

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 445-502

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası

Mâtürîdî Theologian Abū Ishāq al-Zāhid al-Saffār's Vindication of the Kalām

Abdullah Demir*

ÖZ

Ebû İshâk es-Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelâm anlayışını benimseyen Batı Karahanlılar dönemi âlimlerinden birisidir. *Telhîsü'l-edille* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı kitaplarının içeriği, kullandığı yöntem ile Osmanlı ve Arap âlimlerince eserlerince yapılan atıflar, onun önemli bir Mâtürîdî kelâmcısı olduğunu gösterir. Bu çalışmada, onun kelâm müdâfaası konu edilmektedir. Saffâr, *Telhîs'e* kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşrûluğu konusunda uzun bir giriş yazarak bu ilmin öğrenilmesi

ABSTRACT

Abū Ishāq al-Saffār was one of scholars of the Western Qarakhānids' period who followed the Kalām thought of al-Mâtürîdî (d. 333/944). His theological works *Talkhīs al-adilla* and *Risāla fi al-kalām*, his method in kalām, and frequent reference to his works by Ottoman and Arab scholars indicate that al-Saffār is a respected and authoritative Mâtürîdî theologian. The article focuses on his defense of the kalām. By adding a long introduction to *Talkhīs* about the naming, importance, and religious legitimacy of the science of kalām, Saffār asserted that the

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalām.
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).

◆ Bu makale, Cumhuriyet Üniversitesi BAP birimi tarafından İLH-027 numaralı proje kapsamında desteklenen "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2014) adlı çalışmam temel alınarak hazırlandı.

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi'*nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ This article is extracted from my PhD dissertation entitled "The Kalām Method of Abū Ishāq Zāhid al-Saffār" (PhD. dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2014) which was supported by Research Fund of the Cumhuriyet University, Project Number: ILH-027.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

gerektiğini savunmuştur. Sistematiik kelâm müdâfaası incelendiğinde, onun Hanefî-Mâtürîdîler içinde Kelâm ilmini müdâfaaya müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ilk mütekellim olduğu anlaşılır. Sistematiğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılır. Onun bu ilmi ısrarla savunması, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnahir'de kelâm karşıtlığının bulunduğunu gösterir. Bu döneminde Ashâbü'l-hadis ve İhvân-ı Safa, kelâma karşı cephe alan kesimlerdir. Bununla birlikte o, asil olarak Hanefî fukahânın kelâm karşıtlığını aşmaya çalışmaktadır. Müdâfaasını, karşısındaki güçlü bir muhalafete karşı ortaya koyduğu için savunusu tutarlı ve ilmî derinliğe sahiptir.

ANAHTAR KELİMELER: Mâtürîdîlik, Mâtürîdiyye, Ebû İshâk es-Saffâr, Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*, Kelâm İlmi, Kelâm Müdâfaası.

kalâm should be learned. When systematic vindication of the science of kalâm is examined, it is understood that al-Şaffâr is the first theologian who reserved a private and voluminous part for defending the kalâm among Hanafî-Mâtürîdîs. Even though he does not state its systematic, it can be understood that vindication of kalâm in al-Şaffâr divides into three parts as of explanation, demonstration and refutation. Al-Şaffâr's defending the science of kalâm shows that there were opposite thoughts against kalâm in the 4th/10th and 5th/11th centuries throughout in Transoxania. In this period *Aşhâb al-Hadîth* and *Ikhwân al-Şafâ'* were the opposite fronts of kalâm. In addition, he was trying to go beyond the oppositions of Hanafî jurists. His vindication is consistent and has scholarly depth because it is able to be against a strong opposition.

KEYWORDS: Mâtürîdism, Abû İshâq al-Şaffâr, al-Şaffâr al-Bukhârî, *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawhîd*, Islamic theology, Vindication of the Kalâm.

SUMMARY

Abû İshâq İbrahim b. İsmâil Zâhid al-Şaffâr al-Bukhârî is a scholar belonging to the Hanafî theological tradition which was improved by the contribution of Hanafî theologians who used thinking system of Abû Hanîfa (d. 150/767) as base and adopted Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944) and his thoughts in historical process. The contents of his theological works *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawhîd* and *Risâla fî al-Kalâm*, the method that he used, and references to his works made by Ottoman and Arab scholars indicate that he is an important Mâtürîdî theologian. The article focuses on his defense of the science of Kalâm.

In *Talkhîs al-adilla*, there are two sections including the subject of naming, and importance and necessity of Kalâm discipline. Here, the necessity of learning Kalâm and its value are defended in detail. Besides, rumors

“Abû Ḥanîfa turned away from the science of Kalâm in his doomsdays” and that “He prohibited to make occupation with Kalâm completely” are evaluated.

When systematical vindication of the science of Kalâm is examined, it is understood that al-Şaffâr is the first theologian who reserved a private and voluminous part for defending the Kalâm among Ḥanafî Mâturîdîs. Even if Abû Manşûr al-Mâturîdî, Abû al-Yusr al-Bazdawî (d. 493/1100) and Abû Mu'in al-Nasafî (d. 508/1115) defend that the science of Kalâm is not wrong for religion; yet, the vindication of Kalâm does not take a place under a separate title and in a detailed manner in any of Mâturîdî theologians works.

The method that al-Şaffâr used when he is defending the science of Kalâm, differs from strategy of Abû Ḥanîfa. While Abû Ḥanîfa has mentioned that there is a need for the science of Kalâm under these new circumstances, al-Şaffâr has defended theologians who were charged with being Ahl al-Bida', by trying to prove that the prophets especially the Prophet İbrâhîm, even the Companions of the Prophet Muḥammad (*Şahâba*) and the Successors of the Companions (*Tâbi'ün*) scholars use their minds and make arguments in religious matters. In this respect, he emphasizes that the Qur'ân orders to think and discuss gently, not to be stay in silence: “And dispute with them, using what is best” (16.125-126). Therefore, he states that this discipline which took a mission to explain and defend the creed of Islam (*'aqîda*), cannot be characterized as an innovation (*bid'a*) or illicit.

His vindication method can be defined as a more developed type of method that Abu'l-Ḥasan al-Ash'arî's (d. 324/935) used in *Risâla fî istiḥşân al-khawd fî 'ilm al-kalâm*. Even though he does not state its systematic, it can be understood that vindication of Kalâm in al-Şaffâr divides into three parts as of explanation, demonstration and refutation:

a) Explanation: Explaining the necessity and importance of the science of Kalâm by giving information about its definition, names, value and place among other principles.

b) Demonstration: Revealing the religious basics of the science of Kalâm from the Qur'ân, the Sunna of the Prophet Muḥammad, the Companions of the Prophet, and the Successors of the Companions thus specifying that it is legitimate for religion.

c) Refutation: Replying the claims having aim to weaken the value of Kalām principle and its religious legality.

Al-Şaffār describes ‘the science of Kalām’ as “Knowing the Real with the evidences which help to reach the absolute information”. By allocating the concept of ‘Ḥaqq’, he repeats the definition of Kalām as “it is to know God with certain evidences” in a part of his work, and “it is to know the principles of religion (*uṣūl al-dīn*) with certain evidences” in another part. He describes Kalām as “Knowing ḥaqq / God / *uṣūl al-dīn* by depending on evidence”, and tries to prove that it is wrong to consider a science which performs the stated duty, as illicit and abominable and thus turn away from it.

Al-Şaffār thinks that it is right to call this principle as ‘Kalām’ because of the certain evidences leading to the truth that this science has used. This thought was defended by other theologians as well. For example, according to Sa’d al-Dīn Mas’ūd al-Taftazānī (d. 792/1310) it seems like to say “This is the word (*kalām*), not the other knowings” by the way of the power of evidences used in Kalām. Thus, it is appropriate to give name Kalām for this science which based on certain evidences.

Al-Şaffār’s explanations revealed in scope of vindication of the Kalām are adopted by some of following scholars. Ḥusām al-Dīn al-Sigh-nāqī (d. 714/1314) in his book called *al-Tasdīd sharḥ al-Tamhīd fī qawā’id al-tawḥīd* quotes Şaffār’s explanations as the same.

Al-Şaffār indicates that the method told in the Qur’ān is to reply questions about religion, beliefs and rejection instead of remaining in silence. The duty taken on by Kalām is this vindication activity performed by the prophets whose examples are described in the Qur’ān and which is legal and demanded. His way of thinking and vindication of the Kalām resembles that of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī. Al-Māturīdī says, “Prophets and we were ordered to invite infidels to Islam. When this invitation happens, the respondents will ask for evidence and explanation, and discussion will be inevitable. Therefore, discussing and talking about subjects of Kalām is not objectionable”.

Thoughts of al-Māturīdī and al-Şaffār regarding the vindication of the Kalām were repeated by Nūr al-Dīn al-Şābūnī (d. 580/1184), and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) later. According to al-Şābūnī, the evidences put against deniers and especially the discussion made by the Prophet Ibrāhīm to defend his own belief, prove the legality of Kalām discipline. Likewise,

according to al-Râzî, the duty of Kalâm is just an activity performed already in the Qur'ân and ordered to the prophets. At this point of view, since the prophets were leading to Kalâm, banning this activity is nonsense.

According to al-Şaffâr, the reason for why Abu Hanifa avoids his son Hammâd from these discussions is that Abu Hanifa does not like discussions based on obstinate. Otherwise, it cannot be that Abû Ḥanîfa prohibits to learn Kalâm and make discussion about Kalâm. According to him, this behavior of Abû Ḥanîfa results from that people discussing with him are ignorant about the subject of Kalâm, discussion turns to an obstinate, and coming to an end of discussion seems impossible. This comment of al-Şaffâr is quoted in *Miftâḥ al-sa'âda wa-miṣbâḥ al-siyâda* by 'Iṣâm al-Dîn Aḥmed b. Muṣṭafâ Tashköprüzâde (d. 968/1561) and in *Minah al-rawḍ al-azhar fî sharḥ al-Fiqh al-akbar* by 'Alî b. Sultân Muḥammad al-Qârî (d. 1014/1606) as same as his words.

Al-Şaffâr's defending the science of Kalâm shows that there were opposite thoughts against Kalâm in the 4th/10th and 5th/11th centuries throughout in Transoxania. In this period Aṣḥâb al-Ḥadîth and Ikhwân al-Şafâ' were the opposite fronts of Kalâm. In addition, he was trying to go beyond the oppositions of Ḥanafî jurists (*fuqahâ*). Because some of the Ḥanafî jurists thought that Abû Ḥanîfa forsook occupation with the science of Kalâm and even he prohibited his son to have interest in this discipline. But some of Ḥanafî theologians such as al-Mâturîdî, al-Nasafî and al-Şaffâr protested this thought which describes Abû Ḥanîfa as a banner for Kalâm.

His vindication is consistent and has scholarly depth because it is able to be against a strong opposition. His book *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawḥîd* is a unique source in terms of containing vindication of the Kalâm in detail and also influencing the approaches of the next period scholars.

GİRİŞ

Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139),¹ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) düşünce sistemini temel alan ve tarihsel süreçte İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ile onun görüşlerini benimseyen Mâverâünnehirli

¹ Takriben 450/1058 yılında doğan Saffâr çocukluk, gençlik ve orta yaş dönemini Buhara'da geçirdi. Onun ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu, babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun, yaşadıkları dönemde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri

mütekellim Hanefîler'in katkılarıyla gelişen kelâm sistemine mensup bir âlimdir. Bu çalışmada, onun kelâm müdâfaası konu edilmektedir. Eseri *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idî't-tevhîd*'e kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşrûluğu konusunda uzun bir giriş ekleyen Saffâr, bu bölümde kelâm ilminin önemini ve öğrenilmesi gerektiğini "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlıkları altında ayrıntılı şekilde savunmuştur. Ayrıca "Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe kelâm ilminden yüz çevirdiği" ve "Kelâmla meşguliyeti tamamen yasakladığı" yönündeki rivayetleri de ele alarak değerlendirmiştir.

Kelâm karşıtlığı, Mu'tezile tarafından kelâm yönteminin kullanılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren her dönemde görüldü. Bazı tâbiîn ileri gelenleri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) önderliğinde şekillenen *Ashâbü'l-Hadis* tarafından Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn'in inançla ilgili problemlerin çözümünde aklî yorumlara başvurmadıkları ileri sürdü. *Selef-i sâlihîn*

arasında yer aldığı bilinir. "Âl-i Saffâr" olarak anılan bu aileye mensup bazı âlimler, "Buhara Hanefîleri'nin reisi" olarak anılarak bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etti. Bu güç, Sâmânîler zamanında Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö. 217/832) mensup olduğu Ebû Hafs Ailesi'nin elindeyken bu aileden "Saffâr Ailesi"ne, Saffâr'ın Selçuklular'ın Horasan Emîri Sencer tarafından 495/1102 yılında Merv'e sürgüne gönderilmesinden sonra ise "Âl-i Burhân" a geçti. Yöneticilere riyakârlık yapmaktan aynen babası gibi uzak durduğu aktarılan Saffâr'ın siyasî baskılara boyun eğmediği ve hakikati söylemekten çekinmediği de aktarılır. Böyle bir kişiliğe sahip Saffâr'ın aynı zamanda Buhâra Hanefîleri'nin reisi olması, Batı Karahanlılar'a müdahale eden Melik Sencer tarafından siyasî endişelerle 495/1102'de sürgüne gönderilmesine yol açtı. Yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan takriben yirmi sekiz yılını Merv'de sürgünde geçiren Saffâr, 523/1129 yılında Buhara'ya döndü. Merv, onun bulunduğu yıllarda, Büyük Selçuklular'ın idare merkezi ve kültür hayatının en önemli şehridir. Şâfiî nüfusa da sahip şehirde, Eş'arî anlayışa göre eğitim veren bir de Nizamiye Medresesi bulunmaktadır. Uzun süre burada yaşamak zorunda bırakılan Saffâr, Eş'arî kelâmını aslı kaynaklarından öğrenme imkânı buldu. Bu dönemde Batı Karahanlılar üzerinde Selçuklu Sultanlığını elde eden Sencer'in; Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin üstünde ise Burhan Âilesi'nin etkisi devam etmektedir. Bu şartlar altında onun, vefatına kadar geçen on bir yılda ilmî faaliyetlere odaklandığı söylenebilir. Saffâr, 534/1139'da Buhara'da vefat etti. Fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm ilimlerindeki birikimi ile öne çıkan Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idî't-tevhîd* ve *Risâle fi'l-keâm* adlı eserleri bilinir. Bk. Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988), 3: 548. Saffâr'ın yetiştiği muhit ile hayatı, ilmî kişiliği ve kelâm yöntemi hakkında bk. Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 74-184.

olarak anılan ilk nesiller onlara göre bu konularda akli kullanmaktan ve daha önce hiç duyulmamış kavramları ve görüşleri beyan etmekten uzak durmuştu. Dolayısıyla ortaya çıkan itikâdî problemlerin çözümü, sadece Kur'an ve hadislerde aranmalıydı. Bu düşüncede olanlar, kelâmı bir ilim olarak kabul etmedikleri gibi mütekellimleri de bid'atçılıkla, dalâlete düşmekle, hatta zındıklıkla ve ilhadla suçlayabildi.² Hanefî fakihî İbn Ebû'l-İz'in (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'de yer verdiği "Nakil içermeyen 'haddesenâ' denilmeyen hadis ve fıkıh dışındaki uğraşlar ilim değil, Şeytân'ın vesvesedir" görüşü, bu bakış açısının bir ürünüdür.³ İhvân-ı Safâ'nın kelâmcılara "Ağzları iyi laf yapan, kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccâller" ithamı da gerekçesi farklı olsa da aynı olumsuz bakışın bir ifadesidir.⁴

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) gayretleriyle İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in bir önderi olarak kabul edilmeye başlandığı bir dönemde ve bölgede yaşayan Zâhid es-Saffâr, kelâm ilmini eseri *Telhîşü'l-edille*'de ayrıntılı şekilde savunur. Hanefîler'in baskın olduğu bir bölgede yaşayan Saffâr, kelâm ilmini neden savunma ihtiyacı duymuş olabilir? Bu soruya verilecek cevap, onun kelâm müdâfaası ile V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda bölgede gücü elinde bulunduran Hanefî fakihlerin din anlayışlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

² Kelâma ve mütekellimlere yönelik ithamlar hakkında bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, nşr. M. Zâhid Kevserî (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1992), 14; Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-ğavz fi 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), 87-90; Ebû Şekûr es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, vr. 192^a-192^b; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 365-367; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yay., 1992), 1: 365-366; Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'id-i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011), 1: 31; Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsır en-Nisâbûrî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, nşr. Mustafa H. Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1: 258-262; İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah et-Türki-Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 17-19.

³ İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî (Beyrut: y.y., 1376-1377/1957), 50-51; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* (Ankara, 2003), 80.

⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*, 4, 50-51; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 80.

1. KELÂM MÜDÂFAASININ GEREKÇESİ

Saffâr, kelâm ilminin dinen meşrû olduğunu ve öğrenilmesi gerektiğini ayrıntılı şekilde ele almakta ve savunmaktadır. Bu durum, Batı Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki Mâverâünnehir bölgesinde kelâm karşıtlığının bulunduğunu akla getirmektedir. Bu öngörü, o dönemde kaleme alınan eserlerde yer alan bilgilerle doğrulanmaktadır. Örneğin Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Uşûlü'd-dîn* adlı eserinin ilk meselesini, kısa da olsa kelâmın dinen meşrûiyetini açıklamaya ayırmıştır. Konuya, "Bilginler kelâm ilmini öğrenme, öğretme ve bu konuda eser yazma hususunda anlaşmazlığa düştüler" diyerek başlayan Pezdevî, burada "hadisçilerin"; eserinin son kısmında ise "Mâverâünnehir ehlinin çoğunluğunun" bu ilmi câiz görmediğini ve yasakladığını belirtir. Ayrıca bölgede kelâmı uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâmcıların hafife alındığını ve bu ilim yerine fıkha önem verildiğini de aktarır.⁵

Usûlü'd-dîn ilmi, anlaşılması zor bir ilimdir. Bu ilim dalında birçok eser tasnif edildi, tahkikatlar yapıldı ve kitaplar yazıldı. Ben (bu kitabımda) çok az şey ifade ettim. Çünkü bölgemiz (Mâverâünnehir) halkı, bu ilimden yüz çevirdi. Onların üstün gördüğü ilim fıkıhtır. Kelâm ilmiyle uğraşanı reddediyor, terk ediyor ve küçümsüyorlar. Bu sebeple bu ilim, bizim diyarımızda azaldı. Oysa (kelâm alanında gayret gösteren ve eser telif edenlerin) amacı, Ehl-i sünneti kuvvetlendirerek bu bölgede ehl- bid'atın ortaya çıkmasını engellemektir.⁶

Pezdevî'nin kullandığı "bölgemiz ehli" ifadesi, lafzî olarak Mâverâünnehir halkını ifade eder. Ancak muhtemelen Pezdevî, Mâverâünnehir Hanefî fakihlerini olumsuz bir cümlelerin öznesi olarak kullanmamak adına bilinçli olarak onların adını gizlemektedir. Zira onun yaşadığı yıllarda bölgesinin sosyo-kültürel durumu dikkate alındığında toplumsal hayata yön verenlerin, hatta bölgeye hükmeden yöneticilerin din anlayışını belirleyenlerin, Hanefî fakihler olduğu anlaşılır. Bu açıdan "bölgemiz halkı" ifadesiyle, "halk" değil, onlara neyin dine uygun neyin olmadığını söyleyen fakihlerin kastedildiği açıktır. Aktarılabilecek diğer bilgiler de bu yorumu doğrulamaktadır. Pezdevî'nin bu tespiti yaptığı 481/1088 yılında, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî âlimlerin daha güçlü

⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 3-4, 258.

