleneğinin oluşmasını sağlamış ve bu türün en iyi iki örneği olarak yer almışlardır.

İbn Rüşd’ün kelâm yöntemine yönelik eleştirilerini kapsayan; Eş’arî ve mutezili kelamcıları ayrı ayrı ele alıp eleştiren *menâhîcu’l-edille* adlı eseri bu alanda verimli bir tartışmanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kelamcıların ve filozofların birbirilerini eleştirmeleri, her iki kesimin birbirilerini daha yakından tanımalarını sağlamış ve bu durum beraberinde bir felsefe- kelâm yakınlaşmasını da getirmiştir. Gazali’nin mantık ilmini bir mihenk taşı olarak kabul etmesi ve delillendirmede kullanması, kendisinden sonra gelen F. Razi, Amidî gibi kelamcıların felsefeyle daha yakından ilgilenmelerine; İbn Sina’nın el- işârât adlı eserine şerhler yazmalarına vesile olmuş bu da felsefe konularının Kelam ilmine dâhil edilmelerini beraberinde getirmiştir.

e. Siyasi ve İtikadi Fırkalara Karşı Tolerans ve Fırka-i Naciye Anlayışının Sorgulanması

Kuşkusuz Nizâmiye medreselerinin kurulması, medreselerin bünyelerinde çok büyük kütüphanelerin kurulması sonrasında bu medreselerde görevlendirilen Eş’arî âlimler farklı mezhep ve inanç gruplarını tanıma ve inceleme fırsatı verdi. Bu fırsatı iyi değerlendiren alimler diğer fırkalara yönelik tavırlarını da gözden geçirme fırsatı bulmuşlardır.

Hız. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan siyasi ve itikadi fırkalar arasında daima bir rekabet, sürtüşme ve tartışma varlığını sürdürmüştür. Özellikle mihne sürecinde Mutezillerin kendi inançlarını devlet

eliyle halka dayatması ve Mütevekkil ile birlikte Ahmed b. Hanbel taraftarlarının devlet desteğini kazanması ve Mutezilenin şahsında kelamın mahkûm edilmesi sonrasında mezhepler arasındaki tartışmalar ve sürtüşmeler çok daha keskin ve şiddete meyleder biçimde devam etmiştir. Eş'arî ekole bağlı alimler de bu dönemde özellikle Mutezile ve Şia'ya çok sert eleştiriler yöneltmiş yer yer onları küfürle itham etmişlerdir.

Özellikle ilk başta Ashabu'l- hadis arasında ortaya çıkan fakat Eş'arilerin sahiplendiği fırka-i Naciye anlayışı, diğer mezhepleri dışlayıcı, ötekileştirici bir işlev görmüş ve esasen ilk dönemlerde es-sevadu'l a'zam yani en büyük topluluk olarak bilinen ehl-i süne ve'l- cemaat'ın " ehl-i kible tekfir edilmez" ve " büyük günah işleyen kimse kâfir değil, günahkârdır" anlayışlarını da ortadan kaldıran bir işlev görmüştür. Abdülkâhir el- Bağdâdî'nin el-fark beyne'l- fırak adlı eserinde takındığı tutum bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır.

Nisâbur Nizâmiye medresesinde görevlendirilen ve 30 yıl kadar burada müderrislik görevini yürüttüğü söylenen Cüveynî ilk defa bir öz eleştiri yaparak itikad içinde değerlendirilmemesi gereken bazı konuların itikad içerisinde değerlendirildiğini imamet meselesinin de bunlardan biri olduğunu söylemiştir. Ona göre imamet itikadın değil, fıkın konusudur ve bu konuda farklı görüşlerin olması doğaldır. Dolayısıyla Şia'yı imamet meselesinden dolayı ümmetin dışında göstermek doğru değildir. Yine Cüveynî reel politiği dikkate alarak İslam ümmetinde birden fazla imamın olmasını caiz görmüştür. Zira Cüveynî'nin yaşadığı dönemde bir tarafta Abbasi halifesi, bir tarafta Selçuklu Sultanları ve öte yandan Endülüs Emevi Devleti bulunmaktaydı. Böyle bir dönemde İslam ümmetinde sadece tek birinin meşruiyetini kabul etmek ve bunun da Kureyşli olmasını şart koşturmak reel- politığe uymuyordu. Cüveynî bu problemi, aynı anda birden fazla yöneticinin olmasının caiz olduğunu söyleyerek aşmıştır.

