

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

BELH HANEFİLİĞİNİN İLK KELÂMÎ METİNLERİ VE ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Mila RAJABİ

ANKARA-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

BELH HANEFİLİĞİNİN İLK KELÂMÎ METİNLERİ VE ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Mila RAJABİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

BELH HANEFİLİĞİNİN İLK KELÂMÎ METİNLERİ VE ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Pro. Dr. Sönmez KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. Sönmez KUTLU

2-Prof. Dr. Osman AYDINLI

3-Dr. Öğr. Üyesi Metin AVCI

Tez Savunma Tarihi

30.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım “**Belh Hanefiliğinin İlk Kelâmî Metinleri ve Analizi**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

21.07.2026

Mila RAJABİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi.....	1
2. Araştırmanın Kapsamı.....	1
3. Araştırmanın Kaynakları	2
3.1. Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Eserleri.....	3
3.2. Diğer Klasik Eserler	4
3.3. Çağdaş Araştırmalar	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
BELH'E GENEL BİR BAKIŞ	6
1. Belh'in Coğrafi Konumu	6
1.1. Belh Şehrinin Yapısı.....	7
1.2. Belh'e Bağlı Yerleşim Birimleri	8
1.3. Belh'in Diğer Şehirlerle Münasebetleri.....	9
2. Belh ve Çevresinde İslâm'ın Yayılışı.....	10
2.1. Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi.....	10
2.2. Emevîler Dönemi.....	12
2.3. Abbâsîler Dönemi.....	14
2.4. Gazneliler Dönemi.....	16
3. Belh'te Hanefiliğin Yayılması.....	18
3.1. Ebû Hanîfe'nin Görüşlerinin Benimsenmesi.....	18
3.2. Hanefî Mezhebinin Güçlenmesi ve Kalıcılığı.....	19
3.3. Belh Hanefiliği'nin Ashâbü'r- Re'y İçindeki Yeri.....	21
4. Belh'in Önemli Hanefî Âlimleri.....	22

4.1.Ebû Ali Ömer b. Meymûn er-Remmâh el-Belhî (ö. 171/787)	22
4.2.Ebû Muhammed Selim b. Sâlim el-Belhî (194/809)	23
4.3.Ebû Mutî‘ el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö. 199/814)	24
4.4. Ebû Saîd Halef b. Eyyûb el-Amirî el-Belhî (ö. 205/820).....	25
4.5.Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 214/829)	26
4.6. Ebû İshâk İbrahim b. Yûsuf b. Meymûn b. Kudâme el-Bahilî el-Makiyânî (ö. 239/853).....	27
4.7.Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881)	28
4.8.Muhammed b. Selme Ebû Abdillâh el-Belhî (ö. 278/891).....	28
4.9.Muhammed b. Huzeyme Ebû Abdullâh el-Belhî (ö. 314/926)	29
İKİNCİ BÖLÜM	30
BELH HANEFÎLERİNE AİT İLK KELÂMÎ METİNLER	30
1. Ahmed b. Ham b. İsmet Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî.....	30
1.1. Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'nin Hayatı	30
1.1.1.İsmi ve Künyesi	30
1.1.2.Doğumu ve Ailesi.....	30
1.1.3.Vefatı	31
1.2.Ebü'l Kâsım es-Saffâr'ın İlmi Kişiliği	32
1.2.1.Hocaları	32
1.2.2.Öğrencileri.....	32
1.2.3.Eserleri.....	34
1.3. <i>Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid</i>	35
1.3.1. Eserin Aidiyeti.....	35
1.3.1.Eserin Muhtevası	37
1.3.3.Eserin Önemi ve Hanefilik ile İlişkisi	38
2. Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl b. Muhammed b. Ca'fer b. Salih er-Ruvas	39
2.1. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin Hayatı.....	39
2.1.1. İsmi ve Künyesi	39

2.1.2. Doğumu ve Ailesi.....	39
2.1.3. Vefatı	40
2.2. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin İlmî Kişiliği.....	40
2.2.1. Hocaları	40
2.2.2. Öğrencileri.....	41
2.2.3. Eserleri.....	41
2.3. <i>Kitabü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a</i>	41
2.3.1. Eserin Aidiyeti.....	41
2.3.2. Eserin Muhtevası	43
2.3.3. Eserin Önemi ve Hanefîlik ile İlişkisi	44
3. <i>Ecvibetü's-Saffâr ve Kitabü'l-İ'tikad</i> 'ın Kaynağı	45
3.1. <i>el-Fıkhü'l-Ebsat</i>	45
3.2. <i>el-Âlim ve'l-Müteallim</i>	47
3.3. <i>Risâle ila Osman el-Betti fî'l-İrcâ</i>	48
4. <i>Ecvibetü's-Saffâr ve Kitabü'l-İ'tikad</i> 'ın <i>Nûrû'z-Zalem</i> Eseri Üzerindeki Etkisi	

50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM..... 52

BELH HANEFÎLERİNE AİT KELÂMÎ METİNLERİNİN MUHTEVA ANALİZİ 52

1. Tevhid.....	52
1.1. Tevhid'in Tanımı	52
1.2. Allah'ın Varlığı	54
1.3. Allah'ın Sıfatları.....	57
1.3.1. Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'an Meselesi	60
2. Nübüvvet	63
2.1. Mucize ve İsmet	64
2.2. Keramet ve İstidrâc.....	66
3. Ahiret.....	67

4. Kader ve İnsan Fiilleri	71
4.1. Kader	71
4.2. Kulların Fiilleri	73
4.3. Rızık ve Ecel.....	76
5. İman	78
5.1. İmanın Tanımı	78
5.2. Küfür.....	82
5.3. İman ve İslâm İlişkisi	84
5.4. İman ve Amel İlişkisi	85
5.5. İmanda Artma ve Eksilme	88
5.6. İmanda İstisnâ.....	89
5.7. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu.....	90
5.7.1. Ehli Kibleinin Tekfir Edilmemesi	91
6. Siyasi Görüşler (İmâmet).....	94
SONUÇ	102
KAYNAKÇA.....	106
ÖZET	115
ABSTRACT	116

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Belh Hanefiliğinin ilk kelâmî metinleri olan *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* ve *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* eserlerin muhteva analizi yapılmıştır. Yapılan bu inceleme ile Belh Hanefîlerinin Hanefî kelimâ düşüncesine geleneği içerisindeki yeri ve konumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu konunun tercih edilmesinde, Belh bölgesinin Hanefîlik açısından taşıdığı ilmî önem ile bu alandaki çalışmaların sınırlı oluşu etkili olmuştur.

Çalışma sürecinde öncelikle Belh bölgesinin tarihi, coğrafi ve ilmi yapısı ortaya konulmuş, ardından eser müelliflerinin hayatları ve ilmî şahsiyetleri incelenmiştir. Daha sonra söz konusu eserler, muhteva analizi çerçevesinde temel kelâmî meseleler üzerinden incelenmiş ve gerekli görülen yerlerde Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup bazı âlimlerin görüşleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu çerçevede klasik kaynaklar ile modern araştırmalardan istifade edilerek konunun bütüncül bir şekilde ele alınmasına gayret edilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden savunma aşamasına kadar geçen süreçte karşılaşılan sorunların çözümünde ve metnin son haline gelmesinde eleştirileri, yorumları ve katkılarıyla bana rehberlik eden başta kıymetli danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu olmak üzere İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'ndaki Prof. Dr. Osman Aydın, Prof. Dr. Mehmet Kalaycı, Prof. Dr. Muzaffer Tan ve Dr. Öğr. Üyesi Nuran Üçok değerli hocalarıma teşekkür ederim. Bunun yanı sıra yüksek lisans eğitimim boyunca bana maddi imkân sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na teşekkürü bir borç bilirim. Bu süreçte büyük destekleriyle aileme ve arkadaşlarıma, özellikle sabrı, anlayışı ve desteğiyle her zaman yanımda olan kıymetli eşim Tamim Naeil'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ankara, 2026

Mila Rajabi

KISALTMALAR

b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
KSÜ	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
M.	: Mehmet
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
NE	: Necmettin Erbakan
nşr.	: Neşreden
no.	: Numara
ö.	: Ölümü
r.a.	: Rahmetullahi aleyh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tah.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.s.	: ve saire
vb.	: ve benzeri
vr.	: Varak

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmada, Belh Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî (ö.326/937-38)'nin *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eseri ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî (ö. 415-16/1024-25)'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı eseri incelenecektir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı, Belh'in İslâm düşünce tarihi içerisindeki ilmî konumunu ortaya koymak ve Belh'te teşekkül eden Hanefî kelâm geleneğinin gelişim sürecini incelemek ve Hanefî âlimlerin kelâmî eserler kaleme almada nasıl bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktır.

Çalışmada Belh'in coğrafi durumu, İslâm'ın bölgeye gelişi, Hanefiliğin yayılışı ve kökleşme süreci ile bu sürece katkıda bulunan şahsiyetler tarihsel bir çerçevede ele alınacaktır. Bu kapsamda özellikle Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin hayatları, ilmî kişilikleri ve eserleri araştırmanın merkezinde yer almaktadır.

Tezin ana konusunu oluşturan *Ecvibetü's-Saffâr* ve *Kitâbü'l-İ'tikad* adlı eserler ayrıntılı biçimde temel kelâmî meseleler çerçevesinde analiz edilecektir. Bu doğrultuda, Belh'te Hanefiliğin ve özellikle Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin hangi ölçüde benimsendiği, söz konusu eserler üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın yöntemi olarak ise, İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında benimsenen tarihi-sosyolojik ve betimleyici yöntem esas alınacaktır.¹ Öncelikle incelenen eserler, ortaya çıktıkları tarihi, coğrafi ve kültürel bağlam içerisinde ele alınacak, ardından müelliflerin hayatları ve ilmi kişilikleri ortaya konulacaktır. Devamında ise eserler metin analizi yöntemiyle incelenecek ve gerekli görülen yerlerde karşılaştırmalı bir yöntem benimsenerek, Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup bazı âlimlerin görüşlerine başvurulacak ve bu iki metnin Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Araştırmanın Kapsamı

Bu çalışmada, Belh'li âlimler tarafından kaleme alınan Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (326/937-38)'in *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eseri ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî (415-16/1024-25)'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı

¹ Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I*, 418-420.

eseri incelenecek ve bu iki metin üzerinden muhteva analizi yapılacaktır. Söz konusu eserler; tevhid, kader, ilahî sıfatlar, insan fiilleri, nübüvvet, ahiret, iman, amel, büyük günah işleyenlerin durumu ve imamet gibi temel kelâmî meseleler çerçevesinde analiz edilecektir.

Ayrıca Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin hayatları ve ilmî şahsiyetleri incelenecek; Belh'in İslâm öncesi ve sonrası dönemlerindeki coğrafi, siyasi ve kültürel özellikleri ortaya konulacaktır. Bu çerçevede şehrin önemli bir ilim merkezi hâline geliş süreci ile Hanefiliğin bölgede nasıl kabul gördüğü, kökleştiği ve hangi âlimler aracılığıyla gelişim gösterdiği de değerlendirilecektir.

Bununla birlikte, çalışma Belh dışındaki diğer Hanefî merkezlerini kapsam dışında bırakmaktadır. Araştırma kelâmî konularla sınırlandırılmış olup, eserlerde yer alan fikhî meseleler inceleme kapsamına dahil edilmemiştir.

Araştırmanın bu iki eser ile sınırlandırılmasının temel nedeni, bu eserlerin Belh'te kaleme alınmış en erken kelâmî metinler arasında yer almaları ve Belh Hanefiliğinin hicrî IV. yüzyıl ile V. yüzyılın ilk yarısındaki kelâm anlayışını yansıtan en önemli kaynaklar arasında yer almalarıdır. Bu yönüyle söz konusu eserler, dönemin Belh Hanefî kelâm geleneğini ortaya koymaya elverişli temel kaynaklar niteliğindedir.

3.Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın kaynakları, hem klasik döneme ait yazılı metinlerden hem de modern dönemde yapılmış akademik çalışmalardan oluşmaktadır. Araştırmanın temel kaynaklarını, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin eserleri teşkil etmektedir. Bu çerçevede, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eserinin Ekrem Muhammed İsmail Ebû Evvâd tarafından tahkik edilerek yayımlanan tenkitli neşri esas alınmıştır. Bu tahkikin tercih edilmesinin nedeni, önceki tahkiklere göre daha kapsamlı bir nüshaya dayanması ve metni tahkik notlarıyla birlikte daha güvenilir bir şekilde sunmasıdır. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'ye ait *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı eserin ise Âyız b. Sa'd ed-Düserî tarafından tahkik ve neşredilen nüshası esas alınmıştır. Bu neşir, eserin günümüzde ulaşılabilen tek ilmî tahkikli yayını olması ve metnin tahkik esaslarına uygun biçimde hazırlanmış bulunması nedeniyle tercih edilmiştir.

Bunun yanı sıra Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerin kaleme aldığı klasik eserler ile bu çizgideki kelâmî görüşleri konu edinen temel kaynaklardan yararlanılmıştır.

Ayrıca tabakât literatürü de araştırmanın önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Bunlara ek olarak Belh bölgesi, Belh Hanefiliği ve bölgede yetişen Hanefî âlimler hakkında bilgi veren klasik eserler de incelenmiştir.

Klasik kaynakların yanı sıra, Belh bölgesinin tarihi ve ilmi yapısını ve bölgede Hanefiliğin gelişimini ele alan çağdaş akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır.

3.1.Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Eserleri

Bu çalışmada, Belh Hanefî geleneğini anlamaya ve bu geleneğin kelâmî düşünce yapısını ortaya koymaya imkân sağlayan klasik kaynaklara başvurulmuştur. Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğini temsil eden temel klasik eserlerden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî fi'l-İrcâ* ve *el-Vasiyye* adlı eserler, özellikle erken dönem Hanefî itikad anlayışının teşekkül sürecini ortaya koymaları ve iman, kader ve ilahî sıfatlar gibi temel kelâmî meselelerdeki görüşleri yansıtmaları bakımından çalışmanın karşılaştırmalı analizinde esas alınmıştır.

Bunun yanı sıra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*² ve *Kitâbü't-Tevhîd*³ adlı eserlerindeki görüşler, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin görüşleriyle zaman zaman karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Ayrıca Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö. 580/1184)'nin *Mâtürîdiyye Akaidi*,⁴ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin *et-Tebsîratu'l-Edille*⁵ ve *Bahru'l-Kelâm*⁶ eserleri, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI/XII)'nin *et-Temhîd li Kavâ'idü't-Tevhîd*⁷ adlı eseri ile Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*⁸ adlı eseri, Hanefî geleneğin kelâmî konulardaki görüşlerini ortaya koymak amacıyla başvuru temel kaynaklar olarak kullanılmıştır.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kurân*, Süleymaniye Kütüphanesi, vr. 127b.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986).

⁴ Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979).

⁵ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Tebsîratu'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

⁶ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, haz. Muhammed Salih Ferfur (Dımaşk: Mektebetu Darü'l-Ferfur, 2000).

⁷ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI/XII), *et-Temhîd li Kavâ'idü't-Tevhid*, tah. Abdülmecid Türki (Paris: Daru'l-Garb el-İslâmî, 1995).

⁸ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 373/983), *Kitabu'n-Nevâzil*, Nuruosmaniyye Kütüphanesi, 2067.

3.2.Diğer Klasik Eserler

Bu araştırmada Belh ve Horasan bölgesine dair tarihi, coğrafi ve biyografik bilgiler sunan klasik eserlerden de istifade edilmiştir. Bu bağlamda *Sûretü'l-Arz*,⁹ *Mu'cemü'l-Büldân*,¹⁰ *Kitâbü'l-Büldân*,¹¹ *Târîhu't-Taberî*,¹² *Târîh-i İbnü'l-Verdî*,¹³ *Fütûhu'l-Büldân*¹⁴ ve *Âsârü'l-Bilâd va Ahbârü'l-İbâd*¹⁵ gibi eserler, Belh'in İslâm öncesi durumu, İslâm'ın bölgede yayılışı ve coğrafi konumu hakkında önemli veriler sunmaktadır.

Öte yandan, Hanefiliğin Belh'te yayılışı, gelişimi ve kurumsallaşması ile Belh'li âlimlerin biyografilerine dair bilgiler için başta *Fezâil-i Belh*¹⁶ ve *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*¹⁷ olmak üzere çeşitli kaynaklara başvurulmuştur. Bununla birlikte *el-Cevâhîrü'l-Mudiyye*,¹⁸ *el-Fevâidü'l-Behiyye*,¹⁹ *Lisânü'l-Mizân*,²⁰ *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*²¹ ve *et-Tabakâtü's-Seniyye*²² gibi tabakât ve terâcim türü eserler, özellikle Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin hayatı ve ilmî şahsiyetleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Söz konusu eserler, araştırmamızın temel kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Bunun yanı sıra, farklı mezhep ve fırkaların görüşlerini ortaya koyan klasik kaynaklardan da geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bu çerçevede, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*,²³ el-Bağdadî (Ö. 429/1037-38)'nin *el-Fark*

⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali İbn Havkal (IV. /X.), *Sûretü'l-Arz* (Leiden: Brill Press, 1939).

¹⁰ Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010).

¹¹ Ahmed b. Muhammed el-Hamedânî İbnü'l-Fakîh (III-IV/IX-X), *Kitâbü'l-Büldân*, ed. Yusuf el-Hâdî (Beyrut: 2009).

¹² Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923), *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (Sağlam Yayınları, ts.).

¹³ Zeynüddin Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî (ö.749/1349), *Tarih-i İbnü'l-Verdî* (Necef: el-Metbua'tü'l-Haydariyye,1969).

¹⁴ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahya el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Fütuhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

¹⁵ Ebü Yahya Cemâlüddin Zekerîyâ b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî (ö.682/1283), *Âsârü'l-Bilâd va Ahbârü'l-İbâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbu'l-İlmiyye, 1971).

¹⁶ Ebü Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud Vaiz-i Belhî (ö. 610/1213), *Fezâil-i Belh*, tah. Abdülhayy Habibi, çev. Muhammed Hüseyin Hüseyini (Tahran: Bunyâd-ı Farhangî, 1350).

¹⁷ Muhammed Mahrûs Abdüllatif el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye* (Bağdat: Dârü'l-Arabiyye li't-Tibâa, 1977).

¹⁸ Muhyiddin Ebü Muhammed Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhîrü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: 1332).

¹⁹ Muhammed Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye*, haz. Ahmed Zuabî (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1998).

²⁰ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer (ö. 852/1348), *Lisânü'l-Mizân* (Haydarâbâd: Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1330).

²¹ Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1992).

²² Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Hilu (Dârü'r-Rifâî, ts.).

²³ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâh b. Sâlim el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: İmak Ofset Basım Yayını, 2019).

beyne'l-Fırak,²⁴ İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın *el-Fasl*²⁵ ve eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal*²⁶ adlı eserleri başta olmak üzere çeşitli kaynaklara başvurulmuştur.

3.3.Çağdaş Araştırmalar

Çalışmadaki ikincil kaynaklar ise modern araştırmalar, akademik makaleler, tezler ve konuyla ilgili yapılmış kapsamlı incelemelerden oluşmaktadır. Bu bağlamda Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı eseri, özellikle Belh bölgesi ve Mürciî-Hanefî faaliyetleri hakkında sunduğu bilgiler bakımından tezimiz için önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

Ayrıca Wilferd Madelung'un "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin yayılışı" adlı makalesi, Belh'te Hanefiliğin yayılışı ve benimsenme sürecini açıklaması açısından önemli bir kaynak olup tezimizde bu makaleden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Bunun dışında "Türk-İslam merkezlerinden biri olarak Belh Şehri"²⁷ ve "Hanefî Mezhebinin Önemli Bir Merkezi Olarak Belh Şehri"²⁸ adlı makaleler ile "Gaznelilerin çöküşüne kadar Belh"²⁹ ve "Hicrî I-II Yüzyıllarda Horasan Tarihi"³⁰ adlı tezler Belh bölgesi hakkında önemli veriler sunmaları nedeniyle değerlendirilmiş ve bu kaynaklardan istifade edilmiştir.

²⁴ Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: ts.).

²⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

²⁶ Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011).

²⁷ Mohammed Yasir Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *Konya NE. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9:18 (2011).

²⁸ Mehterhan Furkani, "Hanefî Mezhebinin Önemli Bir Merkezi Olarak Belh Şehri", *Orta Asyadan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyiğit Aitmammat Kariev (Karabük: Üniversitesi Yayınları, 2021).

²⁹ Sümeyye Ogat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh* (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2023).

³⁰ Recep Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997).

BİRİNCİ BÖLÜM

BELH'E GENEL BİR BAKIŞ

1.Belh'in Coğrafi Konumu

Belh, İslâm bilim ve kültür tarihinin önemli merkezlerden biri olup, Horasan bölgesinin önde gelen şehirlerinden biridir. İslâm ilim ve kültürünün zamanla gelişmesiyle Horasan bölgesi, İslam medeniyetinin en canlı ilim ve kültür havzalarından biri hâline gelmiştir. Bu bölgede Belh, Nîşâbur, Merv ve Herat; kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf başta olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerin gelişip olgunlaştığı önemli merkezler olarak öne çıkmıştır. Bu şehirler arasında Belh, Horasan'ın dörtte birini teşkil eden geniş bir coğrafyanın merkezi olması ve “Ümmü'l-Bilâd”³¹ (şehirlerin anası) unvanıyla anılması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Belh'in idari ve kültürel nüfuz alanı tarih boyunca Bedehşan'dan Balamuğrab'a kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kapsamıştır. Semerkand, Buhara ve Termez'in güneyinde, Özbekistan sınırına yakın bir konumda yer alan bu şehir, deniz seviyesinden 366 metre yükseklikte, Kûhibâbâ Dağı'nın eteklerinde kurulmuştur.³²

Belh, Hindu Kuş Dağları ile Afganistan'ın kuzeyinde bulunan Amuderya (batıda Oxus adıyla da bilinir) arasında konumlanmış, 2500 yıllık geçmişe sahip antik bir şehirdir. Coğrafi açıdan Hindistan, Mâverâünnehir ve Türkistan'ı birbirine bağlayan ticaret yollarının kesişim noktasında yer alır.

Şehir kuzeyden Ceyhun nehri, güneydoğu ve güneybatıdan yüksek Elburz dağlarıyla çevrilidir. Belh'te bulunan Ceyhun nehri, iki kola ayrılır. Kollarından biri Harezm'e yönelirken diğeri Horasan ırmağıyla birleşip doğu Türkistan topraklarına ulaşmaktadır.³³ Ya'kûbî, Belh'i doğudan Fergana'ya, batıdan Rey'e, güneyden Kâbil ve Kandahar'a ve Multan'a otuzar merhale (1 merhale $\approx$ 35 km) uzaklıkta, Horasan'ın ortasında kurulduğunu kaydeder.³⁴

³¹ el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 44; İlhâma Muftah, *Coğrafiyeye Tarih-i Belh ve Ceyhun* (Tahran: Pezuheşgah-î Farhangî Yayınları, 1376), 108-110; Tahsin Yazıcı, “Belh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5:410.

³² Yazıcı, “Belh”, 410-411.

³³ Mahdi, “Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri”, 222.

³⁴ Ebü'l-Abbâs b. Ebî Ya'kub el-Ya'kubî (ö. 292/905), *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağrı (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002), 69.

Günümüzde Belh, Afganistan'ın kuzeyinde bulunmakta olup merkezi Mezar-ı Şerif'tir. Bölge, tarihi ve kültürel önemini günümüzde de korumaya devam etmektedir.

1.1.Belh Şehrinin Yapısı

İslâm'ın bölgede yayılmaya başladığı dönemlerde Belh kendine özgü doğal ve kültürel özellikleri bulunan farklı bir yapıya sahipti. Düz arazisi ve evlerinin tamamı topraktan yapılmış olmasıyla dikkat çekmekteydi.³⁵ Ceyhun nehrinin Belh'ten geçmesi, bölgenin su kaynaklarını zenginleştirmesine ve tarıma uygun verimli ve yeşil bir alan oluşmasına katkı sağlamıştır. Güzel bir tabiata sahip olup, bahar aylarında ılık ve kış aylarında ise rüzgarlı ve soğuk bir havaya sahiptir.

Belh, köklü medeniyetlere ev sahipliği yapmış önemli tarihi yerlerden biridir. Bu medeniyetlerin izleri şehir mimarisinde açıkça görülmektedir. Kaynaklarda büyük ve gözde bir şehir olarak tanımlanan Belh'te antik dönemlerden itibaren Pers, Yunan ve Roma uygarlıklarının etkisi gözlenmektedir. Sâsânî hükümdarlarına ait kalıntılar arasında nakışlı yapılar dikkat çekmekte, bu yapılar dönemin estetik anlayışını yansıtmaktadır. Selçuklu öncesinde inşa edilen yapılar farklı mimari tarzları ve teknikleriyle şehrin tarihi dokusunu zenginleştirmiştir. Her ne kadar geçirdiği yıkımlar sebebiyle ihtişamını bütünüyle göstermese de günümüze ulaşan bazı yapılar geçmişin izlerini taşımaktadır.³⁶

Belh'te İslâm kültür ve medeniyetinin başlangıcı Abbâsîler dönemine dayanmaktadır. Abbâsîlerin Bağdat'ı başkent ilan etmesiyle birlikte Horasan'ın zengin maddi ve manevi birikiminden yararlanılmaya başlanmıştır. Belh'in önemli ailelerinden Bermekîler, Abbâsî davasına destek vererek iktidara gelmelerine yardımcı olmuş, sonrasında bu devletin çeşitli kademelerinde görev almışlardır. Bu süreçte İslam medeniyetinin yayılmasına kayda değer katkılar sağlamışlardır.³⁷

İslâm'dan önce de birçok uygarlığa ev sahipliği yapan Belh, İslâm'ın yayılışından sonra da Doğu ve Batı'nın kültürünü bir arada bulunduran önemli bir merkez olma özelliğini devam ettirmiştir. Cami, medrese, mezar ve türbeler incelendiğinde Belh'te İslâmî ilimlerin geliştiği ve İslâm kültür mirasının güçlü izlerinin görüldüğü anlaşılmaktadır. İbn Havkal, Belh halkının edebiyat ve İslâm hakkında geniş bilgiye sahip olduğunu, bu şehirde yaşayanların tamamının âlim, bilgili ve fıkıhta ustalaşmış

³⁵ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:448.

³⁶ Yunus Arifoğlu ve Haşim Şahin, "Selçuklu Öncesi Döneminde Horasan: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler", *Akademik İnceleme Dergisi* 8:3 (2013), 381-382.

³⁷ Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", 220.

kimselerden oluştuğunu belirtir.³⁸ Dolayısıyla Belh halkı kendilerini ilim konusunda özellikle fıkıhta yetiştirmiş ve medeniyetin merkezlerinden biri olmayı başarmıştır.

Tarih boyunca bu bölge, ilim ve kültürün yanı sıra ticari bakımdan da önemini korumuştur. İpek yolunun bu şehirden geçmesi sebebiyle her çeşit ticareti ve zanaatı kendinde barındırır. Ziraatin gelişmiş olduğu bir yerdir. Limon, nar, üzüm, badem gibi meyveler yetiştiriliyordu. Strange, Belh sehrini nilüfer gibi nadide ve kokusu güzel çiçeklerin, üzüm, şeker kamışı ve turuncgil gibi meyvelerin, buğday ve pirinç gibi tarımsal ürünlerinin yetiştiği bir yer olarak tarif eder.³⁹

İslâmlaşma sürecinde Belh nüfusunun etnik yapısı incelendiğinde şehirde Türkler ve Farslıların yanı sıra Arapların da yaşadığı görülmektedir. İpek Yolu'nun buradan geçmesi sebebiyle, İslâm'ın yayılmasından sonraki ilk asırlarda şehirde çoğunlukla Müslüman nüfus bulunmakla birlikte azınlık olarak Yahudi, Hristiyan, Budist, Zerdüş, Maniheist, Süryanî Ateşperest ve Nesturî toplulukları da mevcuttu. Belh'teki Müslümanlar genel olarak Sünnî/ Hanefî mezhebine mensuptu. Abbâsîler döneminde bir kısım Alevî nüfus Belh ve Türkistan bölgesine göç etmiştir. Ayrıca Belh'in mahallelerinde çok azınlıkta Yahudiler de yaşamaktaydı, bu sebeple şehirdeki kapılardan birine Babü'l-Yahud adı verilmiştir.⁴⁰ Belh, güçlü bir surla çevrilmiş şehir merkezine sahiptir. Şehir, merkezinde yer alan kaleler, kapılar, camiler, mescitler, saraylar ve türbeleriyle meşhurdur.

Belh, günümüzde eski ihtişamını büyük ölçüde yitirmiş tarihi bir yerleşim olarak varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte sahip olduğu zengin tarihi ve kültürel mirası sayesinde Afganistan'ın en önemli tarihi şehirlerinden biri olma özelliğini korumaktadır.

1.2.Belh'e Bağlı Yerleşim Birimleri

Şu anda müstakil şehir ve kasaba halinde olan birçok yerleşim yeri eskiden Belh'e bağlıydı. Ya'kûbî, VII. asırda Belh eyaletine bağlı 47 şehir veya kasabayı zikreder.⁴¹ Bunlardan belli başlı yerleşim yerlerini şu şekilde sıralayabiliriz;

³⁸ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:448.

³⁹ Guy Le Strange (1854/1933), *el-Büldân el-Hilâfeti's-Şarkıyye* (Bağdat: Mektebetü'l-Heydariyye, 1954), 463; Manucher Stûde, *Hüdûdü'l-Âlem mine'l-Maşrık ile'l-Mağrib* (Tahran: İntişarat-î Danişgah-î Tahran, 1340), 99.

⁴⁰ Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008), 73-74.

⁴¹ el-Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, 69.

1. Tohâristan:⁴² Belh'in doğusunda bulunan Bedahşân, Sûd, Bâmiyan, Pençşîr, Hulm, Bağlan, Enderâb, Hasb (Hace Çişt), İskîmeşt, Râven, Sekelkend, Sarây-ı Asım, Simincân, Tâlekân, Velvâlîz (Kündüz) gibi bölgeleri ve dağlık alanları kapsayan büyük bir yerleşim yeridir.⁴³
2. Cûzcân: Belh'in batısında bulunur ve Merveruz ile sınır bir bölgedir. Belh'e bağlı yerleşim yerlerinden biri olan Cûzcân; Enbâ (Sar-i Pul), Fâryab, Kellâr, el-Yahudiyye (Maymana), Rustâk bölgelerini kapsamaktadır.⁴⁴
3. Destecird: Belh'e bağlı bir şehirdir.⁴⁵
4. Meder: Belh şehirlerinden biri olup günümüzde de aynı isimle bilinmektedir.⁴⁶
5. Kâh:⁴⁷ Günümüzde Kahmerd olarak bilinir.
6. Üşbûrkân: Günümüzde Fâryab ve Belh arasında Şibirgan olarak bilinen bir yerdir.⁴⁸

1.3.Belh'in Diğer Şehirlerle Münasebetleri

Belh, kasaba ve şehirleriyle birlikte bir eyalet konumunda olup Horasan'ın en büyük merkezlerinden biridir.⁴⁹ el-Hamevî'nin aktardığına göre Horasan'ın dört büyük şehirden biri olan Belh'in; boylamı 115 derece, enlemi 37 derecedir.⁵⁰ Sipâhîzâde'ye göre ise boylamı 91 derece, enlemi de 36 derece kırk dakika olup, doğudan Fergana'ye, batıdan Rey'e 30 (1 merhale $\approx$ 35 km) merhaledir.⁵¹ Belh, Ceyhun nehri boyunca yer alan en geniş bölge konumundadır. Düz bir araziye sahip olup Hindîkuş Dağları'nın eteklerinde bulunmaktadır. En yakın dağ arasında yaklaşık dört fersah (25km) bulunur.⁵²

Belh şehri kaleleri ve kapıları ile de meşhurdur. Eski devirlerde saldırılardan korunmak için üç kale yapılmış ve bu kalelerden sadece ikisinin yeri tespit edilmiştir. Kalelerde, göz kamaştırıcı özel mimari yapılara sahip kapıları bulunmaktadır. Etrafı

⁴² İbnü'l-Fakîh, *Kitabü'l-Büldan*, 615; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 447; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 46.

⁴³ el-Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, 69; İbnü'l-Fakîh, *Kitabü'l-Büldan*, 615; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:447; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 46.

⁴⁴ İbnü'l-Fakîh, *Kitabü'l-Büldan*, 615; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:430-442; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 45.

⁴⁵ Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 45.

⁴⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:428; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 45.

⁴⁷ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:428.

⁴⁸ Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 45.

⁴⁹ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2:430; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1998), 186.

⁵⁰ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 1:479.

⁵¹ Mehmet Sipâhîzâde (ö. 997/1589), *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Mârifeti'l-Büldân ve'l-Memâlik*, ed. İlhami Danış (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019), 307.

⁵² Le Strange, *el-Büldân el-Hilâfeti's-Şarkıyye*, 462.

kalelerle çevrili olan Belh şehrine giriş çıkışlar bu kapılardan sağlanıyordu.⁵³ Bu kapıların her biri mimari açıdan birer şaheser niteliği taşımaktaydı.

Ya‘kûbî her bir kalenin on iki kapısının olduğunu ifade eder,⁵⁴ İbn Havkal ise yedi meşhur kapısının olduğunu nakleder. Bunlar Bâbü’n-Nevbahar, Bâbü’l-Hadîd, Bâbü’l-Hunduvân, Bâbü’l-Yahud, Bâbü’l-Şistand, Bâbü’l-Bukhtî, Bâbü’l-Vâhte’dir.⁵⁵ Bu kapılar kalelerin doğusundan batısına ve güneyinden kuzeyine doğru düzgün bir şekilde yerleştirilmiştir. Kalelerin içi ise cami, pazar yerleri ve sokaklarla çevrilmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, geçmişte çok geniş bir coğrafyayı kapsayan Belh, günümüzde ise yalnızca aynı adı taşıyan sınırlı bir coğrafi alana sahip bir vilayet olarak varlığını devam ettirmektedir. Afganistan Ulusal İstatistik ve Bilgi Kurumu’nun 2025–2026 yılı nüfus tahminlerine göre şehrin nüfusu yaklaşık 149 bindir.⁵⁶ Böylece Belh, tarihi önemini korumakla birlikte coğrafi açıdan geçmişteki geniş sınırlarından oldukça farklı bir görünüm arz etmektedir.

2.Belh ve Çevresinde İslâm’ın Yayılışı

2.1.Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi

Horasan’ın, özellikle de Belh’in İslâm egemenliğine hangi tarihte girdiği kesin olarak bilinmemektedir. İlk döneme ait bazı kaynaklarda Horasan’ın fethinin Hz. Ömer döneminde gerçekleştiği, Herat, Merv ve Belh gibi büyük eyaletlerin de bu dönemde İslâm egemenliğine girdiği nakledilir.

Taberî (ö. 310/923)’ye göre Hz. Ömer döneminde Nihâvend savaşı’ndan sonra İran Kısrası Yezdicerd, İslâm ordusundan kaçarak Horasan’a gitti. Bunun üzerine Hz. Ömer, Yezdicerd’i yakalamakla görevlendirdiği Ahnef b. Kays (ö.67/686-87)’ı Horasan’a gönderdi ve kendisine, Yezdicerd nereye giderse gitsin onu takip ederek ortadan kaldırması talimatını verdi⁵⁷ Ahnef b. Kays de Yezdicerd’i şehir şehir takip etti ve bütün Horasan’ı fethederek İslâmiyet’i Merv, Belh ve Herat’a kadar yaydı.

⁵³ Mahdi, “Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri”, 223.

⁵⁴ el-Ya‘kubî, *Ülkeler Kitabı*, 69.

⁵⁵ İbn Havkal, *Sûretü’l-arz*, 2:447-448.

⁵⁶ National Statistics and Information Authority (NSIA), *Estimated Population of Afghanistan 2025-26* (Kabul: NSIA, 2025), 76.

⁵⁷ et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3:496-497; Ayrıca aynı bilgiler şu kaynaklarda da mevcuttur; İbnü’l-Verdî, *Tarih-i İbnü’l-Verdî*, 1:199; Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 2:87-88.

Diğer taraftan Belâzürî (ö. 279/892-93), İbn Vadîh (ö. 292/905) gibi ilk dönem tarihçileri, Taberî'nin aktardığı rivayetten farklı bilgiler aktarmaktadır. Bu iki tarihçiye göre Belh'in İslâm egemenliğine girişi Hz. Osman dönemine dayanmaktadır.

Belâzürî, Hz. Ömer (634-644) döneminde Basra valisi Ebû Musel Eş'arî'nin Horasan üzerine Abdullah b. Budeyl b. Verkâ'yı gönderdiğini, o da Kirman ve Tabeseyn'i fethettiğini, Tabeseyn'in Horasan'ın kapısı konumunda bulunduğunu ve bunun ötesine geçmediğini rivayet etmektedir.⁵⁸

Hz. Ömer'den sonra h. 28/29 yılında Hz. Osman (644-656) halife olunca Abdullah b. Âmir'i Basra valisi olarak tayin etti. O, h. 30 yılında Horasan'ı fethetmek amacıyla harekete geçti ve bu görev için önde gelen komutanlarından Ahnef b. Kays'ı görevlendirdi. Ahnef b. Kays sırasıyla Herat, Merverruz, Cûzcân, Tâlekân, Fâryâb'ı fethettikten sonra h. 31 yılında Belh üzerine yürüdü.⁵⁹ Belh halkı Müslüman ordusu karşısında herhangi bir direniş göstermedi; Ahnef b. Kays'ı iyi karşıladı ve onun ile bir rivayete göre dört yüz bin dirhem, başka bir rivayete göre yedi yüz bin dirhem ödemek şartıyla antlaşma yaptı. Böylece Ahnef b. Kays, Belh'i savaşımsızın sulh yoluyla fethetti.⁶⁰

Hz. Osman döneminde Horasan'ın büyük bir kısmı fethedildi ve peş peşe fethedilen bu bölgelerin halkı kısa sürede İslâmiyet'i kabul etti. Bununla birlikte isyanlar ve ayaklanmalar da devam etti. Ahnef b. Kays Belh'i fethettikten sonra harac âmili olarak kuzeni Esed b. el-Müteşemis'i Belh'te bıraktı ve kendisi Harezm'e doğru ilerledi. Bu süreçte Tohâristan, Belh, Tâlekân ve Rustâk bölgelerinde isyanlar ortaya çıktı. Bunun üzerine Hz. Osman, o bölgelerde meydana gelen isyanların bastırılmasını Abdullah b. Amir'e emretti. Abdullah b. Âmir de Halife'nin emri üzerine Ahnef b. Kays'a bir mektup yazarak tekrar Belh'e dönmesini ve isyanları bastırılmasını istedi. Ahnef, Belh'in girişinde ordugâh kurdu ve bu bölgeleri yeniden itaat altına aldı.⁶¹

Hz. Ali b. Ebû Tâlib (656-661) döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffîn savaşları İslâm dünyasını derinden etkiledi. Bu savaşlar neticesinde iç çatışmalar ortaya çıktı ve İslâm fetihleri eski canlılığını kaybetti. Bu sebeple devletin Horasan üzerindeki hakimiyeti de zayıfladı. Horasan'da Herat ve Belh halkı idareye karşı ayaklanmaya

⁵⁸ el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Büldan*, 584-585; Mehmet Zeki Cânan, *İslam Tarihi I* (İstanbul, 1997), 1:541.

⁵⁹ el-Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd va Ahbârü'l-İbâd*, 289; Sîpâhîzâde, *Evdahu'l-Mesâlik*, 307.

⁶⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 16.