⁶ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 258-259.

olduğu dikkate alındığında, kelâm karşıtlığının Hanefî fakihler arasında yaygınlaştığı anlaşılır.

Pezdevî, bu ilmin meşrûyetiyle ilgili *el-‘Âlim ve'l-müte'allim'* den Ebû Hanîfe'nin şu görüşünü aktarır:

'Hz. Peygamber'in sahâbesi bu gibi konulara dalmadılar' diyenlere karşı 'Sa-hâbelerin durumu, karşılarında savaşçı bulunmayan dolayısıyla da silah taşımaya gerek duymayan topluluğa benzer. Oysa biz, saldırı altındayız ve silah (kelâm) bize gereklidir' deriz.⁷

Pezdevî'nin bu konuda Ebû Hanîfe'ye atıf yapması oldukça önemlidir. Zira kelâm karşıtı *Fakih Hanefiler*, İmam'ın ahir ömründe kelâmdan yüz çevirdiğini düşünmektedir ve bu görüşlerini savunurken Pezdevî'nin *el-‘Âlim ve'l-müte'allim'* den aktardığı görüşü dikkate almamış görünmektedirler. Oysa Pezdevî, Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir ve itikâdı sahih olanlardan öğrenilmesi şartıyla bu ilmi öğrenmenin mübah, hatta farz-ı kifâye olduğunaaktadır.⁸

Batı Karahanlılar dönemin bir diğer kelâmcısı V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî ise eseri *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*'de, bid'atçılarla münâzaranın câiz olmadığını ileri süren *Ehl-i zevâhir*'in bulunduğunu belirtir ve inancı korumak amacıyla tartışma yapılmasının gerekliliğini savunur.⁹ Fıkıh usûlünde "zâhir" kelimesi hükmün konuluş gerekçesinin veya söylenen sözle kastedilen mânanın karşıtı anlamında kullanılır. "Ehl-i zevâhir" veya "Ashâbü'z-zevâhir" tabiri ise mânaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeden, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılabilir lafzî anlamlarına göre anlayan kişileri ifade eder.¹⁰ Keşşî, "Ehl-i zevâhir" tabirini kullanarak kelâm karşıtlığının nassların anlam ve gâyelerini dikkate almayan bir bakış açısının ürünü olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitite haklılık payı olduğu ifade edilmelidir. Zira, kelâm karşıtı bir tavır alan Hanefiler, İmam'ın ahir ömründe kelâmdan yüz çevirdiği rivayetini dikkate alırken *el-‘Âlim ve'l-müte'allim'* den yer alan kelâm müdâfaasını gözden kaçırmaktadırlar.

⁷ Ebû Hanîfe, *el-‘Âlim*, 14.

⁸ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4-5.

⁹ Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, vr. 192a-192b.

¹⁰ Bk. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 94.

Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Neseîî de benzer şekilde eseri *Bahrü'l-Kelâm'a* "Bid'atçıların ileri sürdüğünün aksine, dinî konularda münâzara yapılmasının bir sakıncası yoktur" diyerek kelâm savunusu ile başlar.¹¹ Öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise İmam Mâtürîdî'nin ihmal edildiğini, fakihlerin onun eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkha meylettiklerini belirtir.¹²

Diğer taraftan Mâtürîdî'nin ders okuttuğu¹³ Dârü'l-Cüzcâniye Medresesi'nin onun vefatından sonra kelâm öğretiminin yapıldığı bir merkez olarak devam ettiğine dair bir bilgi de tespit edilemedi. Bu durum, muhtemelen Hanefîler arasında kelâm karşıtlığının güçlenmesiyle bağlantılıdır. Zira Mâtürîdî sonrası dönemde Dârü'l-Cüzcâniye'de ders veren kişilerin biyografileri incelendiğinde, burasının fıkıh ve hadis öğretilen bir merkeze dönüştüğü söylenebilir.¹⁴ Mâtürîdîlik konusundaki araştırmaları ile öne çıkan Sönmez Kutlu, Sâmanîler'in son dönemlerinde *re'y* taraftarlarının Buhara'da nüfuzlarını kaybetmeye başladıklarını belirtir.¹⁵ Mâtürîdîlik konusunda çalışmaları bulunan bir diğer uzman Şükrü Özen de Mâverâunnehir fakihleri ile ilgili aynı hususa dikkat çekmektedir:

Her ne kadar Mâtürîdî ve çevresi gibi kelâm ilmiyle ilgilenmiş olan bir kesimin bulunduğu bilirse de Mâverâunnehir ulemâsının o dönemlerde genelde kelâma karşı soğuk oldukları ve buradaki Hanefîler'in mesâîlerini daha çok fıkha ve Ashâbü'l-hadis'in de hadis ilmine teksif ettikleri bilinmektedir.¹⁶

Bu bilgiler, kelâm metodunu savunanların bölgede Mâtürîdî sonrasında güç kaybettikleri tezini doğrulamaktadır. Mâtürîdî ve Semerkant Ehl-i sünnet kelâmı hakkında kapsamlı bir eser yazan Alman İslam

¹¹ Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Bahrü'l-keîâm*, nşr. Veliyyüddîn M. el-Farfûr (Dımeşk: Mektebetü'l-Farfûr, 1421/2000), 61.

¹² Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânül-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1418/1997), 3.

¹³ İbn Yahyâ, *Şerhü Cümeli uşûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 161^b.

¹⁴ Bk. Necmeddin en-Neseîî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*, nşr. Nazar M. el-Fâryâbî (Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991), 47 (nr. 52: Hamza es-Sâbâtî); 143 (nr. 233: Sâlih b. Muhammed), 314 (nr. 562: Abdürreşîd b. Ahmed), 345 (nr. 618: Ömer b. Abbâs), 363 (nr. 659: Osman b. Ebî Ahmed); Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kahire: Hicr, 1413/1993), 1: 185 (nr. 123: Ahmed b. Abdullah).

¹⁵ Kutlu Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 262.

¹⁶ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 62-63.

bilimcisi Ulrich Rudolph da bu doğrultuda tespitler yapmaktadır. Rudolph, Mâtürîdî sonrasında en önemli şahıslarından olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) eserlerinde Mâtürîdî'yi tek bir yerde dahi zikretmemiş olmasını dikkat çekici bulur. Zira Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdi'l-a'zam* tarzında bir iman anlayışını savunmaktadır.¹⁷ Belki de bu yüzden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşîratü'l-edille*'sinde Hanefî mütekellimler listesinde Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye yer verilmemektedir.

Mâtürîdî'den sonraki süreçte Mâverâünnehir'de kelâm karşıtlığının güçlenmesi, Hanefî âlimlerin kelâmdan çok fıkıhla ilgilenmeleri ve bu ilme dair eserler telif etmeleri,¹⁸ V. (XI.) yüzyılın son yarısında bölgede Eş'arîlerle fikrî tartışmaların yoğunlaştığı döneme kadar kelâm ilminin geri planda kalmasına neden olmuştur. Zaten Nesefî'nin yukarıda zikredilen kelâmcılara dair isim listesini IV. (X.) yüzyıla kadar getirip buradan itibaren kimseyi zikretmemesi, kendi dönemine kadar ki bir yüzyıl içerisinde hatırı sayılır derecede kelâm âliminin bu bölgede yetişmediğine bir delil olarak düşünülebilir.¹⁹ Saffâr özelinde yürütülen bu çalışmada, benzer şekilde kelâm ilmini gerekli gören anlayışının bölgede Mâtürîdî sonrasında zayıfladığı, kelâmdan uzak durulmasını tavsiye eden ve *Fakihler Hanefiler* tarafından temsil edilen bakış açısının ise güçlendiği tespit edildi. Ayrıca Mâtürîdî'den Nesefî'ye kadar geçen yaklaşık iki asırlık bir süreçte kelâm metodunun kullanıldığı hacimli bir eserin yazıldığına dair herhangi bir bilgiye de ulaşılamadı.

Mâverâünnehir'e komşu Horasan bölgesinde de kelâm karşıtlığının gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Herat şehrinde yetişen dönemin hadis âlimlerinden Herevî (ö. 481/1089) kelâm ilmini, yöntemini ve kelâmcıları şiddetle eleştiren *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* adlı bir eser kaleme aldı. Herevî, bir mukaddime ile on dokuz ana başlıktan meydana gelen eserinde, Mu'tezile'nin yanında Ehl-i sünnet kelâmcılarını da şiddetle

¹⁷ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 552.

¹⁸ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-a'hyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385, vr. 109b; Özen, "V. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 62-63.

¹⁹ Bk. M. Sait Özervalı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 41.

eleştirerek, itikâdî konularda münâzara yapılamayacağını iddia etti. Ona göre vahye teslim olup sonrasında ona uymak doğruyu bulabilmek için şarttır. İtikâdî konularda tartışmaya girmek ise insanı haktan sapmaya ve neticede helâk olmaya götürür. Onun iddiasına göre bazı sahâbîler ve tâbiîn âlimleri ile müçtehitler, kelâm ilmini reddetmişler ve yaptıkları te'vil-lerle ümmeti sapıklığa düşüren kelâmcılardan ilim öğrenmeyi câiz görmemişlerdir. Herevî, eserinin son bölümünde selef âlimlerine nisbet ederek kelâm aleyhtarî sözleri ve kelâmcılardan ilim alınamayacağına dair ifadeleri de aktarır.²⁰ Beş cilt dolusu kelâm aleyhtarî rivayeti içeren bu eserin sıhhati ve Herevî'nin din algısı ayrı bir araştırmanın konusudur.

Kendi döneminde Horasan bölgesindeki Hanefîler'in reisi olarak anılan Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî (ö. 432/1041) ise Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini yansıttığını düşündüğü eseri *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe'* de, on dört başlık altında yüz otuz rivayete yer verir. Bu rivayetlerden bir kısmı Hz. Peygamber'e, bir kısmı sahâbe ve tâbiîn âlimlerine, diğerleri ise Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nisbetle aktarılır. Eserin özellikle son iki faslında; müteşâbih sıfatların te'vil edilmemesi, itikâdî konularda husûmetten, nizâdan ve re'ye başvurmaktan uzak durularak selef-i sâlihînin yetindiğine râzı olunması, ilâhî sıfatlar konusunda onların kelâm etmediği, fikhî konularda men edilmeyen tartışmanın kader, müteşâbihler ve ilâhî sıfatlar gibi inanç alanında yasaklandığı ile bid'atlerden uzak durularak esere tâbî olunması gerektiği hakkındaki rivayetlere yer verilir. Üstüvâî, bu nakilleri kelâm ilmini mahkûm edecek şekilde tasnif ettikten sonra "Meşâyahimiz kelâma dalmaktan uzak durdu. İtikâdî konularda nakille iktifa etmek övülen bir tutumdur. Kelâm ile ilgilenildiğinde ihtilaflı konulara dalınmış olunur. En doğru yol, kelâmdan uzak durmaktır" diyerek de açıkça kendi kanaatini belirtir.²¹ Eserin son cümlesi olarak ise "Kim bu rivayetleri kabul ederse, sözleri ve tercihleri dine uygun olan ve kelâmdan uzak duran anılan âlimlere uysun" nasihatini dillendirir.²² Yaklaşık olarak yüz sayfalık eserde,

²⁰ Hâce Abdullah el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, nşr. Ebû Câbir Abdullah el-Ensârî (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-eseriyye, 1419/1998), 3: 151-199, 4: 210-211, 5: 153-200.

²¹ Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe'*, nşr. Seyit Bahçivan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 212.

²² Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, 233.

rivayetler dışında ona ait çok az yorum yer alır. Bunlardan son ikisinde ise kelâm ilminden uzak durulması ısrarla tavsiye edilir.

Üstüvâî'nin Gazneliler ve Selçuklular döneminde Nişâbur ve çevresinde kadılık görevini en az bir asır elinde bulunduran Sâidî ailesinin atası olduğu²³ ve devlet gücüne sahip oğulları ve torunları tarafından onun kelâmdan uzak durulması tavsiyesine uyulduğu ihtimali düşünüldüğünde, Mâtürîdî kelâmının Eş'arîlik karşısında yeterince güçlenememiş olmasının nedenlerinden biri daha anlaşılmaktadır ki o da Hanefîler arasında yayılan kelâm karşıtlığıdır. Ebû Hanîfe'nin risâleleri açıkça ortada dururken Hanefî fakihlerin kelâm karşıtı bir din anlayışını nasıl savunabildikleri ve bu noktaya nasıl geldikleri, üzerinde düşünülmesi gerekli bir husustur.

Dönemin bir diğer âlimi Endülüslü muhaddis İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) ilim, ilim tahsili ve eğitim öğretim konularına dair eseri *Câmiu beyâni'l-ilm'*de kelâm aleyhtarı birçok rivayeti aktardıktan sonra bütün İslâm diyarındaki fakih ve muhaddislerin, kelâmcıların sapık ve bid'atçı oldukları ve âlim sayılmayacaklarında ittifak ettiklerini ileri sürmektedir.²⁴

Dönemin etkin Eş'arî âlimi Gazzâlî ise *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn'*de özel bir başlık altında, kelâm ilminin öğrenilmesinin haram olduğunu iddia edenler ile farz olduğunu savunanların görüşlerini ve gerekçelerini aktarır ve sonrasında kendi düşüncesini belirtir. O'nun "Hadisçiler, kelâmcılarla oturulmaması, konuşulmaması ve onlardan herhangi bir şeyin dinlenilmemesi konusunda ittifak etmişlerdir" tespiti, bu dönemde kelâm ilmine karşı var olan olumsuz bakışı kanaatimizce tam olarak yansıtmaktadır.²⁵ Ayrıca o, aynı süreçte ilmî çalışmaların fıkıh ile sınırlandırıldığını da dile getirir.²⁶ Nişâburlu Eş'arî kelâmcısı Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsir en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118) ise *el-Ğunye fi'l-kelâm* adlı eserinde kelâm ilminin meşrûiyetini savunmakta ve ileri sürülen iddialara cevap vermektedir.²⁷

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 135.

²⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 367.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 365-380.

²⁶ Gazzâlî, *Mi'yâriü'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1961), 60.

²⁷ Ebû'l-Kâsim en-Nîsâbûrî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, 1: 258-262.

Kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhindeki aşağıda belirtilen fetvâlar bu dönemde yazılan ve değer gören bazı Hanefî fıkıh kitaplarında dahi yer almıştır:

“Kelâmcıların şahitliği kabul edilmez”, “Mütekellimin arkasında namaz kılınmaz”, “Kelâmcılar âlim sayılmaz”, “Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir”, “Kelâm kitapları ilim eseri sayılmaz”, “Âlim denilince bunun kapsamına sadece fıkıhçı ve hadisçiler dâhildir, kelâmcılar girmez” ve “Gereğinden fazla kelâmla meşguliyet mekruhtur” fetvâsı.²⁸

Benzer bir hüküm, Burhânpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığındaki âlimler heyetinin ortak çalışmasıyla 1664-1672 yılları arasında Hanefî mezhebine dair birçok muteber kaynaktan derlenen *Fetâva'l-Hindiyeye* adlı meşhur fetvâ külliyyâtında görülür:

Eğer ehl-i ilme verilmek üzere vasiyette bulunulsa, bunun kapsamına ehl-i fıkıh ve ehl-i hadis girer; ehl-i hikmet ise girmez. ‘Mütekellimler, bu vasiyet kapsamında mıdır?’ şeklinde sorulsa, ‘Hayır’ cevabı verilir. Ebü'l-Kâsım [es-Saffâr] şöyle fetvâ verdi: Kelâm kitaplarının ilim eseri sayılmadığında şüphe yoktur. Örfen bu böyledir. Mutlak olarak kitap denildiğinde, bunun kapsamında kelâm eserleri girmez. Buna kıyasla da ilim ehli denilince, kelâmcılar kapsam dışında kalır.²⁹

Saffâr'ın çağdaşı olan Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161) ise *el-Mültekat fi'l-fetâvâ* adlı eserinde Ebü'l-Leys Ubeydullah el-Buhârî'nin (ö. 258/872) “Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir” sözünü ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın “Kelâm kitapları, ilim eseri sayılmaz” şeklindeki fetvâsını nakleder. Hanefî fakihî olan Semerkandî'nin bu görüşlere itiraz etmemesi aynı kanaati benimsediğini gösterir.³⁰

Her iki alıntıda fetvâsına değer atfedilen Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 336/947), araştırmamız kapsamında inceleme imkânı bulduğumuz *Fetâvâ*

²⁸ *Fakih Hanefîler'in benzer fetvâları için bk. Muhammed b. Yûsuf Semerkandî, el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, nşr. M. Nassâr-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000), 275, 449; Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, nşr. Sâlim M. el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1865), 3: 329, 331; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, 18; Kefevî, *Ketâ'ib*, vr. 108^a; Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 6: 146. Benzer görüşler için bk. İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 365-367.

²⁹ Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 6: 146.

³⁰ Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, 275, 449.

