



T.C.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İMAM GAZZÂLÎ'NİN TEKFİR NAZARİYESİ VE FİLOZOFLARI
İTHAMININ MAHİYETİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYMA YAR

DANIŞMAN

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ SÜLEYMAN KOYUNCU

AKSARAY 2019

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İMAM GAZZÂLÎ’NİN TEKFİR NAZARİYESİ VE FİLOZOFLARI
İTHAMININ MAHİYETİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYMA YAR

DANIŞMAN

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ SÜLEYMAN KOYUNCU

AKSARAY 2019

TEZİN TELİF HAKKI VE FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren(....) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Şeyma

Soyadı : Yar

Bölümü : Temel İslam Bilimleri

İmza :

Teslim tarihi :

TEZİN

Türkçe Adı : Gazzâlî'nin Tekfir Nazariyesi ve Filozofları İthamının Mahiyeti

İngilizce Adı : Ghazalî's Theory of Takfir The Essence of His Critique Of Philosophers

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Şeyma Yar

İmza:

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Şeyma YAR tarafından hazırlanan “Gazzâlî’nin Tekfir Nazariyesi ve Filozofları İthamının Mahiyeti” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

İMZA

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK

Hadis, Konya Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN

Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi, Aksaray Üniversitesi İslami

İlimler Fakültesi

Tez Savunma Tarihi: 14/06/2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun 25/07/2019 tarih ve 2019/30-11... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Şeyma YAR

İmza

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Doç. Dr. Sevilay USLU DİVANOĞLU

İmza

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın muvaffak olmasında daha başlangıçtan itibaren desteğini, teşviğini esirgemeyerek doğru yönlendirmeleriyle sonuca ulaşmama vesile olan ve zorlandığım anlarda dahi sabırla bana yardımcı olmaya devam eden saygıdeğer danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Koyuncu'ya, maddi, manevi desteğini her daim yanımda hissettiğim sevgili eşime, çoğu zaman vakitlerinden çaldığım evlatlarıma, duaları ve ilgileriyle destek olan anne ve babama çok teşekkür ederim.

Şeyma YAR

Aksaray 2019

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZZÂLÎ'NİN TEKFİR NAZARİYESİ VE FİLOZOFLARI
İTHAMININ MAHİYETİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Şeyma Yar, Aksaray 2019

ÖZET

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Hâricîlerle birlikte itikâdî ayrışmalardan dolayı tekfir hareketi ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine âlimlerin tekfirin mahiyeti, âmelî ve itikadî veçheleri üzerine yaptığı tartışmalar önemli bir literatür meydana getirmiştir. Bu bağlamda entelektüel tarihte en etkili olan çalışmalardan birisi de Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini tenkit ettiği ve üç meselede onları küfürle itham ettiği *Tehâfütü'l-felâsife* eseridir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserine cevap niteliğinde İbn Rüşd tarafından *Tehâfütü't-Tehâfüt* eseri kaleme alınmış ve Osmanlı döneminden itibaren de *Tehâfüt* geleneği başlığı altında birçok eser telif edilmiştir. Bu eserler entelektüel hayatın iki farklı gurubunu temsil eden kelâmcılar ve filozofların kendi anlayışlarına göre karşı gurubun fikri sistemlerini tenkit ettiği ve görüşlerin şer'î delillere uygunluğunu tartıştıkları farklı bir literatür oluşturmuştur. Çalışmamızın birinci bölümünde Gazzâlî'nin yaşadığı ilmi sosyal çevre ele alınıp O'nun ilmî kişiliği ve eserleri hakkında genel bir çerçeve çizilecektir. İkinci bölümde, itikadî mezheplerin iman ve tekfir nazariyelerine yer verilerek ele aldığımız tekfir kavramıyla ilgili genel bir bilinç oluşturulduktan sonra Gazzâlî'nin tekfir nazariyesi işlenecektir. Son bölümde ise *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde önce tenkit edilen sonra da tekfir edilen meseleler işlenip dönemin sosyal, siyasî ve ilmî perspektifi çerçevesinde bu görüşlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Bilim Kodu :

Anahtar Kelimeler : Gazzâlî, Tekfir, Tehâfüt, Meşşâî Filozofları.

Sayfa Adedi : 96

Danışman : Dr. Süleyman KOYUNCU

AKSARAY UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
GHAZALİ'S THEORY OF TAKFİR
AND
THE ESSENCE OF HIS CRİTİQUE OF PHILOSOPHERS

(Master Thesis)

Şeyma Yar, Aksaray 2019

ABSTRACT

In the early period of İslamic history, *takfır* movement emerged with Khawārij because of the theological disputes. Afterwards, the debates of scholars on the nature of *takfır* and on its practical and theological aspect gave rise to an important literature. In this context, one of the most influential works in İslamic intellectual history is *Tahāfut al-falāsife* (The Incoherence of the Philosophers) in which Ghazalī criticised the views of philosophers and accused them of unbelief. In response to the Ghazalī's work, Ibn Rushd wrote *Tahāfut al-Tahāfut* (The Incoherence of the Incoherence), and various works were written as a continuation of this tradition in Ottoman intellectual history. In this tradition, philosophers and theologians discussed the conformity of each other's ideas with their own theory. In the first chapter of this study, the scholarly and social environment of Ghazalī will be discussed and a general picture will be drawn on his scholarly personality and studies. In the second chapter, after the description of ideas of the theological schools about the faith an unbelieve, Ghazalī's theory of *takfır* will be evaluated in this context. In the last chapter of the study, the views of philosophers which were criticised and accused of unbelief by Ghazalī in *Tahāfut* will be discussed in the framework of the political, social and scholarly context of period.

Science Code :

Keywords : Ghazalī, Takfır, Tahafut, Meşşai Philosophers.

Number : 96

Consultant : Dr. Süleyman KOYUNCU

İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	x
1. Tezin Konusu	1
2. Tezin Amacı	1
3. Tezin Kaynakları	2
1. GAZZÂLÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, İLMÎ HAYATI VE ESERLER.	4
1.1. Gazzâlî’nin Yetiştği Dönem ve Siyasi Ortam	4
1.2. Gazzâlî’nin İslamî İlimlerdeki Yeri	8
1.2.1. Fıkıh	9
1.2.2. Felsefe	11
1.2.3. Tasavvuf	14
1.2.4. Kelâm	15
2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TEKFİR MESELESİ	20
2.1. Tekfir Kelimesinin Sözlük, Terim Anlamları ve Ortaya Çıkışı	20
2.2. İslam Düşüncesinde Tekfir Meselesi	25
2.2.1. Hâricîlerde Tekfir	25
2.2.2. Mürcie	29
2.2.3. Mu’tezile	33
2.2.4. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat	36
2.2.4.1. Selefiyye	40
2.2.4.2. Mâtürîdiyye	42
2.2.4.3. Eş’arîyye	49

3.GAZZÂLÎ’NİN TEKFİR NAZARİYESİ, FİLOZOFLARI TENKİDİ VE TEKFİRİ	52
3.1.Gazzâlî’nin Tekfir Nazariyesine Panaromik Bir Bakış	52
3.2.Gazzâlî’nin Filozofları Tenkit Ettiği Meseleler	62
3.3. Gazzâlî’nin Filozofları Tekfir Ettiği Meseleler	68
3.3.1. Âlemin Ezelîliği.....	68
3.3.2. Allah’ın Cüz’îleri Bilmemesi	74
3.3.3.Haşrin Cismânî Oluşunun İmkânsızlığı.....	80
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	92



KISALTMALAR LİSTESİ

Age	: Adı Geçen Eser
age	: Adı Geçen Eser
Agm	: Adı Geçen Metin
agm	: Adı Geçen Metin
b.	: Bin, İbn (oğul)
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî takvime göre
Hız.	: Hazreti
m.	: Milâdî takvime göre
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.A.V.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
vd.	: Ve dahi

GİRİŞ

1. Tezin Konusu

Tekfirin İslâm tarihinde bazı grup ya da kişiler tarafından kendi fikirlerini meşrulaştırmak adına muhaliflerini din baskısı altına alıp saf dışı bırakma yöntemi olarak kullanıldığı görülmüştür. Tekfir mekanizması genellikle sosyal ve siyasî gruplar tarafından uygulanırken dinî referans ile taraftarların motivasyonunun arttırılması hedeflenmiştir. Tekfirci tutum sosyal ve siyasi alanlar dışında ilmî çalışmalara da yansımış ve bazı kişi ve zümrelerin küfürle itham edilmesi neticesi ortaya çıkmıştır.

Müslümanlar arasında itikâdî ayrışmaların başladığı ilk dönemlerde ortaya çıkan Havâric'in Müslüman bir kitleyi tekfir etmesiyle başlayan bu hareket, İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde âlimler tarafından tartışılmış ve Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde de gündeme gelmiştir. İslam dünyasındaki fikrî ayrılıkların itikadî ve amelî bir zemine taşınmasını sağlayan tekfir hareketini eserlerinde müstakil bir başlık olarak ele alan Gazzâlî, tekfire sıcak yaklaşmamış ve gereksiz yere tekfire başvuranları sert bir dille eleştirmiştir. Tekfire karşı böylesi titiz bir tavra sahip olan Gazzâlî'nin İslâm ilim dünyasına katkıları aşikâr olmakla birlikte filozofları tekfir etmesinin sebepleri bir soru olarak cevaplanmayı beklemektedir. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ederken onların görüşlerine yönelik değerlendirmeleri ve sert tavrı dönemin siyasi şartlarıyla mı yahut ilmî kaygılarla mı meydana geldiği hususu ise araştırmaya muhtaçtır.

2. Tezin Amacı

Bu çalışmada tekfir meselesinin İslâm düşünce tarihinde nasıl anlaşıldığı ve Gazzâlî'nin bu husustaki görüşlerini aktardıktan sonra onun düşüncelerinin dönemin şartlarıyla hangi

açından irtibatlı olduğu ele alınacaktır. Gazzâlî'nin özellikler *Tehâfüt* adlı eserinde yer alan başta İbn Sînâ ve Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarını küfür ile itham ettiği meselelere değinilecek ve burada onun eleştirilerinin esas amacı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

3. Tezin Kaynakları

İmam Gazzâlî hakkında yapılan çalışmalar İslam literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir. Fakat bizim tez konumuz hakkındaki yapılan diğer çalışmalarda tekfir nazariyesi ve filozofları tekfir ettiği meseleler ayrı ayrı işlenmiş, birlikte işlenerek mukayese yoluna gidilmemiştir. Ahmet Yalçın tekfir konusunu “*Gazzâlî ve İbn Teymiyye’de Tekfir Anlayışı*” adlı yüksek lisans tezinde Gazzâlî'nin tekfir hakkındaki görüşlerini İbn Teymiyye ile beraber mukayeseli bir şekilde işlemiştir. Bunun yanında Mübâhat Türker Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği meseleleri “*Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*” adlı doktora tezinde *Tehâfütü'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-Tehâfüt* ve Hocaşâde Muslihuddin Efendi'nin (893/1488) *Tehâfütü'l-felâsife* eserlerini karşılaştırmalı olarak işlemiştir. Muhammet Özdemir Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinde küfürle itham ettiği üç meselede eleştirdiği görüşlerin İbn Sînâ'ya olan aidiyetini “*Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*” adlı doktora tezinde incelemiştir. Çalıştığımız alanda birçok eser kaleme alınmışsa da bu eserler, Gazzâlî'nin yaşadığı sosyal ve siyasi şartlar, tekfir nazariyesi ve tekfirle itham edilen meseleler ekseninde değerlendirilmemiştir. Bu çalışmalara baktığımızda bahsettiğimiz alanlar bağımsız olarak ele alınmış, dolayısıyla Gazzâlî'nin filozofları tekfir etme süreci ile sonuç arasında gerekli bağlantı kurulmamıştır. Çalışmamızda dönemin siyasi ve sosyal şartlarını göz önünde bulundurularak Gazzâlî'nin hangi maksatla böyle bir fikir ortaya attığını anlayacak ve tekfir nazariyesi ile küfürle itham ettiği meselelerin tutarlılığını inceleyip tarafsız bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Gazzâlî'nin filozofları tekfirle itham ettiği konular, saydığımız çalışmalar dışında birçok yerli ve yabancı tarafından işlenmiş makaleler, tezler ve kitaplar kaleme alınmıştır.¹ Çalışmamızda tekfir nazariyesini kaleme alırken Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* eserinin son kısmından ve *Faysalü't-tefrika* eserinden yararlanırken *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye*, *el-Münkız mine'd-dalâl*

¹Çalışmaların ayrıntıları için bkz. Mustafa Çağırıcı, “Gazzâlî Literatür”, **DİA**, İstanbul 1996, C:13, s.530-534.

ve *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din* adlı eserlerin ilgili bölümleri de göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır. Filozofları eleştirdiği meselelerde ana kaynağı Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eseri oluştururken, konunun farklı bakış açılarına göre değerlendiriliş şekillerine vâkıf olmak adına İbn Rüşî'nin, Hocaşade'nin ve Ali Tûsî'nin *Tehâfüt* eserlerinden de faydalanılmaya çalışılmıştır. Filozofların eleştirildiği felsefî meselelerin doğru anlaşılması ve anlatılması için ise yine Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* ve İbn Sina 'nın *Dânişnâme-i Alâî* eserleri ana kaynak olarak tercih edilmiştir. Bahsettiğimiz ana eserlerin yanısıra pek çok kıymetli çalışmanın tezimizi yazarken yolumuza ışık tuttuğu muhakkaktır. Gayret bizden,

Tevfik

Allah'tandır.



1.GAZZÂLÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE İSLAMÎ İLİMLERDEKİ YERİ

1.1.Gazzâlî’nin Yetiştği Dönem ve Siyasi Ortam

Dünya üzerinde gelişen her fikir, üretilen her değer, yayıldığı ortam ve bulunduğu imkânlar çerçevesinde şekillenmiştir. İlim adamlarının eğilimleri devrin ihtiyaçlarına cevap verme, mevcut durumu ihya ederek daha iyi duruma getirme veya mevcut sisteme tepki olarak alternatif sistemler üretme şeklinde gelişmiştir. Bu yüzdendir ki, Gazzâlî’yi (ö.505/1111) daha iyi anlamak ve anlatmak için döneminin şartlarını ele almakta fayda görüyoruz. Zira Gazzâlî öncesi ve Gazzâlî’nin yaşadığı dönem gerek fikrî gerek siyasî gerekse sosyal açıdan oldukça çalkantılı bir süreci kapsamaktadır. Bahsettiğimiz süreçte İslam dünyası, içeride Şii-Bâtınî bir ideolojinin Sünnî akîdeyi yok etme çabaları, dışarıda ise haçlı seferlerinin İslam âlemini yıkım ve kıyım tehdidi ile karşı karşıyadır.²

Gazzâlî h. 450-505, m. 1058-1111 tarihleri arasında yaşamıştır. Hilafetin temsilî bir makam olarak varlığını koruduğu ve İslam dünyasının küçük küçük birçok devlete bölündüğü dönem, iktidar çekişmeleri ve siyasi bölünmüşlüğün yoğun bir şekilde yaşandığı bir çağa tekabül etmektedir.³ Gittikçe genişleyen Abbâsî topraklarına fetihler neticesinde dâhil olan kültürel, ekonomik, sosyal ve dini faktörler merkezi kontrolü zorlaştırdığı için taşraya atanan valilere geniş yetkiler verilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Elleri böyle muazzam yetkiler teslim edilen valiler zamanla halifeden gelen emirleri uygulamak yerine şahsi tercihlerini yürürlüğe sokmaya ve halifeyi kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmeye başlamışlardır. Keyfî davranan valilerin

² Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında”, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri**, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s.290.

³ Mehmed Ali Ayni, **İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazali**, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 18.

kendilerinden sonra oğullarına görevi devretme isteği de merkezi hükümet tarafından kabul görünce halifenin temsil gücünü resmen kabul eden fakat iç işlerinde bağımsız hanedanlıklar ortaya çıkmıştır.⁴ Daha önceleri Abbâsî halifeliğini tanıyan Dehlemîler (916-1090) ve Büveyhliler (932-1062) adında Şii devletler kurulmuş fakat sonraki süreçte Abbâsî Hilafeti sınırları içinde Ehl-i sünnet aleyhtarı Şii bir devlet olan Fâtımîlerin ortaya çıkmasıyla kopuş ve kutuplaşma zirveye taşınmıştır. Fâtımîler, Gazzâlî'nin doğumundan 89 yıl önce m. 969 yılında Abbâsî halifeliğine bağlı Mısır'ı ele geçirmiştir. Böylece resmi olarak ilk defa halifeliğin temsili niteliğini reddeden siyasi ve mezhebi bir akım ortaya çıkmıştır. Fâtımîlerin başlattığı hem siyasi hem de mezhepsel ayırım ve propagandalar ilerde Gazzâlî'nin akademik kariyerinde mühim bir yer tutacaktır.⁵

Şiiliğin İsmaililik koluna mensup olan Fâtımîler, Gazzâlî'nin doğduğu sene Bağdat'ı işgal etmiş halife Kâim-Biemrillah'ı esir tutmuş ve Fâtımî hükümdarı adına hutbe okutmuşlardır. Bu Şii akımın karşısında Sünnî akîdenin koruyucusu ve savunucusu olarak genç ve yeni bir önder, Tuğrul Bey Halifeyi kurtarmıştır.⁶ Fâtımîler amaçlarını gerçekleştirmek için sadece askeri sahada değil aynı zamanda sosyal ve fikri zeminde de çalışmalarını sürdürmüşler, el-Mustansır tarafından desteklenen Haşhaşî adlı örgütle Şii-Bâtınî propaganda, İslam âleminde bilhassa Şiileri etkileyerek kargaşa ortamı oluşturmaya çalışmışlardır. Bu örgütün en yoğun etkilerinin görüldüğü dönem ise Hasan Sabbâh döneminde m. 1090 yılında Alamut Kalesinin ele geçirilip buranın üs haline getirilmesi sonrasında.⁷ Haşhaşî örgütü Şii propagandaları yapmış, iç karışıklıklar çıkarmış ve toplumun ileri gelen siyaset ve ilim adamlarına suikastlar düzenleyerek Fâtımîler'in nüfuzlarını genişletmeye çalışmışlardır. Sosyal ve siyasî girişimlerin yanı sıra fikrî zeminde de nassların ruhunu hiçe sayarak Bâtınî ideolojiyi destekleyecek doğrultuda te'vil faaliyetleriyle Sünnî akîdeyi içten yıkıma götürecek bir felsefe geliştirilmiştir. Gazzâlî bu geliştirilen bu felsefenin müsebbibi olarak eserinde eleştirdiği Meşşâî filozoflarına işaret etmektedir.⁸ Askerî, siyasî ve ilmî alanda Fâtımîlerin karşısında olan Büyük Selçuklu Sultanlığı, ilmî sahada İslam âlemine empoze edilmeye çalışılan fikrî akımlarla mücadele etmek için devrin veziri Nizâmülmülk'ün kendi adına kurduğu Nizâmiye Medreseler'ini

⁴ W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın**, çev. Hanifi Özcan, Etüt Yayınları, Samsun 2003, s.20.

⁵ Mustafa Çağırıcı, **Gazzâlî**, DİB Yayınları, İstanbul 2017, Cilt.13, s.11.

⁶ **Age**, s.11,12.

⁷ Watt, **age**, s.19.

⁸ Fehrullah Terkan, "Tanrının Cüz'ilere Dair Bilgisi", **Gazzâlî Okumaları**, ed. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s.89.

aktif bir şekilde kullanmışlardır.⁹ İlmî sahada kazanılan mücadeleler Sünnî akîdenin muhafazasını ve inanç esaslarının sağlam bir zemine oturtulmasını sağlamış ve neticede Bâtınî ideolojinin tarihi seyirde kaybolmasına sebep olmuştur. Gazzâlî'nin de müdâfisi olduğu Ehl-i sünnet akîdesini başarıya ulaştıran ve hatta devre imzasını attıran Nizâmîye Medreseler'inin etkisinin yeri büyüktür.

Siyasi alanda Büyük Selçuklu Sultanlığı genişleyip güçlendikçe Fâtımîler nüfuzlarını kaybetmişler ve zaman içerisinde kendi içlerinde bölünmüşlerdir. el-Mustansır m. 1094 yılında vefat ettikten sonra oğlu Nizâr yerine geçmiş diğer oğlu el-Musta'î ve el-Mustansır'ın veziri Efdal tarafından geri indirilmiştir. Hasan Sabbâh ve ordusu Nizâr'ın tarafına geçmiş Mısır yönetiminden ayrılıp Nizârîler olarak yeni bir grup oluşturmuşlardır.¹⁰ Mısır, Suriye, Yemen ve Hindistan'daki İsmâîlîler Musta'î'nin imamlığını tanırken, İran'daki İsmâîlîler el-İsmâiliyyetü'l-cedîde ismiyle Nizâr'ı imam olarak tanımışlardır. M. XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî vezirlik makamına yükselirken yumuşak bir geçişle mezhep kavgaları unutturulmuş tekrar Abbasîler adına hutbe okutulmaya başlanmıştır.¹¹

Gazzâlî döneminde Sünnî İslam âleminin siyasal lideri Büyük Selçuklular, dinî lideri ise Abbâsî halifeliğidir. Gazzâlî'nin yaşamı süresinde üç tane Abbâsî halifesi, beş tane Selçuklu sultanı başa geçmiştir. Aslında Büyük Selçuklu Sultanlığının gelişim süreci ile Gazzâlî'nin hayatı kısmi paralellik arz etmektedir. Zira Gazzâlî'nin çocukluk çağı, Tuğrul Bey'in Büyük Selçuklu Sultanlığını kurmasına, Alparslan, Melikşah ve vezirleri Nizamülmülk gibi başarılı devlet adamlarının sınırları genişletip, parlak bir medeniyet inşa etmeleri, Gazzâlî'nin öğrenim çağı ve mesleğinde zirveye ulaştığı döneme, Nizamülmülk ve Melikşah'ın Bâtınîler'in düzenlediği suikastlara kurban gitmesi akabinde gerçekleşen taht kavgaları ve buhranlar, Gazzâlî'nin yaşadığı ruhsal sıkıntı ve uzlet dönemine denk gelmektedir.¹² Gazzâlî'nin vefatının üzerinden fazla vakit geçmeden de Büyük Selçuklu Sultanlığı yaşanan iktidar mücadelelerine ve taht kavgalarına dayanamayarak bölünmüştür.¹³

Dönemin dış tehdidi olan haçlı seferlerini anlamak için ise Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu siyasî, ekonomik ve sosyal şartlarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

⁹ Sabri Orman, **Gazali**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.25.

¹⁰ Watt, **age**, s.22.

¹¹ Seyyid Eymen Fuad, "Fâtımîler", **DİA**, İstanbul 1995, C:12, s.233.

¹² Orman, **age**, s.22.

¹³ Watt, **age**, s.22

Yukarıda bahsettiğimiz üzere her ne kadar İslam Dünyası çeşitli siyasal, mezhepsel ve sosyal karışıklıklara sahne olsa da sahip olduğu medeniyet, ilmî ilerleme, ekonomik refah ve sosyal düzen Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu kargaşadan ve sefaletten çok uzaktır.¹⁴ H. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğunun yıkılışıyla merkezi otorite ortadan kalkmış dolayısıyla anarşinin yayılması, can ve mal güvenliğinin olmaması, hukuk ve ticaretin çökmesine sebep olmuştur. Büyük ve merkezi şehirlerin yerlerini harabeler almış, kültür ve medeniyet seviyesi çok düşmüştür. Bu anarşik ortamda insanlar ticaret yerine kendi kendilerine yetebilecek yeni bir sistem kurmuşlardır. "Feodalite" olarak bilinen bu sistemde toprak sahibi olan sınıfların yönetiminde tarım eksenli kendi kendini idare edebilen, kendilerine özgü hukuki, sosyal ve ekonomik sistemleri olan ufak yapılar oluşturulmuştur.¹⁵ İmtiyaz sahibi olmak, parasal ya da ilmî üstünlük yerine geniş topraklara sahip olmaktan geçmiştir. Zira ticaretin olmayışı parayı ve değerli madenleri; hayati ihtiyaçların karşılanmasının zorluğu ve güvenliğin olmayışı ise ilmî hayatı olumsuz etkilemiştir.¹⁶ Mevcut durumu Haçlı Seferleri açısından değerlendirdiğimizde, savaşa katılan halkın amacının zengin İslam topraklarında iş ya da toprak bulma umudu ve buradaki güzelliklere sahip olma arzusu olduğu net bir şekilde görülecektir. Bu realitenin yanı sıra kilise ve ruhban sınıfın "İsa'nın mezarının Müslümanların elinden kurtarılması..." amacı ve dînî teşviki de bu seferlerin ikincil sebebi sayılabilir.¹⁷ Bu seferlerin ilki Gazzâlî'nin ölümünden on dört yıl önce gerçekleşmiş, Bâtınî ve Nusayrîlerin yardımlarıyla Trablus, Urfa Antakya ve Kudüs haçlılarca işgal edilmiştir. Bu süreçte büyük yıkım ve kıyım yaşanmıştır. Gazzâlî'nin eserleri incelendiğinde onun Haçlı seferlerine herhangi bir atıf yapmadığı görülmektedir.¹⁸ Aslında bu tutum Gazzâlî'nin İslam âleminin yaşadığı iç tehditlerin dış tehditlerden daha tehlikeli olduğunu düşünmesine işaret etmektedir.

Gazzâlî devrin büyük devlet adamı Nizamülmülk'ün teşviki ve desteğiyle yukarıda bahsettiğimiz Bâtınîler ve onların etkilendiğini düşündüğü Meşşâî felsefesiyle büyük bir hesaplaşmaya girmiştir. Bu hesaplaşma sürecinde ise o zamana kadar süregelen salt eleştiri yolunu tutmadan Ehl-i sünnet âlimlerince ciddi manada tetkik edilmemiş olan felsefenin, künhüne vâkıf olarak doğru olan ve olmayan fikirlerin ayrımını yapma cesaretini

¹⁴ William H. McNeill, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s.305,306.

¹⁵ **Age**, s.320-322.

¹⁶ **Age**, s.321-325,326.

¹⁷ Orman, **age**, s.30

¹⁸ **Age**, s.31

göstermiştir. Ve doğal bir netice olarak bu sistemli çalışmayla İslami ilimler açısından yeni bir dönemin kapısını aralamıştır.

1.2.Gazzâlî'nin İslamî İlimlerdeki Yeri

Gazzâlî İslam düşünce dünyasında pek az bulunan birçok alanda rûştünü ispatlamış ansiklopedik ifadesiyle tanımlanan ilim adamlarından biridir.¹⁹ Fıkıh ile başlayan ilmî serüveninde kelâm, mantık, felsefe, tefsir, tasavvuf, ahlak ve eğitim gibi alanlarda derinlemesine incelemeler yapmış, birçok eser telif etmiştir. Geçmişten günümüze kadar güncelliğini yitirmeyen, eserleri klasikler arasında yer alan ve hâlâ incelenmeye ve yazılmaya devam edilen Gazzâlî'nin böyle bir niteliğe sahip olmasındaki yegâne sebep, ilgilendiği alanlarda hem nakli hem de akli önceleyen bunun yanı sıra diğer görüşleri de top yekûn çöpe atmadan tahkik etmesiyle oluşturduğu özgün tavrıdır. Gazzâlî'nin kurduğu bu sistem birçok kesimin eleştirisine maruz kalmış, işin daha garip tarafı birbirine zıt istikametlerde itham edildiği görülmüştür. Örneğin, Yunan felsefesinin eleştirisi ve nedenselliğin reddi ile İslam düşüncesinin ilerlemesinin önünde en büyük engel olarak görülüp felsefe ve akli yöntemi baltaladığı için Hâdimü'l-felâsife²⁰ unvanı ile anılan da, mantığı kelâm ilmine dâhil edip inikas-ı edilleyi reddetmesinden dolayı kelâm ilmini felsefeleştiren ve dolayısıyla mütekaddimîn âlimlerinden farklı bir yol izleyerek kelâmda müteahhirîn dönemine öncülük eden de Gazzâlî olmuştur.²¹ Gazzâlî, fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine tâbî olmuş ve Ehl-i sünnet müdâfiliğini kendine görev bilmiştir. Gazzâlî'nin ilmî tavrı ve tarzını işlemek, onun felsefe eleştirisini daha net anlamamızda yardımcı olacaktır.

Gazzâlî'nin ilmî duruşuna dair tartışmaların yanı sıra kendisine nispet edilen eserler hususunda da ihtilaf ortaya çıkmıştır. Günümüze ulaşan veya ulaşmadığı halde Gazzâlî'ye nispet edilen birçok eser bulunmaktadır. Nitekim Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö.1205\1791) *İhyâu 'ulumi'd-dîn*'e yazdığı *İthâfu's-sâde* isimli şerhte Gazzâlî'nin yazdığı sahife sayısını ömrünün günlerine bölündüğünde her bir güne kırk sahife düştüğünü ifade

¹⁹ Metin Yiğit, "Gazzâlî ve Fıkıh", **900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî**, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s.407.

²⁰ Süleyman Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazali", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 13 (2000), s.253.

²¹ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", **DİA**, İstanbul 1996, C:13, s.506.

etmiştir.²² Bu noktada Gazzâlî'nin eserlerinin sayısı hususunda farklı araştırma neticeleri ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların, zaman içerisinde kaybolan eserler, başka eserlerin içine derç edilmiş küçük risalelerin ve bazı kitaplarının bölümlerinin müstakil eserler olarak zikredilmesi ya da Gazzâlî'ye âit olmayan eserlerin ona nispet edilmesi gibi sebeplerden dolayı oluşması muhtemeldir.²³

Şimdi Gazzâlî'nin İslami ilimlerdeki yerini değerlendirelim.

1.2.1. Fıkıh

Gazzâlî daha ziyâde kelâm ve tasavvuf alanında yaptığı çalışmalarla anılsa da Gazzâlî'nin akademik manada ilerlediği ve eser ürettiği ilk alan fıkıhtır.²⁴ Şâfiî mezhebine mensup olan Gazzâlî, kendi ifadesiyle hem din hem de dünya ile ilişkin olması hasebiyle gençliğinin ilk dönemlerinde bu alana bir devir ayırmış ömrünün sonuna kadar fıkıhla olan münasebetini kesmemiştir. Gazzâlî fıkıh, üç bölüme ayırdığı ilimler kategorisinde hem aklî hem naklî olan üçüncü kısma dâhil ederek ilimlerin en şerefli saymıştır.²⁵ Gazzâlî fıkıh ilmindeki çalışmalarını telif ederken dönemin ve mezhebinin görüşlerini derlemiş, mevcut görüşleri sistematize ederek daha anlaşılır kılmaya çalışmış ve kaynaklarda yer alan zayıf bilgileri ayıklayarak daha uygun olan uygulamaları ön plana çıkarma yollarını izlemiştir.²⁶ Gazzâlî'nin Şâfiî mezhebinin mensubu olmasıyla beraber bilhassa *el-Vasît* adlı eserinde sistemde ve görüşlerde zayıf gördüğü hususlarda kendinden önceki Şâfiî kaynaklarına muhalefet ettiği ve onları terk ettiği malumdur.²⁷ Muhammed Ebû Zehere'nin ifadesiyle Gazzâlî'nin Şâfi'ye bağlılığı taklit yoluyla değil, Şâfi'nin delil ve metotlarını aklına yatkin bulmasıylaadır.²⁸ Bu perspektiften değerlendirildiğinde onun uygun olmayan görüşleri eleştirip düzeltmeye çalışması normal görünmektedir. Zira Gazzâlî eleştirel tavrını ve şüphecî kişiliğini kendisi de kabul etmektedir.²⁹ Biz ise Gazzâlî'nin izlediği bu eleştirel tavrın yalnızca ilmî değil ahlakî ve itikadî noktada eksik bulunduğu âlimlere de tepki

²² Hüseyin Hansu, "Muhammed Murtaza Zebidî", *DİA*, İstanbul 2013, C:44, s.168.

²³ Orman, *age*, s.53.

²⁴ Çağırıcı, *age*, s.32.

²⁵ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, C:1 s.3.

²⁶ İbrahim Kafi Dönmez, "Gazzâlî'nin Fıkıh Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1996, C:13, s.511.

²⁷ Bilal Aybakan, "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı", *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî*, s.381.

²⁸ Dönmez, *agm*, s.512.

²⁹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Münkız Mine'Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013, s.5-7.

olduğunu belirterek mezhebine muhalefet olarak değerlendirmiyoruz. Aksine Gazzâlî'nin katkılarıyla kadim birikim daha da zenginleşmiş süreç içerisinde mezhebin kalıcılığına yönelik ciddi yatırımlar yapılmıştır ki, Gazzâlî sonrasında Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından birisi *el-Vecîz* olmuştur.³⁰

Gazzâlî fıkıh ilmini üç bölümde incelemiştir. Bunlardan ilki fıkıh ilminin konu ve temel ilkelerini içeren fıkıh usûlü iken ikinci bölümü fûrû fıkıh olup fetvaları içermiş son olarak Gazzâlî'nin mutasavvıf kimliği doğrultusunda fikhî meselelerin insanî, ahlakî, uhrevî boyutunu ve manasını ortaya koyan hikmet-i teşriyye olarak belirlemiştir.³¹

Fıkıh usûlünü ilk defa sistematik hale getiren İmam Şâfiî'den sonra döneminin kaynaklarında karmaşık ve korkutucu bulduğu için bu ilmi daha sade ve anlaşılır bir tasnifle ortaya koymaya çalışan ve bir ilk olarak mantığı fıkıh usûlüne dâhil eden Gazzâlî olmuştur.³² Fıkıh usûlünü mantığa göre düzenleyerek *el-Müstasfâ* adlı eserinin girişinde bu hususa geniş bir yer ayırmış hatta mantık ilmi hususundaki meşhur “Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” sözünü *el Müstasfâ*’nın mukaddimesinde kaleme almıştır.³³

Gazzâlî fıkıh usûlünü fiil hükümlerinin delilleri; yani kitap, sünnet ve icmanın sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve delalet yönlerini inceleme ve açıklama olarak tanımlamıştır.³⁴ Bu ilmi ise hükümler (semere), deliller (müsmir), delillerin kısımları (müstesmir), hükümlerin delillerden nasıl çıkarılacağı (istismar) olmak üzere ağaç şeması üzerinden dört ana bölüme ayırmıştır.³⁵ Delil olarak kitap, sünnet ve icmayı saymış kıyası hüküm çıkarma metodu olarak zikretmiştir. İcma başlığı altında yer alan İmam Mâlik'in (ö.179/975) yalnızca Medine halkının icmasını sahih sayması hususunda gerekçeleriyle beraber fikri ayrıntılı olarak incelemiş neticede kabul etmeyerek sonrasında Mâlikî âlimlerinin tepkisini çekmiştir. Gazzâlî bu çıkarımlarıyla sonraki süreçte Mâlikî âlimleriyle diğer mezhep âlimlerinin arasında vuku bulacak tartışmalara sebep olmuştur.³⁶ Bunun yanında Gazzâlî, İmam Hanefî'ye (ö.150/767) nispet edilen istihsân metodunu da sakıncalı bulmuştur. Bu delille emrolunmanın aklen mümkün olduğunu fakat şer'î mânâda incelendiğinde bu metotla müçtehidin delilden koparak kendi hevâsına uyma yolunun açıldığına dikkat

³⁰ İlhan Kutluer, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entellektüel Perspektifler”, **900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî**, s.512.