⁶¹ Ogat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 20.

başladı. Bunun üzerine Hz. Ali bölgedeki isyanı bastırması için önce Abdurrahman b. Ebzâ'yı, daha sonra ise Ca'de b. Hübeyre b. Mahzûm'u gönderdi. Ca'de bölgede bir yıl kaldı ve antlaşmaya bağlı kalanlardan vergi toplamaya devam etti. Ancak Herat ve Belh'i tam anlamıyla yeniden itaat altına alamadı ve bölgede kalıcı bir istikrar sağlayamadı.⁶²

Hulefâ-yi Râşidîn'in son halifesi olan Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle kaynaklarda Belh ismi çok geçmemektedir. Bununla beraber bu dönemde bazı küçük çaplı isyanlar meydana gelse de Belh, İslâm Devleti'nin hakimiyeti altında kaldı. Belh'te meydana gelen bu isyanlar Hz. Ali'nin vefatına kadar devam etti⁶³

2.2. Emevîler Dönemi

Bölgede İslâm dininin tam anlamıyla yerleşmemesi sebebiyle Horasan halkı ile Emevîler arasındaki anlaşmalar sürekli ihlal ediliyordu. Muâviye b. Ebû Süfyân (661/680) iktidara gelir gelmez Horasan'daki karışıklıklara son vermek için harekete geçti. Emevîler döneminde Horasan bölgesi idari bakımdan Basra'ya bağlıydı ve oradaki valiler tarafından yönetiliyordu. Muâviye b. Ebû Süfyân ilk olarak Kays b. el-Heysem es-Sülemi'yi Horasan'a vali tayin etti. Fakat kısa bir süre sonra onu azledip daha önce de Horasan valiliği yapan Abdullah b. Âmir'i onun yerine getirdi. Bu sırada Bâdeğis, Herat, Bûşenc ve Belh bölgesindekiler isyan çıkarıp andlaşmalarını ihlal etti. Bunun üzerine Abdullah b. Âmir, Kays b. el-Heysem'i Horasan'a gönderdi. Kays, 42(662/63)'te Belh üzerine hareket etti, Nevbahar adlı mabedi yıktırdı ve orada bulunan üç nehir üzerine birer fersah (bir fersah yaklaşık 5.556 m) uzunluğunda köprüler yaptırdı.⁶⁴ Böylece Belh bölgesi Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde tam anlamıyla Arap egemenliğine girmiş oldu ve bundan sonraki dönemlerde Maverâünnehir fetihleri için garnizon şehri olarak kullanıldı. 51/671 yılına kadar andlaşmalarına bağlı kalan Belh halkı tekrar ayaklanmaya başladı. Bunun üzerine kontrolün sağlanması için Rebî b. Ziyad o bölgeye gitti ve Belh'i sulh yoluyla tekrar ele geçirdi. İki sene Horasan valiliği yapan Rebî, Belh ve Herat fetihlerinde aktif rol oynadı ve bölgede isyanların çıkmasına engel oldu.⁶⁵

Velîd b. Abdülmelik (86-96/ 705-715) döneminde 90/709 yılında Türk hükümdarı Tarhan Nîzek, Belh, Tâlekân, Fâryâb ve Cûzcân bölgelerini dihkanların desteğiyle ele

⁶² el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Büldan*, 593-594; Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi 11-40/632-661)*(İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018), 196.

⁶³ el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Büldan*, 593-594.

⁶⁴ el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Büldan*, 594-595; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 60; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2014), 214.

⁶⁵ Zekerîya Güler, "Rebî b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:498; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 20.

geçirdi. Bunun üzerine Halife Velîd, o bölgeleri zapt etmesi için Kuteybe b. Müslim'i görevlendirdi. Kuteybe ordusu ile birlikte Belh'e varınca dihanları İslâm'a davet etti. Dihkanlar, hakimimiz Tarhan Nîzek İslâm'ı kabul etmedikçe biz kabul etmeyiz şeklinde dönüt verdi. Kuteybe, bunun üzerine Tarhan Nîzek ile sulh yoluyla antlaşma yaptı ve orada bir mescid bina etti.⁶⁶ Daha sonra Tarhan Nîzek, yapmış olduğu anlaşmayı bozarak bölgede tekrar huzursuzluk yarattı. Bu huzursuzluğu gören Kuteybe, Tarhan Nîzek'i yakalayıp onunla beraber 700 kişiyi katletti ve şehri yakıp yıktı. Bu savaşların sonucunda Belh harabe haline döndü. Müslümanlar uzun bir süreliğine buradan ayrılıp 12 km mesafesindeki Berûkan bölgesine yerleştiler ve oraya ordugâh kurdu.⁶⁷

Emevîlerin mevaliye karşı sıkı tutumlarına dayanamayan Belh haklı, sürekli isyanlar çıkardı ve bu isyanlar sonucunda şehir yaklaşık 20 yıl boyunca harabe halinde kaldı. Hişâm b. Abdülmelik (106-125/ 724-743) iktidara gelince Belh'e ilk olarak Esed b. Abdullah el-Kasrî'yi vali tayin etti. Esed b. Abdullah halifeye bir mektup yazarak Berûkan bölgesinin ordugâh olarak kullanılmaya uygun olmadığını, bu nedenle Belh'i yeniden inşa ederek ordugâhı tekrar buraya taşımak istediğini bildirdi. Halifenin de izni üzerine Esed şehrin inşasına başladı. Berûkan'da bulunan ordugâhı ve idari merkezi Belh'e taşıdı. Böylece Belh, (120/738) yılına kadar Emevîler tarafından ordugâh merkezi olarak kullanıldı.⁶⁸

Emevîlerin iktidarı boyunca Belh'te ortaya çıkan bu isyanların kaynağı, büyük ölçüde mevaliye karşı uygulanan adaletsiz tutumlardı. Sosyal, iktisadi ve idari bakımdan söz sahibi değillerdi. Alınan ağır miktardaki vergiler, valilerin halka uyguladıkları baskı ve yerli halkın ikinci sınıf muamele görmesi gibi sebeplerden dolayı halk artık dayanamaz hale geldi. Bu siyasi ve sosyal şartlar, Horasan'da Mürcie gibi itikadi hareketlerin güç kazanmasına uygun bir zemin hazırladı. Böyle bir ortamda Mürcie'nin "İmanda eşitlik" anlayışı Horasan halkına oldukça cazip geldi. Bu düşünce özellikle Belh'te güçlü bir şekilde benimsendi ve zamanla mevali arasında yaygınlık kazandı.⁶⁹ Mevalinin haklarını

⁶⁶ et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3:249; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 33-34

⁶⁷ et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3:249; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 18; Nuri Ünlü, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 191; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 63; İzzetullah Zeki, *İlk Dönem Horasan Valileri* (Ankara: Çizgi Kitapevi, ts.), 50; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 20; İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:490-491.

⁶⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 34-35.

⁶⁹ Wilferd Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 246; Daha fazla bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 168-224.

korumak amacıyla Mürcie'nin önde gelen liderlerinden Hâris b. Süreyc (ö. 128/746), Emevî Devleti'ne karşı harekete geçti.⁷⁰ Hâris'e özellikle Cûzcân, Fâryab, Tâlekan ve Belh bölgelerinden önemli destek geldi ve bu bölgeleri ele geçirdi.⁷¹ Ancak Emevî Valisi Esed b. Abdullah, Hâris'in üzerine yürüyerek elindeki şehirleri geri aldı ve Hâris'i mağlup etti. Bunun üzerine Hâris, Doğu Tohâristan'a kaçtı. Bu olayların ardından Esed, idari merkezi Belh'e taşıdı.⁷²

Esed b. Abdullah'ın vefatı üzerine Emevîlerin Horasan'daki son valisi olarak bilinen Nasr b. Seyyâr (120/738) Horasan valiliğine tayin edildi.⁷³ Ancak bu dönemde Emevî yönetimine karşı duyulan hoşnutsuzluk giderek daha da arttı ve bölgede siyasi istikrarı zayıflattı. Bu durumdan faydalanan Abbâsîler, Horasan halkını kendi haklarını savunmaları için isyana davet ederek mevcut memnuniyetsizliği kendi lehlerine çevirmeye çalıştı. Bu süreçte Ebû Müslim Horasanî de önemli bir rol üstlenerek Merv, Belh ve Herat halkını açıkça Abbâsî hareketine katılmaya çağırdı. Gelişmelerin kontrol edilemez hale geldiğini gören Belh valisi Nasr b. Seyyâr ise Rey'e çekilmek zorunda kaldı. Böylece Abbâsîler, siyah bayraklarını açarak 131/748 yılından itibaren bölgede hâkimiyet kurmayı başardı.⁷⁴

2.3. Abbâsîler Dönemi

Abbâsîler döneminde Horasan'da Belh ve civarı bölgeleri siyasal ve stratejik açıdan öne çıkmıştır. Ebû Müslim Horasanî, Merv'de bulunarak Belh ve Tohâristan'a gönderdiği dâiler sayesinde Abbâsî hareketinin bölgede hız kazanmasını sağlamıştır.⁷⁵ Bu bölgelerde başlayan isyanlar sonucunda da Emevîler gücünü kaybetmiş ve 132-136/744-750 yılları arasında Abbâsî devleti kurulmuştur.

Belh, Abbâsîlerin ilk yıllarında kaynaklarda adı pek geçmemiş olsa da Horasan'daki karışıklıklardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Abbâsîler döneminde Belh, başkentten atanan valiler ile yönetilmiştir. Fakat bu valiler sık sık farklı sebeplerden dolayı bölge halkının tepkileriyle karşılaşmıştır. Belh ve Tohâristan valisi olan Ebû

⁷⁰ Nadir Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:201; Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 241; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 184.

⁷¹ Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 241.

⁷² Daha fazla bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 183-196.

⁷³ Ahmed Rancbar, *Horasan-ı Büzürg* (Tahran: Müesses-e İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363), 100; Yazıcı, "Belh", 410; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 21.

⁷⁴ Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 86-88.

⁷⁵ Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 86.

Davud Halid b. İbrahim ez-Züheylî⁷⁶ (135-140/752-757) uzun süre bu bölgelerde kontrolü sağlamış olsa da Ebû Müslim Horasanî'nin öldürülmesinden sonra Horasan halkı tekrar yönetime karşı ayaklanmaya başlamıştır. Hatta merkezden atanan valileri katledecek kadar iler gitmişlerdir.⁷⁷ Halife Mansûr (136-158/754-775), Ebû Davud'un öldürülmesinden sonra Abdülcebbâr b. Abdurrahman (140-142/757-759)'ı Horasan valiliğine atamıştır. Abdülcebbâr, Horasan'ın Belh ve Merv gibi büyük şehirlerinden toplanan vergileri artırmış ve birçok kişiyi de “Ali Evladı” adına hareket ettikleri gerekçesiyle öldürmüştür.⁷⁸ Böylelikle siyasi otoritesini o bölgelerde güçlendirmiştir. Abdülcebbâr'ın bu siyasi tutumu, halkın üzerindeki baskıyı artırarak Abbâsî otoritesinin sağlamlaşmasına yardımcı olmuştur.

Bununla birlikte, Belh'te yaşanan siyasi karışıklıklar ilmî faaliyetlerin tamamen durmasına yol açmamıştır. Şehir, bu dönemde de ilmî ve fikrî canlılığını büyük ölçüde korumuş; özellikle Hanefî geleneğine mensup birçok âlim yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814), Belh'te öne çıkan isimlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, Belh'in siyasi çalkantılara rağmen ilmî kimliğini muhafaza ettiğini göstermektedir.

Belh, Hârûnürreşîd (170-193/786-809) döneminde hem kültür hem de medeniyet bakımından gelişim göstermiştir. Halife Hârûnürreşîd'in atamış olduğu Ca'fer b. Muhammed b. el-Eş'as⁷⁹ adlı valisi, Belh bölgesinde büyük bir saray inşa ettirmiş ve refah seviyesini artırmıştır. Vaiz-i Belhî'ye göre, bu dönem Belh alimlerinin ilimde çığır açarak şöhretlerini geniş coğrafyalara yaydıkları bir devreye tekabül eder.⁸⁰ Diğer taraftan bu dönemde, Abbâsî yönetiminin vergileri oldukça artmış ve halk arasında hoşnutsuzluklara da sebep olmuştur. Bermekî ailesinden olan Fadl b. Yahya, 177/793 yılında Horasan valiliğine atanınca bu isyanları bastırır. Fakat 179/795 yılında halk Belh'te tekrar isyan çıkarır. Ayrıca Herat'ta Hâricî Hamza b. Etrük'ün liderliğinde isyan çıkar. Hârûnürreşîd bu iki isyanı bastırmak üzere Ali b. İsa'yı Horasan'a gönderir. Belh halkı, bu süreçte Ali

⁷⁶ et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 7:494; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 91; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 21.

⁷⁷ Zeki, *İlk Dönem Horasan Valileri*, 74-75.

⁷⁸ Zeki, *İlk Dönem Horasan Valileri*, 76; ayrıca Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un benzer baskıcı politikaları yalnızca Horasan'la sınırlı kalmamış, merkezi yönetimde de uygulanmıştır. Bu kapsamda Ebû Hanîfe, kadılık görevini kabul etmemesi sebebiyle hapsedilmiş ve hapiste vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 131-138.

⁷⁹ Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 93; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 36.

⁸⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 37.

b. İsa'nın oğlu Yahya'yı öldürerek mallarına el koyarlar. Bunun üzerine Ali b. İsa bölgeye giderek isyanı bastırır. Böylece yaklaşık on yıl boyunca bölgede düzeni sağlamış olur.⁸¹

Hârûnürreşîd döneminde Horasan bölgesinde ciddi tehditler oluşturan isyanlardan biri de Rafi b. Leys liderliğinde başlamıştır. 191/806 yılında Rafi b. Leys Belh'ten Merv'e kadar uzanan bölgeyi ele geçirince, Hârûnürreşîd bu hareketi bastırmak için bizzat yola çıkar, fakat ömrü buna yetmez ve Tus şehrinde vefat eder.⁸² Belh'teki bu isyanlar, Abbâsî otoritesinin gücünü kaybetmeye başladığının işaretleriydi. Nihayetinde Me'mun'un (813/833) halifeliği döneminden başlayarak dördüncü asra kadar Belh bölgesinde Abbâsî Devleti'ne bağlı olarak Tâhirîler (205-259/821-873), Saffârîler (259-287/873-900), Sâmanîler (261-389/874-999) ve Gazneliler (366-582/977-1186) gibi bağımsız devletlerin hüküm sürdüğü görülmektedir.

2.4. Gazneliler Dönemi

Gazneliler Devleti'nin Horasan'daki hâkimiyet mücadelesinde Belh, askerî ve idarî bakımdan önemli bir konuma sahipti. Stratejik konumu sayesinde şehir, Gaznelilerin Horasan'daki faaliyetlerinin yürütüldüğü başlıca merkezlerden biri olmuş; Karahanlılar ve Sâmanîlerle yapılan mücadelelerde ordunun hareket noktalarından biri olarak kullanılmıştır.

Belh'in Gazneliler açısından önemi, Sebük Tegin (366-387/977-997) döneminde daha da artmıştır. Sebük Tegin, Sâmanî Emîri II. Nûh b. Mansûr (366-387/976-997) ile yaptığı ittifak sonucunda 385/995 yılında Herat, Belh, Toharistan ve Bâmyân'ın idaresini üstlenmiştir.⁸³ Bunun ardından Belh, Gaznelilerin Horasan'daki önemli merkezlerinden biri hâline gelmiş ve Sebük Tegin tarafından karargâh olarak kullanılmıştır. Sebük Tegin'in, 387/997 yılında Belh civarında hastalanarak vefat etmesi,⁸⁴ Belh'in Gazneli hanedanıyla olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.

Mahmud b. Sebük Tegin (388-421/998-1030) döneminde Belh, Hindistan seferleri için önemli bir geçiş noktası olmasının yanı sıra Karahanlılarla yürütülen mücadelede de önemli bir rol üstlenmiştir. Nitekim Sultan Mahmud'un 1008 yılında

⁸¹ Mir Gulam Muhammed Gubar, *Afganistan der Masir-i Tarih* (Kabil: İntişârât-ı Mohsin, 1967), 79-80; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, 94-96.

⁸² Mahdi, "Türk-İslam Kültürü Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", 227.

⁸³ Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1989), 10; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 52.

⁸⁴ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 11; Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 52.

Karahanlılara karşı Belh yakınlarında kazandığı zafer, şehrin askerî bakımdan taşıdığı stratejik değeri açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁵ Ayrıca Sultan Mahmud, Hindistan seferleri sırasında Belh'i ordusunun toplandığı merkezlerden biri olarak kullanmıştır. Mahmud, Hindistan seferlerinden döndükten sonra ordusunu Belh'te toplamış ve Horasan'daki siyasî gelişmeleri buradan takip etmiştir.⁸⁶

Gazneliler döneminde Belh, yalnızca askerî ve siyasi açıdan değil, ilmî ve kültürel bakımdan da önemli bir gelişme göstermiştir. Mahmud b. Sebük Tegin'in âlimleri ve sanatkârları himaye etmesi,⁸⁷ Belh'in İslâm medeniyeti içerisindeki konumunu daha da güçlendirmiştir. Bu dönemde Belh'te yaşayan ve eser telif eden birçok âlim, şehrin gelişmiş bir ilmî çevreye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin önemli merkezlerinden biri hâline gelen Belh, pek çok âlimin yetiştiği ve ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü bir ilim merkezi olmuştur. Nitekim Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı eserini bu dönemde Belh'te kaleme almış olması da şehrin ilmî canlılığını ve ilmî birikimini göstermesi bakımından önemlidir. Böylece Belh, Gazneliler döneminde yalnızca siyasi ve askerî bir merkez olmanın ötesine geçmiş, İslâm düşüncesinin gelişimine katkı sağlayan önemli ilim merkezlerinden biri hâline gelmiştir.

Ancak Belh'in Gazneliler döneminde ulaştığı siyasi, askerî ve ilmî gelişme uzun süre devam etmemiştir. Sultan Mesud b. Mahmud (421-432/1030-1041) döneminde yaşanan gelişmeler, şehrin Gazneli hâkimiyetindeki konumunu sona erdirmiştir. 431/1040 yılında Gazneliler ile Selçuklular arasında gerçekleşen Dandanakan Savaşı'nda Gaznelilerin ağır bir yenilgiye uğramasının ardından Belh, Selçuklu hâkimiyetine girmiştir.⁸⁸ Bu tarihten sonra şehir Gaznelilerin hâkimiyetine bir daha girememiştir. Belh üzerindeki Gazneli hâkimiyetinin sona ermesi, Gaznelilerin Horasan'daki siyasî nüfuzunun da büyük ölçüde sona erdiğini gösteren önemli gelişmelerden biri olmuştur.

⁸⁵ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 31-33.

⁸⁶ Oğat, *Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh*, 59.

⁸⁷ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 92-93.

⁸⁸ Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:480-484; Nurullah Yazar, "Büyük Selçuklular Dönemi Siyasî Çekişmelerinde Belh'in Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 9:50 (2016), 61.

3. Belh'te Hanefiliğin Yayılması

3.1. Ebû Hanîfe'nin Görüşlerinin Benimsenmesi

Belh şehri, Hanefiliğin erken dönemden itibaren yaygınlaştığı ve güçlü bir şekilde benimsendiği önemli merkezlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu bölgede yaygınlık kazanması hem onun ilmî otoritesi hem de dönemin sosyal ve siyasi şartlarıyla yakından ilişkilidir.⁸⁹ Özellikle Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında Belh ve çevresinden birçok ismin bulunması, onun düşüncelerinin bu coğrafyada hızla yayılmasına ve benimsenmesine önemli katkı sağlamıştır.

Diğer taraftan, Horasan ve Mâverâünnehir'de İslâmiyet'i yeni kabul eden toplulukların Emevî idaresi tarafından adaletsiz tutumları ve kendilerinden cizye alınmaya devam edilmesi, bölgede ciddi bir huzursuzluk meydana getirmiştir. Bu ortamda ortaya çıkan Mürcîî anlayış, iman ile ameli birbirinden ayırarak yeni Müslüman olanların dini eksikliklerini dışlayıcı bir unsur olarak görmeyerek, İslâm inancını içtenlikle kabul eden kimselerin mümin olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım özellikle Toharistan, Cûzcân, Fâryab ve Belh gibi bölgelerde karşılık bulmuş, zamanla toplumsal ve siyasi hareketlerle de destek verilmiştir.⁹⁰

Ebû Hanîfe'nin de bu düşünceyi sistemli bir şekilde savunması, onun görüşlerinin söz konusu bölgelerde daha geniş kitleler tarafından tanınmasına ve benimsenmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim zamanla Belh ve çevresi, Mürcîî eğilimlerin en güçlü şekilde benimsendiği merkezlerden biri hâline gelmiştir. Bu durum, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin ilmî nüfuzunun bölgede artmasını sağlamış ve onun Horasan ile Mâverâünnehir'deki çevreler nezdinde güçlü bir otorite olarak kabul edilmesine yol açmıştır.⁹¹ Nitekim Vâiz-i Belhî, Belh şehrinin "Mürcîî kalesi" olarak anılmasını, Belh halkının tamamı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini güçlü bir şekilde benimsemiş olmasına ve onu bir Mürcîî olarak isimlendirmesine bağlamaktadır.⁹²

⁸⁹ Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 240-244.

⁹⁰ Bu bölgelerde Mürcie'nin faaliyetleri ve ortaya çıkan isyanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 168-192.

⁹¹ Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 244; Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 120.

⁹² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28; Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 244; Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, 84.

Bütün bu gelişmeler neticesinde Belh, Ebû Hanîfe'nin hem itikadî hem de fikhî görüşlerinin benimsendiği önemli merkezlerden biri hâline gelerek Horasan'da Hanefî geleneğinin başlıca ilim merkezlerinden biri olmuştur.

3.2. Hanefî Mezhebinin Güçlenmesi ve Kalıcılığı

Hanefî mezhebinin Belh'te güçlenmesi ve kalıcı bir hâle gelmesinde Belh halkının önemli bir rolü bulunmaktadır. Bölgede yetişen birçok âlim ve kadı, doğrudan Ebû Hanîfe'den ya da onun öğrencilerinden ders almıştır. Ebû Hanîfe'den eğitim alan bu öğrenciler, Belh'e döndükten sonra kurdukları ders halkaları ve üstlendikleri idari görevler aracılığıyla onun görüşlerinin yayılmasına önemli katkı sağlamışlardır. Vaiz-i Belhî, Belh halkının Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını ve özellikle onun ders halkasına yönelimlerini şu ifadelerle açıklamaktadır:

*“Diğer bölgelerden ilim tahsil etmek için Kûfe'ye gelen talebeler sadece Ebû Hanîfe'nin değil diğer ulemanın derslerine de ilgi göstermekteydi. Belh'ten gelenler ise sadece Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılıyordu.”*⁹³

Çağdaş araştırmacılardan Müderrisî ise, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye* adlı eserinde bu konuyu klasik kaynakların verilerine uygun olarak şöyle değerlendirmektedir:

*“Horasan'ın diğer bölgelerinde yaşayan âlimler, farklı ilim merkezlerine gitmek ve çeşitli hocalardan ders almak amacıyla seyahat ederlerdi. Buna karşılık Belh halkı, sadece Ebû Hanîfe'nin fikhını öğrenmek için yola çıkar, başka hiçbir hocanın meclisine katılmazlardı. Belh halkı kimseyi Ebû Hanîfe'ye denk tutmazlardı. Onun meclisine Belh halkı kadar katılan olmazdı.”*⁹⁴

Rivayetlere bakıldığında Belh'te yaşayan âlimlerin Ebû Hanîfe'nin ilmî mirasına son derece bağlı oldukları açıkça görülmektedir. Bu durum, Hanefî görüşlerinin bölgede güçlü bir şekilde benimsenmesine ve mezhebin yayılmasına önemli katkılar sağlamış ve bu süreçte de Ebû Hanîfe'nin Belh'li öğrencilerinin büyük etkisi olmuştur.

Bunun yanı sıra, Hanefî mezhebinin Belh bölgesinde kalıcı hâle gelmesinde idari ve kurumsal unsurlar da etkisi olmuştur. Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşleri,

⁹³ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 29; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 212; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2002) 175.

⁹⁴ el-Müderrisî, *Meşâyihu Belh*, 133.

Abbâsîler döneminde Hârûnürreşîd'in (193/809) Ebû Yûsuf'u başkadılığa getirmesiyle daha güçlü bir şekilde yayılma ve kurumsallaşma imkanı bulmuştur. Ebû Yûsuf'un, bu görevde bulunduğu süre içinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen kişileri çeşitli resmi görevlere tayin etmesi, mezhebin yayılmasına katkı sağlamıştır.⁹⁵ Özellikle kadılık makamına getirilen Ömer b. el-Rammâh,⁹⁶ Ebû Mutî⁹⁷ ve Şeddad b. Hakîm⁹⁸ gibi isimlerin Hanefî geleneğe mensup olmaları, doğrudan Ebû Hanîfe'den ders almaları ve uzun süre kadılık görevlerinde bulunmaları, mezhebin Belh'te kökleşmesini sağlayan en önemli etkenler arasında yer almaktadır.

Ayrıca söz konusu âlimlerin yürüttükleri ilmî faaliyetler, Hanefî geleneğinin güçlenmesine ve kalıcı hâle gelmesine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Ebû Mutî' el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ebsat* adlı eseri derleyerek yazılı hâle getirmesi,⁹⁹ Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bölgede daha sistemli bir şekilde yayılmasına katkı sağlamıştır. Bunun yanında, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin rivayet zincirinde Horasan ve Mâverâünnehir'de yetişen âlimlerin yer alması, söz konusu eserlerin bu bölgelerde tanınmasına, okutulmasına ve ilmî gelenek içerisinde korunarak sonraki nesillere aktarılmasına katkı sağlamıştır. Nitekim *el-Âlim ve'l-Müteallim*'in rivayet zincirinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin de yer alması,¹⁰⁰ bu ilmî geleneğin Horasan ve Mâverâünnehir'de devamlılık kazanmasının önemli göstergelerinden biridir. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyerek *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde bunları sistematik bir şekilde ele alması ve özellikle *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de yer alan imanda eşitlik görüşünü Ebû Hanîfe'ye nispet ederek nakletmesi,¹⁰¹ Ebû Hanîfe'nin itikadî mirasının Horasan ve Mâverâünnehir'de kalıcı bir ilmî gelenek hâline gelmesine önemli katkı sağlamıştır. Böylece Hanefî mezhebinin Belh'te hem kurumsal hem de ilmî açıdan güçlü bir şekilde yerleştiği açıkça görülmektedir.

⁹⁵ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 120-121.

⁹⁶ Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 244.

⁹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-a'lâm*, tah. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 13:158; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 146; Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 244.

⁹⁸ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15: 186; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 191; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 221; Soner Duman ve Adnan Hoyladı, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", *Bilimname* 45:2 (2021), 18-19.

⁹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudyye*, 2:265, 266; Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 244.

¹⁰⁰ Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 21; Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 17.

¹⁰¹ Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, 192.

3.3.Belh Hanefiliği'nin Ashâbü'r-Re'y İçindeki Yeri

İslâm fıkıh literatüründe önemli bir yere sahip olan “re'y”, “fıkıh bir konuda hüküm çıkarırken açık bir nassın bulunmadığı takdirde belli yöntemleri uygulayarak ulaştığı şahsi görüş” manasında kullanılır. Ashâbü'r-Re'y kavramı da “re'y taraftarı kimse veya kimseler”¹⁰² anlamında kullanılır. Bu yaklaşımın temelinde, özellikle Irak bölgesinde gelişen entelektüel ve sosyal yapının etkisiyle, olaylara doğrudan akıl yürütme ve içtihatla çözüm arama anlayışı yatmaktadır. Ehl-i Re'y denildiğinde akla gelen en önemli isim ise hiç şüphesiz İmam Ebû Hanîfe'dir. Onun önderliğinde şekillenen bu yaklaşım, öğrencileri olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl ve Ebû Mutî' el-Belhî gibi isimler sayesinde sistematik bir yapıya kavuşmuş ve zamanla büyük bir ekole dönüşmüştür.

Ehl-i Re'y tabiri Sahabe döneminde itibaren Irak bölgesinde, özellikle Kûfe merkezli gelişen fikhî faaliyetler için kullanılmaya başlanmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bu tabir, o bölgedeki fikhî anlayışın özel adı hâline gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde, İslâm dünyasında fikri tartışmalar ve ekolleşme arttıkça bu tabir, yeni muhataplara ve yeni anlamlara bürünerek kullanılmaya devam etmiştir.¹⁰³ Ebû Hanîfe'nin bu ilmî mirası, yalnızca Kûfe ile sınırlı kalmayıp, onun talebeleri aracılığıyla Horasan, Mâverâünnehir ve özellikle Belh gibi bölgelere de intikal etmiştir. Her ne kadar re'ycilik anlayışı Ebû Hanîfe ile birlikte Kûfe merkezli olarak ortaya çıkmış olsa da bu düşünce tarzının toplumsal ve kültürel karşılık bulduğu asıl coğrafya Horasan olmuştur. Bu bağlamda, Re'ycilik ekolünün Horasan'daki en önemli temsilcisi Belh şehri olmuştur.¹⁰⁴

Ebû Hanîfe'nin hem fikhî hem de itikadî görüşlerinin sonraki nesillere aktarılması hususunda Belh'li Hanefî âlimlerinin oynadığı rol son derece dikkat çekicidir. Zira Kûfe'de yetişen öğrenciler onun daha çok fikhî yönünü ön plana çıkararak, görüşlerini pratik meseleler çerçevesinde yaymayı tercih etmişlerdir. Buna karşılık, Ebû Mutî' el-Belhî gibi Belh'li öğrenciler, hocasının hem itikadi hem de fikhî görüşlerini derleyerek sistemleştirmiş ve yazılı hale getirmişlerdir. Bugün Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Âlim ve'l-Müteallim* gibi eserlerin onun

¹⁰² M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 520-524.

¹⁰³ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 520-524.

¹⁰⁴ Madelung, “Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, 244; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 224; Metin Avcı, “Horasân ve Mâverâünnehir Ulemâsı Arasında Ebû Hanîfe Algısı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 30(2021): 77.

düşüncesini sonraki kuşaklara taşımasında Ebû Mutî'nin önde olmak üzere Belh'lilerin katkısı büyüktür.¹⁰⁵

Akılcı yaklaşım Belh'te zamanla öylesine güçlenmiştir ki Kûfe merkezli Ashâbü'r-Re'y geleneğinden bağımsız bir Belh ekolü doğmuştur. Bu ekol sadece fıkıh alanında değil, aynı zamanda itikadî düşüncelerde de Ebû Hanîfe'nin temsilcisi olmuş ve onun savunduğu Mürcîî görüşlerini koruyup yaşatmıştır. Hatta Belh, bu özelliğinden dolayı kaynaklarda zamanla “Mürçîâbâd” (Mürçie'nin kalesi) olarak anılmaya başlamıştır.¹⁰⁶

Belh, Ashâbü'r-Re'y içerisindeki özgün konumu ile Ashâbü'r-Re'y-Mürçie-Hanefilik üçgeninin merkezine yerleşmiştir. Bu yönüyle Belh ekolü, Ebû Hanîfe'nin itikadî düşüncesinin sistemleşmesinde sadece coğrafi bir merkezden ibaret olmayıp, aynı zamanda onun bir odak noktası olarak değerlendirilebilir.

4. Belh'in Önemli Hanefî Âlimleri

Belh'te yetişen çok sayıda âlim bulunmakla birlikte, bu çalışmada özellikle Ebû Hanîfe'nin itikadî düşüncelerini benimseyen ve bu düşüncesinin bu bölgede yayılmasında ve gelişmesinde katkı sağlayan Hicrî dördüncü asra kadar yaşamış bazı Belh'li âlimleri tarihsel sırasıyla ele almak istiyoruz:

4.1.Ebû Ali Ömer b. Meymûn er-Remmâh el-Belhî (ö. 171/787)

Ömer er-Remmâh, Belh'in saygın ve itibarlı Hanefî âlimlerinden biridir. Künyesi Ebû Ali olup, Belh'te doğmuş, çocukluk ve gençlik yıllarını orada geçirmiştir. Sonrasında fıkıh ilmini öğrenmek amacıyla Belh'ten Bağdat'a yolculuk etmiştir. Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılarak fıkıh ilmini bizzat ondan öğrenmiştir.¹⁰⁷ Ebû Hanîfe'den almış olduğu bu eğitim sayesinde kısa sürede ilmi kişiliği gelişmiştir. Bağdat'tan döndüğünde Mütevekkil b. Humrân'dan sonra Belh kadılığına atanmış¹⁰⁸ ve aynı zamanda tedris faaliyetlerine de devam etmiştir. 20 yıl kadar kadılık yapan er-Remmâh, adaletli olmaya ve doğruluktan asla sapmamaya özen göstermiştir. Bu

¹⁰⁵ Madelung, “Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürçie ve Hanefiliğin Yayılışı”, 244; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürçie ve Tesirleri*, 224-225.

¹⁰⁶ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28; el-Müderresî, *Meşâyihu Belh*, 45; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürçie ve Tesirleri*, 212.

¹⁰⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:399.

¹⁰⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:399; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 4:177-178; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 124.

davranışları sayesinde halk arasında ve idari yönetiminde değerli bir yer edinmiştir. Ayrıca o bu süreçte Ebû Hanîfe'nin fikirlerini de bölgede yayma konusunda önemli destek sağlamıştır.

Hayatını ilme adayan er-Rammâh, hem Ebû Hanîfe'nin hem de Ebû Mutî' el-Belhî'nin takdirini kazanmıştır. Ebû Hanîfe, Belh'te onun benzerinin bulunmadığını ifade ederek ilmî birikimini övmüş; Ebû Mutî' ise ondan daha dürüst bir kimse görmediğini belirterek er-Rammâh'ı Belh halkı için karanlık gecede parlayan aya benzetmiştir.¹⁰⁹ Bu ifadeler, Hanefî âlimlerin er-Remmâh'ın ilmi ve şahsi kişiliğine duydukları saygının ve verdikleri kıymetin göstergesidir.

Kaynaklar Ömer er-Remmâh'ın ilminin, sadece fıkıhla sınırlı olmadığını aynı zamanda kelim ilmiyle de meşgul olduğunu göstermektedir. Onun kelimî konularla ilgilendiği, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ile olan bir tartışmasından anlaşılmaktadır. Bu tartışmada Cehm b. Safvân; ahirette Allah'ın kendisini müminlere göstermeyeceğini savunurken, Ömer er-Remmâh ise bunun aksine Allah'ın ahirette müminlere görüneceğini ve bunun ilahî bir vaat olduğunu savunmuştur.¹¹⁰ Rü'yetullah gibi kelimî meseleyi tartışması, diğer ilimlerin yanında kelim ilmiyle de iştigal ettiğinin kanıtıdır.

Ömer er-Remmâh, hayatı boyunca itibar sahibi, saygın ve değerli bir şekilde yaşamaya özen göstermiş ve 171/ 787 yılında vefat etmiştir.

4.2.Ebû Muhammed Selm b. Sâlim el-Belhî (194/809)

Selm b. Sâlim, Ebû Abdurrahman el-Belhî adıyla da tanınan ve Belh bölgesinin önde gelen âlimleri arasında yer alan bir şahsiyettir.¹¹¹ Ebû Hanîfe'den ilim tahsil etmiş ve kendisinden çok sayıda rivayette bulunmuştur. Selm b. Sâlim'in ilmî yetkinliği sebebiyle, Horasan ve Irak bölgelerinde birçok âlim de ondan rivayette bulunmuştur.¹¹²

Belh bölgesinde Mürcie'nin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilen Selm b. Sâlim, ircâ düşüncesini benimsemiştir. Bununla birlikte, hadis ehli tarafından rivayetleri zayıf görülmüş ve güvenilirliği eleştirilmiştir. O da Ehl-i Hadîs'in yaklaşımını

¹⁰⁹ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 125-126.

¹¹⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 126; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 214.

¹¹¹ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdadî (ö. 463/1070), *Târîhu Bağdat*, tah. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, ts.), 9:141.

¹¹² Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duâfâi ve'l-Metrûkîn*, tah. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Riyad: Darü's-Samei, ts.), 1:437.

tenkit etmiş, özellikle imanî “söz ve amel” birlikteliği şeklinde tanımlamalarına karşı eleştiride bulunmuştur.¹¹³

Selm b. Sâlim Bağdat’a gittiğinde dönemin Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından, yöneticilere yönelik eleştirel söylemleri sebebiyle hapsedilmiştir. Yaklaşık on yıl süren hapis hayatının ardından Hârûnürreşîd’in ölümü üzerine hapisten çıkmıştır.¹¹⁴

Ebû Mukatil es-Semerkindî, Selm b. Sâlim’den hayırla bahsetmiştir. Özellikle adaletsizliklere karşı gösterdiği tavır sebebiyle onu kendi döneminin Ömer b. Hattâb’ı olarak nitelendirmiştir.¹¹⁵

Zahitliği ve Mürcîî görüşleri ile bilinen Selm b. Sâlim, 194/809 yılında Mekke’de vefat etmiştir.¹¹⁶

4.3.Ebû Mutî‘ el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö. 199/814)

Asıl adı Hakem b. Abdillâh b. Mesleme b. Abdurrahman Ebû Mutî‘ olup, Belh’in ileri gelen Hanefî fakihlerinden biridir. Aynı zamanda o, Ebû Hanîfe’nin hem öğrencisi hem de yakın dostudur.¹¹⁷ Belh’te doğup orada büyüdüğü ve ileri yaşlarında görme konusunda zorluk çektiği nakledilir. 74 veya 84 yıl yaşadığı aktarılan Ebû Mutî‘, üç erkek ve sekiz kız evladına sahiptir.¹¹⁸

Ömer er-Remmâh’tan sonra yaklaşık 16 yıl Belh’te kadılık yapan ve re’y ile kıyas metodunu iyi bilen Ebû Mutî‘, fikhî ve itikadî tartışmalarda önemli bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kadılık görevi yanı sıra çok sayıda öğrenci de yetiştirmiştir. Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-Fıkhu’l-Ebsat* adlı eseri bir araya getirip rivayet etmiştir.¹¹⁹ *el-Fıkhu’l-Ebsat*, Ebû Hanîfe’nin hem itikadî hem de Mürcîî yaklaşımını yansıtan önemli bir eserdir. İman-Amel ilişkisi, büyük günah işleyeninin durumu, imanın

¹¹³ İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, 1:437.

¹¹⁴ el-Bağdadî, *Târîhu Bağdat*, 9:142; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 156.

¹¹⁵ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 156.

¹¹⁶ el-Bağdadî, *Târîhu Bağdat*, 9:143.

¹¹⁷ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 192; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Mizânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’l-Rical*, tah. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâr-ı İhyâ’il-Kütübî’l-Arabiyye, 1963), 1:574-575; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Senîyye*, 3:178-180; Taşköprüzade Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Tabakâtü’l-Fukahâ*, nşr. el-Hâc Ahmed b. Yusuf el-Benna (Musul: Mektebetü’l-Merkeziyye el-Amme fi’l-Musul, 1961), 21; Mehmet Şener, “Ebû Mutî‘ el-Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10:194-195.

¹¹⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 152.

¹¹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü’l-Mudîyye*, 1:265; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 117; Madelung, “Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, 244; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 216-217.

artıp eksilmesi ve benzeri gibi konular soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin kelimî görüşleri Ebû Mutî' sayesinde bu eserle Horasan'a ulaşmış ve çok sayıda okunmuştur.