Kâdîhân gibi Batı Karahanlılar dönemi Hanefî fıkıh literatüründe görüşlerine sıkça müracaat edilen bir Hanefî fakihidir. Onun kelâm aleyhtarı tavrının, bölgede yetişen fakihleri de etkilediği ve onların eserlerine de yansıdığı düşünülmektedir. Anılan kitaplarda kelâmın meşrûiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin değil de Ebü'l-Kâsım'ın düşüncesine uyulması Hanefî din anlayışının Batı Karahanlılar dönemindeki durumu açısından oldukça düşündürücüdür.

Bu noktada ulaştığımız sonuçlara göre Mâverâünnehir bölgesinde çoğunluğu oluşturan Hanefî fakihleri, kelâm ilmine bakışlarına göre iki gruba ayırmamız gerekmektedir: Kelâm ilmiyle ilgilenen *Mütekellim Hanefiler* ve kelâm ilmine mesafeli duranlar *Fakih Hanefiler*. Bu ayırım, Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe kelâm ilmiyle ilgilenmediğine, hatta oğlu Hammâd'a inanç konularında tartışma yapmayı yasakladığına dair aktarılan rivayetlerin nasıl anlaşıldığına göre belirginleşmektedir. Klasik eserlerde Buhara ve Semerkant ulemâsının bazı fikhî konularda farklı kanaatlerde olduklarına ilişkin ifadelere rastlanır. Bu tartışmaların geneline bakıldığında, istisnâları olmakla birlikte, her iki şehir fakihleri arasında aklın ve naklin bilgi değeri konusunda metodolojik bir kutuplaşmanın yaşandığı anlaşılır. Kelâm ilmi özelinde ifade edilecek olunursa Semerkantlı İmâm Mâtürîdî'nin düşünceleri öncülüğünde teşekkül eden kelâm anlayışını benimseyen *Mütekellim Hanefiler*, akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; *Buhara İmamları* olarak atf yapılan *Fakih Hanefiler*, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. Bu husus, fetret ehlinin dini yükümlülüğü konusunda yaşanan tartışmalarda görülebilmektedir.³¹

Mütekellim Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyetsiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen tartışmalarını hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine "ashâbımızdan muhakkik olanlar" şeklinde atf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. *Mütekellim Hanefiler*, ayrıca yönetsel olarak aklın kendi bilgi alanında bilgiye ulaşma gücü olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî (ö. 345/956), Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî (ö. IV./X. yüzyıl), Ebû Bekir el-

³¹ *Fakihlerin Hanefiler ile Mütekellim Hanefiler'in görüş farklılıkları için bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 298-321.*

İyâzî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) ve İbn Yahyâ (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) bu geleneğin öncüleridir. Batı Karahanlılar dönemi (433-608/1041-1212) *Mütekellim Hanefîleri* ise şunlardır: Saffâr'ın dedesi Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr (ö. 405/1014), babası İmamü's-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk es-Saffâr (ö. 461/1069), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebû Şekûr Muhammed es-Sâlimî el-Keşşî (V./XI. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (500/1107), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşşî (ö. 550/1155), Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128), Zâhid es-Saffâr (ö. 534/11399), Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1141), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Sirâcud-din Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) ve Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1164).

Bölgede çoğunluğu oluşturdukları anlaşılan *Fakih Hanefîler* ise Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzara yapmayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bunu fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir. *Fakih Hanefîler*, genel olarak imanın mahlûk olmadığını, dil ile ikrarın iman tanımında yer aldığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak Allah'a inanma yükümlülüğünün başlamayacağını ve fetret ehlinin sorumlu olmadığını düşünmektedir. Bu kişiler, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risâlesinde yer alan iman tanımına amelin dahil olmadığı ve imanın artıp eksilmeyeceği gibi konularda onun itikâdî görüşlerini benimsemekte, ancak akâid risâlesi muhteviyatını aşacak şekilde bu konularda konuşulmasını mekruh saymaktadır. Bunların Ebû Hanîfe'ye bağlılıkları, savundukları iman-amel ayırımı ve diğer itikâdî görüşleri sebebiyle *Ashâbü'l-hadis* olarak isimlendirilmesi ise uygun değildir. *Fakih Hanefîler*, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlardır. Örneğin dönemin meşhur fakihî Kādîhan, rüyasında Allah'ı gördüğü iddiasında bulunan kişinin, puta tapandan daha kötü olduğuna dair Mâtürîdî'nin görüşünü ve bu konuda Semerkant âlimlerin "Allah'ın rüyada görüldüğü iddiası, bâtıldır" kanaatini kısaca aktardıktan sonra "Bu konuda konuşmamak daha iyidir" şeklindeki kendi kanaatini

açıklar. “Bu konuda konuşmamak daha iyidir” ifadesi, onun kelâmî konularda “gereğinden fazla” söz edilmemesini tercih ettiğini gösterir. Zaten o gereğinden fazla kelâmıla meşgul olmanın, mekruh olduğunu açıkça belirtir. Bu konuyla ilgili “Kur’an ve fikhâ tazîm vâcibtir. Kelâm ilmini öğrenme ve kelâmî konularda tartışma yapmak hususunda ise ‘İhtiyaçtan fazlası mekruhtur’ denilmiştir” görüşü ona aittir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’a kelâmıla meşguliyeti yasakladığına dair rivayete de aynı bağlamda yer verir. Onun bu tutumu, kelâm ilmiyle ilgilenmeyi doğru bulmadığının kanıtıdır.³² Oysa hocası Saffâr, kelâmî tartışmalara *Telhîsü'l-edille*'de yer veren ve kelâm ilmiyle ilgilenmenin önemini ve gerekliliğini savunan bir mütekellimdir. Kādîhan'ın kelâma mesafeli tutumu, *Mütekellim Hanefîler*'in, yani Mâtürîdî ekolünün görüşleri ile bağdaşmaz. O dönemde fıkıh ilmine yoğunlaşan bazı Hanefî âlimlerin, Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yûsuf'un kelâmıla meşguliyeti yasakladığını düşünceleri nedeniyle bu ilme mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı fıkıhçıları arasında benzer tutumu sergileyen *Fakih Hanefîler* hiç de az değildir. Örneğin döneminin en güçlü ismi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) kelâm hakkında şöyle söyler:

Bir kimse kelâm ilmi müstesna, diğer ilimleri tahsil anne-babasından izin almadan memleketinden ayrılabilir. Çünkü İmam Şâfiî, ‘Kulun büyük günahla Allah’ın huzuruna çıkması, kelâm günahıyla çıkmasından hayırlıdır’ demiştir. Onun döneminde okunan kelâmın hükmü bu olunca felsefecilerin hezeyanlarıyla karışık, bâtıl ve yaldızlı laflarıyla dolu bir kelâm şekli hakkındaki hükmün ne olacağını varın siz tasavvur edin.³³

Kelâm veya akâid eseri bulunmayan Batı Karahanlılar Dönemi *Fakih Hanefîleri* ise şunlardır: Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 448/1056), Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbûrî Nâsîhî (ö. 447/1055), Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1069), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), Hâherzâde Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî (483/1090), Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman b. İshak er-Rîgadmûnî (ö. 493/1100), Sadr Abdülazîz b. Ömer b. el-Mâze (ö. 518/1124), Sadruşşehîd Ömer b. Abdülazîz el-Mâze (ö. 536/1141), Sadr Ahmed b. Abdülazîz el-Mâze (ö. 551/1156), Muhammed b.

³² Kādîhan, *Fetâvâ Kādîhân*, 3: 329, 331.

³³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm* (Âsitâne: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1317), 1: 323; İmâm Şâfiî'ye nisbet edilen söz için bk. İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 365-366.

Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161), Sadr Muhammed b. Ömer el-Mâze (ö. 559/1164), Sadr Mahmud b. Ahmed el-Mâze (yk. ö. 570/1174), Imamzâde Muhammed b. Ebî eş-Şergî (ö. 573/1177), Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Akilî (ö. 576/1180), Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586/1190), Fahreddîn Kādîhan (ö. 592/1196), Burhaneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197), Sadr Abdülaziz b. Muhammed el-Mâze (ö. 593/1197), Ömer b. Ali el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve Sadr Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed el-Mâze (ö. 603/1207).³⁴

Aktarılan isimler arasında Saffâr'ın Merv şehrine sürgüne gönderilmesi sonrası Buhara Hanefileri'nin reisliğine bir anlamda zorla sahip olan Âl-i Burhan sülâlesine mensup fakihlerin çoğunluğu teşkil ettiği görülür. Sencer'in kelâm müdâfii olan Saffâr'ı sürgüne göndermesi ve kelâma mesafeli duran aileye yetki vermesi, kelâm karşıtlığını artıran bir netice de doğurmuştur. Ulaşılan tüm bu sonuçlar, kelâm ilminin öğrenilmesi, öğretilmesi ve kelâmcıların toplumdaki rolü konusundaki tartışmaların, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde canlılığını koruduğunu ve özellikle kelâm karşıtlığının tedbir almayı gerektirecek kadar Hanefiler arasında arttığını gösterir. Dolayısıyla bu dönemde hadis taraftarları, sûfîler, İhvân-ı safa mensupları ile Mâverâünnehir'deki *Fakih Hanefiler*, kelâma karşı cephe alan kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Saffâr'ın kelâm müdâfaasındaki asıl muhataplar Ashâbü'l-hadis değil, *Fakih Hanefiler*'dir.

2. MÜDÂFAA YÖNTEMİ

Kelâm ilmini savunurken Saffâr'ın kullandığı yöntem, Ebû Hanîfe'nin stratejisinden farklıdır. Ebû Hanîfe ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir.³⁵ Oysa Saffâr, bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret ederek müdâfaa etmektedir. Bu kapsamda o, Kur'an-ı Kerîm'in susmayı

³⁴ Anılan Mâverâünnehirli Hanefî fakihlerin hayatları ve eserleri hakkında bk. Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 4 (2005): 61-67.

³⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 14.

değil; düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emrettiğine vurgu yaparak inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen bu ilmin, bid'at veya haram olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır.³⁶

Onun müdâfaa yöntemi, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kullandığı metodun daha gelişmiş şekli olarak ifade edilebilir. Bilindiği gibi Eş'arî eseri *İstihsâni'l-ḥavz fi 'ilmi'l-keîâm*'da bilgisizliği sermaye edinen, düşünme ve araştırma yapmaktan hoşlanmayan, kolaycılığa ve taklide yönelen, usûlü'd-din meselelerini ele alanları kötüleyip dalâletle suçlayan, ayrıca hareket, sükûn, cisim, araz gibi meseleler hakkında konuşmanın bid'at olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu ve eserini onlara karşı yazdığını belirtir. O, bu iddialara; "Eleştirilen hususların her biri genel ilkeleri itibarıyla Kitap ve Sünnet'te yer almaktadır. Fıkhî konularda geçerli olan aklı kullanma yönteminin usûlde de bulunması ve aklî meselelerin Kitap ve Sünnet'in yanında duyu verilerine ve bedîhî bilgilere dayanılarak da çözümlenmesi gereklidir. Eğer sonraki dönemlerde tartışılan meseleler Asr-ı saâdet'te ortaya çıksaydı elbette Hz. Peygamber diğer hususlarda olduğu gibi bunlar hakkında da beyanda bulunurdu" diyerek cevap vermektedir.³⁷

Sistematikliğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılır: a) İzah: Kelâm ilminin tanımı, isimleri, değeri ve dinî ilimler içindeki yeri konusunda bilgi vererek, buradan kelâm ilmin gerekli ve önemli olduğunun açıklanması. b) İspat: Kelâm ilminin dinî temellerinin Kitap, Sünnet ve Selef-i Sâlihîn uygulamasından ortaya konulması ve bu sayede dinen meşrû olduğunun belirtilmesi. c) Reddiye: Kelâm ilminin değerini ve dinî meşrûiyetini zayıflatma amacı taşıyan iddiaların cevaplanması.

3. KELÂM MÜDÂFAASI: İZAH

Saffâr, kelâm ilmini müdâfaaya, bu ilmin tanımı, isimlendirilmesi ve değeri konusunda açıklama yaparak başlar. Kelâm ilmi, konusu ve amacı dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanır. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmında Allah'a imanla birlikte yalnızca nübüvvet veya

³⁶ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1: 44-45.

³⁷ Eş'arî, *İstihsâni'l-ḥavz*, 87-90, 94.

âhiret, bir kısmında imanın üç temel esası, diğerlerinde ise dinin temel ilkeleri usûlü'd-dîn veya akâid-i diniyye gibi kapsayıcı tabirlerle ifade edilir. Kelâmın amacına göre yapılan tanımlarda ise bu ilmin diğer din ve inançlar ile bid'atçı akımlara karşı üstlendiği savunma fonksiyonu vurgulanır. Kelâmın ilk dönemlerden günümüze tarihsel süreçte nasıl tanımlandığı görmek faydalı olacaktır:

- Fârâbî (ö. 339/950): Kelâm, dinin kurucusunun açıkça belirttiği inanç ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir yetenektir.³⁸
- Pezdevî (ö. 493/1100): Kelâm ilmi, öğrenilmesi farz-ı ayn olan usûlü'd-dîn meselelerinin açıklanmasıdır.³⁹
- Gazzâlî (ö. 505/1111): Kelâm, Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid'atın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilimdir.⁴⁰
- Saffâr (ö. 534/1139): Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile hakkı bilmektir.⁴¹
Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile mârifetullahı bilmektir.⁴²
Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile usûlü'd-dîni bilmektir.⁴³
- Îcî (ö. 756/1355): Kelâm, kesin deliller kullanmak ve ileri sürülecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.⁴⁴
- Teftâzânî (ö. 792/1390): Kelâm, dinî akideleri yakini delillerle bilmektir.⁴⁵
- İbn Haldun (ö. 808/1406): Kelâm, inanç esaslarını aklî delillere dayanarak savunmayı ve itikâdî konularda Selefî ve Ehl-i sünnet'in gittiği yoldan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir.⁴⁶
- Cürcânî (ö. 816/1413): Kelâm, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından mebbe' ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.⁴⁷
- Ö. Nasuhi Bilmen (ö. 1971): Kelâm, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, mebbe' ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.⁴⁸

³⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'Ulûm*, nşr. Osman M. Emîn (Kahire, 1350), 71-72.

³⁹ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4. Bu eserin tercümesinde ilgili tanım şu şekildedir: "Kelâm ilmi, Usulî'd-Din (Dinin asılları), Akaid (İman Esasları) meselelerini açıklamadır ki bunun öğrenilmesi farzı ayn'dır". Bk. a.mlf., *Ehli Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988), 5.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967), 71.

⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 33.

⁴² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 31.

⁴³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 29.

⁴⁴ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 7.

⁴⁵ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), 1: 163.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1982), 2: 1073.

⁴⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut, 1985), "kelâm" md., 194.

⁴⁸ Ömer N. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye, 1339), 3.

Aktarılan tanımların bir kısmında kelâmın konusunun, diğerlerinde ise kelâmın savunma fonksiyonunun dikkate alındığı görülür. Tarihsel süreçte ortaya çıkan bu tarifler, tanımlamayı yapan âlimlerin kelâm tasavvurlarını yansıtmaktadır. Saffâr, kelâm ilmini *hak* kavramına ve *delille bilmeye* vurgu yaparak tanımlar. Ona göre kelâm, “yakine ulaştırıcı delil ile hakkı bilmektir”.⁴⁹ Bu tanımda, kelâmın konusu olarak belli inanç esaslarının sıralanması yerine İslâm'ı bir bütün olarak ifade eden bâtılın zıttı olan hak kavramının öne çıkartıldığı görülür. Bu kavramı tahlil eden Saffâr, hakkın varlığı gerçek, hikmet ve hüsn ile nitelendirilmesi doğru olan her şey için kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla o, kelâmı hakikatı arayan bir ilim olarak düşünmektedir. Saffâr bu konudaki görüşünü desteklemek için bir hadis de aktarır. Buna göre Hz. Peygamber Hârîse'ye “Nasıl sabahladın?” diye sormuş o da “Allah'a hak olarak inanan mümin” diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber ona, “Söylediğini düşün. Zira her sözün bir hakikatı vardır. Senin imanının hakikatı nedir?” şeklinde ikinci bir soru yöneltmiştir. Bu soruya Hârîse, “Nefsime dünyadan uzaklaştırdım, geceleri ibadetle gündüzleri oruçla geçirdim. Sanki ben Rabbinin arşını açıkça görür gibiyim, sanki cennette birbirini ziyaret eden müminleri ve cehennemde azab gören kişileri görür gibiyim” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sen gördün, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et”, hadisin başka bir rivayetinde ise “Doğruya ulaştın, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et” diyerek onu doğrulamıştır.⁵⁰ Saffâr, bu rivayetin kendi tanımını desteklediğini düşünmektedir. Delil olarak kullanılan bu hadiste söylenenlerin gerçeğe uygun olması, hak olarak nitelenmektedir.⁵¹ Dolayısıyla ona göre delile dayalı olarak bilinen hususlar haktır. İslâm dini hak olduğuna göre dini bilgilerin de delile dayalı olarak bilinmesi gerekir.

Saffâr, kelâm tanımında yer verdiği “yakine ulaştırıcı delil ile hakkı bilmek” ifadesini, “Hakkı hak olarak tanıtsın ve bâtılı iptal etsin, varsın mücrimler istemesin” (el-Enfâl 8/8) âyetiyle temellendirir. Ona göre âyette geçen “*ihkâku'l-hak*” tabiriyle hakkın açık delillerle hak olduğunun gösterilmesi, “*ibtâlü'l-bâtıl*” ile de bâtılın açık delillerle hatalı olduğunun

⁴⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 33.

⁵⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 34. Hadisin rivayetleri için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebîsâf*, 52; Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münîfe*, 93-94; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1: 220-221.

⁵¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 34.

ortaya konulması kastedilir. Bu kavramları, hakkın ve bâtilin açık delillerle belirlenmesi şeklinde anlamlandırması, bahsi geçen âyetin tarihi arka planıyla uyumludur. Bilindiği gibi âyetin tarihi bağlamını oluşturan Bedir Savaşı açık bir delil olmuş ve bu savaşla, hak ve bâtilin hangi tarafta olduğu görülmüştür. Saffâr, bu âyeti delil göstererek kelâmı, “kesin deliller ile hakkı bilmek” şeklinde tarif eder ve hakkın kanıtı dayanılarak bilinmesi gerektiğini vurgular. Kelâm ilmini tanımlarken bilme eyleminin kesin delillere dayandırılmasını şart koşması önemlidir. Çünkü ona göre bir şeyi delili ile bilmeyen kişi, yanlış sonuçlara ulaşabilir. Doğru yoldan uzaklaşan ve hataya düşenler, kesin delillere dayanmadıkları için böyle bir sonuçla yüz yüze gelmektedirler.⁵² Dönemin saygın âlimlerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de “Bir kimse tevhid ilmine şâhitlerden bir şâhit, delillerden bir delil ile vâkıf olmazsa, aldanmak ve şaşırarak suretiyle ayağı ölüm uçurumuna kayar”⁵³ diyerek benzer bir görüşü dile getirir.

