

eseri onun hakkında yapılan en önemli çalışma niteliğindedir. Bunun yanında Hammād b. Muhammed el-Ensārî'nin *el-Eş'arî* (Riyad 1382), Hammûde Gurâbe'nin *el-Eş'arî Ebû'l-Hasan* (Kahire 1945), W. Spitta'nın *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arîs* (Leipzig 1876), Helmut Ritter'in *Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il al-Asharî* (Wiesbaden 1963), Michel Allard'ın *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî* (Beyrut 1965), Hâdî b. Ahmed'in *Ebû'l-Hasan el-Eş'arî beyne'l-Mu'tezile ve's-Selef* (Mekke, 1399/1979), Daniel Gimaret'nin *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris 1990), Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'un *Kütüb mensûbe li'l-İmâm el-Eş'arî* (Kahire, ts. [Matbaatü Dâri'l-ensâr]), Vehbî Süleyman Gâvecî'nin *Naẓra 'ilmiyye fi nisbeti Kitâbi'l-İbâne cemi'ih ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut 1989), İsmâil Efendizâde'nin *Risâle fi 'htilâfâtü'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* (İstanbul 1287) adlı eserleri Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini inceleyen monografilerden bazılarıdır.

Eserleri. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâm, cedel, tefsir, usûl-i fıkıh ilimlerine, ayrıca Mu'tezile ile Şîa'nın reddine, Mecûsîler'in, yahudilerin, hristiyanların, tabiatçıların ve çeşitli felsefî görüşlerin tenkidine dair olmak üzere irili ufaklı yüzü aşkın eser yazdığı rivayet edilir. Bunların sayısını 300'e çıkaranlar da vardır. İbn Asâkir, Eş'arî'ye ait eserlerin listesini onun *el-'Umed* adlı eseriyle İbn Fûrek'in *Mücerred*'inden nakleder (*Teb-yînü kezîbî'l-müfterî*, s. 128-136). Ancak bunlardan sadece beşi günümüze ulaşabilmiştir. 1. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn**. Müslümanlar arasında itikadla ilgili olarak ortaya çıkan farklı görüş ve mezheplere dair önemli ilk kaynaklardan biridir (Wiesbaden 1382/1963; Kahire 1389/1970). 2. *el-İbâne** *'an uşûli'd-diyâne*. Ehl-i sünnet'e intisap ettiği yıllarda kaleme aldığı bir risâledir (Haydarâbâd 1322; Kahire 1987). 3. *el-Lüma** *fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida**. Allah'ın sıfatlarını, kader ve iman konularını Ehl-i sünnet'e göre açıklayan eseridir (Beyrut 1408/1988). 4. *el-Ḥaş 'ale'l-baḥş**. Kelâm ilmini ve bu ilmin kullandığı akli istidlâl metotlarını tenkit edenlere cevap olarak yazdığı risâledir. Eser, *Risâle fi istihsânî'l-ḥavz fi 'ilmi'l-kelâm* adıyla meşhur olmuş ve bu isimle neşredilmişse de (Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî* içinde, Beyrut 1953) son araştırmalara göre

bu eserin *el-Ḥaş 'ale'l-baḥş* adını taşıdığı anlaşılmıştır (R. M. Frank, *MIDEO*, XVIII, 83-133). 5. *Risâle ilâ ehli's-Şeğr*. Selef'in üzerinde icmâ ettiği itikadî ilkeleri ihtiva eden, Demirkapı halkına hitaben yazıp gönderdiği bir risâledir. Allah'ın varlığına ait delilin yer aldığı bir mukaddime ile iki babdan oluşur. Birinci babda Hz. Peygamber'in gönderildiği sırada insanların dinî durumları, ikinci babda Selef'in hakkında icmâ ettiği esaslar elli bir maddede anlatılır. Bunlar sıfatlar, âlemin hudûsu, Hz. Peygamber'in nübüvveti, iman-günah meselesi, âhiret halleri gibi konuları ihtiva eder. Muhammed Seyyid el-Celyend tarafından *Uşûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adıyla yayımlanan eseri (Kahire 1987) Kıvâmüddin Burslan Türkçe'ye tercüme ederek *Dârülfünûn İlahîyat Fakültesi Mecmuası*'nda neşretmiştir (sy. 7, s. 154-176; sy. 8, s. 50-79, İstanbul 1928). Risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Revan Köşkü, nr. 510). Kaynaklarda Eş'arî'ye nisbet edilen *Tefsîrü'l-Kur'an*'ın günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemekle birlikte İbn Fûrek'in *Tefsîrü'l-Kur'an* adlı kitabında bu eser kısmen nakledilmiştir. İbn Fûrek'in eserinin eksik bir nüshası (III. cilt) Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 50). Eş'arî'ye nisbet edilerek yayımlanan *Şecere-tü'l-yakîn* (Madrid 1987) ve *Muḳaddimetü Seyyidî Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserlerin ona ait olmadığı anlaşılmıştır. Zira bu kitapların ihtiva ettiği konuları Eş'arî'nin düşünceleriyle bağdaştırmak mümkün değildir.

Eş'arî'nin günümüze ulaşmayan bazı eserleri de şunlardır: *en-Nevâdir fi deḳâ'iki'l-kelâm, eş-Şifât, el-Muḥtaşar fi't-tevhîd ve'l-kader, İzâhu'l-burhân, el-İhticâc, el-Aḥbâr, Delâ'ilü'n-nübüvve, Fi'l-İmâme, 'Ale'n-Nâsiḥ, Fi Enne'l-kıyâse, yeḥuşşu zâhire'l-Kur'an, 'Ale'n-Naşârâ, el-Mesâ'il 'alâ ehli't-teşniye, el-Fuṣûl fi'r-red 'ale'l-mülhidîn ve'l-hâricîn 'ani'l-mille, Cümelü'l-maḳâlât fi ekâvili'l-mülhidîn, 'Alâ Ehli'l-manḥuk, er-Red 'ale'l-felâsife, Nakẓu Nakẓi Te'vili'l-edille 'ale'l-Belhî, el-Kâmi' li-Kitâbi'l-Ḥâlidî fi'l-irâde, Nakẓü't-Tâc 'alâ İbni'r-Râvendî, Fi'n-Nakẓ 'alâ İbni'r-Râvendî fi İb-tâli't-tevâtür, Nakẓü'l-laṭif 'ale'l-İskâfî, Nakẓu Kelâmî 'Abbâd b. Süleymân, en-Nakẓ 'ala 'Alî b. 'İsâ, 'Alâ Ebi'l-Hüzeyl fi Ma'lûmâtillâh ve maḳdârâtih, Fi'r-Red fi'l-harekât 'alâ Ebi'l-*

Hüzeyl, Fi Hikâyâtî mezhebi'l-Müces-sime (İbn Asâkir, s. 129-139). D. Gimaret, Eş'arî'nin çeşitli kaynaklarda zikredilen eserlerinin adını bir makale halinde yayımlamıştır ("Bibliographie d'As'arî: un réexamen", *JA*, CCLXXIII, s. 223-292).

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *el-Lüma**, s. 82, 86-92, 101, 117-118, 148-156, 160-161; a.mlf., *Uşûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 30, 33, 34, 40, 42, 47, 65-105, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 12; a.mlf., *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1987, nâşirin girişi, s. 9-10, 22-23, 92-102, 132; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 221, 231; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-maḳâlât*, tür.yer.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s. 174, 183, 235, 325; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 115; Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebi Bisr el-Eş'arî* (nşr. Michel Allard, BEO içinde), XXIII (1970), s. 155, 157-163; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), III, 227, 246; V, 76; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 346-347; İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭabaḳâtü'l-Ḥanâbile*, II, 18; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Auṣum* (Tâlibî), s. 97-98; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 94; a.mlf., *Nihâyetü'l-iḳ-dâm*, s. 218-219, 320; İbn Asâkir, *Teb-yînü kezîbî'l-müfterî*, s. 35, 39-41, 56, 91, 102, 113, 124-142, 149, 177-197, 364-420; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 38, 46; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III, 228; IV, 167; VII, 120, 148; VIII, 44; XII, 272; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XV, 86; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhi), III, 354, 358, 365, 423-437; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḳdiyye*, II, 544-545; Brockelmann, *GAL*, I, 207-208; *Suppl.*, I, 345-346; *İzâhu'l-meknûn*, I, 402; II, 264, 272, 324; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1962, s. 376-380; Ömer Feruh, *el-Fikrû'l-'Arabî*, Beyrut 1386/1966, s. 155; Sezgin, *GAS*, I, 602-604; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 487-568; D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî*, Paris 1990, s. 235-245; a.mlf., "Bibliographie d'As'arî: un réexamen", *JA*, CCLXXIII (1985), s. 223-292; H. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London 1993, s. 112-124; H. Ritter, "Eş'arî", *JA*, IV, 390-392; W. Montgomery Watt, "al-Ash'arî, Abu'l-Hasan", *EI*² (İng.), I, 694-695; Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Eş'arî", *Mevsâ'atü'l-ḥadârâtü'l-İslâmiyye*, Amman 1989, s. 54-59; R. M. Frank, "Al-Ash'arî's Kitâb al-Ḥathth 'ala'l-baḥth", *MIDEO*, Beyrut 1988, XVIII, 83-133.



İRFAN ABDÜLHAMİD

EŞ'ARİYYE

(الأشعرية)

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî
(ö. 324/935-36)

tarafından kurulan kelâm mektebi.

Adını kurucusundan alan bu mezhep ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri ve iman-günah konularına dair görüşleri sebebiyle muhaliflerince Müşebbihe, Mücbire (Cebriyye) ve Mürcie gibi isimlerle de anılmış-

tır. Bu mezhep mensuplarına Eş'arî'nin çoğulu olan Eşâire adı da verilir.