Re'y Taraftarlarının ileri gelen fakihlerinden biri olan Ebû Mutî', fıkıh alanındaki yetkinliğine rağmen daha çok itikadî görüşler ile ön plana çıkmıştır. O, İman ve İslâm kelimeleri Kur'an'da iki farklı anlama geliyorsa da bu iki kelimenin aynı anlamı taşıdığını savunmuştur.¹²⁰ Ebû Mutî', cennet ve cehennemin yaratıldıktan sonra yok olacağı görüşünü benimsediği için bazıları tarafından Cehmî olarak bahsedilirken,¹²¹ İrcâ fikrini benimsemesi ve Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığından dolayı da Mürciî olarak anılmıştır.¹²² Horasan halkı özellikle de Belh'liler onun ders halkasına yoğun ilgi göstermiştir. Hadis rivayeti konusunda zayıf kabul edilerek Muhaddisler kendisinden rivayette bulunmamışlardır.

Zühdü, takvası ve fakihliği ile bilinen Ebû Mutî', 12 Cemaziyülevvel ayı 199/814 yılında Belh'te vefat etmiştir.¹²³

4.4. Ebû Saîd Halef b. Eyyûb el-Amirî el-Belhî (ö. 205/820)

Ebû Hanîfe'nin ashabından olan Halef b. Eyyûb, Belh'in önde gelen fakihlerinden ve Ashâbü'r-Re'yden biridir. O, fıkıh eğitimini Züfer b. Hüzeyl'in yanında tamamlamıştır.¹²⁴ Halef b. Eyyûb'un münazarada özel bir yeteneğe sahip olduğu ve bir konu hakkında Muhammed b. Hasan ile sabahtan akşama kadar tartıştıkları nakledilir.¹²⁵ Halef, Ebû Hanîfe'nin ashâbı arasında önemli bir mertebeye ulaşmıştır. Ebû Yûsuf hiçbir öğrencisini onunla denk tutmazdı. Öyle ki, ders halkasında yüzlerce öğrencisinin hazır bulunmasına rağmen Halef'in derste olmadığını öğrenince ders yapmamıştır. Ebû Yûsuf, Halef'i mezhebini Horasan'da yayan ve ihya eden kişi olarak görür.¹²⁶

¹²⁰ ez-Zehebî, *Mizân*, 1:574; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2:334; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 217.

¹²¹ ez-Zehebî, *Mizân*, 1:574; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2:334; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 217.

¹²² Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 146; ez-Zehebî, *Mizân*, 1:574; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 216-218.

¹²³ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 3:180; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 21; Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", 195; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 217.

¹²⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:231; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 166; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 43; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 3:209-211; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 157.

¹²⁵ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 180; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 157; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 219.

¹²⁶ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 180; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 157.

Halef b. Eyyûb, bir süreliğine İbrahim b. Edhem ile zaman geçirmiş ve ondan zühdü öğrenmiştir.¹²⁷ Me'mun'un emri üzerine Ebû Mutî'den sonra kendisine Belh kadılığı teklif edildiğinde reddetmiş ve Bağdat'a kaçmıştır. Bu sebepten dolayı hapse atılmış ve bir müddet orada kalmıştır. Zühd ve salihliğiyle ön plana çıkan Halef, 42 bin hadis ezberlemiş ve Malik b. Enes'ten rivayette bulunmuştur.¹²⁸

Halef, 203/818 yılında Nîşâbur'a müderrislik yapmak amacıyla gitmiş ve orada birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹²⁹ Belh âlimlerinden olan oğlu Said b. Halef'in de Buhara kadılığını yaptığı aktarılır.¹³⁰

Vaiz-i Belhî, Halef'in 69 yaşında 205/820 yılında Belh'te vefat ettiğini kaydeder.¹³¹ Diğer kaynaklarda ise ölüm tarihinin tam olarak belli olmadığını ve 205, 215, 220 tarihlerden birinde vefat ettiği şeklinde bilgiler aktarılır.¹³²

4.5.Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 214/829)

Şeddâd b. Hakîm'in künyesi Ebû Osman olup, Belh'in tanınmış fakihlerinden biridir. Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin seçkin öğrencilerinden olan, Ebû Yûsuf ile arkadaşlık etmiş ve Züfer b. Hüzeyl'den de ders almıştır.¹³³ Ashâbü'r-Re'y'den olan ve kelim ilmine dair derin bilgisiyle bilinen Şeddâd, Ebû Yûsuf tarafından takdirle söz edilmiştir.¹³⁴ Zahit, âlim ve hafız olan Şeddâd b. Hakîm'in, kaynaklarda 10 bin hadis ezberlediği nakledilir.¹³⁵

Ebû Mutî'den sonra bölgenin valisi kendisini Belh kadılığına atayınca bu görevi reddeder ve şehirden kaçıp Bağdat'a gider. Bunun üzerine vali tarafından ölümle tehdit edilince kabul etmek durumunda kalır. Mahkemeye gelen davalara 6 ay boyunca bakmaz ve bu süreçte bu işten kazandığı parayı da arkadaşları vasıtasıyla valiye ulaştırır.¹³⁶ Zira çalışmadığı bir işin karşılığını almayı doğru bulmayarak hakkından feragat eder. Şeddâd b. Hakîm, kadılık görevi boyunca hakikatten şaşmayarak adaletli olmaya özen

¹²⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:231; Muhammed Ferruh Oruç, "Orta Asya İlim Geleneğinde Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İlişkisi", *Karabük Üniversitesi Yayınları*, 649.

¹²⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 180-192; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 219.

¹²⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:232; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 220.

¹³⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 185.

¹³¹ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 179.

¹³² el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:231; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 157.

¹³³ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:256; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 171; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 44; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 4:67.

¹³⁴ el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 157-158.

¹³⁵ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 193; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 158.

¹³⁶ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 191; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 221.

göstermiştir. Kadılık görevi esnasında halktan birisi ona gelip valiyi şikâyet eder. Şeddâd, her ikisini de huzuruna çağırır ve her ikisini de dinledikten sonra kişinin lehine karar verir. Vali her ne kadar verilen karara karşı çıkıp Şeddâd'ı ölümle tehdit etmiş olsa da o, verdiği karardan asla dönmez.¹³⁷ Bu olay Şeddâd b. Hakîm'in adalet uğruna güçlü otoriteye karşı dahi boyun eğmemiş olmasını ve daima hakkın yanında yer aldığının örneğidir.

Vaiz-i Belhî, Şeddâd b. Hakîm'in 214/829 yılında 79 yaşında vefat ettiğini belirtirken,¹³⁸ başka kaynaklar, onun ölüm tarihini 210/825, 213/828, 220/835¹³⁹ şeklinde verir.

4.6. Ebû İshâk İbrahim b. Yûsuf b. Meymûn b. Kudâme el-Bahlî el-Makiyânî (ö. 239/853)

İbrahim b. Yûsuf b. Meymûn b. Kudâme el-Belhî, Makiyânî lakabıyla da bilinir.¹⁴⁰ Belh'in önde gelen saygın fakihlerinden biri olan İbrahim, keskin zekasıyla fıkıh ilminde ve münazarada ustalık kazanmış bir şahsiyettir. Ebû Yûsuf ve İmam Züfer gibi ileri gelen Hanefî âlimlerinden ilim öğrenmiştir. İbrahim b. Yûsuf, Reycilerden olup Ebû Hanîfe'nin ashâbı arasında itibar sahibi bir zattır.¹⁴¹ Zühdü, ilmi ve verası ile bilinen İbrahim, cömert, eli açık ve takva sahibi bir yaşam sürmüştür. Ebû Mutî' onun zühd sahibi bir kişi olduğunu ve haramdan uzak durma konusunda oldukça titiz davrandığını nakleder. Oğlu Ebû Yûsuf Nasr b. İbrahim b. Yûsuf ve kardeşi İsâm b. Yûsuf tıpkı kendisi gibi Belh'in seçkin âlimlerindendi ve her ikisi de önemli bir nüfusa sahipti.¹⁴²

Kaynaklarda İbrahim b. Yûsuf'un sadece bir hadis naklettiği aktarılır. Bu durumun ilginç bir nedeni bulunmaktadır. Rivayete göre, İbrahim hadis öğrenmek için Medine'de bulunan Mâlik b. Enes'in ders halkasına gider. Ancak mecliste Kuteybe b. Saîd (240/854) de yer almaktaydı. Kuteybe, İbrahim b. Yûsuf'un meclise gelişini görünce ayağa kalkarak İmam Mâlik'e İbrahim'in ircâ fikrini benimseyen Mürcîî olduğunu söyler.

¹³⁷ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 189; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 158; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 221.

¹³⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 185-186.

¹³⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:256; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 143; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 158.

¹⁴⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:51; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 30; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1:254; Ca'fer es-Sübhânî, *Tabakâtü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1999), 3:58.

¹⁴¹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:51; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1:254; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159.

¹⁴² Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 215-217; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159.

Bunun üzerine İmam Mâlik İbrahim'i meclisinden kovar.¹⁴³ Bu olaydan sonra İbrahim b. Yûsuf Belh'e geri döner. Kuteybe kendisini Belh'ten de kovunca Bağdat'a yerleşir ve ömrünün sonuna kadar orada kalır.¹⁴⁴ Bu olay, İbrahim'in İmam Malik'ten ders almasına engel olduğunun ve sadece bir hadis rivayet etmesinin nedeni olarak gösterilmektedir.

139/756 yılında dünyaya gelen İbrahim b. Yûsuf, 239/853 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴⁵

4.7.Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881)

Üçüncü yüzyıl Belh Hanefî âlimlerinden olan Nusayr b. Yahyâ, Re'y Taraftarlarından olup Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî düşüncelerinin Belh bölgesinde yayma konusunda ön plana çıkan zattır. Künyesi Ebû Bekir olup, fıkıh ilmini Ebû Süleyman el-Cüzcanî'nin yanında tahsil etmiştir.¹⁴⁶ Fakih, alim ve muhakkik kişiliği ile öne çıkan Nusayr b. Yahyâ, zahidane yaşam sürmüştür. Yaşamı boyunca fakir ve zengin ayrımı yapmadan herkese eşit davranmıştır. Belh'in fakihlerinden biri olan bu zat, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ını rivayet edenler arasında bulunur.¹⁴⁷ 268/881 yılında Belh'te vefat etmiştir.¹⁴⁸

4.8.Muhammed b. Selme Ebû Abdillâh el-Belhî (ö. 278/891)

Belh'in önemli Hanefî âlimlerinden bir diğeri ise Muhammed b. Selme'dir. Fıkıh ilmindeki yeteneği ile öne çıkan Muhammed b. Selme, Şeddâd b. Hakîm'in daha sonra da Ebû Süleyman el-Cüzcanî gibi Hanefî âlimlerinin ders halkalarına katılmış ve onlardan ilim tahsil etmiştir.¹⁴⁹ Fakih, zahid ve alim olan bu zat, İmam Züfer'den hadis rivayetinde de bulunmuştur. Kaynaklarda Muhammed b. Selme'nin H. 192/808 yılında doğduğu¹⁵⁰ ve 87 yaşında H. 278/891 yılında vefat ettiği aktarılmaktadır.¹⁵¹

¹⁴³ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:51; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159; es-Sübhânî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 3:58; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 222.

¹⁴⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:52.

¹⁴⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 1:52; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 214; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159.

¹⁴⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:200; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 363; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159.

¹⁴⁷ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 224.

¹⁴⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:200; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 363; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 159; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 257.

¹⁴⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:56; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 45; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 160.

¹⁵⁰ el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276.

¹⁵¹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:56; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 160.

4.9.Muhammed b. Huzeyme Ebû Abdullâh el-Belhî (ö. 314/926)

Muhammed b. Huzeyme ileri gelen Belh’li Hanefî âlimlerinden biridir. Kendisi Arapça (ق) harfî ile yazılan el-Kalasî lakabıyla da meşhurdur. Kalas, Arap dili edebiyatında iki gemiyi birbirine bağlayan halat anlamına gelmektedir.¹⁵² Hanefiliğin Belh’te gelişiminde önemli bir şahsiyet olan Muhammed b. Huzeyme H. 314/926 yılında vefat etmiştir.¹⁵³

Yukarıda hayatları, ilmî kişilikleri ve Hanefiliğin Belh’teki gelişimine katkıları ele alınan Belhli Hanefî âlimler, Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikadî görüşlerinin Horasan ve Mâverâünnehir’de yayılmasında ve benimsenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu âlimler, Ebû Hanîfe’den intikal eden ilmî mirası koruyarak talebeleri ve eserleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarmış, böylece Hanefî düşüncenin bölgede kökleşmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Özellikle fıkıh ve kelâm alanındaki faaliyetleri, Belh’in zamanla Hanefî geleneğinin önde gelen ilim merkezlerinden biri hâline gelmesinde etkili olmuştur. Bu süreç, Belh’te oluşan ilmî birikimin yalnızca kendi dönemini etkilemekle kalmayıp sonraki dönem Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin şekillenmesine de zemin hazırladığını göstermektedir.

¹⁵² el-Kureşî, *el-Cevâhîrü ’l-Mudîyye*, 2:153; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276.

¹⁵³ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü ’l-Mudîyye*, 2:153; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 276; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 160; es-Sübhanî, *Tabakâtü ’l-Fukahâ*, 4:398.

İKİNCİ BÖLÜM

BELH HANEFİLERİNE AİT İLK KELÂMÎ METİNLER

1. Ahmed b. Ham b. İsmet Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî

1.1. Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'nin Hayatı

1.1.1.İsmi ve Künyesi

Tabakât ve teracîm eserlerinin genelinde Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın ismi ve künyesi hakkında fikir birliği bulunmaktadır. Tam adı Ahmed b. Ham b. İsmet Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî¹⁵⁴ şeklinde verilmektedir. Genellikle isminin kısa haliyle “Ebü'l-Kâsım es-Saffâr” olarak geçmekle beraber nadiren “Ham b. Udud”¹⁵⁵ şeklinde de aktarılmaktadır. Lakabı “Ham” ve künyesi ise “Ebü'l-Kâsım”dır.

1.1.2.Doğumu ve Ailesi

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, IV. asırda yaşayan Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biri kabul edilmektedir. Fıkıhta ve itikatta Hanefî mezhebine mensup olan bu âlim, Belh'te doğmuş ve orada yetişmiştir. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Fakat aktarılan bilgilere göre onun ilim ve fazilet ehli bir ailede yetiştiği ortadadır.¹⁵⁶ Nitekim, tezimizde ele aldığımız eserde, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr babasından çeşitli nakillerde bulunur. Aktardığı bir rivayete göre: “Şehid babamdan naklettiğime göre o şöyle demiştir: “İman; kalple tasdik, dil ile hakikati ikrar etmektir.”¹⁵⁷ Bu rivayetten babasının ilim ile özellikle de kelâm ilmiyle meşgul olduğu ortadadır. Ayrıca başka bir yerde zikrettiği üzere dedesinden de rivayette bulunur: “Dedemden, o

¹⁵⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabü'n-Nevâzil*, 267; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târihu Dimaşk* (Dârü'l-Fikr, 1415), 8:356; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:78; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 288; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 160; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 64; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1:393; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50; Abdullah Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2021), 812; Hâcî Halife, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, tah. Muhammed Harb (Kahire: el-Hey'û'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitab, 2012), 1:210; Mehterhan Furkani, *Hanefî Fakihî Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve İbâdetler Alanı ile İlgili Fıkıhî Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 5.

¹⁵⁵ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 288.

¹⁵⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:263; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 288.

¹⁵⁷ Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr Esiletü't-Tevhid*, tah. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd (Ürdün: Dârü'n-Nûri'l-Mübin, 2022), 53.

Tâvûs el-Yemânî'den, o İbn Abbâs'tan, o da Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet ettim...”¹⁵⁸ Bu rivayetten, Ebü'l-Kâsım'ın hem babasının hem de dedesinin ilimle meşgul oldukları ve kendisinin de böyle bir ilmî çerçevede yetiştiği anlaşılmaktadır.

1.1.3.Vefatı

Ebü'l Kâsım es-Saffâr'ın vefat tarihi ile ilgili birbirinden farklı birçok rivayet bulunmaktadır. Kaynakların büyük çoğunluğu onun vefatını “Ebû Bekir el-İskâfî'nin öldüğü yıl olan 336/947-48” şeklinde kaydederken,¹⁵⁹ et-Temîmî 316/928-29 yılında 87 yaşında,¹⁶⁰ Ebü'l-Leys es-Semerkandî 320/932-33 yılında Şevval ayının pazartesi gecesi 87 yaşında¹⁶¹ vefat ettiğini nakleder. Vaiz-i Belhî'nin rivayeti de es-Semerkandî'yi desteklemektedir.¹⁶² Fakat el-Kureşî 326/937-38 yılının Şevval ayının bitimine on gün kala pazartesi gecesi 87 yaşında öldüğünü bildirmektedir. Ayrıca el-Kureşî, eserinin başka bir yerinde gün detayına girmeden Ebü'l-Kâsım'ın 336/947-48 yılında vefat ettiğini kaydetmiştir.¹⁶³ el-Leknevî de 336/947-48 yılını zikrettikten sonra Ali el-Kârî'den nakille 326/937-38 tarihini kaydeder.¹⁶⁴

Bu tarihsel farklılıklar içinde vefat tarihini net olarak belirtmek pek mümkün görünmemektedir. Fakat el-Kureşî'nin rivayetinin gün hesabına kadar ayrıntılı vermiş olması ve buna ilave olarak Ali el-Kârî'den bildiren başka rivayetlerle desteklenmesi, bu rivayetin tercihe şayan olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın 326/937-38 yılında vefat ettiği kanaati daha isabetli görünmektedir.

Kaynaklarda Ebü'l-Kâsım'ın Belh'te vefat ettiği ve mezarının oradaki bir tepede bulunduğu bilgisi geçmektedir.¹⁶⁵ Bununla beraber onun, Belh dışında başka bir bölgede yaşadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

¹⁵⁸ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 135.

¹⁵⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:263; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50; el-Müderresî, *Meşâyihu Belh*, 160; Hacı Halife, *Süllemü'l-Vusûl*, 1:210.

¹⁶⁰ et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1:394.

¹⁶¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabü'n-Nevâzil*, 267; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 812.

¹⁶² Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 288.

¹⁶³ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:78-2:263.

¹⁶⁴ el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50.

¹⁶⁵ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 288.

1.2.Ebü'l Kâsım es-Saffâr'ın İlmi Kişiliği

1.2.1.Hocaları

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî, döneminin önde gelen fakihlerinden biri olup el-Kerhî'nin tabakasında yer almaktadır.¹⁶⁶ Fıkıh ilminin yanı sıra hadis ilmindeki yetkinliğinden dolayı, kendisinden birçok kişi hadis rivayet etmiştir.¹⁶⁷ en-Nesefî (ö. 508/1115) *Bahru'l-Kelâm* eserinde onun Hanefî Mezhebi çizgisinde olduğunu ve Mürcîî anlayışını benimsediğini aktarmaktadır.¹⁶⁸ Ebü'l-Kâsım'ın eseri incelendiğinde, onun hayatındaki ilk hocasının babası olduğu görünmektedir. Eserinde kelâmî meselelere ilişkin babasından aktarımlarda bulunmuştur. Bu durum kelâm ilmini büyük ihtimalle babasından tahsil ettiğini göstermektedir.

Kaynaklarda Ebü'l-Kâsım'ın “fakîh, âlim ve muhaddis” olarak anılması, onun Belh ilim çevresinde itibarlı bir konuma sahip olduğunu işaret eder. Kendisinden ilim öğrenmek için farklı bölgelerden gelen birçok öğrencisi olmuştur. Onun ilmî yönünün gelişmesinde, ders aldığı hocalarının önemli bir etkisi olmuştur. O, fıkıh ilmini Nusayr b. Yahyâ (ö.268/881) ve Muhammed b. Selme¹⁶⁹ (ö.278/891)'den almıştır. Fıkıh alanındaki temel ilmi dayanağı, Ebû Hanîfe'ye bağlayan Nusayr b. Yahyâ'dır.¹⁷⁰ Yaşadığı bölgelere bakıldığında hocalarından Belh'te ders aldığı anlaşılmaktadır. Bu da onun ilmî faaliyetlerini Belh merkezli sürdürdüğüne işaret etmektedir.

1.2.2.Öğrencileri

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, Belh'in gözde âlimlerinden biri olması hasebiyle çok sayıda öğrencisi olmuştur. Bu öğrenciler sayesinde onun ilmî mirası sonraki yüzyıllara aktarılmıştır. Bu bağlamda, onun ilim halkasında yetişen önemli öğrencilerinden bazıları ise şunlardır:

¹⁶⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:263; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 64; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 50.

¹⁶⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:78; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 1:394.

¹⁶⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 137.

¹⁶⁹ Künyesi Ebû Abdullah olup Belh'in önde gelen Hanefî alimlerinden biridir. Şeddâd b. Hakîm ve Ebû Süleyman el-Cûzcânî'den fıkıh öğrenmiştir.

¹⁷⁰ el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 90; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 172; Furkani, *Hanefî Fakihî Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve İbâdetler Alanı ile İlgili Fıkıhî Görüşleri*, 14.

1. Ebû Ca'fer el-Hinduvânî¹⁷¹ (ö.362/973): Ebû Ca'fer, Belh halkının büyük imamlarından ve Ebü'l-Kâsım'ın önde gelen öğrencilerinden biridir. Ondan fıkıh ilmini öğrenmiş ve hadis dinlemiştir. Derin fıkıh bilgisinden dolayı küçük Ebû Hanîfe "Ebû Hanîfe es-Sağîr" olarak bilinirdi. O, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın "*Kitabü'l-Muhtelif*" adlı eserini rivayet etmiştir.¹⁷² Ebû Ca'fer'in öğrencilerinden biri Ebü'l-Leys es-Semerkandî'dir. O, Hinduvânî'nin Ebü'l-Kâsım'dan aktarmış olduğu rivayetleri *Kitabü'n-Nevâzil* adlı eserinde toplamış; böylece Ebü'l-Kâsım'ın fikhî mirasını yazılı literatürde kalıcı hâle getirmiştir. Ayrıca Ebü'l-Kâsım'ın görüşleri Mâverâünnehir bölgesinde de yayılmış ve benimsenmiştir. Bu durum, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın doğrudan telif ettiği eserin azlığına rağmen, onun görüşlerinin ilmî süreklilik içinde korunmasını sağlamıştır.
2. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Ebû Hamîd el-Fakîh el-Mervezî (ö.377/987-88): İbnü't-Taberî el-Hanefî olarak da bilinir. Usûl ve furû ilimlerini iyi bilen el-Mervezî, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan el-Kerhî'den Belh'te ise Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'dan ilim aldığı nakledilir.¹⁷³ Bağdat'tan döndükten sonra Horasan'da "Kâdî'l-Kudât" olmuştur.
3. Ebû Ali el-Hüsyin b. el-Hasan b. Sıddık b. el-Feth el-Vez'cî (ö.326/937-38): Sika (güvenilir) bir muhaddistir. Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın öğrencisidir ve ondan hadis rivayet etmiştir.¹⁷⁴
4. Hamd b. Muhammed b. Hamdûn b. Mirdâs el-Fakih el-Bûzcânî (ö.386/996-97): Fıkıh ilmini Belh'te Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'dan öğrenmiştir. Daha sonra Nîşâbur'a gitmiş ve ölünceye kadar 50 sene orada yaşamıştır.¹⁷⁵

Ebü'l-Kâsım'ın ilim halkasında yetişen talebeler, onun fıkıh ve hadis konulardaki birikimini sistematik biçimde sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu öğrenciler aracılığıyla es-Saffâr'ın etkisi yalnızca Belh ile sınırlı kalmamış; Merv, Semerkant, Buhara ve Nîşâbur gibi Mâverâünnehir'in önde gelen ilim merkezlerine de yayılmıştır.

¹⁷¹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:68; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 299; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 64; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 295; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 1:393; el-Müderresî, *Meşâyihu Belh*, 91.

¹⁷² el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:68; Mehmet Erdoğan, "Hinduvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:118.

¹⁷³ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:65; Taşköprüzade, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 68; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 1:340; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 39.

¹⁷⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:78; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 2:67

¹⁷⁵ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, haz. Abdullah Ömer el-Barudî (Beyrut: Darü'l-Cinân, 1988), 1:411-412; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:227; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, 3:188-189.

1.2.3.Eserleri

Bazı kaynaklarda Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın *Kitabü'l-Muhtelif* adlı bir eser kaleme aldığı aktarılmaktadır.¹⁷⁶ Fakat bu kaynaklarda eserin içeriği hakkında bir bilgi verilmemiştir. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere bu eser, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî tarafından rivayet edilmiştir.¹⁷⁷

Ayrıca *el-Mültekât* adıyla bilinen ancak günümüze ulaşmayan bir fıkıh eseri Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a nispet edilmektedir. Bağdâdî bu eserden *el-Mültekât fî'l-Fetvâ*¹⁷⁸ adıyla söz ederken, Katip Çelebi ise eseri *el-Mültekât fî'l-Fetvâ'l-Hanefiyye*¹⁷⁹ şeklinde kaydederek Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a nispet etmektedir.

Bunun dışında, *Usûlü'l-Akâ'id* adında kendisine bir eser nispet edilmektedir. Bu eser Süleymaniye kütüphanesi 00438-004 numarada kayıtlı bulunmaktadır.¹⁸⁰ Günümüze kadar ulaşan bu eser, kelam alanında kaleme alınmış Arapça bir metindir. Ayrıca ona nispet edilen *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı bir akaid risalesinden bahsedilmekte olup bu eser kendisine yöneltilen inanç konulu sorulara verdiği cevapları içermektedir. Bu eser tezimizin ana konusunu oluşturduğundan, ilerleyen bölümlerde muhtevası ve diğer özellikleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid eserinin muhtevası incelendiğinde, Ebü'l-Kâsım'ın Farsça kaleme aldığı bir eserin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Ecvibetü's-Saffâr*'da şöyle geçmektedir: “Şeyh Farsça kaleme aldığı eserde şöyle demiştir...” yine başka bir yerinde denilmektedir: “Şeyh imam, Farsça yazdığı eserde şöyle demiştir: Şüphesiz İblis Cebriyye, Kaderiyye, Yahudi ve Hristiyan oldu...”¹⁸¹ Muhtevası ve ismi hakkında bilgi verilmeyen bu husus, *Ecvibetü's-Saffâr*'da ziyade (ilave) olarak yer almaktadır.¹⁸²

¹⁷⁶ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7:329; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:68; Erdoğan, “Hinduvânî”, 118; Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 19 (2012): 179.

¹⁷⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:68; Mehmet Erdoğan, “Hinduvânî”, 118.

¹⁷⁸ İsmail b. Muhammed Emin Bağdâdî (ö. 1920), *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* (Beyrut: Dârü İhyâi-t-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1:61.

¹⁷⁹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kutub ve'l-Fünun* (Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 1:81-2:1813.

¹⁸⁰ Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, *Usûlü'l-Akâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 00438-004, vr. 101-109.

¹⁸¹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 76.

¹⁸² es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 76.

1.3.Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid

1.3.1. Eserin Aidiyeti

Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid adlı eser, farklı kütüphanelerde farklı isimlerle kayıtlı bulunmaktadır. Bunlar arasında *Risâle fi'l-Kelâm*¹⁸³, *Usûlü's-Saffâr*¹⁸⁴ ve *Risâle fi Mesâil Su'ile 'anha eş-Şeyh*¹⁸⁵ başlıklarıyla nüshalar yer almakta olup, bu metinlerin tamamı içerik bakımından eksiklikler arz etmektedir. Metin içeriği büyük ölçüde örtüşmekle birlikte, söz konusu nüshalarda yalnızca 44 soru-cevap yer almaktadır. Fakat Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd tarafından tahkik edilen Melik Faysal İslâmî Araştırmalar ve İncelemeler Merkezi'nde muhafaza edilen nüshada ise eser tam metin halinde bulunmakta ve yaklaşık 90 soru-cevap ihtiva etmektedir.

Asıl üzerinde durulması gereken husus, eserin müellifinin kim olduğudur. Nitekim kaynaklarda da temel tartışma konusu, *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* eserin kime ait olduğudur. Kaynaklarda bu eserin, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a mı yoksa Ebû İshak es-Saffâr'a¹⁸⁶ mı ait olduğu konusunda karışıklık vardır. Bunun nedeni ise eserin baş sayfasında yalnızca “es-Saffâr” nisbesinin yer alması ve her iki âlimin de bu nisbe ile anılmasıdır. Bu eser, daha önce Rasim Çelidze tarafından yukarıda bahsedilen üç nüsha esas alınarak yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiş ve söz konusu çalışmada ise eserin müellifinin Ebû İshak es-Saffâr olduğu ileri sürülmüştür.¹⁸⁷ Fakat bizim yaptığımız araştırmalar neticesinde, bu eserin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a ait olduğu kanaatine varmış bulunmaktayız. Bu çerçevede, *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* eserinin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a aidiyetinin tespiti konusunda başvurmamız gereken en önemli eserlerden biri Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye ait olan *en-Nevâzil* adlı eserdir. O eserinin birçok yerinde, *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eserde yer alan itikadî görüşlere yer vermektedir.¹⁸⁸

¹⁸³ *Risâle fi'l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1706/1, vr. 1a-19b.

¹⁸⁴ *Uslü's-Saffâr*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr.007886/9, vr. 85b-91a.

¹⁸⁵ *Risâle fi Mesâil Su'ile 'anha eş-Şeyh*, Bibliotheque Nationale de France, Arebe Nu: 4808, Theologie fol. 57a-71a.

¹⁸⁶ Ebû İshak es-Saffâr, Mâtürîdî kelâm anlayışını benimsemiş olup Haneî alimlerinden biridir. Maveraünnehir bölgesinde doğmuş ve orada yaşamıştır. H. 534/1139 yılında vefat etmiştir.

¹⁸⁷ Rasim Çelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve “Risâle fi'l-Kelâm” Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2007).

¹⁸⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabü'n-Nevâzil*, 258, 262; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 765, 793.

en-Nevâzil'de, ilimlerin tasnifi bağlamında Ebü'l-Kâsım'dan; Allah'ı ve Resûlünü bilmenin bütün ilimlerin temeli olduğunu vurgulayan bir nakil aktarmaktadır.¹⁸⁹ Aynı yaklaşım, *Ecvibetü's-Saffâr*'da Allah ve Resûlünü bilmenin vacip olduğunu ve mükellef için zorunlu bir bilgi alanı olduğunu tanımlayan ifade bulunmaktadır. *en-Nevâzil*'deki bu husus, *Ecvibetü's-Saffâr*'daki görüşle örtüşmektedir.

Ayrıca *en-Nevâzil*'in başka bir yerinde, imamet meselesine dair Ebü'l-Kâsım'a yöneltilen bir soru ve buna verdiği cevap nakledilmektedir. Soru, Ebû Bekir'in hilâfetini kabul etmekle birlikte Hz. Ali'yi aşırı derecede seven bir kimsenin durumu hakkındadır. Ebü'l-Kâsım bu soruya, “Bunda bir sakınca yoktur; ben de onu severim.” şeklinde cevap vermiştir. Bu rivayet *en-Nevâzil*'de yer almakta olup, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ilavesiyle şu kayıt eklenmiştir: “Bu hüküm, ancak kişinin Hz. Ali'yi sevdiği gibi Ebû Bekir ve Ömer'i de sevmesi hâlinde geçerlidir.”¹⁹⁰

Bu konu *Ecvibetü's-Seffâr*'da da ele alınmakta olup, orada verilen cevap şu şekildedir: “Ben Hz. Ali'yi Ebû Bekir'den daha çok severim.” diyen kimse bid'at ehlidir. Zira bu sevgi dinî bir gerekçeye değil, hevâyâ dayanan bir tercihtir.”¹⁹¹ Buradan da anlaşılmaktadır ki Ebü'l-Leys es-Semerkandî, söz konusu görüşü bu eser üzerinden aktarmış ve naklini bu kaynağa dayandırmıştır.

Buna ilave olarak dikkat edilmesi gereken başka bir önemli husus ise, Ebü'l-Leys'in 373/983 yılında vefat etmiş olması, Ebû İshak es-Saffâr'ın ise 450/1058 yılında doğup 534/1139 yılında vefat etmesidir.¹⁹² Bu kronolojik veriler dikkate alındığında, söz konusu fetvaların Ebû İshak'a ait olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Ebü'l-Leys'in söz konusu görüşleri Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a nispet ederek aktarmış olması *Ecvibetü's-Saffâr* eserinin ona aidiyetine işaret eden önemli bir delil olarak değerlendirilebilir.

Eserin nispeti konusunda başvurmamız gereken bir başka eser de Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, *Bahrü'l-keîlâm* adlı eseridir. O, eserinde Ebü'l-Kâsım'dan bazı meseleleri rivayet etmiş ve şöyle demiştir: “Ehli kıblenin (Müslümanların), Allah Teâlâ'nın

¹⁸⁹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabü'n-Nevâzil*, 258; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 765.

¹⁹⁰ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitabü'n-Nevâzil*, 262; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 793.

¹⁹¹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 28.

¹⁹² el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 1:73; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1:185-186; Abdullah Demir, *Ebü İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2014), 17.

kelâmının işitilip işitilmediği konusunda ihtilaf ettiklerini görmedik. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (r.a.) "O işitilir" demiştir. Bizim (Hanefî) mezhebinin şeyhlerinden bazıları da bu görüşü benimsemiştir; örneğin: eş-Şeyh el-İmâm el-Ecellü'z-Zâhid Ebü'l-Kâsım es-Saffâr"¹⁹³ şeklinde aktarımda bulunmuştur. Bu husus *Ecvibetü's-Saffâr*'da da şu şekilde ifade edilmektedir: "Allah Teâlâ'nın kelâmını, keyfiyeti bilinmeksizin olduğu hâliyle bildirmesi caizdir." Dolayısıyla her iki eserde de bu ifadenin yer alması ve bunun Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'a nispet edilmesi, söz konusu eserin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'ye ait olduğu yönündeki nispeti kuvvetlendirmektedir.

Ayrıca *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid*'de geçen senedli bir hadiste, Resûlullah (s.a.v.)'a kadar ulaşan rivayet aktarılmıştır: "Dedemden, o Tâvûs el-Yemânî'den, o İbn Abbâs'tan, o da Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet etti..."¹⁹⁴ Bu isnadın hicrî altıncı asırda yaşayan Ebû İshak es-Saffâr'a ait olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu deliller ışığında *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eserinin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.1.Eserin Muhtevası

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* olarak bilinen bu eseri, IV. hicrî asırda Belh'te kaleme alınmış, Hanefî kelâm geleneğinin erken dönem metinlerinden biridir. Yapısal olarak Hanefî akaid ve fıkıh literatüründe yaygın olarak görülen soru-cevap şeklinde kısa risaledir. Sorular, fiili meçhul kabul edilen "soruldu" (سُئِلَ) fiili ile başlamaktadır. Dolayısıyla kimin tarafından sorulduğu net bir şekilde belirtilmemekte; bu açıdan sorular belirsiz bir fail yapısına sahiptir.

Eserde; imanın mahiyeti, Allah'ın sıfatları, kader ve irade, nübüvvet, iman-küfür sınırı, ahiret halleri v.s. diğer kelâmî konular ele alınmıştır. Bu konuların ele alınışı her ne kadar belirli bir sistem sunmasa da genelinde tutarlı bir metodolojik anlayış hakimdir. Konular, belirli başlıklar altında olmayıp konu akışı içerisinde işlenmektedir. Esas itibarıyla kelâm (itikâd) konularını ele almakla birlikte, namazda iftitah tekbirinin ve kunut duasının okunması vb. ibadet (amelî) meselelerine; ayrıca güzel ahlakın tanımı, yoksunluğun ahlâkî değeri vb. gibi ahlaka dair konulara da temas etmektedir.

Ebü'l-Kâsım, genellikle meseleler hakkında ayet ve hadislerle beraber kelâmî yöntemlere başvurarak nispeten detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bununla beraber ara

¹⁹³ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 137.

¹⁹⁴ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 135.

sıra sorulara cevaben Ebû Hanîfe'den ve kendi babasından aktarımında bulunarak kendisinin de aynı görüşü benimsediğini vurgulamaktadır. Ayrıca açıklamalarında Râfîzîler ve Mu'tezile gibi fırkaların görüşlerine zaman zaman değinerek eleştirmektedir.

Eser, sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. Ağır tertiplerden uzak durulmuş ve dili Arapçadır.

Ebü'l-Kâsım'ın kaleme almış olduğu bu eser, Hanefî kelâm geleneği içerisinde yer almaktadır. Soru-cevap şeklinde kaleme almış olması ve muhteva bakımından *el-Fıkhu'l-Ekber*'e benzediğini iddia edebiliriz. Ayrıca Ebü'l-Kâsım'ın her bir soruya verdiği bu cevaplar, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine derinlemesine vâkıf olduğunu göstermektedir.

1.3.3.Eserin Önemi ve Hanefîlik ile İlişkisi

Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid eseri, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Âlim ve'l-Müteallim el-Akîdetü't-Tahâviyye*¹⁹⁵ gibi eserlerden sonra, Hanefî mezhebinin itikadî görüşlerini sistematik biçimde ele alan erken dönem metinlerinden biridir. Bu bağlamda bu eser, Hanefî âlimlerinin itikadî ve amelî meselelere nasıl yaklaştığını ve hangi konuları öncelik olarak ele aldığını ortaya koyması bakımından temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 326/937-38)'a ait olan bu eser, Hanefî mezhebinin temelini atan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile mezhebin inanç sisteminin şekillendiricisi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) arasındaki kritik bir zaman dilimine aittir. Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı olmasına rağmen, eserini Mâtürîdî düşüncesinin temel sistematığı oturmadan önceki dönemde kaleme almıştır. Dolayısıyla bu eser, Hanefî mezhebinin erken dönemine ait itikadî ve fikhî görüşlerini ortaya koymakla beraber, Mâtürîdî düşüncesinin sistematik bir hale gelmesinde de önemli derece katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, yalnızca bir fakîh değil, aynı zamanda Mâtürîdî-Sünnî kimliğin erken dönem mimarlarından biri olarak da değerlendirilebilir.

Ebü'l-Kâsım'ın bu eseri, Belh'lilerin dördüncü asırdaki itikadî anlayışlarını ortaya koyma açısından da önemlidir. Bu eser, Belh'lilerin fıkıh konusunda Ebû Hanîfe'nin

¹⁹⁵ Büyük Hanefî imamlarından olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933)'ye ait bir eserdir.

anlayışına sadık kaldıklarını gözler önüne sermekle beraber, itikadî düşüncede de Ebû Hanîfe'nin temel ilkelerini kabul ettiklerini göstermesi açısından oldukça kıymetli bir kaynaktır.

2. Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl b. Muhammed b. Ca'fer b. Salih er-Ruvas

2.1. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin Hayatı

2.1.1. İsmi ve Künyesi

Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl b. Muhammed b. Ca'fer b. Salih er-Ruvas'dır. Mirek el-Ruvas el-Belhî olarak da bilinir.¹⁹⁶ el-Kureşî eserinde bu ismi Muhammed b. el-Fazl el-Belhî şeklinde kaydetmiştir. Tefsir ilmindeki vukûfiyeti sebebiyle kendisine İmam Müfessir lakabı verilmiştir.¹⁹⁷

Hanefî tabakât literatüründe Muhammed b. el-Fazl el-Belhî hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda, zahitliğiyle bilinen ve isim bakımından da oldukça benzeyen Muhammed b. el-Fazl el-Belhî ez-Zâhid ile karıştırıldığı görülmektedir.¹⁹⁸ Vaiz-i Belhî, ez-Zâhid'in vefat tarihini 261/874 olarak kaydetmektedir.¹⁹⁹ Ancak tezimizde ele alınan eserin müellifi, hicrî dördüncü asrın sonları ile beşinci asrın başlarında yaşamış ve kelâm alanında öne çıkan Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'dir. Kendisinden bahseden en eski tabakât yazarlarından biri olan el-Kureşî de Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin Gazneliler (963/1186) döneminde yaşadığını ve kelâm alanında bir eser telif ettiğini kaydetmektedir. Dolayısıyla bu iki şahsiyet, isim benzerliği taşımakla birlikte, farklı dönemlerde yaşamış ayrı kişilerdir.