Saffâr, “hak” kavramını tahsis ederek kelâm tanımını eserinin bir yerinde “kelâm, kesin delillerle Allah'ı bilmekten (marifetullâh) ibarettir”, başka bir yerinde ise “kelâm, kesin delillerle dinin temel ilkelerini (uşûlü'd-dîn) bilmektir” şeklinde tekrarlar.⁵⁴ O, kelâmı, “hakkı/Allah'ı/dinin temel ilkelerini delile dayanarak bilmek” şeklinde tanımlayarak, belirtilen görevi ifa eden bir ilmin haram veya mekruh görülmesinin ve bu ilimden yüz çevrilmesinin doğru olmadığını ispatlamaya gayret eder. Belirtmek gerekir ki, Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) 784/1383'te Semerkant'ta tamamlandığı *Şerhu'l-Makâşid* adlı eserinde yer alan “kelâm, dinî akîdeleri yakinî delillerle bilmektir”⁵⁵ şeklindeki tarif, Saffâr'ın kelâm tanımını akla getirmektedir.

Telhîşü'l-edille'nin ikinci faslı, kelâm ilminin adlandırılmasına ilişkin açıklamalara ayrılmıştır. Burada konuya bir tespit ile giriş yapılır: Tarihsel süreçte önceki âlimlerinin çoğunluğu tarafından bu ilme “kelâm”, bu ilimde uzmanlaşanlara da “mütakellim” veya “Ehl-i kelâm” adı verildi. Bu

⁵² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 31, 35.

⁵³ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tasavvufa Dair Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 83.

⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 29, 31.

⁵⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. A. Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), 1: 163.

ilme “kelâm” denilmesinin doğru olduğunu düşünen Saffâr, bunu izah etmeye gayret eder. Bu kapsamda ilk olarak, “kelâm” sözcüğünün etimolojik tahlilini yapar:

Kelâm” kelimesi sözlükte kesmek ve yaralamak (*c-r-h*) anlamına gelen “kelm” (*k-l-m*) kökünden türemiştir. Cildin kesilmesi ve ikiye ayrılması sonucunda, normalde görünmeyen kan, et ve kemik gibi unsurlar açığa çıkar. Kelâm ilmi de gizli olanı, hak ile bâtılı, iyi ile kötüyü ortaya çıkarmakta benzer bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla kelâm isimlendirmesi bu ilmin işlevine mutabıktır.⁵⁶

Saffâr, kelâm sözcüğünün Arap dilinde nasıl kullanıldığını da tespit etmeye çalışır. Bu amaçla ilgili âyetlere müracaat eder ve Arapça şiirlerden örnekler aktarır. Ona göre “Keskin dilleriyle sizi yaralarlar” (el-Ahzâb 33/19) âyeti, dilin kılıç gibi keskin olduğunu ima etmesi sebebiyle kelâmın (sözün) etkili kullanılabileceği konusunda önemli bir delildir. Buradaki tek fark, sözün etkisi kılıç gibi maddî değil, manevîdir. Söz yerinde ve etkili kullanıldığında, kılıcın keserek etki etmesi gibi zihinlere ve gönüllere tesir eder. Nitekim “Ok yarasının tedavi imkânı olsa da dil yarası tedavi edilemez” mısralarında bu husus dile getirilir. Ona göre bu örnek, kelâmın manevî anlamda yaralama anlamını içerdiğini teyit etmektedir. Saffâr'ın konuya yaklaşımı kabul görmüş ve Mâtürîdî kelâmcısı Hüsâmeddin es-Siğnâkî (ö. 714/1314) kelâm adlandırması konusunda onun izahlarını, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinde aynen aktarmıştır.⁵⁷

Saffâr, Arap dili konusunda otorite kabul edilen Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi dilcilerin kelâmı, “anlamı olan söz” şeklinde tanımladıklarına ve bu nedenle de dilde kullanımı olmayan kalıplara kelâm adını vermediklerine dikkat çeker. Nitekim harflerin bir araya gelmesiyle oluşan, görünüşte isim veya fiili andıran fakat anlam içermeyen ifadeler (mühhel), kelâm olarak kabul edilmemektedir. Bu tespitiyle o, kelâm ilmi ile üretilen bilginin “anamlı” olduğunu ve bir değer taşıdığını vurgular. İzahlarıyla sadece mâna içeren sözlerin “kelâm” olarak anıldığını vurgulayan Saffâr, sözün etkisinin, açıklığı ve anlaşılabilirliği ölçüsünde artacağını da belirtir. Ona göre kelâm ilminin konusunu oluşturan Allah'ın birliğini anlatan deliller, çok açıktır ve sağlamdır. Dolayısıyla tevhid delillerini konu edinen bu ilim, kelâm ismiyle anılabilir.

⁵⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 61–70.

⁵⁷ Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li- kâvâ'idi't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3893, vr. 7^b-8^a.

Bu görüşünü, Allah'ın varlığını ortaya koyan delillerin Hz. İbrâhim'i yakın seviyesine ulaştırdığını anlatan Kur'an kıssasıyla destekler. "Yakinen bilinenlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümlerini şöylece gösteriyorduk" (el-En'âm 6/75) âyetinde, Hz. İbrâhim'in Allah'ın gösterdiği deliller sayesinde *yakine* ulaşarak *mûkin* olduğundan bahsedilir. Saffâr'a göre yakın, "ilim sıfatında mübalağayı, yani delile dayanarak hiç şüphe duymadan kesin olarak bilmeyi" ifade eder.⁵⁸ Mûkin ise ilim sıfatı sayesinde gözüyle görür gibi bilgi sahibi olan kişi için kullanılır. Bu görüşünü, kelimenin etimolojik tahliline ve dildeki kullanımına dayandırır. "Yakine", "teyakkane" ve "isteykane" filleri Arap dilinde, "bir yerde yerleşip sabit olma" gerçekleştiği zaman kullanılır. Örneğin bu fiil, "yakine'l-mâü fi'l-havz" cümlesinde, suyun havuzda birikmesini ve durgunlaşmasını ifade eder. Aynen bunun gibi ilim de yakine ulaştıran delil sayesinde kalpte yerleşirse işte o zaman bilgi, göz ile görülerek elde edilmiş gibi olur.⁵⁹ Şu halde Saffâr'ın tanımının İmam Mâtürîdî'nin yakın tanımı ile aynı olduğu görülmektedir. Zira Mâtürîdî, En'âm sûresinin 75. âyetinin tefsirinde yakini, "bir şeyi delil ile düşünerek çıkarım yaparak bilmek" şeklinde tarif etmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Saffâr, bu ilmin, kullandığı yakine ulaştıran kesin deliller itibariyle "kelâm" ismiyle anılmasının yerinde ve doğru olduğunu düşünmektedir. Bu görüş, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin Teftâzânî'ye göre kelâmda kullanılan delillerin kuvveti sayesinde sanki "Söz budur, diğer bilinenler değil" denilmiş olur. Dolayısıyla kelâmın, kesin delillere dayanan bu ilme isim olarak verilmesi yerindedir.⁶¹ Kelâm ilminin bu adı almasıyla ilgili ileri sürülen diğer ihtimallere ise Saffâr, hiç değinmez. Bu tavrı ile kelâm adlandırmasının isabetli olduğu konusundaki kararlılığını gösterir.

Kelâm adlandırmasının doğru ve yerinde olduğunu düşünen Saffâr, kelâm yerine başka isimlerin kullanılmasına ise karşı çıkmaz. Bu kapsamda kelâm ilminin "el-Fikhü'l-ekber", "Usûlü'd-dîn", "İlmü't-

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 20.

⁵⁹ Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 62-63, 143.

⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizan Yay., 2005-2010), 5: 109. Ebû Hanîfe ise yakini, "bir şeyi kesin olarak şek ve şüphe etmeden bilmek" şeklinde tanımlar (Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 120).

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1: 164-165.

tevhid" ve "Usûlü't-tevhid" gibi isimlerle anılabileceğini belirtir.⁶² Dolayısıyla adlandırma konusunda belli bir isimde ısrarcı olmak yerine, isteyenin dilediği ismi kullanmasını doğru bulur. Onun için önemli olan bu ilmin fonksiyonudur. Bu fonksiyon da din alanındaki bilginin "yakini" bir karakter arz edecek şekilde sağlam temeller üzerine bina edilmesini sağlamaktır.

Saffâr, bu ilmin "Usûlü'd-dîn" olarak adlandırılmasını ise "asıl" kelimesinin etimolojik tahlili ile Kur'an'da ve Arapça deyimlerdeki kullanımına dayandırır. Asıl (*aşl*, *çoğulu uşûl*) bir şeye ulaştıran kök ve temel anlamına gelir. "Güzel bir söz, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir" (İbrâhim 14/24) âyetinde bu sözcük, kök anlamındadır. Çünkü ağacın kökleri sayesinde önce dallar sonra da meyveler varlık kazanır. Bu kelimeler benzer anlamda eleştiri amacıyla da "Onların aslı ve faslı yoktur" şeklinde kullanılır. Bu ifadede asıl ile soy ve nesep kastedilir. Asıldan çıkan, kaynaklanan anlamına gelen fer' (*çoğulu fîrû'*) ise âyette ağacın dalları anlamına gelir. Dalların ve meyvenin oluşumu köklere bağlı olması sebebiyle *asıl* ve *fer'* arasındaki bağlantı dikkate değerdir. Aslın olduğunu bu şekilde açıklayan Saffâr, dinin temeli olan Allah'a inanmayı konu edinen ilmin Usûlü'd-dîn adını almasını semantik açıdan doğru bulur. Ona göre usûlü'd-dîn, mârifetullahı tahkik üzere bilmeyi sağlayan bir ilimdir. İman esaslarının dışında kalan hususlar, dinin temel esaslarına nisbetle ikinci derecede yer alır.⁶³ Ancak bu ayırım fer'in önemsiz olduğunu değil, amelin kabulü için imanın şart olduğunu ifade eder.

Saffâr, Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) rivayetine dayanarak Ebû Hanîfe'nin bu ilme *el-Fikhü'l-ekber* adını verdiğini de aktarır ve kelâm ilmi yerine bu isimlendirmenin de kullanılabileceğini belirtir. Bu adlandırmayı, kullandığı semantik metoda bağlı kalarak "fıkıh" kelimesinin etimolojik tahlili ile kelimenin geçtiği bir hadis ve Arap dilindeki kullanımına dayandırır. Buna göre fıkıh fiili, 4. bâbda (*fekiye-yefkahu*) kullanıldığında anlamak, kavramak (*feh*), 5. bâbda (*fekuhe-yefkuhu*) kullanıldığında ise fakih, yani kıvrak zekâlı olmak (*feṭm*) anlamına gelir. "Arabın fakihî" tamlamasında ise kıvrak zekâlı (*feṭm*) anlamında kullanılır. Ebû Yûsuf ise "Fıkıh, kıvrak zekâlılıktır; ezberlemek değildir" sözüyle bu anlama dikkat

⁶² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28, 33, 52-53.

⁶³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 65-66.

çekmiştir. “Allah, benim sözümü işitip aynen duyduğu gibi aktaranın yüzünü ak eyesin. Fıkıh yüklenen nice kimseler vardır ki, fakih değildir. Nice fıkıh taşıyıcıları, fıkıh kendilerinden daha fakih olana ulaştırırlar”⁶⁴ hadisinde de fıkıhın anlayış kabiliyeti anlamında kullanıldığı görülür. Dolayısıyla ona göre fıkıh, birinin açıklaması olmaksızın mânayı delil ile anlamaktır. Bu şekildeki bilgi, delillerden hüküm çıkartma gayreti sonucunda elde edilir. Bu izahın ardından Saffâr fıkıha, lafzın arka planına nüfuz ederek içerdiği mânayı öğrenme anlamını vermekte ve kelâm ilmi için fıkıh adlandırmasının kullanılabilceğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Bu amaçla o, fıkıhın kapsamlı olduğunu düşünen İmam Muhammed’in görüşünü delil olarak aktarır.

Hişâm b. Abdullah er-Râzî’nin (ö. 221/836) *en-Nevâdir* adlı kitabında hocası Muhammed eş-Şeybânî’den (ö. 189/805) aktardığına göre fıkıh dört kısımdır:

- a) Kur’an’da olanlar ve Kur’an’dakilere benzeyenler. b) Sünnet’te açıklananlar ve bunlara benzeyenler. c) Rasûlullah’ın sahâbesinin ittifak ve ihtilaf ettikleri.
- d) Müslümanların güzel gördükleri ve ona benzeyenler”.

Saffâr, Şeybânî’nin “Kur’an’da olanlar” ifadesi ile itikâdî konular dâhil Kur’an’da olan tüm konuları fıkıhın kapsamında gördüğüne dikkat çeker. Çünkü Kur’an’da helal ve haramla ilgili âyetler yer aldığı gibi tevhid delilleri ile inkârcıların iddialarını çürüten âyetler de bulunur. Dolayısıyla kelâm için fıkıh ismi de kullanılabilir. Ayrıca, ona göre Şeybânî “Kur’an’da olanlara benzeyenler” sözüyle de nazar ve istidlâl ilmini kastetmektedir. Zira Kur’an’da ayrıntılı açıklamaların yer aldığı âyetler bulunduğu gibi şüpheleri çürütücü delillerin özlerini içeren âyetler de vardır. Onun anlayışına göre bu âyetlerde asılları bulunan deliller, nazar ve istidlâl ilmi sayesinde açıklanır ve kullanılır.⁶⁶

Saffâr, Ebû Hanîfe’nin “Fıkıh, kişinin leh ve aleyhine olanları bilmesidir” şeklindeki meşhur tanımını da aktarır. Tanımda yer alan “ma’ri-

⁶⁴ İbn Mâce, *Mukaddime*, 18; Ebû Dâvud, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

⁶⁵ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 65–68. Aktarılan hadis için bk. Ebû Dâvud, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 67; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18.

⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 68–69.

fetü'n-nefs" (kişinin bilmesi) ifadesi ile tevhid ilminin kastedildiğini düşünmektedir.⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin "Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha faziletlidir."⁶⁸ sözünü de aktaran Saffâr'a göre "dinde fıkıh" sözünden Allah'ı tahkik üzere bilmek ve ihlâsla ona ibadet etmek anlaşılır. Çünkü "din" hesap, ceza, hüküm, taat ve ibadet gibi birçok mânaya gelecek şekilde kullanılmaktadır. Genel anlamda ise din, Allah'a kulluk edilmesini ifade etmektedir.⁶⁹ Sonuç itibariyle onun bakış açısına göre bu ilme "Kelâm" adının verilmesi daha uygundur. Ayrıca isim olarak Usûlü'd-dîn, el-Fıkhü'l-ekber, İlmü't-tevhid, Usûlü't-tevhid veya başka bir ad da kullanılabilir. Onun açısından önemli olan isimlendirme değil, bu ilmin üstlendiği görevdir.

Aktarılan açıklamalardan sonra Saffâr kelâm değeri konusundaki görüşlerini belirtir. Bu konuda lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği bir kısım âlimler, bazı sûfîler ile İslâm felsefecileri tarafından kelâm ilmine karşı olumsuz bir tavır takınıldı.⁷⁰ Buna karşın kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olarak kabul edenler de bulunmaktadır.⁷¹ Saffâr, bu tartışmada kelâm ilmine değer veren ve onu savunanların tarafında yer alır. Ona göre gayret ve titizlik gösterilmesi gereken en önemli konu, Allah'ın razı olacağı hak dinin öğrenilmesidir.⁷² Kelâm ilmi ise delile dayalı ve tafsilî olarak bunu öğrenmeye olanak sağlar. Görüşünü, semantik tahlilini yaptığı din sözcüğünün kullanıldığı âyetlere⁷³ dayandırır. Yaptığı açıklamalarda, Müslüman birey için en önemli ve öncelikli konunun hak din olan İslâm'ın öğrenilmesi olduğunu savunur. Burada, İslâm dini hakkında bireylerin ne ölçüde bilgi sahibi olması gerektiği sorusu akla

⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 69-70.

⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebasat*, 44. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 70.

⁶⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 70.

⁷⁰ Kelâma karşı olumsuz tavır alanlar ve gerekçeleri hakkında bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1: 175; Hasan b. Ebî Bekir el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelem* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012), 248.

⁷¹ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1, 166, 175; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998), 1: 31, 55-60; Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münîfe*, 30-32.

⁷² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 25, 28.

⁷³ Bk. "Sizin için din olarak İslâm'ı beğendim" (el-Mâide 5/3); "Allah katında din, şüphesiz İslâm'dır." (Âl-i İmrân 3/85); "Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir. O ahirette de kaybedenlerdendir" (Âl-i İmrân 3/19).

gelebilir. Saffâr, İslâm dinini, icmalî ve tafsilî şekilde öğrenmenin mümkün olduğunu, ancak tafsilî olarak öğrenmenin inananların dine bağlılığını artıracığını düşünmektedir. Ayrıca o, kişinin hakkı ve onun zıddı olan bâ-tılı, delile dayanması durumunda kavrayabileceğine dikkat çekmektedir. Zira kanıta dayalı olarak bilmek ve inanmak kişiyi dünya ve âhîret mutluluğuna ulaştıracaktır.⁷⁴ Dolayısıyla ona göre İslâm'ı tafsili olarak öğrenme imkânı sağlayan kelâm ilmi değerlidir ve gereklidir.

İlmin övgü, cahilliğin ise yergi niteliği olduğunu hatırlatan Saffâr, akıllı kişilerin öğrenmeye ilgi duyarak cahillikten kurtulmaya çalışacaklarını da belirtir. Bu gayret içinde olan bir kişinin önünde ise öğrenilmesi mümkün birçok ilim seçenekleri yer alacaktır ve tercihte bulunması gerekecektir. Saffâr'a göre ilimlerin en üstünü, Hz. İbrâhim'e öğretildiği şekliyle yakine ulaştıran delillere dayanarak Allah'ı bilmektir. Çünkü bu şekilde Allah'ı bilmenin bir üstünlüğü olmasaydı, "Yakinen bilen(*mûkin*)lerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümlerini gösteriyor-duk" (el-En'âm 6/75) buyrulmazdı.