Gazzali de *el- İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde "Tekfir edilmesi gereken fırkalar" başlığı altında diğer fırkalara bakışın ne olması gerektiğini tartışmıştır. Tekfir konusunda mezheplerin aşırı ve taassuba dayanan bir tutumlarının olduğu tespitinde bulunan Gazzâlî, bazı fırkaların kendisinin üstün tuttuğu fırkanın dışındaki diğer bütün fırkaları tekfir ettiğini belirtir.⁹⁶ " Eğer hakikati böğrenmek istiyorsan öncelikli şunu bilmelisin ki bu konu fikhî bir meseledir" diyerek tekfir konusunu irdeleyen Gazzâlî, bir şahsa "sen kafirsin" demenin ne anlama geldiğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Kuşkusuz bunun dünyaya ve ahrete ilişkin yönleri olacaktır. Gazzali'nin konuya yaklaşımını bir bütün olarak burada aktarmak mümkün değildir. Fakat şu noktaya Gazzali dikkat çekmektedir. 'Hz. Muhammedi (s.av) yalanlayan kafirdir' dedikten yalanlamanın kısımlarının olduğunu belirtir. Buna göre birinci mertebede yer alan yalanlama Yahudilerin, Hristiyanların Mecusilerin ve daha başka din men-

96 Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Thk. Muvaffak Fevzi el- Cebr), Dimeşk, 1994, 208.

suplarının Hz. Peygamberi yalanlamalarıdır ki, bunların tekfir edilmeleri gerektiğine nasslar açık bir biçimde delalet etmektedir. İkinci derecedeki/meretbedeki Peygamberi yalanlama, nübüvveti inkâr eden Berâhime'nin, Allah'ın varlığını inkâr eden Dehriye'nin yalanlamasıdır ki bunları tekfir etmek, Hıristiyan ve Yahudileri tekfir etmekten önce gelir. Üçüncü mertebede yer alan yalanlama ise Yüce Allah'ın idrak edecekleri biçimde kelimasını açıklamaya güç yetirmediğini söylemeleridir. Bunlar filozoflardır ve üç meseleden dolayı tekfir edilmeleri gerekir. Dördüncü mertebede yer alanlar ise Felsefecilerin dışında kalan Müşebbihe, Mutezile ve bunlardan başka fırkalarıdır. Bunlar ne fayda nede başka bir şey için peygamberi yalanlamazlar. Bunlar olsa olsa tevilde hata eden kimselerdir. Bunların durumu içtihat bulunanın durumu gibidir, hatada edebilir, isabet de edebilir. Mümkün olduğu kadar bunları tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Yorum ve anlayışıyla hata etmiş olsa bile bin kafiri hayatta bırakmak, tek bir Müslümanın kanını akıtmaktan evlâdır.⁹⁷

Gazâli özellikle dördüncü mertebedekileri değerlendirmesi ile mezheplere bakışını ortaya koymuştur. Filozoflara karşı sert bir tutum içerisinde olmakla beraber, diğer mezheplere karşı hoşgörülü bir tutum içinde olmuştur. Aynı anlayışı F. Râzi de de görmek mümkündür. Bu anlayış, farklılıklara rağmen İslam ümmetini bir arada tutacak bir anlayıştır aynı zamanda.

SONUÇ

Selçuklular Dandanakan zaferiyle tarih sahnesine çıktıklarında Mısır'da Şii Fatimiler, Bahreyn taraflarında Karmatiler bulunuyordu. Sünniliğin hamisi konumundaki Abbasi halifesi de Bağdat'ta yine Şii olan Büveyhilerin denetimi altında idi. Karmatiler ve Şii Fatimiler Batını yorumlara dayanan din anlayışlarını yaymak için yoğun bir çabanın içine girmiş bulunuyorlardı.

Selçuklular öncelikle Büveyhi devletine son vererek Abbasi halifesini onların tasallutundan kurtardı. Fatimilerle askeri ve siyasi yönden mücadelesini verirken aynı zamanda ilmi yönden de onlarla mücadele etme kararı aldı. Nizamiye medreselerinin kurulmasının ve buralarda Eş'ari kelimcilerin görevlendirilmesinin temel sebeplerinden biri bu olsa gerektir.