³¹ Çağırıcı, **age**, s.42,43.

³² Gazzâlî, **el-Mustasfa**, s.23.

³³ **Age**, s.41.

³⁴ **Age**, s.33,34.

³⁵ **Age**, s.36.

³⁶ Dönmez, **agm**, s.513.

çekmektedir. Kerhî'nin (ö.340/952) yaptığı istihsân tanımında yer alan “delile bağlı kalarak en güzelini tercih etme” ifadesinin ise istihsân olarak adlandırılmayacağını ileri sürmüştür.³⁷

Çalışmamızın sınırları açısından Gazzâlî'nin farklı görüş beyan ettiği hususları ve getirdiği değişiklikleri ele almayı faydalı buluyoruz. Bu bağlamda Gazzâlî'nin fıkıh usûlünde açtığı kapıların yanı sıra (kendinden önce mantık ilminden faydalanan âlimler olsa dahi) bu ilmin orijinal ismini zikrederek ve mihenk taşı olarak tayin etmesini ayrıca oluşturduğu ağaç sistemiyle bahsi geçen ilmi daha özlü ve anlaşılır hale getirmesini zikredebiliriz.

Gazzâlî'nin fıkıh ilmi üzerine yaptığı çalışmalar daha çok fıkıh usûlünde adından söz ettirmektedir. Bu durumun yukarıda bahsettiğimiz üzere o döneme dek filozoflara mâl edilmiş olan mantık ilminin dini ilimlerden biri olan fıkıh usûlüne derç etmiş olmasından ve fûrû fıkıhta yaptığı çalışmaların daha ziyâde kendinden önceki eserleri tanzim ve tasnif ürünü olmasından dolayı olduğunu düşünmekteyiz.

Gazzâlî fıkıh ilmini ayırdığı son bölüm olan hikmet-i teşrîyye'de insan amellerinin hükümleri ve delillerinden ziyâde tasavvufi bir bakış açısıyla emir ve yasakların hikmetleri, dini ve dünyevi açıdan gerekliliklerini ya da sakıncalarını ele almıştır. Amelleri bu perdede değerlendirerek salt ilmin fazilet ve amelden ayrılıp uzaklaşmasını engellemeye çalışmıştır. Zira Gazzâlî *İhyâ'ü ulûmî'd-dîn* adlı eserinde ilimde otorite olmasına rağmen ahlaki noktada yetersiz, dünya malına ve hırsına boğulmuş âlimlerin varlığını büyük bir esefle zikretmektedir.³⁸ Gazzâlî'ye göre fıkıhın bu boyutu ihmal edilmiş ve zaman içerisinde ilmin Allah rızası ve ahiret mutluluğu için olduğu unutulmuştur. İşte sırf bu yüzden İslamî ilimlerin ihyâsı gerekmektedir.

1.2.2.Felsefe

Gazzâlî'nin kendisinden sonra büyük bir yankı uyandırdığı alanlardan biri olan felsefe O'nun bu ilme tesirleri hususunda kendi döneminden günümüze kadar farklı fikirlerin ve iddiaların ilmî sahaya kazandırılmasına vesile olmuştur. Selef âlimlerinin her zaman eleştirdikleri fakat mevzularına vâkıf olmadıkları bu alan ilk defa anlaşılmaya, anlatılmaya, eksik yönleri ortaya konulmaya ve elzem yönlerinin tasdikinin yapılmasına çalışılmış, aklî

³⁷ Gazzâlî, *age*, s.327-331.

³⁸ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1993, s.50.

çıkarımlarla ve tutarlılıkla eleştiriye tâbî tutulmuştur. Gazzâlî'nin bu çabaları selef âlimlerince “felsefenin yolundan yürümek” olarak değerlendirildiği için zâten tehlikeli ve gayri câiz olan bu sahaya girmek ve felsefeyi meşrulaştırıp yaymak amacını taşıması sebebiyle için eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler ve bu ilmin aklî ilimlerden olduğunu irdeleyen ifadeleriyle metafizik ve İlâhiyata dâir meselelerden men etmesi de, felsefeye çizdiği sınırdan dolayı filozofların tepkisini çekmiş ve felsefenin önünü kapatmakla suçlanmıştır. Hâlbuki Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olan İbn Sînâ ve Fârâbî arasındaki dönem farkı göz önüne alındığında Gazzâlî'nin çağdaşı ya da İbn Sînâ ve Gazzâlî arasındaki dönemde felsefe alanında yetkin birinin olmadığı görülecektir. Ayrıca Gazzâlî sonrası her ne kadar Meşşâî felsefe çok parlak bir dönem yaşamadıysa da bu alanda çok kıymetli âlimler yetişmiş ve İslam felsefesine katkı devam etmiştir. Bizce Gazzâlî'nin felsefenin önünü kapattığı ifadesi öncelikle bu âlimlere haksızlık olacaktır. Aslında Gazzâlî'nin her iki grup tarafından da birbirine zıt istikametlerde eleştirilmesi O'nun ortaya koyduğu sistemin özgünlüğünün ispatı hükmündedir.

Gazzâlî kelâm ilmi üzerindeki çalışmaları biter bitmez felsefe üzerinde çalışmaya başladığını ve eğitimi süresince hiçbir hocadan destek almadığını ifade etmektedir.³⁹ Gazzâlî filozofları Dehrîler, Tabiatçılar ve İlâhiyatçılar olmak üzere üç guruba ayırmış İbn Sînâ ve Fârâbî'yi Sokrates, Platon ve kendi fikirlerini derleyip toplayarak sistemleştiren ve felsefeye mantık düzenlemesi getiren Aristo'nun kurduğu ilâhiyatçılara dâhil etmiştir. Gazzâlî felsefi konuları da kendi içerisinde bir ayırımı tabî tutmuştur. Bu ayırımı göre bazı konuların küfrü bazı konuların bid'ati gerektirdiğini geri kalan kısımların ise öğrenilmesi ve öğretilmesinin elzem olduğunu dolayısıyla reddetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Felsefenin alanlarını, riyâziye (matematik), mantık, tabîî ilimler, ilâhiyat, siyasî ilimler ve ahlak olmak üzere altı kısma ayıran Gazzâlî, felsefenin bilhassa ilâhiyat alanında yanlışlığa düştüğünü savunmuştur. Ahlak alanında ise filozofların, peygamberlerin ve sûfilerin sözlerini süsleyerek kendi fikirlerini kabul ettirmeye çalıştıklarını dolayısıyla halk için hak ve bâtil ayırımını zorlaştırdıklarını iddia etmiş ve bu iki alandaki sorunları ortaya koymaya çalışmıştır. Geriye kalan dört alanın din ile herhangi bir alâkasının bulunmadığını ve bu alandaki çalışmaları inkâr edilmelerinin mümkün olmadığı apaçık delillere dayandığı gerekçesiyle kabule şâyan görmüştür.⁴⁰ Genel olarak Gazzâlî'nin

³⁹ Gazzâlî, **el-Münkız Mine'Dalâl**, s.13.

⁴⁰ **Age**, s.17.

Tehâfütü'l-felâsife adlı eserinde filozofları tenkit ettiği görüşleri üçü tekfir, on yedisi bid'at neticeli olmak üzere yirmi başlıktır ve çalışmamızın ilgili bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Gazzâlî'nin felsefede adından bahsettirdiği diğer bir husus nedenselliği eleştirisi ve reddidir. Aslında burada reddi ifadesi yeniden değerlendirmeli ve diğer alanlarda olduğu gibi Gazzâlî'nin meseleyi ele aldıktan sonra eksik ya da yanlış bulduğu noktalara işaret etmesi olarak düzeltilmelidir. Zira mantığa aykırı düşmeyi ve keyfî hüküm vermeyi üst perdeden eleştirerek tutarlılığı çok önemseyen Gazzâlî, nedensellik hususunda İslam'ın mutlak kudret olarak tanıdığı Allah tasavvuruna ters düşen ya da insanı koyu bir materyalizme iten noktalarını reddetmiş ve bu noktayı îzâh etmeye çalışmıştır. Yani asıl olan âlemdeki sebep sonuç ilişkisinin mevcûdiyeti değil mecbûriyeti noktasındaki genel kanının yanlışlığıdır. Gazzâlî'ye göre her şeyin mutlak kâdiri yalnızca Allah'tır dolayısıyla sebeplerin değişmez görülmesi ve olayların yalnızca sebeplere binâen gerçekleştiğinin düşünülmesi eksik bir bakış açısının neticesidir. Bu fikrine delil olarak doğuştan gözünde perde olan bir kimsenin etrafındaki objeleri ve renkleri hiç tanımamasının ardından bir sabah gözlerinin açılmasıyla tüm bu varlığın sebebini gözleri olarak bilmesini ama gece olduktan sonra güneşin yokluğuyla gördüğü her şeyin görünmez olması sonucunda asıl sebebın güneş olduğunu anlaması misaliyle desteklemeye çalışmıştır.⁴¹ Gazzâlî olaylar arasındaki irtibatı reddetmemekle beraber bu irtibatın hak katında zorunlu tutulmasına karşı çıkmakta, Allah'ın bu irtibatı yaratmada mecbur olmadığını savunarak mecburiyetten değil mümkinattan bahsetmek gerektiğini söylemektedir.⁴² Bunun yanında âlemde var olan genel sebeplerin tamamen değişebileceğini düşünmek insanlar arasında mantığa aykırı hâdiselerin kabulüne de yol açabilecektir. Fakat Allah Teâlâ insanların ilme olan güvenini sarsmamak için olağan dışı hâdiseleri her hangi bir zamanda yaratmamakta, kudreti dâhilinde ve ezeli bilgisiyle uygun gördüğü zamanlarda yaratmaktadır.⁴³ Gazzâlî'ye göre mecburiyet düşüncesi dinî bakış açısının ötesinde akli sınırlandırma noktasında da sıkıntılıdır ve sebep sonuç ilişkisinin vazgeçilmez olduğunu savunan kimseler ilmî gelişmelerin önüne geçmektedirler. Bu hususta verdiği örnek oldukça dikkat çekicidir ki, Gazzâlî bu hususu ateşin genel yakıcılığını kabul eden birinin yeterli bilgiye sahip olmaması halinde talk adında bir maddeyle yakıcılıktan muhafaza olunabileceğini kabul

⁴¹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s.167.

⁴² **Age**, s.170.

⁴³ **Age**, s.171.

etmemesine benzetmiştir.⁴⁴ Zira ilmin sınırlarının hâlâ belirlenememiş olması ve vâkıf olamadığımız birçok bilinmezliklerin mevcûdiyeti unutulmamalıdır. Sonuç olarak Gazzâlî'nin nedenselliğe bakış açısını top yekûn bir red olarak görmeden ya da yalnızca dinî noktadan ele aldığını düşünmeden bu hususun ilmî alt yapısı ve değeri göz önünde bulundurulmalıdır. Günümüzdeki gelişmelerin bu düşünceyi çok da haksız çıkarmadığı unutulmamalıdır.

1.2.3.Tasavvuf

Tasavvuf Gazzâlî'nin çocukluğundan beri yabancı olmadığı ve irtibatının kesilmediği bir alandır. Babasının tasavvufî sohbetlere katılan biri olması ve hattâ vefatına yakın evlatlarını ve malını sûfî bir dostuna emanet etmesi ayrıca Gazzâlî'nin erkek kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin de meşhur bir sûfî olması tasavvufun Gazzâlî'nin hayatında ne denli büyük bir yer işgal ettiğinin göstergesidir. Gazzâlî, hayatının en şâsaalı dönemlerinde yakalandığı buhrandan tasavvuf yolu ile çıkmayı tercih etmiş, diğer ilimlerin tedrisinden sonra tasavvuf ilmine yönelerek önce bu ilimle meşgul olmuş sonra öğrendiklerini amele dökerek züht hayatına yönelmiştir. Zira Gazzâlî'ye göre sûfiler söz değil hâl ehli kimselerdir ve yalnızca onlar kurtuluşa ereceklerdir.⁴⁵

Gazzâlî tasavvufa ve sûfilere büyük bir sempati ile yaklaşırsa bile bu yolda aşırıya gidenleri ve eserlerde yer alan aşırı tavırları da eleştirmekten ve hatta tekfir etmekten geri kalmamıştır. Gazzâlî tasavvufu şariat, akıl ve ahlaktan koparmamış dolayısıyla Ehl-i sünnet'in kolayca benimseyebileceği ılımlı bir yol ortaya koymuştur. Sûfilerden bazılarının fenâfillah'a ulaştıktan sonra ahlak ve ibadete ihtiyacının kalmayacağı şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkmış, samimi bir Müslüman'ın rabbine ulaşana dek bu görevlerle mükellef olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî tasavvufu bu savunulanın aksine ahlakın ve ibadetlerin anlamlanması ve daha derin bir şekilde Allah'a bağlanma yolu olarak görmüştür. Gazzâlî'ye göre Allah'a yaklaşmanın ve ahirette kurtuluşun yegâne yolu olarak tasavvur edilen tasavvufî haller aklın sınırlarının algılayamayacağı niteliktedir fakat aklen imkânsız olan hususların tasavvufa nispet edilmesi de doğru değildir. Bu bağlamda hulûl ve ittihadı reddeden Gazzâlî sûfilerden zevk halinde olanların benzeri haller

⁴⁴ Age, s.172.

⁴⁵ Gazzâlî, el-Münkız Mine'Dalâl, s.40.

yaşayabileceğini fakat prensip olarak Allah ile kulun birleşmesinin mümkün olmadığını belirterek reddetmektedir. Gazzâlî'nin aklı ve dini saf dışı bırakmayan bu tavrı o zamana kadar tereddütle karşılanan tasavvufu meşrulaştırmış ve Ehl-i sünnet çevrelerince benimsenmesini sağlamıştır.⁴⁶ Gazzâlî, tasavvufun İslam'a ve Ehl-i sünnete ters düşen yanlarını ayıklayarak aslında tıpkı felsefede olduğu gibi tasavvufa da bir sınır çizmiştir.

Gazzâlî'yi bu tavrı neticesinde tasavvuf alanında takdirle karşılayıp günümüze ulaşmasa da Cüneydiyye'nin bir kolu olarak kendisine nispet edilen Gazzâlîyye tarikatını kuranlar da, Kadı İyaz (ö.544/1149) gibi *İhyâ*'yı eksik görüp hatta yakılması hususunda fetva verilmesi derecesinde tepki gösterenler de olmuştur. Netice olarak Gazzâlî'nin tasavvuf yolunu yakından tanıması İslam düşünce dünyasını derinden etkilemiş ve ayrıca O'na nübüvvetin mahiyetini daha derinden kavrama imkânı tanımıştır.⁴⁷

1.2.4.Kelâm

Kelâm ilminde yeni bir döneme öncülük eden Gazzâlî'nin bu alandaki yetkinliği tartışılmayacak bir hakikattir. Gazzâlî için de kelâm ilminin yeri çok büyüktür. Gazzâlî'nin bu alana yönelttiği eleştiriler mevcut olsa dahi söz konusu eleştirileri ya bu ilimle uğraşan âlimlere yöneltmiş veya kelâm ilminin sınırları ve bu ilimde kullanılan yöntemler hususunda gördüğü eksiklikler ve yanlışlara yönelik olmuştur. Kelâm ilminin gereksizliği ya da tehlikeli oluşu hakkındaki tartışmaları destekleyici mahiyette fikirlerinin varlığından söz etmek bizce yanlış ve tutarsızdır. Zira kelâm ilmine büyük bir ivme kazandıran ve katkılarıyla İslam düşünce dünyasına damga vuran Gazzâlî'dir. Gazzâlî, sadece bu ilmin ehil olmayan kişilerce öğrenilmesi ve öğretilmesini sakıncalı bulmuştur ki bu noktada Gazzâlî dönemindeki kelâmcıların cedelde ileri giderek münazaraları ilmî çizginin dışına çıkarmaları, dolayısıyla mezhep taassubunun zirve yapması, dönemin Bâtınî hareketlerinin fitne ve kaosla ümmetin birliğini baltalama çalışmaları etkili olmuştur. Ayrıca kelâm ilminin ağır bir ilim olması hasebiyle avamın itikadî çıkmazlara girmesinin imkânı gibi ilmî, siyasî ve psikolojik kaygılar Gazzâlî'yi daha korumacı bir tavra itmiştir.⁴⁸

⁴⁶ Uludağ, **agm**, s.515-517.

⁴⁷ Gazzâlî, **age**, s.46.

⁴⁸ Özervarlı, **agm**, s.506.

Gazzâlî kelâm ilmini “Ehl-i sünnet inancını koruyan, ehl-i bidat’ın saptırmalarına karşı sünnî akîdeyi savunan bir ilim”⁴⁹ olarak tanımlamış ve kelâm ilmini *el-Müstasfâ* eserinde en genel şeyi yani mevcudu incelediği için küllî ilim kategorisine dâhil ederek diğer İslamî ilimleri bu ilme nazaran cüz’î ilim olarak nitelendirmiştir.⁵⁰ Gazzâlî tanımında da belirttiği üzere kelâmcıları genişleyen İslam coğrafyası karşısında yabancı ve yerli tehditlere karşı Ehl-i sünnet akîdesinin en büyük muhafızları olarak görmüştür. Gazzâlî kelâm ilminin mahiyetini ve görevini çeşitli eserlerinde ilaç ve hac yolunun muhafızlığı gibi teşbihleriyle irdelemiştir.⁵¹ Kelâm ilminin diğer İslamî ilimler gibi halka açık halkalarda öğretilmesini hoş karşılamamış, tedrisinin farz-ı kifâye hükmünde olduğunu ifade ederek her daim ilimle meşgul olan, geniş anlayışa sahip ve takva sahibi kimselerce öğrenilmesini ve ihtiyaç dâhilinde öğretilmesini şart koşturmuştur.⁵²

Gazzâlî’nin kelâm ilminde yeni bir döneme öncülük etmesinin en büyük sebebi, inikas-ı edilleyi yani “Delilin butlanından medlulün de butlanı, delilin yokluğundan medlulün de yokluğu gerekir”⁵³ prensibini reddetmesi ve mantığı yeniden ele alarak kelâma dâhil etmesi olmuştur. Mantık ilmi Gazzâlî öncesinde Cüveynî ve İbn Hazm (456/1064) tarafından da kullanılmış ve kaleme alınmış olsa dahi bu ilmin kendi adıyla anılması, meşrulaşması ve İslamî ilimlere mihenk taşı olarak tayin edilmesi Gazzâlî’yle başlamıştır.⁵⁴ Bununla beraber bir süre felsefeyle ilgilenen Gazzâlî, her ne kadar filozofları tenkit etmişse de kelâmı felsefî bir bakış açısıyla değerlendirmiş, seleflerine nazaran daha akılcı ve te’vile daha çok yer veren bir yöntemle ele alarak mantığı kelâma dâhil etmesiyle başlayan felsefe ve kelâm arasındaki geçirgenliği daha da arttırmıştır. Bu çalışmalarıyla zâtının felsefenin sonunu mu getirdi yoksa kelâmı felsefeleştirdi mi tartışmalarının kapısını aralamıştır. Nitekim bu hususta Gazzâlî’nin eserlerini okuyan ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l- Arabî (ö.638/1240) hocası için “Felsefe’nin kuyusuna bir girdi bir daha çıkamadı.” diyerek kendisine göre Gazzâlî ile felsefeleşen kelâm ilmine dikkat çekmiştir.⁵⁵

⁴⁹ Gazzâlî, *age*, s.11.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.4.

⁵¹ Özervarlı, *agm*, s.506.

⁵² Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İki Risale: İslam ve Zındıklık Arasında Ayırt Edici Kıstas, Te’vil Kanunu*, çev. Hikmet Akpur, İlkharf Yayınevi, İstanbul 2015, s.96,97.

⁵³ Muhittin Bağgeci, “Gazzâlî’nin Kelâm İlmine Verdiği Önem ve Kelâm Metodu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.150.

⁵⁴ Özervarlı, *agm*, s.505.

⁵⁵ Rızaeddin b. Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, ed. Leyla Yakupoğlu Boran, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018, s.113.

Gazzâlî'ye göre Ehl-i sünnet mezhebi akıl ve nakli dengeleyerek gerçeğe ışık tutan ve doğru yolu bulanların mezhebidir. Akıl ve Hz. Peygamber'in getirdiği kitap ve sünnet dengesini sırat-ı müstakîm olan orta yol olarak nitelendiren Gazzâlî, bu noktada akli hiçe sayan Haşevîler'i ifratta, akli önceleyerek şeriatta te'vil yolunu abartan filozof ve Mu'tezile gurubunu tefritte oldukları gerekçesiyle eleştirmiştir. Aklın nakle olan işlevini ise güneş ve göz benzetmesiyle izah ederek nakli güneşe, akli ise göze benzetmiş ve sahih bilginin bu ikisinin mevcudiyetinin farkında olarak sağlıklı bir şekilde kullanmakla mümkün olacağını aksi takdirde delâletten kaçınılamayacağını belirtmiştir.⁵⁶

Gazzâlî ilimlerin birinci bahsini mârifetullah ile açarak bu ilmi ilimlerin en şerefli saymıştır. Ona göre Allah'a iman hem fitri hem akli hem de şer'îdir.⁵⁷ Gazzâlî bu fikrinden hareketle isbat-ı vacib delillerinde hudûs delili ile mantikî çıkarımlarda bulunmuş bunun yanında gâye ve nizam delili ile bilhassa Kur'ânî metodu öncelemiş ve işaret etmiştir.⁵⁸ Allah'ın isimleri ve sıfatları bahsini birçok eserinde ele alan Gazzâlî, ayetlerde Allah'a nispet edilen el, yüz ve istivâ gibi ifadelerin aslî mânâsıyla anlamanın Allah'ın aşkınlığı noktasında tutarsız olacağını, Mücessime ve Müşebbihe gibi O'nu insanî bir surete büründürmeye vesile olacağını söyleyerek te'vile tabi tutulması gerektiğini belirtmiştir. Fakat te'vil hususunda bazı gruplar gibi ayeti özünden koparıp bambaşka mecalara dalınmasını, ideolojik görüşü desteklemek uğruna ayeti anlama maksadının terkedilmesini ya da bu alanda ehil olmayanın yani avamın te'ville uğraşmasını eleştirmektedir. Burada maksat ne te'vili aşırıya kaçırıp araçlıktan çıkarmak ne de te'vil kapısını sınıksız kapatıp ayetlerin sıhhatli bir şekilde anlaşılmasının önüne geçmek olmamalıdır. Asıl gaye orta yolu tercih ederek ihtiyaç mesabesinde seçilecek yolu kullanmak olmalıdır. Mesela Ta ha suresi beşinci ayetinde geçen "Allah arş üzerine istiva etti."⁵⁹ ibaresine İmam Mâlik'in yaptığı "İstivânın kelime manası malumdur. Fakat bunun Allah Teâlâ için ne manaya geldiği meçhuldür." yorumunu benimseyerek kelimenin ne anlama geldiğini insani şartlar dâhilinde anlamanın hata olacağını vurgulamıştır. Bu hususta ayrıldığı Hanbelî-Selefi ekole kendi fikrinin gerekçelerini izah etmeye çalışmıştır.⁶⁰ Rü'yetullah ve Allah'ın kelâm

⁵⁶ Ebu Hamid el-Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s.9-14.

⁵⁷ **Age**, s.27.

⁵⁸ Özervarlı, **agm**, s.508.

⁵⁹ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı ve İbrahim Kafi Dönmez, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri**, DİB Yayınları, İstanbul 2006; Ta Ha 20/5.

⁶⁰ Gazzâlî, **age**, s.57-86.

sıfatı gibi o dönem bilhassa Mu'tezile ile tartışmalı konularda ise Gazzâlî, Eş'arî ve Selef yolunu takip etmiştir.⁶¹

Netice olarak Gazzâlî'ye göre Allah'ı bilme fiili O'na daha yakın olmak için gerçekleştirilmelidir ve yine Gazzâlî'ye göre Allah'a yakın olmanın asıl yolu ise Allah'ın büyüklüğünü itiraf kulun kendi acziyetini kabul, itiraf ve ilan etmesiyle mümkündür.⁶²

Gazzâlî, nübüvvet meselesinde Allah'ın dinini yayma noktasında peygambere ihtiyaç duymayacağını kabul etmekle beraber Brahmanlar gibi aklın dini ve dinî yaşamı algılayabilecek yeterlilikte olduğunu reddetmektedir. Allah'ın peygambere ihtiyaç duymaması nübüvvetin imkânsızlığına delalet etmemektedir. Zira insanlığın peygamberlere ihtiyacı, hastanın doktora olan ihtiyacı mesabesinde. İnsana bahşedilen akıl ahirette kurtarıcı amellerin tespiti ve tatbiki noktasında tek başına yeterli değildir ve bir rehber ihtiyacı duymaktadır. Gazzâlî Allah'ın din ve peygamber göndermemesi durumunda insanların O'nu bilememesinin mazur görüleceğini, nazarî olarak bu durumun mümkün olduğu fakat hiç vuku bulmadığını ve Ehl-i sünnetin de prensip olarak bu hükmü benimsediğini söylemiştir.⁶³ Nübüvvetin doğruluğu ise Allah'ın desteğini insanlara ispat ve ilan edecek olan mucizelerle mümkündür. Zira insanın aciz kaldığı her eylem ancak Allah'ın kudretiyle vukû bulabilirken, insan olan peygamberin böylesine olağan üstü bir hâdiseyi gerçekleştirebilmesi Allah'ın desteği ile bu işe kalkışabildiğinin su götürmez kanıtıdır. Hz. Muhammed (S.A.V.) ümmî olmasına karşın hem edebî yönüyle hem de mânâsı bakımından mucize olan Kur'ân-ı Kerim'i getirmiş ve kendinden önce gelen Yahudilik ve Hristiyanlığı nesh etmiştir.⁶⁴ İslam dünyasında en çok tartışılan konulardan biri olan insan fiilleri, kaza ve kader konularında Gazzâlî orta bir yol tuturmaya çalışmış bu noktada Ehl-i sünnet akîdesinin hak olan görüşe ulaşmada muvaffak olduğunu belirtmiştir. Zira Cebriyye'nin ortaya koyduğu insan iradesini tamamen sıfıra indirgeyerek her hali Allah'ın kudretine bağlayan düşüncesi ile yapılan kötü amellerin Allah'ın takdiriyle ortaya çıktığı fikri büyük bir ahlakî ve vicdanî boşluğa sebebiyet verecek ve kulun hesaba çekilmesinin mantıksız olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bunun yanında her hali insanın özgür iradesine bağlayan Mu'tezile ise Allah'ın sınırsız kudreti ve yaratıcılığını insana da izâfe ederek Allah'tan başka mutlak yaratıcının ve kudret sahibinin

⁶¹ Özervarlı, **agm**, s.508.

⁶² Gazzâlî, **age**, s.71.

⁶³ **Age**, s.248.

⁶⁴ Gazzâlî, **İhya-i Ulumi'd-Din**, C:1, s.337,338.

olmadığı akîdesine ters düşecektir.⁶⁵ Bu durumda meydana gelen fillerde doğru olanın hem Allah'ın kudretinin hem de insan iradesinin bir arada olduğunu belirtmiş ve bir işte bu ikisinin birden bulunmasının fiile taallukları itibariyle herhangi bir sakıncasının olmadığını ifade etmiştir.⁶⁶ Çünkü Gazzâlî'ye göre kudret ve irade aynı şeyler değildir ve kulun iradesi Allah'ın kudretini engellememektedir. Gazzâlî her ne kadar bu mevzûyu aydınlatmaya çalışmışsa da neticede irade ve kader hususunda aklın yetersiz kaldığını asıl olanın kalp ve zevk yoluyla anlaşılabilceğini ifade etmekten geri durmamıştır.⁶⁷

Gazzâlî ölümden sonra dirilmeyi aklın kavrayamadığı fakat mümkün gördüğü sem'iyata dayalı bilgiler olarak sınıflandırmaktadır. Ölümden sonraki hayatı ve aşamalarını bu dünyadaki yaşamın aşamalarına benzeterek ilk defa yaratan kudretin daha sonra da yaratabileceğini ifade etmekte ve bu örneği ahiretin aklî delilleri arasında göstermektedir.⁶⁸ Gazzâlî ahiret ile ilgili münker ve nekir, kabir azabı, mizan, hesap, şefaât, sırat köprüsü, kevser havuzu ve tevhit ehlinin cehennemden çıkması gibi konulara değinmiş ve Ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde îzâhat getirmiştir. Gazzâlî'nin ahiret hakkındaki eserleri daha ziyâde ölümü hatırlatarak Müslümanları takvaya ve ihlâsa çağırarak maksatlı kaleme alınmıştır.⁶⁹

⁶⁵ Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, s.118-120.

⁶⁶ **Age**, s.123,124.

⁶⁷ Çağırıcı, **age**, s.60.

⁶⁸ Gazzâlî, **age**, s.289.

⁶⁹ Özervarlı, **agm**, s.509.

2.İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TEKFİR MESELESİ

2.1.Tekfir Kelimesinin Sözlük, Terim Anlamları ve Ortaya Çıkışı

Sözlükte “örtmek, gizlemek, nankörlük etmek” manasına gelen küfür kelimesinden türeyen tekfir kelimesi “küfre nispet etmek, mü’min olarak bilinen biri hakkında kâfir hükmü vermek.” anlamına gelmektedir. Yine aynı kökten gelen ikfar kelimesi de aynı anlama karşılık gelmektedir.⁷⁰ Kur’ân ve hadiste ise tekfir kelimesi birebir geçmemekle beraber bahsi geçen konu bağlamında küfrü gerektiren durumlar, bir mü’mini tekfir etmenin keyfiyeti ve küfrün diğer manalarının kullanıldığı ifadeler bulunmaktadır.

Kur’ân’da küfrü gerektiren durumlar ya da kâfir olarak nitelendirilen gruplar genel olarak şu şekilde verilmiştir:

1. “İmandan sonra kâfirlik edenler”⁷¹: Ayette bu grubun inkâr sözünü söylemelerine ve tövbe etmedikleri takdirde azabı tadacaklarına değinilmektedir.
2. “İmandan sonra kâfir olup, inkârda ısrar edenler”⁷²: Bu grubun durumu üstte bahsettiğimiz gruptan daha ağırdır ki, ayette tövbelerinin dahi kabul edilme ihtimalinin olmamasına dikkat çekilmektedir.
3. “Dininden dönenler”⁷³: Dünyada imanları hasebiyle karşılaştıkları zorluklara dayanamayıp dinlerinden dönen ve bu şekilde can veren grupların kâfirlikleri sebebiyle cezalandırılacakları belirtilmektedir.
4. “Gururları ve inatları yüzünden hakkı kabul etmeyenler, yalanlayanlar”⁷⁴: Bilhassa geçmiş kavimlerden iman etmeyenler, Hz. Peygamber’in vahyine muhatap olmuş fakat yüz

⁷⁰ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.313.

⁷¹ Teybe 9 \ 74.

⁷² Al-i İmran 3 \ 90.

⁷³ Bakara 2 \ 217; Al-i İmran 3 \ 106; Maide 5 \ 54; Nahl 16 \ 106.

çevirmiş olanlar (Mekkeli müşrikler) bu grup dâhilinde zikredilmiştir. Kur’ân’da kâfirlik başlığı altında en çok bu grup yer bulmaktadır.

5. “Şeriatı çarpıtmaları ya da dinlerini tahrif etmeleri sebebiyle Yahudiler ve Hristiyanlar”⁷⁵: Ayetlerde bilhassa dini çarpıtma, Allah’a ortak koşma (Hz. Üzeyir ve Hz. İsa’nın Allah’ın oğlu olduğu iddiası), gönderilen peygamberlerin öldürülmesi ve Hz. Peygamber’e gönderilen vahyin yalanlanması ve küçümsenmesi üzerinde durulmaktadır.

6. “Söyledikleri ve kalplerinde taşıdıkları bir olmayanlar, münafıklar”⁷⁶: Ayetlerde kâfir ve münafıklar şeklinde bir ayrım olmakla beraber bizim buradan kastımız iman dairesinin dışıdır. Zira Kur’ân-ı Kerim münafıkları net bir şekilde bu dairenin dışında göstererek bu gurubu ebedî azaba mahkûm etmektedir. Münafıkların kâfirlerden ayrıldığı husus dünyada iken bir mü’min’in hak ve dokunulmazlığına sahip olmalarına karşın ahirette kâfirler gibi hatta onlardan daha aşağı bir mertebeye cehenneme girecek olmalarıdır.

Yukarıda görüldüğü üzere Kur’ân-ı Kerim’de küfür kavramı salt, kasıtlı ve sürekli bir eyleme karşılık gelmekte ve bu eylemi yine hür iradeleri ile bilerek tercih edenler kâfir olarak nitelendirilmektedir.