2.1.2. Doğumu ve Ailesi

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, hicrî IV. asrın sonlarında ve V. asrın ilk yarısında yaşamış önemli Hanefî âlimlerinden biridir. Belh'te dünyaya gelmiş ve eğitim hayatını

¹⁹⁶ es-Sem'ânî, *el-Ensab*, 96; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 323; Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Lübab fi't-Tenzibi'l-Ensab* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1357), 1:478; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 270; Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2:1393; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 552; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, tah. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1972), 2:222; Mine Demirbilek, *Maveraünnehir'de Hanefî Gelenek (5-11 Yüzyıla Kadar)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2024), 231.

¹⁹⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:111.

¹⁹⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 323.

¹⁹⁹ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 281.

burada tamamlamıştır. Doğum tarihi ve ailesi ile ilgili kaynaklarda herhangi bilgi bulunmamaktadır. Ancak bir kayıta müellifin bir kardeşi olduğu ve bu kardeşinin ismi Abdullah b. el-Fazl b. Ahmed el-Mukrî şeklinde geçtiği belirtilmektedir.²⁰⁰ Bu bilgi dışında, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin ailesi, büyüdüğü ortam veya kökeni hakkında ayrıntılı bilgiye erişilememektedir. Fakat, dönemin ilmî ortamı ve Belh çevresinde yetişen âlimlerin genel özellikleri dikkate alındığında, müellifin muhtemelen ilim ile iştigal eden bir ailede büyümüş olabileceği düşünülebilir.

2.1.3. Vefatı

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. el-Kureşî ve İbn Esîr onun vefat tarihini 415-16/1024-25²⁰¹ şeklinde kaydetmişlerdir. Başka bir kaynakta ise, 413/1022²⁰² şeklinde geçmektedir.

2.2. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin İlmî Kişiliği

2.2.1. Hocaları

Temel tabakât kaynakları, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin biyografisinde doğrudan kimlerden ders aldığı veya hangi medreselerde eğitim gördüğü hususunda açık ve kesin bir bilgi sunmamaktadır. Bu durum, Hanefî âlimlerinin biyografilerinde sıkça karşılaşılan bir kaynak kısıtlılığı olarak değerlendirilmelidir. Ancak bir kaynakta Ahmed b. Muhammed b. Nâfi ve Muhammed b. Ali İbn Anbese'den rivayette bulunduğu aktarılmaktadır.²⁰³ Muhtemelen bu şahısların ders halkalarında bulunmuş ve onlardan ilim tahsil etmiştir. Bununla beraber Belh'te müftülük yapması ve İmam Müfessir lakabını taşıması,²⁰⁴ Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin yüksek düzeyde bir ilim tahsili gördüğünü göstermektedir. Dönemin ilmî atmosferi dikkate alındığında onun başta fıkıh ve tefsir olmak üzere, hadis ve akaid sahalarında da uzmanlık kazandığı anlaşılmaktadır. Hem tefsir ilminde hem de itikadî meselelerde söz sahibi bir âlim olarak tanınmıştır.

Bu ilmî birikimin en somut yansıması, onun inanç esaslarını konu edinen *Kitâbü'l-İ'tikâd fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*²⁰⁵ yahut diğer adıyla *Kitâbü'l-Hisâl fî Akîdetü Ehli's-*

²⁰⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 325.

²⁰¹ İbnü'l-Esîr, *el-Lübab*, 1:478; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:111.

²⁰² Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 323; ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

²⁰³ ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

²⁰⁴ es-Sem'ânî, *el-Ensab*, 3:96; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:111; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 323; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 270.

²⁰⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye*, 2:111; Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 324; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 271; ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

*Sünne*²⁰⁶ adlı eseridir. Eserin Gazneli Sultan Mahmûd b. Sebûk Tegin (ö. 421/1030) için kaleme alınmış olması dikkate değerdir. Bu durum Belhî'nin ilmî faaliyetlerinin hem ilmî çevrelerde hem de siyasî otoriteyle ilişkili olarak önem kazandığını göstermektedir.

2.2.2. Öğrencileri

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'den doğrudan ilim tahsil eden veya ismi kayıt altına alınan belirli öğrencilerine dair açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece Ali b. Muhammed Haydar adında kendisinden rivayette bulunduğu kaydedilmektedir.²⁰⁷ Ancak Muhammed b. el-Fazl'nın Belh gibi önemli bir ilim merkezinde müftülük makamını üstlenmiş olması ve eserlerinin mevcut olması, onun etrafında, görev icabı veya medrese bünyesinde, çok sayıda ilim talep eden kişinin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum, onun etrafında şekillenen bir ilim halkasının ve kendisinden istifade eden talebelerin varlığının gerekliliğini güçlü biçimde düşündürmektedir.

2.2.3. Eserleri

Kaynaklarda Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* eseri dışında tefsir ve hadis gibi farklı ilim dallarında birçok eser kaleme aldığı aktarılmıştır. Sem'ânî (ö. 562/1167) eserinde Muhammed b. el-Fazl'ın biyografisinden bahsederken büyük müfessir âlimi olduğunu ve *et-Tefsiru'l-Kebir*²⁰⁸ adında bir eserin olduğunu nakleder. Ayrıca İbn Esîr ve ed-Davudî'nin eserlerinde de bu rivayeti destekleyen nakiller bulunmaktadır.

Hadis ilmine dair kaleme aldığı eseri *Kîrâmetü'l-Mü'mindir*.²⁰⁹ Eserin adı dışında içeriği hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, hadis rivayetlerini derleyen bir çalışma olduğu aktarılmaktadır. Bu eser, Muhammed b. el-Fazl'ın hadis ilmindeki yetkinliğini yansıtmakta ve onun ilmî yönünün genişliğini göstermektedir.

2.3. *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*

2.3.1. Eserin Aidiyeti

Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a eserinden bahseden ilk kişi Abdulkadir el-Kureşî'dir. O eserinde, Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin biyografisini

²⁰⁶ Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2:1393.

²⁰⁷ ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

²⁰⁸ es-Sem'ânî, *el-Ensab*, 3:96; İbnü'l-Esîr, *el-Lübab*, 1:478; ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

²⁰⁹ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 324.

verirken, onun Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın inancı hakkında bir kitabı olduğunu zikretmiştir. el-Kureşî kitabında: “Muhammed b. Fazl el-Belhî, el-Îmâmü'l-Müfessir, onun Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat inancında *Kitabü'l-Î'tikad* adında bir kitabı vardır. Onu Mahmud b. Sebük Tegin için telif etmiştir.”²¹⁰ şeklinde rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayette el-Kureşî, *Kitabü'l-Î'tikad* adlı eserin Muhammed b. el-Fazl'a ait olduğunu açıkça belirtmiştir.

el-Kureşî rivayetinin devamında “İlmin akıldan daha üstün olduğunu bilmek gerekir. Kim, akıl ilimden daha üstündür derse, o bir Mutezili'dir. Çünkü ilim bir ihtiyaçtır. Akıl ise ilim için bir alettir.”²¹¹ şeklinde not düşmektedir. Kureşî'nin naklettiği bu metni, Muhammed b. Fazl'ın kitabının doksan birinci maddesinde aynı şekilde yer almaktadır.

el-Kureşî'den sonraki tabakât ve terâcim yazarları hemen hemen hepsi onu takip ederek *Kitabü'l-Î'tikad* eserini Muhammed b. Fazl'a nispet etmiştir.²¹²

Önemli bibliyografik yazarlarından biri olan Katip Çelebi kendi eserinde el-Kureşî'nin Muhammed b. el-Fazl hakkındaki biyografisinin bir kısmını aktarır ve *Kitabü'l-Î'tikad* hakkında bahsederken şöyle bir ilavede bulunur: “Bu kitap, *Kitabü'l-Hisâl fî Akîdetü Ehli's-Sünne* olarak bilinir.”²¹³ Bu rivayetten Katip Çelebi'nin bu kitabı tanıdığını ve onun Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'ye nispet ettiğini ve Hanefî âlimleri arasında diğer adıyla yani *Kitabü'l-Hisâl fî Akîdetü Ehli's-Sünne* adıyla meşhur olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak farklı kütüphanelerde bulunan bazı yazma nüshalarda bu eserin Emir Mahmud b. es-Sekkâkî'ye nispet edildiği görülmektedir. Fakat bu eserin tahkikini yapan Âyız b. Sa'd ed-Düserî, müstensihlerin yaptığı tasnif sonucu ortaya çıkmış bir hata olarak ileri sürmektedir.²¹⁴ Bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Çünkü el-Kureşî eserinde açıkça belirttiğine göre *Kitâbü'l-Î'tikad* eseri, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'ye aittir ve Muhammed b. Sebük Tegin için telif edilmiştir.

Metnin dili, kavram kullanımı ve ele alınan konuların ağırlığı da erken dönem Hanefî bir müellifin üslubunu yansıtmaktadır. Özellikle Ehl-i sünnet inancını savunurken kullanılan terminoloji, Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin eserlerindeki

²¹⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:111.

²¹¹ el-Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-Mudîyye*, 2:111.

²¹² Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 324; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 271; Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2:1393; ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, 222.

²¹³ Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2:1393.

²¹⁴ Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, *Kitâbü'l-Î'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, tah. Âyız b. Sa'd ed-Düserî (Riyad: 2019).

yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla el-Kureşî'nin ve Katip Çelebi'nin tarihi kayıtları ve metin içi göstergeleri, bu eserin Muhammed b. el-Fazl el-Belh'ye aidiyetini kesin biçimde teyit etmektedir.

2.3.2. Eserin Muhtevası

Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a hicrî dördüncü asrın sonları beşinci asrın başlarında kaleme alınmış küçük hacimli bir risale olup Ehl-i sünnet inançlarını sade, doğrudan ve öğretici bir üslupta özetlemektedir. Eserde belirli başlıklar veya bölümler bulunmamakta, inanç esasları uzun uzadıya tartışılmadan kısa maddeler hâlinde sıralanmaktadır. Her fasıl kısa ve özet olmakla birlikte müellifin üslubu, genellikle aklî veya şer'î delillerle itikadî meseleleri temellendirme şeklindedir. Eser, kısalığına rağmen, diğer itikadî veya kelâmî metinlerle karşılaştırıldığında, Ehl-i Sünnet'in çoğu itikadî konularını ve ihtilaf meselelerini ele almış, birçok fikhî konulara da değinmiştir.

Müellif, sapkın fırkalardan korunmanın ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e bağlılıkla mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Hatta "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" kavramının müellifin tanımında bazen sınırlarının genişlediği, bazen de daraldığı görülmektedir. Eser, doksan üç madde içermektedir. Bunların bir kısmı doğrudan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın temel ilkeleriyle ilgilidir; diğer bir kısmı ise onlara muhalif olan mezhepleri reddetmeye yöneliktir.

Eserin muhtevası dikkatle incelendiğinde, müellifin gerek itikadî gerekse amelî konularda Hanefî düşünce çizgisini benimsediği açıkça görülmektedir. Nitekim iman, nübüvvet, ahiret, rü'yetullah, kader gibi ve diğer meselelerde ortaya koyduğu görüşler, Hanefî mezhebinin temel yaklaşımlarıyla uyum içindedir. Ayrıca eserin, Hanefîliğiyle bilinen Gazneli Sultan Mahmûd b. Sebük Tegin'e ithaf edilmiş olması da müellifin mezhebî aidiyetini ve eserin Hanefî karakterini teyit eden önemli bir unsurdur. Bu durum, söz konusu eserin yalnızca ilmî değil, aynı zamanda mezhebî bir yönelişin ürünü olduğunu göstermektedir.

Müellif konuları yalnızca itikadî meselelerle sınırlı tutmamış, Sünnî kimliğin korunması açısından önem taşıyan bazı fikhî konuları da metne dâhil etmiştir. Mest üzerine mesh, namaz, abdest, teyemmüm ve talak gibi hususlar kısa cümlelerle açıklanmış; bu meseleler Ehl-i sünnetin fikhî esaslarının birer göstergesi olarak sunulmuştur.

Metin boyunca Mu‘tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Şîa ve Hâricîler gibi fırkalar açıkça eleştirilmiş; onların görüşleri “bid‘at” ve “dalâlet” olarak nitelendirilmiştir.²¹⁵ Bu yönüyle eser, Sünnî kimliği tanımlama ve farklı mezhepler karşısında sınır çizme işlevi de taşımaktadır.

Eserde iman, amel, tevhid, kader, ilâhî sıfatlar, nübüvvet, ahiret gibi temel itikadî başlıklar maddeler halinde ele alınmıştır. Bu yönüyle Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-Ekber*’i, İmam Tahâvî (ö. 321/933)’nin *Akîdesi* ve Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)’nin *es-Sevâdü’l-A‘zam*’ı ile benzerlik göstermektedir.

2.3.3. Eserin Önemi ve Hanefilik ile İlişkisi

Kitâbü’l-İ’tikad, hicrî IV-V. Yüzyıl Hanefî kelâmının olgunluk dönemine ait erken bir örnek olup Ehl-i sünnet akaidinin sistemleşme sürecine dair birinci elden tanıklık etmektedir. Müellifin dönemi, inanç esaslarının fırkalar arasında tartışma konusu olduğu ve Sünnî kimliğin siyasal otoriteler nezdinde kurumsallaşmaya başladığı bir devreye rastlamaktadır. Eserin Gazneli Sultan Mahmud’a takdim edilmiş olması, Sünnî inançların devlet desteğiyle korunmasına yönelik bilinçli bir çabanın göstergesidir. Müellif, Hanefî mezhebine mensup olan sultanın desteğini kazanarak bid‘at fırkalara karşı Sünnî düşüncüyü güçlendirmeyi hedeflemiştir.

Kitâbü’l-İ’tikad’in pek çok yazma nüshasının farklı kütüphanelerde bulunması, onun hem medrese çevrelerinde hem de Hanefî ilim halkalarında okunan bir metin olduğunu göstermektedir. Bazı nüshalar *Hisâlü’s-Sünne*,²¹⁶ *Hasâyi’sü’l-İslâm*,²¹⁷ *Risâle fî Hasâ’ili Ehli’s-Sünne*,²¹⁸ *Hasâ’is Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*,²¹⁹ *Risâle fî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*,²²⁰ *er-Risâletü fî Beyâni Mezhebi Ehli’s-Sünne*,²²¹ *Risâle fî Beyâni İ’tikâd Ehli’l-Sünne ve’l-Cemâ’a*,²²² *Akîdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*²²³ adlarıyla kaydedilmiştir. Müellif adı çoğu zaman belirtilmemekle birlikte, metnin içerik birliği ve dil özellikleri eserin aynı kaynağa ait olduğunu doğrulamaktadır. Bu özellikleriyle eser, yalnızca doktriner bir metin değil, aynı zamanda medrese geleneğinde okutulan öğretici

²¹⁵ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2771, 2775, 2776.

²¹⁶ *Hisâlü’s-Sünne*, (Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no. 4239/2).

²¹⁷ *Hasâyi’sü’l-İslâm*, (Tokat Halk Kütüphanesi, no. 202/2).

²¹⁸ *Risâle fî Hasâ’ili Ehli’s-Sünne*, (Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no. 3068/2).

²¹⁹ *Hasâ’is Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no. 612/1).

²²⁰ *Risâle fî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*, (Diyarbakır Kütüphanesi, no. 119/4).

²²¹ *er-Risâletü fî Beyâni Mezhebi Ehli’s-Sünne*, (Milli Kütüphane Yazmalar, no. 6915/5).

²²² *Risâle fî Beyâni İ’tikâd Ehli’l-Sünne ve’l-Cemâ’a*, (Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no. 2696/3).

²²³ *Akîdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*, (Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, no. 817/3).

bir akaid özeti niteliğindedir. Ehl-i sünnet esaslarının kısa ve sade biçimde sunulması, eserin geniş bir coğrafyada kolayca yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Eserin telif edildiği dönemde Hanefî çevrelerde Mâtürîdî, Eş‘arî ve Mu‘tezilî akımların bir arada bulunduğu dikkate alındığında, *Kitâbü’l-İ’tikad*’ın bu çeşitlilik içinde Hanefî kimliğini sistemleştirme çabası taşıdığı anlaşılmaktadır. Müellif, eserini Sultan Mahmud’a sunarak Hanefî-Mâtürîdî inanç sistemini siyasi otoriteyle güçlendirmeyi amaçlamıştır. Bu yönüyle *Kitâbü’l-İ’tikad*, dönemin mezhebi çeşitliliği içinde Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin sistemleşmesine katkıda bulunan ve bu çizgiyi siyasî otorite nezdinde temellendiren önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

3. *Ecvibetü’s-Saffâr* ve *Kitabü’l-İ’tikad*’ın Kaynağı

3.1. *el-Fıkhu’l-Ebsat*

el-Fıkhu’l-Ebsat, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen risaleler arasında yer almakta ve erken dönem Ehl-i Sünnet akaid anlayışını yansıtan temel metinlerden biri kabul edilmektedir. Bu eser, Ebû Hanîfe’nin önde gelen Belh’li öğrencisi, Ebû Mutî‘ tarafından bir araya getirilmiştir. Yüksek ihtimalle *el-Fıkhu’l-Ebsat*, Ebû Hanîfe’ye atfedilen eserler arasında, Horasan’da özellikle de Belh’te okunan ve rivayet edilen ilk akaid risâlelerden biridir.²²⁴ Bu eserde tevhit, Allah’ın sıfatları, kader, kulların fiilleri, Kur’ın’ın mahluk olmadığı, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyeninin durumu ve ahiret halleri gibi konular ele alınmıştır.²²⁵

el-Fıkhu’l-Ebsat’ta yer alan itikadî ilkelerin Belh’te yaşamış müellifler tarafından sonraki yüzyıllarda kaleme alınan eserler için temel bir başvuru kaynağı teşkil ettiği kanaatindeyiz. Bu düşüncemizi temellendirmek amacıyla kısa bir şekilde her üç eserde geçen ve benzerlik arz eden konulara değinmekte fayda vardır.

Öncelikle eserin muhtevasına değinmeden üslup ve yöntemine bakacak olursak *el-Fıkhu’l-Ebsat*’taki soru-cevap üslubu Ebû’l-Kâsım es-Saffâr’ın eserinde yani *Ecvibetü’s-Saffâr*’da görmek mümkündür. Bu da her iki eser arasında bir yöntem benzerliği olduğu anlamına gelir.

²²⁴ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 2:536; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 217.

²²⁵ Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit, *1- Âlim ve’l-Müteallim. 2- el-Fıkhu’l-Ebsat. 3- el-Fıkhu’l-Ekber. 4- Risaletü Ebî Hanîfe. 5- el-Vasiyye (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 33-51.

el-Fıkhu'l-Ebsat'ta meselelerin ele alınış düzeni ile *Ecvibetü's-Saffâr* ve *Kitabü'l-İ'tikad* eserlerindeki konu sıralaması arasında belirgin bir benzerliğin olduğu gözlemlenmektedir. Bu benzerliğin özellikle Muhammed b. el-Fazl'a atfedilen *Kitabü'l-İ'tikad* adlı eser ile daha derin ve sistematik bir şekilde belirtildiği söylenebilir. Her iki eserde de tevhit meselesi ile başlamakta ardından Allah'ın sıfatları, kader, kulların fiilleri, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına dair tartışmalar ve bunun ardından fikhî konular gelmektedir.

Her üç eserin muhtevası incelendiğinde *Ecvibetü's-Saffâr* ile *Kitabü'l-İ'tikad*'in *el-Fıkhu'l-Ebsat*'tan birebir alıntılar içerdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak ele alınan temel kelâmî meselelerde bu eserler arasında belirgin bir görüş birliğinin bulunduğu açıktır. Buna göre bu üç eserde iman; kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca imanda şüphenin bulunmadığı, amellerin imanın bir parçası olmadığı, büyük günah işleyen bir kişinin imanından çıkmayacağı ve kafir olarak nitelendirilemeyeceği konusunda metinler arasında bir görüş birliği vardır. Aynı şekilde Allah'ın zatî ve sıfatlarının bir olduğu, ilahi sıfatların reddedilmesinin küfre yol açtığı, hayır ve şerrin Allah'ın takdiri ile meydana geldiği, fiillerin yaratıcısının Allah olduğu, insanın ise bu fiilleri kesbettiği düşüncesi benzer bir biçimde savunmuştur. Ayrıca Kur'an'ın yaratılmadığı, ehli kıblenin günahları dolayısıyla tekfir edilmeyeceği ve Mu'tezile ile cehmiyye gibi fırkaların görüşlerine yönelik eleştiriler her üç eserde ortak olarak yer almaktadır.

Dolayısıyla *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ın, her iki eser için de kaynak teşkil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl'ın yaşamış olduğu dönemin ilmî ve fikrî yapısı dikkate alındığında, Belh bölgesinde yaşayan ilim ehlinin Hanefî mezhebine özellikle de Ebû Hanîfe'ye güçlü bir şekilde bağlı olduğu bilinmektedir.²²⁶ Bu bağlamda gerek Ebü'l-Kâsım gerekse de Muhammed b. el-Fazl'ın, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilenmemiş veya eserlerine müracaat etmemiş olmaları mümkün görünmemektedir. Nitekim her iki müellifin eserlerinde benimsedikleri yaklaşım, yöntem ve ortaya koydukları görüşler, *el-Fıkhu'l-Ebsat* ile belirgin bir benzerlik arz etmektedir.

²²⁶ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 29; el-Müderrişî, *Meşâyihu Belh*, 133; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 212.

3.2. *el-Âlim ve'l-Müteallim*

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-Müteallim*, erken dönem Ehl-i Sünnet akaid anlayışını yansıtan en önemli risalelerden biri kabul edilmektedir. Eser, adından da anlaşılacağı üzere, soru-cevap üslubuyla kurgulanmış bir diyalog metnidir. Bir talebe (el-Müteallim) ile bir âlim (el-Âlim) arasında geçen sorular ve cevaplardan oluşan bu risale, itikadî meselelerin öğretiminde eğitici bir yöntem ortaya koymaktadır.

Eserde imanın mahiyeti, İslâm kavramının tanımı, iman-amel ilişkisi, Mü'min-kafir-münafık ayrımı, büyük günah meselesi, kader meselesi, büyük günah işleyen Müslümanın durumu ve ashâb arasındaki ihtilaflara yaklaşımı, ircâ anlayışı, tekfir problemi ve sınırları gibi konular ele alınmaktadır.²²⁷ *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta olduğu gibi *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de de ele alınan bu konular daha sonraki kelâmî tartışmalara ışık tutmaktadır.

Bu eser Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Ebû Mukatil es-Semerkandî tarafından rivayet edilmiştir.²²⁸ İlk defa Semerkand'lı bir âlim tarafından rivayet edilmiş olması bu eserin Irak ve Şam Hanefîlerine nisbetle Horasan ve Maverâünnehir Hanefîleri arasında daha çok bilinmesine neden olmuştur. Dolayısıyla dördüncü asra kadar olan süreçte *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-Ebsat* gibi Belh bölgesinde en çok bilinen ve okunan eserlerden biri haline gelmiştir. Nitekim bunun somut örneğini Ebü'l Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl'ın eserinde açıkça görmek mümkündür.

Ebû'l-Kâsım es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr* adlı eserinde zâlim ve fâsık kimseler hakkında lanet etme meselesini *el-Âlim ve'l-Müteallim*'den hareketle Ebû Hanîfe'nin görüşünü aktarmaktadır. Kendisine yöneltilen “Zâlim hakkında lanet edilebilir mi?” şeklindeki soruya Saffâr, “Ebû Hanîfe şöyle buyurmuştur” ifadesiyle cevap vermekte ve şu görüşü nakletmektedir: “İnsanlara lanet etmektense, onlar için Allah Teâla'dan mağfiret dilemek daha sevimlidir.”²²⁹

Ebû'l-Kâsım'ın kısaca Ebû Hanîfe'den rivayet eden söz konusu bu mesele, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de daha detaylı bir şekilde ele alınmakta ve konuya dair ayrıntılı bir değerlendirilme sunulmaktadır. es-Saffâr eserinde *el-Âlim ve'l-Müteallim*'den metni

²²⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 21-60.

²²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 17; Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2:437; Yusuf Şevki Yavuz, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:461-463; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 10.

²²⁹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 46.

olduğu gibi nakletmemektedir. Bu durumda onun kendine özgü bir yöntem ve anlatım tarzına sahip olduğuna işaret etmektedir.

el-Âlim ve'l-Müteallim eserinde iman; kalp ve dil olmak üzere iki uzuv üzerine temellendirilmiştir. Bu bağlamda insanlar tasdik bakımından üç gruba ayrılır. Hem kalbi hem de dili ile ikrar eden bir kişi Allah katında ve insanlar nezdinde mü'mindir. Diliyle iman edip kalbi ile inkâr eden bir kimse Allah katında kafir, insanlar nazarında mü'mindir; çünkü insanlar kalpte olanı bilmez. İmanını gizleyip diliyle küfrü izhar eden kimse ise Allah katında mü'min, insanlar nezdinde kafir sayılır.²³⁰ Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki bu yaklaşım ve açıklaması, Muhammed b. el-Fazl'ın eserinde de açık biçimde yer almaktadır. *Kitabü'l-İ'tikad* eserinde iman, "İki uzuv üzerine olan bir hakikat" olarak tanımlanmaktadır. Bu uzuvların kalp ve dil olduğu özellikle vurgulanmakta ve devamında da *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de olduğu gibi tasdik bakımından insanların üç farklı kategorisine ayrıldığına değinerek ayrıntılı bir üslûpla ele almaktadır. Muhammed b. el-Fazl'ın bu koyuya dair meseleyi Ebû Hanîfe'den lafzen aktarmamış olsa da fikir birliği bulunması ve meseleye aynı yöntemle yaklaşılması bakımından benzerlik göstermektedir.

Ebû'l-Kâsım'ın bizzat Ebû Hanîfe'nin konuya dair görüşünü *el-Âlim ve'l-Müteallim*'den nakilde bulunması ve Muhammed b. el-Fazl'ın eserlerinde yer alan görüşlerin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ile örtüşmesi ve yöntem birliği göstermesi, Ebû Hanîfe'nin metodolojisini benimsediklerini ve söz konusu esere başvurdıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

3.3. *Risâle ila Osman el-Bettî fî'l-İrcâ*

Risâle ilâ Osman el-Bettî fî'l-İrcâ, Ebû Hanîfe tarafından Basra kadısı Osman el-Bettî (143/760)'ye yazılmış bir mektuptur. Eserin konusu, hicrî I. yüzyılın sonları ile II. yüzyılın başlarında kelâmî tartışmaların en önemli başlıklarını oluşturan iman-amel ilişkisi ve kader meselesi teşkil etmektedir.

Eserin rivayet zincirinde, Ebû'l-Kâsım'ın kendisinden ders aldığı Nusayr b. Yahya el-Belhî (268/881)'nin yer alması,²³¹ konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu

²³⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29.

²³¹ Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 59; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 9.

durum, *Risâle ilâ Osman el-Bettî* eserinin Horasan bölgesinde bilindiği ve okunduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Eserde imanın tasdikten ibaret olduğu, amelin imandan ayrı bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Kible ehlinde Müslümanların büyük günah işleseler de imandan çıkmadıkları belirtilmekte, günahkâr müminin ise Allah'ın dilemesine bağlı olarak azaba uğrayacağı ya da affedileceği açıklanmaktadır. Ashâb arasındaki ihtilaflara ihtiyatla yaklaşılması gerektiği vurgulanmakta, kesin hüküm vermek yerine “Allah en doğrusunu bilir” tavrının benimsenmesi gerektiği dile getirilmektedir. Ayrıca bid‘at ehlinin hak üzere olanlara yönelttiği “Mürchie” suçlamalarının temelsiz olduğu ifade edilmektedir.²³²

Risâle ilâ Osman el-Bettî’de ele alınan meselelerin tamamı, *Ecvibetü’s-Saffâr* ve *Kitabü’l-İ’tikad*’ın muhtevasında yer alan konulardır. Bununla birlikte, söz konusu eserlerin yöntem, gaye ve üslûp bakımından *Risâle ilâ Osman el-Bettî* ile birebir örtüşmediği açıktır. Fakat aynı meselelerin ele alınması ve aralarındaki fikir benzerliği, Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’ın ve Muhammed b. el-Fazl’ın bu eseri görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Ecvibetü’s-Saffâr ve *Kitabü’l-İ’tikad* eserlerinin kaynaklarının tespiti bağlamında yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız bu üç eser, Hanefî kelâm geleneğinin mihenk taşlarını oluşturan eserlerdir. Ayrıca Belh Hanefîleri tarafından benimsenmiş ve yaygın biçimde okutulan eserler arasındadır. Bunun örneği de bu eserlerin rivayet zincirlerinde Belh’li âlimlerinin isimleri sıkça görünmesi, fikirlerini benimsemesi ve eserlerinde Ebû Hanîfe’nin görüşlerine yer vermesidir. Ebü’l-Kâsım es-Saffâr ve Muhammed b. el-Fazl’ın da bu eserleri gördüğü ve başvurdukları açıktır. Nitekim bunun örneklerini yukarıda ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bu üç eserin muhtevası, *Ecvibetü’s-Saffâr* ve *Kitabü’l-İ’tikad* eserleri için hem yöntem hem de içerik bakımından örneklik teşkil etmiş ve başvuru temel kaynaklar arasında yer almıştır.

²³² Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 59-63.

4. *Ecvibetü's-Saffâr ve Kitabü'l-İ'tikad*'ın *Nûrû'z-Zalem* Eseri Üzerindeki Etkisi

Nûrû'z-Zalem,²³³ İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur akaid risalesi *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine kaleme alınmış kapsamlı bir şerh olup hem içerik hem de dil bakımından Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneği içerisinde özgün bir konuma sahiptir. Eser, Şeyhu'l-Âlim el-Lûzâî es-Seyyid Ahmed el-Merzûkî tarafından şerh edilmiştir. Kitap, Farsça ve Afgan (Peştuca) tercümeleriyle birlikte yayınlanmış olup, Hanefî mezhebine bağlı Sünnî akaid esaslarını delilleriyle birlikte ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şarih, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin mezhebinin en güzel en ahsen olduğunu vurgulamakta; İslâm'ın mükemmelliğini delillerle ortaya koyarak bu meşhur akaid kitabını ezberlemesi gerektiğini ifade etmektedir. Günümüzde bu eser, Afganistan'daki medreselerde hâlâ büyük bir ilgiyle okutulmakta ve geleneksel İslâmî eğitim müfredatının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. *Nûrû'z-Zalem*, Hanefî ekolünün itikadî prensiplerini detaylı bir şekilde şerh etmektedir. Eserin ana konuları tevhid, Allah'ın sıfatları, nübüvvet, kader ve imanın mahiyetidir.

Şarih, kelâm ilmini “karanlıkları aydınlatan bir ışık” olarak nitelendirmekte ve bu yönüyle eserin adını *Nûrû'z-Zalem* şeklinde öğretici bir amaç doğrultusunda belirlediğini ifade etmektedir. Nitekim giriş kısmında “ilimlerin en şerefli tevhid ilmidir” ifadesiyle başlamakta; bu, kelâm ilminin yalnızca nazarî bir disiplin değil, aynı zamanda “imanın korunması için zorunlu bir araç” olarak görüldüğünü göstermektedir. Müellif tarafından Ehl-i sünnet akaidinin öğretilmesi, “bid'at fırkalarına karşı bir savunma görevi” şeklinde değerlendirilmiş; özellikle Haricî, Cebriyye ve Mu'tezile gibi akımlara yönelik uyarılarda bulunulmuştur. Dolayısıyla eserin telif amacının yalnızca ilmî bir açıklama yapmak değil, aynı zamanda Sünnî/Hanefî kimliğin muhafazasını temin etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Nûrû'z-Zalem, “metin içinde şerh” biçiminde tasarlanmış bir yapı arz etmektedir. Her sayfada önce *el-Fıkhu'l-Ekber*'in kısa Arapça metni yer almakta, hemen ardından bu metnin Farsça ve Peştuca açıklaması bulunmaktadır. Bu düzen, eserin “satır altı şerh” yöntemiyle kaleme alındığını göstermektedir.

Bu eserin tezimizde yer edinmesinin asıl sebebi, hicrî IV. ve V. asırlarda Belh âlimleri tarafından kaleme alınmış olan *Ecvibetü's-Saffâr ve Kitabü'l-İ'tikad*'ın

²³³ Ahmed el-Merzûkî, *Nûrû'z-Zalem Şerhu Fıkhu'l-Ekber (bi't-terceme'l-Fârisiyye ve'l-Afganiyye)* (Peşâver: Mahalle-i Cengî Kissa-hânî).

günümüzde ne ölçüde etkili olduğunu ya da bu etkinin hangi düzeyde devam ettiğini ortaya koymaktır.

Bu bağlamda her üç eserin muhtevasını inceleyecek olursak; tevhid ve ilahi sıfatlar meseleleri ele alınarak, bu konulardaki teşbih anlayışını reddetmektir. Allah'ın mahlukata benzemediğini ve teşbihe başvuran bütün sapkın fırkaların sert bir üslupla eleştirildiği anlayış, bu metinlerin ortak temelini teşkil etmektedir. Ayrıca imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olduğu, amellerin iman çerçevesine dahil edilmediği ve büyük günah işleyenin kafir olmadığı meseleleri, bu üç eserde örtüştüğü noktalardır. Bunlara ilave olarak kader ve insan fiilleri meselesinde, cebir ve mutlak özgürlük anlayışları kabul edilmemekte; yaratmanın Allah'a ait olduğu ve insanın ise kesb etme fiillerine sahip olduğu anlayışı yine bu üç eserde benzer bir süreklilik göstermektedir.

Yukarıda ele aldığımız bu hususlar; *Nûrû'z-Zalem* eseri *el-Fıkhü'l-Ekber*'den kısa ifadelerini ele alarak şerh yoluyla açıklar. *Ecvibetü's-Saffâr* soru-cevap yöntemiyle ele alır. *Kitabu'l-İ'tikad* ise bildirim niteliğinde bir anlatımla sunar.

Bunlarla birlikte, *Nûrû'z-Zalem*'in bu iki eserin devamı niteliğinde olduğunu ya da onlardan doğrudan etkilendiğini söylemek yerine, aynı akaid geleneğini ve fikirleri farklı bir yöntemle yansıttığını belirtmek daha isabetlidir. *Nûrû'z-Zalem*, söz konusu iki eserde ele alınan meseleleri şerh yöntemiyle daha ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Bu yönüyle Hanefî itikadını günümüz Afganistan'a aktarmış bulunmaktadır. Bu bakımdan eser, *Ecvibetü's-Saffâr* ve *Kitabü'l-İ'tikad* gibi Belh merkezli erken Hanefî akaid birikimini devamlılığını gösteren bir eser olarak değerlendirilebilir.

Ecvibetü's-Saffâr ve *Kitabu'l-İ'tikad*, Belh Hanefî geleneğinin yalnızca fikhî alanda değil, itikad sahasında da sistemli bir literatür meydana getirdiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Her iki eser de Ebû Hanîfe'nin itikad anlayışını temel almakta ve onun itikadî mirasının Belh ilmî çevresinde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca eserlerin aidiyetlerinin tespit edilmesi, kaynaklarıyla olan ilişkilerinin ve Hanefî düşünce geleneği içerisindeki yerlerinin belirlenmesi, bu metinlerin ilmî değerini daha açık biçimde ortaya koymuştur. Böylece söz konusu tespitler, bir sonraki bölümde gerçekleştirilecek muhteva analizinin tarihî ve fikrî zemininin oluşturulmasına katkı sağlamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BELH HANEFİLERİNE AİT KELÂMÎ METİNLERİNİN MUHTEVA ANALİZİ

Çalışmamızın bu bölümünde, İslâm düşüncesinin başlangıcından bugüne kadar tartışılabilen ve kelâm ilminin merkezinde yer alan temel itikadî meseleler üzerinden *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* ve *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* eserleri analiz edilmektedir.

1. Tevhid

1.1. Tevhidin Tanımı

Allah'ın zâtı, sıfatları ve ibadete layık tek varlık oluşu bakımından bir olduğunu kabul etmek anlamına gelen tevhid kavramı, İslâm akaidinin temelini teşkil eden en önemli ilkedir.²³⁴ Ebû Hanîfe, tevhid kavramını yüce Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetinde mutlak tekliği esas alarak temellendirmektedir. Ona göre Allah, tek yaratıcı ve mutlak kudret sahibi olup yaratma ve yönetme bakımından yegâne otoritedir. Aynı şekilde O'nun doğurmamış ve doğrulmamış olması, hiçbir varlığa denk bulunmaması ve yaratılmışlara hiçbir şekilde benzememesi, zât ve sıfat bakımından mutlak aşkınılığı ortaya koymaktadır.²³⁵ Belh Hanefilerine ait kelâmî metinlerde bu ilkenin ayrıntılı olarak işlendiği, özellikle de Allah'ın zâtı ve sıfatlarının birliği vurgulanarak muhalif mezheplerin görüşlerinden kesin çizgilerle ayrışıldığı görülmektedir. Hem *Kitabü'l-İ'tikad* hem de *Ecvibetü's-Saffâr*, tevhidi, müminin imanını sahih kılan en temel unsur olarak ele almışlardır.

Kitabü'l-İ'tikad'da Tevhid

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî *Kitabü'l-İ'tikad*'da, tevhidin özünü şu ifadelerle ortaya koyar: “Allah tektir, O'nun hiçbir ortağı yoktur. Kendisini hangi sıfatlarla nitelemişse, O'na, bu sıfatların tamamıyla, iman edilir.”²³⁶

²³⁴ Mevlüd Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:21-22.

²³⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 53.

²³⁶ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2770.

Bu cümle, tevhidin iki yönüne işaret eder: zatî tevhid ve sıfatî tevhid. Zatî tevhid, Allah'ın zatında tek oluşunu, hiçbir ortak veya benzerinin bulunmadığını ifade eder. Sıfatî tevhid ise, Allah'ın sıfatlarının mahlukatın sıfatlarına benzemediğini, onların hakikatlerinin yalnızca Allah'a özgü olduğunu vurgular. Belhî, cümlesinin ilk kısmında Allah'ın zâtî tevhidine vurgu yaparak O'nun bir ve tek olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise sıfatî tevhide işaret etmek; tevhidin şartlarından birinin Allah'a nispet edilen sıfatların tamamını kabul etmek ve bunlara iman etmek olduğunu dile getirmektedir. Böylece o, tevhid inancını sadece "Allah birdir" şeklinde özetlememiş, bu birliğin sıfatlarda da korunması gerektiğini dile getirmiştir.

Ecvibetü's-Saffâr'da Tevhid

Ecvibetü's-Saffâr'da ise tevhid meselesi, Râfızîlerin görüşüne yönelik eleştiri bağlamında ele alınmaktadır. Bu çerçevede Saffâr, tevhid anlayışını Allah'ın ortak kabul etmezliği ilkesi üzerinden açıklamakta ve bu hususu şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Râfızîlerin bazıları, "Ali (r.a.) ilahtır" dediler. Bazıları da "O peygamberdir" dediler. Kim "Ali ilahtır veya peygamberdir" derse kafirdir. Çünkü Allah'a ortak koşmuş ve Rasûlullah'tan başkasını peygamber edinmiş olur."²³⁷

Saffâr bu ifadesinde ulûhiyet tevhidini ve nübüvvet sınırını korumaya yönelik bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, Râfızîlerin "Ali ilahtır." yönündeki görüş, tevhid ilkesine aykırı görülmektedir. Zira Allah'tan başka bir varlığa ilahlık nispet edilmesi, tevhidin en temel esası olan Allah'ın birliği ve O'nun hiçbir ortağının bulunmaması ilkesini ihlal etmekte ve bu durum açık bir şirk teşkil etmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'den sonra herhangi bir kimseye peygamberlik sıfatı isnat edilmesi, nübüvvetin Hz. Muhammed ile sona erdiği inancına aykırı kabul edilmektedir. Bu çerçevede Saffâr'a göre Allah birdir ve tektir. O'nun hiçbir ortağı bulunmamaktadır.