Daha önce siyasî ve itikadî birer fırka olarak ortaya çıkan Hâricîler ile Şîa'dan sonra II. (VIII.) yüzyılın başlarında ilâhî sıfatları nefyeden Cehmiyye, ardından itikadî konularda nasları te'vil ederek akli nakle hâkim kılmaya çalışan Mu'tezile teşekkül etmeye başlamış, bunlara bir tepki olmak üzere Müşebbihe ve Mücessime ortaya çıkmış, fakat bu akımlar müslümanların çoğunluğu tarafından "ehl-i bid'at" diye adlandırılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Hasan-ı Basrî'den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i sünnet akaidi, bir taraftan itikadî konularda naslara sınırsız bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı muhafazakâr âlimlerin oluşturduğu Selefîyye, diğer taraftan nasları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akil ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe ile öğrencileri, ayrıca İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ali el-Kerâbîsî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelâmcılar tarafından temsil edilmekteydi. Mu'tezile mensuplarının nakli ihmal edip itidal çizgisini aşan akılcı bir metot takip etmeleri, Abbâsîler'in nüfuzundan faydalanarak inanç ve düşünce özgürlüğünü engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere eziyet edip *mihne** olayına sebebiyet vermesi, IV. (X.) yüzyılın başlarında köklü Sünî kelâm mekteplerinin doğmasına zemin hazırlamış ve Eş'arî'nin kurduğu mezhep de bunlardan birini teşkil etmiştir. Eş'ariyye kaynakları, Mu'tezile içinde yetişip bu mezhebin önemli âlimlerinden biri olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin itikadî ve fikrî hayatındaki değişikliği onun rüyasında defalarca gördüğü Hz. Peygamber'in mânevî tenbihine bağlamış ve Allah'ın yakında kendisini seven bir topluluk getireceğini bildiren âyetin (el-Mâide 5/54) kendi mezheplerini müjdelediğini kaydetmişse de Eş'arî'de bu değişikliğin meydana gelmesinde Ebû Hanîfe'den itibaren gelişen Sünî kelâm hareketi önemli rol oynamış ve onun şahsında mâkes bulmuş olmalıdır. Nitekim bu hareketin etkisi Eş'arî'den önce, kullara ait fiillerin insanların kesbi ve Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini kabul etmek suretiyle Dırâr b. Amr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr gibi farklı ekollere mensup âlimler üzerinde görülmüş, bu etki alanı zamanla geniş-

leyerek Eş'arî'yi de içine almıştır. Eş'ariyye kaynaklarında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışından bahsedilirken "vücûb alellah" nazariyesindeki çelişkiyi dile getiren üç kardeş (ihve-i selâse*) meselesine atıfta bulunulması, onun hayatındaki değişikliğin İslâm dünyasında ağırlığını hissettiren Sünî anlayışa bağlı fikrî hareketle ilgili olduğunu gösterir mahiyettedir. Zira o dönemde Sünî kaynaklarında ilâhî iradenin külliliği ve yaratıklar üzerindeki etkisi konusu geniş bir şekilde işlenmiştir. Eş'arî'nin, Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mısır'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye paralel olarak yaşadığı devirde Ehl-i sünnet'in imamı sayılan Ahmed b. Hanbel'in naslardan belirleyip savunduğu itikadî esasları, daha önce Ebû Hanîfe ile İbn Küllâb'ın yaptığı gibi akil ilkeleriyle teyit edip uzlaştırmaya çalışmasından sonra İslâm düşünce tarihinde yeni bir dönem başlamış ve kelâm ilmi Ehl-i sünnet âlimlerince meşrû kabul edilerek temel dinî ilimlerden biri haline gelmiştir. Eş'arî'nin Ehl-i sünnet akaidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamışlardır. Eş'ariyye'nin kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i sünnet'in en büyük kolu haline gelişinde nakille akli birleştiren mutedil bir metot kullanmasının ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilir.

Eş'arî'nin çizgisini kendisinden sonra güçlü âlimlerin takip etmesi hareketin sistemli bir kelâm mektebi haline gelmesini sağlamıştır. IV. (X.) yüzyılda öğrencilerinden Ebû'l-Hasan el-Bâhilî ile İbn Mücâhid et-Tâî'nin yetiştirdiği üç büyük kelâmcı olan Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî, haberî sıfatların te'vilini ihtiva eden *Fi'l-kelâm 'ale'l-müşâbih mine'l-âyât ve e'hadîşî's-şifât* adlı eserin müellifi Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl, Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım el-İsfahânî ve Ebû Mansûr Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî mezhebe hizmet edenler arasında dikkat çeken ilk âlimlerdendir. Bu arada Bûndâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Haffî eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû Zeyd el-Mervezî gibi sûfî şahsiyetler de Eş'arî'ye öğrenci olan ve Eş'ariyye'nin tasavvufa temasını sağlayan ilk dönem âlimlerindendir (İbn Asâkir, s. 177-198,

399). Kaynaklarda Eş'ariyye'nin ikinci kurucusu olarak gösterilen Ebû Bekir el-Bâkılânî cevher, araz ve aded kavramlarına dayanarak Eş'ariyye'nin tabiat felsefesini geliştirmiş, haberî sıfatları te'vile tâbi tutmaktan kaçınıp sübûtî sıfatlar konusunda *ahval** teorisine meylenmiş, mezhebin dayandığı delillerin öncüllerini iman esasları gibi mütalaa ederek "in'ikâsü'l-edille" ilkesini vazetmiş (bk. DELİL), öğrencilerinden Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebû Tâhir el-Bağdâdî aracılığıyla Eş'ariyye'yi Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar yaymıştır (İbn Asâkir, s. 120-121; İbn Haldûn, III, 1080-1081). Bâkılânî ile birlikte tahsil gören İbn Fûrek ise *Müşkilü'l-hadîs, Mücerredü Ma'kâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Şerhu'l-'Âlim ve'l-müte'allim* adlı eserlerinde Eş'arî'nin sistemini tamamlayıp başta İsfahan ve Nîsâbur yöresi olmak üzere Eş'ariyye'yi doğudaki merkezlerde yaymıştır (Yavuz, s. 73-120). *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* adlı hacimli eserin sahibi Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû İshak el-İsferâyînî de bu bölgede Eş'arîliğe katkıda bulunanlardır (Sübkî, VII, 11). *Telhişü'd-delâ'il* ile Ebû Mansûr el-Eyyûbî; *Uşûlü'd-dîn, el-Farq beyne'l-fırak ve el-Esmâ' ve's-şifât* adlı eserleriyle Abdülkâhir el-Bağdâdî; *el-İ'tîkâd, el-Esmâ' ve's-şifât, Delâ'ilü'n-nübüvve, Kitâbü'l-Kazâ ve'l-kader* adlı eserleriyle Ebû Bekir el-Beyhakî, Eş'ariyye'nin üçüncü kuşağını teşkil eden âlimler arasında yer alır. Ünlü *er-Risâle* siyle tanınan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî Eş'ariyye'yi tasavvufa yaklaştıranlardandır. Nizâmiye Medresesi müderrislerinden Ebû Bekir el-Fûrekî en-Nizâmî *fi uşûli'd-dîn*'i ile; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye, eş-Şâmil ve el-İrşâd* ıyla; Ebû Sa'd el-Mütevellî de *el-Gunye fi uşûli'd-dîn* adlı eserleriyle Eş'ariyye'nin mütekaddimîn döneminin son âlimleri olarak kabul edilir. Eyyûbîler'in ve Büyük Selçuklular'ın siyasî desteğini kazanan Eş'arîler mezheplerini kolayca yayma imkânına kavuşmakla birlikte, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin Mu'tezilî görüşleri benimsemesi ve Eş'arîler'in lânetlenmesini emretmesiyle bir süre ilmi faaliyetten menedilmiş, aralarında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de bulunduğu bir Eş'arî âlim grubu Hicaz bölgesine kaçmaya mecbur kalmıştır. Ancak bu durum fazla sürmemiş, Alparslan'ın tahta geçip Kündürî'yi azletmesinden

sonra Eş'ariyye'ye yönelik baskılar sona ermiş, Vezir Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve Bağdat'ta yaptırılan Nizâmiye medreseleri mezhebin yayılmasında önemli hizmetler görmüştür.