Hadislere baktığımızda ise küfür kavramı imandan çıkmak ve inançsızlık anlamının yanı sıra günah işlemek ve İslamiyet’ten önceki manası olan nankörlük etmek⁷⁷ anlamlarında da kullanılmıştır. Birinci anlamda Müslüman birinin küfürle itham edilmesi hususunda Hz. Peygamber oldukça hassas ve tedbirli bir yaklaşımla haksız küfürle itham edenin iman dairesinden çıkacağını belirtmiş ve ümmetini ehl-i kibleyi tekfir etme noktasında sakındırıcı bir tavır takınmıştır.⁷⁸ Ayrıca yine bir başka hadiste “Lâ ilâhe illallah” diyene saldırmamak ve onu işlediği bir günah sebebiyle tekfir etmemek imanın aslından sayılmıştır.⁷⁹ Zira bu tavır ümmetin birliği ve İslam âleminin genişlemesi noktasında Müslümanları motive eden ve toplumda tutkal görevi gören bir yaklaşımdır. Bahsettiğimiz hadis dışında eşine nankörlük eden kadınlar, namazı terk edenler, babasından başka birinin çocuğu olduğunu iddia edenler, tabiat olaylarının Allah’ın tasarrufu dışında gerçekleştiğini

⁷⁴ Bakara 2 \ 2; Al-i İmran 3 \ 10, 11, 137; Maide 5 \ 137, 10, 86; En’am 6 \ 11, 21, 39, 49, 148, 156; A’raf 7 \ 36-41, 64, 72, 92, 96, 136, 146, 147, 176, 177, 182-186; Enfal 8 \ 53, 54; Yunus 10 \ 17, 45, 73; Nahl 16 \ 36, 113; Hac 22 \ 57; Mü’minun 23 \ 33, 47, 48...

⁷⁵ Bakara 2 \ 88; Al-i İmran 4 \ 112; Nisa 4 \ 46, 161; Maide 5 \ 41, 44; En’am 6 \ 157; Tevbe 9 \ 30, 31.

⁷⁶ Al-i İmran 3 \ 167; Nisa 4 \ 88, 142; Maide 5 \ 41; Tevbe 9 \ 68, 73; Ankebût 29 \ 11.

⁷⁷ Toshihiko İzutsu, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2017, s.47.

⁷⁸ İbrahim Canan, **Hadis Ansiklopedisi Kütüb-ü Sitte**, Akçağ Yayınları, İstanbul 1992, Buhari, “Edeb”, 73.

⁷⁹ Ebû Davud, “Cihad”, 35.

savunanlar, Allah'tan başkası adına yemin edenler için de küfür kavramı kullanılmış fakat burada inançsızlık ya da imandan çıkma manasından ziyâde nankörlük etmek ve günah işlemek manası kastedilmiştir.⁸⁰ Peygamberimizin ifadelerinin yanı sıra o dönem Müslümanlar ve Hz. Peygamber tarafından net bir şekilde bilinen münafık gürüha olan tavır ve yaklaşım ümmetin birliği prensibini sosyal hayatın merkezine yerleştirmiştir. Münafıkların lideri Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını Hz. Peygamber'in kıldırması⁸¹ İslam sınırını zorlasa da sınırın diğer tarafına açıkça geçmeyen davranışlarda iman bilgisinin Allah katında olduğu bilinciyle yapılanların günah olarak addedilmesine vesile olmuştur. Neticede hadisler ve Hz. Peygamberin tavrı da ayetlerde olduğu gibi küfür hususunda oldukça net bir duruşun varlığını işaret ederek, küfür ve İslam dairesi ayırımında herhangi bir karmaşaya yol açacak ve Müslümanları töhmet altında bırakacak uygulamalardan ve tasvirlerden uzak durulduğu görülmektedir.

Bu noktaya vardığımızda ayet ve hadislerin iman-küfür hususundaki netliğine ve Hz. Peygamber'in mâlum uygulamalarına rağmen Müslümanların birbirini tekfir etme süreci nerede ve nasıl başlamıştır sorusu zihnimizde canlanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından kısa süre sonra tekfirci söylemi benimseyen Hâricilerin ortaya çıkışındaki saiklerin araştırılması önem arz eder. Ayrıca küfür ve tekfir kavramlarının daha iyi anlaşılması için tekfirin bir hareket olarak İslam tarihinde ilk çıkışı ve şekillendiği sosyal, siyasi, psikolojik ve dini şartları hatırlamak faydadan hâli değildir.

İslam dünyasındaki ihtilaflar başlıca insan unsuru daha sonra gerek farklı kültürlerin etkisiyle gerekse ideolojik kaygılarla Hz. Peygamber'in döneminden günümüze dek var olagelmıştır.⁸² İlk dönemlerde farklı fikirler İslam dairesi dışına çıkma ya da çıkmama ekseninde değil mevcut uyuşmazlığın en uygun şekilde neticeye bağlanması hususunda olmuştur. İhtilafın çözüme kavuşması yolunda harcanan samimi çaba ve İslam'ın ilk dönemlerinde vahiy destekli bir son söz sahibinin mevzuu neticeye bağlayacak otoriteyi elinde tutması ümmeti fitne ve anlaşmazlık ortamından muhafaza etmiştir. Zira ortaya atılan farklı fikir ya da durum eğer sakıncalı ise Hz. Peygamber'in eliyle düzeltilmiş, faydalı ise onaylanmış, yansız bir durum söz konusu ise ümmet seçimde serbest bırakılmıştır. Daha üst bir durum söz konusu olduğunda ise yani karşılaşılan problem

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz "Tekfir", **DİA**, İstanbul 2011, C:40, s.351.

⁸¹ Ayrıntılar için bkz. Tevhid Bakan, "Hz. Peygamber'in Abdullah B. Übeyy'in Cenaze Namazını Kılması", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 39 (2013), s.240.

⁸² Ayrıntılar için bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, çev. Abdülkadir Şener, Hasan Karakaya, ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 2017, s.9-12.

karşısında Hz. Peygamber istişare etmiş ve isabetli hüküm tercih edilmemişse vahiy yoluyla isabetli olan fikir desteklenmiş neticede doğru olan taraf gerekçesiyle beraber ümmete tebliğ edilmiştir. Bedir Savaşı sonunda Hz. Ebûbekir'in (ö.11/633) ele geçirilen esirlerin fidye karşılığında salıverilmesi fikrini destekleyen Hz. Peygamber'e Enfal-67,68. ayetlerde yapılması gerekenin Hz. Ömer'in (ö.22/644) savunduğu gibi ele geçirilen esirlerin diyet karşılığında bırakılması değil cezalandırılarak infaz edilmesi gerektiği bu hususta isabetli bir karar verilmediği ifade edilmiş ve Hz. Peygamber uyarılmıştır.⁸³ Hz. Peygamber'in vefatına dek vahiy ve Hz. Peygamber gölgesinde süren bu huzurlu ve net ortam Hz. Peygamber'in vefatı ile mevcut durumun yerini anlaşmazlıklara ve çekişmelere bırakmıştır.⁸⁴ İlk halifeler Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer döneminde anlaşmazlıklar bir şekilde çözüme kavuşturulmuş ve genel bir birlik sağlama yolu tutturulmuşsa da Hz. Osman'ın (ö.34/656) hilafetinin ikinci yarısından itibaren ümmette yıllar sürecek fitnenin tohumları atılmıştır.⁸⁵ O zamana dek kendi içerisinde genel bir refah ve huzur sağlayan ümmet ilk defa sükûnetini yitirmiş, kutuplaşma nihayet bulmamış ve kriz tırmanarak ilerlemeye devam etmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından hilafeti devralan Hz. Ali (ö.40/661) de durumu eski haline döndüremediği için ümmet önü alınamayan bir haklı haksız çekişmesi görünümünde aslında hilafet ve asabiyet kavgasının ortasında kalmıştır.⁸⁶ Zâten Hz. Osman'ın şehit edilmesi oldukça elim ve sarsıcı iken o zamana dek hep kâfirlerle İslam'ın bekası için savaşıyan ashap, Cemel Savaşı'nda ilk defa mü'min kardeşleriyle karşılaşmışlardır. Devam eden kaotik ortam Cemel savaşının ardından Sıffin savaşını da getirmiş ve ilk defa h. 37. yılda Sıffin Savaşı sonrasında gerçekleşen hakem olayıyla Hâricîler, Hz. Ali, Muâviye ve taraftarlarını tekfir etmişlerdir.⁸⁷ O zamana kadar net bir şekilde ayrılan ehl-i iman ve ehl-i küfr dairesi ilk defa bulanıklaştırılmıştır. Zira Hz. Peygamber döneminden itibaren ehl-i küfr denildiğinde Mekkeli müşrikler ve iman etmeyen kişileri anlaşılmışsa da Hâricîler'in tekfir hareketiyle bu grubunun içerisine iman eden ve hatta İslam'ın ilk zamanlarından itibaren canları ve mallarıyla Allah'a ve Resulüne adanmış isimler dâhil edilmiştir.⁸⁸ Elbette bu durum mü'minleri karşı karşıya getiren ilk hâdise olmamıştır fakat o zamana dek mü'minlerin birbiriyle olan savaşları "Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa onların arasını düzeltin! Bundan sonra biri

⁸³ Karaman vd., **Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri**, C:2, s.708-710.

⁸⁴ Anlaşmazlıkların ayrıntıları için bkz. Ebû Zehra, **age**, s.13-18.

⁸⁵ Hayati Ülkü, **Mezhepler Tarihi**, Çelik Yayınevi, İstanbul 2015, s.19,20.

⁸⁶ **Age**, s.36.

⁸⁷ Mehmet Kubat, **İslam Mezhepler Tarihi**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2015, s.81-83.

⁸⁸ İzutsu, **age**, s.13.

ötekine saldırırsa saldırılan tarafla beraber savaşın! Eğer dönerlerse artık aralarını adaletle düzeltin ve daima adaletli olun. Çünkü Allah adaletli olanları sever.”⁸⁹ ayetinin maksadını aşmamış yaşanan çatışmalar iman-küfür savaşı olarak görülmemiştir. Fakat Hâricîlerin ortaya attığı tekfir ithamı ile Müslüman’ın kanını Müslüman’a helal hale getiren ve daha sonra bolca istismar edilen hastalıklı bir bakış açısı İslam toplumuna yerleştirilmiştir. Yaşanan sosyal kargaşa ve dînî istismar toplumun zihnini de bulandırdığı için İslam âlimlerini iman-İslam, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyen mü’minin durumu gibi hususları ele almaya yönelmişlerdir. Aslında siyasi olarak başlayan bu hareket itikadi sahada birçok mezhebin doğuşuna sebep olmuştur.⁹⁰

Başlangıcından günümüze kadar tarihin tozlu sayfalarında kaybolması gereken bu rijit akım aksine ziyâdeleşerek devam etmiş farklı gruplarca da bu yöntem aktif olarak kullanılmış ve İslam ümmeti bölünmelere, gruplaşmalara ve parçalanmalara maruz bırakılmıştır. Tekfir akımının bu denli rağbet görmesinin asıl sebebi ise dini dayanakların muhafazasından ziyâde savunulan düşüncenin meşruiyetini sağlamak için karşı düşünceyi aciz bırakmak ve dini hassasiyetleri yüksek olan İslam toplumunda kitleleri kendi tarafına daha çabuk çekmek olmuştur. Bu akımın sosyal etkileri o denli büyüktür ki Hakem olayının üzerinden ondört asır geçmesine rağmen karşıt gruplar arasındaki tekfir süreci halen devam etmekte ve hala İslam âleminin birlik olmasının önünde en büyük engel olarak bu ayrılıkçı, kutuplaştırıcı eylem durmaktadır. Muhakkak ki, İslam âlemindeki her kesim Hâricîlerin ortaya attığı bu fitnenin içine düşmemiştir. Aksine ümmetin birliğini hedefleyen ve inananların kardeş olduğu bilinciyle hareket eden gruplar var olagelmıştır. Bu yüzden her türlü fikrî zeminde ele almamız gereken bu kavramın mezhepler düzeyindeki tanımına ve sınırlarına değinmekte fayda görmekteyiz.

⁸⁹ Hucurat 49\9

⁹⁰ Ethem Ruhi Fırlıklı, **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, s.116,117.

2.2. İslam Düşüncesinde Tekfir Meselesi

2.2.1. Hâricîlerde Tekfir

İslam dünyasında ilk ortaya çıkan fikir Şia olsa⁹¹ dahi mezhep olarak ilk şekillenen Hâricîlik mezhebidir.⁹² Hâricî, “Harace” fiilinin ism-i fâilidir. Bu kelime lügatte, bir yerden çıkan, karşı çıkan ve âsîlik yapan anlamlarına gelmekte, İslam literatüründe ise Sıffin savaşı sonrası gerçekleşen hakem olayına karşı çıkarak Müslüman cemaatinden ayrılan gurubu ifade etmektedir.⁹³ Bu konuda bilhassa Şehristânî’nin (548\1153) tanımı oldukça dikkat çekicidir. Zira o Hâricî kavramını “Toplunun görüş birliği ile aralarında seçtiği ve Haktan ayrılmayan imama karşı ayaklanan herkes” olarak tanımlamaktadır. Çünkü Şehristânî’ye göre bu kavram sadece Hz. Ali’ye karşı ayaklananları değil her dönemde her meşru imama karşı ayaklanan kimseleri karşılamakta ve asıl olanın kişiler olmadığını bahsi geçen kavramda öncelikle tavır ve tarzın vurgulanması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁴ Hâricîlik mensubu olanlar ise bu kavramı “Kâfirlerin arasından çıkarak Allah’a ve Peygamberine hicret edenler, kâfirlerle her türlü bağı koparanlar.” olarak tanımlamışlardır. Bu gurubun kendileri için kullandığı diğer bir isim ise, “ Allah yolunda savaşıp, O’nun rızası için canlarını ve mallarını satan, Allah’ın da bunları cennet karşılığı satın aldığı kimseler” manasındaki “Şurat”tır.⁹⁵ Bahsettiğimiz isimlerin dışında Hâricîler, çeşitli eserlerde hakem olayına karşı çıkmalarına atfen Muhakkime, günah işleyeni kâfir saymaları sebebiyle Vadiyye, bir hadis rivayetine dayanarak dinden çıkanlar anlamındaki Marika, hakem olayından sonra Harura’da toplanmaları hasebiyle Haruriyye isimleriyle zikredilmektedir. Yapılan tanımların ortak noktası ayrılma fiili olmakla beraber Hâricîliğe bakış açısına göre bu fiil hak ya da batıl oluşu istikametinde farklı yorumlanmıştır.⁹⁶

Tekfir eylemini İslam dünyasında belirli prensiplere dayanarak Müslüman bir topluluğa karşı ilk kez kullanan Hâricîlik, gerek tanımlarından gerekse tarih sahnesindeki şiddet olaylarından da anlaşıldığı üzere oldukça katı, dar bir bakış açısına sahip olan ve dini kendi

⁹¹ Ebû Zehra, **age**, s.64.

⁹² Kubat, **age**, s.97.

⁹³ Mehmet Saffet Sarıkaya, **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017, s.90.

⁹⁴ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.115.

⁹⁵ Kubat, **age**, s.99.

⁹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.121.

dar nazariyelerine göre şekillendirmeye çalışan bir kesimi kapsamaktadır. Tarihi sürece baktığımızda İslam cemaatinden ayrılmalarına sebep olan hakem olayının Hz. Ali'ye kabul ettirilmesi hususunda grup mensuplarının aktif rol oynadıklarını görmekteyiz.⁹⁷ Bu denli katı tutuma ve prensiplere sahip bir gurubun kendi içerisinde de bölünme yaşaması kaçınılmaz bir neticedir ki,⁹⁸ Hâricîler Muhâkemetü'l-Ûlâ, Ezarika, Necedât el-Âzirîyye, Beyhesiyye, Acâriye, Seâlibe, İbâdiyye ve Sufriyyetü'z-ziyâdiyye olmak üzere sekiz ana guruba ayrılmıştır. Bu ana gruplar da kendi içlerinde onyediyi aşkın dala ayrılmıştır. Hepsi yıllar içerisinde kaybolmuş yalnızca diğer kollarına nazaran daha ılımlı görüşlere sahip olan İbâdiyye günümüze ulaşmıştır.⁹⁹

Hâricîler, iman-amel bütünlüğü doğrultusundaki görüşleriyle bir Müslümanın amelleri sebebiyle iman dairesinden çıkacağını iddia eden bir mezheptir. Bu mezhebi oluşturan topluluk genelde Hz. Ebûbekir tarafından Kûfe ve Basra'ya yerleştirilen Ehl-i ridde bedevîlerinden oluşmaktadır. Bedevî hayat tarzı bu kimselere, adet ve geleneklerine bağlı, disiplinli, gönül verdikleri değerlere sonuna kadar bağlı, lafızların zahirine göre hareket eden, çünkü üzerinde ince düşünüp duruma göre hüküm çıkarma yeteneğine sahip olmayan karakterin yerleşmesine sebep olmuştur. Sahabeden Abdullah b. Abbas (ö.68/687-88) Hâricîlerle müzakereye gittiğinde onların secdeden alınları yara olmuş, dizleri ve elleri nasırlaşmış ve üst başlarının tertemiz olduğunu rivayet etmektedir.¹⁰⁰ Yani genel olarak baktığımızda bu kimselerin ibadet ehli Müslümanlar olduğunu söylememiz çok da yanlış olmayacaktır. Fakat katı ve anlayışsız tutumları, ayetleri nüzul sebebine ve geniş manalarına bakmaksızın değerlendirmeleri, Hz. Peygamber'in uygulamalarından bihaber olmaları ve elbette ki her dönem olduğu gibi o dönemde de bulunan kötü niyetli insanların etkileri tahkim olayı ve masum insanların öldürülmesi gibi tatsız hâdiselerin gerçekleşmesine neden olmuştur.¹⁰¹

Hâricîler prensip olarak birçok sebeple kişinin dinden çıkacağını ifade etmişlerdir. Fakat bahsi geçen fırkaların bu hususta mutabakata vardıkları görüşleri şu şekildedir:

1. Hilafetinin ikinci yarısında işlediği günahları sebebiyle Hz. Osman, fitneye yandaş olmaları sebebiyle Cemel Savaşı'na katılanlar ve tahkim olayı sonrası Hz. Ali, Muâviye,

⁹⁷ Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", **DİA**, İstanbul 1997, C:16, s.170.

⁹⁸ Ebû Zehra, **age**, s.72.

⁹⁹ Şehristânî, **age**, 116-34.

¹⁰⁰ Sarıkaya, **age**, s.95.

¹⁰¹ Ülkü, **age**, s.31-44.

iki hakem ve bu olaydan rahatsızlık duymayarak memnun olan herkesi tel'in ve tekfir etmişlerdir.

2. Büyük günah işleyen (bazı kollar küçük ya da büyük ayrımına gitmeksizin her türlü günahı aynı kefedede değerlendirmiştir.) her mü'minin iman dairesinden çıkacağını ifade etmişlerdir.

3. Son olarak adaletsiz devlet reisine isyan etmeyi her mü'mine farz gördükleri için boyun eğenleri tekfir etmişlerdir.¹⁰²

Hatta ilk sırada zikrettiğimiz maddeyi tüm güzel davranışların ve ibadetlerin üzerinde bir mertebe yani temel iman esaslarından biri gibi değerlendirerek, yalnızca bunun kabulüyle nikâh akdinin geçerli olabileceğini savunmuşlardır.¹⁰³ Yukarıda zikrettiğimiz maddelerin dışında ihtilafa düştükleri ya da bu maddelere ziyâde ettikleri birçok husus da mevcuttur. Şimdi kısaca bunlara göz atalım:

Hâricîler kendi aralarında da iman esasları noktasında ihtilafa düştükleri için yukarıda zikrettiğimiz üzere birçok kola ayrılmışlardır. Genel prensiplerde birlik içerisinde görünseler dahi aslında birbirlerinin delillerini çürüten ve tam zıt fikirleri savunan kolların varlığıyla başlangıçta gösterdikleri katı tutumun neticesinde öncelikle kendi içlerinde parçalanmış ve çok az bir kısmı hariç tarihin tozlu sayfaları arasında kaybolmuşlardır. Bahsi geçen kolların en katısı muhakkak ki ilk dönem Hâricî gruplarından olan Nafi b. Ezrak'ın (ö.65\685) kurucusu olduğu Ezarika koludur. Abdülkahir el- Bağdadi'ye (ö.429\1037-1038) göre bu grup Hâricîlerin sayı ve kuvvet bakımından en büyük ve güçlü kolu olmuştur.¹⁰⁴ Ezarika için kişinin İslam dairesinde olabilmesi için ana prensipleri kabul etmesi ya da onlarla aynı fikirleri paylaşması yeterli değildir. Ayrıca onların bulunduğu yere hicret etmek ve yine onlarla beraber küfre karşı savaşmak şart koşulmuştur. Aksi takdirde kuudun yani ehl-i küfürle savaşmayı tercih etmeyen ve yerlerinde oturan mü'minlerin her ne kadar onların prensiplerini destekleseler dahi fiili beraberlik içinde olmadıkları için kanları ve malları helal kabul edilmiştir. Bu tavrı ilk ortaya koyan ise bizzât bu kolun kurucusu Nafi b. Ezrak olmuştur. Ezarika gurubu fikirlerinde o kadar ileri gitmişlerdir ki, muhaliflerin çocuklarını ve hanımlarını da kâfir kabul etmiş onların da katlini mübah görmüşlerdir. Ayrıca takıyyeyi hiçbir şekilde kabul etmemişler ve büyük

¹⁰² Sarıkaya, **age**, s.97; İzutsu, **age**, s.35.

¹⁰³ Şehristânî, **age**, s.116.

¹⁰⁴ Abdülkahir el-Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 2018, s.61.

günah meselesinde iblis örneğini vererek günahkâr kişinin tamamen din dışına çıktığını diğer kâfirlerle beraber ebedî olarak cehenneme gireceklerini savunmuşlardır. Böylesi bir tavrın yanı sıra Kur'ân'da geçmemesi sebebiyle zâninin recmini reddetmiş ayrıca Peygamberlerin kimi durumlarda büyük ya da küçük günah işleyebileceğini düşünmüşlerdir.¹⁰⁵

Diğer bir grup Nafi b. Ezrak'a muhalif olarak kurulan ve Necde b. Âmir el-Hanefî'nin (ö.72\691) kurduğu Necdiyye koludur. Ezarika ile takiyye ve kuudun tekfiri hususunda zıt görüşlere sahip olan Necdiyye aynı zamanda Ezarika'dan farklı olarak icmalî imanı tanımış, bilhassa kendi taraftarlarını doğrudan tekfir etmeye sıcak bakmayarak Allah'ın onları affedebileceğini savunmuştur.¹⁰⁶ Ayrıca Ezarika'nın saldırgan tavrına karşılık kendileriyle savaşmayan Müslümanlar'ın kanlarını dökmeyi de haram saymışlardır.¹⁰⁷ Kuud hususunda cihadın elbette daha efdal olduğunu zamanın ve zeminin elverişli olmasına karşın kasten cihattan kaçmanın küfür olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Büyük günah meselesine de farklı bir bakış açısı getiren Necdiyye günah işlemenin değil işlenen günahta ısrar etmenin kişiyi küfre götürdüğünü, ısrar edilmeyen günahların küfrü gerektirmediğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Fakat bu hoşgörülü tavrı tüm İslam âlemini değil sadece kendi taraftarlarını kapsamakla kalmıştır.¹¹⁰ Müslümanların kendi aralarında suhûletle geçinmeleri durumunda imama gerek olmadığını, imamın ancak gerekli görüldüğü takdirde seçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ezarika'ya göre daha ılımlı görüşleriyle dikkat çeken Necdiyye, cehalet sebebiyle günah işlemenin hükmü gibi hususlarda kendi aralarında ihtilafa düşmüş, Necde muhalifleri tarafından öldürülmüş, bir kısım Ebû Fûdeyk'i önder olarak seçmiş ve bölünmüşlerdir.¹¹¹

Hâriciliğin kollarından biri olan ve hala varlığını devam ettiren İbâdiyye, Mervan b. Muhammed zamanında isyan eden Abdullah b. İbaz'ı önder olarak seçen gruptur.¹¹² Diğer Hâricî grupların oldukça net ve kesin fikirlere sahip oldukları kâfirlerin çocuklarını kâfir sayma ve nifakın şirk olup olmaması meselesinde İbâdîler çekimser kalmışlardır. Fakat kâfir çocukları konusunda Allah'ın kâfirlerden intikam alma amacıyla bu çocuklara azap

¹⁰⁵ Şehristânî, **age**, s.119,120; Sarıkaya, **age**, s.99.

¹⁰⁶ Kubat, **age**, s.121.

¹⁰⁷ Sarıkaya, **age**, s.100.

¹⁰⁸ Şehristânî, **age**, s.123.

¹⁰⁹ **Age**, s.121.

¹¹⁰ Bağdadi, **age**, s.65.

¹¹¹ Şehristânî, **age**, s.122.

¹¹² Kubat, **age**, s.125.

etmesinin de yine kendi lütfuyla çocukları cennete almasının da câiz olduğunu ileri sürenler olmuştur. Kendilerine muhalif olan Müslümanlar'ı kâfir, fakat müşrik değil muvahhit olarak nitelendirmişler, onların bulunduğu memleketleri ise yöneticilerinin bulunduğu karargâh hariç Dar-ı İslam olarak görmüşlerdir.¹¹³ Kible ehli olan muvahhit kâfirlerle evlenmek, onlara mirasçı olmak câiz, harp dışında mallarının ganimet olarak alınması, hile ile öldürülmeleri haram görülmüştür. Bu bağlamda büyük günah işleyenin de muvahhit kâfir olduğunu söylemişler bu kimselerin küfr-ü nimet içerisinde olduğunu vurgulayarak buradaki küfür kavramına bir sınırlandırma getirmişlerdir. Kazandırdıkları bu sınırlandırmayla büyük günah işleyen kimsenin tövbe etmesi halinde cennete girmesinin de önünü açmışlardır.¹¹⁴ Yalnızca Yezîdiyye kolu hem büyük hem de küçük günah işlemeyi şirk olarak görerek günahkârın cennete giremeyeceğini savunmuşlardır. Genel olarak diğer Hâricîler gibi imametin Kureyş'e ait olmadığını bu hususta dikkat edilmesi gereken hususun liyâkat olması gerektiğini vurgulamışlardır. Kuudun cihadını efdal saymışlarsa da oturmasını da câiz görmüşler bu noktada Necdiyye gibi imkânların elverişli olması halini şart koşmamışlardır. İbâdiyye Allah'ı teşbihten kaçınmış, görüntüde Allah'a insanî vasıflar nispet eden ayetlerde te'vile gitmişlerdir. Netice olarak İbâdîler iman, ikrar, amel, niyet, sünnete uymak, imanda hiç kimse için illet tanımamak, hevaya meyletmemek ve takvaya uymak olarak tarif etmişlerdir. İbâdiyye günümüzde Umman, Tunus ve Cezayir'de varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

2.2.2.Mürchie

Mürchie kelimesinin kökü, arapça ra-ce-a fiilinden türemiş olan “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamına gelen irca kelimesinden gelmektedir.¹¹⁵ Zayıf olan bir başka görüşe göre ise bu kelimenin kökü irca değil “beklenti içinde olmak, ümit etmek” anlamındaki reca kelimesi olmasına karşın birinci görüş daha geniş çevrelerce kabul edilmektedir.¹¹⁶ Şehristânî her iki manayı da irca kelimesine yüklemekte fakat bu kelimenin tanımının ilk manadan yola çıkılarak yapmanın daha doğru olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷ Mürchie kavramı ıstılah olarak birçok yönden yorumlanmış, gerek muhalifler gerekse taraftarlar bu kelimeyi

¹¹³ Ülkü, **age**, s.161.

¹¹⁴ Ebû Zehra, **age**, s.84.

¹¹⁵ Sarıkaya, **age**, s.114.

¹¹⁶ Sönmez Kutlu, “Mürchie”, **DİA**, İstanbul 2006, C:32, s.41.

¹¹⁷ Şehristânî, **age**, s.135.

farklı noktalardan tanımlamaya çalışmışlardır. Sönmez Kutlu'nun derlediği tanımlardan bazıları şu şekildedir.¹¹⁸

1. Hz. Osman ve Hz. Ali zamanındaki olaylar hakkında fikir beyan etmeyerek hükmü Allah'a bırakanlar ve onların imanları ya da küfürleri hususunda fikir beyan etmeyenler.
2. Küfürle beraber işlenen taatın faydasızlığına kıyasen imanla beraber işlenen günahın da zararının olmayacağına hükmedenler.¹¹⁹
3. Kesin bilinmeyen bir hususta zanla hüküm vermeyip bilinmeyenin peşine düşmeyenler.
4. Amelleri imandan sonraya bırakanlar.
5. Nisa 48. ayete dayanarak mürtekib-i kebîre'nin cennetlik veyahut cehennemlik olduğuna hükmetmeyip hükmü Allah'a bırakanlar.
6. Günahları Allah'a ertelemeyip, mü'minlerin cennetlik olduğunu söyleyerek ümit verenler.
7. İmanın amelsiz yalnızca söz olduğunu söyleyenler
8. Ehl-i kible hakkında susan, onları kesinlikle tekfir etmeyen, bu duruma delil olarak "Allah dilerse affeder, dilerse azap eder." mealindeki Tevbe-106. ayetini getirenler
9. Hz. Ali'yi hilafet sıralamasında birinci sıradan dördüncü sıraya bırakarak Şia'ya muhalefet edenler.

Bahsi geçen tanımlardan da anlaşılacağı üzere Mürcie Havâric'in başlattığı tekfir hareketine tepki olarak bütünleştirici ve barışçıl bir yol açmaya çalışan bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır ki, kendilerine olan muhalefetleri sebebiyle Mürcie terimini ilk kullanan da Nafi b. Ezrak'tır.¹²⁰ Başlangıç itibariyle ilk sebebin mürtekib-i kebîre'nin hükmü olması söz konusu olsa da Emevî-Hâşimî çekişmesi ve İslam coğrafyasının genişlemesiyle oluşan farklı etnik yapıların oluşturduğu sosyal kargaşa neticesinde kendinden olmayanı tekfir etme meylî Mürcie fikrinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu mezhep bilhassa büyük şehirlerde mezhep ve ırk tartışmalarının arasında kalmış Arap olmayan Müslümanlar tarafından büyük destek görmüştür.¹²¹ Yani bu hareket, belirli bir ideoloji ya da bir lider etrafında oluşmaktan ziyâde İslam coğrafyasının içerisinde bulunduğu sosyal, siyasal ve

¹¹⁸ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (2002), s.168.

¹¹⁹ Şehristânî, **age**, s.135.

¹²⁰ Sarıkaya, **age**, s.115.

¹²¹ Kutlu, "Mürcie", s.41; Sarıkaya, **age**, s.120.

ideolojik çalkantılar neticesinde oluşan birleştirici fikirlerin şekillenmesiyle ortaya çıkmıştır.¹²² Mürcie her ne kadar barışçıl ve toparlayıcı bir görüş olarak görünse de Emevîler döneminde otoriteye muhalif bir tavır sergileyerek birçok isyana katılmaktan geri durmamıştır.¹²³

Ameli değersizleştirmekle suçlanan Mürcie’de iman tanımları ve kapsamaları gruplar arasında farklılık göstermektedir. Mürcie’nin iman nazariyesinin temelini mârifet, tasdik ve amelin konumu oluştururken sıralama ve öncelik her guruba göre değişmiştir.¹²⁴ Şehristânî Mürcie’yi Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve Halis Mürcie olmak üzere dört guruba ayırırken bulundukları coğrafyalara, kader anlayışlarına, fırka liderlerine ve Ehl-i sünnet’e yakınlık ya da uzaklıklarına göre yapılan tasnifler de mevcuttur.¹²⁵ Biz çalışmamızda Şehristânî’nin tasnifini temel alarak Halis Mürcie başlığı altında zikredilen grupları ve fikirlerini zikredeceğiz.¹²⁶

İlk gurubumuz Yunus b. Avn en-Nümeiri’nin (ö.?) mensuplarının oluşturduğu Yunusiyye fırkasıdır. Yunus imanı Allah’ı bilmek, ona boyun eğmek, Allah’a karşı kibir yapmamak ve Allah’ı gönülden sevmek olarak tanımlamıştır. Bir kimsenin mü’min olabilmesi için bahsi geçen tüm nitelikleri kendinde toplaması gerekmektedir. Zira İblis Allah’ı bilip tevhide yakinen inanmasına karşın kibrinden dolayı küfre düşmüştür.¹²⁷ Şartları sayılan iman esaslarının dışındaki ameller imandan olmadığı için terki imana zarar vermeyecektir. Çünkü mü’min taat ve amelle değil yalnızca ihlas ve muhabbetullahla cennete girebilecektir.¹²⁸

Gassan el-Kûfî’nin (ö.?) mensuplarının oluşturduğu Gassaniye’nin iman tanımı Yunusiyye ile paralellik arz etmektedir. Çünkü onlar da imanı Allah’ı bilmek, sevmek ve Allah’a karşı kibri terk etmek olarak tanımlamışlardır.¹²⁹ Şehristânî ise bu sayılanların yanı sıra Allah’ın indirdikleri yani peygamberin getirdiklerine de tafsilatlı bir şekilde ikrar etmeyi kaydetmiştir. Gassaniye imanı artmayan veya eksilmeyen bir olgu olarak değerlendirmiştir.

¹²² Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.236.

¹²³ Sarıkaya, **age**, s.116.

¹²⁴ İzutsu, **age**, s.148.

¹²⁵ Kutlu, **agm**, s.199.

¹²⁶ Şehristânî, **age**, s.135.

¹²⁷ Ülkü, **age**, s.315.

¹²⁸ Şehristânî, **age**, s.136.

¹²⁹ İzutsu, **age**, s.136.