Daha önce de belirtildiği gibi ona göre mûkin, bir şeyi delil getirmek suretiyle müşahede etmişcesine kesin olarak bilen kişidir. Bu görüşü ile o, sağlıklı bir gözün görmesi sonucunda kişide oluşan algının şüpheden uzak olması gibi kesin bilgiye de delil sayesinde ulaşılacağını savunur. Bu bu niteliğe erişmek, âyette "mûkin olmak" şeklinde ifade edilmektedir. Zira ona göre Hz. İbrâhim, hiçbir zaman Allah'ın dini konusunda şüphe içinde olmadı. Daha anne karnında iken Allah tarafından ilham yolu ile tevhid bilgisi ona ulaştırıldı. Fakat Allah, ilhamen verdiği bilgiye ek olarak delil ile de varlığını ona göstererek bu iki fazileti onda birleştirdi. Çünkü hak konusunda bilgisi artan kişinin, bilgiye dayalı yakini de artar. "Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden 'Bu hanginizin imanını arttırdır ki?' diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını artırır ..." (et-Tevbe 10/124) âyetine de dikkat çeken Saffâr, delile dayalı bilginin yakine ulaştıracağını ifade eder. Zira indirilen her yeni sûre, inananlar için kesin bilgi içermesi nedeniyle onların yakınlerini artırmıştır. Dolayısıyla delile dayalı olarak kesin bilgiye ulaştıran bu ilim, dinî ilimlerin temeli, aslı ve

⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 25-27, 34.

dayanağıdır. Ona göre bu ilmin üstünlüğünü anlayabilmek için âyette vurgulanan yakın kelimesinin anlamını bilmek bile yeterlidir.⁷⁵

Saffâr, kelâm ilminin gerekli ve önemli olduğu konusundaki görüşünü, Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) attığı "Biz, Kur'an-ı Kerim'i öğrenmeden önce tevhidi öğreniyorduk. Oysa sizler önce Kur'an'ı sonra tevhidi öğreniyorsunuz" sözüyle de destekler. Ona göre İbn Ömer "biz" diyerek kendisi ile birlikte diğer sahâbîleri, "tevhid" ile de kesin delillere dayanarak tevhidin esaslarını öğrenmeyi kastetmiştir. Çünkü sahâbîler, Allah'ın bir olduğunu biliyorlardı ve tevhidin ne olduğunu öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Saffâr, İbn Ömer'in bu sözüne dayanarak sahâbîlerin bu konudaki uygulamalarının doğru olduğuna dikkat çekmekte ve deliliyle tevhid esaslarını öğrenmenin onların örneğine dayandığını ima etmektedir.⁷⁶

Saffâr, kelâm ilminin önemi konusundaki görüşlerini âyetlerin konu dağılımına dayanarak da temellendirir. Onun anlatımıyla, Kur'an-ı Kerim'de 6236 âyet bulunur. Yaklaşık olarak 500 âyette amelî hükümler konu edilir. Geriye kalan çoğunluğu oluşturan âyetlerde ise tevhid inancının delilleri, düşündürücü ve ikna edici örnekler, ibret alınması ve düşünülmesi gereken nesne ve olgular, tarihî olaylara dayalı kıssalar, ahlâkî öğütler, peygamberin kâfirlerle münâzaraları ve onları nasıl ilzam ettikleri anlatılır. Âyetlerin amelî hükümler konusunda değil de belirtilen konularda yoğunlaşması, dinin temel ilkelerinin öğrenilmesi ve öğretilmesinin daha önemli ve üstün olduğuna delildir.⁷⁷ Dönemin bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) benzer şekilde konusu Allah'ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ilminden daha üstün bir ilim olamayacağı kanaatindedir.⁷⁸

Saffâr'ın Kur'an'ın konu dağılımına dair tespiti önemli bir noktaya işaret etmektedir. Kur'an'da fikhî hükümler çoğunluğu oluşturmadığı halde zamanla İslâm toplumunun fıkıh temelli bir topluma dönüşmesi ve toplumsal hayat üzerinde fakihlerin diğer ilimlerin gelişimini engelleyecek kadar etkin olması kanaatimizce çok sağlıklı olmamıştır. Zira

⁷⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 31.

⁷⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-31.

⁷⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 30.

⁷⁸ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, nşr. M. Sait Özervarlı (İstanbul, 2005), 37-38.

fıkhın ibadetler bölümü, Müslüman bireylere belli vakitlerde farzdır; fıkhın hukuk ve muamelâta dair hükümleri ise ihtiyaç durumunda müracaat edilmesi gerekli normlardır. Oysa iman, ahlâk ve Cibrîl hadisinde belirtilen ihsân nitelikleri, belli vakitlerde veya ihtiyaç anında değil, Müslüman bireyin sürekli sahip olması gerekli vasıflarıdır. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin konu dağılımına uygun şekilde iman, ahlâk ve ihsan niteliklerini ön planda tutan bir Müslüman kimliği teşvik edilmelidir. Toplumsal hayat üzerinde etkin olan fıkıhçıların, bireysel olması gerekli ferdi fetvâları gündeme getirdikleri veya gündemde tuttukları sürece iman ve ahlâk ağırlıklı bir dindâr kimliğinin inşâ edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu noktada kelâmcıların da iman ve ahlâk temelli bir söylem geliştirmeleri zarureti görülmektedir. Saffâr'ın kelâm ilmini hakkın ispatını sağlayan bir ilim olarak tarif etmesi ve kelâmı hakikatin ilmi olarak tasavvur etmesi, bu ilmi Kur'an'ın kapsayıcılığını dikkate alarak tanımladığını göstermektedir. Dolayısıyla Allah'a imanın ve ona şükretmenin (ibadet-ahlâk) gerekliliği aklî ve naklî delillerle kelâm ilmi marifetiyle temellendirilmelidir.

Saffâr'a göre dinî ilimlerin temeli, aslı ve dayanağı Usûlü'd-dîn'dir. *Fürû*, başkasına dayanarak var olan; *asıl* ise kendisine dayanılan temeldir. Dinin temel ilkeleri ispat edilmeden diğer dinî konular, izah edilemez. Bu açıdan iman konuları, dinî ilimlerin ve dinî hükümlerin dayanak noktasıdır. İtikâdî esasları konu edinen kelâm ilminden yoksun olan kişi, fürû alanıyla ilgilenen diğer İslâmî ilimleri de tam olarak kavrayamaz.⁷⁹

Onun konudaki görüşleri, çağdaşı Gazzâlî'nin düşüncesiyle uyumludur. Gazzâlî'ye göre kelâm ilmi dinî ilimlerin ilkelerini ispat görevini yüklenmiştir. Diğer dinî ilimler kelâm ilmine nisbetle cüz'îdir. Kelâm ilmi ise rütbe en yüksek ilimdir. Dinî ilimlerle donanmış "mutlak bir âlim" olabilmek için kelâm ilminin öğrenilmesini zorunludur.⁸⁰ Benzer anlayışta olan Cürçânî ise kelâm öğrenmeden diğer dinî ilimlere başlayan kişiyi, temelsiz bina yapan işçiye benzetir.⁸¹

⁷⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 29, 65-66.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994), 1: 5.

⁸¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 31, 55-60.

Saffâr'a göre gerçeği delil ile açıklayabilecek ilmî yeterliliğe sahip olabilmek, din konusunda yanılınan şüphelerden korunabilmek ve ileri sürülen itirazlara karşı cevap verebilmek için kelâm ilmi öğrenilmelidir. Ayrıca marifetullâh konusunda araştırma yaparken, tartışırken veya konuyu ifade ederken hataya düşmekten sakınabilmek ve özellikle delile dayanmayan sözleri bilgi olarak kabul etmeyen saldırgan kişilerin itirazları karşısında din ve inancı savunulabilmek adına bu ilim gereklidir.⁸²

Saffâr'ın çağdaşı ve Mâverâünnehir'den hemşehrisi Alâeddin el-Üsmendî de Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olunabilmesi ve ebedî saadete ulaştırın doğru itikâdın öğrenilebilmesi için kelâm ilmine ihtiyaç olduğunu düşünür.⁸³ Oysa dönemin bir diğer âlimi Gazzâlî ise kelâmı, "Ehl-i sünnet inancını savunma" görevi ile sınırlayarak Saffâr'a nisbetle bu ilmin kapsamını daraltmış görünmektedir.⁸⁴ Buna karşın halkın itikâdının korunabilmesinin bu ilmin öğrenilmesine bağlı olduğunu düşün her iki âlim, belirli bir kesim için kelâm öğrenimini gerekli görmektedir.⁸⁵

4. KELÂM MÜDÂFAASI: İSPAT DELİLLERİ

Saffâr, *Telhîşü'l-edille*'nin girişinde ve ilk iki faslında⁸⁶ kelâm ilminin gerekliliğini "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlıkları altında delillendirir. Kelâm ilminin dinen yasak ve sakıncalı olmadığını İmam Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l- Qur'ân*'da, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî *Uşûlü'd-dîn*'de ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise *Bahrü'l-keâm*'da savunmaktadır. Bununla birlikte kelâm müdâfaası, Hanefî-Mâtürîdî müelliflerce telif edilen eserlerin hiçbirinde müstakil bir başlık altında ve bu kadar ayrıntılı şekilde yer almaz.⁸⁷ *Telhîşü'l-edille*, kelâm müdâfaasını ayrıntılı şekilde içermesi ve Mâtürîdîler'in konuya bakışını yansıtmaya açısından önemli bir kaynaktır.

⁸² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 32-33.

⁸³ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 33.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 71.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 375-379; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1962), 14; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, 71.

⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-58.

⁸⁷ Mâtürîdîler'in kelâm savunmaları için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 165; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4-5; Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 61.

Saffâr, “Kur’an’dan Deliller” başlığı altında ilk olarak şu âyetleri delil olarak sunar:

“Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?” (el-A’râf 7/185).

“Üstlerindeki göğe bakmazlar mı onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok” (el-Kâf 50/6).

“Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” (el-Gâşiye 88/17–20).

Bu âyetlerde, yer yüzündeki ve gökteki düzenli işleyiş ile Allah’ın yarattığı her şeye, özelde devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakılması (أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَىٰ) ve düşünülmesi (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي) istenir. Saffâr, bu âyetleri özellikle seçmiştir. Çünkü bu âyetlerde “nazara” fiili, “ilâ” edatıyla bakmak ve “fi” edatıyla düşünmek anlamlarında kullanılır. Ona göre nazar, “âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizama göz ile bakarak (gözlemleyerek) ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek (bi’l-fikr) delillere yönelmek ve incelemektir”.

O, biri gözle görüp ibret almaya diğeri de düşünmeye vurgu yapan iki âyeti daha aktarır:

“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.” (el-Hac 22/46).

“Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53).

Bu âyetlerde hem gözle görüp ibret almaya, hem de gözün gördükleri üzerinde düşünmeye ve fikir yürütmeye teşvik edildiğini belirten Saffâr, Allah’ın varlığını ve evrendeki idaresini gösteren deliller üzerinde düşünmenin istenilen bir fiil olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre bu görevi yerine getiren kelâm ilmi gerekli ve dinen meşrûdur.⁸⁸

Ayrıca görüşünü desteklemek için “(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütü da’vet et; onlarla en güzel şekilde tartış” (en-Nahl 16/125) âyetini de delil olarak zikreder. Bu âyette; “hikmet”, “mev’iza-i hasene” ve “en güzel şekilde mücadele” yöntemleri

⁸⁸ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 38.

kullanılarak doğru yola davet emredilir. Saffâr, “Ona hikmet ve merâmını güzelce ifade etme kabiliyeti verdik” (Sâd 38/2) âyetine atf yaparak *hikmeti*, tartışmayı adaletle sonuçlandırmak, *mev'iza-i haseneyi* teşvik ve uyarı metodu ile kötülüklerden uzaklaştırmak ve alçak gönüllü davranarak kalpleri yumuşatmak olarak yorumlar. *En güzel mücadele* ise tartışmada karşı tarafa kendi görüşünü kabul ettirmeye çalışırken övgüyü hak edecek derecede nazik davranmaktır. Bu görüşünü, kelimelerin etimolojik ve semantik tahlilleri ile de destekler. Âyette emredilen *en güzel tartışma* yönteminin kullanılabilmesi ve bu yöntemi kullanma kabiliyetinin yerleşebilmesi ona göre kelâm ilminin öğrenilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu âyet, ona göre dinî konularda tartışma yapılmasının yasak olmadığını ve kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekliliğini ispatlamaktadır.⁸⁹

Saffâr, İslâm inançlarına aykırı görüşlerin reddedilmesine dair Kur'an'dan örnekler de aktarır. Ona göre Mecûsîler, Senevîler, yıldızlara değer atfedenler, yeniden dirilişi inkâr edenler, tabiatçılar, yaratma gücünü kendilerinde görenler, Allah'ı yok sayarcasına her şeye hâkim olduklarını iddia edenler, gizli bilgileri elde ettiklerini öne sürenler ile meleklerin dişi ve Allah'ın kızları olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesine dair âyetler, bâtil inançların nasıl çürütüleceğini öğretmektedir. Dolayısıyla bâtil görüşlerin Kur'an'da öğretildiği şekliyle çürütülebilmesi ve İslâm inançlarının savunulabilmesi için kelâm ilmi gereklidir.⁹⁰

Onun bu konudaki görüşünün, İmam Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımı ile aynı olduğu tespit edilmektedir. Mâtürîdî de peygamberlerin inkârcılarla inanç konularında tartıştığını belirterek dinî konularda tartışmanın ve kelâmın yasaklanamayacağını savur.⁹¹ Mâtürîdî, Hz. İbrâhim ile Nemrûd arasında yaşanan uzun tartışmayı hatırlatan âyetin⁹²

⁸⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 39–40.

⁹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 40–44.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8: 218–219.

⁹² “Allah kendisine hükümdarlık ve zenginlik verdiği için şımararak Rabbinin dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrûd'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrâhim: ‘Rabbim hayat veren ve öldürenim’ demişti. O da: ‘Hayat veren ve öldüren benim’ demişti. İbrâhim: ‘Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir’ dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez” (el-Bakara 2/258).

“Dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrut’u) görmedin mi!” ifadesine dayanarak, tartışmayı bir yöntem olarak kullanan kelâm ilmini dinen meşrû görmeyenleri reddetmektedir.⁹³ Saffâr, bu ve benzeri âyetlere istinaden kelâmî konularda *tekellüm* etmenin ve tartışmanın (*münâzara-hicâc*) peygamberler tarafından yapıldığını ve mübah olduğunu düşünmektedir.

Saffâr, Hz. Peygamber’e müşrikler tarafından yöneltilen soruların vahyedilen âyetler ile cevaplandırıldığına dair örnekler de aktarır. “Onlar (müşrikler), ne zaman karşına saçma bir itirazla çıkarlarsa biz sana gerçeği ve en susturucu açıklamayı sunarız.” (el-Furkân 25/33) âyetine de atf yaparak Allah’ın, peygamberine ona sorulan her soruya cevap vahyedeceğini vaat ettiğine dikkat çeker.

“(Ey Resulüm!) Biz, sana bu kitabı (Kur’an’ı) sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklamak için ve iman edecek topluma bir hidayet ve bir rahmet olsun diye indirdik.” (en-Nahl 16/64) âyetine dayanarak ise Hz. Peygamber’in ihtilafli konularda *beyân* görevi olduğunu vurgular. Ona göre ihtilafli durumlarda ilzâm veya irşâd amacına uygun düşecek şekilde açıklama yapmak, delile dayanılarak yapılabilir. Susarak bu görevin yerine getirilmesi ise asla mümkün değildir. Üstelik cevap vermekten kaçınmak, insanların irşattan uzaklaşmasına kapı aralar.⁹⁴

Kelâm karşıtlığı ile bilinen ve sistematik anlamda selefliğin kurucusu olarak kabul edilen Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bile dinî kaygı taşımayan, dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca aklî delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi yöntemleri ve kendi dilleriyle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu durum, tıpkı şerrinden korunabilmek için düşman ordusunun kıyafetini giymekten başka çare bulunmamasına benzer. Böyle bir durumda düşman elbisesi giyerek savaşmak, onlara benzemek düşüncesiyle oturup ülkenin işgal edilmesine razı olmaktan daha iyidir.⁹⁵

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 165.

⁹⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 44-45.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-’akl ve’n-naql*, 1: 231.

Aktardığı âyetlere dayanarak Saffâr, din ve inanç konularında, yöneltilen sorular ve itirazlar karşısında susmanın değil, cevap vermenin Kur'an'da öğretilen yöntem olduğunu belirtir. Kelâm ilminin üstlendiği görev ise peygamberlerin yerine getirdiği, Kur'an'da örnekleri aktarılan ve dinen meşrû ve yapılması istenilen, bu savunma faaliyetidir. Zira âyetlerde örnekleri aktarılan peygamberlerin kâfirlerle yaptıkları münâzaralar ve susturuncaya kadar onlarla tartışmaları, kelâmın dinen meşrûiyeti ispatlar. Mâtürîdî ise "Peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm'a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahadır" demektedir.⁹⁶ Kelâmın gerekliliği ve dinî temelleri konusunda *Mütekellim Hanefiler* arasında görüş birliği olduğu açıktır.

Mâtürîdî ve Saffâr'ın kelâm müdâfaasında ortaya koyduğu bu düşünce tarzı, ilerleyen süreçte Sâbûnî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından tekrarlanmıştır. Sâbûnî'ye göre Kur'an'da inkârcılara karşı ortaya konulan deliller ve özellikle Hz. İbrâhim'in inancını savunmak amacıyla yaptığı münâzara, kelâm ilminin meşrûiyetini ve gerekliliğini gösterir.⁹⁷ Benzer şekilde Râzî'ye göre de kelâmın üstlendiği görev, Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır. Böyle bir uğraşın bid'at kabul edilmesi anlamsızdır.⁹⁸

Kanaatimize göre yukarıda görüşleri zikredilen kelâmıcı düşünürlerin bu bağlamdaki bakış açıları isabetli görünmektedir. Zira itikâdî bir konuda akla bir şüphe veya soru geldiğinde, kişi bunun cevabını öğrenmediği sürece o konu sürekli olarak aklını kurcalayacaktır. Dolayısıyla onu sorgulaması, araştırması ve doğruyu öğrenmesi gerekir. Zaten kelâm ilmi tarihsel süreçte tartışma konusu olan itikâdî hususların cevabını araştırma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Saffâr, âyetlerin anlaşılmasında değil, kavranmak ve düşünölmek için vahyedildiğine özellikle dikkat çeker. Mânalarının anlaşılması için âyetler üzerinde

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 165; 8: 217-218.