Mütekaddimîn döneminde daha çok Mu'tezile ve Bâtıniyye ile fikrî mücadelelerde bulunan Eş'ariyye âlimleri, yer yer eleştirdikleri Aristo felsefesinden bağımsız bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. VI. (XII.) yüzyılın başlarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile Eş'ariyye'nin müteahhirîn dönemi başladı ve bu ünlü âlimle kelâm sisteminde köklü değişiklikler meydana geldi. Gazzâlî bir taraftan *Ma-kâşidü'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserleriyle Aristocu geleneğe bağlı İslâm Meşşâî filozoflarını eleştirirken diğer taraftan Aristo mantığını İslâmî ilimler arasına katıp bu alanda *Mi'yârü'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* adlı eserlerini yazmış, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ında kelâm yöntemini benimsemesine rağmen nihai merhalede gerçeğin keşf metoduyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Böylece Gazzâlî ile birlikte başlayan müteahhirîn devrinde Eş'ariyye klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını açmış oluyordu. Bu dönemde Gazzâlî'nin öğrencileri arasında gösterilen İbn Tümert kurduğu Muvahhidler Devleti vasıtasıyla Eş'ariyye'yi Kuzey Afrika'da kökleştirirken Gazzâlî ile görüşen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî *el-'Avâşım mine'l-kavâşım*'da keşf metodu ile Aristocu geleneğe bağlı felsefî anlayışları eleştirmekle birlikte mezhebi Endülüs'te temsil etti. Bu dönemin ünlü isimlerinden Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehrîstânî *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm*'ında Gazzâlî'nin başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirdi ve Bâkîllânî ile Cüveynî'nin meylettiği ahal teorisini başarılı bir şekilde tenkit edip Eş'ariyye'ye mal olmasını engelledi. Sağlam tefekkürü ve zengin felsefî kültürüyle VI-VII. (XII-XIII.) yüzyılın büyük şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî *el-Me'âlim*, *el-Muhasşal* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eserlerinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm dönemini başlattı. Seyfeddin el-Âmidî *Ebkârü'l-efkâr* ve *Gâyetü'l-merâm*'ında, Kādî Beyzâvî *Tavâli'u'l-envâr* ve *Mişbâhu'l-ervâh* adlı eserlerinde, Aduddüddin el-İcî de *el-'Akâ'id* ve *el-Mevâkıf*'ında Râzî'nin başlattığı felsefî ke-

lâm metodunu devam ettirdi. Bundan sonra Sa'deddin et-Teftâzânî ile mezhepte gerileme devri olarak değerlendirilen şerhçilik ve hâşiyecilik dönemine girildi. Teftâzânî, Nesefî'nin *'Akâ'id*'ine yazdığı şerhin dışında kendi eseri olan *el-Makâşid*'a da şerh yazmak suretiyle şerhçilik anlayışının tipik örneğini vermiş oldu. Devrin ünlü şahsiyetlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ıyla bu çalışmalara katkıda bulundu. Aynı dönemde Kuzey Afrika'da Eş'ariyye'yi temsil eden Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Teftâzânî'nin geleneğine uyarak biri diğerinin şerhi durumunda olan ve *'Akâ'idü's-Senûsî* adıyla bilinen risâlelerini kaleme aldı. Eş'ariyye'nin müteahhirîn döneminde kelâm âlimlerinin tasavvufa karşı olan ilgisi devam etti. Bu devrin önemli temsilcilerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Adudiyye*'sinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesini Eş'ariyye kelâmıyla bütünleştirmeye çalışması bunun örneklerinden birini teşkil eder (*Dîa*, IX, 258). Böylece Eş'ariyye son merhalede kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerini birleştiren eklektik bir noktaya ulaştı. Şerhçilik ve hâşiyecilik geleneğiyle girilen yaklaşık altı asırlık gerileme döneminde müstakil konular hakkında küçük risâlelerin yazılması da dikkat çekmektedir.

Temel Görüşleri. Eş'ariyye'ye mensup âlimler genel çerçevede aynı görüşleri paylaşmakla birlikte bazı noktalarda farklı telakkilere sahip olanları da mevcuttur; bu durum mezhebin görüşlerini bir noktada toplamaya engel teşkil etmektedir. Bundan dolayı çoğunluğun benimsediği görüşler zikredilirken önemli sayılan farklı görüşlere de zaman zaman temas edilerek mezhep hakkında doğru bir fikre ulaşmak mümkün olmaktadır. Eş'ariyye'de metot açısından mütekaddimîn dönemiyle müteahhirîn dönemi farklılık arzeder. Mütekaddimîn devrinde Eş'arî kelâmcıları itikadî esasları akıl ilkeleriyle teyit edip nasları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören, fakat nakli ikinci plana düşürmeyen metotlar geliştirmişlerdir. Duyular ötesini duyular âlemine kıyas etme, aksiyomatik bilgilerden oluşan delillerle nazarî bilgiler üretme, **sebr ve taksim*** yöntemi gibi Eş'ariyye metotlarının daha çok Kur'an'a dayanarak belirlendiği kabul edilir (Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 132-140). Bâkîllânî bunlara in'ikâsü'l-edille ilkesi-

ni de eklemiş, ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî buna muhalefet etmişlerdir. Müteahhirîn devri âlimleri ise istidlâl metotlarını klasik mantık ilkelerine uygun hale getirmişler ve felsefî kültürün etkisiyle zaman zaman naslara akla nisbetle zan ifade eden bir kaynak nazarıyla bakmışlardır. Eş'ariyye'nin görüşlerini genel olarak şu noktalarda toplamak mümkündür:

1. **Ulûhiyyet.** Eş'ariyye'ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlâl yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için tevâtür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mucize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekir. Mütevâtir haber ayrıca akla ve duyu verilerine de uygun olmalıdır. Gazzâlî'nin en güvenilir bilgi kaynağının keşf olduğunu savunmasına ve Eş'arî âlimlerinden bir kısmının tasavvufa temayül göstermesine rağmen bu görüş Eş'ariyye kaynaklarında genel kabul görmemiş, hatta bazılarıncı tenkide tâbi tutulmuştur (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 30-50). Eş'ariyye'nin tabiat felsefesi, Gazzâlî gibi bazılarıncı kabul etmekte mütereddit davranmasına rağmen (Muhammed Sâlih ez-Zerkân, s. 425) atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat, özde farklı nitelikleri bulunmayan birbirine benzer (mütemâsil) cevherlerle değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiş olup hâdistir; kadîm ve aşkın bir muhdis tarafından aslî bir unsur olmaksızın (lâ şey, lâ an şey) yaratılmıştır (Adudüddin el-İcî'ye göre ise cevherler mütemâsil olmayıp farklı niteliklere sahiptirler). Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Zira evrende ondan başka yaratıcı ve varlıklar üzerinde müessir olan bir fâil yoktur. Müteahhirîn devri âlimlerinden bazılarına göre ise sürekli yaratılmakta olan şeyler cevher ve cisimler değil arazlardır. İki zamanda devam edemeyen arazlar yenilenmeyince cisimler de yok olur (*a.g.e.*, s. 401-413). Eş'ariyye'ye göre yaratıcılık sadece Allah'a ait olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O'nun tarafından icat edilmiştir. Bundan dolayı kâinatta cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir illiyyet ilkesinden söz edilemez. Bâkîllânî ve Cüveynî'de görülen,

Gazzâlî tarafından geliştirilerek filozofların determinist görüşlerini çürütmek maksadıyla kullanılan bu anlayışa göre varlıklar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi (iktiran) yoktur. Odonun ateşe atılmasıyla yanma olayının meydana gelişi o anda Allah'ın ateşte yakma, odunda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır. Esasen insanların ateşin odunu yaktığına ilişkin bilgileri aklî bir zorunluluğa değil sürekli tekrarlanan âdete ve bu âdeti müşahede etmelerine dayanmaktadır (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 60-68).

Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah'ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindeydi. Gazzâlî ve Devvânî gibi bazı müellifler ise eserlerinin bir kısmında akıl istidlâl yöntemini kullanmakla birlikte keşf metoduna da önem vermişlerdir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin, bir damla su (meni) iken çeşitli merhalelerden geçerek mükemmel bir varlık haline gelen insanın bu oluşum devrelerini kendi bilgi ve iradesiyle gerçekleştirmediğine dikkat çekmek suretiyle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmasından sonra Eş'arîler, âlemin bütünüyle hâdis olduğu ve her hâdisin kadîm ve aşkın bir muhdi-se veya âlemin mümkün olduğu ve her mümkünün bir vâcibü'l-vücûda ihtiyacı bulunduğu tarzındaki önermelere dayanan hudûs ve imkân delilleriyle istidlâlde bulunmuşlardır. Beyhâkî'nin belirttiğine göre mütekaddimîn devri Eş'ariyye âlimlerinden bazıları Allah'ın mevcudiyetine peygamberlerin varlığı ve mucizeleriyle de istidlâl etmişlerdir (*el-İ'tikâd*, s. 15-16). Eş'ariyye kelâmcıları mütekaddimîn devrinde hudûs deliline ağırlık verirken müteahhirîn döneminde klasik delillerle birlikte filozofların önem verdiği imkân delilini de kullanmışlardır. Gazzâlî ve özellikle Fahreddin er-Râzî ise "ihkâm ve itkân" adı altında gaye ve nizam deliline ilgi göstermişlerdir.

İlâhî zâtın hakikatini bilmeye yönelik olmaktan çok Allah-kâinat ilişkisi, özellikle yaratıkların yaratıcısıyla irtibatı noktasında önem taşıyan ilâhî sıfatlar meselesi Eş'ariyye kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur. Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî gibi âlimler beşerî idrak seviyesini aştığından ilâhî zât ve sıfatların hakikatini akıl yürüterek bilmenin imkânsız olduğunu kabul ederken Bâkılânî, Şehristânî, İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi âlimler yaratıkların niteliklerini dikkate alarak ilâhî

varlığın yüce sıfatları bulunduğunu ve bunların hakikatinin kısmen de olsa bilinebileceğini savunmuşlardır. Zira onlara göre Allah'ın varlığı ile mâhiyeti aynı olduğundan varlığını bilmek hakikatini bilmeyi gerekli kılar (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, IV, 212; Cürcânî, II, 378-379). Seyfeddin el-Âmidî'ye göre ise ilâhî sıfatlar aklî delillerden ziyade üzerinde icmâ edilen naklî delillerle bilinir.