Ebû Hanîfe'nin de benzer görüşte olması Gassan'ın onu Mürchie'den saymasına vesile olmuştur.¹³⁰

Sevbaniyye grubu Ebû Sevban el-Mürcii'nin (ö.?) takipçilerinden oluşmaktadır. Sevban imanı, Allah'ı, resullerini ve ayrıca yapılması aklen zorunluluk teşkil eden şeyleri bilmek ve dil ile ikrar etmek olarak tanımlamıştır. Bunun dışında aklen zorunlu olarak görülmeyen şeyleri imana dâhil etmemiştir.¹³¹ İmanın artması ve eksilmesi hususunda ise imanın artmasını mümkün görmüş fakat eksilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹³²

Bir başka grup Ebû Muaz et-Tümenî'nin (ö.?) mensupları olan Tümeniyye'dir. Tümeni imanı kişiyi küfürden koruyan şey diye tanımlamış, imanı birçok kurucu unsurun bütünü olarak nitelemiştir.¹³³ Tümenî iman-amel bağlantısını bilinç düzeyinde yapmıştır. Çünkü O, namaz ve orucu terk etmeyi değil namaz ve orucu helal sayarak terk etmeyi küfür saymıştır. Yine bu hususta bir peygamberi tokatlayan ya da öldüren kişinin gerçekleştirdiği eylemden dolayı değil Allah ve resullerine karşı beslediği kin ve düşmanlıktan ötürü küfre düştüğünü belirtmektedir. Mezhep mensupları bu fikirlere binaen imanı kalp ve dilin tasdiki, küfrü ise ret ve inkâr olarak belirlemişler, işlenmiş günahları küfür değil küfür alameti olarak nitelendirmişlerdir.¹³⁴

İman meselesinde mârifetullahı temel alan grup Salih b. Ömer es-Salihî'nin (ö.?) taraftarlarının oluşturduğu Salihîyye gurubudur. Salihî imanı mutlak olarak Allah'ı bilmek, küfrü ise Allah'ı bilmemek olarak tanımlamıştır. Fakat imanın tanımında zikrettiği mârifetullahı ise yalnızca peygamberin hücceti ile sahih olabilecek Allah sevgisi ve ona boyun eğiş olarak betimlemektedir. O'na göre Allah'a iman, peygambere imanı içermemektedir. Fakat peygamberden gelen "Bana iman etmeyen Allah'a da iman etmemiştir." Sözü dolayısıyla pratikte peygambere iman etmeksizin Allah'a iman imkânsız olmaktadır.¹³⁵

Genel olarak Mürchie'nin iman anlayışını düşündüğümüzde şu konuların üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz: ilk olarak şüpheli mevzularda hüküm verilemez, Allah'a havale edilir.¹³⁶ Dolayısıyla Hz. Osman ve Hz. Ali şirk içeren bir eylemde bulunmamıştır

¹³⁰ Kubat, **age**, s.175.

¹³¹ Şehristânî, **age**, s.137.

¹³² İzutsu, **age**, s.130.

¹³³ **Age**, s.135.

¹³⁴ Şehristânî, **age**, s.138,139.

¹³⁵ **Age**, s.139; İzutsu, **age**, s.127.

¹³⁶ Kubat, **age**, s.172.

ve onlar hakkındaki hüküm yalnızca Allah’a aittir. Havâric ve Şia bu konuda kesinlikle yanlış yoldadır. Kişinin Müslüman olarak nitelendirilmesi yine kendi beyanına bağlıdır ki, Müslüman olduğunu ifade eden hiç kimse tekfir edilmemelidir. Hiçbir günah helal sayılarak işlenmediği sürece kişiyi iman dairesinin dışına çıkaramamakla beraber kişiyi iman dairesinde tutan ve cennete girdirecek amel değil yalnızca imandır.¹³⁷ İman ise temelde bir bilgi meselesidir, amel ikinci plandadır. Ve son olarak iman ne artar ne eksilir veya bazı grupların ifadesiyle artan ama eksilmeyen bir olgudur.¹³⁸

2.2.3.Mu’tezile

Arapça’da “ayırarak, ayrı bir hale koymak” anlamına gelen a-z-l kökünden türeyen Mu’tezile kelimesi “uzaklaşan, ayrılıp köşeye çekilen” anlamına gelmektedir.¹³⁹ Mezhep mensupları, kavramı oluşturan ayrılma fiili ile Hz. Osman’ın şehadetinden sonra vuku bulan karmaşa ortamı ve akabinde Hz. Ali döneminde gerilimin zirveye taşınmasıyla Müslümanlar’ın gruplaşarak birbirlerine düştüğü dönemde tarafların hepsinden ayrılarak olaylara müdâhil olmamayı kastetmişlerdir.¹⁴⁰ Bunun dışında Mu’tezilî âlimlerden Mesûdî (ö.345\956); iman ile küfrün arasını ayırmayı, Kadı Abdülcebbar (ö.415\1025); batıldan ayrılmayı ve İbn Murtaza (ö.840\1437) ise büyük günah meselesinde tüm görüşlerden daha doğru ve tutarlı bir görüşe ayrılmayı da zikretmişlerdir.¹⁴¹ Fakat tüm gruplarca genel kabul gören rivayette ayrılma fiili, Hasan Basrî’nin (ö.110\728) ders halkasına bir adamın gelerek mürtekib-i kebîrenin durumunu sorması üzerine Vâsıl b. Atâ’nın (ö.131\748) hocasından önce davranarak bu soruya cevaben büyük günah işleyen ne mü’min ne de kâfir olduğunu, işlediği günah hasebiyle bu ikisinin arasında bir yerde (el menziletü beyne’l-menzileteyn) olduğunu iddia etmesi üzerine gerçekleşmiştir. Bunun üzerine Hasan Basrî “Vâsıl bizden ayrıldı.” demiş, Vâsıl b. Atâ hocasının ders halkasından ayrılıp kendi halkasını kurmuştur. Mu’tezile, bu isminin dışında kader konusundaki görüşlerine atfen Kaderiyye, tövbe etmeden ölen mürtekib-i kebîrenin bağışlanmayacağı dolayısıyla cehenneme gideceği noktasındaki görüşleri sebebiyle Vaidiyye, Cehm b. Safvan’dan

¹³⁷ Sarıkaya, **age**, s.119.

¹³⁸ İzutsu, **age**, s.146.

¹³⁹ Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.229; Fığlalı, **age**, s.612.

¹⁴⁰ **Age**, s.612.

¹⁴¹ Sarıkaya, **age**, s.121.

(ö.128\745) etkilenmelerinden dolayı Cehmiyye,¹⁴² Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etmeleri dolayısıyla sıfatları inkâr etmeleri sebebiyle Muattıla¹⁴³ gibi isimlerle de anılmışlardır. Bu isimlere karşın mezhep mensupları kendileri için, Allah'ın adaletini ve birliğini ispat ettikleri ve bunların yılmaz savunucuları oldukları için Ehl-ü adl ve't-tevhit,¹⁴⁴ el-Muvahhide, Ehlu'l-Hak, Ehlu't-tenzih, el-Münezzihe gibi isimler kullanmışlardır.¹⁴⁵

Mu'tezile, İslam düşünce dünyasında h. II-III. yüzyıllarda aktif bir şekilde rol alan ve kelâm ilminin sistemleştirilmesinde büyük katkıları olan bir mezheptir. İslam düşünce dünyasında kader ve Allah'ın sıfatları hususlarındaki fikirleriyle ön planda olsalar da, ilk ortaya çıkışları Havâric'den bilhassa Ezarika'nın başlattığı genel tekfir hareketinin sonucu olarak imanî bir mesele olan mürtekib-i kebîrenin hükmü hususunda olmuştur. Mu'tezile de Havâric gibi ameli imandan bir cüz olarak görmüş, imanı kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve vecibeleri yerine getirmek olarak tanımlamışlardır. Mu'tezilî âlimlerin önde gelenlerinden Ebû'l Hüzeyl el-Allâf (ö.235\849), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö.218\833), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö.250\864), Nazzâm (ö.231\845), Ebû Ali Cübbâî (ö.303\916) ve Ebû Bekr el-Asam (ö.200\816) imanı "itaat fiilleri" ekseninde tanımlayarak odak noktasını dinî görevler üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Taftâzânî (ö.792\1390) fiilleri imanının özünün direği olarak nitelendirirken, Yunus suresinin 9. Ayetinde geçen, "İman eden ve sâlih amel işleyenler" ifadesini yorumlayan Zemahşerî (ö.538\1144) ise hak katından gelen ilahi yardım ve nurun isabet etmesini imanla beraber zikredilen sâlih amelin mevcudiyetine bağlamıştır.¹⁴⁶ Bu noktada mürtekib-i kebîreyi kâfir saymamakla beraber tövbe etmeksizin öldüğünde ebedî azaba müstahak görmüşlerdir. Mu'tezile 'ye göre mürtekib-i kebîre, mü'minlerin arasında iman ehli gibi muamele görmeli onun işlediği günahın bedeli hak katında ahirette verilmelidir. Bu noktada Mu'tezilenin muamele bağlamındaki görüşleri Mürcie'ye netice bağlamındaki görüşleri ise Havâric'e yaklaşmaktadır. Yalnızca Mürcie mürtekib-i kebîreyi tamamen mü'min addederken Mu'tezile bu gurubu fâsık kategorisinde tanımlamış,¹⁴⁷ Havâric cehennemde kâfirlerle aynı azabı göreceklerini ifade ederken

¹⁴² Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.230.

¹⁴³ Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", **DİA**, İstanbul 2005, C:30, s.331.

¹⁴⁴ Sarıkaya, **age**, s.121.

¹⁴⁵ Fırlalı, **age**, s.613.

¹⁴⁶ İzutsu, **age**, s.216,217.

¹⁴⁷ Ülkü, **age**, s.242.

Mu'tezile işlediği diğer sâlih ameller ve Allah inancı sayesinde kâfirlerden daha hafif bir azaba maruz kalacağını savunmuştur.¹⁴⁸

Şehristânî el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın iman hakkındaki görüşlerini şu şekilde toparlamaktadır:

“ Vasil'in konuya yaklaşımı şöyle idi: İman bir takım iyi huylardan ibarettir. Bu özellikler bir kimsede toplandığında o kişi bir övgü ismi olan mü'min ismini alır. Kötülük yapan ise iyi özellikleri kendinde toplamadığı için övgüye hak kazanmaz ve mü'min ismini alamaz. Bu kişi aynı zamanda kâfir olmadığı, yani inkâr edilemeyecek şekilde şehadet getirip başka hayırlı ameller kendisinde mevcut bulunduğu için kâfir ismiyle de anılamaz. Fakat büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden dünyadan giderse ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Çünkü ahirette biri cennette diğeri cehennemde olmak üzere iki zümre vardır. Fakat onun azabı kâfirlerin azabından daha hafif, bulunacağı yer ise kâfirlerinkinden daha üstte olacaktır.”¹⁴⁹

Mu'tezillî âlimlerden Kādî Abdülcebbar ise bu hususu mantıki bir zemine oturarak izah etmeye çalışmaktadır. O'na göre kişi ya gûnahta ya da ibadetlerinde sabittir veyahut aynı anda ikisini de işlemiş olması mümkündür. İbadetlerinin karşılığında mükâfatı günahlarının karşılığında ise cezayı hak etmektedir. Fakat hem cezayı hem de mükâfatı aynı orada hak etmesi imkânsız olması hasebiyle câiz değildir ki, ağırlıklı olan halin diğerinin hükmünü düşürmesi gerekmektedir. Dolayısıyla mürtekeb-i kebîrenin tövbe etmeksizin dünyadan ayrılması halinde işlenmiş olan ve tövbesi gerçekleşmeyen büyük günahı diğer ibadetlerinden daha baskın gelecek akabinde kişi azaba müstahak olarak cehenneme gidecektir. Bunun dışında yer alan güzel amelleri ve imanı ise onu kâfirlerden daha üst mertebeye yer almasına vesile olacaktır. Kādî Abdülcebbar'ın burada bilhassa üzerinde durduğu husus cezanın ve ikabın cem edilemeyeceği meselesidir. Bu mesele yine Mu'tezile'nin beş esasından biri olan adalet ve va'd, vâid akîdesiyle ilintilidir.¹⁵⁰ Mu'tezile'nin adalet ilkesine taassup derecesinde olan bağlılığını W. Montgomery Watt (ö.1909-2006) “Mu'tezile'ye Havâric'in mirasçıları olarak bakılabilir.” şeklinde düşünmeye sevketmiştir.¹⁵¹

¹⁴⁸ Bağdadi, **age**, s.84.

¹⁴⁹ Şehristânî, **age**, s.62.

¹⁵⁰ Kadî Abdülcebbar, **Şerhu'l Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, C:1, s.511-521.

¹⁵¹ Montgomery Watt, **İslam Felsefesi ve Kelâmı**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s.67.

Ne var ki, Mu'tezile'nin mürtebib-i kebîre hususundaki dünyada mü'min gibi muamele görmesi gerektiği tezi aktif hayatta çok da karşılık bulamamıştır. Mu'tezile'nin altın çağı Halife Me'mun zamanında devletin resmi mezhebi olduğu dönemdir. Mezkûr dönemde halku'l-Kur'ân başta olmak üzere Mu'tezillî fikirler iman göstergesi sayılmış, zamanın devlet görevlileri, âlimleri ve halk ağır baskılara, sorgulara ve eziyetlere maruz kalmışlardır.¹⁵² Halife Me'mun'un Ahmed b. Ebû Duâd'ı (ö.?) vezir tayin etmesiyle Mu'tezile'nin devletin resmi mezhebi olduğu ilan edilmiştir. H. 218 yılında halifenin Bağdat valisine yazdığı mektupla devlet görevlilerinin ve önde gelen hadis âlimlerinin bilhassa halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilerek istenilen cevabı vermemeleri durumunda görevlerine son verilmesi ve şahitliklerinin kabul edilmemesi emredilmiştir. İstenilen cevabı vermeyen kişiler serbest bırakılmayarak çeşitli eziyetler görmüşlerdir. Bu talimat sadece Bağdat ile sınırlı kalmamış, Mısır, Dimeşk ve Medine gibi başlıca merkezlere de gönderilmiş bilhassa Me'mun döneminde ciddi baskılar uygulanmıştır. Birçok âlim baskılara boyun eğerek dayatılan fikirleri kabul etse ya da etmiş göründe dahi Kur'ân'nın mahlûk olduğunu ısrarla reddeden Ahmet b. Hanbel (ö.241/855), ehl-i hadisin direniş önderi olmuştur. Me'mun döneminde de hızla devam eden dikte çalışmaları Mutasım ve Vâsık dönemlerinde devam etse bile halkın tepkisi sebebiyle eski hızını kaybetmiştir. Vâsık'ın vefatı ile beraber Mütevekkil döneminde birkaç yıl daha süren Mihne hareketi h.234 yılında halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiş fakat tam olarak neticelendirilmesi Baş Kadı b. Ebû Duâd'ın azledilmesi ve mağdurların serbest bırakılmasıyla h. 238 yılında gerçekleşmiştir.¹⁵³ Ortalama onsekiz ya da ondokuz yıl süren bu dönem tarih kitaplarına “ Mihne” olarak işlenirken uygulanan baskı hem Mu'tezile'nin sonunu hazırlamış hem de kelâmi metodun Ehl-i sünnet tarafından da kullanılmasıyla Eş'arîyye'nin ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlamıştır.¹⁵⁴

2.2.4.Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ifadesinin kısaltması olan Ehl-i sünnet tamlaması sözlükte “manevi alanda çizilen yolu benimseyenler”¹⁵⁵ anlamına gelirken kavramsal olarak

¹⁵² Sarıkaya, **age**, s.125.

¹⁵³ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, **DİA**, İstanbul 2005, C:30, s.26,27.

¹⁵⁴ Sarıkaya, **age**, s.125.

¹⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i sünnet”, **DİA**, İstanbul 1994, C:10, s.525.

düşünüldüğünde bu kelimeyi “Hz. Peygamber ve ashabının dinin temel konularında izlediği yolu takip edenler” diye tanımlamak mümkündür. Devamında gelen cemaat kelimesi; Müslümanların çoğunluğuna ya da müçtehit âlimlere nispet edilmişse de genel kabul gören görüşe göre bu ifade İslam’ın ilk muhatapları olan ashap cemaatini karşılamaktadır.¹⁵⁶ Bu kavram Kur’ân-ı Kerim’de geçmemekte, bahsi geçen adlandırmaya delil olarak İbn Mâce’nin (ö.273/887) *es-Sünen*’inde geçen “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri cennette yetmiş ikisi cehennemde olacaktır. Denildi ki: “Ey Allah’ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: “Cemaattir.” Diğer bir rivayete göre “Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlardır.”¹⁵⁷ hadisi gösterilmektedir.¹⁵⁸

Ehl-i sünnet ve’l-cemâat mensupları genel olarak Sünnî adı ile anılırken bu kullanım Dârimî’nin (ö.255/859) rivayetine göre ilk olarak h. I. yüzyılda Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmış ve bu ifadenin geçtiği günümüze ulaşan en eski eser Ahmet b. Hanbel’e ait olduğu düşünülen *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* olarak kaydedilmiştir.¹⁵⁹

Ehl-i sünnet düşüncesi İslam âleminin yaşadığı sosyal ve siyasal çalkantılar neticesinde h. I. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış IV. yüzyılda ise sistemli hale getirilerek bir ekol oluşturulmuştur. Va’d ve vâid konularında Havâric’le, irade, istita’a ve kader hususunda Kaderiyye ile tartışmaya giren Hz. Ali, ilk Ehl-i sünnet mütekellimi sayılmıştır.¹⁶⁰ Ayrıca Ma’bed el-Cühenî’ye (ö.83/702) muhalif olan Abdullah b. Ömer (ö.73/692) ve kader meselesinde aynı tavrı takınan Ömer b. Abdülaziz(ö.101/720) ile Zeyd b. Ali (ö.122/740) Ehl-i sünnet’in kurucuları arasında zikredilmiştir.¹⁶¹ Tâbiûndan Hasan-ı Basrî, fitnenin ortaya çıkıp İslam toplumunda yayılmaya başladığı dönemlere şahit olmuş, siyasi rejimi onaylamamasına ve Emevî uygulamalarına muhalefetine rağmen hem büyük günah meselesinde orta yolu tutturmaya çalışmış hem de mevcut idareye ayaklanmayı onaylamayarak fitne ve karmaşanın önüne geçmeyi hedeflemiştir. O yalnızca Allah’a karşı gelme durumunda “Allah’a karşı bir günah söz konusu olunca mahlûka itaat düşmez” diyerek yönetime karşı gelmeyi zorunlu bir şarta bağlamıştır. Aksi takdirde zalim bir idareciye karşı dahi Müslümanlar’ı sabra davet etmiştir.¹⁶² İman tanımına baktığımızda ise, “İman, ne gösteriş, ne de temennidir; o kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin gerçekte

¹⁵⁶ Agm, s.525.

¹⁵⁷ İbn. Mâce, Fiten, 17

¹⁵⁸ Topaloğlu ve Çelebi, age, s.79; Fıglalı, age, s.123.

¹⁵⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i sünnet”. s.526.

¹⁶⁰ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 2014, s.48.

¹⁶¹ Bağdadi, age, s.253.

¹⁶² Fıglalı, age, s.129.

yaptıkları ile doğrulanan şeydir” demiş, imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve elden çıkan amel olarak görmüştür.¹⁶³ Hasan-ı Basrî’ye göre gerçek iman kişiyi ibadetleri gerçekleştirmeye ve yasaklardan sakınmaya sevk etmelidir. Kişinin hayatındaki din olgusunun yeri ve etkisine göre doğal olarak imanda artma ya da eksilme söz konusu olacaktır. Hasan-ı Basrî’ye göre büyük günah denilince Kur’ân’da geçen günahlar kastedilmektedir ki, ebeveyne itaatsizlik, bir mü’mini öldürmek, yalan söylemek, iffetli kadına iftira atmak, yetim malı yemek, zina etmek ve bir menfaat karşılığında sözünden dönmek bahsi geçen büyük günahlardandır.¹⁶⁴ Bu bağlamda büyük günah nifakı gerektirirken, mürtekib-i kebîre ise münafık olmayı hak etmektedir. Fakat buradaki nifakın itikadi değil amelî nifak olduğu kabul edilmektedir.¹⁶⁵ Bazı kaynaklarda ise Hasan el-Basrî’nin mürtekib-i kebîre’yi kayıtsız şartsız mü’min kabul ettiği kaydedilmektedir.¹⁶⁶ Hasan-ı Basrî yukarıda zikrettiğimiz yaklaşımlarıyla Ehl-i sünnet’in bel kemiğini oluşturan fitneden uzak kalma ve Müslümanlar’ın birliği prensibinin mimarı olmuştur.¹⁶⁷

Ehl-i sünnet’e büyük katkıları bulunan bir diğer âlim ise şüphesiz rüşünü fıkhi meselelerde de ispatlamış ve fıkhıta Hanefî mezhebinin kurucusu olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’dir (ö.150\767). İmâm-ı Âzam’ın itikadi konulardaki kaynağı hocası Hammad b. Ebi Süleyman (ö.120\738) ve hocaları yoluyla Abdullah b. Mesud (ö.32\652) ve Hz. Ali’ye dayanmaktadır. Siyaset konusunda İmâm-ı Azam da Hasan-ı Basrî gibi yönetime karşı ayaklanmayı uygun görmemişse de geniş imkânlarla sunulmasına rağmen devlet adamlarıyla yakın bir ilişki içerisine girmeyi tercih etmemiştir. Zira Ebû Hanîfe’ye, İkinci Mervan tarafından Kûfe kadılığına ya da beytü’l mâl eminliği görevine getirilme teklifi getirilmişse de Ebû Hanîfe’nin teklifi reddetmesi üzerine zindana atılmıştır. Sağlığından endişe edildiği için cezasına son verilmiş fakat bu sefer de idareyi ele geçiren Abbâsîler tarafından devlete bağlılığının sınanması için kendisine Halife Ebû Cafer el-Mansur tarafından Bağdat kadılığı teklifi yapılmıştır. Duruşundan taviz vermeyen Ebû Hanîfe teklifi yine reddetmiş ve yine Bağdat’ta atıldığı zindanda on beş gün sonra hayatını kaybetmiştir.¹⁶⁸

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Ehl-i sünnet’in büyük bir çoğunluğunun tabi olduğu fıkhi bir mezhebin imamı olmasının yanı sıra itikadi sahadaki görüşleriyle Ehl-i sünnet’in teşekkül

¹⁶³ İzutsu, **age**, s.226.

¹⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, **DİA**, İstanbul1997, C:16, s.366.

¹⁶⁵ Fığlalı, **age**, s.130.

¹⁶⁶ Uludağ, **agm**, s.36.

¹⁶⁷ Fığlalı, **age**, s.129.

¹⁶⁸ **Age**, s.133,134.

sürecinde ciddi katkıları olan bir âlimdir. İmâm-ı Âzam’a göre iman; dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir ki buna kavî-i meşhur denilmektedir. İmanın gerçekleşmesi için bu iki unsurun mevcudiyeti şarttır. Zira yalnızca ikrarın kâfi olması durumunda münafıkların, yalnızca tasdik geçerli olması durumunda ise ehl-i kitabın iman dairesi içerisine dâhil edilmesi gerekmektedir. Çünkü münafıklar dilleriyle iman ettiklerini kabul ettikleri halde kalplerinde iman tasdikini, ehl-i kitap ise kalpleri ile Allah’ın ve Hz. Peygamberin doğruluğunu tasdik etmişlerse de nefislerinden dolayı dilleri ikrar etmekten geri durmuşlardır. Tasdik ya da ikrardan birisinin eksik olması onların iman dairesinden çıkmaları için yeterli bir sebeptir.¹⁶⁹

Ebû Hanîfe ameli imandan ayrı değerlendirmiş buna delil olarak ise hayızlı kadının namazdan, fakirin zekâtı ya da hacdan muaf olması gibi mü’minlerin bazı durumlarda bazı amellerden muaf tutulmasını göstermiştir. Kişi imandan muaf olamayacağı ya da onu kazaya bırakamayacağına göre amel imandan değildir. Hâlbuki iman istisna kabul etmeksizin her akıl sahibinin dâhil olması ve daim sürdürmesi gereken bir olgudur.¹⁷⁰ Böyle düşünüldüğünde iman artma ve eksilme ya da bölünme kabul etmemelidir.¹⁷¹ Tüm mü’minler aynı derecede imana ve tevhit inancına sahip olmalıdırlar. Bu noktada birbirlerinden yalnızca amel noktasında ayrılırlar ki, yukarıda da zikrettiğimiz üzere Ebû Hanîfe’ye göre amel imandan bir parça değildir.¹⁷² O’na göre amel iman hayattaki pratik tezâhürüdür.¹⁷³ Bu hususun devamı olarak değerlendirebileceğimiz mürtekeb-i kebîrenin durumu noktasında ise Ebû Hanîfe tekfiri kesinlikle kabul etmemekte, bu hususa örnek kabilinde Hz. Yunus’u ve Hz. Yusuf’un kardeşlerini zikretmektedir. Hz. Yunus bir öfke ile Allah’tan izin almaksızın kavmini terk edip balığın karnına düştüğünde “Ben zalimlerden oldum” diye dua etmiştir. Eğer bu amelinden dolayı küfre düşseydi bu ifadenin “Ben kâfirlerden oldum” şeklinde olması gerekmektedir. Yani Hz. Yunus amelinden dolayı kendisini kâfir ya da münafık olarak adlandırmamış, kendisini zalim bir mü’min olarak tanımlamıştır. Yine Hz. Yusuf’un kardeşleri işledikleri günahları sebebiyle babalarından küfürden çıkmak için değil günahlarının affı için dua etmesini istemişlerdir. Bu ifade ile de

¹⁶⁹ İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, **İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2018, s.65.

¹⁷⁰ **Age**, s.66.

¹⁷¹ İzutsu, **age**, s.134.

¹⁷² Fığlalı, **age**, s.139.

¹⁷³ İzutsu, **age**, s.134.

onların küfre değil günaha düştükleri anlaşılmaktadır.¹⁷⁴ Bu delillerin ışığında Ebû Hanîfe'nin ehl-i kiblenin tekfir edilmesini kesinlikle kabul etmediği görülmektedir.¹⁷⁵

2.2.4.1. Selefiyye

Sözlükte “Önce gelmek, gelip geçmek” şeklinde tanımlanan ve “yaş ve fazilet açısından kişinin fevkinde bulunan ataları ve yakınları” muhtevasını da taşıyan selef kelimesi sonuna nispet “ya” sı ve çoğul “ta” sı alarak Selefiyye kavramını oluşturmuştur.¹⁷⁶ Buna göre Selefiyye “kendilerinden öncekilere tâbî olanlar” diye tarif edebilirken ıstılahta “ Akaid konularında h. I-IV. yüzyıllar arasında yaşayan ashab-ı kiram, tâbiîn ve onları takip edenlerin yolunu benimseyenler” olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁷ Ehl-i selef mensupları nakil ile gelen hadislere sıkı sıkıya bağlı oldukları ve akli istidlallerden yararlanmayı hoş karşılamadıkları için “Eseriyye”¹⁷⁸ ve Allah'ın sıfatları meselesindeki görüşleri sebebiyle “Sıfatiyye” olarak da bilinmektedirler.¹⁷⁹

Bu ekolün h. III. yüzyıl başlarında Mihne olaylarındaki tavrı neticesinde Selefiyye'nin sembol ismi, Ahmed b. Hanbel tarafından kurulduğu kabul edilmiştir. Fakat onun öncesinde Ma'mer b. Râşid (ö.153\770), Evzâî (ö.157\774), Süfyân es-Sevrî (ö.171\778), Mâlik b. Enes (ö.179\795), Sufyân b. Uyeyne (ö.198\814) ve meşhur Ehl-i sünnet imamlarından Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî (ö.204\820) ve İmam Malik (ö.179\795) Selefiyye'den sayılmıştır. Her ne kadar ilmî yöntemdeki farklı yaklaşımları Ebû Hanîfe'nin Selef'in Ehl-i rey öncüsü¹⁸⁰ ya da Mürcieden¹⁸¹ kabul edilmesi noktasında fikirlerin oluşumuna sebep olmuşsa da genel kabul onun da Selef âlimi olduğunu göstermektedir.¹⁸²

Ehl-i selef ilk dönem Ehl-i sünnet âlimlerince de benimsenmiş ve birçok grup tarafından Ehl-i hadis metodu uygulanmıştır. Fakat bu metodun en hararetli savunucuları Hanbelîler olmuştur. Ahmed b. Hanbel'le beraber aynı yüzyılda yaşayan Buhârî (ö.246\870), İbn

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe, **age**, s.49.

¹⁷⁵ Yavuz, **agm**, s.352.

¹⁷⁶ Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.276.

¹⁷⁷ Sarıkaya, **age**, s.78 .

¹⁷⁸ Topaloğlu ve Çelebi, **age**, s.276.

¹⁷⁹ Gölcük ve Toprak, **age**, s.50.

¹⁸⁰ Sarıkaya, **age**, s.78.

¹⁸¹ İzutsu, **age**, s.134.

¹⁸² Fırlı, **age**, s.143.

Kuteybe (ö.276\889) ve Ebû Said ed-Dârimî (ö.280\894) gibi âlimler de bid'at mezheplere karşı reddiyeler telif etmişlerdir.¹⁸³

Selefiyye'ye göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir. Yalnızca kalp ile tasdik ve dil ile ikrar iman değil İslam'dır. Bu bağlamda ameli terk eden kişi dinden çıkmaz fakat tövbe etmeksizin ölürse durumu Allah'ın takdirindedir.¹⁸⁴ İbn Teymiyye (ö.728/1328) ise bu hususta sarsılmaz bir tasdikin kişiyi Müslüman yapmaya yetebileceğini fakat sâlih amellerin eşlik etmediği bir tasdik ve ikrarın kişiyi mü'min yapamayacağını savunmuştur.¹⁸⁵ Yani Selef âlimleri meşhur Cibril hadisine binâen imanı; İslam, iman ve ihsan kavramlarıyla kategorize etmişler ve sâlih amelin samimiyeti ve miktarına göre Müslümanlar'ı tasnif etmiş, Mürcie'yi suçladıkları ameli değersizleştirme yolundan uzaklaşmaya çalışmışlardır.¹⁸⁶ İmanda artma ve eksilme hususu da bu noktada mantıklı bir zemine oturtulmuştur. İbn Teymiyye imanın artması ya da eksilmesinin sekiz durumdan dolayı mümkün olduğunu belirtmektedir:

1. İlahi emirler hususunda genel bilgi sahibi ya da ayrıntılı bilgi sahibi olmak ve araştırmak.
2. Yine ilahi emirler hususunda genel ya da ayrıntılı amelde bulunmak.
3. Tasdikin bireylere göre kuvvetli ya da zayıf (taklidî-tahkîkî) oluşu
4. Tasdikin kalp ameli gerektirip gerektirmemesi
5. İnsanların kalp ameli yani Allah korkusu, peygamber sevgisi gibi hususlardaki derece farklılıkları
6. Dış amellerin de imanın cüzü olması hasebiyle bu amellerin miktarı ve samimiyeti
7. Kişilerin ilahî emre gösterdikleri ihtimamın mahiyeti
8. Allah rızası için vazgeçtiği ya da savaştığı şeylerin mahiyeti ve kıymeti¹⁸⁷

İbn Teymiyye'nin ayrıntılı olarak ortaya koyduğu bu sekiz sebebin köküne indiğimizde imanın bireyden bireye farklılık gösterdiği ve artmaya ya da eksilmeye müsait bir olgu olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸³ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, İstanbul 2009, C:36, s.400.

¹⁸⁴ **Age**, s.144.

¹⁸⁵ İzutsu, **age**, s.227.

¹⁸⁶ **Age**, s.99.

¹⁸⁷ **Age**, s.99.

Ehl-i selef'in yukarıda zikrettiğimiz İman anlayışının yanı sıra Gazzâlî'nin *İlcamü'l- Avam an İlmi'l-Kelâm* eserinde değindiği yedi prensibi vardır. Bu prensipler Ehl-i selef'in izlediği metodun ana hatlarını ortaya koymaktadır.

1. Takdis, Allah'ı cisim olmaktan ya da cisme benzemekten tenzih etmektir.
2. Tasdik, Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi ayrıntılı olarak onaylamak ve inanmaktır.
3. Aczi itiraf, müteşabih hadislerde Hz. peygamberin muradının ne olduğunu bilmenin mümkün olmadığını ve bunun kişinin kendi görevi olmadığını kabul etmektir.
4. Sükût, müteşabih haberlere dalmayıp bunların ilminin Allah katında olduğunu belirtip susmaktır. Selef bu tür haberlere dalmayı ve te'vili çok tehlikeli görmüştür.
5. İmsak, müteşabih lafızlar üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunmamak ve olduğu gibi kabul etmektir.
6. Keff, kalbi de müteşabih lafızlarla uğraşmaktan men etmektir.
7. Teslim, müteşabih lafızlar her ne kadar avama kapalı ise de mananın Allah, peygamber ve sahabe tarafından bilindiğine inanmak ve manayı onlara bırakmaktır.

Gazzâlî'ye göre yukarıda bahsettiğimiz yedi husus avama vaciptir.¹⁸⁸ Gazzâlî bu yedi hususu avama vacip olarak görmüşse de Selef âlimlerince bu hususlara sadece avamın değil âlimler tarafından da dikkat edilmesi beklenmiştir. Bu konuda kelâmcılara, filozoflara ve mutasavvıflara birçok reddiyeler yazılmış ve bazen âlimlerin birbirini şiddetle tekfir ettiği de görülmüştür. Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği prensibi Selef literatüründe yer bulmuşsa da pratikte fazlaca uygulanmadığı ve Ehl-i selef'in sık sık Ehl-i bid'at'ten muhaliflerine yönelttiği tekfir oklarını Eş'arîyye ve Maturudiyye'ye mensup Ehl-i sünnet âlimlerine yönelttiğine dair bilgiler mevcuttur.¹⁸⁹

2.2.4.2.Mâtürîdiyye

Semerkant'ta yaşamış ve vefat etmiş Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (ö.333/944) isimli âlimin öncülük ettiği Mâtürîdiyye mezhebi Bağdat'ta aynı dönemde

¹⁸⁸ Ebû Hamid Gazzâlî, **İnançta Hassas Ölçüler**, ed. Mevlüt Karaca, Hisar Yayınevi, İstanbul 1984, s.13-15.