⁹⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 39-40.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401), 2: 95-99.

düşünülmesi emredilmişken, inanç konularını ele alan Usûlü'd-dîn ilmin-den uzak durulması doğru değildir.⁹⁹

Saffâr, kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekli olduğu konusunda Sünnet'ten de delil getirmekte,¹⁰⁰ bu başlık altında merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere üç rivayete yer vermektedir. İlk olarak, haber-i meşhûr olarak nitelendirdiği Deccâl hakkında bilgi içeren "O, yalancıdır ve bir gözü kördür. Rabbiniz ise tek gözlü değildir" hadisini¹⁰¹ aktarır. Ona göre bu hadis ve benzeri rivayetler, Hz. Peygamber'in bâtil iddiaları reddettiğini gösterir. Kelâm ilmi de aynı müdâfaa görevini yerine getirmekte ve İslâm itikâdına aykırı benzer inançlara cevap üretmektedir.

İkinci olarak, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a atfederek "Biz âyetleri onar onar öğreniyorduk. Bu âyetlerde bahsedilenleri öğrenmeden ise diğerlerine geçmiyorduk" sözünü aktarır ve bu ifadeyle ne kastedildiğini tahlil eder. "Âyetlerde bahsedilenler" ifadesi, ona göre helal ve haramlarla birlikte tevhidin öğrenilmesini de kapsar. Bu durumda sahâbeler, belli bir zaman ayırarak itikâdla ilgili âyetleri de öğrenmektedir.

Saffâr son olarak, Hasan-ı Basrî'den âyetler üzerinde düşünmenin gerekli olduğuna dair "Allah, indirdiği âyetlerde ne kastettiğini kullarının bilmesini sever" sözüne yer verir. Ardından daha önce aktardığı âyetler ile Hz. Peygamber'in ve sahâbî uygulamalarının, bir hususu ispatladığını düşünmektedir. O da Allah'ın Kur'an'ı âtil kalması için değil, tam olarak anlaşılması ve âyetler üzerinde tefekkür edilmesi amacıyla gönderdiği gerçeğidir. Dolayısıyla, özellikle itikâdî konularla ilgili âyetleri tüm yönleriyle anlamayı konu edinen kelâm ilminden din adına yüz çevrilmesi doğru ve câiz değildir.¹⁰²

Saffâr, "Selefi Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlığı¹⁰³ altında ise öncelikle düşünmeyi ve akli kullanmayı terk etmenin yanlış inançlara kapılmaya yol açtığını gösteren yaşanmış olaylara dikkat çeker. Bu kapsamda sunduğu ilk örnekte yalancı peygamber Müseylimetü'l-Kezzâb'ın (ö. 12/633) kabilesi Benî Hanîfe'nin durumu anlatılır.

⁹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 30, 45-46.

¹⁰⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 38.

¹⁰¹ Bk. Buhârî, "Fiten", 26; Müslim, "Fiten", 101; Tirmizî, "Fiten", 56.

¹⁰² Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 45-46.

¹⁰³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52-58.

Müseylime'nin öldürülmesinden sonra Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) kabilenin temsilcilerine, "Sizi ona inanmaya yönelten neydi?" diye sorduğunda, "Müseylime'ye vahiy geldiğine inandıklarını" yanıtını almıştır. Hz. Ebû Bekir, Müseylime'nin vahiy diye yaydığı sözleri dinledikten sonra "Bunlar Allah'tan değildir" diyerek karşı çıkar. Saffâr, Müseylime'ye inananların onun söyledikleri üzerinde biraz düşünmüş olmaları durumunda, dinlediklerinin Allah'ın vahyi olamayacağını anlayabileceklerini düşünmektedir. Bu yüzden de inançla ilgili konularda sadece aktarılanı kabul etmekle yetinmenin, kişileri bâtila inanma hatasına düşürebileceğini dile getirir. Hz. Ebû Bekir'in bu konu ile ilgili daha birçok sözünün olduğunu da belirten Saffâr, aktarılan örneğin, inanç konularında akli kullanmaya ve araştırmaya teşvik eden kelâm ilminin önemini ve meşrûyetini göstermeye yeterli olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁴

Onun delil olarak aktardığı bir diğer olay, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile huzuruna getirilen bir hırsız arasında yaşanmıştır. Hz. Ömer, hırsıza niçin çaldığını sormuş, "Allah'ın kaderi" yanıtını almıştır. Bunun üzerine onun hem kırbaçlanmasına hem de elinin kesilmesine hükmetmiştir. İki farklı cezanın gerekçesini ise "Hırsızlık yaptığı için elinin kesilmesine, suçu Allah'a yükleyerek iftira attığı için de dövülmesine karar verdim" diyerek açıklamıştır.¹⁰⁵ Bu olayı aktaran Saffâr, kaza ve kaderin zorlaması sonucunda kişilerin kaçınılmaz olarak günah işlediği inancının yanlış olduğunu belirtir. Ona göre her ne kadar kişilerin eylemleri Allah'ın kaza ve takdirinin kapsamı dışına çıkamaz ise de kaza ve kaderin kişileri iradesiz bir konuma düşürdüğü de iddia edilemez. Bu örnek ile Hz. Ömer'in inançla ilgisi bulunan bu iddiayı reddettiğine, hatta cezalandırdığına dikkat çeker. Saffâr, aktardığı örnekler ve yaptığı yorumlarla Müslümanların bâtil ve hatalı inançlarla mücadele etme görevi bulunduğunu kabul etmekte ve bu görevi kelâm ilmine yüklemektedir. Dinî argümanlara dayanarak bu ilmin haram veya mekruh sayılmasına ise açık ve net olarak karşı çıkmaktadır.

Saffâr, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında yaşandığı aktarılan kader konusundaki tartışmaya da değinir. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerin ise nefsimizden olduğunu; Hz. Ömer ise

¹⁰⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 46-47.

¹⁰⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47.

iyi-kötü her şeyin Allah'tan geldiğini savunuyordu. Aralarındaki bu anlaşmazlığı Hz. Peygamber'e aktardılar. O ise "Kader konusunda tartışanların ilki, Cebrâil ve Mîkâil'dir. Ya Ömer! Cebrail senin gibi; Yâ Ebû Bekir! Mîkâil de senin gibi söyledi. Aralarındaki hakem olan İsrâfil ise 'Hayriyla şerriyle kader Allah'tandır' diye hüküm verdi. Ben de aranızda aynı hükmü veriyorum. Ey Ebû Bekir! Allah kendisine isyan edilmemesini isteseydi İblis'i yaratmazdı" buyurdu.¹⁰⁶ Bu örnekten sonra Saffâr, aktardığı delillerin sahâbîlerin inançla ilgili konularda ihtiyaç duyduklarında Kur'an'ı anlamak amacıyla kelâm ettiklerini ispatladığını düşünmektedir. Ayrıca o delillerin, sahâbîlerin taklit etmeyi emretmediklerini ve aklî delilleri öğrenmeyi yasaklamadıklarını gösterdiğini de belirtir.¹⁰⁷ V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısına dâhil Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden¹⁰⁸ Ebû Şekûr el-Keşşî de muhtemelen bundan dolayı benzer şekilde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasındaki münâzaraya atıf yaparak, inancı korumak amacıyla tartışma yapılmasının gerekliliğini savunmuştur. Keşşî'ye göre bu amaçla münâzara yapmak câizdir ve mübahtır. Eğer böyle yapılmamış olmasaydı, delillerle gerçekler ortaya konulmadığı için kâfirler inananlara galip gelirdi.¹⁰⁹

Saffâr, kader ve meşiet gibi inançla ilgili konularda Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin beşerî görüş ve arzularına uyanlara karşı, aklî delillere dayanarak cevap verdiklerini de belirtir. Özellikle Hz. Ali'nin kendi döneminde Hâricîler, Kaderiyye, Müşebbihe ve Râfizîler ile birçok kez tartıştığını aktarır. Ona göre Hz. Ali bu tür iddialar karşısında bazen siyaset, bazen de *delil kılıcı* ile mücadele etmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla ona göre kelâmcıların yaptığı görevin bid'at olarak nitelendirilmesi gerçeği yansıtmamaktadır.

İnanç konularında tartışmaya girilmesine ve bu konularda aklın kullanılmasına karşı çıkanlara Saffâr, "Hz. Peygamber'e ve sahâbîlere bakın! Onlar aklî delillerle hakkı nasıl açıkladılar! Hz. Ali'ye bakın! O kader konusunda doğruyu nasıl gösterdi!" diye seslenerek tepki gösterir.

¹⁰⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47. Bu rivayet hakkında bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 34.

¹⁰⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47-48.

¹⁰⁸ Rudolph, *Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, 425.

¹⁰⁹ Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 192^b, 193^b.

¹¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 45-52.

O, sahâbe ve tâbiinden bu konuda naklettiği rivayetlerin aktarmadıkları yanında az olmasına karşın, amaç ve gâyelerin en üstününü belirlemede yeterli olduğu kanısındadır.

Benzer ifadeler Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye*'sinde de yer alır. O, kelâm ilminin sonradan ortaya çıktığını ve Hz. Peygamber ile sahâbesinin bu ilimle ilgilenmediğini ileri sürenlere, "Hz. Peygamber ve ashâbının Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve onun bir olduğunu, ayrıca Resûlünün peygamberliğinin ve mücizelerinin hak olduğunu akıllarını kullanarak (*bi-delâleti'l-akl*) bilmediklerini ve sadece taklid ettiklerini mi kastediyorsunuz! Bu oldukça hatalıdır" diyerek seslenir.¹¹¹ Saffâr ayrıca düşüncesini aktarırken ve savunurken bilinçli olarak seçtiği "münâzara", "kelâm" ve "delâilü'l-ukûl" gibi sözcükleri sahâbilerle ilişki kurarak aynı cümlede kullanır ve onların inançla ilgili konularda tartışmadıkları ve bu konularda akıllarını kullanmadıkları iddialarının yanlışlığını göstermeye çalışır.

Saffâr, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin ve fakihlerinin öncülüleri olarak belirttiği kişilerin inanç konularıyla ilgilenen bu ilme değer vermeyi, öğrenmeyi ve öğretmeyi sürdürdüklerini özellikle belirtmekte ve onların isimlerini saymaktadır. Bunlar tâbiinden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Kâdî Şüreyh (ö. 78/697), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Şa'bî (ö. 103/721), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Hasan-ı Basrî (ö.

¹¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 40-41. Sâbûnî, Hz. Peygamber ve ashâbının cevher, araz, câiz, muhal, muhdes ve kadîm gibi ıstılahları kullanmadıklarını ileri sürerek kelâm ilmine karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Zira aynı itiraz, nâsîh-mensûh, mücmel-müfesser, muhkem-müteşâbih gibi lafızları kullanan tefsircilere yapılabilir. Benzer şekilde kıyas, istihsan, şart, sebep, illet, hakikat, mecâz benzeri ıstıhları fıkıhçılar kullanmaktadır. Cerh, ta'dil, âhâd, meşhur, mütevâtir, hasen, sahih, zayıf gibi kavramlar ise hadisçilerin dilindedir. Dolayısıyla "Hz. Peygamber ve sahâbesi kelâmî kavramları kullanmamıştır, bu ilmi öğrenmemiş ve öğretmemiştir" itirazı haklı ve isabetli değildir. Bu kavramlar aynen hadis, fıkıh ve tefsir ilminde olduğu gibi bir ihtiyaçtan dolayı sonraki nesiller tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e nisbetle aktarılan "Aleyküm bi-dîni'l-acâiz (Koca karıların dini üzere olun)" rivayetini delil olarak kullanarak kelâm ilmine gerek olmadığına iddia edilmesine ise "Bu sözün Resûl-i Ekrem'e nisbeti sahih değildir. Ayrıca taklid etmek doğruyu tespit ölçüsü değildir. Hangi yaşlı, Yahûdî'nin mi, Mecûsî'nin acâizi? Yaşlılar nahiv de hadiste öğrenmiyor" diyerek karşı çıkar. Bk. a.mlf., *el-Kifâye*, 41-43. İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'de selevin cevher ve araz gibi yeni kavramların kullanılmasını değil, hakka aykırı boş işlerle uğraşılmasını mekruh kabul ettiğini belirtir. Bk. a.mlf., *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 20.

110/728); etbâu't-tâbiünden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes'tir (ö. 179/795).¹¹² Saffâr'ın isimlerini sıraladığı kişilerin, kendi dönemlerinde ortaya çıkan fikhî veya itikâdî problemlerin çözümünde nassın yanında akli da kullandıkları bilinmektedir.¹¹³ O, belirttiği bu liste ile tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin itikâdî konulardan uzak durmadıklarını vurgulamaya çalışır. Listede ismi dikkat çeken İmam Mâlik'in kelâm karşıtı olduğu kanaati yaygındır. Ancak onun amelî bir yönü bulunmayan konularda konuşmayı sevmediği ve gerek fikhî, gerekse itikâdî konularda kişisel olarak münâzarayı hoş karşılamadığı bilinmektedir.¹¹⁴ Ayrıca onun bâtil mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmemesinde, kişiliği yanında yaşadığı çevrenin yabancı unsurlara ve fikir cereyanlarına diğer İslâm memleketlerine nisbetle daha kapalı olmasının etkisi de dikkate alınmalıdır.¹¹⁵ Kâdî İyâz, Mâlikî fukahaya dair tabakât kitabı *Tertîbü'l-medârik*'te İmam Mâlik'in imanın tanımı, imanın artması ve eksilmesi, iman-günah ilişkisi ve rü'yetullah gibi itikâdî konularda görüş belirttiği ifade eder. Onun günah işlemenin imana zarar vermeyeceği yönündeki kanaati ise oldukça dikkat çekicidir.¹¹⁶ Ayrıca İmam Mâlik, Saffâr'ın kaynakları arasında yer alan İbn Kuteybe'nin *el-Maârif* adlı eserinde, Ebû Hanîfe ile birlikte *Ehl-i re'y* arasında sayılır.¹¹⁷ Saffâr, onun itikâdî konularla ilgilendiği hakkındaki görüşü muhtemelen *el-Maârif* e dayandırmaktadır.

Saffâr, inanç konularıyla ilgilenen bu ilmin dinî meşrûiyetini savunurken Ebû Hanîfe'ye özel bir önem atfeder. Ona göre Ebû Hanîfe, itikâd ve fıkıh alanındaki üstün anlayışı ile çağdaşları arasında öne çıktı. Fıkıh ve kelâm alanında ona açılan kapının, başka kimseye açılmadığına dair Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) sözü, bu kanaati destekler. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin saygın bir yöntem ortaya koyduğunu ve mezhebinin Müslümanları şüphelerden kurtaran önemli bir çıkış yolu olduğunu dile

¹¹² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 51-52.

¹¹³ İsmi anılan kişilerin kelâma karşı tutumları hakkında bk. Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", 155; Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 178.

¹¹⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 365.

¹¹⁵ Bk. Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 509.

¹¹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd (Beyrut, 1387/1967), 1: 173-177.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1388/1969), 498.

getirir. Yine o, fakihlerin efendisi ve ilmin öncüsü olarak adlandırdığı Ebû Hanîfe'nin ehl-i dalâl fırkalarından birçoğu ile tartıştığını da belirtir ve kelâmî içerikli bu tartışmalara örnekler aktarır.¹¹⁸ Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü belirtme sadedinde ayrıca Abdülazîz b. Ebî Revvâd'dan (ö. 159/776), Ebû Hanîfe'nin mihenk taşı gibi ölçü olduğu, onu sevenlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten; sevmeyenlerin ise ehl-i bid'atten sayıldığı görüşüne yer verir.¹¹⁹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de yukarıda daha önce zikredildiği üzere kelâm ilminin dinen meşrûyetini savunurken benzer şekilde Ebû Hanîfe'ye dayanır. Bununla birlikte o, eseri *Uşûlü'd-dîn*'de Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'de yaptığı tarzda ayrıntılı açıklama yer vermez.¹²⁰

5. KELÂM MÜDÂFAASI: REDDİYE

Tarihsel süreçte kelâm ilmiyle meşguliyetin dinen hoş karşılanmadığı yönünde birçok görüş ileri sürüldü. Saffâr, bu iddialardan muhtemelen kendi zamanında gündemde olanlara cevap verir. Bu başlık altında onun değerlendirmeleri, daha önce aktarılan bilgilerinin tekrardan kaçınılarak ayrı başlıklar altında ele alındı.

a. İtikâdî Konularda Tartışma ve Soru Sorma

Saffâr'a göre inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelâm, bid'at veya haram olarak nitelenemez. Bu kapsamda Ebû Hanîfe'nin Basralı âlim Osman el-Bettî'ye yazdığı *Risâle*'den "Senin aklına takılan veya bid'atçıların sana yönelttikleri konular olursa, bana sor. İnşallah sana cevap veririm" cümlesini aktarır.¹²¹ Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili konularda açıklama yaptığını, kendisine sorulan sorulara cevap verdiğini, hatta açıkladığı konulara itiraz gelmesi halinde tekrar cevap verebileceğini ifade ettiğini vurgulayan Saffâr, bu konularda konuşmayı ve tartışmayı yasaklayan muhtemelen *Fakih Hanefiler*'e cevap verir. Oysa onunla aynı dönemde yaşayan Herevî, *Zemmiü'l-Kelâm* adlı eserinde selefin önemli davranışlarından birinin, bilmelerine rağmen yönelttilen sorulara cevap vermemek olduğunu ileri sürmektedir.¹²²

¹¹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52–56.

¹¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 53.

¹²⁰ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4.

¹²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 54. Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, *Risâle Ebî Hanîfe ilâ 'Osmân el-Bettî*, 84.

¹²² Herevî, *Zemmiü'l-keâm*, 3: 151–199, 315–349; 4: 210–224; 5: 153–200.