Nizamiye medreselerinin sayısının 30 civarında olduğu kaydedilmektedir. Devlet tarafından kurulan bu medreselerin yanında büyük kütüphaneler kurulmuş, buralarda görevlendirilen müderrislere dolgun bir maaş bağlanmıştı.

Büyük kütüphanere kavuşan, dolgun maaş sayesinde geçim derdi taşımayan âlimler daha çok araştırma ve inceleme fırsatı bulmuşlardır. Bu medreselerde görev alan Eş'ari âlimler, hem kendi mezheplerini yeniden gözden geçirme hem de diğer mezhepleri daha yakından inceleme fırsatı yakalamışlardı. Kendi mezheplerinde bazı zaafı tespit eden ve bazı ilkelerin henüz

tam yerleşmediğini gören bu alimler mezhepte restorasyona giderek bir çok alanda kelam ilmine eleştiriler yöneltmiş ve kelam ilminin asli hüviyetine kavuşması için gayret sarfetmişlerdir.

Kelam ilminin kullandığı *el-İstidlal bi's-şahid ale'l-ğâib* ve *cedeli kıyas* (sebr ve taksim) yöntemlerini ciddi bir şekilde eleştirmiş ve olması gereken nefy ve ispat yöntemi olduğunu belirtmişlerdir. Böylece iki değerli Aristo mantığına yaklaşmış sonunda da bu mantığı kabul etmişlerdir. Akıl ve naklin etkinlik alanlarının belirlenmesinde net ayırmalara gidilmiş, aklın asıl, naklin fer' olduğu ve iki kaynağın çatışması durumunda naklin akla uygun bir biçimde tevil edilmesi gerektiği belirtmişlerdir.

Bu süreçte Eş'ari âlimlerin farkına vardıkları hususlardan biri de diğer fırkalara karşı takınılan sert tutumdur. İtikad konusu olmayan hususların itikad içerisinde değerlendirilmesidir. İmamet meselesi bunlardan biridir. Ayrıca fırka-ı Naciye anlayışının bu dönemde sorgulandığı ve diğer fırkalara/mezheplere daha hoşgörülü bir bakışla muamele edildiği görülmektedir. Bu dönemin kazanımlarında biri de Kelamın Felsefe ile karşılaşması ve bu dönemde Gazali, Şehristani, F. Razi, Amidi gibi âlimlerle iyi bir sınavın verilmiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfân "Eş'ari, Ebu'l- Hasan" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI.
- Acar, Abdurrahman, "Selçuklu medreseleri ve İslam kültür ve medeniyetine kazandırdıkları" *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, İsparta, 2007.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul, 2006.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr b. Muhammed, *el-İnsâf fî mâ yecibu itikâduhu ve lâ yecûzu'l- cehlu bihi* (Thk. İmaduddin Ahmed Haydar) Beyrut, 1986.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlûmelik, *eş-Şâmil fî usulî'd-dîn* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el- Eş'ari, *Kitâbu makâlâtî'l-İslamiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (Thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâletün fî istihsâni'l-havdi fî ilmi'l-keâm*, (*The Theology of Ash'ari* içinde) (Neşr. Richard Yusuf McCarty), Haydarâbâd, 1344.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Abdülkâhir el-Bağdadi" *DİA*, İstanbul, 1988, c.I.
- Gazâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Thk. Muvaffak Fevzî el- Cebr), Dimeşk, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Kıstasü'l-mustakîm* (Macmau'r-resâil içinde) , Beyrut, 1996.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde), Beyrut, 1996.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkîllânî", *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî tarihi'l-muluki ve'l-ümem*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1992, XVI.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968.

- Kalaycı, Mehmet, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2(2010), s.422.
- Keskin, Mehmet, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Öncüleri*, Erzurum, 1996.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fi usuli'd-Din*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, c. I.
- Razî, Fahreddin, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978.
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Abdulkerim, *Kitâbu'l- mîlel ve'n-nihal*, Beyrut, 1317 c.I/I.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Fûrek" *DİA*, İstanbul, 1999, c.XV.