¹⁸⁹ Yavuz, **agm**, s.352.

filizlenen Eş'arîyye mezhebi ile beraber ortaya çıkmıştır.¹⁹⁰ Semerkant şehrinin Mâtürîdî kasabasında dünyaya geldiği için buraya nispeten Mâtürîdî olarak anılan âlim, aynı zamanda İmamü'l-hüdâ, Âlemü'l-hüdâ, İmamü'l-mütekellimîn ve Reisü's-sünne ünvanlarıyla da zikredilmektedir.¹⁹¹ Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Türk asıllı âlimin hayatı ile ilgili geniş ve net bir bilgi de kaynaklarda yer almamaktadır.¹⁹²

Mâtürîdî iman meselesinde kalbin tasdikini ön plana çıkararak imanı “kalbin dini gerçekleri onaylamasından ibaret” olarak tanımlamaktadır.¹⁹³ İmam Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde iman ve İslam konusunu işlerken diğer mezheplerin görüşlerini değerlendirme ve doğru olan görüşü bulma yönünde araştırma metodunu kullanmış hem aklî hem de naklî delillere dayanıp soru-cevap istikametinde ilerleyerek kendi nazariyesini ortaya koymuştur. Öncelikle imanın mahallinin kalp olduğu hususuna eğilmiş ve dil ile ikrarı iman olarak değerlendirenlere cevaplarını sıralamıştır. Kur'ân'da geçen imanı en iyi bilen Allah olduğu ifadesine dayanarak imanın dil ile tasdik olarak gördüğümüzde imanın herkesin bilebileceği bir olgu olması gerektiğini belirtmiştir. Hâlbuki yukarıdaki ifadeye bakılırsa kalplere Allah'tan başka hiçbir varlığın vukûfiyetinin olmadığı gerçeği irdelenerek imandan en iyi Allah'ın haberdar olduğu ifade edilmiştir. Bu yüzdendir ki iman dil ile yapılan ikrar değil kalpte gerçekleşen hakiki tasdiktir.¹⁹⁴ Ayrıca Nahl Suresi 106. ayette geçen “ kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlananlar hariç” ifadesi Allah'ın dilin açık inkârı durumunda bile çevresel faktörleri göz önünde bulundurarak kalbin konumunu öncelediği¹⁹⁵ vurgulamaktadır. İmam Mâtürîdî hadiste geçen “müşriklerle iman ettik deyinceye kadar savaşın!”¹⁹⁶ ve Kur'ân'da geçen müşriklerle savaşma¹⁹⁷ emirlerinin müşriklerin kalplerinde gizlediklerinden dolayı değil imansızlıklarını fiilen ve dille açıkça uygulama ayrıca yaymaları sebebiyle olduğunu savunmaktadır. Çünkü burada savaşmayı ortadan kaldıracak tek etken karşı tarafın kelime-i şهادet getirmesidir ki, bu hal tasdik olmaksızın gerçekleştiğinde imanın sebebi değil ancak öldürülmekten kurtulmanın ve belki de İslam'ın güç bakımından üstünlüğünü kabul etmenin göstergesidir.¹⁹⁸ Mâtürîdî âlim,

¹⁹⁰ Sarıkaya, **age**, s.83.

¹⁹¹ Gölcük ve Toprak, **age**, s.53.

¹⁹² Fığlalı, **age**, s.150.

¹⁹³ Kutlu, **age**, s.211.

¹⁹⁴ Ebû Mansur el-Matürîdî, **Kitabü't-Tevhid**, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s.487.

¹⁹⁵ **Age**, s.489.

¹⁹⁶ Buhari “İman”,28

¹⁹⁷ Tevbe 9 / 5,36,123.

¹⁹⁸ Matürîdî, **age**, s.490.

Nureddin es-Sâbûnî (ö.580/1184) ise dil ile ikrarın yalnızca dünyada İslam ahkâmının yürütülmesi adına elzem olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹

Amelin imandan bir cüz olup olmaması noktasında İmam Mâtürîdî, Mu'tezile, Havâric, Kerramiye ve Haşviyye'yi tenkit eden bir yaklaşım içerisinde. O'na göre iman yalnızca kalp işidir ve organlarla amel buna dâhil değildir. Zira Kur'ân'da iman sahiplerini kınayan, daldıkları yanlış yolları irdeleyen ve onları işledikleri günahlardan dolayı azapla tehdit eden ifadeler yer almaktadır. Bahsi geçen ayetlerden hiç birinde kınama dışında imanın ortadan kalktığına dair bir ibare bulunmamakta, "Ey İman edenler!" hitabı farzları terk edenleri dahi kapsayıcı mahiyette kullanılmaktadır. Bunun dışında "Ey kısmen iman edenler" ya da "Bazı görevleri hariç tutarak iman edenler" şeklindeki bir ifadeye kesinlikle rastlanılmamaktadır. İmam Mâtürîdî ayetlerde geçen mü'minleri kınama hususuna da çok orijinal bir yorum getirmektedir. O'na göre kınama ve sitem yalnızca dostlar arasında vâkî olabilir. Düşmanlar arasında gerçekleşecek olan ise yalnızca çekişme ve savaş olacaktır. Netice olarak Allah'ın mü'minleri işledikleri günahlar sebebiyle kınaması dahi onun rahmetinin ve mağfiretinin apaçık göstergelerinden biridir.²⁰⁰

İmanın kalpte gerçekleşen bir olgu olduğunu vurgulayan Mâtürîdî, onun tasdik mi yoksa mârifet mi olduğu hususuna da eğilmiştir. Öncelikle kavramları zıtlarıyla beraber ele alarak mârifetin zıttının nükret ve cehalet olduğunu belirtmiş, bu kavramların imanın zıttı olan küfür ve tekzibi karşılamadaki eksikliklerinin altını çizmiştir. Her ne kadar mârifet tasdike, cehalet tekzibe sevk etme noktasında etkili birer aracı olsalar dahi bunları birebir eşleştirmek doğru olmayacaktır. Çünkü her mârifetin imanı her cehaletin de tekzibi elzem kılamayacağı hükümler söz konusudur. Kur'ân'da geçen İbrahim kıssasında "Yoksa inanmadın mı? İbrahim: Hayır inandım. Fakat kalbimin mutmain olması için, dedi"²⁰¹ bölümüne de bakacak olursak, vahye muhatap olmuş ve Allah'ı yakînen bilen bir peygamberin tasdikini kuvvetlendirecek itminan talebiyle ve ayrıca Yüce Allah'ın "İnanmadın mı?" sorusundaki inanma eyleminin sorgulanmasıyla imanın mârifet değil tasdik olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁰² Sâbûnî ise iman mahallinin kalp

¹⁹⁹ Nureddin es-Sabûnî, **Matürîdiyye Akaidi**, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015, s.170.

²⁰⁰ Matürîdî, **age**, s.493.

²⁰¹ Bakara 2/260

²⁰² Matürîdî, **age**, s.493-495.

olduğunu fakat kişinin aklından ötürü imanın farz olduğunu ifade etmekte ve tahkikî imanın altını çizmektedir.²⁰³

İmam Mâtürîdî ameli imanla irtibatlandırma noktasında Selef'in ve Eş'arîyye'nin izlediği iman-İslam ayırımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu iki kavram literal bakımından farklı anlamları ihtiva ediyorsa da işaret edilen olgu bakımından birbirinin aynısıdır ve mü'min olanın Müslüman olmaması ya da tam tersi bir durumun söz konusu olması hem aklen hem de naklen mümkün olamayacak mahiyettedir.²⁰⁴ Aslında bu tartışmanın kaynağını teşkil eden Cibril hadisinde iman tanımı olarak iman esasları olarak bilinen altı esastan, İslam tanımlanırken imanın dışı yansıyan beş ibadet şekli zikredilmiştir. Bu hâdisde de İslam ve iman hususunun ayrılması gereğini ortaya çıkarmıştır. Fakat burada dikkatten kaçan asıl mesele şekil ve tanım farklılığı olmakla beraber bu iki kavramın da hedefledikleri maksattır ki, ikisinin de nihâî noktasının “Allah katından gelen hak din” olduğu gayet açıktır. Çünkü Kur’ân ifadeleri göz önüne alındığında da bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı ayetlerde görülecektir. “Bunun üzerine orada bulunan mü'minleri çıkardık. Zâten orada bir ev hariç Müslümanlar'dan sayılacak kimseyi bulamadık.”²⁰⁵ ayetinde görüldüğü üzere önce mü'min gruptan bahsedilirken daha sonra aynı gurubu kastederek Müslüman ifadesine yer verilmiştir.²⁰⁶ Yine Kur’ân'da insanlar gruplandırılırken “ Kiminiz kâfir, kiminiz mü'mindir”²⁰⁷ denilmiş ve inanç kategorileri net bir şekilde ortaya konularak Müslim kavramına yer verilmemiştir. Hz. peygamber zamanında ise zikredilen gruplara ek olarak münafıklardan bahsedilmiş ayrıca mü'min-Müslim ayrımı yapılmamıştır. İmam Mâtürîdî zikrettiği argümanların yanı sıra İslam ve iman ayırımı yapanlara şu soruyu sormaktadır: eğer böyle bir ayırım söz konusu ise ahirette bu kategorilerin durumları ne olacaktır? Hangisi daha makbuldür? Ve son olarak birbirlerinden farklı olarak nelerle ödüllendirilecek, neden mahrum kalacak ya da ne ile cezalandırılacaklardır? Mevzu bahis olan soruların cevapları nas ve akıl çerçevesinde tutarlı ve tatmin edici olarak karşılamayacağından dolayı bu soruların kökenini oluşturan iman-İslam ayırımı da abesle iştigalden başka bir şey olmayacaktır.²⁰⁸ Böyle bir ayırım ahiretteki hüküm çıkmazının yanında başka çıkmazları da beraberinde getirecektir. Zira İslam olarak adlandırılan ibadet ve taatler, münafıklarda mahalle baskısıyla mü'minlerle

²⁰³ Sabûnî, **age**, s.167-169.

²⁰⁴ Mâtürîdî, **age**, s.506,507.

²⁰⁵ Zariyat 51 / 35-36.

²⁰⁶ Mâtürîdî, **age**, s.511.

²⁰⁷ Teğabün 64 / 2.

²⁰⁸ Mâtürîdî, **age**, s.512.

uyum içerisinde devam etmiştir. Böyle bir durumda bahsi geçen kişiler Müslüman olarak adlandırılmalı mıdır? Eğer yapılan taatler iman ile kıymet buluyorsa iman kapısından geçmeden Müslüman olmak nasıl mümkün olacaktır? Dolayısıyla İslam'ın imandan başka bir muhtevasından bahsetmek ya da iman olmaksızın varlığından söz etmek imkânsız hale gelmektedir. Neticede literal olarak farklılık arz eden bu iki kavramın, anlam derinliği ve kullanım maksatları göz önünde bulundurulduğunda aynı olguyu ifade ettikleri anlaşılabilecektir.²⁰⁹ Sâbûnî İslam'ı, Allah'ın ulûhiyetine boyun eğip itaat etmek olarak tanımladıktan sonra hüküm bakımından iman ile İslam'ın aynı maksadı taşıdıklarını vurgulamaktadır.²¹⁰

Mürtekb-i kebîrenin sınıflandırılması noktasında âlimler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Havâric büyük ya da küçük günah ayrımı yapmaksızın günahkârı kâfir olarak nitelendirirken Mu'tezile el-menzi'letü beyne'l-menzi'leteyn prensibi dâhilinde mü'min ve kâfir arasındaki fâsık konumunu uygun görmüştür. Hasan-ı Basrî bu gurubu ilk başlarda münafık olarak adlandırmışsa da sonraları bu görüşünü terk ettiği ifade edilmektedir. Selefiyye ve Eş'ariyye ise iman-İslam ayrımına giderek bu kişileri bir sınıfa tâbî tutmaya çalışmış kişi günahı sebebiyle fâsık imanı sebebiyle mü'min olur demişlerdir. Tüm bu sayılanların dışında büyük günah işleyenleri Allah'ın emirlerine fiili olarak ortak koştukları gerekçesiyle müşrik olarak nitelendiren bir zümre de mevcuttur. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu görüşlerin hepsini reddederek geçerli sebeplerini sıralamıştır.²¹¹

Mâtürîdî'nin yukarıda yer verdiğimiz iman nazariyesi üzerine mürtekb-i kebîre'nin hükmü hususundaki fikirlerini tahmin etmek çok da zor olmayacaktır. Ameli imandan bir cüz sayarak büyük günah işleyeni tekfir eden ve hatta küçük günahları dahi küfür vesilesi sayan Havâric'i inatçılıkla, Mu'tezile'yi müşkülpesentlikle suçlayan Mâtürîdî, asıl küfürle itham edilmesi gerekenin tekfir edenin kendisinin olduğunu vurgulayarak bu husustaki safını net bir şekilde ortaya koymaktadır.²¹² Ona göre ameli imandan bir parça saymanın ciddi açmazlara yol açacağı muhakkaktır. Öncelikle Allah'ın Hz. Peygamber'e hem kendinin hem de tüm mü'minlerin günahları için tövbe istiğfarda bulunması emri²¹³ bahsi geçen çıkarıma mânî teşkil etmektedir. Zira günah hasebiyle dinden çıkma durumunun hâsıl olması halinde kâfir zümrenin hak katında savunulmasının talebi çok da makul

²⁰⁹ Age, s.513.

²¹⁰ Sabûnî, age, s.175.

²¹¹ Mâtürîdî, age, s.431, 432, 437.

²¹² Age, s.452.

²¹³ Muhammed 47 / 19.

görünmemektedir. Eğer bahsi geçen af talebi günahıtan korunmuş mü'min gurubu kastediyorsa bu durumda da zâten günahı olmayan bir gurubun affedilmesini talep etmek abesle iştigal olacaktır. Her iki durumda da amelin imandan bir parça sayılması Allah'ın peygamberine olan emrini gereksiz kılacaktır ki Allah'a gereksiz emir verme fiilini nispet etmek muhaldir. Yalnızca Hz. peygamber değil mü'minlerin kendileri de Kur'ân'da sıkça tövbe etmeye çağırılmıştır dolayısıyla bir mü'minin günahıtan tamamen arınmış ve uzak bir yaşam sürmesi düşünülemeyecektir.²¹⁴ Naslarda bazı ameller neticesinde kişinin küfürle nitelendirildiği doğrultusundaki ifadelerin yer aldığını söyleyen Mâtürîdî, bunlarla anlatılmak istenenin büyük günahın vasıf itibariyle kâfir eylemi olduğunun vurgulanması ve sakındırmak maksatlı mecaz kullanımı olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu duruma benzer şekilde Kur'ân'da hak katından gönderilmiş vahyi görmeyen ve duymayanlar için sağır ve kör nitelendirilmesi yapılmıştır.²¹⁵ Yani bahsedilen nitelemeler bire bir gerçeğin tasviri değil mevzunun ehemmiyetinin vurgulanması adına başvurulmuş mecazlardır.²¹⁶

Büyük günahın fıska gerektirdiği meselesinde Mâtürîdî fâsıkların naslarda kâfir gurubuna dâhil edildiğini ve isim farklılığının hükmü değiştirmeyeceğini belirtmiş ve mürteb-i kebîre'nin fâsık olarak adlandırılmasını doğru bulmamıştır.²¹⁷ İşlenmiş olan günahın Allah'ın emirlerinin dışına çıkma ve karşı gelme sebebiyle vuku bulduğunu ve bunun da nifakı gerektirdiğini söyleyen grup da yanılığ içindedir. Çünkü büyük günahın kişiyi iman dairesinden çıkarması için kalpteki tasdike zeval getirmesi gerektirmektedir ki, büyük günah dediğimiz hâdis fiiliyatta kaldığında tasdik önüne geçecek, Allah'ı tekzip edecek bir duruma sebebiyet vermeyecektir. Ayrıca kişinin günah işlemesi, içinde bulunduğu durumu onaylaması ya da hoş görmesi anlamına da gelmemektedir. Aksine kişi eğer mü'min ise ma'siyeti sebebiyle mahcup olacak ve Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlük ettiğini düşünecektir. Böyle bir hâlet-i ruhiye içerisinde olan bir mü'min'in tevbe hakkı saklı bulunduğu için onu imansızlıkla suçlamak haksızlık olacaktır.²¹⁸ Mâtürîdî'nin bu görüşlerini Sabûnî şöyle bir misalle açıklamaktadır:

“Doktor hastasına ilaç içmesini emreder ve onu sağlığına zarar verecek şeylerden sakındırır. Hasta ise doktorun koyduğu teşhisi onaylayarak ona sunduğu çözüm önerilerini benimser ve bunları uygulamaya azmeder. Buna rağmen nefesine uyararak ya

²¹⁴ Mâtürîdî, **age**, s.433,434.

²¹⁵ Bakara 2 / 18,171; Maide 5 / 71; Hud 11 / 24; Furkan 25 / 73.

²¹⁶ Mâtürîdî, **age**, s.438.

²¹⁷ **Age**, s.438.

²¹⁸ **Age**, s.449.

da tembellik yaparak hem ilaçları kullanmaktan kaçır hem de kendisine zararlı olacak fiilleri uygulamaya devam eder. Bununla beraber teşhis edilen hastalığından dolayı zarar görmekten korktuğu için yaptıklarından pişmanlık duyar. Doktorundan utanır, kınanmaktan çekinir ve yaptığı hataları telafi etmeye çalışarak doktorunun gönlünü almaya çabalar. İşte nasıl ki, doktorun tavsiyelerine uymamak onun koyduğu teşhisi kabullenmemek ya da doktorluğunu reddetmek anlamına gelmiyorsa büyük günah işleyenin durumu yaptığını helal saymadığı sürece böyledir.”²¹⁹

Allah Teâlâ “ Yasakladığımız büyük günahlardan kaçınırsanız (sizin küçük günahlarınızı örteriz”²²⁰ buyurarak bu mevzudaki merhametini ortaya koymuştur. Zira bahsi geçen ayette küçük günahların affedilmesi değil örtülmesi yani görmezden gelinmesi söz konusudur.²²¹ O halde burada geçen büyük günah meselesini iyice anlamak gerekmektedir. İmam Mâtürîdî büyük günahı ikiye ayırmaktadır: bunlardan birincisi itikattaki büyük günahlardır ki asıl yekûn bunlar oluşturlar ve Mâtürîdî asıl büyük günah olarak bunu kabul etmektedir. İkincisi ise fiiliyatta vuku bulan büyük günahlardır. Fiiliyatta olan büyük günahlar noktasındaki görüşlere daha önce değinmiştik. Bu yüzden bu ayet, kişinin itikattaki büyük günahlardan sakınması halinde amelî günahlarının örtülebileceği şeklinde anlaşılabilir.²²² Ayrıca günah meselesinde mü'minin daima tövbe hakkı saklı tutulmakta ve bu hak naslarda “Ey iman edenler, samimi bir tövbe ile Allah’a dönün”²²³ ayeti ile vurgulanmaktadır. Ayetin vurguladığı bir diğer hususa göre ise tövbe yalnızca mü'mine has bir tavidir ve kâfirin tövbe kapısına uğramayacağı gayet açıktır.²²⁴

İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde iman-İslam ve büyük günah meselesine seksen üç sayfa ayırarak bu meseleleri ince bir kritiğe tâbî tutmuştur.²²⁵ Netice olarak büyük ya da küçük günahın tasdike zarar vermeyeceği gerekçesiyle mürtekib-i kebîre'yi kâfir, fâsık, münafık ya da müşrik olarak değerlendirmek yanlıştır.²²⁶ Ayrıca bu kimselerin ebedî olarak cehennemde kalacağı hükmü Allah'ın merhametinden ümit kesmeyi teşvik ettiği²²⁷ ve kötülüğün bir iyiliğin ise on katıyla karşılık vereceği vaadine²²⁸ ters düşeceği için sakıncalıdır. Muhakkak ki Allah, “ Doğrusu Allah kendisine ortak koşulmasını asla

²¹⁹ Sabûnî, **age**, s.160.

²²⁰ Nisa 4/31

²²¹ Mâtürîdî, **age**, s.446,447.

²²² **Age**, s.447.

²²³ Tahrim 66/88

²²⁴ Sabûnî, **age**, s.159,160.

²²⁵ Mâtürîdî, **age**, 431-514.

²²⁶ **Age**, s.445.

²²⁷ **Age**, s.443.

²²⁸ **Age**, s.448.

bağışlamaz. Onun dışında (diğer günahları) ise dilediği kimseler için bağışlar, mağfiret buyurur...²²⁹ ifadesiyle şirk hariç diğer günahlardaki merhametini vurgulamaktadır.²³⁰

2.2.4.3. Eş'arîyye

Tam adı, Ebû'l Hasan Ali b. İsmail b. (Ebi Bîşr) İshak b. Salim b. İsmail b. Abdullah b. Mus'ab b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa el-Eş'arî el-Basrî (ö.324/936) olup,²³¹ kurmuş olduğu Eş'arîyye mezhebi, Ehl-i sünnet kelâmının iki büyük kolundan birisidir.²³² Soyu ashaptan Ebû Musa el-Eş'arî'ye (ö.42\662) dayandığı rivayet edilen²³³ Ebû'l Hasan el-Eş'arî 260\875 yılında Basra'da doğmuş, 324\936 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Sünnî bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Eş'arî, küçükken babasının vefatı üzerine yine onun vasiyetiyle Sünnî bir âlim olan Yahya b. Zekeriyya es-Sacî'nin (ö.307/920) öğrencisi olmuştur. Fakat annesinin Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ile evlenmesi neticesinde Cübbâî'nin himayesine girerek kelâm derslerine katılmaya başlamıştır. Eş'arî, hocası ve üvey babası olan Cübbâî'nin etkisiyle kırk yaşına kadar Mu'tezile'yi müdafaa eden ve bu istikamette eserler te'lif eden bir âlim olmuştur. Yıllar içerisinde yaşadığı sorgulamalar, bir rivayete göre Hz. Peygamber'i rüyasında görmesi ve son olarak hocası ile salah- aslah konusunda anlaşmazlığa düşmesi neticesinde mezhep değiştirme kararı almıştır.²³⁴

Mu'tezile'nin aşırı akılcılığından Ehl-i selef'in teslimiyetçiliğine geçen Eş'arî yöntem olarak kendine has bir yol izleyerek Mu'tezile akılcılığı ile iman esaslarını temellendirme ve diyalektik ile Ehl-i sünnet kelâmını müdafaa ve diğer fırkaları ret yolunu tercih etmiştir. Böylece İbn Küllâb el-Basrî (ö.240/854) ile başlayıp el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Ebû'l- Abbas el-Kalanisî (ö.IV./X. yüzyıl başları ?) ile kuvvetlenen bu akım Eş'arî ve yine çağdaşı olup başka bir coğrafyada doğan ve gelişen Mâtürîdî ile beraber Ehl-i sünnet'in iki ana ekolü haline gelmiştir.²³⁵ Bugün fıkhıta Şâfiî ve Malikî mezhebine mensup olanların

²²⁹ Nisa 4/48

²³⁰ el-Mâtürîdî, **age**, s.450.

²³¹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **Eş'arî Kelâmı**, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s.11.

²³² Gölcük ve Toprak, **age**, s.56.

²³³ Şehristânî, **age**, s.94.

²³⁴ İrfan Fettah, "Eş'arî Ebû'l-Hasan", **DİA**, İstanbul 1995, C:11, s.444.

²³⁵ Sarıkaya, **age**, s.80.

neredeyse tamamı ve Hanbelîler'in bir kısmı, yani Müslümanlar'ın %40'ı itikatta Eş'arîyye'yi benimsemiştir.²³⁶

Eş'arî'nin iman nazariyesi tasdik merkeze alınarak kurulmuş bir sisteme dayanmaktadır. O'na göre iman, "Allah'ı tasdik etmektir." Çünkü iman kelimesi Arapça'da onaylama anlamına gelir ki, bu da tasdik ile paralel doğrultudur.²³⁷ Tasdik ise vahdâniyeti benimsemeyi, peygamberleri ve getirdiklerini onaylamayı ve kabullenmeyi gerektirmektedir. Böyle bir tasdikle yaşayıp ölen kişi mutlak manada kurtuluşa erecektir. Öte yandan ikrar ve amel imanının ilkeleri değil fûrûu olarak kabul edilmelidir.²³⁸ Fakat Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinin birinci kitabında Selef'in yaptığı gibi iman-İslam ayrımına gitmekte imanının ikrar olduğunu ve amelle beraber artıp eksilebileceğini de belirtmektedir.²³⁹ Bu çelişkiyi Toshihiko İzutsu Eş'arî'nin tasdik olgusunu temel olarak gördüğü için zikretmeye gerek bile duymadığı şeklinde izah etmiştir.²⁴⁰ Dolayısıyla inancı dil ile açıklamak ve amel etmek imana dâhil olmamakla beraber imanının göstergelerinden sayılmıştır.²⁴¹

İmanın artması ve eksilmesi meselesinde Eş'arî artma ve eksilmenin imkânını savunmuş fakat artma ya da eksilmenin iman edilmesi gereken şeylerin artması ya da eksilmesi olarak nitelendirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü iman edilmesi gereken hususlar noktasında herkes aynı derecede sorumludur ve bunların bir tanesinin dahi eksik olması küfrü gerektirir. Artma ve eksilme imanının kalpteki belirginlik derecesidir ki, Hz. Peygamber'in ve bizim imanımızın denk tutulması çok da mantıklı olmayacaktır.²⁴²

Eş'arî'ye göre amel imanının esası olmadığı için büyük günah işleyen kimse dinden çıkmayacak, böyle bir durumda fâsık mü'min ya da asi mü'min olacaktır.²⁴³ Buradaki fâsık kavramının Mu'tezile'nin el-menziletü beyne'l-menziyeteyn esastaki fâsıkla aynı olmadığını vurgulayan Eş'arî, Allah'ın birliğine olan inanç ile mü'min, işlenilen günah sebebiyle fâsık olduğunu ve bu iki vasfın bir kişide aynı anda bulunabileceğini, yani günahın imanı kaldıramayacağını iddia etmektedir. Zira günahların kişiyi imandan çıkarması söz konusu olduğunda ilahi emirlere olan muhatabiyetin de ortadan kalkması

²³⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *age*, s.84.

²³⁷ Eş'arî, *age*, s.135.

²³⁸ Şehristânî, *age*, s.101.

²³⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s.29.

²⁴⁰ İzutsu, *age*, s.194.

²⁴¹ Fettah, *agm*, s.446.

²⁴² Eş'arî, *age*, s.150.

²⁴³ Fıglalı, *age*, s.149.

gerekmektedir. Fakat Kur'ân-ı Kerim'de ibadet yükümlülüğü sadece boyun eğenlere yönelik değil tüm mü'minleri kapsayıcı nitelikte ortaya konmaktadır.²⁴⁴ Mürtekib-i kebîre'nin tövbe etmeksizin ölmesi durumunda ise, cennete ya da cehenneme gitmeleri Allah'ın takdirindedir ve bu noktada Allah'ın dileğini kimse bilemeyecektir. Yalnızca bu insanların kâfirlerle beraber ebedîyen cehennemde kalacağını söylemek yanlış olur. Çünkü kalbinde zerre miktarı iman bulunan kimsenin cehennemden çıkarılacağına dair ilahi haber bulunmaktadır.²⁴⁵ Sonuç olarak Eş'arî tekfir meselesinde net bir tavır ortaya koymakta ve “Ehl-i kiblede hiç kimseyi kendi kendinize cennete ya da cehenneme koymayınız.” Hadisi ve Nisa 115. ayette geçen “Doğrusu Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Ondan başkasında ise dilediğini bağışlar” ifadesiyle de savunduğu tavrı desteklemektedir.²⁴⁶

²⁴⁴ Eş'arî, **Eş'arî Kelâmı**, s.136.

²⁴⁵ Şehristânî, **age**, s.101.

²⁴⁶ Eş'arî, **el-İbane**, s.151.

3.GAZZÂLÎ'NİN TEKFİR NAZARİYESİ, FİLOZOFLARI TENKİDİ VE TEKFİRİ

3.1.Gazzâlî'nin Tekfir Nazariyesine Panaromik Bir Bakış

Gazzâlî dönemine kadar ilmi ve sosyal gündemden düşmeyen, gruplar arasında sıkça muhaliflerine yöneltilen tekfir, âlimin eserlerinde kendine müstakil bir başlık olarak yer bulmuştur. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* eserinin son bölümünde, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* eserinin tamamında ve *Fedâ'ihu'l-Bâtınîyye* eserinde Bâtınîler'in hükümleri bağlamında bu kavram ele alınmıştır. Ayrıca birçok eserinde de bu meseleye değinmekle beraber, *el-Kânûnû'l-küllî fî't-te'vil* eserinde nassların te'vil edilme şart ve yöntemlerini ortaya koyarak küfrü gerektiren halleri belirtmiştir. Gazzâlî'nin böyle bir nazariye ortaya koyma maksadı o döneme kadar suistimal edilen tekfirin teoride sağlam bir zemine oturarak pratikte de kullanımını kontrol altına almak ve önlemektir.²⁴⁷ Bu yüzden Gazzâlî başlangıçta tekfirin ehil olmayan kişilerce, mezhep taassubuyla ya da şahsî sebeplerle muhaliflerine yöneltilmesinden yakınmış ve nassların bu mevzudaki hassasiyetini ortaya koyarak, tekfirin mahiyetini, şartlarını ve akabinde tekfir edilebilecek ve edilemeyecek kişileri sıralamıştır.²⁴⁸

İlmî, siyasî ya da sosyal çekişmelerde nihai nokta olan tekfir, her gurubun kendinden olmayanı tel'in etmeyi vazife görmesi haline getirilmiştir.²⁴⁹ Hâlbuki tekfir sanılanın aksine aklî bir mesele değil,²⁵⁰ hem dünyevî hem de uhrevî açıdan ciddi neticeleri olan bir hâlin ilanı ve sonuçları olması itibarıyla şer'î bir meseledir.²⁵¹ Gazzâlî bu meselede tekfir

²⁴⁷ İzutsu, *age*, s.57.

²⁴⁸ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.335-342.

²⁴⁹ İzutsu, *age*, s.57.

²⁵⁰ Gazzâlî, *İki Risale*, s.111; İzutsu, *age*, s.60.

²⁵¹ Gazzâlî, *age*, s.44.

edilerek sonradan dinden çıkan kimsenin baştan beri kâfir olan kimse gibi muamele göremeyeceğini savunmaktadır. Çünkü baştan beri kâfir olan kişinin hükmü devlet başkanının inisiyatifindedir. O dilerse kâfir kimseyi affedebilmekte, fidye karşılığı salabilmekte, köle edinebilmekte ya da öldürmeyi tercih edebilmektedir. Fakat mürtedin hükmü böyle değildir. Mürted bu tercihlerden birine muhatap olamamasının yanı sıra güvenlik noktasında tehlike arz edip etmemesine bakılmaksızın Hz. Peygamberin emri üzerine öldürülmelidir.²⁵² Ayrıca mürtedin malına mirasçı olunması da dinî açıdan mümkün değildir. Çünkü dinden dönme eylemi neticesinde kâfir ve Müslüman arasında herhangi bir veraset bağının devam etmesi olanaksız hale gelmektedir. Bu kimselerle nikâh bağı da veraset bağında olduğu gibi koparılmalıdır. Hakettiği için tekfir edilen erkek, Müslüman bir hanımla evlenemez eğer evliyse nikâhı ya hemen ya da iddet süresi beklenmek suretiyle bozulmalıdır. Aynı durum mürted kadın için de geçerlidir ki, bu kadına da Müslüman bir erkekle haram olması hasebiyle nikâh kıyamayacaktır.²⁵³ Ayrıca hak olan dini önce benimseyip sonra yüz çevirmeleri sebebiyle bu kişiler davalarda şahitlik edemeyecek, yöneticilik yapamayacak, din savaşlarına katılamayacak dolayısıyla ganimette hak iddia edemeyecek, cenaze namazı kılınıp Müslüman mezarlığına defnedilemeyecek ve nihâî noktada küfrü sebebiyle ahirette ebedîyen cehennemde kalacaktır. Sayılan hukuki yaptırımların yanı sıra sosyal yaşamda Müslümanlar tarafından dost muamelesi görmeme ve Müslüman samimiyetine mazhar olamama gibi sosyal mahrumiyetlere maruz kalacaklardır.²⁵⁴ Dolayısıyla birinin tekfir edilmesi bahsi geçen yaptırımlara kişiyi müstahak görmeyi ve tekfiri gerektiren eylem ya da düşüncenin dinden çıkaracak derecede şeriata aykırı olmasını gerektirmektedir.²⁵⁵ Hele ki tekfirin yöneltildiği şahıs ya da grup ehl-i kible'den ise İmam Nevevî'nin ifadesi üzere bunları tekfir etmezden evvel sözlerini yetmiş defa te'vil etmek gerekmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre “Allah Teâlâ nazarında bütün kâinatı yıkmak bir Müslümanı öldürmekten daha ehven bir günahdır.” hadisi gereğince ölümü hak etmiş bir kâfiri hayatta bırakmak Müslüman birinin bir hacamatlık kanını dökmekten daha evlâdır.²⁵⁶ Bu yüzden birini tekfir ederken dayanağı mezhep ya da görüş taassubundan arındırarak tamamen şeriata dayandırmak, şahsî herhangi bir çıkar ya da hırs gözetmeksizin saf bir araştırma ve niyetle bu kararı almak

²⁵² Ebû Hamid el-Gazzâlî, **Bâtınlığın İç Yüzü**, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.97.

²⁵³ **Age**, s.98.

²⁵⁴ İzutsu, **age**, s.60; Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, s.35.

²⁵⁵ Gazzâlî, **İki Risale**, s.43,44.