Bununla birlikte Saffâr, dinî konularda yapılacak tartışmanın sadece ehil kişiler tarafından yapılmasının gerekli olduğunu savunur. Onun itikâdî konularla ilgili tartışmaları uzmanlara tahsis etmesi önemli ve dikkat çekicidir. Zira bu düşüncesinden kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye kabul ettiği anlaşılır. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde bu konuyu ele alan dönemin en etkin âlimi Gazzâlî de halkın kelâmî tartışmalara katılmasını doğru bulmaz. Buna karşın o, inananları şüphelerden arındırma ve bâtil fikirlerden koruma görevini üstlenen mütekellimlerin her beldede bulunmasını gerekli görür.¹²³ Her iki âlimi bu kanaate götüren önemli bir etkenin, içinde yaşadıkları dönemin sosyokültürel durumu olduğu söylenebilir. Zira V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda gerek fıkıh gerekse kelâm mezhepleri arasında görülen mezhep taassubu ve kanlı çatışmalar zirve seviyesindedir.¹²⁴

Kelâm ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu belirten Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de herkesin bu ilmi öğrenmesine gerek olmadığını düşünmektedir.¹²⁵ Bir diğer Hanefî-Mâtürîdî fakihî Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1146) ise ehil olmayan kişilerin şüpheye düşmelerinden endişe ederek onların kelâm ilmini ve kelâmî delilleri öğrenmeye teşvik edilmemeleri gerektiğini belirtir. Semerkândî'ye göre kelâm ilminin öğrenilmesi, sadece zor konuları anlama kabiliyeti olan akıllı ve zeki kişilere farz-ı kifâyedir. Bu sebeple herkesin bu ilme yönlendirilmesi isabetli değildir.¹²⁶ Benzer şekilde Mâtürîdî mütekellimi Siğnâkî de kelâm ilmi ile uğraşma yasağının avam için geçerli olduğunu düşünmektedir.¹²⁷ Bu görüşler, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak kabul ettiklerini gösterir.

b. Aklın İtikâd Alanında Kullanımı

Saffâr, "Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karnından çıkarttı. Şükredesiniz diye iştme (duyusu), gözler ve kalpler verdi." (en-Nahl 16/78) âyetine dayanarak iştme duyusunun naklî, gözün gözlemsel

¹²³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 13; a.mlf., *İhyâ*, 1: 375-379.

¹²⁴ Anılan dönemde itikâdî ve fikhî mezheplerin durumu hakkında bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 34-66.

¹²⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4-5.

¹²⁶ Semerkandî, *Mîzânül-uşûl*, 677.

¹²⁷ Siğnâkî, *Tesdîd*, vr. 8^a.

bilgiyi ve kalbin de aklî bilgiyi temsil ettiğini belirtir. Bu üç bilgi kaynağın-
dan her biri, Allah'ın kullarına sunduğu birer *hüccettir* ve her biri işlevsel
olarak kullanılmalıdır. Akıl dâhil tüm bu bilgi kaynakları, âtıl kalmak ve
kullanılmamak için var edilmiş olamazlar. Dolayısıyla Allah bu yetileri,
kendisi hakkında bilgi edinilmesi için yaratmıştır.¹²⁸ Mâtürîdî de belirtilen
organların bilgi kaynakları olduklarını ifade etmekte ve aklın işlevsiz bira-
kılmasının doğru olmadığına dikkat çekmektedir.¹²⁹

Aklın işlevsiz bırakılmamasına dair görüşünü ise peygamberlerin
uygulamaları ile delillendirmektedir. Saffâr'a göre resuller ve nebîler
kendi ümmetlerine mûcize gösterdikleri gibi *aklî deliller* de sunmuştur.
Özellikle Hz. İbrâhim, aklî delilleri kullanmıştır. Aklî delil üretme bilgisini
ilham yoluyla Allah'tan almıştır. "İşte bu, kavmine karşı İbrâhim'e verdi-
ğimiz hüccetlerimizdir" (el-En'âm 6/83) âyeti, aklın ve aklî delillerin hü-
cet olduğunu ifade eder.¹³⁰ Ayrıca bu âyeti takip eden "İşte o peygamberler
Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy" (el-En'âm
6/90) âyeti, peygamberin örnek alınmasını ve onlara uyulmasını emreder.
Saffâr'a göre bu ayette "sen de uy" emri verilen kişi, Hz. Muhammed'dir.
Allah ona, diğer peygamberlerin yoluna uymasını emretmektedir. Âyette
örnek alınması emredilen "peygamberlerin davet yöntemine", Hz.
İbrâhim'in uyguladığı şekilde aklî delil kullanmak da dâhildir.

Saffâr'a göre aklın kullanılması gerektiğiyle ilgili bir diğer delil,
Kur'an'da aktarılan inanmayanların şu sözüdür: "Şayet kulak vermiş veya
aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli cehennem içindekiler arasında ol-
mazdık! derler" (el-Mülk 67/10-11). Ona göre bu âyette bilgi kaynakların-
dan akla ve nakle özel olarak dikkat çekilmekte ve bu kaynakları kullan-
mayanların hata ettiklerine dair itirafları Allah tarafından doğrulanmak-
tadır. Zira cehenneme düşen bir kişinin itirafı olarak aktarılan "Şayet ku-
lak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık" ifadesindeki "veya" bağlacı
Saffâr'a göre aklın ve naklin bağımsız olarak kendi bilgi alanlarında yeterli
birer kaynak olduklarını gösterir. Cehennemde bulunan bu sözün sahibi,

¹²⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 142-144.

¹²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi
(Ankara: İSAM Yay., 2003), 158; a.mlf., *Te'vilât*, 8: 160-161.

¹³⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-29.

“Nakle veya akla uysaydık bu duruma düşmezdik” demektir. O, Allah’ın bu ifadeyi diğer insanlar ibret alsınlar diye Kur’an’da naklettiğini düşünmektedir. Eğer akla veya nakle uyulduğunda kurtulma imkânı olmasaydı, bu ifadenin Kur’an’da aktarılması anlamsız olurdu. Bu yüzden, akıl veya nakilden birinin ihmal edilmesi doğru değildir. Her bir bilgi kaynağı, kendi alanında işlevsel olacak şekilde kullanılmalıdır. Saffâr, akla değer vermenin, aklın dinî hüküm vazeden konumuna yükseltilmesi anlamına gelmediğini de özellikle belirtir. Ona göre akıllı kişilerin, Allah’ın da emrettiği şekilde aklın rehberliğine başvurması gereklidir.¹³¹

c. Ebû Hanîfe’nin Kelâma Karşı Tutumu

Saffâr’ın aktardığına göre Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde bu ilmi öğretme konusunda istekli ve hırslı oldu ve oğlu Hammâd’ı (ö. 176/792) da bu ilmi öğrenmeye teşvik etti. Babasının tavsiyesine uyan Hammâd b. Ebî Hanîfe de bu ilmi öğrendi. Daha sonra ise Ebû Hanîfe oğlunun bu ilim alanında tartışma yapmasını yasakladı. Saffâr, Ebû Hanîfe’nin oğlunu bu alanda tartışmaya girmekten men ettiğine ilişkin rivayetlerin doğru olabileceğini kabul eder. Ancak o, aktarılan rivayetleri zâhirî ve sathî bir şekilde anlamak yerine, hadis rivayetlerinde olduğu gibi kelâm yöntemine uygun olarak üzerinde düşünmeyi ve yorumlamayı tercih eder. Bu kapsamda Ebû Hanîfe’nin tavrının gerekçesini içeren başka bir rivayete dikkat çeker:

Biz bu konularda sanki başımızın üzerinde bir kuş var ve onu ürkütmeme özeni ve dikkati ile kelâm ederdik. Sonraki dönemde ise amaç tartıştığı kişinin ayağını kaydırmak olarak algılandı. Karşısındakinin küfre düşmesini hedefleyen kişi ondan önce bu duruma düşer.¹³²

Saffâr; onun oğlunu münâzaradan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı tamamen yasaklamış olamaz. Bu yorumunu temellendirmek amacıyla Kur’an’ın mahlûk olup-olmadığı konusunda tartışan iki kişi hakkında Ebû Hanîfe’nin verdiği” arkalarında namaz kılınmaması” fetvâsını hatırlatır.

¹³¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 133–134. Aklın ve naklin kendi bilgi alanlarında önder olduğuna dair Saffâr’ın yorumları için bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi", 271-320.

¹³² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56. Benzer bir rivayet için bk. Muvaffak el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981), 1: 183 -184.

Biz Ebû Hanîfe'nin yanında otururken bir grup iki kişiyi huzura getirdikten sonra 'Şu iki kişiden biri Kur'an mahlûktur; diğeri de münâzara ederek gayr-i mahlûktur diyor' dediler. Ebû Hanîfe, 'ikisinin de arkasında namaz kılmayın' dedi. Ben de 'İlki hakkında evet, zira kıdem-i Kur'an'ı kabul etmiyor. Ancak ikinci şahsın durumu nedir ki onun arkasında namaz kılınamaz?' diye sordum. Bunun üzerine 'İkisi de dinde [ed-dîn: Değişmeyen sâbit inanç ilkeleri] münâzaa etmişlerdir. Dinde niza' ise bid'attir' buyurdular.

Saffâr'a göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz olmaları, münâzaranın inatlaşmaya dönüşmesi ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesinden kaynaklanır.¹³³ Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1591) *Miftâhü's-sa'âde*'de¹³⁴ ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*'de Saffâr'ın bu yorumunu olduğu gibi aktarmaktadır.¹³⁵

Saffâr, inatlaşmaya dayanan ve gerçeği ortaya çıkarma hedefi bulunmayan tartışmalar konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) hocası ile aynı kanaatte olduğunu belirtir.¹³⁶ Aktarılanlardan, tartışan kişilerin işin uzmanı olmaları ve doğruya ulaşma niyetini taşımaları durumunda dinî konularda tartışma yapılmasının Ebû Hanîfe ve onun yolunu takip eden Saffâr tarafından desteklendiği anlaşılır. Ayrıca Mâtürîdî kelâmcıları Nesefî ve Siğnâkî de dinî konularda tartışmanın makam ve mevki elde etmek gibi basit çıkarlar uğruna yapılması durumunda mekruh olacağını belirtmektedirler.¹³⁷ Ebû Şekûr el-Keşşî de hakkın ortaya çıkmasından sonra tartışmanın uzatılmasını doğru bulmaz.¹³⁸ Saffâr'ın çağdaşı Gazzâlî ise fitne ve fesadın baş âmili olarak gösterdiği inatlaşmaya dayanan ve ehil olmayan kişiler tarafından yapılan kelâmî tartışmalara karşı çıkar. Ona göre bir tartışma yöntemi olan cedel, ehil kişilerce, gerektiği zaman ve Kur'an'da belirtildiği gibi "en güzel şekilde" yapılmalıdır.¹³⁹ Hanefî fakihî Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine

¹³³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56–57.

¹³⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-hadis, 1968), 2: 156. Alıntılanan asıl metin için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56.

¹³⁵ Ali el-Kârî, *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997), 32-33. Alıntı yapılan kısım için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56.

¹³⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 57.

¹³⁷ Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, 61. Siğnâkî, Saffâr'ın izahlarını aynen aktarır. Bk. *Tesdid*, vr. 7^b-8^a.

¹³⁸ Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 192^b.

¹³⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, nşr. V. Chelhot (Beyrut, 1983), 86, 90; a.mlf., *İhyâ*, 1: 374-376.

kelâm ilmini öğrettiğini, hayatının son dönemlerinde ise bu alanda tartışmalara katılmadığını, arkadaşlarına münâzarayı yasakladığını ve açıkça bu ilmi öğretmediğini belirtir. Ancak o, Saffâr'ın aksine Ebû Hanîfe'nin neden bu ilme karşı tutumunu değiştirdiğini açıklığa kavuşturamaz.¹⁴⁰

Saffâr, bilgi kaynakları arasında yer alan “âhâd rivayetleri” sıhhatini ve bağlamını dikkate alarak yorumlamaktadır. Aynı yöntemini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen kelâm aleyhtarî rivayetlerde de uygulamakta ve bu nakilleri sözü'n sahibinin maksadını ve diğer rivayetleri dikkate alarak yorumlamaktadır. Oysa aynı rivayetleri zahirî bir okumaya tâbi tutan Batı Karahanlılar dönemi *Fakih Hanefîleri*, Ebû Hanîfe'nin risâleleri ortada dururken kanaatimizce kelâma mesafeli bir noktaya savrulmuşlardır.

d. Zındıklık İthamı

Kelâm'ın zındıklığa sebep olduğu şeklindeki kanaat, Ebû Yusuf'a nisbetle aktarılır. Saffâr, Ebû Yûsuf'un “Kim dini düşmanca bir tavırla elde ederse, zındık olur; kim malı kimya ile elde ederse, iflas eder; kim de garîbu'l-hadis'i talep ederse yalancı olur.” dediğini kabul eder ve aktarır. Ayrıca bu sözün bazı rivayetlerde “Dini kelâm ile talep eden zındık olur” şeklinde aktarıldığını da belirtir. Ona göre zındıklığa sebep olmakla nitelenen “kelâm”; felsefecilerin, düşmanca bir tavırla tartışanların ve ehil olmayan kişilerin durumunu ifade etmektedir. Yoksa gerek Ebû Hanîfe'den gerekse Ebû Yûsuf'tan inançla ilgili konularda tartışmanın yasaklanmasına dair aktarılan sözler, doğrudan kelâm ilmini hedef almış olamaz. Bu görüşünü, “Onlarla en güzel şekilde tartış (câdilhüm)” (en-Nahl 16/125) âyetine dayandırır. Saffâr, bu âyette, hak ve gerçeğin ortaya çıkması amacıyla tartışma yapılmasının yasaklanmadığını, aksine emredildiğini düşünür. Dolayısıyla eleştirilen, bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen inatlaşma ve taassuba dayalı tartışmalar ile ilmî yeterliliği olmayan kişilerin boş çekişmeleridir.¹⁴¹

Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî de kelâmın kötülenmesi ve yasaklanmasıyla ilgili Selef âlimlerinden aktarılanların, dinde taassup gösteren, ilmî yeterliliğe sahip olmayan ve Müslümanların inançlarına

¹⁴⁰ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4.

¹⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 57.

zarar vermeyi amaçlayan kişileri hedef aldığını düşünmektedir.¹⁴² Onun bu anlayışı, Saffâr'ın yorumları ile oldukça mutabıktır.

Saffâr'ın Ebû Yûsuf'a atfedilen "kelâm karşıtı tavrı" yorumlaması ve kelâm müdâfaası Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımıyla uyumludur. Mâtürîdî, İsrâ sûresinin "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir" (el-İsrâ 17/85) âyetini tefsir ederken aynı şekilde Ebû Yûsuf'a bu sözün nisbetini nakletmekte, ancak bununla doğrudan kelâmın değil, sonuca ulaşması mümkün görünmeyen ve sapkınlığa yol açan tartışmaların kastedildiğini belirtir. Ayrıca Mâtürîdî, "Onlarla en güzel şekilde tartış" âyetini delil göstererek, dinî konularda konuşmanın ve kelâm ilmiyle uğraşmanın (*havz*) mübah olduğunu savunur.¹⁴³

Bu konuda Mâtürîdî ile Saffâr arasındaki tek fark, kelimelerin asıl anlamlarını tespitte önem veren, hatta kelâm anlayışını semantik yoruma dayandıran Saffâr'ın Mâtürîdî'nin aksine yalan ve bâtil konuşma anlamı da içeren "havz" sözcüğünü¹⁴⁴ kelâm ile birlikte kullanmamaya özen göstermesidir.¹⁴⁵ Zira Saffâr'ın dil kaynağı olan Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn* lugatine göre bu kelime, içinde yalan ve yanlış olan konuşma anlamını da içermektedir.¹⁴⁶

Semantik anlama önem veren Saffâr, bu kelimeyi kelâmla meşguliyeti ifade ederken kullanmaz. Buna karşın kelâmı suçlayıcı üslup içeren eserlerde kelâm sözcüğü ile *havz* kelimesi belki de bilinçli olarak sıkça aynı cümlede birlikte kullanılır. Hatta sadece bu kelimenin geçmiş olmasını bile ilgili metni mütekellimleri hedef alacak şekilde tahsise yeterli görenler bulunur. Örneğin İbn Ebû'l-İz, *Akîdetü't-Tahâviyye*'de yer alan "Ve lâ

¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1: 167; *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 12.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8: 349-350.

¹⁴⁴ "Havz" sözcüğü, içinde yalan ve yanlış olan konuşma anlamında kullanılır. Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), "havz" md., 1: 452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "havz" md., 2: 1289.

¹⁴⁵ Yeri gelmişken burada *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm* adıyla neşredilen Eş'arî'ye ait risâlenin asıl isminin *el-Has'ale'l-bahs* olduğunu belirtelim. Bk. Ebû'l-Kâsim en-Nîsâbûrî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, 1: 258-262.

¹⁴⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "havz" md., 1: 452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "havz" md., II, 1289.

neḥûzu fi'l-Allâh” ifadesini “kelâmcıların bâtil sözlerinden uzak durmak” olarak açıklar.¹⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), Kur’an’da yer alan garîb kelimelere dair sözlüğü *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*’da kelimenin bu olumsuz mânasına dikkat çeker: “Ḥavz” suya dalmak ve sudan geçmek demektir. Bu ifade, istiâre yoluyla işlerle ilgili olarak da kullanılır. Kur’an’da genellikle dalınması yerilen hususlar bağlamında kullanılır.”¹⁴⁸ “Ḥavz” kelimesinin bu anlamına Fahreddin er-Râzî de değinir. Ona göre “Âyetlerimiz hakkında yalan yanlış şekilde konuşmaya dalanları (*yeḥûzu fi âyâtina*) gördüğün vakit başka bir söze geçilinceye kadar onlardan yüz çevir, uzaklaş. Şayet şeytan sana unutturursa hatırladıktan sonra (kalk), o zalimler grubu ile beraber oturma” (el-En’âm 6/68) âyetinde yer alan “ḥavz” sözlüğü, asıl olarak eğlence tarzında ve aşırı derecede dalmayı ifade eder. Dolayısıyla ona göre bazı Haşviyye’nin zannettiğinin aksine bundan, ilâhiyyât meselelerini derinlemesine inceleyip araştırmanın, istidlâl ve münâzara yapmanın “Allah’ın âyetlerine dalmaktır” şeklinde yorumlanması ve bunların haram olduğu sonucuna varılması isabetli değildir.¹⁴⁹

Saffâr, dinî konularda yapılan tartışmaların âyette emredilen “en güzel tartışma” kapsamında değerlendirilebilmesi için tartışan kişilerle ilgili bazı şartlar öngörmektedir: Gerçeği öğrenmek isteyen kişi, sakin, sabırlı ve ağırbaşlı olmalı; kibirli ve düşüncesizce davranmamalıdır. İnat sebebiyle gerçeği kabul etmemek ve bilgisizce tartışmak doğru değildir. Onun anlatımına göre Allah, yukarıda aktarılan âyetin devamında, düşüncesizce hareket eden ve inatla gerçeği görmek istemeyen kişilerle oturulması bile, “hemen kalk, o zâlimler gürûhu ile beraber oturma” (el-En’âm 6/68) diyerek yasaklamıştır.¹⁵⁰

Saffâr, kelâm ilmini yasaklama çabalarına karşı, dedesi Ebû Nasr Saffâr’ın (ö. 405/1014) hayret dolu ifadelerini de aktarır:

Hz. Peygamber nasıl olur da tartışmayı terketmek ve meydan okuma karşısında susmakla emredilmiş olabilir? Bu mümkün müdür? O her taraftan kuşatılmıştı. Peygamberliği ve peygamberlik delilleri konusunda itirazlarla karşılaşılıyordu.