Belhî ve Saffâr'ın tevhid anlayışı, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu tevhid anlayışıyla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Belhî'nin tevhidi, Allah'ın birliğini özellikle sıfatları üzerinden temellendirmesi, Saffâr'ın da tevhidi yine Allah'ın birliği çerçevesinde açıklaması, Ebû Hanîfe'nin eserlerinde de açık bir şekilde karşılık bulmaktadır.

²³⁷ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 27.

Özellikle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Allah'ın birliğini, O'nun zâtı ve sıfatları bakımından hiçbir benzerinin ve ortağının bulunmadığı şeklinde açıklaması,²³⁸ Belhî ve Saffâr'da da farklı ifadelerle dile getirilmekle birlikte, aynı tevhid anlayışı çerçevesinde savunulmaktadır. Her iki ismin de tevhidi bu doğrultuda ele alması, onların aynı düşünce çizgisini ve ortak bir kelâm geleneğini benimsediklerini açıkça göstermektedir.

Belh Hanefilerinin tevhid konusundaki eserlerinde yer alan ortak görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- Allah'ın zâtı birdir. O'nun hiçbir ortağı yoktur.
- Allah'ın sıfatları vardır, bu sıfatların inkâr edilmemesi ve tamamının kabul edilmesi gerekir.
- Tevhid inancını zedeleyen her türlü görüş, ister sıfat inkârı olsun ister başka bir şekilde ortaya çıksın, kabul edilemez.
- Allah'tan başka bir varlığa ilahlık nispet edilmesi, Allah'ın birliği anlayışını bozar

1.2. Allah'ın Varlığı

Allah'ın varlığı, İslâm akaidinin temel meselesi olup, Hanefî kelâmcıları için tartışma kabul etmeyen bir inanç ilkesidir. Belh Hanefîlerine ait metinler incelendiğinde, Allah'ın varlığının ispatına yönelik uzun aklî delillere girilmediği, bunun yerine Allah'ın zatının ezeliyeti, değişmezliği ve mahlukata benzememesi üzerinden açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Bu, erken dönem kelâm literatüründe sıkça rastlanan bir durumdur. Çünkü bu dönemde Allah'ın varlığı, zaten Müslüman topluluk içinde ön kabul gerektiren bir hakikattir.

Kitabü'l-İ'tikad'da Allah'ın Varlığı

Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*'da Allah'ın varlığını, O'nun zatının ezeli ve değişmez oluşu üzerinden temellendirmektedir. Ona göre Allah, sonradan meydana gelen varlıklar gibi değişime uğrayan bir varlık değildir. Bu çerçevede Belhî, “Şüphesiz yüce Allah bir

²³⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 53.

halden başka bir hale değişmez”²³⁹ ifadesini kullanarak, Allah’ın zatında herhangi bir dönüşümün söz konusu olamayacağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu ifade, aslında Allah’ın ezeliliğine ve mutlak kemaline işaret etmektedir. Çünkü değişim, genellikle eksiklikten kemale ya da bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade eder. Oysa Allah için böyle bir durum düşünülemez. Belhî’nin bu vurgusu, Allah’ın zamanla kayıtlı olmadığını, sonradan bir özellik kazanmadığını ve hiçbir şekilde yaratılmış varlıklar gibi bir değişim sürecine tabi olmadığını anlatmaktadır. Böylece o, Allah’ın hem varlığının hem de zatının mutlak anlamda sabit ve değişmez olduğunu savunmaktadır.

Ecvibetü’s-Saffâr’da Allah’ın Varlığı

Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr’da* Allah’ın varlığı meselesini bilgi ve yükümlülük ilişkisi çerçevesinde ele almakta ve Allah’ı bilmenin her mükellef için zorunlu olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda konuya ilişkin şu ifadeleri dile getirmektedir: “Allah’ı bilmek aklen vaciptir. O’nu inkâr etmek ise aklen yasaktır.”²⁴⁰ Saffâr, Allah’ı bilmenin aklen vacip olduğunu ifade etmektedir. Yani bu vurgu, sadece ma’rifetullahın zorunlu olduğunu değil, aynı zamanda bu bilginin akıl yoluyla edinilmesinin şart olduğunu da göstermektedir. Ona göre, Allah tarafından insana bir bilgi (vahiy) gelmese dahi, akıl yürütme yoluyla Allah’ın varlığını bilmekle sorumludur.

Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’ın bu görüşü, Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Nitekim Ebû Hanîfe, Allah tarafından peygamber gönderilmemiş olsa bile insanın, aklıyla Allah’ı bilmekle yükümlü olduğunu savunur.²⁴¹ Aynı şekilde Mâtürîdî de insanın, herhangi bir nakli bilgi ulaşmamış olsa bile akıl sayesinde Allah’ın varlığını ve birliğini bilmekle yükümlü olduğunu iler sürer. Onun düşüncesine göre herhangi bir vahiy olmasa dahi akıl, Allah’ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve alemin yaratıcısı olduğunu bilecek kapasitededir.²⁴² Bu açıdan bakıldığında

²³⁹ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2776.

²⁴⁰ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 112.

²⁴¹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 175; Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/ 1687), *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 89-90; Hulusi Arslan, “Ebu Hanife’nin İtikadi Görüşleri”, “*Çağları Aşan Bilge İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe*”, ed. Ali Duman (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 175.

²⁴² el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kurân*, vr. 127b; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 46-47; Avcı, *İmam Mâtürîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*, 71; Resul Öztürk, “Maturîdî’nin Kelâm Sisteminde Allah’ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 9:24 (2005), 109.

Saffâr'ın görüşü, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin akla verdiği önemle aynı çizgide yer almakta ve Allah'ın varlığının akıl yoluyla bilinebileceği fikrini savunmaktadır.

Saffâr, ayrıca Allah'ın varlığına dair ortaya atılan inkârcı yaklaşımları kesin bir dille reddetmektedir. Eserinde, Allah'ın varlığını ve birliğini reddedenler hakkında “küfür” hükmü verir. Örneğin, Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Mu‘tezile’ye cevap verirken, sıfatların varlığını kabul etmenin aslında Allah'ın zatının varlığını sabitleyen bir unsur olduğunu belirtir.²⁴³ Çünkü sıfatları inkâr etmek, Allah'ı niteliksiz bir varlık haline indirgemek demektir ki, bu durum Allah'ın hakiki varlığına gölge düşürür.

Her iki eserde de Allah'ın varlığının ispatına dair uzun felsefi tartışmalar bulunmaz. Bunun nedeni, bu metinlerin yazıldığı dönem ve çevrede, Allah'ın varlığını inkâr eden bir grubun ciddi bir tehdit oluşturmaması veya derin felsefi temellendirmelere ihtiyaç duyulmamasıdır. Tartışmalar daha çok Allah'ın sıfatlarının kabulü veya reddi, insan fiillerinin Allah'a nispet edilip edilmeyeceği gibi alt başlıklarda yoğunlaşmıştır. Bu nedenle Muhammed b. el-Fazl el-Belhî ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, Allah'ın varlığını doğrudan ispat etmeye ihtiyaç duymamış, onun yerine Allah'ın zatının ezeliliğini, değişmezliğini ve tevhid inancındaki yerini vurgulamışlardır.

Belh Hanefî kelâmcılarının ilk eserlerinde, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin eserlerinde olduğu gibi Allah'ın varlığı şu ilkeler üzerinden temellendirilmiştir:

- Allah'ın varlığı tartışmasız bir hakikattir.
- Allah'ın varlığı ezelîdir ve değişmezdir. Değişim, yaratılmışlara özgüdür. Allah ise ezelîdir.
- Allah'ın varlığı, sıfatlarıyla birlikte düşünülmelidir. Sıfat inkârı, Allah'ın varlığına gölge düşürür.
- Allah'tan vahiy gelmese bile insan, akıl yoluyla Allah'ı bilmekle sorumludur.

Dolayısıyla hem *Kitabü'l-İ'tikad*'da hem de *Ecvibetü's-Saffâr*'da, Allah'ın varlığını iman esaslarının merkezine yerleştirmiş, bu hakikati şüphe kabul etmeyen bir inanç ilkesi olarak ortaya koymuşlardır.

²⁴³ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 41.

1.3. Allah'ın Sıfatları

Kitabü'l-İ'tikad'da Allah'ın Sıfatları

Belhî *Kitabü'l-İ'tikad*'da Allah'ın sıfatları meselesini, şöyle açıklamaktadır: “Yaratıklardan hiçbirisi herhangi bir sıfatlarında Allah Teâlâ'ya, benzemez. O, bütün sıfatlarda yarattıklarına muhaliftir.”²⁴⁴

Bu ifade, İslâm akaidinde Allah'ın mutlak aşkınlığını ve yaratılmışlardan tamamen farklı oluşunu vurgulayan tenzih ilkesine dayanmaktadır. Metinde, Allah Teâlâ'nın hiçbir sıfatı bakımından mahlukata benzetilemeyeceği açıkça belirtilmekte ve bu yönüyle teşbih anlayışı reddedilmektedir. Nitekim Allah'a ilim, kudret, irade gibi sıfatlar nispet edilmekle birlikte, bu sıfatların mahiyeti insanlardakiyle aynı değildir. Zira O'nun sıfatları ezeli, sınırsız ve kusurdan münezzehtir. “Bütün sıfatlarda yarattıklarından muhaliftir” ifadesi ise bu farklılığın sadece belirli alanlarla sınırlı olmadığını, aksine zat, sıfat ve fiillerin tamamını kapsayan mutlak bir ayrımı ifade ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Belhî, Allah'ı sıfatları itibarıyla mahlukata benzeten Müşebbihe anlayışını da dolaylı olarak eleştirmekte ve reddetmektedir.

Belhî'nin bu düşüncesi, Ebû Hanîfe'nin kelâm anlayışıyla uyumlu olup, ilâhî sıfatları kabul etmekle birlikte teşbihi kesin biçimde reddetmeyi esas almaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserinde Allah'ın mahlukata benzemediğini ve ilâhî sıfatların yaratılmışlara ait niteliklerle kıyaslanamayacağını açıkça ifade etmektedir.²⁴⁵ Belhî de eserinde aynı çerçevede Allah'ın mahlukata benzemediğini vurgulamaktadır. Her iki metinde de teşbihin reddi ve ilâhî sıfatların tenzihi ortak bir vurgu olarak öne çıkmaktadır. Bu durum onun Ebû Hanîfe'nin kelâm anlayışıyla uyumlu bir çizgide yer aldığını göstermektedir.

Belhî ayrıca Allah'ın sıfatları bağlamında Mu'tezile, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi farklı ekollerin görüşlerine eserinde yer vermekte ve bu görüşleri eleştirmektedir. O, hem Mu'tezile'nin sıfatları zâtla özdeşleştiren yaklaşımını hem de Kerrâmiyye'nin teşbihe açık yorumlarını reddederek iki uç görüşe karşı eleştirel bir tutum benimsemektedir. O, bu tavrı “Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın kalamı olduğunu, mahluk olmadığını bilmelidir. Kim “O mahluktur” derse, o Mu'tezilî'dir.”²⁴⁶ şeklinde eleştirir.

²⁴⁴ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2778.

²⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 50.

²⁴⁶ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2772.

Yine başka bir yerde “Allah Teâlâ’nın bir cisim olmadığını bilmelidir. Kim “Allah Teâlâ cisimdir, ama cisimler gibi değildir” derse, o Kerrâmî’dir”²⁴⁷ ve “Kim “Arş O’nun mekânıdır” derse, o Kerrâmî ve Mu‘tezilî’dir.”²⁴⁸ diyerek eleştirir. Ona göre Mu‘tezile’nin Allah’ın sıfatlarını zatından ayrı bağımsız birer varlıklar olarak kabul etmemesi, ilâhî sıfatların hakikatini zayıflatmaktadır. Kerremiyye’nin Allah’ı cisimler gibi nitelendirmeye kadar varan yorumları ise açık bir teşbih tehlikesi taşımaktadır.

Benzer şekilde, Müşebbihe’nin Allah’ı mahlukata benzeten tasvirlerini de tevhid inancına aykırı bulur. Belhî, Allah’ın birliğini açıklarken özellikle “O, sıfatlarından hiçbirinde mahlukata benzemez, bilakis bütün sıfatlarında yaratılmışlardan farklıdır.”²⁴⁹ kaydını ekleyerek, Müşebbihe’nin tecsimci anlayışını da eleştirmektedir.

O ayrıca, Allah’ın sıfatlarını ezeli ve zatından ayrı olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır: “Allah Teâlâ Kâdir’dir ve kudret sıfatına sahiptir. Âlim’dir ve ilim sıfatına sahiptir.”²⁵⁰ Bu ifadede sıfatların Allah’ın zatından ayrı düşünülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Belhî’ye göre sıfatlar, Allah’ın zatıyla kaim olan, yani O’nun varlığından ayrı düşünülemeyen kemal özellikleridir.

Belhî, Allah’ın sıfatlarının kabul edilmesini zorunlu görmekle birlikte, bu sıfatların ezeli olduğunu, zatından ayrı düşünülmemesi ve hiçbir şekilde mahlukata benzetilmemesi gerektiğini vurgular. Onun Allah’ın sıfatları konusuna özellikle vurgu yapması ve sıfatları inkâr eden ya da Allah’ın sıfatlarını mahlukata benzeten yaklaşımları eleştirmesi, içinde bulunduğu ilmî ve düşünsel ortamla da ilişkilidir. Onun dönemde Belh bölgesinde Mu‘tezile, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi farklı kelâmî ve itikadî eğilimlerin etkili olması, bu tür tartışmaların daha yoğun yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Belhî, söz konusu görüşleri daha ayrıntılı biçimde ele almış ve özellikle tenzih ilkesine aykırı gördüğü yaklaşımları reddetme yönünde bir tutum ortaya koymuştur.

Ecvibetü’s-Saffâr’da Allah’ın Sıfatları

Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*’da sıfat meselesinde oldukça sert bir dil kullanır. Eserde Mu‘tezile’nin sıfatları nefyeden anlayışını şu şekilde eleştirilmektedir: “Kim, Allah Teâlâ

²⁴⁷ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2778.

²⁴⁸ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2778.

²⁴⁹ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2778.

²⁵⁰ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2776.

ilim sıfatıyla değil, zâtıyla âlimdir. Kudret sıfatıyla değil, zâtıyla kadirdir derse, onlar Mu‘tezilî’dir ve küfre girmiş olur”²⁵¹

Saffâr’ın bu ifadesi, Mu‘tezile’nin sıfatları nefyeden anlayışını küfür kapsamında değerlendirmektedir. Mu‘tezile yaklaşımına göre, Allah’ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar kabul edilmez. Allah âlim, kadir ve diridir. Fakat bu özellikler zâtından ayrı bağımsız sıfatlar değildir. Eğer ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar da ezeli sayılabilseydi, bu durum Allah’ın varlığının yanında başka ezeli varlıkların bulunduğu anlamına gelir ve bu da ilahlıkta ortaklık demektir.²⁵² Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah’ın ilim, kudret, irade gibi sıfatlarının zâtından ayrı ama zâtla kaim ezeli sıfatlar olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre sıfatları inkâr etmek, Allah’ı niteleyen kemal vasıflarını ortadan kaldırma riskini taşır.²⁵³ Saffâr ile aynı dönemde Belh’te yaşamış Bağdat Mu‘tezilesi’nin önde gelen temsilcilerinden Ebü’l-Kâsım el-Kâ‘bî (ö. 319/913) de Mu‘tezile’nin sıfatlar konusundaki anlayışını benimsemektedir. Kâ‘bî’ye göre Allah’ın ilim, kudret ve hayat gibi sıfatları zâtından ayrı kadîm sıfatlar değildir. Allah hakikatte ilim sıfatıyla değil zâtıyla âlim, kudret sıfatıyla değil zâtıyla kâdir ve hayat sıfatıyla değil zâtıyla haydır. Ona göre zâttan ayrı ezeli sıfatların kabulü, Allah’ın yanında başka kadîm varlıkların bulunduğu sonucunu doğuracağından tevhid ilkesine aykırıdır.²⁵⁴ Her ne kadar Saffâr, sıfatlar konusunda eleştirdiği Mu‘tezilî anlayışı açıklarken herhangi bir isim zikretmese de aynı dönemde Belh’te yaşamış ve bu anlayışı benimsemiş olan Ebü’l-Kâsım el-Kâ‘bî’nin görüşlerinin de söz konusu eleştirilerin kapsamında değerlendirilebileceği söylenebilir.

Saffâr, Mu‘tezile’nin ilahî sıfatlar konusundaki yaklaşımını, ilahî kemal sıfatlarını işlevsiz bırakma ve Allah’ı eksik niteleme riski taşıdığı gerekçesiyle reddederek, Ehl-i Sünnet kelâm geleneği içerisinde konumlanan bir sıfat anlayışı benimsemektedir. Ayrıca Saffâr’ın ifadesinde dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri, “küfür” kavramını kullanmasıdır. Her ne kadar Hanafî-Mâtürîdî geleneğinde ihtilaflar genellikle dalâlet ve

²⁵¹ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 40-42.

²⁵² el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 254; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57; Osman Aydın, *Akıl Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 49-50.

²⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 66; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek (ö. 406/1015), *Mücerredü Makalati’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, tah. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru’l-Maşrık, 1987), 38; Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş‘arî ve Eş‘arilik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 150; İlyas Çelebi, “*Sıfâtiyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2:503-505.

²⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 65-69.

bid‘at çerçevesinde ele alınsa da Saffâr bu yaklaşımında kendi geleneğine ters gelen sert bir üslup kullanılmaktadır.

Saffâr ayrıca Allah’ın sıfatlarının özellikle de kelâm sıfatının ezeliliği meselesini de ele almaktadır. Ona göre Allah’ın kelâm sıfatı kadîm olup zamanla kayıtlı değildir, dolayısıyla bu sığata herhangi bir şekilde sonradan meydana geldiğı iddia edilemez. Nitekim o, Allah’ın sıfatlarından herhangi birini hâdis saymayı, ilahî kemale aykırı kabul ederek bu görüş küfürle ilişkilendirilmektedir.²⁵⁵ Saffâr da bu çerçevede, Hanefî-Mâtürîdî çizgisine uygun biçimde Allah’ın sıfatlarının ezeliliğini savunmakta ve kelâm sıfatının sonradan meydana geldiğini ima eden yaklaşımları reddetmektedir. Bu yönüyle o, ilahî sıfatların kadîm oluşunu korumayı esas alan bir anlayışı benimsemektedir.

Allah’ın sıfatları konusunda Belhî ve Saffâr’ın metinlerinden çıkan ortak sonuç şudur:

- Allah’ın sıfatları hak ve sabittir.
- Bu sıfatlar ezelîdir ve zâtla kaimdir.
- Sıfatları inkâr edenler (Mu‘tezile, Cehmiyye) hak yoldan sapmışlardır.
- Sıfatları mahlukata benzetenler (Müşebbihe, Mücessime) de tevhide aykırı davranmaktadır.
- Allah’ın sıfatları sonradan meydana gelmiş değildir. Bütün sıfatları kadîm ve ezelîdir.

1.3.1.Kelâm Sıfatı ve Halku’l-Kur’an Meselesi

Kelâm ilminin en tartışmalı meselelerinden biri olan Halku’l-Kur’an problemi, Kur’an’ın mahluk olup olmadığı ve Allah’ın sıfatlarıyla ilişkisi çerçevesinde erken dönemden itibaren farklı ekoller arasında önemli ihtilaflara konu olmuştur. Bu tartışma, özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında belirgin bir ayrışma noktası oluşturmuştur.

Mu‘tezile’ye göre Kur’an, Allah’ın ezelî ve kadîm bir kelâmı değildir ve yaratılmıştır. Onlar Allah’ın “kelâm” sıfatını ezelî sıfat kabul etmemekte, sonradan ortaya çıkan fiili sıfatlar içinde değerlendirmektedir. Bu yüzden Kur’an, Allah tarafından yaratılmış bir kelâmdır ve hem lafız hem de mana bakımından sonradan var edilmiştir.

²⁵⁵ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 87.

Yani harfleri, ses düzeni de dahil olmak üzere mahluktur.²⁵⁶ Mu‘tezile bu görüşü özellikle tevhid ilkesini korumak için benimsemiştir. Çünkü Kur’an ezeli kabul edilirse Allah’tan başka ezeli bir varlık daha ortaya çıkmış olur ki bu da onlara göre tevhid anlayışına aykırıdır.

Ehl-i sünnete göre ise Kur’an, Allah’ın kelâmıdır ve mahluk değildir. Allah’ın kelâm sıfatı ezeli olduğu için Kur’an da kadîmdir. Ancak insanların okuduğu ve yazdığı harf ve sesler yaratılmıştır.²⁵⁷

Halku’l-Kur’an meselesi, Belh Hanefî geleneğinin önemli temsilcilerinden Muhammed b. el-Fazl el-Belhî ile Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’ın eserlerine de yansımıştır. Her iki müellif de Mu‘tezile’nin halku’l-Kur’an anlayışını eleştirmiş ve Ehl-i Sünnet’in bu konudaki görüşünü savunmuştur.

Kitabü’l-İ’tikad’da Halku’l-Kur’an Meselesi

Belhî, halku’l-Kur’ân meselesine ilişkin yaklaşımını şu ifadelerle dile getirmektedir: “Kur’an Allah Teâlâ’nın kelâmıdır, mahluk değildir. Kim “O mahluktur” derse, o Mu‘tezilî’dir. Kim “O vahiydir, mahluk veya gayr-i mahluk demem” derse, o lanetlenmiş ve perişan edilmiş Kerrâmî veya Cehmî’dir.”²⁵⁸

Belhî, Kur’an’ın mahiyeti meselesinde Ehl-i Sünnet çizgisini açık ve kesin bir üslupla ortaya koymaktadır. Ona göre Kur’an, Allah Teâlâ’nın kelâmıdır ve hiçbir şekilde mahluk olarak nitelendirilemez. Çünkü Kur’an’ı mahluk kabul etmek, Allah’ın sıfatlarını inkâr anlamına gelir ki bu da sapkın bir anlayıştır. Bu sebeple Belhî, Kur’an’ın mahluk olduğunu söyleyen kimseleri Mu‘tezile’ye nispet etmekte ve bu görüşü açıkça reddetmektedir.

Öte yandan Belhî, Kur’an hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınanları da eleştirmektedir. Ona göre “Kur’an vahiydir, ancak mahluk olup olmadığı konusunda bir şey söylemem” şeklindeki yaklaşım doğru değildir. Çünkü bu meselede susmak veya

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (Beyrut: Daru’l-İhyaî Turâsü’l-Arabî, 2001), 359; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57; en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 146; Osman Aydın, “Mu‘tezile Geleneğinin Kur’an-ı Kerim Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1(2006): 47.

²⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 75, 83-85, 89-91; Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî (ö. 324/935-36), *el-Luma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve’l-Bida*, haz. Muhammed Zannavi (Beyrut: 2000), 315; en-Nesefî, *et-Tefsîratu’l-Edille*, 1:393; el-Lâmişî, *et-Temhid*, 70-71.

²⁵⁸ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2772.

hükmü askıya almak, hakikatin üzerini örtmek anlamına gelir. Bu tür bir tavır, onun nazarında kabul edilebilir bir itikadî duruş değildir.

Belhî'nin bu konudaki ifadelerinde dikkat çeken bir diğer husus ise kullandığı sert üsluptur. O, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenleri ya da bu konuda tereddüt gösterenleri Cehmiyye gibi fırkalarla ilişkilendirerek ağır şekilde eleştirmektedir. Bu durum, yaşadığı dönemdeki kelâmî tartışmaların ne derece yoğun ve keskin olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla Belhî, Kur'an'ın Allah'ın ezelî kelâmı olduğu ve mahluk olmadığını savunmakta ve buna aykırı olan tüm görüşleri reddetmektedir.

Benzer şekilde Saffâr da halku'l-Kur'an meselesini Allah'ın kelâm sıfatı çerçevesinde ele alarak Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımını ayrıntılı biçimde eleştirmektedir.

Ecvibetü's-Saffâr'da Halku'l-Kur'an Meselesi

Saffâr, Allah'ın kelâm sıfatını O'nun zâtî sıfatlarından kabul etmekte ve bu sıfatın mahluk olmadığını, dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Mu'tezile'yi sert bir dille eleştirmekte ve bu görüşü benimseyenlerin küfre düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmı, O'nun zâtında kaim olan ezelî bir sıfattır ve bu yönüyle yaratılmış olması mümkün değildir. Saffâr, Kur'an'ın harf ve lafızlardan ve bu harflerin ifade ettiği ilâhî manalardan oluştuğunu öne sürerek bir ayrım ortaya koyar. O, harfleri ve lafızları yaratılmış kabul eder ancak bu harflerin ve lafızların taşıdığı manaları, yani Allah'ın kelâmını, mahluk kabul etmez. Bu nedenle “Kur'an mahluktur” diyen kimse, aslında Allah'ın kelâmını da mahluk saymış olur.²⁵⁹

Saffâr'ın, Kur'an'ın mana bakımından mahluk olmadığı fakat lafızlar bakımından mahluk olduğu yönündeki görüşü, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin bu konudaki anlayışıyla uyum içerisindedir. Nitekim Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-Ekber*'de, Allah'ın kelâmını O'nun zâtına kaim ezelî bir sıfat olarak kabul etmekte ve bu sebeple mahluk olmadığını belirtmektedir. Fakat bu kelâmın insanlar tarafından telaffuz edilen harf ve seslere bürünmüş hâlinin hâdis ve mahluk olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁰ Mâtürîdî de Allah'ın kelâm sıfatını “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lafzî” şeklinde sistemli bir ayrıma tâbi tutmaktadır. O, harf ve seslerden oluşan kelâm-ı lafzînin sonradan meydana geldiğini,

²⁵⁹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 81.

²⁶⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 54.

yani mahluk olduğunu savunur ancak mana yönünü ifade eden kelâm-ı nefsinin ise ezeli olup mahluk olmadığını ileri sürer.²⁶¹ Bu çerçevede Saffâr'ın görüşü, hem Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu esaslarla hem de Mâtürîdî'nin sistematik yaklaşımıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla onun halku'l-Kur'an meselesinde Hanefî-Mâtürîdî çizgide yer aldığını göstermektedir.

Saffâr ve Belhî'nin eleştirdiği Mu'tezilî halku'l-Kur'an anlayışının, aynı dönemde Belh'te yaşayan Mu'tezilî âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin konuya ilişkin görüşleri dikkat çekmektedir. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî Allah'ın ezeli ve zâtıyla kâim bir kelâm sıfatının bulunmadığını, Kur'an'ın Allah'ın sonradan meydana getirdiği kelâmı olduğunu ve bu sebeple mahlûk kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁶² Bu yönüyle Kâbî'nin halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin reddettiği Mu'tezilî anlayışın dönemdeki önemli temsil örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak *Kitâbü'l-İ'tikad* ve *Ecvitü's-Saffâr*'da halku'l-Kur'an meselesine dair ortaya konulan yaklaşım, yukarıda da görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'nin eserinde temellendirilen görüşlerle açık bir uyum içerisindedir. Nitekim hem Saffâr'ın hem de Belhî'nin bu konudaki değerlendirmeleri, Ebû Hanîfe'nin kelâm anlayışını yansıtan temel ilkelerin bir devamı ve yorumu niteliğindedir. Bu çerçevede, her iki ismin de Hanefî-Mâtürîdî düşünce çizgisini Belh'te devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

2. Nübüvvet

Nübüvvet konusu, İslâm kelâmında Allah ile kullar arasındaki bağın nasıl gerçekleştiğini açıklayan önemli bir meseledir. Peygamberlerin gönderilmesi, insan aklının tek başına kavrayamayacağı hakikatlerin bildirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla nübüvvet, dini bilginin kaynağı olarak görülmüştür. Belh Hanefilerine ait kelâmî metinlerde bu mesele, özellikle peygamberlerin masumiyeti (ismet), mucizelerin hakikati ve velilerin kerametleri üzerinden ele alınmıştır.

²⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 75, 83-85, 89-91; Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, 84.

²⁶² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 69-71.

2.1. Mucize ve İsmet

Kitabü'l-İ'tikad'da Nübüvvet

Mucize, peygamberlerin peygamberlik iddiasını delillendirmek amacıyla meydana gelen olağanüstü olaydır. İsmet ise peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunmuş olduğunu ifade eden terimdir.²⁶³

Belhî *Kitabü'l-İ'tikad*'da, peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını savunur. Bununla birlikte onların dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda toplum için örnek teşkil eden kişiler olduğunu ifade eder. Ona göre dinin doğru anlaşılması ve hayata geçirilmesi, peygamberlerin rehberliği olmadan mümkün değildir. Bu bağlamda peygamberler, sadece vahyi aktaran elçiler değil, aynı zamanda ilahî hakikatin en güvenilir temsilcileri ve insanlar için örnek teşkil eden kimselerdir. Belhî bu görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Peygamberlerin nefslerinin Allah Teâlâ’nın mahlukatı üzerinde hüccet olduğunu bilmelidir.”²⁶⁴ Bu ifade ile Belhî, peygamberlerin söz, fiil ve hayat bütünlüğünün dinî açıdan geçerlilik taşıdığını dile getirmektedir.

Belhî, peygamberleri dinin doğru anlaşılması ve yaşanması konusunda önemli bir role sahip olduğunu ifade ederken, aynı zamanda onların yaratılmışlar içinde en yüksek dereceye sahip olduklarını da özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, peygamberlerin üstünlüğünü onların diğer bütün mahlukattan ayrıcalıklı kılındığı şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Yaratıkları içinde hiç kimsenin peygamberlerden daha üstün olmadığı bilinmelidir. Kim “Veliler peygamberlerden üstündür” derse, ibâhiyye mezhebini benimsemiş olur.”²⁶⁵

Bu ifadeye baktığımızda, Belhî’nin Allah Teâlâ’nın yarattıkları içinde peygamberlerden daha üstün bir makam olmadığı düşüncesini savunduğunu görebiliriz. Ona göre peygamberler, vahiy ile seçilmiş olmaları, ilahî mesajı hatasız şekilde tebliğ etmeleri ve insanlığa örnek teşkil etmeleri sebebiyle yaratılmışların en üst derecesinde yer alırlar. Bu nedenle onların üzerinde herhangi bir beşerî fazilet veya makam düşüncesi kabul edilemez.

²⁶³ Mahmut Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011), 105-106;112.

²⁶⁴ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2784.

²⁶⁵ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2775.

Belhî'nin peygamberlerin Allah'ın yarattıkları arasında en üstün konumda bulunduğu yönündeki bu görüşü, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşımıyla uyumludur. Ebû Hanîfe'ye göre iman bakımından müminlerle peygamberler birdir. Fakat fazilet ve derece açısından peygamberler daha üstündür. Bu üstünlük, onların nübüvvetle seçilmiş olmaları, ibadet, takva ve Allah'a bağlılıkta en ileri seviyede bulunmalarından kaynaklanır.²⁶⁶ Bu nedenle Belhî'nin peygamberleri en yüksek makamda konumlandırması, Ebû Hanîfe'nin iman ile fazileti ayıran anlayışıyla örtüşmektedir.

***Ecvibetü's-Saffâr*'da Mucize ve İsmet**

Ecvibetü's-Saffâr'da nübüvvet konusu, daha çok peygamberlerin ismet sıfatına sahip oldukları ve günah işlemekten korunmuş bulunmaları açısından ele alınmaktadır. Saffâr, bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “Bilin ki Peygamberler masumdurlar. Yüce Allah onları annelerinin rahimlerinde yarattı ve onları akıl sahibi, irade sahibi, bilen, Rablerini tanıyan, mecbur bırakılmamış ve cahil olmayan kıldı. Ta ki bir muhalif onların haklarına (peygamberliklerine) dil uzatmasın.”²⁶⁷ Yine başka bir yerde: “Bil ki, peygamberlerin hepsi vahiyden önce de sonra da masumdurlar.”²⁶⁸

Saffâr'a göre peygamberler ismet sıfatına sahip olup Allah tarafından daha anne rahminde iken seçilmiş ve korunmuş kimselerdir. Bu nedenle onlar akıl ve irade sahibi, Rabbini tanıyan ve cehaletten uzak varlıklar olarak yaratılmıştır. Saffâr'ın diğer ifadesinde dikkat çeken nokta, peygamberlerin yalnızca vahiy aldıktan sonra değil, daha anne rahmindeyken bile ismetle korunduklarını vurgulamasıdır. Ona göre peygamberler, hayatlarının hiçbir döneminde şirk veya küfürle lekelenmemiş, her aşamada ilahî koruma altında bulunmuşlardır.

Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber*'de peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını vurgulayarak onların küçük ve büyük bütün küfürlerden uzak ve korunmuş olduklarını ifade eder. Bu yaklaşım, peygamberlerin hem nübüvvet öncesinde hem de sonrasında iman bakımından tam bir güvenilirliğe sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Saffâr'ın da peygamberlerin vahiyden önce ve sonra bütün günah ve küfürlerden uzak oldukları yönündeki görüşü, bu konuda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

²⁶⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 33-34.

²⁶⁷ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 66.

²⁶⁸ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 143.

Hem *Kitabü'l-İ'tikad*'da hem de *Ecvibetü's-Saffâr*'da peygamberlerin üstünlüğü, ismet sıfatına sahip olmaları ve günahlardan korunmuş bulunmaları özellikle vurgulanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere gerek Belhî'nin gerekse Saffâr'ın bu konudaki yaklaşımları, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu görüşlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu durum, her iki âlimin de Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği düşünce çizgisini benimsediklerini göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımın, Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneği içerisinde şekillendiğini ve bu çizgiye mensup bir anlayışı yansıttığını söylemek mümkündür.

2.2. Keramet ve İstidrâc

Keramet, peygamber olmayan salih kimselerde meydana gelen olağanüstü hâl ve davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık aynı türden olağanüstü durumlar peygamberlerde mucize, salih olmayan kişilerde ise istidrâc olarak adlandırılmıştır. Keramet, mucizeden farklı olarak nübüvvet iddiasını ispat amacı taşımaz, bilakis Allah'ın sevdiği kullarına bir lütfu olarak ortaya çıkan bir durumdur.²⁶⁹

Belhî bu noktada *Kitabü'l-İ'tikad*'da velilerin kerametlerini açıkça kabul etmekte ve onların kerametlerinin hak olduğunu, bu durumun inkâr edilmemesi gerektiğini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Velilerin kerametlerini hak bilmeli ve onları inkâr etmemelidir. Kim inkâr ederse, Mu'tezilî veya Kerrâmî'dir.”²⁷⁰

Belhî yukarıda zikrettiğimiz ifadesinde velilerin kerametini kabul etmekle birlikte, başka bir ifadesinde velilerin peygamberlerden üstün olmadığını ve peygamberlerle aynı derecede görülmemeleri gerektiğini de vurgulamaktadır. Nitekim daha önce de bahsi geçtiği üzere Belhî, “kim velilerin peygamberlerden üstün olduğunu söylerse İbâhiyye mezhebini benimsemiş olur”²⁷¹ şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır.

Buradan hareketle Belhî'nin yaklaşımında, velilerin kerametlerinin hak olduğu kabul edilmekle birlikte, bunların peygamberlerin mucizeleriyle aynı seviyede olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü peygamberlere verilen mucizeler, nübüvvetin doğruluğunu ispat etmek amacı taşırken, Kerametler ise Allah'ın velilere bir lütfu olarak açıklanmaktadır. Keramet ve mucize arasındaki farkı netleştiren Belhî, aynı zamanda bu meseleyi Mu'tezile'ye karşı bir delil olarak da kullanır. Çünkü Mu'tezile, kerametleri bütünüyle

²⁶⁹ Mehmet Seyid Gecit, “Mu'tezile'nin Şefaât, Nesih ve Keramet konularındaki Âyetlerle İlgili Te'villerinin Analizi”, *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 4:1 (2023), 197.

²⁷⁰ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2775.

²⁷¹ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2775.

reddetmiş ve velilere böyle bir olağanüstülük izafe etmeyi aklî delillere aykırı görmüştür.²⁷² Fakat Hanefî kelâm geleneğinde, özellikle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde yer alan "Evliyanın kerameti haktır"²⁷³ ifadesi bu konudaki temel yaklaşımı ortaya koymaktadır. Belhî'nin görüşleri de Ebû Hanîfe'nin keramet anlayışı ile örtüşmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Belhî, kerametleri kabul ettiğini ve Allah'ın kudretinin peygamberler dışındaki seçkin kullarında da tezahür edebileceğini görüşündedir.

Genel olarak kalamî meselelerin önemli konularından birini teşkil eden nübüvvet meselesi, söz konusu iki eserde hemen hemen aynı yönlere vurgu yapıldığı görülmektedir. *Kitabü'l-İ'tikad*'da, peygamberlerin üstünlüğünü, mucizelerin nübüvvetin ispatı olduğu ve velilerin kerametlerinin hak olduğu savunulmaktadır. *Ecvibetü's-Saffâr*'da ise peygamberlerin masumiyeti, mucizelerin Allah'ın kudretinin delili olduğu vurgulanmaktadır. Belhî ve Saffâr'ın nübüvvet ve velilerin kerametine dair ortaya koyduğu görüşleri, yukarıda da görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ile *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserlerindeki anlayışla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu durum, hicrî IV. ve V. yüzyıllarda Belh ve çevresinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu akaid metinlerinin bilindiğini, tartışıldığını ve ilmî çevrelerde bir otorite olarak kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

3. Ahiret

Ahiret inancı, İslâm akidesinin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Hanefî kelâmcılar, ahiret inancını imanın şartları arasında yer alan önemli bir unsur olarak ele almıştır. Cennet ve cehennemin varlığı, ölümden sonraki diriliş, hesap günü, İlahî muhasebe ve rü'yetullah (Allah'ın ahirette görülmesi) gibi unsurlar ahiret inancı etrafında tartışılmıştır. Bu çerçevede bu temel inançları reddeden kişileri, Ehl-i Sünnet dairesinin dışında değerlendirilmiştir. Belh Hanefilerine ait kalamî eserler incelendiğinde, ahiret tasavvurunun oldukça ayrıntılı şekilde işlendiği, özellikle de Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşleri açık bir şekilde reddedildiği görülmektedir.

Kitabü'l-İ'tikad'da Ahiret

²⁷² Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, çev. Cemil Akpınar (Konya: Rabîta Yayınları, ts.), 119; Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2017), 229.

²⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 56.

Kitabü'l-İ'tikad'da ahirete iman, imanın tanımı içerisinde zikredilir. Belhî, Cibril hadisini naklederek şöyle der: "İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, öldükten sonra dirilmeye, kaderin hayır ve şerrine, cennet ve cehenneme iman etmektir."²⁷⁴ Buna göre Belhî, ahiret inancını imanın temel rükünlerinden biri olarak kabul etmektedir. Burada zikredilen "ahiret günü" ifadesi hem ölümden sonra dirilişi hem de hesap gününü kapsamaktadır.