²⁵⁶ Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, s.343.

ayrıca tekfirin ilanıyla Müslüman âlemine bir faydanın hâsıl olacağından emin olmak gerekmektedir.²⁵⁷

Gazzâlî'ye göre tekfir hükmünü verecek kişinin vasfı mühim bir konudur. Bu işe dair ehliyet sahibi olan kişi ancak nazar ehlinden olabilir, mukallidin böyle bir ruhsatı yoktur. Çünkü ona göre mukallit hüccet getirmekle sorumlu değildir ve akîdevi sahada vuku bulan bir tartışmanın içine düştüğünde onun için en uygun olanı susmasıdır. Eğer mukallid hüccet getirmeye güç yetirebilseydi zâten kendisi de bir başka imama tâbî olmaz kendisi mezhep kurar ve imamlık ederdi ki, Gazzâlî, onun buna güç yetirememesine rağmen ilmi sahada cedelleşmesini soğuk demiri döverek şekillendirmeye çalışma ve fâsidin ıslahını isteme gibi nafi işlere benzetmektedir.²⁵⁸ Neticede mukallidin yapacağı kendi mezhebinin fikirlerini müdafaa etmek ve aykırı olanları tekfir etmek olacaktır. Fakat mezhep içerisindeki âlimlerin dahi birbirlerine muhalif görüşlerinin olması doğaldır ki, burada tekfirin mihenk taşı olarak hangi görüş benimsenmelidir? Gazzâlî bu hususu Eş'arîyye'nin önde gelen âlimlerinden Bâkılânî (ö.403/1013) üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü Bâkılânî hem Eş'arîyye'nin önde gelen âlimlerinden, hem de bazı görüşlerinde İmam Eş'arî'den ayrılan bir zâttir. Gazzâlî burada eğer Eş'arîyye mezhebinden bir miktar dahi sapmak küfrü gerektiriyorsa Bâkılânî'yi de tekfir etmek gerektiğini ifade etmektedir. Eğer Bâkılânî ilminde sahih ise muhalefet noktasında O'na ruhsat vermenin doğru olmayacağını dolayısıyla İmam Eş'arî'ye muhalefet eden hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁵⁹

Gazzâlî tekfir gibi ciddi bir meselede salt ilmin de kâfi olmadığına değinmektedir. İlmin kendisini faydalı hale getirecek manevi desteklerle anlamlı olabileceğini belirten Gazzâlî, bu meselede ehil olabilecek kişiyi şöyle tanımlamaktadır:

“Bil ki, küfrün ve imanın hakikati ve bunların tarifleri hak ve dalâlet ile bunların sırları, makam ve mal talebi ve bunların sevgisiyle kirlenmiş kalplere aşikâr olmaz. Ancak bunun dışında, evvelâ dünyanın pisliklerinden kalbi temizlenmiş, sonra da ikincisi kâmil bir riyâzât ile cilalanmış üçüncüsü safi bir zikirle nurlanmış dördüncüsü isabetli fikirlerle beslenmiş beşincisi şeriatın hadlerine riayet etmekte süslenmiş olanlara açıılır.” Nitekim hem manevi hem de ilmi sahada yukarıda sayılan beş şartı bulundurmayan şahıslar başkasını tekfir etmekte yetkin değildirler.”²⁶⁰

²⁵⁷ Age, s.344.

²⁵⁸ Gazzâlî, *İki Risale*, s.40,41.

²⁵⁹ İzutsu, age, s.58; Gazzâlî, age, s.38,39.

²⁶⁰ Age, s.33.

Tekfırde hem tekfır edilenin hem de tekfır edenin mahiyeti gözetilmediğinde her köşeden birbirini iman dairesi dışına atan sesler yükselmiş, mezhep taassubu, siyasi ve ideolojik zıtlaşmalarla iman ve küfür anlayışı bambaşka bir boyuta taşınmıştır. İlk dönemlerde zâtın bizzât kendinin İslam dairesi dışına çıkaracak beyanlarda bulunmasıyla mümkün olan ridde, sonralarda Müslüman olduğunu beyan edenlerin küfür sebebiyle gizlice dinden çıkma eylemini gerçekleştirme şekline bürünmüştür.²⁶¹ Bu hali Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* eserinde Hanbelî'nin Allah'ın arşa istivası hususundaki görüşlerinden dolayı Eş'arî'yi, Eş'arî'nin bu hususta nassın teşbih yaptığını iddia ederek Allah'ı tecsim ettiği düşüncesiyle Hanbelî'yi ve ru'yete cevaz vermediği için Mu'tezile'yi, Mu'tezile'nin ise Allah'ın sıfatları meselesinde tevhide zeval getirdiği düşüncesiyle Eş'arî'yi tekfır ettiğini misal getirerek, sürecin kısır bir döngüye bindiğini ifade etmiştir.²⁶² O halde öncelikle küfrü kendi mezhebinden bir miktar dahi sapmak olarak nitelendiren taassubu kenara bırakmak, iman ve küfür tanımlarını irdelemek gerekmektedir. Gazzâlî, imanı Resul'ün bütün getirdiklerini tasdik etmek²⁶³ olarak tanımlarken küfür kavramını kronolojik olarak daha önce kaleme aldığı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde akîdenin bozuk olması,²⁶⁴ sonrasında *Faysalü't-tefrika* eserinde ise getirdiği şeylerde Resul'ü tekzip etmek olarak nitelendirmiştir.²⁶⁵

İman ve küfür tanımlarını yaptıktan sonra zâten her mezhebin muhalifini Hz. Peygamber'i tekzip etme gerekçesiyle tekfır ettiğini belirten Gazzâlî bu açmazdan tekzip ve tasdikin derûnî manalarına vâkıf olmakla kurtulabileceğini vurgulamaktadır. Tasdik denilen olgu Hz. Peygamber'in varlığından haber verdiği şeylerin var olduğunu kabul etmektir. Fakat burada asıl gözden kaçan mesele varlığın zâtî, hissi, hayâlî, aklî, şibhî olmak üzere beş vecih olması ve kişinin bu vecihlerden biri ile kabul ettiği takdirde mutlak tekzip edici olmamasıdır.²⁶⁶ Mezhepler muhaliflerini kendileriyle aynı vecihte kabul edici bulamadıkları takdirde durumu derinlemesine incelemeden karşılarındakini tekzip etmektedirler. Bu noktada Şari'nin başvurduğu te'vilin burhânının kat'î olması durumunda dalaleti zannî naslarda algı ve bakış açısı farklılığı kendini göstermektedir. Te'vil'in her

²⁶¹ Frank Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.175.

²⁶² Gazzâlî, **age**, s.45,46.

²⁶³ **Age**, s.43.

²⁶⁴ Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, s.336.

²⁶⁵ Gazzâlî, **İki Risale**, s.43.

²⁶⁶ **Age**, s.46.

türlüsünü küfür olarak görmek ve lâzım olan yerlerde te'vilden kaçınmak büyük hatadır.²⁶⁷ Zira te'vil ile asıl amaçlananın, nassın hevâya göre yönlendirilmesi değil, söyleyenin ortaya koyduğu ifadeyle gerçek maksadının ortaya çıkarılması olduğunu unutmamak gerekmektedir.²⁶⁸ Bu maksat ise metnin beş varlık seviyesinden mümkün mertebe en üstün olanına işaret etmek ve tasvîrî bilginin ne türden olduğunu saptamakla mümkün olabilmektedir. Eğer metin sözlük anlamı dâhilinde anlaşıldığında mümkün bir içerik taşıyorsa te'vile konu oluşturamaz.²⁶⁹ Bu noktada Gazzâlî, nassları üçe ayırmaktadır. İlk grup burhanî delillerle çelişen metinlerdir. Burada metnin sözlük anlamının hükmü imkânsızlaştırması, metinde tasvirlerin kullanıldığına işaret etmektedir. Bu durumda metnin zahirî anlamı geçersiz olup varlık mertebelerinden diğer dördüne göre en münasip olan mana metne uyarlanmaya çalışılır. Dolayısıyla te'vil bu tarz metinler için elzem hale gelmektedir. İkinci grupta; burhanî delille çelişmeyen nasslar vardır ki, nassların ekserisini bu grup oluşturur. Fakat Gazzâlî bu gurubu da kendi içinde ikiye ayırmıştır. İlk grupta metnin sözlük anlamının hükmünün burhanla sabit olduğu durumlara değinilmektedir ve bu nasslara misal olarak ise tarihi anlatılar getirilmektedir. İkinci grupta da, vahyin sözlük anlamıyla çelişebilecek kesin bir burhanın olmadığı ve aklın herhangi bir mâlûmâtının mümkün olmadığı nasslardır ki, Gazzâlî tekfir nazariyesini bu nassların te'vili üzerine kurmaktadır.²⁷⁰ Bu nasslarda ölüm sonrası haller, ahiret, cennet, cehennem gibi aklın bilgisine erişmesinin imkânsız olduğu alanlarda bilgi verilmektedir. Dolayısıyla akıl burada metnin gerçek anlam ya da mecaz anlam mı kullanıldığını saptayamayacağı için varlık mertebelerinden ilki olan zâtî varlığı anlamalı ve Allah Teâla'nın muradını onun ifadesi dışında aramaya çalışmamalıdır.²⁷¹

Gazzâlî te'vil meselesine tamamen karşı olmamakla beraber belirli şartlara binaen yürütülmesi gerektiğini savunmakta ve bunun aksi duruş sergileyenleri te'vil'e olan mesafesi ile nam salmış Ahmed b. Hanbel'in dahi birçok nasta buna mecbur kaldığını ve anlaşılması güç olan ya da teccime götürecek nasslarda te'vile başvurduğunu belirterek eleştirmektedir. Bahsi geçen nasların zahirî manasını kabul edenleri ise akıl kemendinden mahrum kalmış görerek hayretle karşılamaktadır.²⁷² Zira böylelerinin bakış açılarına göre

²⁶⁷ Age, s.59-63.

²⁶⁸ Griffel, age, s.180.

²⁶⁹ Age, s.187.

²⁷⁰ Age, s.191.

²⁷¹ Age, s.192.

²⁷² Gazzâlî, İki Risale, s.65.

hadiste geçen “Cennet bana bu duvarın içinde gösterilerek arz olundu.”²⁷³ İfadesinde geçen cennet gibi sınırsız bir varlığın duvar gibi sınırlı bir varlığın üzerinde varlığını sürdürmesinin imkânsızlığı sebebiyle zâtî varlık olarak değerlendirmek kişiyi hataya düşürecektir. Bu hadiste kastedilen, cennet görüntüsünün Hz. Peygamberin zihninde duvarın üzerine yansıtılmasıdır ki, bu da hadisin hissi varlık açısından değerlendirilmesiyle doğru bir şekilde anlaşılacaktır.²⁷⁴ (elbette günümüzde televizyon benzeri teknolojilerle bu hadisin maksadını daha net anlamaktayız.) Velez ki, başka mezhebin varlık mertebesine getirdiği burhan yeterli kat’iliğe sahip görülmezse bu durumdaki te’vil yine küfre götürmez, bid’at olur ve bu gurubu ehl-i bid’at ya da ehl-i dalâlet olarak vasıflandırmak daha uygundur. Fakat bunları küfürle itham etmekten kesinlikle kaçınılmalıdır.²⁷⁵ Gazzâlî’nin burada dikkat çektiği başka bir nokta ise yapılan akıl yürütme ve te’vil faaliyetinin zaruret miktarınca yapılmasıdır. Mu’tezile bu noktada duracağı yeri bilemeyerek aşırılığa kaçmış Selefiyye’nin sözlerinin dışına çıkarak bid’ate düşmüştür.²⁷⁶

Kat’î delillere dayanan te’vilin herhangi bir mahzurunun olmadığını ifade eden Gazzâlî, burhanın zannı gâlip olduğu te’vilde dahi akâidin asıllarına ve dinin esaslarına ters düşmemesi halinde küfrü gerektirmediğini irdelleyerek bu hususta bazı sûfîlerin ve Bâtînîler’in yaptıkları te’villeri misâl getirmiştir.²⁷⁷ Te’vilde bunca müsamahaya karşın mezkûr sınırların ısrarla aşılması halinde ise kaçınılmaz olarak küfre girilecektir. Zira te’vil kabul etmeyen ayet ve hadislerde sınırlarını zorlayarak maksadını aşan manalar ortaya koymak, şeriatı şeriatla feshetmek,²⁷⁸ itikada zeval getirebilecek hükümlerle akîdeyi tehlikeye sokmak ve hem Allah’ı hem de Resulünü tekzip etmektir ki, bu kişilerin tekfir edilmesi yol açacağı tehlikelerin önünü almak adına kesinlikle elzemdir.²⁷⁹

Gazzâlî bu sınırı aşan te’vil’e örnek olarak; cennet, cehennem ve ahiret konularında bilgi veren ayetlerin mecazî benzetmeler içerdiğini ve ölümden sonra haşrin cismanî değil ruhanî olacağını savunan kişinin Kur’ân’ın açık beyanlarını te’vil aracılığıyla saptırdığını ve hatta kapalı ifadelerle cennet ve cehennem varlığını inkâr ettiklerini iddia ederek tekfir etmiştir. Çünkü cennet ve cehennemdeki muamele Kur’ân’da ruhanî bir şekilde

²⁷³ Buhari, “Mevâkîtu’s-Salât”, 11.

²⁷⁴ Griffel, *age*, s.180.

²⁷⁵ Gazzâlî, *age*, s.68.

²⁷⁶ *Age*, s.63-69.

²⁷⁷ *Age*, s.73-76.

²⁷⁸ *Age*, s.85.

²⁷⁹ *Age*, s.76.

vasıflandırılmamış ya da cismanî haşrin imkânsızlığına dair bir ifade kullanılmamıştır.²⁸⁰ Gazzâlî bu görüşe sahip bir kimsenin kendisini ve görüşünü sâfi dini güzelliklerle bezemesini ve ruhanî lezzet ya da eziyetlerin hâlis bir mü'min için cismanî olanların yanında kıyas götüremeyecek kadar değerli olmasını belirtmesini ve te'vilinin sıhhatini bununla gerekçelendirmesini kabul etmemektedir. O'na göre ne olursa olsun bu tavır Allah'ın açık beyanlarını tahrif etmek ya da vadettiği ceza ve mükâfatları küçük görmek maksadını taşımaktadır. Bu tavır alenen haddi aşmak olduğundan kişinin küfrü sabit olacaktır.²⁸¹ Genel olarak anlaşıldığı üzere Gazzâlî'nin te'vil hususundaki tavrı, nassların epistemolojik otoritesini önceleyerek aklın sınırlarını belirlemeyi ve nihai hedefin Allah rızası ekseninde yine onun gönderdikleri olduğunu vurgulamaktadır.²⁸²

Gazzâlî te'vil hususundaki bu açıklayıcı ve yapıcı tavrından sonra, taklidî imanı yeterli görmeyerek Müslümanlardan avam kesimi tekfir eden mütekellimleri Allah'ın rahmetini daralttıkları gerekçesiyle şiddetle eleştirmektedir.²⁸³ Onların her Müslümanın kelâmî delillere vakıf olarak iman etme şartını insafsızca bularak imanın mârifet değil Allah'ın kalbe attığı bir nur, bir hediye olduğunu irdelemektedir.²⁸⁴ Zira Hz. Peygamber'in Müslüman olmak isteyen bir insana olan tavrının bundan çok uzak olduğu gayet açıktır. Gazzâlî'ye göre Kur'ân'ın muhtevasına ve Hz. Peygamber'in getirdiklerine derinlemesine bilmeksizin iman etmek Müslüman olmak için kâfidir. Kelâmî burhanlar ise Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza etmek için dinde derinlemesine vâkıf olması gereken nazar ehli ve kalbinde imanî bir maraz peyda olmuş Müslümanın tedavisi için elzemdir.²⁸⁵ Gazzâlî bahsi geçen durumlar dışında kelâm ilmine dalmayı hoş karşılamamakta, bilhassa avamın bundan uzak kalması gerektiğini savunmaktadır.²⁸⁶

Gazzâlî tekfirin sınırlarını ortaya koyduktan sonra tekfir edilebilecek kişileri sıralamaktadır. İlk hedefte Kur'ân-ı Kerim'de küfrüne hükmedilmiş gruplar vardır ki, Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*'da bu ilk dört gurubu zikrederken,²⁸⁷ diğer dört gurubu ilk dört grupla beraber *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde zikretmiştir.²⁸⁸

²⁸⁰ Gazzâlî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*, s.95.

²⁸¹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşt Düşüncesinde Ahiret*, Kayhan Yayınları, İstanbul, s.316.

²⁸² Griffel, *age*, s.193.

²⁸³ Gazzâlî, *İki Risale*, s.93.

²⁸⁴ *Age*, s.94.

²⁸⁵ Gazzâlî, *el-Münkız Mine'Dalâl*, s.11,12.

²⁸⁶ Gazzâlî, *İnançta Hassas Ölçüler*, s.158; Gazzâlî, *İki Risale*, s.96,97.

²⁸⁷ Gazzâlî, *age*, s.44.

²⁸⁸ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.336-342.

1. Âlemin ve var olan her şeyin bir yaratıcısının olduğunu inkâr ederek olanları tabiatın zorunlu sürecinin bir sonucu olarak gören tabiatçılardır. Bunlar açıkça Allah'ın varlığını ve kudretini inkâr etmektedirler.
2. Bir yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber nübüvveti ve vahyi inkâr eden Brahmanlar ve filozofların bir kısmıdır. Bu grup nübüvveti inkâr etmektedir.
3. Yaratıcıyı kabul eden fakat tevhitten saparak Allah'a şirk koşan putperest ve Mecusiler'dir. Tevhit ilkesi İslam dininin en önemli değeridir ki inkârı şüphesiz küfre götürmektedir.
4. Ehl-i kitaptan olup Allah'a ve Rasullerine iman etmelerine karşın Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve son vahye iman etmeyen Yahudi ve Hristiyanlar. Hz. Peygamber'i tekzip Gazzâlî'nin küfür tanımı olduğu için bu grup şüphesiz kâfirdir.

Yukarıda bahsi geçen grupların küfrü ayetlerle sabittir. Dolayısıyla aksini savunmak ayetleri tekzip etmek manasını taşıyacağı için savunan kişiyi de küfre sokacaktır. Neticede bu grupların iman dairesi dışında olması kat'i ve şüphe götürmeyecek niteliktedir.²⁸⁹ Gazzâlî *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* eserinde küfrü naslarla sabit olan bu dört gurubun yanında dört grup daha zikretmektedir:

1. Allah ve rasûlüne iman ettikleri halde, naslara açıkça muhalif olan ve te'vil kabul etmeyecek ayetleri kendi fikirleri doğrultusunda yorumlayarak desteklemeye çalışanlar. Bunlar Yunan filozoflarına uyan Müslüman kökenli Meşşâî filozoflarıdır.²⁹⁰ Gazzâlî bu gurubun *Tehâfütü'l felâsife'sinde* üç meselede küfre, on yedi meselede ise dalâlete düştüklerini ifade etmektedir.
2. Allah rasûlünün sosyal ve siyasal çekincelerle kimi gerçekleri saklayarak tebliğ etmediğini söyleyenler. Bu grup, saklanan vahyi bahane ederek İslam'ın kemâle ermediğini ve bazı hükümlerin yetersiz olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla tamamen sınırsız bir te'vil anlayışını meşrulaştırma peşindedirler.²⁹¹ İzutsu bu gurubu filozoflara dâhil etmiş, Hz. Peygamber'in aslında Aristo'nun öğretileriyle uyuşan vahyi ümmetin anlayamayacağı ya da yanlış anlayarak bozabilecekleri endişesiyle tebliğ etmediğini savunduklarını ifade etmiştir.²⁹²

²⁸⁹ Age, s.337.

²⁹⁰ Age, s.339.

²⁹¹ Age, s.340.

²⁹² İzutsu, age, s.62; Gazzâlî, *İki Risale*, s.77.

3. Bilerek dinin kesin hükmünü inkâr edenler. Bu kimseler kesin hükmün yanı sıra onu destekleyen nassı inkâr ettikleri için küfre düşmektedirler. Burada Gazzâlî dine yeni girmiş Müslümanlar'ın bilgisizlikleri sebebiyle ettikleri inkârı ayrı tutarak, gerekli bilgiyi edininceye kadar onların mâzur görülmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁹³ Ayrıca bu hususta namaz, oruç ya da hac gibi ibadetlerin hükümlerinin beraberinde eda şekillerinin de inkâr kabul etmediğini bunun inkârı neticesinde de Hz. Peygamber'in tekzip edilmesi söz konusu olacağından yine küfrü gerektireceği de irdelenmiştir.²⁹⁴ Gazzâlî burada mütevatir olmayan icmayı farklı kategoride değerlendirmektedir. Zira icmaya isnat edilen şeylerin anlaşılması da şartlarının tamamlanması da oldukça güçtür.²⁹⁵ Bu halde Gazzâlî'nin Ebû Bekir el-Fârîsî'den (ö.?) naklettiği bir rivayete göre icmaya dayanan ve icmadan başka her hangi bir ispatı olmayan bir hükme muhalif olan kişi cahilce davranarak hataya düşmüş fakat iman dairesi dışına çıkmamıştır.²⁹⁶ Fakat kesintisiz bir şekilde Hz. Peygamberden gelen haberi bunun dışında tutmak gerekir. Zira bunu yalanlama ayetlerden bize aktarılanlara göre açık bir şekilde küfürdür.²⁹⁷

4. Ayetleri dinin özüne ters düşmesine de özünden uzak manalar vererek te'vil edenler ki, bu grup ise Mu'tezile²⁹⁸ ve Allah'a insan suretini izafe eden gruplardır. Zira ikisi de te'vil hususunda ileri gitmişlerdir. Mu'tezile, ayetlerin özünden uzaklaşıp vahyin mecazen anlaşılması gerektiğini savunarak keyfi yorumlarla hataya düşmüş, insanbiçimci hizipler ise vahyin mecazî anlatımını gerçeğe izâfe ederek Allah'a insana ait şekiller ve haller nispet etmişlerdir.²⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*'ında Mu'tezile'yi tekfir etmesine karşın *Faysalü't-tefrika* adlı eserinde imamet ile ilgili görüşlerinden dolayı İmâmiyye,³⁰⁰ ve Bâtınîlerin bir kısmını,³⁰¹ Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri sebebiyle de Mu'tezile'yi bid'at ile suçlamaktadır.³⁰²

Gazzâlî *Fedâihu'l-Bâtınîyye* adlı eserinde Bâtınîleri iki kategoriye ayırarak değerlendirmiştir. Gazzâlî'ye göre Bâtınîler hatalı, sapık ve bidatçı sayılabilecek birinci

²⁹³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.340.

²⁹⁴ Age, s.341.

²⁹⁵ Gazzâlî, *İki Risale*, s.88.

²⁹⁶ İzutsu, age, s.65; Gazzâlî, age, s.90.

²⁹⁷ İzutsu, age, s.63.

²⁹⁸ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.342.

²⁹⁹ İzutsu, age, s.62,63.

³⁰⁰ Gazzâlî, *İki Risale*, s.82.

³⁰¹ Age, s.76.

³⁰² Age, s.84.

grup ve tekfir edilmesi gereken ikinci gruptan oluşmaktadır.³⁰³ Hatalı sayılacak birinci gurubu imametın Ehl-i beytin hakkı olduğunu savunan avam oluşturmaktadır. Onlara göre hilafet ilk etapta Hz. Ali'nin hakkı olmasına karşın zulümle elinden alınmış ve hilafeti ertelenmiştir. Ayrıca imam her türlü hata ve günahıtan arınmıştır, masumdur görüşünü savunurken, bu grup kendi görüşünü taşımayan Müslümanların kanını dökmeyi helal saymamaktadırlar. Mezkûr gurubun kâfir olduğuna hükmetmek ve kanlarını helal saymak kesinlikle doğru olmayacaktır. Zira içinde bulunduğu durum küfrü değil ancak delalet ve sapkınlığı gerektirmektedir. Bu yüzdendir ki, bu gurubu kâfir saymaksızın devlet başkanının direktifiyle yanlışından döndürme yoluna gidilmelidir. Eğer bu kişi Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı bu durumdan dolayı küfürle suçluyorsa o zaman o kişinin de küfrüne hükmedilir. Aksi takdire kişi iman dairesi dışına çıkmamıştır.³⁰⁴

Bâtınîlerden küfrüne hükmedilecek gurubun yegâne özelliği kendi gibi düşünmeyen Müslümanları tekfir ederek onların mallarını ve canlarını helal saymasıdır. Kişinin bu tavrı dinin ana esaslarına iman ettiğini bildiği bir toplumun tekfiriyle onların inanç esaslarını da yalanlaması olacağı için kişi bu konumda açıkça küfre düşmektedir.³⁰⁵ Neticede Gazzâlî, açıkça dini yalanlayanların yanı üç gurubun tekfirini uygun görmüştür. Bunlar, Müslümanların canını ve malını helal gören Bâtınîler, haşrin ruhanî olacağını, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini ve âlemin kadim olduğunu savunan Meşşâî Filozofları ve Allah katında yüksek bir mevki edindikleri gerekçesiyle kendilerinden ibadet yükümlülüğünün kalktığını ve günahların kendilerine helal olduğunu iddia eden sûfilerdir.³⁰⁶

Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesiyle Fârâbî'nin (ö.339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) gerçek manada İslam ümmetinden dışlanması ve bunun sonucunda felsefenin Gazzâlî tarafından sonunun getirilmesi iddiası oluça tartışılan bir meseledir. Fakat mezkûr filozofların eserlerinin İslam ilim dünyasında okutulmaya devam edilmesi ve hatta günümüze birçoğunun eksiksiz olarak ulaşması sanıldığıının aksine İslam âleminin bu filozofları ötelediğini göstermektedir. Zaten Gazzâlî de felsefeyi İslamî ilimlere dâhil ederek bu ithamların asılsız olduğunu ve yapmaya çalıştığının felsefenin siyasî bir malzeme olarak kullanılmasının önüne geçmek ve ilmî noksanlıklardan temizleyerek ilim dünyasının menfaatine sunmak olduğunu bizce ispatlamıştır. Çünkü onun felsefe üzerinde yaptığı çalışmalar başta Fahreddin er- Râzî (ö.606/1210) olmak üzere birçok âlime ilham

³⁰³ Gazzâlî, **Bâtınîliğin İç Yüzü**, s.91.

³⁰⁴ Age, s.92,93.

³⁰⁵ Age, s.94.

³⁰⁶ Gazzâlî, **İki Risale**, s.85.

kaynağı olmuş, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın eserleri daha ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmeye başlanmıştır.³⁰⁷ Ayrıca Gazzâlî'nin döneminin filozoflarının bazı görüşlerine yaptığı eleştirilerin felsefî sistem içerisindeki tüm fikirler için yapıldığının savunulması onun iyi anlaşılmasının bir neticesi olabilir ki, benzeri eleştiriler batı felsefesi içinde yaşanırken aynı hükmün onlar için verilmemesi bu konuda yapılan eleştirilerin yanlış olduğunu gösterecektir.³⁰⁸ Son yapılan araştırmalar Tehâfütü'l felâsife eserinde eleştirilen görüşlerin çoğunun yalnızca İbn Sînâ'ya ait olduğu Fârâbî ve Kindî'nin dahi bu eserdeki görüşlerde yer bulmadığı anlaşılmıştır.³⁰⁹

3.2.Gazzâlî'nin Filozofları Tenkit Ettiği Meseleler

Gazzâlî felsefeyi tetkik için kaleme aldığı *Makâsıdü'l-felâsife* eseriyle filozofların görüşlerini herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın aktararak bu ilimdeki yetkinliğini kanıtlamış,³¹⁰ ardından felsefe ve filozoflarda gördüğü eksiklikleri belirtmek için *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini telif etmiştir.³¹¹ O döneme dek İslam âlimlerinin felsefeye olan mesafe ve ön yargılarının aksine Gazzâlî, şu sözleriyle daha başlangıçta körü körüne yapılan eleştirileri kabul etmediğinin altını çizmiştir:

“Bir kimse herhangi bir ilmin yanlışlığını, o ilmin son noktasına kadar kavramadıkça bilemez. Hatta bu ilmin özünü en iyi bilen düzeyine gelip sonra onu aşmalı ve derecesini geçmelidir. Böylece o ilimde otorite sayılan kişinin farkına varmadığı derinliğin ve tehlikenin farkına varır. İşte o vakit bir şeyin yanlışlığıyla ilgili iddiası gerçekçi olur.”³¹²

O'nun bu adil tavrından dolayı olsa gerek kimi zaman İslam filozofu olarak da anılan Gazzâlî, aslında felsefeye karşı seleflerinden daha etraflıca malumata sahip olmuş ve mantığı orijinal ismiyle İslami ilimlere dâhil etmişse de, bu ilme olan mesâfeli ve eleştirel tavrı korumuştur.³¹³ Nitekim, *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde Meşşâî filozoflarının on yedi

³⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, **DİA**, İstanbul 1995, C:12, s.89-91.

³⁰⁸ Hasan Ayık, “Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2 (2009), s.38.

³⁰⁹ Ayrıntılar için bkz. **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

³¹⁰ Hüsamettin Yıldırım, “Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, **Hikmet Yurdu**, 7 (2011), s.120.

³¹¹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s.36.

³¹² Gazzâlî, **el-Münkız Mine'Dalâl**, s.13.

³¹³ İlhan Kutluer, “Gazzâlî ve Felsefe”, **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.11,12.

meselede Mu'tezile'ye yaklaştıkları için bid'ata, birinci, on üçüncü ve yirminci meselede ise dinin asıllarına ters düştükleri gerekçesiyle küfre düştüklerini ifade etmiştir.³¹⁴ Gazzâlî'nin filozofların bid'ata düştükleri gerekçesiyle tenkit ettiği meseleler şunlardır:

1. Âlem, zaman ve hareketin ebedîliği üzerine geliştirdikleri düşüncelerin çürütülmesi
2. Allah'ın âlemin yapıcı ve yaratıcısı, âlemin de O'nun eseri ve fiili olduğu yolundaki görüşlerinin aldatmaca olduğunun ve onlara göre bu durumun hakikat değil mecaz olduğunun açıklanması
3. Filozofların âlemin yaratıcısını ispat etme noktasında yetersiz ve aciz kalmalarının açıklanması
4. Filozofların Allah'ın bir olduğu ve iki zorunlu varlığın bulunmasının imkânsızlığı konusunda delil getirmedeki yetersizliklerinin açıklanması
5. Filozofların Allah'ın sıfatlarını inkâr doğrultusuna geliştirdikleri fikirlerin çürütülmesi
6. Allah'ın kendinden başkasıyla ortak olamayacağı ve ondan bir fasılla ayrılamayacağı, akli olarak da cins ve fasıl olarak bölümlemenin Allah'a uygulanamayacağı görüşlerinin çürütülmesi
7. Allah'ın kendi varlığına katılacak mahiyet ve hakikatinin bulunmadığı, O'nun basit ve salt bir varlık olduğu, mahiyetinin olması durumunda O'nun diğer varlıklar gibi sayılacağı hususundaki görüşlerinin çürütülmesi
8. Filozofların Allah'ın cisim olmadığını kanıtlamada yetersizliklerinin açıklanması
9. Âlemin bir yaratıcısının ve sebebinin olduğu hususunda filozofların getirdiği delillerin yetersiz olduğunun açıklanması
10. Allah'ın kendisinden başka tür ve cinsleri küllî olarak bildiğine dair görüşlerin çürütülmesi
11. Allah'ın kendi zâtını bilmesine delil getirmede yetersiz olduklarının açıklanması
12. Göğün canlı olup dairesel hareketlerinde Allah'a itaat ettiğini kanıtlamadaki yetersizliklerinin açıklanması
13. Göğü hareket ettiren amaç hakkındaki görüşlerin çürütülmesi

³¹⁴Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s.225,226

14. Göksel nefislerin bu âlemdeki cüz'ileri bilmesine karşın (Levh-i Mahfuz'la kastedilen göksel nefisler olduğu) bahsi geçen yazının mecazî anlam ifade ettiğini belirten görüşlerinin çürütülmesi

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde şimdiye kadar ki bölümü metafizik başlığı altında değerlendirirken bundan sonraki kısmı tabiat bilimlerinin konusu olarak işlemiştir.³¹⁵

15. Nedensellik meselesi ve mucizeler üzerine görüşlerin değerlendirilmesi ve nedenselliğin reddi

16. Filozofların İnsan nefsinin mahiyeti ve mücerret olup olmaması üzerine akli delil getirmedeki yetersizliklerinin açıklanması

17. İnsan nefislerinin ebedî olup yok olmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerin çürütülmesidir.³¹⁶

Gazzâlî, mezkûr on yedi meseleyi ayrıntılı olarak bu şekilde tasnif etmişse de küllî olarak bakıldığında bu meselelerin; Allah'ın zâtı ve sıfatları, bu bağlamda âlem, zaman, nefis ve hareketin mahiyeti konularını ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî bazı meselelerde filozofların görüşlerine karşı çıkmamakla beraber yöntemlerini ve fikirlerinin doğruluğunu ispatlamadaki yetersizliği incelemiş,³¹⁷ bazı meselelerde ise yöntemle beraber fikri de düzelterek eleştirmiş ya da toptan reddetmiştir.³¹⁸ Zâten başlıklara bakıldığında birçok meselenin, fikirlerin değil fikirlerin dayandırıldığı delillerin yetersizliğini açıklamak üzerine kaleme alındığı görülmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî, bu on yedi meseleyi dinin asıllarına zeval getirmeyeceği ve tekfirde kesinlik içermemesi sebebiyle küfür sebebi olarak nitelendirmemiştir.³¹⁹

Gazzâlî meselelerin dayandığı temel gerekçe olarak Ehl-i sünnet'in kâdir-i muhtâr Allah anlayışı yerine filozofların sudur teorisi düzleminde tasavvur ettikleri ilk ilke ve zorunlu varlık başlığı altında yeniden değerlendirdikleri ilah anlayışlarını eleştiriye tâbî tutmuştur.³²⁰ O'na göre filozofların öncelikle kendi düşünce sistemleri içerisinde büyük açmazlar ve mesnetsiz hükümler bulunmaktadır. Varılan netice doğru ya da yanlış olsun

³¹⁵ Age, s.161.