Başta mezhebin imamı olmak üzere Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Ehl-i sünnet'le ehl-i bid'at ve felâsife arasında önemli bir ihtilâf konusu olan ilâhî sıfatlar meselesine "sıfat-ı meânî" teorisiyle çözüm getirmeye çalışmışlardır. Şöyle ki: Naslarda Allah'ın hay, âlim, kâdir, mürid olduğu bildirilmiştir. Duyular âleminde hay hayat sahibine, âlim ilim sahibine, kâdir kudreti olana, mürid iradesi bulunana denildiğine göre Allah'ın da hayat, ilim, kudret, irade kavramlarından (mânalarından) ibaret olan sıfatları vardır. Bu kavramları zâta nisbet etmeden O'nun hay, âlim... olduğunu söylemek kuru bir adlandırma niteliği taşır ki böyle bir şey ulûhiyyet makamı için câiz değildir. Âmidî ve Cürcânî tarafından zayıf görülüp eleştirilmesine rağmen hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn devri Eş'ariyye âlimleri sıfatları bu metotla ispat etmeye çalışmışlardır (Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 45-46; Cürcânî, II, 345-346; krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, IV, 74). Eş'arî kelâmcılarının hemen hepsi ilâhî sıfatların muhale değil mümkün olan şeylere taalluk ettiğini kabul eder. Kâdî Beyzâvî (*Ṭavâli'u'l-envâr*, s. 378) dışındaki âlimlere göre zâtın ne aynı ne de gayri olan ilâhî sıfatlar zât üzerine zâit veya zâtta mevcut olan mânalardır.

Fahreddin er-Râzî dışındaki Eş'arîler'in taksimine göre sıfatlar zâtî, fiilî ve haberî gruplarına ayrılır. Râzî ise sıfatları hakikî, izâfî, selbî kısımlarına ayırmıştır (Muhammed Sâlih ez-Zerkân, s. 224-225). Zâtî sıfatların sayısı konusunda Eş'arî kelâmcıları arasında bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının zât ile kâim ezeli sıfatlar olduğunda ittifak edilmesine karşılık kıdem ve bekâ sıfatlarında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zâtî sıfatlardan olan kelâmın ezeli ve tek olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kelâm lafzî ve nefsî kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lafzî kelâmı teşkil eder, nefsî kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği mânalardan ibarettir. Buna göre Kur'an Allah kelâmı olup lafzan mahlûk-

tur, lafızların delâlet ettiği mânalar ise Allah'ın zâtı ile kâim olup kadîmdir. Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir. İlâhî kelâmın yaratıklar tarafından işitilmesi de Eş'arîler arasında ihtilâflıdır. İmam Eş'arî ve İbn Fûrek Allah kelâmının işitilebileceğini, Bâkılânî ise hârikulâde bir yolla Allah'ın dilediği kuluna kelâmını işittirebileceğini kabul etmişlerdir. Ebû İshak el-İşferâyîni ise Allah kelâmının asla işitilemeyeceğini savunmuştur (Nesefî, I, 303-305).

Bâkılânî ile Cüveynî, mâna teorisinin ezeli varlıkların çoğalması (taaddüdü'l-kudemâ) ve dolayısıyla tevhid ilkesinin zedelenmesi sonucuna götürdüğü şeklindeki itirazlardan kurtulabilmek için ilâhî sıfatları ahal teorisiyle açıklamayı uygun görmüşlerdir. "Bir varlığın mevcut ve ma'dûm olmayan sıfatları" diye tanımlanan (Tehânevî, II, 118-119) bu teoriye göre Allah'ın hay, âlim, kâdir oluşu zâtındaki hayat, ilim ve kudret mânalarından dolayı değil zâtında mevcut olan hayatîyet, âlimiyet ve kâdiriyet hallerinden ötürüdür (bk. AHVAL). Ancak Bâkılânî ile Cüveynî'nin bu görüşleri mezhep içinde taraftar bulmamış, özellikle Şehristânî, Râzî ve Âmidî'nin haklı eleştirileri teorinin Eş'ariyye'ye mal olmasını önemiştir. Bu sebeple İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi muhafazakâr müelliflerin ahal teorisini Eş'ariyye'nin sıfat anlayışı olarak göstermeleri isabetli değildir.

Allah'ın yaratıklarına benzemekten tenzihi konusunda Eş'ariyye âlimleri arasında ittifak vardır. Onlara göre Allah araz, cevher ve cisim olmak, hâdislere mahal teşkil etmek, yaratıklara hulûl etmek, bir yönde bulunmak, zaman ve mekân tarafından kuşatılmak, âlemin içinde veya dışında olmak gibi vasıflardan münezzehtir. Bu anlayışa bağlı olarak Eş'arîler'in çoğunluğu Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî'den itibaren veh, yed, istivâ, nüzûl gibi haberî sıfatlara ilişkin nasları mecaz kabul ederek zât, nimet veya kudret, hâkimiyet ve rahmet gibi mânalarla te'vil etmişlerdir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkılânî, ayrıca son merhalede Cüveynî Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmekle birlikte haberî sıfatları te'vil etmeyi isabetli bulmamış, bu konuda Selef anlayışını benimseyerek (Zebîdî, II, 4; Nu'mân el-Âlûsî, s. 135) agnostik kalmayı tercih etmişlerdir.

Eş'ariyye âlimlerinin hemen hepsine göre fiilî sıfatlar zât-ı ilâhiyye ile kâim

olmayıp hâdistir. Yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek vb. fiiller, ezeli olan kudret sıfatının yaratıklara taallukuyla meydana gelir. Bundan dolayı tekvin ancak itibarî bir sıfat olarak kabul edilebilir (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, IV, 170). Yine Eş'arîler'e göre duyular âleminde fiille mef'ul aynı olduğundan ve bu durum duyular ötesinde de değişmediğinden tekvinle mükevven aynı şeydir. Mükevven hâdis olduğuna göre tekvinin de hâdis olması gerekir. Kırılan nesne olmadan kırma fiili bulunamayacağı gibi yaratılan varlık olmadan yaratma fiilinden söz edilemez. Diğer taraftan Eş'arîler kullar hakkında en uygun olanı (aslah) yaratmayı Allah için vâcib gören Mu'tezile'ye karşı gösterdikleri tepkinin bir sonucu olarak ilâhî fiillerin herhangi bir hikmet ve gayeye bağlı olmadığını ısrarla vurgulayıp irade sıfatını öne çıkarmışlar, böylece bir anlamda ilâhî fiillerin hikmetsiz olabileceğini savunmuşlardır. Zira onlara göre ilâhî fiillerde hikmet aranması belli bir gayenin ilâhî iradeyi sınırladığı, determine ettiği ve dolayısıyla yaratıcının eksik ve âciz bir varlık olduğu sonucuna götürür.

Eş'ariyye âlimleri Allah'ın âhirette görüleceğine (rû'yetullah) inanmanın farz olduğunda ittifak etmelerine rağmen aralarında rû'yetullahın aklen ispatı ve dünyada vukuu konularında görüş ayrılıkları vardır. Bizzat Eş'arî rû'yetullahı, naklî delillerin yanı sıra duyular âleminde görülebilen varlıkların görülme sebebini sadece var oluşlarına bağlayan istidlâl tarzı ile ispat etmeye çalışmış, ona uyan âlimlerin çoğu aynı delile dayanarak rû'yetullahın aklen de kanıtlanabileceğini savunmuştur. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi felsefe ile de meşgul olan Eş'arîler ise rû'yetullahın sadece naklî delille ispat edilebileceğini, bu husustaki aklî delilin ileri sürülen itirazları ortadan kaldıracak nitelikte olmadığını düşünmüşlerdir. Zira duyular âleminde görülen bütün nesneler var olma vasfı yanında yaratılmış olma niteliğine de sahiptir. Allah ise yaratılmış bir varlık olmadığından görülmenin keyfiyeti konusunda Allah'ı görülebilen diğer varlıklardan farklı düşünmek gerekir. Görülme sebebini var oluşla değil mahlûk oluşla da açıklamak mümkündür. Ayrıca nesnelerdeki tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi özellikler var oldukları halde görülmezler. O halde her var olanın görülebilir olduğu iddia edilemez. Bâkılânî gibi bazı âlimlerin Allah'ın dünyada

da görülebileceğini ve Hz. Peygamber tarafından mi'rac esnasında görüldüğünü ileri sürmelerine karşılık çoğunluk bu konuda kesin bir delilin bulunmadığı kanaatindeydi (Cürcânî, II, 366, 368).

Kader Problemi. Allah'ın kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderi mevcuttur. Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eş'arîler, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda kendi aralarında farklı düşünmüşlerdir. Eş'arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur. Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî Eş'arî'nin cebre yaklaşan tutumunu isabetsiz bularak konuya kulun sorumluluğuyla uyum sağlayacak bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Eş'arî'nin aksine Bâkılânî kulun hâdis kudretinin fiil üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insana ait fiilin aslını Allah yaratır; bir fiilin iyi veya kötü, itaat veya mâsiyet oluşu gibi vasıflarının meydana gelişinde insanın gücü ve iradesi etkili olur. Ebû İshak el-İsferâyînî de kula ait fiillerin Allah'ın kudreti ve kulun kudretinin ortak etkisiyle oluştuğunu benimsemiştir. Cüveynî ise kulda fiilleri üzerinde etkili olmayan bir kudret bulunduğunu ileri sürmekle onun kudretini temelden inkâr etmek arasında fark olmadığını belirterek fiillerin, yaratma anlamında olmamak üzere hakiki olarak kula nisbet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira ona göre kul kendisinde fiil yapma gücü bulunduğunu hisseder. Fiilin Allah tarafından yaratılması, kuldaki gücün çeşitli sebepler aracılığıyla son merhalede Allah'a dayanması tarzında açıklanmalıdır. Bu görüşüyle Mu'tezile'ye yaklaştığı kabul edilen Cüveynî kulun fiillerini Allah'ın doğrudan değil dolaylı olarak yarattığını benimsemiş ve kulun sorumluluğunu tutarlı bir temele oturtmuş oldu. Şehristânî onun bu görüşünü, Allah'tan başka hakiki hiçbir sebebin bulunmadığı ilkesine aykırı bularak tenkit etmiştir (*Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 73-78; *el-Milel*, I, 97-99). Kulun iradesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunan Fahreddin er-Râzî'den sonra Teftâzânî ve Cürcânî gibi müteahhîrîn âlimleri de fiillerinin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi ol-

madığını söyleyerek insanı "fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık" şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş'arî'nin görüşüne dönüş yapmışlardır. Zira onlara göre bir eseri iki müessirin meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca naslar da kulun fiilleri üzerinde etkili olmadığını belirtmektedir (*Şerhu'l-Makâşid*, IV, 264; *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 379-380). Kulların fiilleriyle ilgili anlayışlarına uygun olarak Eş'arîler'in çoğunluğu insanlara güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklenmesini câiz gören Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Dakîku'l-İd "teklîf-i mâ lâ yutâk"ı muhal saymışlardır (Sübkî, III, 386, 387; Cürcânî, II, 400; bk. TEKLİF).