Kitabü'l-İ'tikad'da ayrıca cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu ve asla yok olmayacağı belirtilir: "Cennet ve cehennem yaratılmıştır. Asla yok olmayacaktır. Kim "Onlar mahluk değildir ve yok olacaklardır" derse, o habis bir Cehmî'dir."²⁷⁵

Bu cümle, özellikle Cehmiyye'nin görüşlerine karşı geliştirilmiş bir reddiyedir. Cehmiyye, cennet ve cehennemin ebedîliğini kabul etmez, onların sonradan yok olacağını iddia eder.²⁷⁶ Belhî, bu iddiayı sapkınlık olarak nitelendirmekte ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsemektedir. Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu, ebedî olduklarını ve fani olmadıklarını ifade etmektedir.²⁷⁷ Belhî'ye göre de cennet ve cehennem fani olmayıp sonradan yaratılmıştır ve varlıkları ebedîdir.

Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*'da ahiret inancı bağlamında, müminlerin Allah'ı ahirette görececeklerini şöyle açıklamaktadır: "Müminlerin ahirette Allah Teâlâ'yı bir sûret ve keyfiyet olmaksızın görececeklerini bilmelidir. Kim bu rü'yeti inkâr ederse, Mu'tezilî ve Kerrâmî'dir."²⁷⁸

Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesini kabul eden Belhî, yine bu meselede Hanefî kelâm geleneğinde yer almaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ'nın cennet ehline keyfiyet, benzetme ve yön isnadı olmaksızın görüleceğini kabul etmektedir.²⁷⁹ Belhî de bu çizgiyi benimseyerek rü'yetullah meselesinde benzer bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre Allah'ın görülmesi haktır, ancak bu görme, herhangi bir keyfiyet ve yönlendirme olmaksızın gerçekleşmektedir.

²⁷⁴ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2770.

²⁷⁵ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2774.

²⁷⁶ en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 158; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 86.

²⁷⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 50.

²⁷⁸ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2775.

²⁷⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 56; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 68.

Eserde ayrıca kabirde Münker ve Nekir'in sorgusunun hak olduğu, kabir azabına inanmanın zorunlu olduğu, mizanın ve sıratın hak olduğu, ümmetin ahirette su içeceği havuzun bulunduğu, amel defterinin okunmasının hak olduğu, hesabın hak olduğu ve Allah Teâlâ'nın kullarını dilediği gibi hesaba çekeceği hususlarının açıkça vurgulandığını görebiliriz. Belhî, ahirete dair dikkat çekmiş olduğu tüm bu unsurların inanç açısından kabul edilmesi gereken prensipler olduğunu belirtir. Belhî'nin eserinde zikretmiş olduğu bu hususlar, Ebû Hanîfe'nin eserlerinde ele alınan kelâmî konularla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Belhî, bu konuları daha öz ve kısa bir biçimde ele alarak iman edilmesi gereken temel ilkeler şeklinde sunmaktadır. Söz konusu esasların Ebû Hanîfe'nin eserlerinde yer alması ve iman edilmesi gereken hususlar olarak ortaya konulması, aynı şekilde Belhî tarafından da benimsenip bu doğrultuda ifade edilmesi, onun Ebû Hanîfe'nin bu konulardaki görüşlerini benimsediğini göstermektedir. Bu durum, özellikle ahiret inancına dair meselelerde Belhî'li âlimlerin Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği Hanefî kelâm geleneği içerisinde yer aldığını ve bu geleneği devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Ecvibetü's-Saffâr'da Ahiret

Saffâr'ın ahiret inancını kendisine yöneltilen “cennet ve cehennem ehlinin fani olup olmadığına” dair soruya verdiği cevap üzerinden tespit edilebiliriz. Saffâr *Ecvibetü's-Saffâr*'da, bu soruya cennet ve cehennem ehlinin fani olmadığını belirterek cevap verir. Devamın da Allah Teâlâ'nın zatı itibarıyla ezeli ve ebedî olduğunu, bekasının kendinden kaynaklandığını ifade eder. Buna karşılık cennet ve cehennem ehlinin bekasının zâtî olmadığını, Allah'ın onları bâkî kılmasıyla mümkün olduğunu vurgular.²⁸⁰

Saffâr bu ifadesinde, bir yandan Allah'ın bekasının zâtî ve zorunlu oluşunu temellendirirken, diğer yandan ahiretteki ebediliğin de ilâhî iradeye bağlı olarak sürdüğünü ortaya koyar. Böylece o, cennet ve cehennem ebediliğini kabul etmekte, ancak bu ebediliğin kaynağının Allah olduğunu özellikle vurgulamakta. Dolayısıyla bu çerçevede Saffâr'ın, cennet ve cehennem ebedî olduğu yönünde bir görüşü benimsediğini söylenebiliriz.

Saffâr, rü'yetullah konusunda ise Ebû Hanîfe ile aynı anlayışı benimsemekte ve Allah'ın ahirette görülmesini kabul etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın ahirette

²⁸⁰ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 116.

görülmesi keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir.²⁸¹ Yani bu görme, insanın dünyadaki görme biçimine benzemez, Allah'ın bir cisim, yön veya mekana ihtiyaç duymaksızın görülmesi mümkündür. Allah'ın ahirette görülmeyeceğini inkâr eden görüşleri ise hem naslara hem de ahiretteki müminlerin durumuna aykırı kabul eder. Dolayısıyla Saffâr'a göre rû'yetullah hak bir gerçektir. Allah Teâlâ ahirette görülecektir. Ancak bu görmenin mahiyeti insan idrakinin ötesinde olup keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde gerçekleşecektir.

Yukarıda da değinildiği üzere, ahirete dair ortaya konulan görüşlerin, Belhî ve Saffâr'ın eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle büyük ölçüde örtüştüğü ve bu çerçevede benimsendiği görülmektedir.²⁸² Her iki müellif de ahiret ahvaline ilişkin temel meseleleri benzer bir içerik ve anlayış çerçevesinde ele almakta ve bu hususları iman edilmesi gereken esaslar arasında zikretmektedirler. Bu durum, onların Ebû Hanîfe'nin eserlerinde temellendirilen Hanefî akaid anlayışını sürdürdüklerini ve özellikle ahiret inancı bağlamında bu geleneği devam ettirdiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Belhî ve Saffâr'ın yaklaşımları, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki dönemlerde özetlenerek sistematik bir inanç çerçevesi içerisinde yeniden ifade edilmesi ve devam ettirilmesi olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçevede her üç eserde ortak olarak kabul edilen başlıca ahiret inancı unsurları şu şekilde sıralanabilir:

- Ahiret inancı imanın temel şartıdır. Ölümden sonra diriliş, hesap, cennet ve cehennem hakikat olarak kabul edilir.
- Cennet ve cehennem mahluktur ve ebedîdir. Onların yok olacağını iddia edenler sapkın görülür.
- Kabir sorgusu, Kabir azabı, mizan ve sırat hakikat olarak kabul edilir.
- Cennet ve cehennem ehli fani değildir, ebedîdir.
- Allah ahirette görülmesi haktır. Fakat bu görülme keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir.

²⁸¹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 97-98.

²⁸² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 44,50; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 56-58; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 68.

4. Kader ve İnsan Fiilleri

4.1. Kader

Kader meselesi, İslâm kelâmının en temel ve en çok tartışılan konularından biridir. Çünkü insanın iradesi, sorumluluğu ve Allah'ın mutlak kudreti arasındaki ilişkiyi doğrudan ilgilendirir. Hanefî kelâmcıları kaderi, Allah'ın varlıkları ve hadiseleri ezelde ilmiyle takdir etmesi ve bunları zamanı geldiğinde yaratması şeklinde tanımlamaktadır.²⁸³

Ebû Hanîfe kader meselesini İslâm'ın temel inanç esaslarından biri olarak ele almıştır. Ona göre Allah, olacak her şeyi ezelde bilir ve Levh-i Mahfûz'da takdir etmiştir. Ancak bu durum, insanı zorlayan bir mecburiyet anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın dilemesi, bilgisi ve takdiri olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, Levh-i Mahfûz'daki yazının “hüküm” değil, “vasıf” şeklinde olduğunu ifade eder.²⁸⁴ Burada “hükmen” bilmek, Allah'ın eşyayı ezelde, nasıl olacaksa o şekilde bilmesi anlamına gelir. Bu bilgi, varlıkların mahiyetine uygun bir şekilde gerçekleşir. Yani Allah'ın bilmesi, fiilleri zorunlu kılan bir unsur değil, aksine onların nasıl vuku bulacağını kuşatan ezeli bir ilimdir. Ona göre insanın fiilleri önceden yazılmış olsa bile, bu durum insanın iradesini ortadan kaldırmaz. Kişi kendi seçimiyle hareket eder ve yaptığı fiillerde sorumluluk taşır. Yani kader, insanı zorlayan bir yapı değil, Allah'ın ezeli bilgisinin bir yansımasıdır.

Öte yandan Ebû Hanîfe, kader anlayışı çerçevesinde hayır ve şer olarak nitelendirilen bütün fiillerin yaratılmasının Allah'a ait olduğunu kabul eder.²⁸⁵ Ancak bu yaratma, insanın fiilleri üzerindeki tercih ve yönelimini ortadan kaldırmaz. Nitekim insanın fiilleri önceden yazılmış olsa bile bu durum, insanın iradesini geçersiz kılmaz. Kişi kendi seçimiyle hareket eder ve yaptığı fiillerden dolayı sorumluluk taşır. Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı ilâhî ilim ve takdir ile insanın iradesi arasında dengeyi kurmakta, o ne cebri bir zorunluluk ne de mutlak bir serbestlik kabul etmektedir.

²⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:58-63.

²⁸⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 54; Şükran Karabulut, *Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 32-33.

²⁸⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 37, 51; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 66.

Ebû Hanîfe'nin kader konusuna ilişkin ortaya koyduğu bu yaklaşımlar, Belh Hanefî âlimlerine ait olan *Kitabü'l-İ'tikad* ve *Ecvibetü's-Saffâr*'da da büyük ölçüde aynı bağlam ve çerçevede ele alınmıştır.

***Kitabü'l-İ'tikad*'da Kader**

Kitabü'l-İ'tikad'da kader meselesi şöyle açıklanır: “Kadere iman etmeli, hayır ve şerrin takdirinin Allah Teâlâ'dan olduğunu görmelidir. Kim Allah Teâlâ'nın günahları ve küfrü takdir etmediğini söylerse, o kaderi inkâr eden sapkın bir Kaderî'dir, arkasında namaz kılmak caiz değildir.”²⁸⁶

Belhî, kader inancını imanın zorunlu esaslarından biri olarak kabul eder. Ona göre hem hayır hem de şer kapsamına giren bütün fiillerin yaratıcısı ve takdir edicisi Allah'tır. Bu çerçevede Allah yalnızca iyilikleri değil, aynı zamanda günahları ve küfrü de yaratandır. Belhî, varlık âleminde bulunan tüm fiil ve oluşların ilâhî yaratma ve takdirin dışında düşünölemeyeceğini savunur. O, bu yaklaşımını Allah'ın günah ve küfrü yaratmayacağını savunan Kaderî anlayışını eleştirerek kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Burada “Kaderî” diye bahsettiği grup, büyük ölçüde Mu'tezile ekolünü kastetmektedir. Çünkü Mu'tezile, şer ve kötölüğün Allah tarafından yaratılmadığını ve bu tür fiillerin ilâhî yaratma kapsamına dahil edilemeyeceğini savunan bir anlayış savunmaktadır. Onlara göre kötölük doğrudan insan fiiline ait olup, Allah'ın bu tür fiillerin yaratıcısı değildir.²⁸⁷

Belhî'nin kader anlayışı, Ebû Hanîfe'nin de benimsediği, hayır ve şerrin dâhil olduğu bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu yönündeki kader anlayışıyla uyum içerisinde.²⁸⁸ Belhî, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımında olduğu gibi ilâhî yaratma ve takdir merkezde almakta, varlık alanında meydana gelen hiçbir fiilin Allah'ın irade ve kudretinden bağımsız gerçekleşmediğini kabul etmektedir.

***Ecvibetü's-Saffâr*'da Kader**

Saffâr, kader meselesinde Belhî ile aynı çizgide Kaderiyye'yi eleştirerek bu konuya dair görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre kader, Allah Teâlâ'nın mutlak ilim,

²⁸⁶ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2772.

²⁸⁷ en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 21; Aydın, *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 50; Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin “Kader” Anlayışı”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2006): 73.

²⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 37, 51.

irade ve kudretine bağılı olup hayır ve şer dâhil bütün fiillerin yaratıcısı yalnızca Allah'tır. Kul ise fiillerini yaratma gücüne sahip değildir. Kul sadece fiili kesb eder, yani irade eder ve ona yönelir. Bu çerçevede Saffâr, Kaderiyye'nin "kul kendi fiilini yaratmaya kâdirdir"²⁸⁹ şeklindeki iddiasını, Allah'ın mutlak kudretine ortak koşmak olarak değerlendirir ve bunu söyleyenin de kafir olacağını ileri sürer. Ona göre kulun fiillerini gerçekten yaratabilmesi, ilâhî kudretin sınırlandırılması anlamına gelir ki bu kabul edilemez. Bu sebeple o, fiillerin tek yaratıcısının Allah olduğunu, kulun ise yalnızca kesb ile sorumlu bulunduğunu vurgular.

Belhî ve Saffâr'ın kader anlayışlarını birlikte değerlendirdiğimizde, kaderin Allah'ın mutlak kudretine bağılı olduğu, hayır ve şer dâhil olmak üzere her şeyin takdir edicisinin Allah Teâlâ olduğu ve bağlamda Kaderiyye'nin görüşlerinin reddedildiğini görebiliriz. Her iki âlimin kader konusundaki yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin kader anlayışıyla büyük ölçüde aynıdır. Zira yukarıda da bahsi geçtiği üzere Ebû Hanîfe kaderi, Allah'ın ezeli ilmi, iradesi ve takdiri çerçevesinde ele almakta, hayır ve şerrin yaratılmasını Allah'a nispet etmekle birlikte insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran bir cebir anlayışını reddetmektedir. Bu yönüyle Belhî ve Saffâr'ın ortaya koyduğu düşünce, Ebû Hanîfe'nin temel ilkelerini devam ettiren bir çizgide yer alır.

4.2. Kulların Fiilleri

Kulların fiilleri meselesi, kader anlayışının en önemli alt konusudur. Burada temel mesele, insanın fiillerinde ne kadar özgür olduğu ve bu fiillerin Allah'a nispet edilip edilemeyeceğidir. Bu çerçevede farklı ekoller, insanların fiillerinin Allah ile bağlantısını farklı biçimlerde ele almışlardır.

Cebrîyye'ye göre insana ait herhangi bir fiil ve kudret yoktur. Bütün fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan ise fiillerinde mecbur bir konumda olup seçme özgürlüğüne sahip değildir.²⁹⁰ Mu'tezile'ye göre ise insan, fiillerini kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirmektedir. İnsan, yaptığı fiillerin gerçek faili olup sorumluluk tamamen kendisine aittir.²⁹¹

Ebû Hanîfe, kulların fiilleri konusunda hareket ve sükûn gibi eylemlerin kesb bakımından kula ait olduğunu, yaratma yönüyle ise Allah'a nispet edilmesi gerektiğini

²⁸⁹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 37-38.

²⁹⁰ eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85.

²⁹¹ en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 75; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57-58; Aydınlı, *Akılci Dîn Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 49-50.

savunur.²⁹² Buna göre insan, fiillerini kendi iradesiyle seçip gerçekleştirirken, bu fiillerin yaratılması Allah’a aittir. Böylece o, bir yandan insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ortaya koymakta, diğer yandan ilâhî kudretin mutlaklığını korumaktadır.

Bu çerçevede Ebû Hanîfe’ye göre Allah Teâlâ hiçbir kimseyi iman etmeye ya da inkâra zorlamamıştır. İnsanlar başlangıçta mümin veya kafir olarak değil, sadece insan olarak yaratılmıştır.²⁹³ Bu nedenle kişi, iman veya küfür yönündeki tercihinin kendi iradesiyle ortaya koyar. Ebû Hanîfe, iman ve küfür dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul eder. Bununla birlikte insanın fiillerinde tercih sahibi bir varlık olduğunu da vurgular. Bu yönüyle onun yaklaşımı, fiillerin tamamen insan tarafından yaratıldığını savunan Mu‘tezile ile insan iradesini bütünüyle yok sayan Cebriyye arasında dengeli bir çizgiyi temsil etmektedir.

Mâtürîdî de insan fiilleri konusunda Ebû Hanîfe’nin görüşünü benimsemekte ve savunmaktadır. Ona göre insan fiilleri iki yönlüdür. Biri insana, diğeri Allah’a aittir. İnsan, yaptığı işi kendi iradesiyle seçer ve gerçekleştirir. Bu yüzden yaptıklarından sorumludur. Ancak bu fiillerin yaratılması Allah’a aittir. O, hem insanın özgürlüğünü hem de Allah’ın kudretini birlikte kabul eder.²⁹⁴

Kitabü’l-İ’tikad’da Kulların Fiilleri

Belhî, *Kitabü’l-İ’tikad*’da bu konuda Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin görüşlerine benzer şu görüşleri savunmaktadır: “Kulların fiilleri ve kesbleri Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Kim “Kulların fiilleri mahluk değildir.” derse, o Mu‘tezilî’dir. Kim “Hakikatte kulun fiili yoktur” derse, o Cebri’dir.”²⁹⁵

Belhî’nin bu ifadesinden, genel olarak kulların fiillerine dair görüşünü anlamak mümkündür. Ona göre evrende meydana gelen her şey gibi insanın fiilleri de yaratma bakımından Allah’a aittir. Ancak kul, bu fiilleri kesb ederek onlardan sorumlu olur. Yani Allah fiilleri yaratır, insan ise onları tercih edip kazanır.

Metnin devamında Belhî, hem Mu‘tezile’nin hem de Cebriyye’nin kulların fiillerine dair görüşlerini eleştirir. O, Mu‘tezile’nin, kulların fiillerini doğrudan kula isnat

²⁹² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 55.

²⁹³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 54.

²⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 379; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 45-46; Avcı, *İmam Mâtürîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*, 311; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî’ye göre insan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 27.

²⁹⁵ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2773.

ederek onları Allah tarafından yaratıldığını kabul etmemesi, Allah'ın yaratma sıfatını sınırlandırma sonucunu doğurduğu için kabul etmemektedir. Ona göre Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, ilâhî kudretin kapsamını daraltma anlamına gelir. Öte yandan Cebriyye'nin, kulun hiçbir iradesi ve fiili olmadığını savunan görüşünü de eleştirir. Çünkü insana hiçbir etkisi olmayan bir fiil anlayışı, mükâfat ve cezanın anlamını ortadan kaldırır. Belhî bu ifadesinde "Cebriyye"yi herhangi bir şahıs adıyla ilişkilendirmeden, genel bir grup adı olarak kullanmaktadır. Burada belirli bir kişiden ziyade cebir anlayışını benimseyen bir grup kastedilmektedir. Şehristânî'nin yaptığı tasnife göre Cebriyye, "tam Cebriyye" ve "yarı Cebriyye" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁹⁶ Belhî'nin eleştirisinin ise özellikle insan iradesini tamamen reddeden "tam Cebriyye" anlayışına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Belhî, Ehl-i Sünnet geleneğinde Cebriyye olarak nitelendirilen ve insan iradesini bütünüyle ortadan kaldıran o grubu eleştirmektedir.

Bu çerçevede Belhî, kader ve kulların fiilleri meselesinde iki uç yaklaşım arasında orta bir yol benimser. Bir yandan fiillerin yaratılmasını Allah'a nispet ederek tevhid ilkesini korur, diğer yandan kesb kavramı ile insanın sorumluluğunun bulunduğunu kabul eder. Ona göre insan, fiillerinin yaratıcısı değil, fakat onları tercih eden ve kazanan bir varlıktır. Belhî'nin bu yaklaşımı, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin insan fiilleriyle ilgili görüşleriyle büyük ölçüde örtüşür. Yani o, insanın iradesi ile Allah'ın kudretini birlikte ele alan bu anlayışla aynı çizgide yer alır.

Ecvibetü's-Saffâr'da Kulların Fiilleri

Ecvibetü's-Saffâr'da da kulların fiilleri meselesinde dengeli bir yaklaşım benimsenmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Kesb, kul tarafından Allah Teâlâ'ya ortaklık olmaksızın fiil yoluyla kendisine izafe edilir. Halk ise, kulun ortaklığı olmaksızın kemal yoluyla Allah Teâlâ'ya izafe edilir. Kim, "Allah Teâlâ, kulların ve diğer varlıkların fiillerinin yaratıcısı değildir" derse, batıldır."²⁹⁷

Saffâr, bu ifadesinde kesb yönüyle fiili kula nispet eder ve bu sebeple insanı sorumlu kabul eder. Buna karşılık fiilin yaratılması ve varlık kazanması ise tamamen Allah'a ait olduğunu belirtir ve bu hususta kulun herhangi bir payı olmadığını söyler. İfadesinin devamında ise, Allah'ın kulların ve diğer varlıkların fiillerinin yaratıcısı olmadığını ileri süren görüşleri batıl olarak değerlendirir. Saffâr, bu anlayışla ilahî

²⁹⁶ eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85.

²⁹⁷ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 39.

kudretin sınırsızlığını zedelemeyen, insanın fiillerinden sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koymakta ve böylece iki aşırı görüş arasında mutedil bir çizgiyi benimsemektedir.

Dolayısıyla her iki eserde de insan fiilleri konusunda hem insan iradesi hem de Allah'ın yaratması birlikte ele alınmaktadır. İnsan özgür iradesiyle fiile yönelir ve onu seçer; fakat fiil, ancak Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanır. Belhî'nin ve Saffâr'ın bu anlayışı, hem insanın sorumluluğunu hem de Allah'ın mutlak kudretini aynı anda korumaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de açıkça görülen bu yaklaşımın bu iki âlim tarafından da benimsenmesi, Belh bölgesinde Hanefî-Mâtürîdî itikadî geleneğinin devam ettiğini göstermektedir.

4.3. Rızık ve Ecel

Belh Hanefî kelimelerinde kader anlayışı sadece fiillerle sınırlı değildir; rızık ve ecel kavramları da kaderin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda rızık, yüce Allah'ın insanların ve hayvanların faydalanması için yaratmış olduğu her şeydir.²⁹⁸ Ecel ise, Allah tarafından her varlık için ezelden belirlenen ölüm anıdır.²⁹⁹ Ebû Hanîfe'ye göre Allah Teâlâ, bütün varlıkları yaratan, kullarına rızık veren ve onları öldürendir. Ona göre Allah, canlı ve cansız tüm âlemi yaratmış, her varlığın ihtiyaçlarını da kendi hikmetiyle rızıklandırmıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre, kişinin helal yoldan kazanç elde etmesi ve mal biriktirmesi caizdir, ancak haram yolla kazanç sağlaması ve mal edinmesi dinen yasaktır.³⁰⁰ Böylece rızık Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşirken, insanın bu rızıkı hangi yolla elde ettiği sorumluluk alanına girmektedir.

Kitabü'l-İ'tikad'da Rızık ve Ecel

Kitabü'l-İ'tikad'da rızık ile ilgili doğrudan şu ifade yer alır: “Allah Teâlâ ezeli ve ebedi olarak Halık (Yaratan) ve Râzık (Rızık Veren)tır. O, bir halden başka bir hale değişmez.”³⁰¹

²⁹⁸ Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Mu'cemu't-Ta'rifât*, tah. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 122.

²⁹⁹ Mehmet Yıldırım, *Kelâm İlminde Rızık ve Ecel* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2006), 5; 58.

³⁰⁰ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 67.

³⁰¹ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2776.

Belhî bu ifadesinde rızıkın Allah'ın ezelî takdiri içinde yer aldığını açıkça ortaya koyar. Rızık veren yalnızca Allah'tır. Kulun rızka ulaşması da ondan mahrum kalması da ilahî irade ve takdir çerçevesinde gerçekleşir.

Belhî, eserinin başka bir yerinde ecel meselesine temas ederek ölümün ilahî takdire bağlı olduğunu şöyle ifade eder: “Ecelin hiçbir sebeple ne öne alınabileceğini ne de ertelenebileceğini, öldürülen kimsenin de kendi eceliyle ruhunu teslim ettiğini ve Allah Teâlâ'nın onun ölümünü o vakitte takdir ettiğini bilmelidir. Kim bunun aksini söylese sapkın bir Mu'tezili'dir.”³⁰²

Belhî bu cümlede, Mu'tezile'nin savunduğu; insanın tutum ve eylemlerine bağlı olarak yaşam süresinin uzatılabileceği ya da kısaltılabileceği yönündeki görüşünü³⁰³ reddetmektedir. Ona göre ecel, hiçbir sebep veya müdahale ile ne öne alınabilir ne de ertelenebilir. Öldürülen kimse de dahil olmak üzere her insan, kendi belirlenmiş eceli geldiğinde ruhunu teslim eder. Bu ölüm, Allah Teâlâ'nın ezelî takdiri doğrultusunda gerçekleşir.

Dolayısıyla Belhî'ye göre rızık ve ecel tamamen Allah'ın ezelî ilmi ve takdiri içindedir. Rızık da ölüm vakti de Allah tarafından önceden belirlenmiştir. Hiçbir insan kendi rızıkını artırıp eksiltemez ve ecelini öne alamaz ya da erteleyemez. Bu sebeple her şey, ilahî irade ve kudretin belirlediği kesin bir düzen içinde gerçekleşir.

Ecvibetü's-Saffâr'da Rızık ve Ecel

Saffâr *Ecvibetü's-Saffâr*'da, Allah'ın kulların rızıkını ve ömrünü belirlediğini ifade eder ve şu ayete atıf yapar: “Allah dilediğine bol rızık verir, dilediğine de kısar.” (Ra'd, 13/26). O, bu ayete atıfla rızık ve ecel üzerinde mutlak tasarrufun yalnızca Allah'a ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Buna ek olarak Saffâr, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin eserinde doğrudan ele alınmayan “haram rızık mıdır?” meselesini kelâmî bir çerçevede tartışmaktadır. Saffâr bu soruya açık bir şekilde “evet” cevabını vererek haramın da rızık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur.³⁰⁴ Ona göre rızık, varlığın devamına vesile olan her türlü imkânı kapsayan geniş bir kavramdır. Varlığın devamını sağlayan tek kudret ise

³⁰² el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2780.

³⁰³ Cihat Tunç, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 380-382.

³⁰⁴ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 139.

Allah'tır. Bu sebeple insanın faydalandığı her şey, mahiyeti ne olursa olsun, Allah'ın yaratması ve takdiriyle gerçekleşmektedir. Saffâr'ın bu görüşü, Hanefî geleneğin rızık anlayışıyla örtüşmektedir. Hanefî anlayışına göre rızık, Allah'ın kula ulaştırdığı ve kulun fiilen faydalandığı şeydir. Bu çerçevede haram yollarla elde edilip kullanılan şeyler de varlık bakımından Allah'ın yaratması ve takdiri kapsamındadır. Ancak bu durum o fiilin meşruiyetini ifade etmemekte ve kişi haram yolla elde ettiği kazançtan dolayı dini sorumluluk taşımaktadır.³⁰⁵

Kader anlayışı hem *Kitâbü'l-İ'tikad*'da hem de *Ecvibetü's-Saffâr*'da yalnızca fiillerle sınırlı olmayıp, insanın yaşaması, ölmesi ve rızıkını elde etmesi Allah'ın iradesiyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Her iki müellife göre de insan bu alanlarda mutlak bir güce sahip değildir. Ancak Allah'ın takdir ettiği ölçüde tasarrufta bulunabilir.

Kader meselesinde her iki eserden çıkan ortak sonuç şunlardır:

- Kader, Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır ve kulların fiillerinin yaratılması Allah'a aittir.
- Kesb–halk ayrımı yapılmakta; böylece kulun iradesi ve sorumluluğu korunmakta, ancak fiillerin hakiki yaratıcısının Allah olduğu kabul edilmektedir.
- Allah'ın yarattığı her şey rızık kapsamında değerlendirilmektedir.
- Rızık ve ecel Allah'ın takdiriyle belirlenmiş ve sabittir.
- İnsan, özgür iradesiyle seçim yapar; ancak fiil Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanır.
- İnsan fiillerin yaratıcısı değildir; fiillerin yaratılması tamamen Allah'a aittir.

5. İman

5.1. İmanın Tanımı

İslâm kelâmında “iman” yalnızca teorik bir inanç değil; insanın Allah'a yönelişini, kalbi bağlılığını ve dini kimliğini ifade eder. Erken dönemden itibaren iman meselesinde yoğun tartışmalar yapılmıştır. Özellikle Hâricîler, Mu'tezile, Mürcie ve Ehl-i Sünnet arasındaki ayrışmaların merkezinde “imanın mahiyeti” meselesi yer almıştır. Bu

³⁰⁵ en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 73, el-Lâmişî, *et-Temhid*, 107; Gölcük, “Rızık”, 74; Ahmet Coşkun, “Ebû Mansur Semerkandî el-Mâtûridî (862-944)”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Enstitüsü*, 6(1986): 168.

tartışmalar, özellikle büyük günah işleyen kimsenin durumu etrafında yoğunlaşmış ve her mezhep, iman tanımını bu problem çerçevesinde temellendirmiştir.

Bu bağlamda Hâricîler, iman; söz, ikrar ve amel şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre amel imanın vazgeçilmez bir unsurudur. Bu nedenle, amellerin terk edilmesi durumunda kişinin imandan çıkacağını ve kafir olacağını ileri sürmektedirler.³⁰⁶ Onlara göre iman, yalnızca kalbî tasdikten ibaret olmayıp, amelle birlikte anlam kazanır. Bu nedenle amel terk edildiğinde iman da ortadan kalkar. Hâricîlerin bu yaklaşımı, erken dönem İslâm toplumunda yaşanan siyasi ve itikadî krizlerin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Hz. Ali döneminde meydana gelen Hakem olayı, Müslüman toplum içerisinde derin ayrışmalara yol açmıştır. Söz konusu tahkim sürecini kabul edenleri “hüküm yalnızca Allah’ındır” ilkesine aykırı davranmakla suçlayan Hâricîler, bu tavırlarını itikadî bir zemine taşıyarak büyük günah işleyen kimseleri tekfir etme yoluna gitmişlerdir. Mu‘tezile ekolü de Hâricîler gibi ameli, imanın tanımının içine dahil ederler. Onlara göre iman; dille ikrar, kalple tasdik ve uzuvlarla amel etmektir. Fakat Hâricîlerden farklı olarak Mu‘tezile, ameli terk eden ve büyük günah işleyen kişiyi tam anlamıyla ne mümin ne de kafir kabul etmektedirler. Onlara göre ameli terk eden bir kişi bu iki durumun arasında, yani iman ile küfür arasında bulunur.³⁰⁷ Bazı Mürcîî gruplar ise söz ve ameli imanın tanımını dışında tutarak imanı yalnızca marifet olarak tanımlamışlardır.³⁰⁸ Amelin imanın bir parçası olmadığını savunan bu Mürcîî gruba göre ise günah işlemek imana zarar vermez. Ebû Hanîfe’ye göre iman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan oluşur. Bir kişiye mümin denilebilmesi için dil ile ikrar kalp ile tasdik etmesi gerekir. Ona göre imanın asıl mahiyeti kalpteki tasdiktir. Ancak kalpte olanı yalnızca Allah bildiği için kişinin imanını dil ile ifade etmesi de gerekir. Bu yüzden sadece dil ile yapılan ikrar tek başına iman sayılmaz, kalpte tasdik bulunmadıkça ikrar eksik kalır. Aynı şekilde sadece bilgi sahibi olmak da iman için yeterli değildir. Ebû Hanîfe’ye göre iman, bilgiyle sınırlı

³⁰⁶ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 146; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 524; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:738.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 1988), 137-138; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 20; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:738; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 60; Aydın, *Akıl Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, 42.

³⁰⁸ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 204; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:736; Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiye, *İman*, çev. Cemal Güzel (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1999), 106-107; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 125.

bir kabul değil, kalbin tasdiki ve dilin bunu ortaya koymasıyla gerçekleşen bir bütündür.³⁰⁹

Yukarıda farklı mezheplerin iman tanımlarına kısaca değinildikten sonra, Belh Hanefî geleneğine ait metinlerde iman konusunun nasıl ele alındığına geçebiliriz.

***Kitabü'l-İ'tikad*'da İman**

Belhî imanı, dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklinde tanımladıktan sonra, inanılacak nesneleri şöyle açıklar: “İman, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, öldükten sonra dirilmeye, kaderin hayır ve şerrine, cennet ve cehenneme iman etmektir.”³¹⁰

Belhî’ye göre iman, kalbin kesin tasdiki ve dilin ikrarından ibarettir. O, ameli imanın bir parçası olarak değerlendirmez. O bu yaklaşımıyla Hâricîler ve Mu‘tezile’den ayrılmaktadır. Belhî, iman anlayışını temellendirirken Ebû Hanîfe’nin görüşünü esas almaktadır. Nitekim o da imanı, “kalbin tasdiki ve dilin ikrarı”³¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre iman, yalnızca Allah’a inanmakla sınırlı olmayıp, O’nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete ve kadere iman etmeyi kapsamaktadır.

Belhî ayrıca, Ebû Hanîfe’nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinde ortaya koyduğu ve insanları tasdik bakımından üç gruba ayıran tasnifi de benimsemektedir. Ona göre insanlar tasdik açısından üç gruba ayrılır: Birincisi, kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar eden kimse olup, bu kişi hem Allah katında hem de insanlar nezdinde mümindir. İkincisi, diliyle iman ettiğini söyleyip kalbiyle inkâr eden kimse olup, Allah katında kafir, insanlar nezdinde ise mümin kabul edilir. Üçüncüsü ise imanını kalbinde gizleyip diliyle küfrünü açıklayan kimse olup, Allah katında mümin, insanlar nezdinde ise kâfir sayılır.³¹² Belhî, bu tasnifi aynen benimseyerek iman anlayışını Ebû Hanîfe’nin çizgisinde sürdürmektedir.

Belhî’nin iman tanımını kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde belirlemesi ve ameli imanın kapsamına dahil etmemesi, onun iman anlayışı bakımından Hanefî gelenek içerisinde yer aldığını göstermektedir. Bu durum, Belh Hanefîlerinin iman tanımının da bu doğrultuda şekillendiğini söyleyebiliriz.

³⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 65; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 22-23; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 51; Arslan, “Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri”, 54.

³¹⁰ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2770.

³¹¹ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 65.

³¹² el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2771; Ebû Hanîfe’nin eseriyle krş. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29.

Ecvibetü's-Saffâr'da İman

*Ecvibetü's-Saffâr'da da “İmanı, dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir.”*³¹³ şeklinde tanımlanır. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin iman tanımını aynı şekilde kabul edip benimsemektedir.

İmanın sahih olabilmesi için kalp ile tasdik ve dil ile ikrarı şart olarak gören Saffâr, eserinin başka bir yerinde dilsizin ikrar edememesi gibi istisnai durumda imanın geçerli olacağını belirtir. Ona göre imanın sahih olabilmesi için dil ile ikrar, ancak kişinin buna güç yetirebildiği durumlarda şarttır. Buna karşılık, dilsizlik gibi bir engel sebebiyle ikrarın mümkün olmaması halinde bu yükümlülük düşer ve iman geçersiz sayılmaz. Çünkü imanın hakikati kalpteki tasdik olup, dil ile ikrar dışı yansıyan bir unsur olarak sadece imkân bulunduğu gerekli hale gelir.³¹⁴ Dolayısıyla Saffâr, imanda sorumluluğun kişinin kudretiyle sınırlı olduğunu, acziyet durumunda ise ikrar şartının aranmayacağını kabul etmektedir.

Saffâr'ın eserinde iman konusunda özellikle üzerinde durduğu husus, mukallidin imanıdır. O taklid yoluyla imanı, iki kısma ayırmaktadır. Ona göre eğer kişi iman sözlerini yalnızca ezberleyip onların anlamını bilmeden, anlamadan, delilsiz taklid yapıyorsa iman için yeterli değildir. Bu fâsid (geçersiz) bir takliddir ve böyle bir kimse hakikatte mümin sayılmaz. Buna karşılık, kişi önce bir araştırma yapar, taklid ettiği kimselerin doğruluklarına dair kesin bilgi elde eder, sonra onları taklid ederse, bu taklid sahih kabul edilir ve kişi mümin sayılır. Ona göre kişi bülüğ çağına geldiğinde az da olsa neye iman ettiğini bilmek zorundadır. Anlamadığı, sorgulamadığı bir iman zahiren Müslüman sayılsa bile hakikatte geçersizdir.³¹⁵ Bu çerçevede Mâtürîdî imanı, kesin bilgiye dayalı bilinçli bir tasdik olarak açıklamaktadır. Ona göre inanan kişinin imanını delil ve sağlam bilgiyle temellendirmesi gerekir. Sadece başkalarını taklit ederek oluşan inanç ise gerçek iman olarak kabul etmemekte ve yeterli görmemektedir.³¹⁶ Bu bağlamda Mâtürîdî, mukallidin imanını tam anlamıyla sahih kabul etmezken, Saffâr taklidi mutlak biçimde reddetmemekte, bilakis kişinin taklid ettiği kimselerin doğruluğuna dair bir kanaat ve güvene ulaşması halinde imanı geçerli saymaktadır. Böylece Saffâr, taklidi

³¹³ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 50.

³¹⁴ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 68.

³¹⁵ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 103-105.

³¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 13-15; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 47.

imanı belirli şartlarla mümkün görürken, Mâtürîdî ise imanın ancak delile dayalı bilinçli bir tasdikle gerçekleşebileceğini savunur.

Saffâr'ın eserinde iman konusunda dikkat çeken bir diğer nokta, imanın ölümle birlikte ortadan kalkmadığı, aksine kişinin bir sıfatı olarak devam ettiğinin vurgulanmasıdır. Ona göre iman, küfür gibi zıt bir durum ortaya çıkmadıkça varlığını sürdürür. Bu nedenle mü'min kişi öldüğünde de hükmen mü'min olarak kabul edilir.³¹⁷ Saffâr'a göre iman, yalnızca dil ile ikrardan ibaret değil, ölümden sonra da devam eden kalıcı bir niteliktir.

Saffâr ayrıca eserinde, imanın yalnızca yüzeysel bir kabul olarak görülmemesi gerektiğini vurgular. Ona göre iman, Allah'ın ve Resûlü'nün varlığını kalben tasdik etmeyi ve bu konuda hiçbir şüphe taşımadan kesin bir inanca sahip olmayı ifade eder. İman, sadece bilgi düzeyinde bir kabul değil, kesinlik içeren güçlü bir tasdiktir. O bu görüşünü şöyle aktarmaktadır: “Kim Allah'a ve Resûlüne iman etmezse, o kafirdir. İman etmek, O'nun varlığını tasdik ve şüpheden uzak şekilde kabul etmektir.”³¹⁸

Hem *Kitabü'l-İ'tikad*'da hem de *Ecvibetü's-Saffâr*'da iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlanmış ve Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu tanım benimsenmiştir. Her iki müellif de ameli imanın bir parçası saymayarak imanın kapsamı dışında değerlendirmiştir. Bu noktada Belh Hanefî geleneğinin Ebû Hanîfe'yi takip ederek aynı iman anlayışını benimsemesi dikkat çekmektedir.

5.2. Küfür

İman ve küfür meselesi, erken dönemden itibaren yaşanan siyasi ve toplumsal gelişmelerle birlikte daha da belirginleşmiştir. Özellikle Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Sıffîn gibi olaylar ile Hakem vakası sonrasında ortaya çıkan ayrışmalar ve büyük günah işleyenlerin dünya ve ahiretteki durumunun ne olacağı gibi konular bu tartışmaların önemli başlıklarını oluşturmuştur. Bu çerçevede iman amel ilişkisi üzerinden yürütülen değerlendirmeler, büyük günah sahibinin küfre girip girmeyeceği meselesi etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Belh Hanefî geleneğine ait metinlerde küfür kavramları açık bir şekilde tanımlanmış, iman ve küfür kavramları arasındaki sınırlar netleştirilmeye çalışılmıştır.