¹⁴⁷ İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akâidet-i Tahâviyye*, 427.

¹⁴⁸ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, nşr. Muhammed S. Kelyânî (Kahire Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961), “ḥavz” md., 161.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 26-27.

¹⁵⁰ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1: 57-58.

Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in sessiz ve tepkisiz kaldığı iddiasını, din de akıl da kabul etmez. Çünkü mücadeleden çekinmek, inananlar arasında bölünmelere ve savunulan değerlerin zayıflamasına sebep olur. Allah ise kulların durumunu en iyi bilen olduğundan dini konularda tartışma yapmayı yasaklamamıştır".

Ayrıca dedesinden konuyla ilgili şu alıntıyı da aktarır:

"Doğruyu kabul etme eğiliminde olmayan inatçı kişi, ileri sürülen delil karşısında köşeye sıkıştırıldığında çirkeleşir, hakka davet edildiğinde kabul etmeyerek uzaklaşır, hakkı öğrendiğinde yalanlar. Bilmediği durumlarda ise huzursuzluk çıkarır. Bu kişi, gurur duyduğu egosunu ve arzusunu takip eder. Onun durumu âyette şöyle açıklanır: "Böylesine 'Allah'tan kork!' denildiğinde benlik ve gurur kendisini günaha sevkeder" (el-Bakara 2/206). Bu tavrı sergileyen kişiler hakkında "Âyetlerimiz hakkında yalan ve yanlış şekilde konuşmaya dalanları (yeğûzû) gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur." (el-En'âm 6/68) denilir.

Saffâr, bu sözleri benimseyerek aktarır. Bu rivayette dikkat çeken bir diğer husus, Saffâr'ın ve dedesi Ebû Nasr Saffâr'ın kelâm ilminin gerekliliğini savunmalarıdır. Bilindiği üzere onun mensup olduğu Saffârî ailesi, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde ederek Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği görevini elinde bulundurmuştur. Oysa Sencer tarafından Saffâr'ın 495/1102 yılında sürgüne gönderilmesinden sonra Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği Âl-i Saffâr'dan Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'nin mensup olduğu Âl-i Burhan'a geçmiştir. Saffâr sülâlesi kelâm müdâfii iken 141 yıl Mâverâünnehir'de dinî kurumların gücünü elinde bulunduran Âl-i Burhan'dan mütekellim bir âile ferdi bilinmemektedir. Muhtemel bu aile, kelâma soğuk duran *Fakih Hanefiler* tarafında yer almaktadır. Bu âilenin egemen olduğu dönemde bölgede kelâm ilminin gelişiminin durumu incelenirken bu husus da dikkate alınmalıdır.¹⁵¹

Saffâr, itikâdî konuların savunulması ve bâtil inançların reddedilmesi amacıyla tartışma yapılmasını gerekli görmekte ve "belli kurallara" uyulması şartıyla bunun dinen yasak olmadığını savunmaktadır. O, tartışma metodunu "münâzara" kavramıyla ifade etmekte, "cedel" adlandırmasını ise özellikle kullanmamaktadır. Birini sert bir yere düşürmek, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak gibi anlamlara gelen cedel kelimesi, *dialektik* kelimesinin Arapça karşılığıdır. Mantıkta cedel,

¹⁵¹ Âl-i Saffâr ve Âl-i Burhan hakkında bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 87-93.

“meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşmuş kıyas” demektir. Felsefe ve kelâmda genellikle “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” olarak tanımlanır. Bir kısım İslâm âlimleri, âyetlerde ve hadislerde yasaklanan tartışma ile dinen emredilen tartışmayı farklı kelimelerle ifade etmeyi tercih etmişler ve olumsuz anlam yükledikleri felsefi arkaplana sahip “cedel” adlandırmasını tercih etmemişlerdir.¹⁵² Saffâr da cedel adlandırması yerine “münâzara” kavramını kullanır. Buna karşın Gazzâlî’nin etkisi ile mantık ilminin kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte bu metot ve isimlendirme, kelâmcılar arasında kabul görmüştür.

SONUÇ

Saffâr, kelâm ilminin dinen meşrû olduğunu ve öğrenilmesi gerektiğini ayrıntılı şekilde ele almakta ve savunmaktadır. Ortaya koyduğu sistematik kelâm müdâfaası incelendiğinde, onun Mâtürîdî âlimleri içinde kelâm ilminin savunulmasına müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ve bu konudaki görüş ve izahlarıyla öncü rolü üstlenen bir kelâmcı olduğu anlaşılır. Zira her ne kadar İmam Mâtürîdî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi Mâtürîdî âlimleri kelâm ilminin dinen sakıncalı olmadığını savunmuş olsalar da kelâm müdâfaası, onların eserlerinde müstakil bir başlık altında ve ayrıntılı şekilde yer almaz. *Telhîşü'l-edille*, bu açıdan eşsiz bir Mâtürîdî kaynağıdır.

Saffâr’ın aktardıkları; kelâm ilminin öğrenilmesi, öğretilmesi ve kelâmcıların toplumdaki rolü konusundaki tartışmaların, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir’de canlılığını koruduğunu gösterir. Dolayısıyla onun bu konudaki çabası, toplumsal tabanı güçlü olan kelâm karşıtlığını aşmaya dönük bir uğraştır. Müdâfaasını karşısındaki güçlü bir muhalafete karşı ortaya koyduğu için savunusu tutarlı ve ilmî derinliğe sahiptir.

Saffâr kelâm müdafâasını Ashâbü'l-hadis mensuplarına karşı değil, *Fakih Hanefîler*’e karşı kaleme aldığını düşünmekteyiz. Bu tespit, o dönemde kaleme alınan Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan bilgilerle de doğrulanmaktadır. Bu noktada ulaştığımız sonuçlara göre Mâverâünnehir

¹⁵² Cedel ile münâzara arasındaki farklar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 12-16.

bölgesinde çoğunluğu oluşturan Hanefî fakihleri, kelâm ilmine bakışlarına göre iki gruba ayırmamız gerekmektedir: Kelâm ilmiyle ilgilenen *Mütekellim Hanefiler* ve kelâm ilmine mesafeli duranlar *Fakih Hanefiler*.

Mütekellim Hanefiler akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; *Buhara İmamları* olarak atıf yapılan *Fakih Hanefiler*, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. *Mütekellim Hanefiler*, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyetsiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün olmayan tartışmaları hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine "ashâbımızdan muhakkik olanlar" şeklinde atıf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. *Mütekellim Hanefiler*, ayrıca yönetsel olarak aklın kendi bilgi alanında bilgiye ulaşma gücü olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Rüstüfeğnî, Beşâğarî, Ebû Bekir el-İyâzî, Ebû Seleme es-Semerkandî, İbn Yahyâ, bu geleneğin öncüleridir.

Bölgede çoğunluğu oluşturdukları anlaşılan *Fakih Hanefiler* ise Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzara yapmayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bunu fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir. *Fakih Hanefiler*, genel olarak imanın mahlûk olmadığını, dil ile ikrarın iman tanımında yer aldığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak Allah'a inanma yükümlülüğünün başlamayacağını ve fetret ehlinin sorumlu olmadığını düşünmektedir. *Fakih Hanefiler*, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlardır.

Batı Katahanlılar döneminde *Fakih Hanefiler*'in kelâmı bile mekruh görmeye başlaması, diğer ilimlerin özellikle felsefî ilimlerin dışlanmasına kanaatimizce zemin oluşturmuştur. Zira kelâm mekruh ve yasak ise felsefî ilimlerin hiçbir şekilde meşrûiyeti zaten söz konusu olamaz. Dolayısıyla Sâmânîler döneminden sonra ilmî ve fennî alanda yaşanan gerilemenin altında Hanefiler'in din anlayışındaki bu değişimin etkisi de araştırılmaya değer bir konudur. Zira bazı Hanefiler, akla değer veren bir Ebû Hanîfe tasavvurundan kelâmı yasaklayan Ebû Hanîfe düşüncesine doğru

savrulmuşlardır. Günümüze uzanan tarihsel süreçte, *Mütekellim Hanefiler'*in değil, *Fakih Hanefiler'*in etkin olduğu söylenebilir.

Mütekellim Hanefiler içinde yer alan Saffâr'ın Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf ve Hanefî mezhebinin diğer ilk nesil âlimlerinin görüşlerini sathi bir bakış açısı ile değil, aktarılan rivayetlerin içeriği ile gâye ve maksatlarını dikkate alarak yorumlamaktadır. Bu bakış açısı onu, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin mutlak anlamda kelâm ilmini yasakladıkları sonucuna götürmüştür. Oysa Batı Karahanlılar döneminin diğer *Fakih Hanefileri* örneğin kelâm ilminin meşrûiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin risâlelerine aykırı bir noktada konumlanmışlardır. Âyet ve hadisleri gâye ve hikmetlerine göre değerlendirmeyi savunan *Fakih Hanefiler'*in Ebû Hanîfe ve talebelerine nisbetle aktarılan kelâm aleyhtarı ifadeleri neden eleştirel okumaya tabi tutmadıkları oldukça düşündürücüdür. Kanaatimizce dinî bir hükme ulaşırken kullanılan yöntem, tutarlı şekilde delil olarak kullanılan tüm rivayetler için kullanılmalıdır.

Kelâm ilmini savunurken Saffâr'ın kullandığı yöntem, Ebû Hanîfe'nin stratejisinden farklıdır. Ebû Hanîfe ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Oysa Saffâr, bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret ederek müdâfaa etmektedir. Bu kapsamda o, Kur'an-ı Kerîm'in susmayı değil; düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emrettiğine vurgu yaparak inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen bu ilmin, bid'at veya haram olarak nitelenemeyeceğini belirtir. Onun müdâfaa yöntemi, İmam Eş'arî'nin kullandığı metodun daha gelişmiş şekli olarak ifade edilebilir.

Sistematüğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılmaktadır: İzah: Kelâm ilminin tanımı, isimleri, değeri ve dinî ilimler içindeki yeri konusunda bilgi vererek, buradan kelâm ilmin gerekli ve önemli olduğunun açıklanması. İspat: Kelâm ilminin dinî temellerinin Kitap, Sünnet ve Selef-i Sâlihîn uygulamasından ortaya konulması ve bu sayede dinen meşrû olduğunun belirtilmesi. Reddiye: Kelâm ilminin değerini ve dinî meşrûyetini zayıflatma amacı taşıyan iddiaların cevaplanması.

Saffâr, kelâm ilmini “hakkı/Allah'ı/dinin temel ilkelerini delile dayanarak bilmek” şeklinde tanımlayarak, belirtilen görevi ifa eden bir ilmin haram veya mekruh görülmesinin ve bu ilimden yüz çevrilmesinin doğru olmadığını ispatlamaya gayret eder. Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'nin Semerkant'ta tamamlandığı *Şerhu'l-Makâşid* adlı eserinde yer verdiği “kelâm, dinî akîdeleri yakinî delillerle bilmektir” şeklindeki tarif, Saffâr'ın kelâm tanımını akla getirmektedir.

Saffâr'ın kelâm müdâfaası kapsamında ortaya koyduğu açıklamalar sonraki bazı âlimler tarafından benimsenmiştir. Örneğin Mâtürîdî kelâmcısı Siğnâkî onun kelâm adlandırması konusundaki izahlarını, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinde aynen aktarmaktadır.

Saffâr, bu ilmin kullandığı yakine ulaştıran kesin deliller itibariyle “kelâm” ismiyle anılmasının yerinde ve doğru olduğunu düşünmektedir. Bu görüş, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin Teftâzânî'ye göre kelâmıda kullanılan delillerin kuvveti sayesinde sanki “Söz budur, diğer bilinenler değil” denilmiş olmaktadır. Dolayısıyla kelâmın, kesin delillere dayanan bu ilme isim olarak verilmesi yerindedir.

Saffâr, din ve inanç konularında, yöneltilen sorular ve itirazlar karşısında susmanın değil, cevap vermenin Kur'an'da öğretilen yöntem olduğunu belirtir. Kelâm ilminin üstlendiği görev ise peygamberlerin yerine getirdiği, Kur'an'da örnekleri aktarılan ve dinen meşrû ve yapılması istenilen, bu savunma faaliyetidir. Onun düşünce tarzı ve kelâm savunusu, İmam Mâtürîdî'ninkine benzemektedir. Mâtürîdî, “Peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm'a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahdır” demektedir. Mâtürîdî ve Saffâr'ın kelâm müdâfaasında ortaya koyduğu bu düşünce tarzı, ilerleyen süreçte Sâbûnî ve Fahreddin er-Râzî tarafından da tekrarlanmıştır. Sâbûnî'ye göre Kur'an'da inkârcılara karşı ortaya konulan deliller ve özellikle Hz. İbrâhim'in inancını savunmak amacıyla yaptığı münâzara, kelâm ilminin meşrûiyetini ve gerekliliğini göstermektedir. Benzer şekilde Râzî'ye göre de kelâmın üstlendiği görev, Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın

öncülüğünü peygamberler yapmıştır. Böyle bir uğraşın bid'at kabul edilmesi anlamsızdır.

Saffâr; Ebû Hanîfe'nin, oğlu Hammâd'ı kelâmî tartışmalardan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı tamamen yasaklamış olamaz. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz olmaları, münâzaranın inatlaşmaya dönüşmesi ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesinden kaynaklanır. Saffâr'ın bu yorumu, Taşkoprizâde Ahmed Efendi tarafından *Miftâhü's-sa'âde*'de, Ali el-Kârî tarafından ise *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* 'de olduğu gibi aktarılır.

Araştırma süresince istifade edilen Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait kaynakların çoğunun, hatta Ebû Hanîfe'nin risâlelerinin tahkikli neşirlerinin yapılmamış olmasının büyük bir eksiklik olduğu bir kez daha müşahede edilmiştir. Bu alanda kapsamlı bir tahkik projesinin yürütülmesinin gerekliliği değerlendirilmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdîler'in din anlayışının doğru olarak anlaşılabilmesi için tarihsel süreç içinde ortaya çıkan farklı "Ebû Hanîfe tasavvurları" tespit edilmelidir. Hanefî fıkıh literatürü ve menâkıb eserleri bu açıdan önemli veriler içermektedir.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Nüreddîn. *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları.
- Bedir, Murteza. "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 4 (2005): 27-84.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2000.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzak. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1368/1949.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Coşkun, İbrahim. "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları." *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 149-74.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi." Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ebşa*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 43-66. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1992.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 12-42. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe. *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Başra*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 78-85. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1992.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*. nşr. Richard J. McCarthy, 87-97. *The Theology of al-Ash'arî* içinde, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. nşr. Osman M. Emîn. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1350/1931 1949.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstakim*. nşr. Victor Chelhot. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-aḥvâl*. nşr. Cemîl Salîbâ-Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın. 2 cilt. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. trc. Ali Arslan. 4 cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yârü'l-'ilm*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. nşr. Abdülhamîd Hendâvî. 4. cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Herevî, Hâce Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-keâm ve ehlih*. nşr. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. 5 cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-eseriyye, 1419/1998.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûreddin. *Mecma'u'z-zevâ'id*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve ḥamlihî*. nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Alâeddîn. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥâviyye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.

- İbn Haldun. *Mukaddime*. trc. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1388/1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Yahyâ. Şerhü Cümeli uşûlî'd-dîn. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 18^a-168^b.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İhvân-ı Safâ. *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ'*. nşr. Butrus el-Bustânî. 4 cilt. Beyrut: y.y., 1376-1377/1957.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Kelyânî. Kahire Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *Tertibü'l-medârik*. nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd. 3 cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1387/1967.
- Kâdîhan, Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *Fetâvâ Kâdîhân*. nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1865.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî Ktp., nr. 1385.
- Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, vr. 1^a-217^b.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi* [er-Risâletü'l-Kuşeyriyye]. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Makdisî, Hasan b. Ebî Bekir el-Hanefî. *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelem*. nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil - Muhammed Seyyid Ahmed Şehhâte. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 cilt. Âsitâne: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1317.

- Necmeddin en-Nesefî, Ebû Hafs. *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm*. nşr. Veliyyüddîn M. Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetü'l-Farfûr, 1421/2000.
- Nîsâbü'rî, Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsır. *el-Ġunye fi'l-kelâm*. nşr. Mustafa H. Abdülhâdî. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "V. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir' de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 49-85.
- Özervalı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 39-63.
- Özervalı, M. Sait. "el-Has ale'l-bahs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 270-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ehli Sünnet Akâidi* [Uşûlü'd-dîn]. trc. Şerafeddin Gölçük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1401/1981.
- Rudolph, Ulrich. *Mâturidî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sâbü'nî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. nşr. Muhammed Aruçi: İSAM Yayınları, 1434/2013.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânül-uşûl fi netâ'ici'l-uşûl*. nşr. M. Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1418/1997.
- Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*. nşr. Mahmûd Nassâr-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindîyye: el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. Abdurrahân, Abdüllatîf Hasan. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Sıgnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893, vr. 1^a-215^a.

- Sönmez, Kutlu. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki." *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 175-93.
- Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd. *Lübâbü'l-keâm*. nşr. M. Sait Özerverli. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Üstüvâî, Sâid b. Muhammed. *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Akâidetün merviyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. nşr. Seyit Bahçivan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Zahîrüddîn Buhârî. "Fetâvâ'z-Zahîriyye." *Millet Ktp.*, nr. 34 Fe 1051, vr. 1^a-487^b.