2. Nübüvvet. Varlığı aklî delillerle bilinen ve kâinatın yegâne mâliki olan Allah'ın kulların dünya ve âhiret mutluluğu için çeşitli emirler, yasaklar ve ibret verici öğütler içeren tâlimatlar göndermesi ve bunları insanlar arasından seçeceği kimseler vasıtasıyla onlara bildirilmesi aklen imkânsız değildir. Tarihi bilgiler de bunun vuku bulunduğunu göstermektedir. Eş'arîler'in nübüvveti ispat etmek için dayandıkları en önemli delil mucizedir. Çünkü mucize tabiatı hâkim bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik etmektedir. Allah'ın yalancı bir insanın elinde mucize yaratması vâki değildir. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı âlimler mucize yöntemini kabul etmekle birlikte başka ispat denemeleri de yapmışlardır. Gazzâlî'ye göre nasıl ki akıl insanın, duyuları vasıtasıyla algılayamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa nübüvvet de aklın idrak edemeyeceği fizik ötesi âleme (gayb) ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır. Bir şahsın peygamber olup olmadığı ise müşâhede veya tevâtür yoluyla bilinir. Tıpla az çok meşgul olmuş bir kimsenin doktorun davranışlarını görerek veya sözlerini duyarak onun doktor olduğunu anlaması gibi Kur'an ve Sünnet'i okuyan ve öğrendiklerini bizzat uygulamak suretiyle deneyen kimse de Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu idrak eder (Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 71-74).

Fahreddin er-Râzî de konuya sosyolojik açıdan yaklaşarak peygamberlerin bilgi ve erdem bakımından eksik kalmış toplumları olgunlaştırma faaliyetlerini

onların doğruluklarının bir delili olarak kabul etmiştir. Buna göre bir kimsenin gerçek peygamber olduğu, itikadî ve amelî konularda doğruyu belirledikten sonra insanları batıldan hakka çevirmesi ve sözlerinin onlar üzerinde olumlu etkiler yapması ile anlaşılabilir (*en-Nübüvât*, s. 171-179). Bu iki müellifin epistemolojik ve sosyolojik açıdan nübüvveti temellendirmeye çalışmaları müteahhirîn devri âlimlerince pek itibar görmemiş ve mucize yöntemi tekrar öne çıkarılmıştır.

Peygamberlerde bulunması gereken vasıflar konusu Eş'arîler arasında tartışmalıdır. Onların yaşadıkları dönemin en akıllı insanları olmaları, bedenî ve ruhî kusurlardan uzak bulunmaları gerektiği üzerinde görüş birliği varsa da peygamberlerin cinsiyeti noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluk nebînin erkek olmasını zaruri görmemiş ve nazariyede kadınların da peygamber olabileceğine hükmedip Âsiye, Meryem gibi bazı kadınların bu mertebeye ulaşmış bulundukları ihtimalinden bahsetmiştir. İbn Fûrek ve Teftâzânî ise risâleti zor ve aktif bir görev telakki ederek bunu yürütecek kimsenin erkek olmasını şart koşmuşlardır (Âmidî, *Ebkâr-ü'l-efkâr*, II, vr. 526^a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, V, 61; Yavuz, s. 112, 113). Bâkîllânî dışındaki âlimlere göre peygamberler nübüvvetten önce küfürden ve büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Bâkîllânî ise nübüvvetten önce bu tür günahları işleyen bir kimsenin bile nübüvvetle görevlendirilebileceğini savunmuştur. Nübüvvetten sonra ise yanılarak (bazılarına göre kasten de olabilir) bazı küçük günahlar işleyebilirler.

Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi âlimler dışındaki Eş'arîler'in çoğunluğu, peygamberlerin doğruluğunu teyit etmek ve bir mânada mucizelerin devam ettiğini belirtmek üzere velîlerin farkında olarak veya olmayarak kerâmet göstermelerini aklın mümkün, naklen sabit görmüş, en büyük kerâmetin ise Allah'ın, iyi kullarına hayırlı işlerin sebeplerini kolaylaştırıp kötülük yollarını zorlaştırması olduğunu kabul etmiştir.

3. Âhîret Konuları. İttifakla kabul edildiğine göre nasların haber verdiği **berzah**^a ve âhîret hallerine inanmak farzdır. Bu konuya dair nasların te'vil edilmeyip zâhirî mânada anlaşılması gerekir. Zira haber verilen hadiseler akıl açısından imkânsız değildir. Bunlar kabir imtihanı, oradaki azap veya nimet, kıya-

metin kopması, ölümlerin cismanî olarak dirilişi, haşır, hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennem safhalarından ibarettir. Müttekaddimîn devri âlimleri azap veya nimetle birlikte kabir hayatına inanmayı gerekli görmekle birlikte ayrıntılar üzerinde durmamışlardır. Beyhakî ve özellikle Gazzâlî'den itibaren kabir hayatına ilişkin önemli sayılan ayrıntılar âhîrete imanın aslı unsurları arasına girmiştir.

Âhîretle ilgili akîdeler içinde Eş'arîler'in ihtilâf ettikleri konuların başında bedenle birlikte ruhun ölüp ölmediği meselesi gelir. Bazı kaynaklara göre Eş'arî ve Bâkîllânî gibi erken devir âlimleri ruhun latif bir cisim olduğuna inanmışlar, kabirde azap veya nimetin ruhun varlığını devam ettirmesiyle değil Allah'ın bedene ait bazı parçalarda azap veya nimetin idrak edilmesini sağlayacak bir tür hayat yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmişlerdir (M. Ahmed Abdülkâdir, s. 73). Ancak Eş'arî'nin görüşlerini derleyip yorumlayan İbn Fûrek'in konuya ilişkin ifadeleriyle (*Mücerredü'l-mağâlât*, s. 170-171) Bâkîllânî'ye atfedilen *el-İnşâf* adlı eserdeki bilgiler (s. 51), bu âlimlerin ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak gördüklerine ve ölümden sonra da hayatîyetini sürdürdüğüne inandıklarına işaret etmektedir. Cüveynî ile Gazzâlî'den itibaren (*el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 58; *Kitâbü'l-Erba'în*, s. 247) ruhun bedenden ayrı basit bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğü görüşü Eş'arîler'ce benimsenmiştir. Fahreddin er-Râzî, naslarda şehidlerin Allah katında diri olduğunun bildirilmesi (*el-Bakara* 2/154; *Âl-i İmrân* 3/169), bedenin sürekli değişim içinde bulunmasına rağmen insanda benlik suurunun hayatın başlangıcından sonuna kadar devam etmesi gibi naklî ve akllî delillere dayanarak ruhun mevcudiyeti ve bekâsı üzerinde önemle durmuştur (*Me'âlimü'uşûl-i'd-dîn*, s. 106-108). Halîmî, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arîler ruhun hiçbir zaman fenâ bulmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını devam ettirip diriliş anında yaratılan bedene iade edildiğini ileri sürmüşlerdir (Cürcânî, II, 443). Eş'arîler'in çoğunluğuna göre ise ölümden sonra berzah âleminde varlığını sürdüren ruh kıyametin kopmasıyla yok olacak ve bedenlerin dirilişiyle tekrar yaratılacaktır (İbn Merzûk, I, 288).

4. Diğer Konular. İman esaslarından ve dolayısıyla kelâmın temel konularından sayılmamakla birlikte bid'at fırka-

larının, özellikle Şîî gruplarının ileri sürdüğü ve bir inanç meselesi haline getirdiği görüşleri tartışmak amacıyla imâmet konusu da Eş'arî kelâm literatüründe yer almıştır. Buna göre müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanı olarak seçmeleri farzdır. Başkanın ergenlik çağına girmiş, devlet işlerini yürütmeye ehil hür bir erkek olması şarttır. Ayrıca Kureys kabilesine mensup bulunması da teorik olarak öngörülmüş, fakat bu kabileden olmayan birçok devlet başkanı Eş'arî âlimlerince fiilen meşrû kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla devlet başkanlığına getirilen Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu görevi meşrû olarak elde etmişlerdir. Zira devlet başkanlığı görevi, Şîî gruplarının iddialarının aksine nasla değil müslümanların seçimiyle (biat) belirlenir; bu halifeler de o dönemin ileri gelenleri tarafından oy birliği veya buna yakın bir çoğunlukla bu göreve getirilmişlerdir.

Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuna göre iman Hz. Peygamber'i, vahiy yoluyla Allah'tan alıp tebliğ ettiği ve bize kadar sağlam yöntemlerle ulaşan hususlarda kalben tasdik etmekten ibarettir. Eş'arî başta olmak üzere Beyhakî ve Beyzâvî gibi bazı âlimler ise kalpteki tasdik dille ifade edilmesini de şart koşmuşlardır. Allah'ın varlığını tanımamak (küfür) veya birliğine inanmamak (şirk) en büyük ve affedilmez günahlardır. Bunların dışında kalan zina, katil gibi büyük günahları işlemek kalpte tasdik bulunduğu sürece imanı ortadan kaldırmaz. Günah işleyen, özellikle büyük günahları irtikâp eden ve tövbe etmeden ölen mümin cehennemde cezasını çektikten sonra cennete girer. Ancak ilâhî affa veya şefaate mazhar olması ve doğrudan cennete girmesi de mümkündür.