³¹⁷ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 57.

³¹⁸ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 27.

Kitabü'l-İ'tikad'da İman ve Küfür

Belhî, imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde ele alarak imanın sınırlarını oldukça net bir biçimde çizer. Ona göre ehl-i kıbleden bir kimsenin işlediği büyük günahlar, imanı ortadan kaldırmaz. Ona göre, iman ancak kalpteki tasdikin tamamen inkâr edilmesiyle geçerliliğini kaybeder. Bu doğrultuda Hakem olayı bağlamında Hâricîlerin Hz. Ali'yi tekfir etmesini doğru bulmaz ve bunu aşırı bir tutum olarak değerlendirir. O, Hz. Ali'nin haklı olduğunu ifade ederek, büyük günah sebebiyle kişinin küfre düşmeyeceğini özellikle vurgular.³¹⁹

Belhî'ye göre küfür Allah'ın birliğini ve peygamberleri inkâr etmek ya da imanın temel esaslarını reddetmekle ortaya çıkar. Bunun dışında kalan fiiller ise küfür olarak değil, günah kapsamında değerlendirilmelidir. O, iman ve küfür arasındaki ayrımı, esas itibarıyla inanç ilkelerinin kabulü veya inkârı üzerinden belirlemektedir.

Ecvibetü's-Saffâr'da İman ve Küfür

Saffâr, iman ile küfrün birbirine zıt iki kavram olduğunu özellikle dile getirir. O iman ve küfrün sınırı konusunda Belhî ile aynı çizgide yer alır.

*Ecvibetü's-Saffâr'da kendisine yöneltilen “büyük günah işleyen kimse imandan çıkar mı?”³²⁰ sorusuna verdiği cevapta ise, büyük günah işlemenin tek başına imanı ortadan kaldırmadığını açıkça ifade eder. Ancak burada önemli bir ayrım yapar ve şöyle der: “Kişi, işlediği günahı helal saymadığı sürece imanını kaybetmiş olmaz.”³²¹ Ona göre büyük günah işleyen bir kimse, yaptığı fiilin haram olduğunu kabul ettiği sürece imandan çıkmaz ve küfre de düşmez, sadece günahkâr olur. Fakat günahı helal görmek, yani onu meşru kabul etmek imanı ortadan kaldıran bir durumdur. Saffâr'ın bu yaklaşımı, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* eserinde ele alınan görüşle uyumludur. Ebû Hanîfe'ye göre de büyük günah işleyen bir Müslüman, günahı helal görmediği sürece tekfir edilmez.³²² Bu bağlamda Saffâr, iman ve küfür meselesinde Ebû Hanîfe'nin temel yaklaşımını benimsemektedir.*

³¹⁹ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2781.

³²⁰ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 44.

³²¹ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 44.

³²² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55.

Belh Hanefîlerine göre iman ve küfür arasında keskin bir ayrım vardır. İman, tasdikle sabittir ve günahlar onu yok etmez. Küfür ise iman esaslarını inkâr ve reddetmekle gerçekleşir.

5.3. İman ve İslâm İlişkisi

İslâm düşüncesinde iman ile İslâm kavramlarının arasında mahiyet açısından bir ayrım bulunup bulunmadığı meselesi mezhepler arasında önemli tartışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda Mürcie, İslâm ve iman kavramlarının aynı anlama geldiğini savunmakta; her Müslümanın mümin, her müminin de Müslüman olduğunu ileri sürmektedir.³²³ Ebû Hanîfe'ye göre, iman, kişinin diliyle inancını ifade etmesi ve kalbiyle bunu doğrulamasıyla oluşan tasdiktir. İslâm ise Allah'ın hükümlerini kabul edip onlara teslim olmayı ve bu doğrultuda yaşamayı ifade eder. Ona göre kavramsal olarak sözlük anlamlarında bir farklılık bulunsa da dini çerçevede bu iki kavram birbirinden ayrılmaz ve iman İslâm'dan bağımsız olmadığı gibi, İslâm da imansız gerçekleşmiş sayılmaz.³²⁴

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, eserinde İman ile İslâm arasındaki ilişkiye dair doğrudan bir değerlendirme ya da bu meseleye ilişkin bir açıklama yapmamaktadır. Buna karşılık Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın eserinde söz konusu mesele, nispeten daha ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ele alınmaktadır.

Saffâr iman ile İslâm'ın ayrı kavramlar olup olmadığı sorusuna şöyle cevap vermektedir: “İman ve İslâm birdir. İman, tasdik, İslâm ise, boyun eğme, teslim olmadır. Dil açısından iman ile İslâm arasında fark vardır. Fakat şeriat açısından, İslâm olmadan iman, iman olmadan da İslâm olmaz. Tıpkı sırt ile karın gibi.”³²⁵

Saffâr bu doğrultuda Ebû Hanîfe'nin iman ve İslâm anlayışıyla uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre iman ve İslâm, mahiyet bakımından birdir. Bu iki kavram, aslında iki ayrı şey değildir; aynı gerçeğin sadece farklı şekillerde ifade edilmesidir. İfadesinin devamında imanı kalbin tasdiki, İslâm'ı ise boyun eğme ve teslim olma şeklinde açıklaması, bu iki kavram arasındaki ayrımın yalnızca lügat anlamı bakımından olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim devamında, İslâm olmadan iman,

³²³ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 138.

³²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 56; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 30; Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 38; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 138; Ahmet Ak, “İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2016), 16.

³²⁵ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 118.

iman olmadan da İslâm'ın geçerlilik kazanmayacağını ifade eder. Cümlelerin sonunda kullandığı sırt ve karın benzetmesi ise iman ve İslâm kavramlarının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Nasıl ki insan bedeninde bu iki bölge birbirinden ayrı düşünülemez ve birlikte bir bütün oluşturursa, iman ve İslâm da dinin birbirinden ayrılmayan iki temel parçası olarak görülür.

Saffâr'ın bu konuda, Hanefî geleneğin İman ve İslâm ilişkisine dair yaklaşımını açık bir şekilde savunmakta olduğu ortaya çıkmaktadır.

5.4. İman ve Amel İlişkisi

İslâm düşüncesinde iman ile amel arasındaki ilişki, en çok tartışılan ve farklı yaklaşımların ortaya çıktığı temel meselelerden biridir. Bu konu yalnızca kavramsal bir tartışma alanı olmaktan öte, Müslüman toplumun günah işleyen bireylere karşı tutumunu da doğrudan etkileyen bir yön taşımaktadır. Bu bağlamda, iman ve amel ilişkisine dair farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

- Hâricîler, ameli imanın ayrılmaz bir unsuru kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda, farz kılınan tüm iyiliklerin dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve organlarla yerine getirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu yükümlülükleri yerine getirmeyen kimsenin büyük günah işlediğini, böylece imandan çıktığını ve ebedî olarak cehennemde kalacağını ileri sürmüşlerdir.³²⁶
- Mu'tezile'ye göre iman, ameli de içine alan bir kavramdır. Yani amel imanın bir parçasıdır. Bu nedenle kişi ibadet ve yükümlülükleri yerine getirmezse büyük günah işlemiş sayılır. Büyük günah işleyen kimse, iman ile küfür arasında bir konumda kabul edilir. Tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacağı görüşü benimsenir.³²⁷
- Ebû Hanîfe imanı, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olduğunu dile getirmiştir.³²⁸ Ona göre ameller, imanın özüne dahil değildir. Kişinin İslâm dairesine girmesinde belirleyici olan, yaptığı fiiller değil, Allah'a yönelik içten tasdiktir. Bu nedenle amellerin terk edilmesi, kişiyi mümin olmaktan çıkarmaz.³²⁹

³²⁶ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd (ö. 224/838), *Kitâbu'l-İmân*, tah. M. Nasiruddîn el-Elbânî (Kuveyt: ts.), 101-102; Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ İbn Mende (ö. 395/1004), *Kitâbu'l-İmân*, tah. Alî b. Muhammed Nasr el-Fakîhî (Beyrut: 1987), 1:331; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 146.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 137-138; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 20; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 60; Aydın, *Akılî Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, 42.

³²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 22-23; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 56; Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 60; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 204.

³²⁹ Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 60.

Amelin imanın tanımının dışında tutulması yönündeki bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde ilk defa Mürcie tarafından sistematik bir biçimde ortaya konulmuştur. Onlara göre ameller, imanın bir sonucu olduğu için, iman olarak adlandırılmaları ancak mecazi anlamda mümkündür.³³⁰

Bu bağlamda *Kitabü'l-İ'tikad* ve *Ecvibetü's-Saffâr*'da da iman ve amel ilişkisi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

***Kitabü'l-İ'tikad*'da İman ve Amel**

Kitabü'l-İ'tikad'da iman genel olarak kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlanmaktadır. Belhî bu çerçevede imanı esas itibarıyla bu iki unsur üzerinden açıklar ve ameli imanın tanımına dahil etmez. O, bu konuda şöyle der: “Ameller imandan değildir. İman kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır.”³³¹

Belhî'nin bu tanımı, özellikle Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin “amel imanın bir parçasıdır” anlayışlarına karşı doğrudan bir reddiye niteliği taşımaktadır. Çünkü hem Hâricîler hem de Mu'tezile ekolü ameli imanın ayrılmaz bir unsuru olarak kabul etmekte ve büyük günah işleyenleri iman dairesi dışında değerlendirmektedir. Belhî ise bu yaklaşımı benimsememekte, imanı daha çok tasdik ve ikrar ekseninde sınırlandırmaktadır. Ona göre namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi ibadetler imanın tanımına dahil değildir. Ancak bunlar imanın gerekleri ve tamamlayıcı unsurlarıdır. Bu ibadetlerin terk edilmesi ise kişiyi imandan çıkarmaz.

Belhî, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadığını vurgularken, amellerin terk edilmesinin insanı günaha sürükleyeceğini de ifade etmektedir. O, amalleri hafife alan bazı Mürcîîleri şu şekilde eleştirmektedir: “Şeriat hükümlerinin ve amellerin müminlere farz olduğunu bilmelidir. Kim şeriat hükümleri müminlere farz değildir, ameli terk etmek ona zarar vermez” derse, o Mürcie'dir.”³³²

Belhî bu ifadesinde, “amellerin terk edilmesinin imana hiçbir zarar vermeyeceği” fikrini benimseyen bazı aşırı Mürcîîlerin düşüncesini reddederek, amellerin dini yükümlülüğün kaçınılmaz bir unsuru olduğunu belirtir. Ona göre amellerin terki kişiyi

³³⁰ Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Bağdâdî (ö. 458/1065), *el-Kâdî Ebû Ya'lâ ve Kitâbu'l-Mesâ'ilü'l-İmân*, tah. Suûd b. Abdilazîz el-Halef (Riyad: Dâru'l-Asîma, 1410), 164, 176; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, tah. Haşim Muhammed Şazeli (Kahire: ts.), 63-64.

³³¹ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2779.

³³² el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2780.

imandan çıkmasına sebep olmaz; fakat bu durum, kişinin günahkâr olmasına ve dini sorumluluğunun ihlal etmesine yol açar.

Belhî, iman ile amel arasındaki ilişkiyi tamamen koparmadan, ancak kavramsal sınırları da birbirine karıştırmadan ele alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Ecvibetü's-Saffâr'da İman ve Amel

Ecvibetü's-Saffâr'da da iman ve amel ilişkisi konusunda benzer bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Saffâr'a göre iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarından ibarettir.³³³ O, amelleri imanın tanımına dahil etmemekle birlikte, onları imandan tamamen bağımsız da görmemiştir. Saffâr, amelleri kalpte yerleşen imanın dış dünyadaki yansıması olarak değerlendirir. Buna göre kalpteki tasdik, dışarıda amel olarak ortaya çıkar. İman, amel bulunmasa dahi geçerliliğini sürdürür ve kişi tasdik ile ikrarını koruduğu sürece mümin kabul edilir.

Öte yandan Saffâr'a göre amellerin farz olduğuna inanmak ile bu amelleri yerine getirmek de birbirinden farklıdır. Ona göre Allah'ın farz kıldıklarını inkâr eden veya haram kıldıklarını helal sayan kişi kafirdir. Bu hükümlere inanmakla birlikte onları yerine getirmeyen kişi ise dinden çıkmış olmaz. Aksine günahkâr bir mümin olur.³³⁴ Onun bu yaklaşımı, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleriyle de büyük ölçüde örtüşmektedir. Mâtürîdî de, Allah'ın farz kıldıklarına inanmayı esas almakta, bu farzları inkâr eden kimseyi küfürle nitelendirmektedir. Fakat bu farzları yerine getirmeyen kişiyi ise günahkâr saymaktadır.³³⁵

İman-amel ilişkisi konusunda Belh Hanefîlerinin tavrı şu şekilde özetlenebilir:

- Amel, imanın tanımına dahil değildir.
- Amelsiz iman mümkündür, fakat kişi günahkâr olur.
- Günah işlemek imanı ortadan kaldırmaz.

Hem Belhî hem de Saffâr, iman ve amel ilişkisine dair görüşleriyle Hanefî geleneği içerisindeki yaklaşımı sürdürmektedir. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin benimsediği, ameli imanın tanımı dışında bırakan ancak ondan tamamen bağımsız da görmeyen anlayış, bu iki müellif tarafından da kabul edilmiştir. Böylece Belhî ve Saffâr, Hanefî-

³³³ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 50, 53-54.

³³⁴ es-Saffâr, *Ecvibetü's-Saffâr*, 44.

³³⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 323b-324a; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 38.

Mâtürîdî çizgideki iman anlayışını devam ettirmiş ve aynı temel yaklaşımı kendi eserlerinde yeniden ortaya koymuşlardır.

5.5. İmanda Artma ve Eksilme

İmanın artıp eksilmesi tartışmanın aslı, esas itibarıyla imana yüklenen anlamla ilgilidir. Hâricîler ve Mu‘tezile, imanın artıp eksileceğini savunmuşlardır. Onlar, iman ile ameli birbirine bağlı kabul ettiği için, imanda artma ve eksilmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir.³³⁶ Ehl-i Sünnet’ten Hadis Taraftarları imanın ibadetle artıp isyanla eksileceğini savunurken,³³⁷ Mürcie ve Hanefî-Mâtürîdîler ise imanı kalbin tasdiki olarak tanımlamış, amelleri ise bu tanımın dışına bırakarak onları işlemek ve terk etmekle artıp eksilemeyeceğini, imanın sabit bir hakikat olduğunu savunmuştur.³³⁸

Belh Hanefîlerine ait metinlerde de bu mesele açık ve kesin ifadelerle yer almıştır.

***Kitabü’l-İ’tikad*’da İmanda Artma ve Eksilme**

Belhî, *Kitabü’l-İ’tikad*’da Ebû Hanîfe ve diğer Mürcî alimlerin bu konudaki görüşünü tekrarlar: “İmanda artma ve eksilme yoktur.”³³⁹

Belhî, amelleri iman mahiyetine dahil etmemektedir. Bu sebepten, kişinin amelleri yerine getirmesi iman artışına yol açmadığı gibi, amelleri terk etmesi de iman eksilmesine sebebiyet vermez. Ayrıca o, imanı tasdik olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla tasdikte artma ve eksilme söz konusu olmaz. Tasdik ya vardır ya da yoktur, tasdik derecelenebilir bir şey değildir.

Belhî bu konuda Hâricîler, Mu‘tezile ve Hadis Taraftarlarını eleştirmektedir. Ona göre “iman artar ve eksilir” diyen kimseler, imanı amel ile karıştırmakta ve iman tanımını bozmakta, bu da sapkınlığa yol açmaktadır.

***Ecvibetü’s-Saffâr*’da İmanda Artma ve Eksilme**

³³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:738.

³³⁷ Ebî Şeybe, *Kitabü’l-İmân*, 72-74; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 182; İbn Teymiye, *İman*, 62; Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celalüddin es-Suyûtî, *Kitabü’l-Leâli’l-Masnua fi’l-Ahâdîsi’l-Mevdûa*, (Beyrut: Matbaatü’l-Edebiyye, 1317), 1:20.

³³⁸ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 65; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, 56; el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 82a, 224a, 262a; İbn Hazm, *el-Fasl*, 738; en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 85; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 182; es-Suyûtî, *Kitabü’l-Leâli’l-Masnua*, 1:20-21; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 37.

³³⁹ el-Belhî, *Kitabü’l-İ’tikad*, 2771.

Ecvi betü's-Saffâr'da da aynı yaklaşım benimsenir. Saffâr'a imanın artıp eksilmesi meselesi sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: “İman, artmaz ve eksilmez. Çünkü iman tasdiktir; tasdik bir kere gerçekleşti mi, onun artması da eksilmesi de söz konusu değildir.”³⁴⁰

Saffâr, burada Belhî ile aynı çizgidedir. Ona göre iman, bilgi ve tasdik kalpte yerleşmesidir. Bu tasdik artması veya eksilmesi düşünülemez; çünkü tasdik ya vardır ya da yoktur.

Belh Hanefîlerinin bu konuda ısrarcı olmalarının sebebi, iman tanımını korumak ve bid'at ekollerin görüşlerine karşı sağlam bir çerçeve çizmek istemeleridir. Çünkü eğer iman artıp eksilir denilirse, iman ile amel arasında kopmaz bir bağ kurulmuş olur. Bu durumda, günahkârların imanları azalmış kabul edilir ve tekfir tehlikesi ortaya çıkar. Belhî ve Saffâr ise imanı sabit bir tasdik olarak değerlendirmekte ve bu doğrultuda iman artıp eksilmesini kabul etmemektedir. Onlara göre iman, mahiyeti gereği değişime konu olmayan bir tasdikten ibarettir. Bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'nin iman artıp eksilmeyeceği³⁴¹ yönündeki görüşüyle örtüşmekte olup, her iki âlimin de bu çerçevede Hanefî gelenek içerisinde konumlandığını görmekteyiz.

5.6. İmanda İstisnâ

İmanda istisnâ, kişinin kendi imanını sorulduğunda “Ben müminim” veya “İnşallah ben müminim” şeklindeki iki cevaptan hangisinin verileceği tartışması ile ilgili bir meseledir. Erken dönemden itibaren bu konu, mezhepler arasında tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hadis Taraftarları, amelleri imanla bağlantılı gördükleri için ve kişinin kendi imanını gelecekte ne durumda olacağını bilemeyeceği için, “Ben müminim” şeklinde kesin bir ifade kullanmasını doğru bulmamışlardır. Her şeyi ilahi takdire bağlayan Hadis taraftarları, bir kimsenin kendi imanını tanımlarken “inşallah” kaydını eklemesi ve “İnşallah ben müminim.” şeklinde söylemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.³⁴² Mürcie'ye göre ise iman kesin ve değişmezdir. İstisnâya ve şüpheyeye yer yoktur. Bu sebepten bir kimsenin şartlı bir şekilde “İnşallah ben müminim.” demesi imanından şüphe ettiği

³⁴⁰ es-Saffâr, *Ecvi betü's-Saffâr*, 50.

³⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 65.

³⁴² İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-İmân*, 67-69; İbn Teymiye, *İman*, 60; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:838; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 183; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 101-102.

anlamına gelir.³⁴³ Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar ise, imanı kalbin tasdiki olarak tanımladıkları için, bu tasdikte şüpheye yer olmadığını söylemiş ve imanda istisnâ yapmayı reddetmişlerdir.³⁴⁴

Belh Hanefîlerine ait metinlerde de bu tartışma doğrudan yer almaktadır.

Kitabü'l-İ'tikad'da İmanda İstisnâ

Kitabü'l-İ'tikad'da bu mesele açıkça şöyle ifade edilir: “İmandan şüphe etmemeli, “İnşallah ben müminim” dememeli; aksine “Ben hakiki bir müminim” demelidir. İmanda istisnâ yapmak bid‘attir.”³⁴⁵

Bu cümle, Hanefî mezhebinin kesin tavrını ortaya koymaktadır.³⁴⁶ Belhî’ye göre iman, şüphe ve tereddüt kabul etmez. Kişi iman etmişse, bunu kesin bir şekilde ifade etmelidir. “İnşallah müminim” demek, imanı bir ihtimal ve belirsizlik alanına sokmak anlamına gelir ki bu da bid‘attir. Belhî’nin bu yaklaşımı, imanı tasdik olarak tanımlamasının doğal sonucudur. Çünkü tasdik ya vardır ya yoktur. Tasdikte ihtimal, tereddüt veya istisnâ düşünülemez.

Ecvibetü's-Saffâr'da İmanda İstisnâ

Ecvibetü's-Saffâr'da bu mesele doğrudan ayrı bir başlıkta ele alınmasa da Saffâr’ın imanı şüphe kabul etmeyen bir tasdik olarak tanımlaması aynı görüşü teyit etmektedir. Ona göre iman etmek, O’nun varlığını tasdik ve şüpheden uzak şekilde kabul etmektir.

Dolayısıyla Belh Hanefîleri, bid‘at fırkaların görüşlerine karşı, imanı mutlak bir kesinlik olarak tanımlayarak imanda istisnayı tamamen reddetmişlerdir.

5.7. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

İslâm kelâmında büyük günah işleyen kimsenin durumu, iman anlayışına doğrudan bağlı bir tartışmadır. Çünkü iman tanımı genişletilip ameli kapsadığında, günah

³⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:838; es-Suyûtî, *Kitabü'l-Leâli'l-Masnua*, 1:22; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 122.

³⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 41-43; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 31-32; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 388; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 183; İsmail Şık, *Hânefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü'd-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkıh Diyalogu*, (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 225.

³⁴⁵ el-Belhî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 2770.

³⁴⁶ İmanda istisnâ kabul etmeme hususunda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi temsil eden görüşler için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 41-43; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 175-183; el-Lâmişî, *et-Temhid*, 145; en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 84-85.

işleyen müminin imanının zayıfladığı veya kaybolduğu iddia edilir. Bu bağlamda, yukarıda da bahsi geçtiği üzere Hâricîler, büyük günah işleyen kimsenin tamamen imandan çıktığını ve kafir olduğunu savunurken,³⁴⁷ Mu‘tezile ise bu kişinin ne mümin ne de kafir olduğunu, bu ikisi arasında bir konumda (el-menzile beyne’l-menzileteyn) bulunduğunu ve tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacağını ileri sürmektedir.³⁴⁸ Ehl-i Sünnet alimleri ise ehl-i kıblenin tekfir edilmesinden kaçınmışlardır. Onlara göre İman dairesi içinde bulunan bir kişi, büyük günah işlemiş olsa dahi imandan çıkmış sayılmaz ve mümin vasfını korur. Ancak söz konusu kişi, işlediği günah sebebiyle “günahkâr mümin” olarak nitelendirilir. Bu çerçevede, büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu Allah’ın iradesine bırakılmış olup, Allah Teâlâ dilerse onu bağışlar, dilerse de cezalandırır.³⁴⁹

Belh Hanefîlerine ait *Kitabü’l-İ’tikad* ve *Ecvibetü’s-Saffâr*, bu meselede Ehl-i Sünnet’in tavrını açıkça ortaya koymaktadır.

5.7.1. Ehli Kıblenin Tekfir Edilmemesi

Ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi meselesi, İslâm düşüncesinde hem itikadî hem de toplumsal açıdan önemli bir yere sahiptir. Özellikle mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte farklı görüşlerin yaygınlaştığı dönemlerde, Müslümanların birbirlerini kolayca tekfir etmelerinin önüne geçmek büyük bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu bağlamda “ehl-i kible” kavramı, Kabe’yi kible olarak kabul eden ve İslâm’ın temel esaslarında birleşen bütün Müslümanları kapsayan bir ifade olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, inanç esaslarında ortak noktada birleşen kimselerin, bazı ameli eksiklikler veya farklılıklar sebebiyle İslâm dairesinin dışına çıkarılmaması gerektiği düşüncesi benimsenmiştir.

Bu yaklaşımın en belirgin şekilde savunucularından biri Ebû Hanîfe’dir. Ebû Hanîfe imanı, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde tanımlamış, ameli ise imanın bir parçası olarak görmemiştir. Bu nedenle ona göre Kabe’yi kible edinen bir kimse, mümin kabul edilir. Bir Müslümanın bazı farzları terk etmesi ya da günah işlemesi, onu doğrudan dinden çıkarmaz. Aksine bu kişi, günahkâr da olsa mümindir. İmanla birlikte bütün

³⁴⁷ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 146; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:738; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 524; en-Nesefî, *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, 89.

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 137-138; el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 20; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 427; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 60; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:738; Aydın, *Akıl Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, 42.

³⁴⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 56; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 329-332; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167-168; el-Lâmişî, *et-Temhid*, 121; Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 134-135; Şık, *Hânefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü’l-Din Anlayışı*, 229-230.

farzları yerine getiren kimse Allah'ın vaadi gereği mükafatlandırılırken, imanını kaybedip inkâra düşen kimse ise cezayı hak eder. Bununla birlikte, imanını koruduğu halde bazı yükümlülükleri yerine getirmeyen kişinin durumu Allah'ın takdirine bırakılır. O, dilerse azap eder, dilerse affeder.³⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki en dikkat çekici yönlerinden biri de tekfir hususunda son derece ihtiyatlı davranmasıdır. Çünkü bir Müslümana “kafir” demek, yalnızca bireysel bir hüküm olmayıp, aynı zamanda toplumsal ayrışma ve fitneye zemin hazırlayan ciddi sonuçlar doğurabilir. Bu sebeple ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi ilkesi, sadece bir düşünce olarak kalmayıp, aynı zamanda Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği korumayı amaçlayan önemli bir anlayış olarak görülebilir. Çünkü farklı görüşlere sahip olsalar da temel inanç esaslarında birleşen bütün Müslümanlar, bu anlayış çerçevesinde İslâm ümmetinin bir parçası olarak kabul edilmiştir.

***Kitabü'l-İ'tikad*'da Büyük Günah ve Tekfir Meselesi**

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, büyük günah işleyen müminin imanını kaybetmeyeceğini şöyle açıklar: “Büyük günah işleyen günahıyla birlikte mümindir. “Onun günahı onu imandan çıkarır” demek doğru değildir. Yine “Onun iman ile küfür arasında bir konumdadır” da demek doğru değildir. Çünkü bu Mu‘tezile'nin sözüdür.”³⁵¹ Belhî, ehli kiblenin tekfir edilmemesi gerektiğini başka bir yerde Hâricîlerle ilişkili olarak ifade eder: “Ehl-i kiblenden hiç kimse bir günahı sebebiyle tekfir edilmemelidir. Bunu söyleyen Hâricî veya Harûrî'dir.”³⁵²

Belhî, bu ifadeleriyle Hâricîlerin tekfir anlayışını açıkça eleştirir ve reddeder. Ona göre bir kimse kibleye yönelip namaz kılıyorsa ve İslam'ın temel esaslarını kabul ediyorsa, günahları sebebiyle tekfir edilemez. O, bu ifadeleriyle ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi gerektiği yönündeki yaklaşımını açık ve kesin bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre büyük günah işleyen kimse, işlediği günah sebebiyle imandan çıkmaz, aksine günahkâr bir mümin olur.

Belhî, ayrıca büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumunu ise şöyle açıklar: “Allah Teâlâ, ehli kebairden işlediği günahlarının miktarınca cehennemde azaba

³⁵⁰ Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 60-62; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 33, 42, 49; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 56; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 15.

³⁵¹ el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2777.

³⁵² el-Belhî, *Kitabü'l-İ'tikad*, 2771.

uğratacaktır. Sonra onlar yanıp kömür olduktan sonra, onları ateşten çıkaracaktır. Kim “Ehli kebair ateşten çıkmayacaktır” derse, o Mu‘tezilî’dir.”³⁵³

Bu ifade, iki temel noktayı ortaya koymaktadır:

1. Günah işleyen mümin cehenneme girebilir.
2. Ancak orada ebedî kalmaz, günahlarının karşılığını çektikten sonra Allah’ın rahmetiyle cennete alınır.

Belhî’nin, büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumuna ilişkin ortaya koyduğu bu iki husus, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin genel yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira bu geleneğe mensup âlimlerin çoğunluğu, büyük günahın kişiyi imandan çıkarmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kişi tövbe etmeden ölürse, işlediği günah sebebiyle sorumluluk altında kabul edilir. Ancak onun durumu kesin bir hükme bağlanmaz, Allah’ın iradesine bırakılır. Yüce Allah dilerse, işlediği günahlar nispetinde onu cezalandırır, dilerse de lütfu ve merhametiyle bağışlar.³⁵⁴ Dolayısıyla Belhî, bu ifadesiyle Mu‘tezile’nin tövbe etmeden ölen kebire sahibinin ebedi olarak cehennemde kalacağı yönündeki görüşünü reddetmekte ve Ehl-i Sünnet çizgisiyle örtüşen bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ona göre büyük günah işleyen kimse cehennemde ebedi kalmaz. Aksine, işlediği günahın gerektirdiği ölçüde cezalandırıldıktan sonra cennete girer.

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, ehli kıblenin tekfir edilmemesi gerektiği yönündeki yaklaşımı benimseyerek, bu konuda hem Hâricîlerin hem Mu‘tezile’nin görüşlerini reddetmiştir. Bu tavrı, onun Hanefî-Mâtürîdî çizgiyle örtüşen bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

***Ecvibetü’s-Saffâr*’da Büyük Günah ve Tekfir Meselesi**

Saffâr da aynı görüşü benimser. O, büyük günah işleyenin imanını kaybetmeyeceğini, ancak işlediği günahı helâl sayarsa kafir olacağını şöyle ifade eder: “Büyük günah işlemekle iman zail olmaz; yeter ki kişi o günahı helal saymasın.”³⁵⁵

³⁵³ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2776.

³⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 62; Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 60-62; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 33, 42, 49; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 56; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 15; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 329-332, 382-383; el-Lâmişî, *et-Temhid*, 121; Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 134; Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulü’l-Din Anlayışı*, 230.

³⁵⁵ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 44.

Bu ifade, iman ile günah arasındaki ilişkiyi çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Saffâr, küfrü fiilden ziyade inançla ilişkilendirir. Yani bir fiilin kendisi değil, o fiile yönelik itikadî tutumu belirleyici unsur olarak görmektedir. Ona göre günahın imana doğrudan etkisi yoktur. Ancak Allah'ın haram kıldığı bir fiili helâl kabul etmek, yani dini hükmü inkâr etmek küfürdür. Mesela bir mümin içki içerse veya zina yaparsa günahkâr mümin olur. Fakat içki içmeyi ve zina yapmayı helal sayarsa, dinin kesin hükmünü inkâr ettiği için küfre girmiş olur.

Saffâr'ın yaklaşımı, imanı amelden ayıran Hanefî anlayışla tamamen örtüşmektedir. Günah işlemek mümini günahkâr yapar, ama kafir yapmaz. Tekfir, yalnızca iman esaslarının reddiyle mümkündür.³⁵⁶

Belh Hanefileri, büyük günah meselesinde Ehl-i Sünnet anlayışını savunmuşlardır. Onlara göre büyük günah mümini imandan çıkarmaz; günahın helâl sayılması ise küfürdür. Ehli kible, kibleye yöneldiği sürece tekfir edilemez. Bu yaklaşım, İslâm toplumunun birliğini korumayı amaçlayan Mürcie'nin ve Hanefî çizginin temel prensiplerinden biridir.

6. Siyasi Görüşler (İmâmet)

İmâmetin Önemi

İmâmet meselesi, İslâm düşüncesinde itikadî ve siyasi boyutları bir arada taşıyan bir konudur. İmâmet, genel olarak liderlik ve önderlik kavramını ifade eder. Ancak bu kavramın kapsamı ve mahiyeti, farklı mezhepler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. En geniş anlamıyla imâmet, bir topluluğa rehberlik etme görevini kapsar ve özellikle ibadet bağlamında, namazda cemaate imâmlık etme şeklinde görülür. Bunun yanında kavram, siyasi ve toplumsal bir boyut da taşımaktadır. Bu yönüyle imâmet, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslüman toplumun başına geçen kişinin otoritesini ve liderliğini ifade etmektedir.³⁵⁷

Ehl-i Sünnet'e göre imâmet, inancın temel esasları arasında yer almaz.³⁵⁸ Onlara göre imâmet, daha çok siyasi ve içtimai bir meseledir. Onlar imâmeti, İslâm toplumunun

³⁵⁶ Bu meseleye dair benzer yaklaşımlar için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 323-329; el-Lâmişî, *et-Temhid*, 229-235; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 37.

³⁵⁷ Mustafa Öz, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 201-203.

³⁵⁸ Ehl-i Sünnet'in imâmeti inanç esaslarından saymayıp daha çok siyasi ve ameli bir mesele olarak ele aldığı bilinmektedir. Sönmez Kutlu, bu yaklaşımın teoride bu şekilde ifade edilmesine rağmen pratikte aynı

düzenini sağlamak, dini ve dünyevi işleri yürütmek amacıyla gerekli görmüşler. Bu nedenle imamın belirlenmesini, halkın tercihi, istişare ve ortak uzlaşya dayanan beşerî bir süreç olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre İmâm seçmek, Allah üzerine değil Müslümanlar üzerine vacip olup, seçilen imâma bey‘at edilmesi şarttır. Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet’e göre imâmetin bazı şartları da bulunmaktadır. Buna göre imâmın Kureyş’ten olması gerektiği kabul edilmiştir. Ayrıca imâmın ilim, takva, cesaret ve tedbir gibi niteliklere sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan ilk dört halifenin (Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali) hilafet sırasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğu da ifade edilmiştir.³⁵⁹

Ebû Hanîfe de imâmeti iman esaslarından ayrı tutmuş, ancak ümmetin birlik ve düzeni için gerekli bir kurum olarak görmüştür. Ona göre imâmet, toplumun kendi içinde istişare ile belirlediği siyasi bir liderlik makamıdır.³⁶⁰ Bu nedenle imâmeti dini bir mesele olarak değil, beşerî ve hukuki bir konu olarak değerlendirmiştir. Nitekim yaşadığı dönemde Abbâsî halifelerinin kendisini siyasi itaate zorlamasına karşı çıkması da bu anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.³⁶¹ O, fazilet sıralamasını hilafet sırasına göre yapmıştır. Hz. Peygamber’den sonra en faziletli kişilerin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu sahabelerin tamamının doğru yolda olduklarını belirtmiş ve hepsine sevgi ve saygı duyulması gerektiğini vurgulamıştır.³⁶² O, bu yaklaşımıyla toplumda ayrışmayı önlemeyi hedeflemiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe, sahabe

doğrultuda sürdürülmediğini belirterek Ehl-i Sünnet’in imâmet anlayışını eleştirmektedir. Ona göre Sünni âlimler imâmetin usûlü’-d-dîn kapsamında olmadığını söylemeler de kelâm eserlerinde bu konuya geniş yer vererek onu fiilen itikadî bir mesele haline getirmişlerdir. Bu durum, imâmetin beşerî ve siyasi bir konu olmaktan çıkarılıp dini bir çerçevede ele alınmasına yol açmıştır. Yine Ehl-i Sünnet’in “halife halk tarafından seçilir” görüşünü savunmalarına rağmen, tarihsel olarak Kureyş şartı gibi bazı sınırlamalar getirerek eşitlik ilkesini tartışmalı hale getirmiştir. Kutlu ayrıca, Ehl-i Sünnet’in siyasetin dünyevi bir alan olduğu vurgulanmasına rağmen, siyasi iktidarın çoğu zaman dini gerekçelerle meşrulaştırıldığını ve bu durumun zalim yönetime itaati meşrulaştıran bir anlayışa zemin hazırladığını ifade eder. Bu genel eğilim içinde Mâtürîdî’nin din ile siyaset arasında yaptığı ayrımın dikkat çekici bir istisna olduğunu, ancak bu yaklaşımın sonraki Sünni düşüncede yeterince geliştirilmediğini belirtir. Daha fazla bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1(2008): 7-26.

³⁵⁹ Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV. yy), *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, haz. Ahmed Saim Kılavuz (İstanbul: 1989), 33-35; Abûlkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Kitabu Usûlu’-d-Dîn* (Beyrut: 1984), 270-289; Ebû Yûsuf el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: ts.), 257-285; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Kelâm’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, 247-265.

³⁶⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, ter. Osman Kesioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 190-191; Arslan, “Ebu Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri”, 186.

³⁶¹ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 131-138; Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, 23.

³⁶² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 55.

arasında yaşanan siyasi ihtilaflar hakkında tartışmaya girmeyi doğru bulmamış, bu konularda “Allah en doğrusunu bilir” demekle yetinmiştir.³⁶³

İmam Mâtürîdî de Ebû Hanîfe gibi siyasetin dini bir kurum olmadığını savunmuş, bu yüzden din ile siyaset arasında bir ayrım yapmıştır. Ona göre imâmet, toplum düzenini sağlamak için gerekli olan beşerî bir kurumdur. O, imâmetin seçimi beşerî bir eylem olarak görür. Ona göre imâm, takvalı ve toplum işlerini iyi yürütebilecek biri olması gerekir.³⁶⁴

Şîî düşüncede ise imâmet, inanç esasları arasında merkezi bir konuma sahiptir. İmamiyye Şîası’nın imâmet anlayışına göre imâmet, dinin en temel meselelerinden biridir ve insanların seçimine bırakılması doğru değildir. Allah, peygamber gönderdiği gibi her dönemde bir imâm da belirler ve tayin eder. Onlara göre imâmlar, doğrudan ilahi iradeyle belirlenir, hata ve günahattan korunmuş kabul edilir ve dini hakikatleri doğru biçimde anlama ve yorumlama yetkisine sahip olduğu düşünülür.³⁶⁵ Bu nedenle imâmet, yalnızca siyasi bir liderlik değil, aynı zamanda dini otoriteyi de içeren kapsamlı bir makam olarak ele alınmıştır.

Belh Hanefilerine ait *Kitabü’l-İ’tikad* ve *Ecvibetü’s-Saffâr* eserleri incelendiğinde, imâmet anlayışının genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisiyle uyumlu bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde imâmet, esas itibarıyla toplumsal düzenin korunması ve toplum işlerinin yürütülmesine yönelik bir yönetim kurumu olarak kabul edilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin özellikle vurguladığı toplumsal düzen ve istikrar fikrinin, Belh Hanefî eserlerinde de benzer bir hassasiyetle görülmektedir.

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî ve Ebû’l-Kâsım es-Saffâr’ın imâmet anlayışına geçmeden önce, diğer Belh’li Hanefî âlimlerin bu konudaki genel yaklaşımına ve dönemin yöneticilerine karşı tutumlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede Belh’li Hanefî âlimler, zalim yöneticilere karşı mutlak itaat edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre yönetici ancak adaletli davrandığı ve şeriata

³⁶³ Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Bettî*, 62.

³⁶⁴ Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyyât*, 8(2005):59-62.

³⁶⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb el-Kuleynî (ö. 328/940), *Usûlu’l-Kâfî* (Beyrut. Mu’assasatü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 2005), 94-122; eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 135; Muhammed Ziyâu’d-Dîn er-Reys, *en-Nazariyyetu’s-Siyâsiyyeti’l-İslâmiyye* (Kahire: 1966), 107-109. Daha fazla bilgi için bkn. Hasan Onat, “Şîilik ve Günümüz Şîiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 3:3 (1989), 127; Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1992): 89-91.

uygun hareket ettiği sürece meşru kabul edilir. Onlara göre imâmet, dini ve sorgulanamaz bir makam değil, toplum düzenini sağlamak için ortaya çıkan beşerî ve hukuki bir görevdir. Bu yüzden yöneticilerin uygulamaları da sorgulanabilir.