³¹⁶ Age, s.12,13.

³¹⁷ Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Elis Yayınları, Ankara 2019, s.146.

³¹⁸ Gazzâlî, age s.226.

³¹⁹ Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, s.337-339.

³²⁰ Ömer Türker, "Âlemin Ezeliliği", **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s.65.

öncelikle sistemin derinlikli incelenmesi ve hükümlerin sağlam bir aklî ve naklî zemine oturtulması elzemdir.³²¹ Bundan ötürü filozoflar âlemin yaratıcısını tanımadaki eksikliklerine ilaveten O'nu ispat etme noktasında da yetersiz ve çelişkili ifadeler yer vermektedirler. Gazzâlî, yaratılış üzerine ehl-i hak ve Dehriyye olmak üzere iki temel görüş olduğunu, filozofların ise Dehriyye'den âlemin ezeliliği, ehl-i haktan ise yaratıcının mevcudiyeti görüşlerini birleştirerek ortaya melez ve çelişkili bir fikri sistem attıklarını ifade etmektedir. Filozoflar âlemin sebebini izah ederken her şeyin bir sebebe binaen varlığa büründüğünü fakat bu durumun geriye doğru bakıldığında sonsuz bir teselsüle sebep olmaması için âleme sebep olan fakat kendisine sebep bulunmayan bir ilk ilkenin varlığının zorunlu olduğunu ifade etmektedirler. Bahsi geçen ilk ilke ise Allah'tır.³²² Âlemin bir yaratıcıdan meydana gelmesi hususunda Gazzâlî ve filozoflar hemfikirdirler. Fakat asıl ayrılık filozofların ilk ilke ya da zorunlu varlık olarak nitelendirdikleri Allah'ı yine kendi düşünce sistemleri dâhilinde ispatlamaya çalışmalarında yatmaktadır.³²³ Gazzâlî ise âlemde sonsuzluğu savunan filozofların sebeplerde sonsuzluğu imkânsız görmesinin sebebini sorgulamakta ve bunun bir çelişki olduğunu vurgulamaktadır.³²⁴ Bu yüzden Gazzâlî'ye göre âlemin ezeliliğini savunan filozofların aynı zamanda âlemdeki teselsülün bir son bulması adına geliştirdikleri ilk ilke kuramı âlemin ezeliliği ve ebediliği fikriyle çeliştiği için bu sistem içinde sağlam bir zemine oturmamaktadır.³²⁵

Gazzâlî'ye göre filozoflar Allah'ın varlığını ispatlamanın yanı sıra Allah'ın bir olduğunu ve aksinin düşünülmesinin imkânsız olduğunu ispatlamakta da aciz kalmışlardır. Filozoflar bu durumu iki şekilde ispatlamaya çalışmışlardır: ilk olarak, eğer zorunlu varlık iki tane olsaydı zorunluluk vasfı ikisi için de geçerli olacaktır ki, bu durum aklen imkânsızdır.³²⁶ Diğer şekilde ise eğer zorunlu varlığın iki adet olduğunu kabul edersek bunlar ya birbirinin aynı ya da birbirinden farklı olacaklardır. Eğer birbirlerinin aynısı olurlarsa iki zorunlu varlığın mevcudiyeti bir anlam ifade etmeyecektir. Onların tamamen farklı olmaları da mümkün değildir zira bu durum iki varlık arasında denklik oluşturmayacaktır. O halde bu varlıkların ortak noktaları olmakla beraber farklı yönleri de bulunmalıdır ki, bu halde de varlıkların mürekkebe bir yapıya sahip olması lazım gelmektedir. Hâlbuki mürekkebe

³²¹ Griffel, **age**, s.167.

³²² Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s.79.

³²³ Türker, **agm**, s.55,56.

³²⁴ Gazzâlî, **age**, s.81.

³²⁵ **Age**, s.80.

³²⁶ **Age**, s.85.

varlıkların mümkün olması zorunlu varlığın da mümkün olmasını gerekli kılar ki bir varlığın hem mümkün hem de zorunlu olması aklen imkânsızdır.³²⁷

Gazzâlî ilk delille ilgili varlığın zorunluluğu ifadesini yeterince açık bulmayarak, sebebi bulunmayan ve biri diğeri için sebep teşkil etmeyen iki varlığın bulunmasının neden imkânsız olduğunu sorgulamıştır.³²⁸ İkinci delille ilgili ise zorunlu varlığın mürekkebe olmasının imkânsızlığını dayatma olarak adlandırmış,³²⁹ çokluğu tasnif ederek Allah'ın sıfatlarının ve mahiyetinin temellendirilmesi noktasındaki eksiklikleri kritik etmiştir.³³⁰ Filozofların Allah'ın bölünemez salt bir varlık olması ve cisim olmayışı sebebiyle mahiyetinin bulunmaması fikirleri, Gazzâlî'ye göre "mahiyeti reddetmek hakîkati reddetmektir" görüşü bağlamında "varlığı olmayan bir varlıktan söz etmek" gibi mantıksız ve çelişkili bir çabadır.³³¹ Gazzâlî'nin filozofların Allah'ın ilmi noktasındaki fikirlerinde tekfire varan hükümlerinin yanı sıra filozofları tekfire gerek görmediği hususlar da mevcuttur. Filozoflar Allah'ın bilgisi hususunda çok farklı fikirler ortaya atmışlardır. Bunlardan bir kısmı Allah'ın zâtını ne de gayrını bilmediğini savunmuşlardır. Bir kısmı ise zâtını bilmekle beraber gayrını bilmediğini ifade ederken diğer kısım bunun tersini savunmuştur. İbn Sînâ ise Allah'ın değişen cüz'iler dışında her şeyi kendi zâtını bildiğinden dolayı küllî olarak bildiğini savunmuştur.³³² Gazzâlî buradaki küllî olarak bilme nispetine karşı çıkmıştır. Zira Müslümanlar ayet ve hadislerin ekseninde Allah'ın kendi iradesiyle var ettiği âlemin her ayrıntısını bildiğine iman etmişlerdir. Çünkü irade etmek irade edilen şeyin bilgisini zorunlu kılmakta, aksi durumun varlığı halinde var etme fiili iradesiz bir şekilde gerçekleşeceği için var etme bir eylem değil bir zorunluluk haline gelmektedir. Gazzâlî Allah'a zorunluluk isnat etmeyi abes gördüğünden dolayı en başta bu fikri reddetmektedir.³³³ Filozoflar ise Allah'ın yalın bir akıldan ibaret olan ilk sebep olmasıyla ilk sebepliği bildiğini dolayısıyla âlemi küllî olarak bildiğini ifade ederler. Âlemden gerçekleşen diğer hâdiseler ise bir üst akılın bilgisiyle hiyerarşik bir şekilde nedensellik vasıtasıyla vâkî olmaktadır.³³⁴ Hâlbuki Gazzâlî için böyle bir iddia Allah için atılmış büyük bir iftiradır. Zira yaratılan hem kendini hem etrafındakileri hem de Allah'ı bilirken, Allah'ın zâtından başkasını bilememesi ona zayıflık izâfe etmek ve sebeplinin

³²⁷ Alaaddin Ali Tusi, **Kitabu'z-Zuhr**, Hece Yayınları, Ankara 2013, s.146.

³²⁸ Gazzâlî, **age**, s.86.

³²⁹ **Age**, s.88.

³³⁰ **Age**, s.88-95.

³³¹ **Age**, s.117.

³³² Tusi, **age**, s.221.

³³³ Gazzâlî, **age**, s.125-126.

³³⁴ **Age**, s.128.

sebepsizden üstün olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.³³⁵ İşin aslı şudur ki, ayetlerin de işaret ettiği üzere Allah âlemi, hareketi ve zamanı her an yaratmaya devam etmekte dolayısıyla tüm ayrıntıyı bilmektedir. Çünkü bilgi olmaksızın yaratma söz konusu olamayacaktır.³³⁶

Filozofların oluşturdukları İlk ilke kuramı ve sudûr teorisiyle, Allah-âlem ilişkisi, âlemin yapısı ve işleyişi de farklı bir boyuta taşınmıştır. Filozoflar, Allah'ın âlemin yapıcı ve yaratıcısı, âlemin de onun eseri ve fiili olmadığı bu durumun mecazî bir ifade olduğu görüşü üzerine birleşmişlerdir. Gazzâlî bu noktada filozofların Allah'ın salt bir varlık olması gerekçesiyle O'na herhangi bir sıfat yüklenemeyeceğini ifade ettiklerini belirtir.³³⁷ Çünkü O'nun fâil olarak nitelendirilmesi irade ve bilgi gerektirecek sıfatların da Allah'a yüklenmesini doğal olarak mecbur kılacağından böylesi bir durumun kabûlü mümkün olmayacaktır. Bunun içindir ki Allah âlemin fâili değil illetidir ve âlem ondan sudûr etmiştir. Âlem ezelfi olması itibarıyla yaratılmış bir fiildir ve çeşitli unsurlardan oluşması sebebiyle “birden ancak bir çıkar” prensibi gereği Allah'tan sudûr etmesi imkânsızdır.³³⁸ Gazzâlî bu fikre şiddetle karşı çıkarak filozofların sudûr teorisiyle Allah'ı edilgen bir varlık haline getirdiğini ve Allah-âlem ilişkisinin güneş ve ışık ilişkisi gibi zorunlu ve anlamsız bir ilişkiye benzetildiğini belirtmiş ve itirazlarını sıralamıştır.³³⁹ O, bu hususta Hz. Peygamber'in getirdiklerine inanmayı ve bu meseleyi bu noktada terk etmeyi önermiştir. Zâten vahyin söyledikleri de akla ters düşmediği için başka bir yaratılış sistemi kurma çabası sınırları zorlamaktan ve bâtil inançların peşine düşmekten öteye geçemeyecektir.³⁴⁰

Gazzâlî, filozofların göğün hareketleri ve mahiyeti hakkındaki fikirlerini inkâr etmenin mümkün olmadığını fakat delillerinin zayıflığı sebebiyle aksinin de mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁴¹ Aslında feleklerin nefisler aracılığıyla hareket etmesi Kur'ân-ı Kerim'de meleklerle işaret edilmesiyle çelişmemekte aksine bunu destekler mahiyettedir.³⁴² Fakat Gazzâlî bu hususta filozofların burhan yolunu kullandıklarına karşı çıkarak yetersiz gördüğü delillerini zikretmiş ardından teker teker hepsini çürütmüştür.³⁴³

³³⁵ Age, s.129.

³³⁶ Fatih Toktaş, **Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s.95.

³³⁷ Ayrıntılar için bkz. Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.145-150.

³³⁸ Gazzâlî, age, s.57.

³³⁹ Age, s.58.

³⁴⁰ Age, s.78.

³⁴¹ Age, s.144.

³⁴² Griffel, age, s.169.

³⁴³ Gazzâlî, age, s.160.

Son dört meseleyi tabiat bilimleri olarak değerlendiren Gazzâlî, birkaç husus dışında bunların şer'î olarak tartışmanın ve karşı çıkmanın anlamsız olduğunu vurgulamıştır.³⁴⁴ Fakat bu gruptan üç meselede itiraz etmiş birinde de filozofları görüşlerinden dolayı tekfir etmiştir. İtiraz ettiği meselelerin ilk ikisi İslam ilim dünyasında sonraları çokça konuşulacak olan nedenselliğin ve nefislerin var olduktan sonra tekrar yok olmasının imkânsızlığı konusundaki görüşlerinin reddi, sonuncusu ise nefsin kendi başına bir cevher olması noktasında getirdikleri aklî delillerin yetersizliği üzerinedir. Bu meselelerde filozoflar ve Gazzâlî her ne kadar aynı istikamette düşünseler de aradaki anlaşmazlık filozofların oluş ve hareketi nedenlere, kelâmcıların ise Allah'ın her an yeniden yaratmasına bağlamasından kaynaklanmaktadır.³⁴⁵ Tekfir ettiği husus ise kitabın son meselesinde ahiretteki haşrin cismanî olduğunu savunan filozofların görüşlerini çürütmek üzere kaleme alınmıştır.³⁴⁶

3.3. Gazzâlî'nin Filozofları Tekfir Ettiği Meseleler

3.3.1. Âlemin Ezeliliği

Tehâfüt 'te birinci başlıkta işlenmiş olan bu mesele dolayısıyla Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği ilk mesele olmuştur. Tam başlık “filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine” şeklindedir.³⁴⁷ Bu konuda Gazzâlî filozofların çoğunun görüşünün bu şekilde olduğunu belirtmiştir ki, Meşşâî filozofların ilki olarak kabul edilen Kindî (ö.252/866) bu görüşün aksine âlemin sonradan yaratıldığını kabul etmektedir.³⁴⁸ Gazzâlî'ye göre filozoflar en güçlü ve sayıca en fazla delili bu konu üzerine geliştirmişlerdir.³⁴⁹ Öyle ki, Gazzâlî bu delillerin hepsini zikretmesi durumunda sayfalarca bu konuyu işlemesi gerektiğini belirtmiş ve yalnızca en etkili olanları işleyeceğini ifade etmiştir.³⁵⁰

³⁴⁴ Age, s.161.

³⁴⁵ Tusi, age, s.283.

³⁴⁶ Gazzâlî, age, s.163.

³⁴⁷ Age, s.14.

³⁴⁸ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s.66.

³⁴⁹ Türker, agm, s.55.

³⁵⁰ Gazzâlî, age, s.15.

Bu meselede tüm varlığın bir fâilden meydana geldiği görüşü kelâmcıların ve filozofların mutabık olduğu bir görüştür. Hatta Gazzâlî, Allah'ın takdir etmesi halinde âlem, zaman ve hareketin ebedîyetini câiz görmektedir.³⁵¹ Asıl ayrılık bu var olma eyleminin mahiyeti ve Allah-âlem ilişkisi üzerindeki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmakta ve âlemin ezeli oluşu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tartışmalarda âlemin Ehl-i sünnet'in ayetler ışığında Allah'ın takdiriyle sonradan ve yoktan yaratıldığına olan inançları yerine filozofların fikrî sistemleri içerisinde Allah'tan zorunlu olarak sudûr eden ve ezeli bir mahiyete bürünmesi çelişmiştir.³⁵²

Gazzâlî'nin filozofların en etkili olduğunu vurguladığı delillerinden ilki, “ezeli olandan sonradan olanın sudûr etmeyeceği” delilidir.³⁵³ Buna göre Allah, her şeyin sebebi olan zorunlu, aşkın ve salt bir varlıktır. Her şeyin kaynağı ve mutlak sebebi olması Allah'ın bilfiil akıl olmasını gerektirmektedir. Zira Allah'ın salt akıl olması O'nun hiçbir amaca ya da ihtiyaca sahip olmadığını göstermektedir. Çünkü amaç ve ihtiyaç, acizliğin ve eksikliğin sonucudur.³⁵⁴ Bu halde O, âlemin meydana gelmesi için yeter sebep olan mutlak bilinci ifade etmektedir ki, O'nun bu bilgisi Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanmakta ve herhangi bir iradeye ihtiyaç duymaksızın, âlemin O'ndan meydana gelmesine vesile olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi ezeli olduğu için bu bilgiyle beraber meydana gelen âlemin de ezeli olması doğal bir sonuçtur.³⁵⁵ Eğer ki âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilirse akla doğrudan şu soru gelecektir: “Neden âlem daha önce değil de sonra var edildi?”. Bu soruya “Allah âlemi sonradan yaratmayı tercih etti” şeklinde cevap verilebilir. Fakat bahsi geçen tercih eylemi Allah'ın iradesinde bir değişimin meydana geldiğini, dolayısıyla daha önce tercih etmemiş olmasının da mezkûr değişimin gerçekleşmemesine binaen vukû bulduğunu gösterecektir.³⁵⁶ Bir diğer cevap Allah'ın âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmamasını ya da böyle bir amacının olmaması durumu gündeme getirilebilecektir. Bahsi geçen cevaplarda ise Allah'a nispet etmenin mümkün olamayacağı haller sebep olarak gösterileceğinden dolayı âlemin ezeli olduğu kabul edilecektir. Âlemin sonradan olduğunu ifade etmek Allah'ın ve bilgisinin sonradan olduğunu ifade etmekle denktir. O halde ezeli bilginin neticesi de ezeli olmalıdır.³⁵⁷ Filozoflara göre kadim olmak

³⁵¹ Age, s.48.

³⁵² Mahmut Kaya, “Sudûr Teorisi”, **DİA**, İstanbul 2009, C:37, s.467.

³⁵³ Gazzâlî, age, s.15.

³⁵⁴ Aydın Topaloğlu, **Filozofların Tanrısı**, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015, s.133,134.

³⁵⁵ Kaya, age, s.467.

³⁵⁶ Gazzâlî, age, s.15.

³⁵⁷ Age, s.16.

iki durumu da beraberinde getirmektedir: Kadim olanın ya eseri yoktur ya da eseri varsa eser de kadimdir. Dolayısıyla kadim olan Allah'ın eseri olan âlem de kadimdir.³⁵⁸

Gazzâlî'ye göre bu delilde filozoflar aklın verdiği hükümle vehmin verdiği hükmü karıştırarak yanılığa düşmüşlerdir³⁵⁹ ve o bu delile iki yönden itiraz edilebileceğini savunmaktadır. Öncelikle ontolojik dahi olsa âlemin varlığından önce bulunan irade edenin ve iradenin, yenilenme kabul etmeksizin irade edilen bir şeye varlık kazandırması nasıl mümkün olabilir? Allah'ın zâtî önceliğinde yaşanan bir değişim âlemin O'ndan sudûr etmesine vesile olmuştur ki bu durum filozofların Allah'ın sabit, salt, zorunlu varlık nitelendirmelerine ters düşmektedir.³⁶⁰ Ayrıca filozoflar bir şeyin sonradan var olmasına mânî olan ezeli irade fikrinin aklî mi yoksa zorunlu bir bilgi olarak mı elde ettiklerini açıklamak zorundadırlar. Eğer bu bilgi akıl yürütmeyele elde edilmişse bunun mesnedini ve yöntemini izah etmelidirler. Ya da zorunlu bir bilgi olduğu iddiasını taşıyorlarsa zorunlu olan bu bilginin daha fazla kişi tarafınca savunulması elzem değil midir? Öyleyse hiç bir dayanağı olmayan bu bilgi filozofların Allah'ın iradesini insanlarınkine benzeterek ortaya attıkları zorlamalardan başka bir şey değildir.³⁶¹ Zira ezeli iradenin âlemi varetmeyi ezelde değil sonradan murat etmesi imkân dışı olarak da görünmemektedir.³⁶² Eğer ezelde gerçekleşmesinin zorunlu olduğu iddia ediliyorsa, bu durumda da özgür ve hiçbir şeye muhtaç olmayan iradenin varlığı tartışılmalıdır.³⁶³

Gazzâlî'nin filozoflar için ettiği ikinci itiraz filozofların kendi fikri sistemlerini temel alarak ortaya attığı bir eleştiriyi içermektedir. Buna göre filozoflar ezeli olandan sonradan meydana gelen bir şeyin meydana gelmesini kabul etmek zorundadırlar. Çünkü yine onların determinist bakış açılarına göre âlemde bulunan her şeyin bir sebebi vardır ve bu durumun geriye doğru sonsuzca ilerlemesi teselsüle sebebiyet vereceği için imkansızdır. Zâten filozoflar bu teselsülün önüne geçmek için Allah Teâla'ya ilk ilke nitelendirmesinde bulunmuşlardır. Şu durumda âlemin ezeli olması fikri kendi sistemlerinde geliştirdikleri “ilk ilke”³⁶⁴ kavramı ile doğrudan çelişkiye sebep olmaktadır. Teselsülün son bulması yalnızca tek bir ezelinin varlığıyla mümkün olabilir ki, bu da âlemin hadis olmasını

³⁵⁸ Tusi, **age**, s.47.

³⁵⁹ **Age**, s.49.

³⁶⁰ Gazzâlî, **age**, s.17.

³⁶¹ **Age**, s.19.

³⁶² Abdürrahim Güzel, **Karabağı ve Tehafütü**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, s.73.

³⁶³ Gazzâlî, **age**, s.22.

³⁶⁴ Topaloğlu, **age**, s.129.

mecburi olarak kabul etmeyi gerektirmektedir.³⁶⁵ Aslında âlemin varlığı ezelde mevcut olmamış ya da sonradan icat edilmemişse ve gerekli şartlar oluştuğunda ezeli olandan sudûr etmişse yine hadis olan sonraki süreçte var olacaktır. Gerekli şartların toplanması neticesinde oluşan âlemin sonradanlığı mantık açısından mecburi olmaktadır.³⁶⁶

Filozofların âlemin ezeliğine dair ikinci görüşleri Allah'ın âlemde önce olmasının zamansallıktan değil zâtı itibariyle (ontolojik) önce olmasından kaynaklandığı üzerine geliştirdikleri zamanın ezeliğini ispatlama merkezli delilleridir. Bahsi geçen öncelik sebebin sebepliye olan önceliği gibidir.³⁶⁷ Allah'ın zamansal olarak önceliğe sahip olması O ve âlem arasında bir boşluğun meydana gelmesine sebebiyet verecektir ki, boşluk ya da yokluk ölçülebilir bir birim olacağı için Allah'ın zâtı da zamansal fakat âleme olan önceliği varlıksal olacaktır.³⁶⁸ Bu durum ateşin sıcaklıktan önce gelmesine benzetilebilir. Zira her ne kadar sıcaklık ateşten önce gelemezse dahi sıcaklık ateşin ayrılmaz bir parçasıdır ve Allah- âlem arasındaki öncelik bu duruma benzemektedir.³⁶⁹ Allah ve âlem arasında varsayılacak bir boşluğun bulunması halinde, bu boşluğun ölçülebilir olması boşluğun yokluğuna ve dolayısıyla zamanın kadimliğine işaret edecektir. Zâten zamanın hadis olduğu fikri çeşitli açmazlara yol açacağı için aklen imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla kadim olan zamanın içerisinde âlem de kadimdir. Çünkü âlemin zaman içerisinde sonradan var olduğunu savunmak Allah âlem arasındaki mesafenin ve Allah'ın geriye doğru varlığının da ölçülebilir mahiyete bürünmesine neden olacak, Allah'ın da hadis olabileceği imkânını ortaya çıkaracaktır. O halde Allah'ın hadis olması nasıl düşünülemezse bu kertede âlemin de hadis olması imkânsızlaşmaktadır.³⁷⁰

Gazzâlî bu delile şu şekilde itiraz etmektedir: Zaman kadim değil hadistir. Zamanın olmadığı boşluk anının ölçülebilir olması dolayısıyla zamanın kadim olma mecburiyeti ise vehmî bir yanılgıdan öte bir şey değildir.³⁷¹ Zâten boşluk öz itibariyle anlamlı bir kavram olmamasından ötürü akıl bu kavramı anlamlandırma noktasında yetersiz kalacak, fakat yokluğu hususunda da kesin hüküm veremeyecektir. Gazzâlî bu durumda kelâmcıların "Allah vardır ve O'nunla beraber âlem yoktur." tezinin ispata ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Bu safhada dahi aklın bu noktadaki yetersizliği, âlemin kıdemini savunan

³⁶⁵ Gazzâlî, **age**, s.29.

³⁶⁶ Güzel, **age**, s.76.

³⁶⁷ Gazzâlî, **age**, s.31.

³⁶⁸ Türker, **agm**, s.70,71.

³⁶⁹ Tusi, **age**, s.77.

³⁷⁰ **Age**, s.78.

³⁷¹ Gazzâlî, **age** s.32..

filozofun âlemin hadis olduğunu düşünmesine, âlemin hadis olduğunu düşünen kelâmcının da âlemin kadim olduğunu düşünebilmesine vesile olacaktır ki, konunun doğası gereği bu kaçınılmaz bir neticedir.³⁷² Âlemin kıdemi de hudûsu da farazî hükümlerdir ve tamamıyla ispatı mümkün değildir.³⁷³

Filozofların âlemin ezelîliğine dair üçüncü delilleri şu şekildedir: Âlemin varoluşu mümkündür. Âlemin sonradan var olması ise imkânsızken mümkün olması anlamına gelmektedir. Oysaki var olmuş bir şeyin imkânsızlığından bahsetmek aklen çelişkili bir durumu ifade etmektedir. Âlemin ezelde var olması imkânsızken belirli bir süre sonra imkân dâhiline girdiği düşünülürse yani imkânın belirli bir süreye tahsis edilmesi durumunda ise Allah’a acziyet isnat etmek gerekecektir. Filozoflara göre âlemin ezelden beri sürekli olarak Allah’tan sudûr etmesi hem O’nun ezelî kudretinin hem de sınırsız cömertliğinin yegâne göstergelerindendir.³⁷⁴ Allah’ın sonsuz kudret ve kerem sahibi olması hem aklen hem de naklen sabittir. O halde mümkün olan şeyin imkânı ezelden beri var anlamına geldiğine göre ezelden mümkün olan şeyin var oluşu da ezelî olmalıdır.³⁷⁵ Yani “imkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını da beraberinde gerektirmektedir.”³⁷⁶

Gazzâlî ise bu fikri filozofların takıntısı olarak nitelendirmekte ve diğer delillere nazaran en kısa bölümü bu delile ayırmaktadır.³⁷⁷ Gazzâlî âlemin yaratılış imkânının sürekli olduğunu kabul etmektedir. Fakat imkânın sürekli oluşu onun ezelde yaratıldığı neticesini gerekli kılmayacaktır. Aksine imkân vasfı mümkün olanın başlangıçsız olmasına mânîdir çünkü mümkün olan varlıklar hadistir. Bir şeyin var oluşunun mümkünâtı aynı zamanda onun yokluğunun da mümkün olduğunu ifade eder ve burada varlık kazandıran şey bir müreccihin tercihinine bağlı olarak gerçekleşmektedir.³⁷⁸ Dolayısıyla âlemin var oluş bakımından belirlenmiş olmasına duyduğu ihtiyaç, onun zorunlu olarak sonradan var olmasını elzem kılmaktadır.³⁷⁹

Filozofların âlemin kıdemi hususundaki son delili maddenin (heyula) ezelî olması üzerine geliştirilmiştir. Filozoflara göre her yaratılanın maddesi ondan önce bulunarak maddeye

³⁷² Age, s.36.

³⁷³ Deniz, age, s.82.

³⁷⁴ Güzel, age, s.80.

³⁷⁵ Gazzâlî, age, s.40.

³⁷⁶ Güzel, age s.82.

³⁷⁷ Gazzâlî, age, s.40, 41.

³⁷⁸ Tusi, age, s.91.

³⁷⁹ Gazzâlî, age, s.41.

ait olan şekil, araz ve nitelikler yaratılmaktadır.³⁸⁰ Cisimlerin yaratılmasından önce bulunan maddenin de var olmasından önce bir başka varlığın mevcûdiyetine ihtiyaç duyması durumunda geriye doğru tükenmeyen bir teselsülün vâkî olması kaçınılmaz olacaktır. Mezkûr teselsül ise maddenin yaratılmış olmasını imkânsızlaştırmaktadır.³⁸¹ Çünkü varoluş şartları bakımından varlıkları değerlendirdiğimizde zorunlu, mümkün ve mümkün olmayan varlık türlerini görmekteyiz. Buna göre zorunlu varlık var olabilmek için maddeye ihtiyaç duymayacaktır. Mümkün olmayan varlığın ise madde ile herhangi bir münasebeti yoktur. Zira var olamayacaktır. Fakat mümkün varlık var olmak için maddeye muhtaçtır. Yani imkân maddenin niteliğinin neticesinde meydana çıkar ki, her yaratılandan önce maddenin var olması maddenin yaratılmış olmasına mânîdir.³⁸²

Burada Gazzâlî imkânı aklın yargısı olarak nitelendirmektedir. Çünkü imkânın varlığı aynı zamanda imkânsızlığın da varlığını beraberinde getirecektir. Ayrıca imkân ya da imkânsızlığın hariçte bir varlık olarak kabul edilmesi için yeterli delil ve aklî bir gerekçe mevcut değildir.³⁸³ Fakat Allah söz konusu olduğunda imkânsızlıktan bahsetmek çok da akıl kârı değildir. Ayrıca imkân halinin izâfî olduğunu ifade eden filozoflar, imkânı maddeye bağlayarak Allah'ın kudreti ve onların tabiriyle ilk fâili saf dışı bırakmaktadır ki, bu netice öncelikle yine kendi tezlerini çürütmektedir.³⁸⁴ Yoktan var etmenin imkânsızlığı ancak biz insanlar için geçerliken bunu ilâhi kudrete de izâfe etmek ancak yukarıda belirtildiği üzere aklın bu hususta yetersiz kalmasının ve yanılgısının göstergesidir.³⁸⁵ Bu hususta ayette geçen “Allah bir şeyi dilediğinde ona “ol” der, o da hemen oluverir.”³⁸⁶ ifadesi de filozofların görüşlerinin aksi istikametindedir. Bu konuda Ehl-i sünnet imkânın ya da imkânsızlığın Allah'tan başka hiçbir dayanağının olmadığını vurgulamakta ve Allah'ın zâtı itibariyle tek ve ilk olduğunu savunmaktadır. Fakat filozofların âlemin O'nunla beraber olduğuna dair iddiaları ve imkânın maddenin niteliği olduğuna dair görüşleri açıkça bu esaslara muhalefet etmektedir.³⁸⁷

Filozofların sudûr teorisi başlığı altında geliştirdikleri âlemin ezelî olmasına dair görüşleri kelâmcılar tarafından aslında ateist bir grup olan Dehriyye'nin görüşü olarak

³⁸⁰ Age, s.41.

³⁸¹ Güzel, age, s.83.

³⁸² Gazzâlî, age, s.42.

³⁸³ Tusi, age s.95.

³⁸⁴ Gazzâlî, age, s.43.

³⁸⁵ Güzel, age, s.84.

³⁸⁶ Yasin36/82

³⁸⁷ Gazzâlî, age, s.45.

değerlendirilmiştir. Filozoflar bu görüşle Ehl-i sünnet akâdesindeki yalnızca Allah’a nispet edilebilecek ezellilik vasfını başka varlıklara da izâfe ederek ulûhiyete zeval getirmiş, bu görüşleriyle şirk ve küfre kapı aralamışlardır.³⁸⁸ Filozofların kıdem anlayışının doğru anlaşılması hususunda farklı fikirler öne sürülerek kimi akademisyenlerce filozofların kayıtsız şartsız kıdemi savundukları ifade edilirken³⁸⁹ kimi akademisyenler tarafından ise kıdem fikrinin anlaşıldığı şeklinden çok uzak olduğu ve Dehriyye’nin kıdem anlayışıyla filozofların fikirlerinin mukayese kabul edemeyeceği belirtilmiştir.³⁹⁰ İbn Rüşd ise Gazzâlî’nin bu konu hakkındaki itirazlarını kesin delillerle filozofların görüşlerini çürütmek olarak değil farklı kuşklar ortaya atarak okuyucunun kafasını karıştırmaktan ibaret olduğunu savunmuş ve onun görüşlerinin zayıflığına işaret ederek Gazzâlî’yi eleştirmiştir. Ayrıca İbn Rüşd’e göre Gazzâlî’nin kendisi bu kitapla Eş’arîyye mezhebine destek olmayı amaçlamışsa da, *Mişkâtü’l-envâr* adlı eserindeki ilahiyyat konularında filozoflarla aynı safta yer almıştır.³⁹¹

Bu hususta tarafların yorumları ve iddiaları farklılık arzetsede de, kesin olan şudur ki, Ehl-i sünnet’in Allah Teâla’nın iradesi ile yoktan ve sonradan yaratılmış âlem anlayışıyla, filozofların yaratıcıdan zorunlu olarak sudûr eden ve Allah’la beraber kadîm olan âlem anlayışının uzlaşması hayli zordur ve ilmi çevrelerce bu husus daha yıllarca tartışılacaktır. Aslında filozoflar Allah’ın önceliğini kabul etmekle beraber zaman kavramını tam olarak izah edememiş ve bunu sağlam bir fikri zemine oturtamamışlardır.

3.3.2. Allah’ın Cüz’îleri Bilmemesi

Gazzâlî filozofların Allah’ın ilmi konusundaki görüş ve delillerini *Tehâfüt*’ün on bir ve on ikinci maddesinde tenkit ederken on üçüncü maddesinde filozofları, Allah’ın cüz’îlerin bilgisine sahip olamayacağı, fikirlerinden dolayı tekfir etmektedir. On üçüncü başlığın tamamı, “Filozofların Zamanın Şimdi, Geçmiş ve Gelecek Şeklinde Bölünmesiyle Bölümlenen Cüz’îleri Allah’ın Bilmediği –Ki Allah Onların Bu söylediklerinden Yücedir- Tarzındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine”³⁹² şeklindedir. Allah’ın ilmi hususunda

³⁸⁸ Toktaş, **age**, s.126.

³⁸⁹ Türker, **agm**, s.79.

³⁹⁰ Toktaş, **age**, s.128.

³⁹¹ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s.63.