Eş'arî kelâmcıları ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği ilkesini benimsemişlerdir. Dinden olduğu zaruri olarak bilinen esaslar dışında nasların yorumuna bağlı görüş ayrılıkları tekfira sebep teşkil etmez. Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı âlimler Eş'arîler'e küfür isnat eden muhalif grupların tekfir edilmesi gerektiğine hükmetmişlerse de bu kanaat çoğunluk tarafından benimsenmemiştir (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 156-157; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, V, 227, 229; Cürcânî, II, 460-461).

Nakille akllı uzlaştırmak suretiyle Mu'tezile ile Selefiyye arasında mutedil bir çizgide yer alan Eş'ariyye itikadî bir mez-

hep olarak tanınmaya başlandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren zamanımıza kadar Şîa, Mu'tezile, Mâtürîdiyye, Selefiyye, Süfiyye ve Felâsife gibi değişik mezhep ve anlayışlara mensup âlimlerce eleştirilmiş, bu eleştirilerden bazıları tekfire kadar varmıştır. Tenkitçiler arasında Kādî Abdülcebbar, İbn Hazm, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile çağdaş bazı araştırmacılar zikredilebilir. Eş'ariyye'ye yöneltilecek eleştirileri metot, tabiat felsefesi, ulûhiyyet, kulların fiilleri, nübüvvet, âhîret ve imâmet noktalarında toplamak mümkündür.

Eş'ariyye'nin takip ettiği metotla ilgili eleştirilerin başında gittikçe artan bir yoğunlukta aklın nakle hâkim kılınması, gayb âlemine ilişkin bilgileri haber veren nakle zannî bir kaynak nazarıyla bakılarak mutlak bir bilgi kaynağı olmayan aklın ışığında te'vil edilmesi gelir. Daha çok Selefiyye âlimlerince yöneltilecek bu tenkide bir de söz konusu kelâm ekolünün açtığı te'vil kapısından giren çeşitli Bâtınî zümreler aracılığıyla İslâm dininin yöleştirildiği iddiası eklenmelidir (Sefer b. Abdurrahman, sy. 62, s. 78-87). Bundan başka duyular ötesinin duyulur âlemle kıyas edildiği, İslâmî ilimlerin yorumu için klasik mantığın temel ilke haline getirilerek iman hayatının kurru mantık kurallarıyla korunmasına çalışıldığı, bütün bunlara rağmen ilâhiyyât konularında te'vil yöntemini benimseyen diğer grupların (İslâm filozofları) şiddetle eleştirildiği, sonuç olarak hem çelişkili ve yetersiz hem de Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir metodun uygulandığı iddia edilmiştir (İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 108; Nu'mân el-Âlûsî, s. 84-85, 179; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 263-275).

Eş'ariyye'nin tabiat felsefesine yönelik eleştiriler, illiyyet kanununun inkârı ve metafizik sistemlerini kesinlik taşımayan atomcu nazariyeye dayandırma noktalarında toplanır. Bu konuda İbn Hazm'ın eleştirileri şöylece özetlenebilir: Mevcûdattan her birinin kendine has bir tabiatı bulunduğunu inkâr etmek İslâmî anlayışa aykırıdır. Zira illiyyeti ifade eden "tabiat, garîze, cibillet" kavramları Câhiliye dönemi Araplarınca kullanıldığı halde Hz. Peygamber tarafından reddedilmemiştir. Esasen illiyyet ilkesinin inkâr edilmesi mucizelerin imkânını kanıtlamaktan çok iptaline

götürür. Çünkü kâinatı varlıklar belli tabiat ve fonksiyonlara sahip olmayıp belirsiz sonuçlar doğurabilecek özellikler taşıyorsa o takdirde meselâ taştan devenin meydana gelmesi, asânın ejderhaya dönüşmesi mucize değil tabii bir olay şeklinde değerlendirilmelidir (*el-Faşl*, V, 115-117). İbn Rüşd de varlıkların meydana gelişinde sebep-sonuç ilişkisinin gözlem ve deneyle bilindiğini, bunu inkâr etmenin gerçeğe aykırı düştüğünü belirttikten sonra illiyyeti inkâr eden kimsenin kâinatın düzenli ve hikmetli işleyişini sağlayan Allah'ın kanunlarını ve dolayısıyla O'nun varlığını da inkâr etmiş olacağını söyler (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 115; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 634). İbn Teymiyye ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi Selefi ve süfi âlimler, Allah'ın her şeyi sebeplere bağladığını belirterek illiyyeti inkâr etmeyi akilî ve naklî açıdan isabetsiz görmüşlerdir. Çağdaş bazı araştırmacılar da illiyyeti inkâr ederek İslâm akaidini savunmanın yanlışlığına dikkat çekmişler ve bunun bilimsel verilere aykırı düştüğünü ifade etmişlerdir (İbrâhim Medkûr, II, 59).

Kâinatın birbirine benzeyen cevherlerle arazlardan ibaret olduğunu kabul eden Eş'arîler'in atomcu nazariyesi de başta İbn Rüşd olmak üzere çeşitli âlimlerce tenkit edilmiştir. İbn Rüşd'ün tenkitleri daha çok bu nazariyenin kesin hiçbir delile dayanmadığı noktasında yoğunlaşır (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 47-49). İbn Teymiyye ve diğer Selefiyye âlimleri ise atom nazariyesinin İslâm akaidiyle çeliştiğini ve bu nazariyeye dayanarak meselâ cismanî dirilişi açıklamanın içinden çıkılmaz bazı problemleri beraberinde getireceğini söylemişlerdir (Mustafa Hilmi, s. 192-193; M. Halîl Herrâs, I, 34).

Ulûhiyyet konularında Eş'arîler'in kullandığı hudûs delili yetersiz, imkân delili ise gaye deliliyle bazı bakımlardan çelişik, Allah'ın birliğini ispatlamak için ileri sürdükleri vahdâniyyet delili de zayıf bulunarak eleştirilmiştir (İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 62-63, 76, 116-118; İbnü'l-Arabî, I, 198-199). Öte yandan Eş'arîler naslara muhalefet edip ilâhî sıfat ve fiilleri insanların sıfatlarına benzettikleri için teşbihe düştükleri, sıfatların zât ile birlikte kadîm olduğunu kabul etmekle "her birleşğin hâdis olduğu" şeklindeki kendi ilkelerine aykırı davrandıkları, sıfatların ilâhî zâtın ne aynı ne de gayri olduğunu söylemekle tevhid ilkesini zedeleyen kadîmlerin çoğalmasa tehlikesinden kurtulamadıkları, sı-

fât-ı meânîyi kanıtlamak için kullandıkları metodu fiilî sıfatlarda terkedip tekvin sıfatını gerçek anlamda inkâr etmek veya hâdis kabul etmekle çelişkiye düştükleri ileri sürülmüştür (Kādî Abdülcebbar, s. 440, 447; İbn Hazm, I, 122; V, 179; Nesefî, I, 327-330; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 84, 121). Eş'arîler, ulûhiyyetle ilgili pek çok görüşü dolayısıyla da tenkit edilmiştir. Buna göre onlar Allah'ın hâricî varlığını inkâra götürececek derecede tenzihle aşırı gitmişler, kendi içinde çelişkili olan ahval teorisini benimsemişler, lafzî ve nefsî kelâm ayırımı yapmakla hataya düşmüşler, rû'yetullahı câiz görmekle teşbih ve tescîme sapmışlar, Allah'a cihet nisbet etmediklerinden rû'yetullahı da temellendirememişlerdir (İbn Hazm, V, 81, 82; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 61; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 102-103; Nu'mân el-Âlûsî, s. 254-257; M. Halîl Herrâs, I, 400).

Kulların fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Selefiyye'ce tenkit edilen Eş'arîler Cebriyye içinde mütalaa edilmiştir (Kādî Abdülcebbar, s. 400; Nesefî, II, 596-599; İbnü'l-Vezîr, s. 312-313).

İbn Rüşd'e göre Eş'arîler'in nübüvveti ispat etmek için akilî delillere başvurmayıp mucizeyle yetinmeleri doğru değildir (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 122-126). Kadınlardan da peygamber zuhur ettiğini savunmaları ve Hz. Peygamber'in kabrinde hayatta olduğunu ileri sürmeleri isabetsiz bulunmuştur. Eş'arî kelâmcılarının şeyh ve süflere ait kabirlerin ziyaretgâh haline getirilip onlarla tevesülde bulunmayı câiz görmeleri de Selefiyye'nin şiddetle eleştirdiği konular arasında yer alır. Eş'arî ekolünün, dolayısıyla bütün Sünnî mezheplerin seçimi esas alan imâmet anlayışı Şîî grupları tarafından eleştirilmiştir.