Nitekim Ebû Mutî‘ el-Belhî, yöneticilerin Kur’an ayetlerini siyasi meşruiyet aracı olarak kullanmalarına karşı çıkmıştır. Hârûnürreşîd’in veliaht tayiniyle ilgili fermanını bu şekilde temellendirme girişimi karşısında, dönemin âlimleri ve ileri gelenleriyle birlikte valiye giderek bu kararı eleştirmiş ve kabul etmediğini açıkça ortaya koymuştur.³⁶⁶ Onun bu tavrı, yöneticinin her kararını sorgusuz kabul etmediğini ve meşruiyeti şeriat ölçüsüne göre değerlendirdiğini göstermektedir.

Benzer şekilde Belh Hanefî âlimlerden Selm b. Salim de Abbâsî yönetiminin bazı uygulamalarına karşı mesafeli bir tutum sergilemiş, zalim yöneticilere karşı eleştirel bir duruş benimsemiştir. Hatta bu tür yöneticilerin yüzüne bakmayı uygun görmediğini ifade ederek onlarla ilişkide dikkatli davranmıştır.³⁶⁷

Öte yandan yine Belh Hanefî âlimlerinden Şeddâd b. Hakîm, adaletin uygulanması konusunda oldukça kararlı bir tavır ortaya koymuştur. Nitekim bir kişi kendisine yapılan zulüm sebebiyle valiye şikâyetinde bulunduğunda, Şeddâd her iki tarafı cuma sonrasında huzuruna çağırarak ifadelerini dinlemiş ve davacı lehine hüküm vermiştir. Valinin bu kararı uygulamaktan kaçınması üzerine onu hapisle tehdit etmiş, buna rağmen direnmesi üzerine durumu halifeye bildireceğini söyleyerek kararı ısrarla uygulatmıştır.³⁶⁸ Belh Hanefîlerinin yönetici karşı tutumlarına bakıldığında, imâmeti, dini bir otorite değil, toplumsal düzeni sağlamak için var olan beşerî ve hukuki bir kurum olarak gördüklerini ve adaleti üstün tuttuklarını açıkça görebiliriz. Zulmün ve adaletsizliğin bulunduğu durumlarda ise yöneticilere karşı çekinmeden muhalefet etmişlerdir.

Kitabü’l-İ’tikad’da İmâmet

Kitabü’l-İ’tikad incelendiğinde, eserde en güçlü vurgunun cemâatin birliği, huzuru ve bütünlüğünün korunmasına yönelik olduğu görülmektedir. Belhî, cemâatten ayrılmama, birlik içinde hareket etme, imâmın kusurlu olması durumunda dahi ona tabi

³⁶⁶ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 149-150; el-Kureşî, *el-Cevâhîrü’l-Mudîyye*, 2:265; ez-Zehebî, *Mizân*, 1:574-575; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 218.

³⁶⁷ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 157; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 215.

³⁶⁸ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 189; el-Müderresî, *Meşâyihu Belh*, 158; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 221.

olma ve arkasında namaz kılma, ayrıca cuma ve bayram namazlarının ihmal edilmemesi gibi hususları özellikle öne çıkarmaktadır. Bu çerçevede yazarın, söz konusu ilkeleri farklı boyutlarıyla ele alarak yaklaşık dokuz madde halinde sistematik bir şekilde sunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Belhî, imâmet meselesini farklı yönleriyle ele alıp dokuz madde halinde fikrini beyan eder.³⁶⁹

Belhî, eserinde din siyaset ilişkisi konusunu şöyle açıklar: “Müslümanlar cemâatten ayrılmamalı ve onlarla birlikte cuma, cemâat namazları, bayramlar ve gazvelerde bulunmalıdır. Kim cemâati hak görmezse, o ya Râfîzî’dir ya da Hâricî’dir.”³⁷⁰ Ayrıca, “Her iyi ve kötü imamın arkasında namaz kılınması gerekir.”³⁷¹ Diğer bir ifadeyle, “Her emirin ister iyi ister kötü olsun, arkasında cuma ve bayram namazlarını eda etmek caizdir.”³⁷² Yine başka bir yerde, “Sultana, fâcir olsa bile itaat etmek haktır; onun azledilinceye kadar görevinden ayrılmaması gerekir ve hükmü, ancak hakka uygun olduğu sürece geçerlidir.”³⁷³

Belhî’nin bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde cemâat birliğini, toplumsal düzeni ve siyasi otoriteye itaati önceleyen bir anlayışa dayanmaktadır. Ona göre Müslümanlar cemâatten ayrılmamalı, cuma, cemâat ve bayram namazları gibi toplu ibadetleri terk etmemelidir. Hatta gazveler gibi ortak sorumluluk gerektiren alanlarda da birlik halinde hareket etmelidir. Bu bağlamda, cemaati hak görmeyen kimselerin Râfîzî veya Hâricî olarak nitelendirilmesi, onun nazarında ümmet bütünlüğünü zedeleyen ayrılıkçı tutumlara yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır.

Belhî ayrıca, yöneticinin kişisel durumu ne olursa olsun onun arkasında namaz kılınmasını ve cuma ile bayram namazlarının terk edilmemesini gerekli görür. Ona göre fâcir (günahkâr) bir sultanın dahi otoritesi tamamen reddedilmemelidir. Azledilinceye kadar görevini sürdürmesi meşru kabul edilmelidir ve hükmü, hakka aykırı olmadığı sürece geçerliliğini korur. Belhî’nin yöneticiye karşı tutumu, her ne kadar diğer Hanefî âlimler kadar belirgin ve katı bir çizgide olmasa da günahkâr bir sultana karşıdır. O, bu tutumuyla toplumda fitne ve kargaşanın büyümesini önlemeyi öncelikli bir ilke olarak görmüş ve düzenin korunması için böyle bir durumda sultana uyulması gerektiğini ifade etmiştir.

³⁶⁹ el-Belhî, *Kitâbü ’l-İ’tikad*, 2771-2772, 2774, 2783.

³⁷⁰ el-Belhî, *Kitâbü ’l-İ’tikad*, 2771.

³⁷¹ el-Belhî, *Kitâbü ’l-İ’tikad*, 2771.

³⁷² el-Belhî, *Kitâbü ’l-İ’tikad*, 2772.

³⁷³ el-Belhî, *Kitâbü ’l-İ’tikad*, 2783.

Bu çerçevede Belhî, Hâricî ve Râfîzî eğilimleri, otoriteyi reddetmeleri ve cemâatten ayrılma eğilimleri sebebiyle eleştirir. Ona göre bu tür yaklaşımlar, ümmet birliğini zayıflatan ve toplumsal düzeni tehdit eden unsurlardır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet anlayışı doğrultusunda Belhî, imâmeti dini bir ayrışma konusu değil, toplumun düzenini sağlayan zorunlu bir kurum olarak görür.

Bu genel çerçeve, Belhî'nin sahabe ve hilafet anlayışında da kendini şu şekilde göstermektedir: “Sahabelerin ancak hayırla anılması gerektiğini, onların kusurlarının dile getirilmemesi ve bu konudaki hükmün Allah’a havale edilmesi gerektiğini ifade eder.”³⁷⁴ Ona göre sahabe arasında yer alan kimseler hakkında olumsuz söylemlerden kaçınmak esastır. Ayrıca Peygamber (s.a.v.)’den sonra en faziletli kişilerin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğu görüşünü benimser. Bu sıralamayı kabul etmeyen ve Ebû Bekir’den daha faziletli birini ileri süren kimseleri ise sapkınlık ve bid‘at ehli olarak değerlendirir.

Bu yaklaşımıyla, özellikle Şîî ve Râfîzî görüşlerini eleştirmektedir. Zira bu grupların hilafet ve fazilet sıralamasına dair farklı değerlendirmeleri, Belhî tarafından Ehl-i Sünnet çizgisinden bir sapma olarak görülmektedir. Buna karşılık Belhî, Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği hilafet sıramasını kabul ederek ümmet içinde tarihsel ve siyasi birlik anlayışını korumayı hedefler.

Ecvibetü’s-Saffâr’da İmâmet

Ecvibetü’s-Saffâr’da imâmet meselesi, özellikle icmânın inkârı ve sahabe fazilet sıralamasının reddi bağlamında ele alınmaktadır. Saffâr’a göre Hz. Muhammed’in vefatından sonra hilafet konusunda oluşan uzlaşmayı reddetmek, küfre götüren hususlardan biri olarak kabul edilir.

Bu çerçevede Saffâr, “Bazı kimselerin “Ali’nin hilafete Ebû Bekir’den daha layık olduğu” ve “Ebû Bekir’in hilafeti zulüm ve haksızlıkla aldığı”³⁷⁵ şeklindeki iddiaları nakleder ve bu görüşü benimseyenleri küfürle ilişkilendirir. Ona göre bu tür bir iddia, sahabe arasında olduğu kabul edilen icmâyı inkâr anlamına gelir. İcmâyı inkâr eden kimse ise dini bakımdan tehlikeli bir konuma düşer.

³⁷⁴ el-Belhî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 2774.

³⁷⁵ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 28.

İfadesinin devamında ise “Kim sadece “Ali, Ebû Bekir’den daha büyüktür” derse, o mübtedi (bid‘atçı)dır. Çünkü bu sevgi, dini bir asıldan değil, heva sebebiyledir.”³⁷⁶ Saffâr bu ifadesinde, Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’den daha faziletli olduğunu söyleyen kimsenin bu iddiasını dini bir delile değil, kişisel sevgi ve hevaya dayandığını ifade etmektedir.

Genel olarak değerlendirdiğimizde Saffâr’ın yaklaşımı, imâmet tartışmalarını salt siyasi bir ihtilaf olarak değil, icmâ, bid‘at ve küfür sınırlarıyla ilişkili itikadî bir mesele olarak konumlandırmaktadır. Onun bu tutumu, sahabe düzenini koruma ve ümmet içinde ayrışmayı engelleme amacına dayanmaktadır.

Hem *Kitabü’l-İ’tikad* hem de *Ecvibetü’s-Saffâr*’da imâmet konusuna dair yaklaşımların, sahabe düzeninin korunması ve ümmet içinde ayrışmanın önlenmesi amacına dayandığı görülmektedir. Bu eserlerde imâmet, dini bir tartışma alanından ziyade toplumsal düzeni ve siyasi istikrarı temin eden bir kurum olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte sahabe fazilet sıralamasının Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklindeki tertip üzere benimsenmesi gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Bu sıralamanın kabulü, yalnızca bir görüş beyanı olarak değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüğün ve birlik anlayışının korunması açısından zorunlu bir ilke olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda söz konusu eserler, toplumun kargaşa ve ayrışmaya sürüklenmemesi için mevcut düzenin muhafaza edilmesi gerektiğini ön plana çıkarmaktadır.

Bu bölümde, Ebû’l-Kâsım es-Saffâr’ın *Ecvibetü’s-Saffâr alâ Esiletü’t-Tevhid* adlı eseri ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî’nin *Kitâbü’l-İ’tikad fî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a* adlı eseri; tevhid, nübüvvet, ahiret, kader, insan fiilleri, iman ve imamet gibi temel kelâmî meseleler çerçevesinde incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, her iki müellifin de itikadî konularda büyük ölçüde Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimsediğini ve bu çizgiyi sistemli bir şekilde devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Eserlerde iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenin durumu, ilâhî sıfatlar, kader ve insan fiilleri gibi temel meselelerde Hanefî itikad anlayışının esaslarının korunduğu görülmektedir. Ayrıca dönemin farklı itikadî fırkalarına yönelik eleştiriler, Ehl-i sünnet anlayışının aklî ve naklî delillerle temellendirilmeye çalışıldığını göstermektedir.

³⁷⁶ es-Saffâr, *Ecvibetü’s-Saffâr*, 28.

Bu çerçevede, Belh'te yetişen Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin eserleri, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Belh'te benimsendiğini, geliştirildiğini ve sonraki nesillere aktarıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla incelenen metinler, Belh'in Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin teşekkülünde ve devamlılığında önemli bir ilim merkezi olduğunu göstermesi hususunda ayrı bir önem taşımaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, erken dönem Hanefî kelâm geleneğinin Belh'te şekillenmesinde ve kökleşmesinde rol oynayan Belh'li Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî'nin *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eseri ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı eseri temel kelâmî meseleler çerçevesinde analiz edilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda, bu iki eserin yalnızca bireysel akaid metinleri olmadığı, aynı zamanda Belh'te gelişen Hanefî kelâm geleneğinin sistemleşme sürecini yansıtan önemli kaynaklar olduğu anlaşılmıştır.

Elde edilen bulgular, Belh'in İslâm kültür ve medeniyetinin gelişiminde önemli bir ilim merkezi olduğunu ve Hanefî âlimlerin kelâm alanında da etkin bir şekilde eserler telif ettiklerini göstermektedir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin itikadî mirasının bu bölgede sürdürüldüğü ve sonraki nesiller tarafından yazılı bir geleneğe dönüştürüldüğü tespit edilmiştir.

Hanefî kelâm geleneğinin erken dönem temsilcileri arasında yer alan Belh ekolü, itikadî meselelerin sistemleştirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* adlı eseri ile Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* adlı eseri, özelde Belh'te genelde Türkistan'da Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinin teşekkül sürecini anlamada önemli örnek metinler olarak öne çıkmaktadır. Hanefîliğin önemli ilim merkezlerinden biri olan Belh'te yetişen âlimler tarafından kaleme alınan bu iki kelâmî eserin muhteva analizi, söz konusu metinlerin Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneği içerisindeki yerini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin *Kitâbü'l-İ'tikad* adlı eseri ile Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın *Ecvibetü's-Saffâr* adlı eseri birlikte değerlendirildiğinde, her iki metnin de genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Hanefî-Mâtürîdî inanç esaslarını özlü bir biçimde ele aldığı, ancak bunu farklı üslup ve ifade tarzlarıyla ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Kitâbü'l-İ'tikad, Hanefî-Mâtürîdî akîdesinin temel esaslarını kısa, açık ve sistematik bir şekilde maddeler halinde ele almaktadır. Belhî'nin bu eseri kaleme almasındaki temel hedef, itikadî sapmalara düşülmesini engellemek, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği güçlendirmek ve onları Ehl-i Sünnet çizgisinde sabit

kılmaktır. Bu yönüyle eser, hem genel anlamda Ehl-i Sünnet inancının korunmasına hem de özelde Hanefî-Mâtürîdî geleneğin devam ettirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Belhî, eserinin başında her ne kadar Ehl-i Sünnet ve cemaatin mezhebine vurgu yaparak giriş yapsa da metin içerisinde Ehl-i Sünnet kavramının zaman zaman Hanefîlik ile sınırlandırıldığı ve bu anlamda daha dar bir çerçevede kullanıldığı görülmektedir.

Belhî (ö. 415-16/1024-25)'nin bu eserini Gazneli Sultan Mahmud (ö. 421/1030)'a takdim etmiş olması, Sünnî inançların devlet desteğiyle kurumsallaştırıldığı bir dönemde Hanefî akîdesini güçlendirme çabasını da yansıtmaktadır. Nitekim Belhî'nin, Hanefî mezhebine mensup bir sultanın himayesine eserini sunarak bid'at olarak görülen bazı fırkalara karşı Sünnî düşüncüyü siyasi otorite aracılığıyla desteklemeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Hanefî kelâm geleneğinin yalnızca ilmî bir alanla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda toplumsal ve siyasi boyutları da bulunan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Kitâbü'l-İ'tikad'da iman, kader, ilahî sıfatlar, büyük günah işleyenlerin durumu, siyasi görüşler ve bazı fikhî meseleler uzun felsefî tartışmalara girilmeden, kısa ve net bir şekilde ele alınmıştır. Bunun sebebi, bu konuların herkes tarafından kolayca anlaşılmasının istenmesidir. Özellikle bid'at olarak görülen bazı görüşlere karşı doğru inancın topluma sade ve açık bir şekilde aktarılması hedeflenmiştir. Bu yüzden eser, karmaşık açıklamalar yerine daha anlaşılır ve sade bir üslup tercih etmiştir.

Diğer taraftan eser, Mu'tezile, Cehmiyye ve Hâricîler gibi farklı mezheplerin görüşlerine dair bilgi vermesi bakımından da önem arz etmektedir. Belhî, bu fırkaların görüşlerini büyük ölçüde batıl olarak değerlendirip reddederek kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu durum, aynı zamanda V./XI. yüzyıla kadar Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde söz konusu mezheplere ait fikirlerin belli ölçüde etkili ve yaygın olduğunu da göstermektedir.

Ecvibetü's-Saffâr'da ise temel itikadî konular soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Bu üslup, konuların okuyucu tarafından daha kolay anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Saffâr, Hanefî-Mâtürîdî çerçevede görüşlerini ortaya koyarken aynı zamanda bid'at olarak değerlendirdiği farklı fırkaları eleştirerek Ehl-i Sünnet inancını korumayı amaçlamaktadır. O, itikadî meseleleri genellikle ayrıntılı delillerle temellendirerek ele almakta, bu süreçte hem aklî hem de naklî delilleri birlikte kullanmaktadır.

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın üslubunda dikkat çeken bir diğer husus ise, reddettiği bazı görüşleri ve İslâmî fırkaların fikirlerini küfürle ilişkilendirmesidir. O, bazı konularda Belhî'ye nispetle daha sert bir dil kullanmakta; Mu'tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye gibi fırkaların bazı görüşlerine karşı çıkararak bunları küfürle ilişkilendirmektedir. Bu durum, Saffâr'ın itikadî meselelerde sınırları daha keskin çizgilerle belirlemeye çalıştığını ve Ehl-i Sünnet çizgisini koruma noktasında daha mücadeleci bir üslup benimsediğini göstermektedir.

Ecvibetü's-Saffâr'da konular ilk bakışta dağınık ve karmaşık görünse de kelâmî meseleler geniş bir kapsamda ele alınmış ve birçok farklı konuya yer verilmiştir. Bu durum, eserin sistematik bir tertipten ziyade meseleleri problem merkezli ve çok yönlü bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir.

Analizini yaptığımız eserlerde ele alınan itikadî konuların, erken dönemden itibaren Hanefî kelâm geleneğinde tartışıl原因 temel meselelerle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Özellikle iman ve amel ilişkisi bu konuların başında gelmektedir. Hem *Kitâbü'l-İ'tikad*'da hem de *Ecvibetü's-Saffâr*'da iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımlanmış, ameller ise imanın tanımına dahil edilmemiştir. Buna bağlı olarak büyük günah işleyen kişinin, günahı helal saymadıkça dinden çıkmayacağı ifade edilmiş, böylece günahın imanı ortadan kaldırmadığı, kişiyi sadece günahkâr bir mümin haline getirdiği vurgulanmıştır. Bu yaklaşım, Hâricîlerin tekfirci tutumuna ve Mu'tezile'nin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” görüşüne karşı Ebû Hanîfe'nin benimsediği anlayışla örtüşmektedir.

İlahî sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin ilahî sıfatları nefyeden görüşleri eleştirilmiş, Allah'ın sıfatlarının kabulü esas alınmıştır. Kader meselesinde ise Kaderiyye ve Cebriyye gibi uç görüşler yerine, kulun iradesini ve Allah'ın takdirini bir arada ele alan Ehl-i sünnet anlayışı benimsenmiştir. Buna göre insan fiillerinde irade sahibidir, ancak fiillerin yaratılması Allah'a aittir.

Nübüvvet bahsinde Saffâr, peygamberlerin masumiyetini ayrıntılı bir şekilde ele almış ve onların vahiyden önce de ilahî koruma altında olduklarını ifade etmiştir. Velilerin kerametleri konusunda ise Belhî'nin kerametleri hak bir gerçeklik olarak kabul ettiği, inkâr eden yaklaşımları ise Mu'tezile ve ibâhiyye'ye nispet ederek eleştirdiği görülmektedir.

Kısaca muhteva analizine baktığımızda her iki eserde de iman-amel ilişkisi, ilahî sıfatlar, kader, nübüvvet ve keramet gibi temel kelâmî meseleler ele alınırken, farklı fırkaların aşırı görüşleri eleştirilerek Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin temel yaklaşımlarının benimsendiğini söyleyebiliriz.

Metinlerin dil ve muhteva bakımından Ebû Hanîfe'nin eserleriyle benzerlik göstermesi, Belhî ve Saffâr'ın Hanefî akaid geleneği içerisindeki konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Belh Hanefî ekolünün özgünlüğü, bu âlimlerin eserlerinde somutlaşmıştır. Bu durum, Belh'te Hanefî geleneğin IV. ve V. Yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe'nin itikadî mirasına güçlü bir bağlılık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Belh'te kökleşen Hanefilik, yalnızca fikhî bir gelenek olarak kalmamış, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sistematik bir biçimde ele alıp yazıya aktaran bir kelâm geleneğine dönüşmüştür.

Kitâbü'l-İ'tikad ve *Ecvibetü's-Saffâr*, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'den sonra günümüze ulaşan en eski Hanefî akaid metinleri arasında yer almakta ve Belh ekolünün IV. yüzyılda ve V. yılın ilk yarısında itikadî birikimini yansıtmaktadır. Bu eserler, Belh'te Hanefî geleneğin sadece fıkıh alanında değil, itikad alanında da geliştiğini ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sistemli bir kelâm diliyle aktarıldığını göstermektedir. Bu nedenle Belh, Hanefî-Mâtürîdî kelâmının oluşum ve yayılma sürecinde önemli bir merkezdir. Ayrıca bu geleneğin daha iyi anlaşılması için Belh'teki diğer âlim ve eserlerin de benzer yöntemlerle incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. “İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe’nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri.” *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2016).
- Akîdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*. Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, no. 817/3.
- Arifoğlu, Yunus ve Haşim Şahin. “Selçuklu Öncesi Döneminde Horasan: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler.” *Akademik İnceleme Dergisi*, 8:3 (2013).
- Arslan, Hulusi. “Ebu Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri.” *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12:24 (2019).
- Arslan, Hulusi. “Ebu Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri.” *İçinde Çağları Aşan Bilge İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe*, haz. Ali Duman, 173-234. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Avcı, Metin. *İmam Mâturîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- . “Horasan ve Mâverâünnehir Ulemâsı Arasında Ebû Hanîfe Algısı.” *Oş Devletler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 30 (2021).
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydınlı, Osman. “Mu’tezile Geleneğinin Kur’an-ı Kerim Tasavvuru.” *İslâmî İlimler Dergisi*, 1 (2006).
- . *Akılcı Din Söylemi Farkı Yönleriyle Mu’tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed (ö. 429/1037-38). *el-Fark beyne’l-Fırak*. nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut, ts.
- . *Kitabu Usûlu’d-Dîn*. Beyrut, 1984.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit (ö 463/1070). *Târîhu Bağdat*. tah. Mustafa Abdül-Kadir Atâ. Beyrut: Daru’l-Kütübu’l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin (ö. 1920). *Hediyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifîn ve Âsârü’l-Musannifîn*. Cilt 1. Beyrut: Dârü İhyâi-t Tûrâsi’l-Arabî, ts.
- Bektaş, Kevser. “Mutezile Kelâmında Keramet.” Yüksek lisans Tezi, Uludağ üniversitesi, Bursa, 2017.
- el-Belâzürî, Ebü’l-Hasan Ahmed b. Yahya. *Fütuhu’l-Büldan*. Çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- el-Belhî, Muhammed b. el-Fazl. *Kitâbü’l-İ’tikad fî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*. tah. Âyız b. Sa’d ed-Düserî. Riyad, 2019.

- Beyazîzâde, Ahmed Efendi (ö. 1098/1687). *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: 2011.
- Cânan, Mehmet Zeki. *İslam Tarihi I*. Cilt 1. İstanbul, 1997.
- Coşkun, Ahmet. "Ebû Mansur Semerkandî el-Mâtûrîdî (862-944)." *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Enstitüsü*, 6(1986).
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. tah. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fazile, ts.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri." *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, 19 (2012).
- Çelebi, İlyas. "Sıfâtîyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, Katip (ö. 1067/1657). *Keşfu'z-Zünun an Esmi'l-Kutub ve'l-Fünun*. Cilt 1. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941/1943.
- Çelidze, Rasim. "*Ebû İshak İbrahim Es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve "Risâle fi'l-Kelâm" Adlı Eseri*." Yüksek lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2007.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011).
- ed-Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 945/1539). *Tabakatu'l-Müfessirin*. tah. Ali Muhammed Ömer. Cilt 2. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1972.
- Demir, Abdullah. "*Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*." Doktora Tez, Sivas Cumhuriyeti Üniversitesi, Sivas, 2014.
- Demirbilek, Mine. "Maveraünnehir'de Hanefî Gelenek (5-11. Yüzyıla Kadar)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2024.
- Demirci, Abdullah. "*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2021.
- Duman, Soner ve Adnan Hoyladı. "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması." *Bilimname*, 45:2 (2021).
- Dursun, Hakkı. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Cilt 2. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.

Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Âlim ve’l-Müteallim*. Çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

—. *el-Âlim ve’l-Müteallim. el-Fıkhu’l-Ebsat. el-Fıkhu’l-Ekber. Risale ila Osman el-Betti. el-Vasiyye (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri)*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838). *Kitâbu’l-Îmân*. tah. M. Nasiruddîn el-Elbânî. Kuveyt, ts.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çev. Osman Kesikoğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

Erdoğan, Mehmet. “Hinduvânî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

el-Eş‘arî, Ebû’l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshak b. Sâlim (ö. 324/935-36). *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*. Çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: İmak Ofset Basım Yayını, 2019.

—. *el-Luma fî Redd ala Ehl-i Zeyğ ve’l-Bida*. haz. Muhammed Zannavi. Beyrut: 2000.

Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yi Râşidîn Devri (Dört Halîfe Dönemi 11-40/632-661)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018.

Furkani, Mehterhan. *Hanefî Fakihî Ebû’l-Kâsım es-Saffâr ve İbâdetler Alanı ile İlgili Fikhî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

Gecit, Mehmet Seyid. “Mu’tezile’nin Şefaât, Nesih ve Keramet Konularındaki Âyetlerle İlgili Te’villerinin Analizi.” *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 4:1 (2023).

Gölcük, Şerafettin. “Rızık.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Gubar, Mir Gulam Muhammed. *Afghanistan der Masir-i Tarih. Kâbul: İntişârât-î Mohsin*, 1967.

Güler, Zekeriya. “Rebî b. Ziyâd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Halîfe, Hâcî. *Süllemü’l-Vusûl ilâ Tabakâtü’l-Fuhûl*. tah. Muhammed Harb. Cilt 1. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Amme li’l-Kitab, 2012.

el-Hamevî, Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229). *Mu’cemü’l-Büldan*. Cilt 1. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.

Hasâ’is Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no. 612/1.

Hasâyisü’l-İslâm. Tokat Halk Kütüphanesi, no. 202/2.

Hisâlü’s-Sünne. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no. 4239/2.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan (ö. 571/1176). *Târîhu Dımaşk*. Cilt 8. Dârü'l-Fıkr, 1415.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849). *Kitâbü'l-İmân*. tah. Muhammed Nasîrüddîn el-Elbânî. Kuveyt: Darü'l-Erkam, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015). *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eşarî*. tah. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali (ö. 852/1348). *Lisânü'l-Mizân*. Cilt 2. Haydarabad: Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1330.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ali (IV./X. yy). *Sûretü'l-Arz*. Cilt 2. Leiden: Brill Press, 1939.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö. 456/1064). *el-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. Cilt 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duâfâi ve'l-Metrûkîn*. tah. Hamdî Abdulmecid es-Selefi. Cilt 1. Riyad: Darü's-Sameî, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım (ö. 879/ 1474). *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1992.
- İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ (ö. 395/1004). *Kitâbu'l-İmân*. tah. Alî b. Muhammed Nasr el-Fakîhî. Beyrut, 1987.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö. 385/995). *el-Fihrist*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdilhalim (ö. 728/1328). *İman*. Çev. Cemal Güzel. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1999.
- . *Kitâbu'l-İmân*. tah. Hâşim Muhammed Şazeli. Kahire, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Lübab fî't-Tenzibi'l-Ensab*. Cilt 1. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1357.
- İbnü'l-Fakîh, Ahmed b. Muhammed el-Hamedânî (III-IV./IX-X. yy). *Kitabü'l-Büldan*. Beyrut, 2009.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer (ö. 749/1349). *Tarih-i İbnü'l-Verdî*. Cilt 1. Necef: el-Metbua'tü'l-Haydariyye, 1969.
- Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Beyrut: Daru'l-İhyaî Turâsü'l-Arabî, 2001.

- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Bağdâdî (458/1065). *el-Kâdî Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhû Mesâ'ilü'l-Îmân*. tah. Suûd b. Abdilazîz el-Halef. Riyad: Dâru'l-Asîma, 1410.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Karabulut, Şükran. “*Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri*.” Yüksek lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2008.
- el-Kazvînî, Ebû Yahya Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahm. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbu'l-İlmiyye, 1971.
- Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Rey.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (ö. 328/940). *Usûlu'l-Kâfi*. Beyrut: Mu'assasatü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2005.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed (ö. 775/1373). *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Cilt 1. Haydarabad, 1322.
- Kutlu, Sönmez. “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması.” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1(2008): 7-26.
- . “İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi.” *İslâmiyât*, 8(2005): 59-62.
- . *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- . “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu.” *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I*.
- . *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- . *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- el-Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. VI./XII.). *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhid*. tah. Abdülmecid Türki. Paris: Daru'l-Garb el-İslami, 1995.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (ö. 1848-1886). *el-Fevâidü'l-Behiyye*. Düzenleyen: Ahmed Zuabî. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1998.
- Le Strange, Guy (1854/1933). *el-Büldân el-Hilâfeti's-Şarkıyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Heydariyye, 1954.
- Madelung, Wilferd. “Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı.” Çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992).

- Mahdi, Mohammed Yasir. “Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri.” *Konya NE. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9:18 (2011).
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsmâ Yayınları, 2005.
- . *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1989.
- . “Gazneliler.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- . “Mahmûd-i Gaznevî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Merzûkî, Ahmed. *Nûrû'z-Zalem Şerhu Fıkhu'l-Ekber* (bi't-terceme'l-Fârisiyye ve'l-Afganiyye). Peşâver: Mahalle-i Cengî Kıssa-hânî.
- Muftah, İlhâma. *Coğrafiyaye Tarih-i Belh ve Ceyhun*. Tahran: Pezuheşgah-î Farhangî Yayınları, 1376.
- el-Müderresî, Muhammed Mahrûs Abdüllatif. *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*. Bağdat: Dârü'l-Arabiyye li't-Tıbâa, 1977.
- National Statistics and Information Authority (NSIA). *Estimated Population of Afghanistan 2025-26*. Kabul: NSIA, 2025.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed (ö. 508/1115). *Bahru'l-Kelam*. Muhammed Salih Ferfur. Dımaşk: Mektebetu Darü'l-Ferfur, 2000.
- . *İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*. Çev. Cemil Akpınar. Konya: Rabita Yayınları, ts.
- . *et-Tebşîratu'l-Edille*. tah. Hüseyin Atay. Cilt 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Ogat, Sümeyye. “Gaznelilerin Çöküşüne Kadar Belh.” Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2023.
- Onat, Hasan. “Şîî İmâmet Nazariyesi.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1992).
- . “Şîilik ve Günümüz Şîiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine.” *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 3:3 (1989).
- Oruç, Muhammed Ferruh. “Orta Asya İlim Geleneğinde Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İlişkisi.” *Karabük Üniversitesi Yayınları*, 2021.
- Öz, Mustafa. “İmâmet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Özkuyumcu, Nadir. “Hâris b. Süreyc.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özler, Mevlüd. Tevhid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Resul. “Maturîdî’nin Kelâm Sisteminde Allah’ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi.” *EKEV Akademi Dergisi*, 9:24 (2005).
- el-Pezdevî, Ebû Yüsr (ö. 493/1099). *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul, ts.
- Piyadeoğlu, Cihan. “Büyük Selçuklular Döneminde Horasan.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Rancbar, Ahmed. *Horasan-ı Büzürg*. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (ö. 606/1209). *Kelâm’a Giriş*. Çev. Hüseyin Atay. tarih yok.
- er-Reys, Muhammed Ziyâu’d-Dîn. *en-Nazariyyetu’s-Siyâsiyyeti’l-İslâmiyye*. Kahire, 1966.
- Risâle fî Beyâni İ’tikâd Ehli’l-Sünne ve’l-Cemâ’a*. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no. 2696/3.
- Risâle fî Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*. Diyarbakır Kütüphanesi, no. 119/4.
- Risâle fî Haşâ’ili Ehli’s-Sünne*. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, no. 3068/2.
- Risâle fî’l-Kelâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1706/1.
- Risâle fî Mesâil Su’ile ‘anha eş-Şeyh*. Bibliotheque Nationale de France, Arebe Nu: 4808.
- er-Risâletü fî Beyâni Mezhebi Ehli’s-Sünne*. Milli Kütüphane Yazmalar, no. 6915/5.
- es-Saffâr, Ebû’l-Kâsım. *Ecvibetü’s-Saffâr alâ Esiletü’t-Tevhid*. tah. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd. Ürdün: Dârü’n-Nûri’l-Mübîn, 2022.
- es-Saffâr, Ebû’l-Kâsım. *Usûlü’l-Akâ’id*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 00438-004.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mamûd b. Ebî Bekr (ö. 580/1184). *Mâtürîdiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- es-Semerkandî, Ebû Seleme (ö. IV. yy). *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*. haz. Ahmed Saim Kılavuz. İstanbul, 1989.
- es-Semerkandî, Ebû Seleme (ö. IV. yy). *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*. haz. Ahmed Saim Kılavuz. İstanbul, 1989.

- es-Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur (ö. 562/1166). *el-Ensâb*. tah. Abdullah Ömer Barudi. Beyrut: Darü’l-Cinan, 1988/1998.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu‘tezile’nin “Kader” Anlayışı.” *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2006).
- Sipâhîzâde, Mehmet (ö. 997/1589). *Evdahu’l-Mesâlik ilâ Mârifeti’l-Büldân ve’l-Memâlik*. ed. İlhami Daniş. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019.
- Stûde, Manucher. *Hüdûdü’l-Âlem mine’l-Maşrik ile’l-Mağrib*. Tahran: İntişarat-î Danişgah-î Tahran, 1340.
- es-Sübhanî, Ca‘fer. *Tabakâtu’l-Fukahâ*. Cilt 3. Beyrut: Darü’l-Edva, 1999.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celalüddin (ö. 911/1505). *Kitabü’l-Leâli’l-Masnua fi’l-Ahâdîsi’l-Mevdûa*. Cilt 1. Beyrut: Matbaatü’l-Edebiyye, 1317.
- eş-Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153). *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şener, Mehmet. “Ebû Mutî‘ el-Belhî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1998.
- Şık, İsmail. *Hânefî-Mâturidî Geleneğinin Usulû’d-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü’l-Fıkıh Diyalogu*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- et-Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/923). *Tarih-î Taberî*. tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Cilt 7. Lübnan: Darü’s-Süveydan, ts.
- . *Tarih-î Taberî*. Çev. M. Faruk Görtünca. Cilt 3. Sağlam Yayınları, ts.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561). *Tabakâtü’l-Fukahâ*. nşr. el-Hâc Ahmed b. Yusuf el-Benna. Musul: Mektebetü’l-Merkeziyye el-Amme fi’l-Musul, 1961.
- et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir (ö. 1010/1601). *et-Tabakâtü’s-Seniyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye*. tah. Abdulfettah Muhammed el-Hilu. Cilt 4. Dârü’r-Rifâî, ts.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tunç, Cihat. “Ecel.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uslu, Recep. “Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi.” Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1997.

- Uslü's-Saffâr*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr.007886/9.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünlü, Nuri. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Vaiz-i Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud (ö. 610/1213). *Fezâil-i Belh*. tah. Abdülhayy Habibi. Çev. Muhammed Hüseyin Hüseyini. Tahran: Bunyâd-ı Farhangî, 1350.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
- el-Yakubî, Ebû'l-Abbâs b. Ebî Yakub. *Ülkeler Kitabı*. Çev. Murat Ağrı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- . “el-Âlim ve'l-Müteallim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazar, Nurullah. “Büyük Selçuklular Dönemi Siyasî Çekişmelerinde Belh'in Yeri ve Önemi.” *Dini Araştırmalar* 9:50 (2016).
- Yazıcı, Tahsin. “Belh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturidi ve Nesefî'ye göre insan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Mehmet. “*Kelâm İlminde Rızık ve Ecel*.” Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2006.
- Yiğit, İsmail. “Kuteybe b. Müslim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.26, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-a'lâm*. tah. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî. Cilt 13. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- . *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'l-Rical*. tah. Ali Muhammed el-Bicâvî. Cilt 1. Kahire: Dâr-ı İhyâ'il-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Zeki, İzzetullah. *İlk Dönem Horasan Valileri*. Ankara: Çizgi Kitapevi, ts.

ÖZET

Mila Rajabi, *Belh Hanefiliğinin İlk Kelâmî Metinleri ve Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Bu çalışmada Belh Hanefilerine ait kelâmî metinler olan *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* ve *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* analiz edilmiş, söz konusu eserler üzerinden Belh Hanefiliğinin Hanefî kelam düşünce geleneği içerisindeki yeri ortaya konulmuştur. Bu çalışma, giriş, üç bölüm, değerlendirme ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı, yöntemi, kapsamı ve temel kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Belh'in coğrafi ve tarihî yapısı ele alınmış, Hanefiliğin bu bölgede yayılışı ve benimsenme süreci incelenmiş, ayrıca Belh'li Hanefî âlimlerin hayatları tanıtılmıştır. İkinci bölümde, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî ile Muhammed b. el-Fazl el-Belhî'nin hayatı ve ilmî şahsiyetleri incelenmiş, eserlerinin muhtevası, kaynakları ve sonraki Belh klasik metinleri üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise söz konusu eserlerin muhteva analizi yapılmıştır. Bu kapsamda iman, amel, tevhid, nübüvvet ve kader gibi kelâmî konular çerçevesinde müelliflerin görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu eserler üzerinden Belh Hanefiliğinin Ebû Hanife'ye bağlılığı, itikadî görüşlerinin benimsenme düzeyi ve IV. ile V. asırlarda bölgede öne çıkan kelâmî tartışmalar ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Belh, Hanefilik, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî, *Ecvibetü's-Saffâr*, *Kitâbü'l-İ'tikad*, Ebû Hanife.

ABSTRACT

Mila Rajabi, The First Theological Texts of Balkh Hanafism and Their Analysis, Master's Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu.

This study analyzes the theological texts of the Balkh Hanafis, namely *Ecvibetü's-Saffâr alâ Esiletü't-Tevhid* and *Kitâbü'l-İ'tikad fî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, and through these works, it reveals the place of Balkh Hanafism within the Hanafî theological tradition. This thesis consists of an introduction, three chapters, an evaluation, and a conclusion. The introduction provides information about the purpose, method, scope, and primary sources of the research. The first chapter discusses the geographical and historical structure of Balkh, examines the spread and adoption of Hanafism in this region, and introduces the lives of Hanafî scholars from Balkh. The second chapter examines the lives and scholarly personalities of Abu'l-Qasim al-Şaffar al-Balkhi and Muḥammad b. al-Faḍl al-Balkhi, evaluating the content and sources of their works as well as their influence on later classical Balkh texts. The third chapter presents a content analysis of these works. Within this framework, the views of the authors on theological issues such as faith (iman), action (amal), divine unity (tawḥid), prophethood (nubuwwa), and predestination (qadar) are identified. Furthermore, through these works, the loyalty of Balkh Hanafism to Abu Ḥanifa, the degree to which his theological views were adopted, and the prominent theological debates in the region during the 4th and 5th centuries AH are revealed.

Keywords: Balkh, Hanafism, Abu'l-Qasim al-Şaffar, Muḥammad b. al-Faḍl al-Balkhi, *Ecvibetü's-Saffâr*, *Kitâbü'l-İ'tikad*, Abu Ḥanifa.