Eş'ariyye'nin İslâm akaidindeki yeri ve diğer mezheplerle mukayesesi konusundaki değerlendirmeler de şu şekilde özetlenebilir: Eş'arî ekolü sıfat-ı meânî, rû'yetullah, kader, şefaât, mürtekeb-i kebîrenin mümin oluşu, kadınların peygamberliğinin câiz olması konularında Mu'tezile'den ayrılır. Buna karşılık kâinatın yaratılış ve işleyişini atom nazariyesiyle açıklaması, fiilî sıfatları hâdis kabul etmesi, tekvinle mükevveni aynı görmesi, haberî sıfatları te'vile tâbi tutması noktalarında bu mezheple aynı görüşleri paylaşır. Ekolün kurucusu olan Eş'arî'nin Mu'tezile bünyesinde yetişmesinin bazı noktalarda benzer görüşlerin

paylaşılmasında etkili olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca Bâkullânî ve Cüveynî ahlal teorisinde, Fahreddin er-Râzî de sem' ve basar sıfatlarında Mu'tezile'ye meyleden Eş'arîler arasında yer almışlardır. Mu'tezile âlimleri ise Eş'ariyye'yi teşbih, tecsîm ve cebir görüşlerini savunan bir mezhep olarak değerlendirmiştir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî Mu'tezile'den ayrılıp Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerini benimseydiğini ilân ettiği halde Selef âlimleri onun ekolünü Ehl-i sünnet içinde mütalaa etmemiştir. İbn Teymiyye ile Reşîd Rızâ'ya göre Eş'ariyye bazı görüşlerinde Ehl-i sünnet'e benzemekle birlikte genellikle Mu'tezile'ye yakın bir çizgide yer alır. İbn Teymiyye, ilâhiyyât konularında kendi çizgisine yakın bulunduğu Eş'ariyye'yi tabiat felsefesinde filozoflara nisbetle çok daha hatalı görmüştür (*Mecmû'u fetâvâ*, V, 556; XVI, 471). Eş'ariyye, aklî ilkelerin Yunan mantığından değil Kur'an'dan istidlâl edilip çıkarılması ve nasların bu ilkeler çerçevesinde anlaşılması, haberî sıfatların te'vil edilmemesi, insanların kendi fiilleri üzerinde kendilerinin etkili olması, tevessül ve imanın tarifi konularında Selefiyye'den ayrılmıştır (İbn Asâkir, s. 358; Nu'mân el-Âlûsî, s. 137; Mustafa Hilmi, s. 196-203).

Eş'arî ekolünün hem metot hem de itikadî görüş açısından en çok yaklaştığı ve en az tenkidine uğradığı mezhep Mâtürîdiyye'dir. Temel görüşlerinde birbirine çok yakın bulunan Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasında nakille aklı uzlaştıran aklı önem atfetme ve buna bağlı olarak varılan sonuçlar bakımından bazı farklı görüşler mevcuttur. İki mezhep arasında teferruat olarak görülen bu farklılıkları Ebû Saîd el-Hâdimî yetmiş üç, Mestcizâde Abdullah Efendi elli altı, Seyhzâde Abdürrahîm kırk, Muhammed Abduh otuz, İzmirli İsmâil Hakkı on beş, İbn Kemal on iki noktada toplamıştır. Bunların büyük bir kısmının lafız ihtilâfından ibaret olduğu, esasa ait ihtilâfların birkaç meseleyi aşmadığı kabul edilmiştir (bk. MÂTÜRİDİYYE). İmâmet dışında kalan itikadî konularda Eş'ariyye'nin Şîa ve İbâziyye ile ilişkisi Mu'tezile'den farklı değildir. Şîa imamın seçimi ile iş başına gelmesi, İbâziyye de imamın Kureys'ten olması gerektiğini savunduğundan Eş'ariyye'yi tenkit etmiştir.

İtikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metot açısından kurucusu Eş'arî'den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak de-

ğerlendirilebilecek olan ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş'ariyye'nin en belirgin özelliği, V. (XI.) yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i sünnet'i en geniş çerçevede temsil eden bir kelâm mektebi olmasıdır. Selef âlimlerince Ehl-i sünnet dışında bid'atçı bir mezhep olarak tanıtılması ilmî bir temele dayanmaz. Zira akaidin yanı sıra fikhî ve ah-lâkî cephesiyle İslâm dininin yozlaşmadan günümüze kadar ulaşmasında Eş'ariyye'nin hizmetleri inkâr edilemeyecek derecede açıktır. Aksine bazı iddialar bulunsada her asırda Mâtürîdiyye'den sonra en çok müslüman nüfusunu bünyesinde toplayabilmiştir (Muhammed Sâlih el-Useymin, s. 79; Topaloğlu, s. 149). XX. yüzyılın sonlarında Mâlikîler'in hemen hemen tamamı ile Şâfiîler'in büyük ekseriyetini, ayrıca Hanefî ve Hanbelîler'in bir kısmını teşkil eden Sünnî müslümanlar Eş'ariyye'ye mensuptur. Çeşitli eski kaynaklarda mutlak mânada Ehl-i sünnet denilince Eş'arîler'in kastedildiği kabul edilmektedir (Topaloğlu, s. 135, 142, 149). Bundan başka Eş'ariyye'ye ait eserlerin Sünnî çevrelerde okutulduğu ve bu kaynaklarda Ehl-i sünnet akaidine sahip çıktığı da bilinen bir gerçektir. Nakille akıl ilkeleri arasında denge kurmaya çalışan Eş'ariyye'nin teşbihle tenzih arasında mutedil bir çizgide seyrettiği kabul edilmekle birlikte bunun her konuda gerçekleştirildiğini söylemek zordur. Özellikle müteahhirin devrinde felsefî kültürün etkisiyle mezhepte akılcılığın ağır basmasına rağmen illiyyetin inkârı, kulların fiilleri, teklîf-i mâ lâ yutâk ve hüsün-kubuh meselelerinde olduğu gibi akılla nakil arasında başarılı bir uzlaşmanın sağlanamadığı dikkati çekmektedir. Bunda Eş'ariyye'nin nakli ihmal edip akla aşırı derecede görev yükleyen Mu'tezile ile İslâm filozoflarına tepki olarak ortaya çıkışının da rol oynadığı muhakkaktır. Nefsin ruhanî bir çevher oluşu vb. konularda İbn Sînâ ile diğer İslâm filozoflarından, illiyyet ilkesini inkâr etmekte Allah'tan başka hiçbir varlık ve fâil tanımayan tasavvufî düşünceden etkilenen Eş'ariyye kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerini birleştiren bir inanç ve düşünce ekolü olarak görünmektedir. Eş'ariyye'nin tabiat felsefesi, özellikle illiyyete bakışı ile David Hume, Berkeley, Malebranche gibi Batılı düşünürlerin illiyyete bakışları arasında büyük benzerlikler bulunduğu görülmektedir (Ali Sâmî en-Neşâr, *Menâhicü'l-baḥş'inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 163-164; M. Ali

Ebû Reyân, s. 318). Yaklaşık on asır boyunca İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmakla birlikte Eş'arîler'in zât-sıfat ilişkilerini ve bunların mahiyetini akıl ilkeleriyle çözmeye çalışmaları, hüsün-kubuh örneğinde olduğu gibi bazan aklı mahkûm etmeleri, insanların ihtiyarî fiillerinde nerede ise icbar altında bulunduklarını savunarak sorumluluk ilkesini aklî temelden yoksun bırakmaları, kitaplarında halkın inançlarını canlı tutmakta bir fonksiyonu olmayan felsefî konulara fazlaca yer vermeleri, kurtuluşa erecek mezhebi (fırka-ı nâciye) yalnız kendilerinin temsil ettiğini ileri sürmeleri örneğinde olduğu gibi mezhep taassubuna kapılmaları, tenkitçi zihniyetten uzaklaşp taklitçiliği benimsemeleri, ilâhî kudret ve iradenin kâinat üzerindeki etkisini, ayrıca mucizelerin imkânını ve ilâhî iradenin her şeye hâkim olduğunu kanıtlama uğruna illiyyet ilkesini inkâr ederek etki-tepki münasebetine bağlı tabiat kanunlarını araştıran pozitif ilimlerin İslâm dünyasında gelişmesine zarar vermeleri, Eş'ariyye adına kaydedilmesi ve mezhebin ıslahı açısından gözden geçirilmesi gereken hususlardır.

Eş'ariyye'nin görüşlerine dair başlıca kaynaklar şüphe yok ki bu mezhebe mensup olan âlimlerce kaleme alınan eserlerdir. Bununla birlikte sadece Eş'ariyye'yi konu alan eserler de yazılmıştır. İbn Asâkir'in *Tebyînü kezîbi'l-müfteri*, Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*, Seyhülislâm Esad Efendi'nin *Risâle fi'ḥilâfâtü'l-Mâtürîdi ve'l-Eş'arî* (İstanbul 1287), İbn Kemal'in *el-Mesâ'ilü'l-ḥilâfiyye beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1847), Mestcizâde Abdullah Efendi'nin *Ḥilâfiyyâtü'l-ḥükemâ' ma'a'l-mütekellimîn ve ḥilâfiyyâtü'l-Eş'aire ma'a'l-Mâtürîdiyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5416), Sâlim Yefûr'un *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib* (1989), Celâleddin Muhammed Abdülhamîd Mûsâ'nın *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve teşavvuruḥâ* (Beyrut 1982) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (nşr. Lutfi Abdülbedî), Kahire 1382/1963, II, 118-119, 132, 134-136, 174, 375, 378; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 229-231; Hârizmî, *Mefâtihü'l-ʿulûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 47; Bâkullânî, *el-İnşâf*, s. 24, 41, 51; a.mlf., *et-Temhid* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 25-31, 259-260, 304-305; a.mlf., *İ'câzû'l-Kur'ân* (Sakr), s. 16-30; İbn Fûrek, *Mücceredü'l-makâlât*, s. 170, 171, 257; Kâdî Abdülecbbâr, *Şer-*

hu'l-*Uşûlî'l-hamse*, s. 324, 400, 440, 447; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 4-16, 33-46, 90; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), I, 122; II, 265-266, 324, 351, 375, 385; III, 11, 81; IV, 67, 74, 111, 121; V, 73, 77-79, 81-82, 115-117, 179; Beyhâkî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1389/1969, I, 17-18; a.mlf., *el-İ'tikâd*, Beyrut 1404/1984, s. 15-16; a.mlf., *Hayâtü'l-enbiyâ* ft *kubûrihim*, Beyrut 1410/1990, s. 27; a.mlf., *Kitâbü'l-Kazâ ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1498, vr. 62^a, 65^a; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed ft uşûlî'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 298; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 135, 377; a.mlf., *el-Akâdetü'n-Nizâmîyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 55-58; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn* (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 2, 3, 22, 61, 70, 245-246; Gazâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987, s. 71-74; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 156-157; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1326, s. 60-68; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 247; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamê), I, 28, 42, 142-149, 269, 303-306, 317, 327-330; II, 544, 589, 596-599; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşim* (Tâlibî), s. 29-52; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 11-12, 73-78, 91-92, 103-111, 210, 215, 268-269, 288-291, 321, 369, 371, 396, 417, 421, 469, 472, 478, 497; a.mlf., *el-Milel* (Kilânî), I, 93-103; İbn Asâkir, *Tebîhü'n-kezibü'l-müfterî*, s. 104-105, 111-122, 127-128, 149-152, 177-198, 249, 292, 332, 342-343, 357-358, 361-362, 399; Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 46; İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille*, Kahire 1968, s. 33-34, 43, 47-49, 62-63, 76, 84, 90, 103-126, 143-145; a.mlf., *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1965, s. 174, 361-364, 471, 634; Fahrreddin er-Râzî, *en-Nübüvât* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1406/1986, s. 171-191; a.mlf., *Me'âlimü uşûlî'd-dîn*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye), s. 106-108; a.mlf., *el-Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1323, s. 105-106, 147, 174, 187-194, 202, 205, 221, 237-239, 241; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, II, vr. 526^a; a.mlf., *Gâyetü'l-merâm*, s. 9-22, 27-47; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, I, 198-200; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, İstanbul 1305, s. 378, 401; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, V, 556; XVI, 471; a.mlf., *Der'ü te'aruzî'l-aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşad Sâlim), [Riyad] ts. (Dârü'l-Künûzî'l-edebîyye), XI, 183-184; a.mlf., *Min-hâcû's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), [Riyad] 1406/1986, IX, 386; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alîl*, Kahire 1323, s. 3-4, 13-14; Süb-kî, *Ṭabaḳât* (Tanâhî), III, 361-365, 367-370, 372, 373-378, 386, 387, 390-394, 406, 412-414, 416-417, 431; VII, 11; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1408/1988, s. 9-29; a.mlf., *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, tür.yer.; V, tür.yer.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080-1082; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, tür.yer.; İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id ft taṣṭihî'l-'akâ'id* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 49, 59; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-haḳ 'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 294-295, 312-313; Makrîzî, *el-Hita*, II, 357-359; Dewânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*,

İstanbul 1323, I, 35; Beyzâzîde, *İşârâtü'l-me-râm*, s. 79-81, 298; Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 4-8; Nu'mân el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, Bulak 1298, s. 84-85, 134-137, 157, 163-164, 179, 241, 254-257, 267, 268-269, 289; Reşîd Rîzâ, *Tefstrû'l-menâr*, VII, 552; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Muḥtaṣarü't-Tuhfetü'l-işnâ'aşeriyye* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1373, s. 71, 77-78; a.mlf., *Gâyetü'l-emânî fi'r-red 'ale'n-Nebhânî*, Riyad, ts. (Metâbiu Necd), I, 200-252, 480; II, 101-102, 352; Ahmed Emîn, *Zuhrû'l-İslâm*, Kahire 1966, IV, 66-67, 71-89, 91-102; İbn Merzûk, *Berâ'etü'l-Eş'ariyyîn 'an 'akâ'id-i'l-muḥallifîn*, Dimaşk 1387-88, I, 111-113, 286-288; II, 13-14, 232, 242, 255; M. Ebû Zeh-re, *Târîḫü'l-meẓâhibi'l-İslâmiyye* [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 176-189; Esad Efendi, *Risâle fi'tihlâfâtü'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*, İstanbul 1287, s. 278-287; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 475-477, 544-545; a.mlf., *Menâhicü'l-baḥş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 89-98, 132-140, 155-159, 163-166; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 173, 237-378; a.mlf., *"Ash'ariyya", EI²* (İng.), I, 696; Mustafa Hilmi, *Menhecü 'ulemâ'i'l-hadîs ft uşûlî'd-dîn*, İskenderiye 1982, s. 172-203; Celâl Muhammed Abdülhamîd Mûsâ, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve teṭavvuruḥâ*, Beyrut 1982, s. 296-298, 313, 328-330, 365-366, 454, 461-462; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 168, 177, 178, 186; İbrâhim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 46-59; Ahmed Mahmûd Subḥî, *Fî 'İlmî'l-ke-lâm*, Beyrut 1405/1985, II, 16-17, 19-20, 33-43, 89, 90, 204-205, 328; M. Ahmed Abdülkâdir, *'Akâidetü'l-baḥş ve'l-âḫire fi'l-fikri'l-İslâmî*, İskenderiye 1986, s. 73-74, 107-109, 114-115, 176, 179, 186-187, 199, 202-203, 249, 300-301, 321-324; M. Ali Ebû Reyân, *Târîḫü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 312-330; M. Halîl Herrâs, *Şerhu'l-Ḳaṣidetü'n-nüniyye*, Beyrut 1406/1986, I, 34, 112-116, 149, 341, 374, 400; II, 5, 8, 11, 26-27, 222-225, 456; Abdülmeccid b. Hamde, *el-Medârisü'l-ke-lâmîyye bi-lfrîkiyye ilâ zuḥûrî'l-Eş'ariyye*, Tunus 1406/1986, s. 89-94, 106, 119, 124; Muhammed Sâlih el-Useymin, *el-Ḳavâ'idü'l-muş-lâ*, Beyrut 1406/1986, s. 79-80, 86-87; Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Faḥreddîn er-Râzî ve ârâ'uhü'l-ke-lâmîyye ve'l-felsefiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 180-184, 187, 197, 202-205, 209-213, 219-226, 257-266, 277-278, 291-292, 401-413, 425; Hasan Muhammed Mekki el-Âmilî, *el-İlâhiyyât*, Kum 1411, I, 611-644; II, 515; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Ricâlü'l-fikr ve'd-da' ve fi'l-İslâm*, Küveyt 1409/1989, I, 117-129, 145-164, 165-179, 263-270, 271-291; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 73-120, 131; Semîre Ferhât, *Mu'cemü'l-Bâkullânî*, Beyrut 1411/1991, s. 217; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 135, 142, 144-146, 149; Emrullah Yüksel, "Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Aynılıkları", *İİFD*, sy. 4 (1980), s. 98; Sefer b. Abdurrahman, "Menhecü'l-Eş'âire fi'l-'akâ'id", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, sy. 62, Medine 1404, s. 70-101; Harun Anay, "Devvânî", *DîA*, IX, 258-259.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

EŞ'AS b. KAYS

(الأشعث بن قيس)

Ebû Muhammed Ma'dikerib
b. Kays b. Ma'dikerib
el-Eş'as el-Kindî
(ö. 40/661)

Cengâver saḥâbî.

Hicretten yirmi üç yıl kadar önce (600) doğdu. Adı Ma'dikerib olduğu halde saçlarının dağınık ya da kıvrıkcık ve keçeleşmiş olmasından dolayı Eş'as lakabıyla tanındı. "Başı yarık olan" anlamında Eşec lakabıyla da bilinir. Ayrıca "hain" mânâsında Urfu'n-nâr şeklinde bir lakabı olduğu söylenmekteyse de bu lakabın onun hakkında hiç kullanılmadığı kabul edilmektedir. Babası Kays Kinde'de Âkilü'l-mürûr kabilesinin emîri iken Murâdiler tarafından öldürüldü. Annesi Kebşe de (Kübeyşe) aynı kabileye mensuptur. Eş'as babasının intikamını almak isterken esir düştü ve 3000 deve fidye vererek kurtuldu. 10 (631) yılında Kindeliler'den oluşan otuz (altmış veya yetmiş) kişilik bir heyetin başında Medine'ye gitti ve Hz. Peygamber ile görüşerek müslüman oldu. Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi Ümmü Ferve ile (Kureybe) nikâhlanmakla beraber onu memleketine götürmesine izin verilmedi. Aynı tarihte Resûl-i Ekrem de onun kız kardeşi Kuteyle ile nişanlandı. Bir müddet sonra Kuteyle Medine'ye hareket ettiyse de Hz. Peygamber'in vefat haberi gelince memleketine geri döndü.

Eş'as Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine ilk zamanlarında, Hadramut ve Kinde Valisi Ziyâd b. Lebîd'in zekât hususunda bir Kindeli'ye yaptığı haksız muameleden dolayı kendisini destekleyen bazı Kindelilerle birlikte isyan etti. Uzun süren bu isyan hareketinin başında Eş'as galip geldiyse de yardıma çağırılan İkrime b. Ebû Cehil kumandasındaki kuvvetler karşısında Nuceyr Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı. Muhâcir b. Ebû Ümeyye'nin de katıldığı kuşatma esnasında şiddetli muharebeler oldu. Kalede açlık ve susuzluk baş gösterince Eş'as anlaşma teklif ederek kendisine ve Kinde ileri gelenlerinden on kişiye aileleriyle birlikte kaleden çıkma izni verilmesi şartıyla kaleyi teslim edeceğini bildirdi. Anlaşmaya kendi adını yazmadığı için Ziyâd onu öldürmek istediysse de Eş'as durumunu zekice ve cesaretle savundu. Bu sırada