³⁹² Gazzâlî, **age**, s.134.

filozoflar iki guruba ayrılmışlardır. Buna göre bir grup Allah'ın yalnızca zâtını bildiğini ifade ederken İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu diğer grup Allah'ın zâtı dışındaki şeyleri de bildiğini ifade etmiştir.³⁹³ Aslında filozoflar yerde ve gökte zerre miktarı dahi olan şeyin Allah'ın bilgisinde olduğunu fakat bu bilginin Allah tarafından küllî ve zamansallıktan bağımsız olarak bilindiğini iddia etmektedirler.³⁹⁴ Bu noktadan bakıldığında filozofların Allah'ın cüz'îleri bilmediğini savunduklarını ifade etmek haksızlık olacaktır. İbn Sînâ Allah'ın cüz'îleri bilme şekli dâhilinde her şeyi bilmesi ve zaman içerisinde vuku bulan şeyleri bilmemesini çelişkili bir şekilde ortaya konduğu için Gazzâlî, filozofların Allah'ın cüz'îyyâtı bilmediği fikrinde oldukları hükmünü vermektedir.³⁹⁵ Gazzâlî bu açmazların okuyucu tarafından da anlaşılabilmesi için onların görüşlerini önce iyice anlayıp sonra itiraz edilmesi taraftarıdır. Filozofların ortaya attıkları görüş çerçevesinde Allah cüz'îleri zaman bağlamında bilemediği için cahillikle suçlanmaktadır.³⁹⁶ Çünkü bir durumu zamanıyla bilmeyen birinin o şeyi tam olarak bildiğini söylemek akıl dışı olacaktır.³⁹⁷ Hatta Gazzâlî'ye göre filozofların oluşturduğu Allah tasavvurunda ne kendi zâtından, ne gayrından; ne cüz'îden ne de küllîden herhangi bir mâlûmâta sahip olamayan tabir-i câizse cahil bir ilah resmi çizilmiştir.³⁹⁸ Bu sistemle İslam'ın her şeyde bilgisi ve kudreti tam olan mutlak ve eşsiz güç olan Allah inancı kökünden baltalanmaya çalışılmaktadır.³⁹⁹

Filozoflar açısından değerlendirildiğinde ise hiçbir şeye muhtaç olmayan ve değişim kabul etmeyecek kadar mükemmel olan Allah inancının bu sistemle kuvvetlendirmeye çalışıldığı görülmektedir. Çünkü zaman bağlamında bilinen bilginin süreç içerisinde yokken var olması ya da varken yok olması, bilinende, bilgide ve dolayısıyla bilende değişiklik barındırmaktadır.⁴⁰⁰ Bu konuda *Tehâfût*'te yer alan örnek şu şekildedir: Güneş tutulması hâdisesini düşündüğümüzde Güneş tutulması henüz başlamadan önce “güneş henüz tutulmamıştır” bilgisi durumu tasvir edecektir. Güneşin tutulma anında ise bilgi “güneş şu an tutuluyor” şeklinde değişecek ve son olarak güneşin tutulması bittiğinde “güneş tutulması tamamlanmış ve bitmiştir” bilgisine geçiş yapılacaktır. Kısacası elimizde üç

³⁹³ Age, s.134.

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s.252.

³⁹⁵ Terkan, “Tanrı ve Cüz’îlere Dair Bilgisi”, s.91.

³⁹⁶ Gazzâlî, age, s.134.

³⁹⁷ Tusi, age, s.233.

³⁹⁸ Terkan, agm, s.90.

³⁹⁹ Gazzâlî, age, s.136.

⁴⁰⁰ Tusi, age, s.234,235.

farklı durumu ifade eden üç farklı bilgi meydana gelecektir.⁴⁰¹ Hâlbuki Allah her durumda sabit olan değişim yaşamayan ve kabul etmeyen aşkın bir varlıktır. Dolayısıyla bu aşkın varlığın bilgisi de değişiklik kabul etmeyecektir.⁴⁰² Bu bağlamda filozoflar bilinmesi zamana bağlı olan ve zamanın seyri içerisinde değişime uğrayan bir bilginin Allah tarafından bilinmesini imkânsız görmüşlerdir. Onlara göre salt akıl olan Allah acziyet göstergesi olan duyu ile bilinebilecek bilgiden uzaktır.⁴⁰³

Gazzâlî bu görüşe şiddetle karşı çıkmış ve bu görüşle dinin temelden yıkıldığını vurgulamıştır. Çünkü bu nazariyeyle beraber yarattıklarından bihaber bir tanrı tasavvuru geliştirilmiştir.⁴⁰⁴ Gazzâlî bu fikri çürütmek için öncelikle filozofların değişimden ne anladıklarını tahlil etmeye çalışmaktadır. Buna göre filozofların değişimden kasıtları üç durumdan ibarettir. Değişim çeşitlerinden ilki, bir varlığın etrafındaki değişimdir ki, bu durum yön cihetinde salt bir ilişkiyse değişim o varlıkta değil etrafındakilerle alakalıdır. Burada her ne kadar zâtın özünde değişim olmasa dahi varlığın etrafındakilerle olan ilişkisi değişime uğramıştır. Aynı şekilde cisimlerin hareket ettirilmesi kabilinde olan değişim de bu çeşittendir. İkinci olan zâttaki değişimdir. Yani bilmezken bilme ya da güç yetiremezken güç yetirebilme halidir ki, bu zâtın özünde meydana gelen değişimlerdendir. Sonuncusu ise bilinenin ve devamında bilginin değişmesi halidir. Çünkü bilgi bilinen nesnenin bulunduğu durumla olan ilişkisinden ibarettir ki, ilişki değiştiğinde otomatik olarak bilgi de değişecektir. Allah düşünüldüğünde ise onun bilgisinin değişmesi imkânsızdır.⁴⁰⁵

Gazzâlî değişim çeşitlerini ortaya koyduktan sonra bu yargıya iki şekilde itiraz etmektedir. Öncelikle filozoflar burada değişimin ana aktörünü yanlış saptamışlardır. Zira değişime uğrayan ilişkiler neticesinde bilgi değil, yalnızca bilginin konu olduğu şahıstır. Dolayısıyla mezkûr değişim bilende değişimi gerektirmeyecektir. O halde burada vurgulanan bilenin değişimi yargısının kesinliği nereye dayandırılmaktadır? Ayrıca Allah'ın ezelde küllî bir bilgiyle geçmişte, şu anda ve gelecekte neler olduğunu bilmesi aklen mümkündür ki, Ehl-i sünnet akîdesi de buna işaret etmektedir. Eğer değişimin Allah'ın bilgisini kısıtladığı şeklindeki çıkarım bu kadar kuvvetliyse, İbn Sînâ neden diğer filozoflar gibi Allah'ın

⁴⁰¹ Gazzâlî, **age**, s.134.

⁴⁰² İbn Sînâ, **age**, s.250.

⁴⁰³ Gazzâlî, **age**, s.136.

⁴⁰⁴ **Age**, s.137.

⁴⁰⁵ **Age**, s.138.

sadece zâtını bildiği görüşünü savunmamaktadır?⁴⁰⁶ Ya da cüzîyyâtı bilmemek Allah'ın mükemmeliyetine zeval getirmiyorsa, küllîyyâtın bilinmesindeki zorunluluk nedir?⁴⁰⁷ Gazzâlî burada İbn Sînâ'nın da aslında böyle bir kısıtlamaya razı olmadığına farkına vararak Allah'ın sadece zâtını bildiği görüşünün doğru olduğunu kabul etmeyi teklif etmiştir. Zira İbn Sînâ diğer filozofların Allah'ın yalnızca zâtını bilmesi görüşünü kabul etmeyerek O'nun her türlü bilgiye vakıf olmasının yolunu açacak bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Fakat bu sistemde zamansallığın engel olduğu cüz'îlerin bilgisini Allah'ın ilmine eklemeye engel olan bir çelişki vardır ki maalesef bu konuyu İbn Sînâ tam olarak izah edememiştir.⁴⁰⁸

Gazzâlî'ye göre Allah'ın yalnızca küllîleri bilmesi de çelişkilerle doludur. Çünkü filozoflara göre Allah'ın ilminde bulunan küllîlerin sayısı birden fazladır. Bir olanın bilgisi birden fazla olabiliyorsa mevcut bilginin geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlenerek sayının biraz daha arttırılmasında engel olan nedir?⁴⁰⁹ Gazzâlî'ye göre filozofların Allah'ın ilmi noktasındaki görüşlerinin ne sağlam bir dayanağı ne de aklî bir tutarlılığı vardır. Zâten şer'î ve itikadi olan bu mesele Kur'ân'da, "Allah her şeyi bilir." şeklinde birçok kez ifade edilmiş ve bu nasla akla ters gelen bir hüküm ortaya konulmamışsa alternatif üretmek açıkça sınırı aşmak olacaktır.⁴¹⁰

Gazzâlî'nin Allah'ın her şeyi bilmesi noktasındaki başlıca delili, yaratanın yaratılanın bilgisine vâkıf olmasının zorunlu olduğudur. Aslında bu görüş üzerinde ve Allah'ın ilminin ezelî olduğu hususunda filozoflarla Gazzâlî'nin hem fikir olduğu muhakkaktır. Fakat filozofların sudûr teorisinde Allah'ın bilgisi âlemin var olmasına yeterliyken, Ehl-i sünnet'i düşündüğümüzde âlemin varlığı Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti neticesinde var olmuş ve varlığını devam ettirmektedir. Bu bağlamda filozoflar Allah'ın cüz'îleri bilmesini zorunlu olarak görmeseler dahi âlemi yaratan ve varlığını devam ettiren Allah, Ehl-i sünnet'e göre yaratma fiili hâlâ devam ettiği, kullarının ihtiyaçlarını giderdiği ve onları her daim duyduğu (dua) için aklî olan her ânı ve her hali bilmesidir.⁴¹¹ İkinci aşamada dünya hayatı sona erip ahirette kişinin hesaba çekilmesinin vaki olacağına iman ettiğimiz düşünülürse mutlak adaletin sağlanması için hesap sorucu olan Allah'ın doğal olarak kulun işlediği her

⁴⁰⁶ Age, s.139.

⁴⁰⁷ Terkan, **agm**, s.104.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, **age**, s.248-250.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, **age**, s.140.

⁴¹⁰ Terkan, **agm**, s.91.

⁴¹¹ **Agm**, s.92.

türlü ameli ayrıntısıyla bilmesi gerekmektedir.⁴¹² Son noktada ise Allah'ın insandan daha üstün ve kusursuz bir varlık olması itibariyle kendisini, etrafındakileri ve Rabbini bilen insanın ilmine ziyâde olarak küllî-cüz'î ayrımı yapılmaksızın her türlü bilgiye sahip olması Allah'ın ulûhiyetinin gereğidir.⁴¹³

İbn Rüşd, Gazzâlî'yi Allah'ın bilgisini insanların bilgisiyle kıyasladığı için karmaşaya sebebiyet vermekle suçlamaktadır. Zira insanın bilgi kaynağı duyular ve akıl olduğu için bilginin azalması ya da çoğalması çok doğaldır. Fakat söz konusu yüce Allah olduğunda O'nun duyulara ihtiyacının olmadığı unutulmamalıdır.⁴¹⁴ İbn Rüşd bir hususta Gazzâlî'ye hak vermekte ve filozofları Allah'ın bilgisinin küllî ya da cüz'î olarak tasnif etmeleri hususunda eleştirmektedir. Ona göre Gazzâlî türlerin çokluğu aslında bilginin de çokluğunu gerektirir dolayısıyla, birçok küllîyi bilen Allah cüz'îleri de sayı gözetmeksizin bilmelidir, itirazında haklı görünmektedir. Fakat bu noktada filozofların mutabakatı söz konusu değildir ki, felsefede derinlik sahibi filozoflar böyle bir ayrıma gitmemektedir. Buna göre üst akıl, alt aklın nedeni ve mutlak bilicisidir. İnsan bilgisiyle ilişkilendirmek ya da anlatmaya çalışmak büyük bir hata olacaktır. Aslında tasavvufta da kendine yer bulmuş bu görüşün anlaşılması ve anlatılması zor olduğu için herkesle paylaşılması da uygun görülmemiştir. Bu yüzden şer'î kaynaklarda da yer verilmeyen bu mesele ancak ilimde derinleşenlerin vakıf olabileceği niteliktedir ve halka açılması kesinlikle yasaklanmalıdır.⁴¹⁵

İkinci itirazında Gazzâlî, Allah için imkânsız olan bir şeyin bulunmadığı üzerinde durmaktadır. Filozoflara göre âlem değişen ve ezelî bir varlıktır. O halde neden değişim kabul eden bir başka ezelî varlık imkânsız görülmektedir? Gazzâlî burada filozofların şu şekilde cevap verebileceğini belirtir: Allah'ın ilminde bir değişikliğin olması iki şekilde mümkündür. Bu değişim ya bir başkasının etkisiyle meydana gelmiştir ya da Allah bizzât bu değişimi kendisi yaratmıştır. Bir başka varlığın Allah üzerinde herhangi bir etkiye sebep olamayacağı düşünüldüğü takdirde bu değişimi Allah'ın yarattığı ortaya çıkacaktır. Fakat filozoflar ezelî olanın fiilinin de ezelî olacağı görüşlerinden dolayı Allah'ın ilminde sonradan bir şey yaratmasını da imkânsız görerek Allah'ın ilminin hiçbir şekilde değişmeyeceğini ortaya koymaktadır.⁴¹⁶

⁴¹² Agm, s.93.

⁴¹³ Gazzâlî, age, s.129.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, age, s.253.

⁴¹⁵ Age, s.254

⁴¹⁶ Gazzâlî, age, s.141.

Gazzâlî ezeli olanın filinin ezeli olacağı tezini kitabın birinci başlığında ele aldığı âlemin ezeliği meselesinde zâten reddetmiş ve itirazlarını sıralamıştır. Doğal olarak bu tez üzerine kurulmuş bir delil onu tatmin etmeyecektir. Bundan ziyâde birinci ihtimali yani bir başkasının Allah'ın ilminde değişikliğe sebep olmasını da Gazzâlî filozofların fikri sistemleri düşünüldüğünde imkânsız olarak değerlendirmemektedir. Çünkü sudûr teorisiyle ortaya konulan Allah tasavvuru zorunluluklar neticesinde âlemi yaratacak ve buna karşı koyamayacak bir konuma yerleştirilmişse bir başkasından etkilenmesine mani olan durum nedir? Böylece Allah kudret ve iradede yoksun bir meziyete büründürüldüğüne göre ilminde bir başkasının etkili olması da gayet mümkündür.⁴¹⁷ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin âlem ile Allah'ın kıyaslanmasını filozofların görüşleri iyice tahlil etmeden yapılan bir hata olarak değerlendirmektedir.⁴¹⁸ Zira âlem öncesiz bir cisimken Allah cisim değildir. Filozoflara göre ilk neden olan Allah'ın nedenli olamayacağı gayet net ve aklî bir meseledir. Ayrıca insanın bilgisi varlıkların eseri iken Allah'ın bilgisi varlıkların nedeni olan bilgidir. Kıyaslama götüremeyecek olan bu iki bilginin karşılaştırılması ancak bir karmaşa oluşturma kaygısıdır.⁴¹⁹

Aslında her iki tarafın görüşlerine de baktığımızda tam bir taraf belirtmenin mümkün olmadığını görmekteyiz. Öncelikle İbn Sînâ Allah'ın cüz'ileri bilmediğini ifade etmemiş sadece fikirlerini sağlam bir zeminde ve iç tutarlılıkla izah edememiştir. Aksi takdirde İbn Sînâ'nın, yerde ve gökte zerre miktarı dahi olsa her şeyin Allah'ın bilgisinde olduğu, yargısı şeriatla aynı istikamettir. Mesele cüz'ilerin küllî olarak bilinmesinden ve ilerleyen sürecin bilgide değişikliğe sebebiyet vermesinin üzerinde yoğunlaşmıştır ve Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'iyatı bilmediği fikrini savunduğu hükmünü vermiştir. Gazzâlî'nin böyle bir hüküm vermesinin ana sebebi İbn Sînâ'nın tam olarak izah edemediği fikrinin yanı sıra Allah gibi kâdir-i mutlak bir varlığın aşkınlık öne sürülerek çeşitli kısıtlamalara maruz bırakılmasıdır. Zira Ehl-i sünnet'e göre Allah her şeye kadir ve hesapsızca irade eden, her ayrıntıyı her zaman bilen ve dilediğini dilediği vakitte fark etmeksizin yaratan bir varlıktır ve akıl kayıtsız şartsız Allah'a itaat etmekle yükümlüdür.⁴²⁰ İbn Sînâ ve filozofların akıllarına dayanarak ortaya attıkları sistem ise ne ayet ve hadislerin zahirine ne de Müslümanların çoğunluğunun akîdesinde yer alan Allah tasavvuruna uymamaktadır. Burada her iki taraf da Allah'ın ilmini tanımlamak üzerinde yoğunlaşırken

⁴¹⁷ Age, s.142-143.

⁴¹⁸ İbn Rüşd, age, s.256.

⁴¹⁹ Age, s.257.

⁴²⁰ Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s.153.

bir meseleyi es geçmişlerdir. O da Allah'ın ezeli ilminde yer alan İnsan iradesi problematiğidir.⁴²¹ Filozofların bir şeye Allah'ın bilgisinin var olması için kâfi olduğu fikrini ele aldığımızda her şeyi bilen Allah'ın doğru orantılı olarak her şeyi zâten ezelde yarattığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bu çıkarım da bizi Cebriyye'nin insan iradesini sıfıra indirgeyen yaklaşımına ulaştırmaktadır. Bu noktada Gazzâlî önderliğindeki Ehl-i sünnet'in tezi insan iradesine bilgi, irade ve kudret ayrımı yaparak uygun bir zemin bırakmışsa da, Gazzâlî konu ile ilgili itirazlarını sıralarken bu duruma değinmemiştir.

3.3.3. Haşrin Cismânî Oluşunun İmkânsızlığı

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde yer alan son madde bu konuya ayrılmıştır. Gazzâlî, bu konunun başlığını tam olarak "Filozofların, Cesetlerin Dirilişini, Ruhların Bedene İadesini, Maddi Ateşin, Cennet ve Hurilerle İnsanlara Vaat Edilen Diğer Şeylerin Varlığını İnkâr Etmelerinin, Ayrıca Bu Gibi Şeylerin Ruhanî Ödül ve Cezayı Halkın Geneline Anlatmak İçin Cismanîyetin Ötesinde Birer Sembol Olduğu Şeklindeki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine"⁴²² şeklinde uzun ve ayrıntılı bir şekilde belirlemiştir. Bu başlık altındaki mesele ruhanî zevklerin cismanî olanlardan daha üstün olması fikrinden ziyâde ahiret ayetlerinin te'vili ve bilhassa yeniden dirilmenin mahiyeti ve imkânı etrafında dönmektedir. Zira Gazzâlî filozofların cennet ve cehennemin ruhanî olacağı fikrini aktardıktan sonra çok sert bir tavır takınmamış sadece dayanak noktasının akıl olmasının yanlışlığını vurgulamış⁴²³ ya da filozofların ayetlerin işaret ettiği cismanî haşri küçümseyici tavırlarını eleştirmiştir.⁴²⁴ O ahiretteki ceza ve mükâfatın ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşmesinin de mümkün ve daha mükemmel olacağını savunmuştur.⁴²⁵ Yani bu başlık altında Gazzâlî'nin asıl celallendiği husus filozofların kıyamet koptuktan sonra çürüyen bedeninin tekrar dirilmesinin mümkün olmadığı görüşüdür ki, o burada bu fikrin açıkça nassa ters düştüğünü belirterek sert bir dille eleştirmektedir.⁴²⁶

⁴²¹ Terkan, **agm**, s.120,121.

⁴²² Gazzâlî, **age**, s.207.

⁴²³ Fatih Toktaş, "Âhiret Hayatının Mahiyeti", **Gazzâlî Konuşmaları**, ed. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.133.

⁴²⁴ Gazzâlî, **İki Risale**, s.76.

⁴²⁵ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s.212,213.

⁴²⁶ **Age**, s.222.

Filozoflar öncelikle her gücün zevkinin kendi mertebesinde olduğunu belirtmiş⁴²⁷ ve ruhanî zevkin cismanî zevkten üstün oluşunu delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre ahirette ebedî zevke mazhar olacak kişiler ruhanî manada arınmış olgun nefislerken ebedî azaba duçar olacaklar ise kirlenmiş olgun nefisler olacaklardır.⁴²⁸ Bu noktada bedeni ihtiyaç ve zevkler kişinin dünyada asıl olan ruhanî zevkleri tam olarak yaşamasına mani olmaktadır.⁴²⁹ Filozoflar bu durumu hasta birinin yediği şeylerden tam manasıyla tat alamamasına ya da uyuşturulan kişinin acıyı hissetmemesine benzetmektedirler.⁴³⁰ Kişinin dünya üzerinde ruhanî zevklerden azami derecede tat almasının yöntemi ise nefsin arındırmasıdır. Nefsin arınması ancak güzel ahlak, ibadet, ilim ve takvayla mümkün olabilecektir. Ne var ki dünyada bedeni ihtiyaçların tamamen sıfırlanması mümkün değildir ve dünya hayatının sürmesi için bu ihtiyaçların da karşılanması gerekmektedir. Bu yüzden İslam ruhanî ve bedenî hazların dengede tutulmasını vaz etmiştir. Yalnızca bedenî hazların peşinde koşmak kişiyi bitmek tükenmek bilmeyen bir hırsa ve mutsuzluğa sürükleyebileceği gibi bedeni hazları sıfıra indirgeyerek yalnızca ruha yönelmek dünya hayatının sağlıklı bir şekilde idame ettirilmesine mani olacaktır.⁴³¹ Bu yüzden savurganlık ve cimrilığın ortası olan cömertlik, saldırganlıkla korkaklığın ortası olan yiğitlik güzel hasletler olarak belirlenmiştir. Dünyada bedeninin ihtiyaçlarının ağırlığını yaşayan kişi vefat ettiğinde bedenin esaretinden kurtulacağı için ruhanî zevkleri tam manasıyla tatmaya başlayacak ve cismanî zevklerle mukayese kabul etmeyecek kadar mükemmel olduklarının daha da farkına varacaktır.⁴³²

Ruhanî hazlar cismanî hazlardan daha üstün olduğu halde Kur'ân ya da hadislerde ahiret hallerinin dünya hayatında yaşanan tecrübeler üzerinden anlatılmasının asıl sebebi ise insanların tecrübe etmedikleri zevklerin anlatılması halinde etkileyciliğinin azalması durumunu gerektireceği içindir ki, daha genel tecrübeler üzerinden insanlar motive edilmeye ya da sakındırılmaya çalışılmıştır.⁴³³ Aksi takdirde ruhanî hazların bedeni hazlardan üstün olduğunu dünyada dahi birçok delille ispatlamak mümkündür. Bunlardan ilki, meleklerin durumu ve hazları hakkındadır. Buna göre meleklerin hayvanlardan üstün olduğu muhakkaktır ve onlara baktığımızda yemek yeme ya da cinsellik gibi maddi

⁴²⁷ İbn Sînâ, **age**, s.466.

⁴²⁸ Gazzâlî, **age**, s.207.

⁴²⁹ Toktaş, **agm**, s.132.

⁴³⁰ Gazzâlî, **age**, s.208.

⁴³¹ **Age**, s.211.

⁴³² **Age**, s.211.

⁴³³ **Age**, s.208,209.

hazlardan uzak olduğu görülecektir. Onların hazları, varlığın hakikatini bilmek, olgunluk ve güzelliğin bilincine varmak ve nihâî noktada Allah Teâlâ'ya yakın olmak ruhanî lezzetlerden ibarettir. Mertebe olarak üstün olanın haz olarak da üstüne talip olması doğal bir neticedir ki bu durumdan ruhanî lezzetlerin cismanî olanlara üstünlüğü net bir şekilde görülecektir.⁴³⁴

Dünya hayatının merkezinde cismanî hazlar bulunsa dahi insanlar dünya hayatında da ruhanî hazları cismanî hazlardan çoğu zaman üstün tutmaktadırlar. Zira düşmana galip gelmek için birçok bedenî ihtiyacından feragat eden bir insan zafer hazzıyla yaşadığı eziyetleri görmezden gelebilmekte hatta ölümünden sonra anılacak olmanın ve savaştığı şeylerin refahını tahsis etmiş olmanın hazzıyla canından dahi vazgeçebilmektedir. O halde ruhanî hazların bedeni hazlardan daha üstün olduğu su götürmez bir hakikattir.⁴³⁵ Zevklerin zirvesinin yaşanacağı Ahirette yaşanan mutluluk ya da acı en mükemmel haliyle vaki olacağına göre zevklerin de ruhanî olarak yaşanması gerekmektedir. Allah Teâlâ da ahiret hayatının emsalsiz olduğunu ayet ve hadislerde vurgulayarak dünya hazlarından farklı bir noktaya işaret etmiştir.⁴³⁶

Gazzâlî filozofların bu görüşlerinin çoğunun dine aykırı olmadığını ve karşı çıkılamayacağını ifade etmektedir. Fakat filozofların gözden kaçırdığı mesele ahiret ile ilgili hallerin tecrübeden uzak olmaları gerekçesiyle bu âlem hakkında akılla hüküm verilmesinin anlamsızlığıdır.⁴³⁷ Yine aynı bilinmezlik ayetlerin zahiri manası yerine te'vili tercih etmeye de manidir. Bu yüzden ayetlerin ahireti mükemmel bir şekilde anlattığı kabul edilerek yorumsuz olarak anlatılanlara itibar edilmelidir.⁴³⁸ Velez ki bu hususta Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetlerin te'vil edilmeden anlaşılmasının mümkün olmadığı gibi ahiret ile ilgili hallerin de tam olarak anlaşılabilmesi için te'vile ihtiyaç duyduğu ifade edilirse bu iki hususun kıyas götürmeyeceği iyice anlaşılmalıdır. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili nasların zahiri manası akla ters düşen manalar ihtiva ederken, aynı durum cennet, cehennem ve ahireti anlatan nasların zahiri manaları için geçerli değildir. Akıl hiçbir malumata sahip olmadığı bu âlem için mükâfatın ya da cezanın hem bedenî hem de ruhî olmasını imkânsız görmeyecektir.⁴³⁹ Aklın her iki yöne meyletmesinin imkânının yanısıra bahsi geçen ayetlerin miktarı da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Allah'ın sıfatları ile

⁴³⁴ Tusi, **age**, s.335.

⁴³⁵ Gazzâlî, **age**, s.209.

⁴³⁶ İlgili ayet ve hadisler için bkz. **Age**, s.210.

⁴³⁷ Toktaş, **agm**, s.134.

⁴³⁸ Gazzâlî, **age**, s.213.

⁴³⁹ **Age**, s.214.

ilgili te'vil edilebilecek ayetlerin sayısı sınırlıyken, ahiret ayetlerinin sayısı çok fazladır. Bu durum Kur'ân'ın çoğu yerinin te'vil edilmesini gerekli kılarak ayetlerin istismarına kapı aralayacaktır.⁴⁴⁰

Alâaddin Ali Tûsî *Tehafût* eserinde İmam Râzî'nin mead hususunda beş görüş ortaya koyduğunu rivayet etmektedir. Buna göre mütekellimlerin çoğu haşrin cismanî olacağını, filozoflar ruhanî olacağını savunmaktadırlar. Muhakkikler ise hem ruhanî hem de cismanî olduğunu savunurken tabiatçı filozoflar meadin vâkî olmayacağını savunmaktadırlar. Son olarak ise Selef bu hususta fikir yürütmekten geri durarak mahiyet hakkında fikir belirtmemektedirler.⁴⁴¹ Filozoflar ahiretteki haşrin mahiyetinin yanısıra mead hususunda da fikir yürütmüşler ve meadın üç şekilde olabileceğini ifade etmişlerdir: ilk olarak nefisler bedenlerden ibarettir ve hayat bedeninin arazıdır. Ölüm hayat arazının bedenden alınması, dirilme ise bedeninin yeniden var edilmesi hayat arazının yeniden verilmesiyledir. İkinci görüşte ise nefis ölümsüzdür ve nefsin bedenden ayrılmasıyla dağılan ve atomlara ayrılan cesedin tekrar bir araya getirilmesi şeklindedir. Son olarak ise nefis ölümsüz olmakla beraber eski bedeninin yeniden dirilmesi imkânsızdır. Bu yüzden mead yokluktan sonra bedeninin bir benzeri olarak varlığa dönmesidir. Zâten insanı insan yapan bedeni değil ölümsüz olan nefsidir.⁴⁴² Bu ihtimaller çerçevesinde filozoflar ilk seçeneğin ölümden sonraki dirilmede yeniden yaratma söz konusu olacağı için yeniden yaratılan bedeninin ilkinin aynısı değil benzeri olacağını söyleyerek kabul etmemektedirler. Zira ikinci beden cins olarak birinci bedeninin aynısı olsa dahi sürekliliğin kesintiye uğramasından dolayı sayı olarak başka bir şey olacaktır.⁴⁴³ İkinci seçeneğe geldiğimizde meadın şartlarının korunduğunu görmekteyiz fakat ekolojik döngüye giren bedeninin yeniden ayrıştırılması ve bir araya getirilmesi çok külfetlidir.⁴⁴⁴ Burada Allah'ın kudretiyle bu külfetin aşılabacağı düşünüldüğünde bu sefer ölüm anındaki bedeninin bir araya getirilmesi gündeme gelecektir ki, bu durumda da cennetlik olmasına karşın doğuştan ya da hayatının bir bölümünde azası eksik olan ve bu şekilde vefat edenlere haksızlık olacaktır.⁴⁴⁵ Üçüncü seçeneği değerlendirdiğimizde iki problem ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki nefsin farklı bir bedene döneceği prensibi aslında tenâsüh anlayışının aynısıdır. Dolayısıyla tenâsüh anlayışını geçersiz kılan deliller bu seçeneği geçersiz kılacaktır. Bir başka açmazda ise dirilecek

⁴⁴⁰ Toktaş, **agm**, s.135.

⁴⁴¹ Tusi, **age**, s.327.

⁴⁴² Toktaş, **agm**, s.137,138.

⁴⁴³ Gazzâlî, **age**, s.215.

⁴⁴⁴ **Age**, s.216.

⁴⁴⁵ Tusi, **age**, s.338.

nefislerin sınırsız olmasına karşın bu nefislere iade edilecek bedenlerin yaratılmasında gerekli olacak maddenin sınırlı olması ve bir beden var olması için gerekli olan doğal sürecin tesis edilmesinin imkânsız olması söz konusudur.⁴⁴⁶

Gazzâlî bu üç tasavvurdan ilk ikisini cevap verme gereği duymayarak son tasavvuru ve bu noktadaki eleştirileri yorumlamaya başlamaktadır.⁴⁴⁷ Ona göre nefsin ölümsüz olması dinin kaynağında yer alan ifadeleri de destekler mahiyetteki bir çıkarımdır. Zira Kur’ân’da şehitler için geçen “Allah yolunda katledilenleri sakın ölümler sanma! Aksine onlar Rableri katında diridirler”⁴⁴⁸ ifadesi aynı istikamete işaret etmektedir. Ve bu noktada bedeni insan olmanın şartı olarak görmek manasızdır. Çünkü beden, yaşamı boyunca birçok değişikliğe uğramasına karşılık insanlık vasfına eksiltme ya da ziyâde etme yeteneğine sahip değildir ve insanı insan yapan bedeni değil bedeni yöneten nefsidir.⁴⁴⁹ Bu doğru çıkarıma rağmen meadda farklı bedenlerin yaratılıp nefislerin bunlara döndürülmesinin tenâsüh olarak adlandırılması bu kavrama yanlış mana yüklemekten ibarettir.⁴⁵⁰ Çünkü mezkûr ruh göçünün dünya hayatı içerisinde değil ölümden sonraki yaşamda gerçekleşmesi tenâsühün ana fikrine aykırıdır. Buna rağmen yeniden dirilmeye tenâsüh denilecekse bile Gazzâlî böyle bir adlandırmadan rahatsızlık duymayacağını mühim olanın dine uygun olan görüşü taşımak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵¹ Filozofların diğer bir itirazı olan nefislerin sınırsız bedeni yaratacak maddenin sınırlı olması görüşünün Gazzâlî’nin yanında kıymet-i harbiyesinin olmayacağı mâlûmdur. Çünkü bu itiraz özü itibariyle sudûr teorisine dayanan âlemin ve nefislerin ezelîliği ilkesine dayanır ki, Gazzâlî *Tehâfût*’ün daha ilk başlığında bu konuyu ele alarak mezkûr teoriyi reddetmiş ve her görüşünün merkezine Allah’ın mutlak ve sınırsız kudretini yerleştirmiştir. Dolayısıyla bu teoriye dayanan her delil onun için geçersiz olacaktır.⁴⁵² Peki, yeniden dirilmenin gerçekleşeceği varsayılırsa bedenlerin var olmasının doğal süreci nasıl gerçekleşecektir? Zira insan bedeni alaka ile başlayıp kan, et, kemik, deri ve sıvılar gibi birçok maddeden oluşmaktadır. Filozoflara göre dünya hayatında mevcut maddeler belirli şart ve süreçte olgunluğunu tamamlayıp bir beden var oluşunu gerçekleştirmektedir.⁴⁵³ Gazzâlî bu soruya da Allah’ın kudretinin sınırının olmadığı ve bu kudret hakkında bilgisine sahip olmadığımız şeylerin varlığını

⁴⁴⁶ Gazzâlî, **age**, s.217.

⁴⁴⁷ Toktaş, **agm**, s.141.

⁴⁴⁸ Âl-i İmrân 3/169

⁴⁴⁹ Gazzâlî, **age**, s.218.

⁴⁵⁰ Tusi, **age**, s.337,338.

⁴⁵¹ Gazzâlî, **age**, s.219.

⁴⁵² **Age**, s.218.

⁴⁵³ Tusi, **age**, s.339.

vurgulayarak cevap vermektedir. Dünya’da dahi bilgisine sahip olmadığımız şeylerin bizlere imkânsız gibi görünmesi mümkünken Allah Teâlâ’nın kudretini tam olarak bilmeden O’nun Kur’ân’da haber verdiği olağan üstü halleri imkânsız addetmek akıl dışı bir yaklaşım olacaktır.⁴⁵⁴ Dünya hayatında insan bedeninin anne rahminde dokuz ay on günde sağlanan olgunluğu ölümden sonraki hayatta Allah’ın dilemesiyle bir anda gerçekleşebilecektir. Bu akıl dışı bir durum olmadığı gibi Allah’ın Kur’ân’da “Bizim emrimiz bir göz kırpması gibi (çabucak gerçekleşir)”⁴⁵⁵ şeklindeki buyruğu konuya açıklık getirmektedir. Nitekim Hz. Âdem ve Hz. Havva bir anne olmaksızın yaratılmıştır ve bunun yinelenmesi imkânsız değildir.⁴⁵⁶ Filozofların te’vil etmeye yeltendikleri ahiretle ilgili meseleler avamın ahiret ve mead anlayışlarını zedelemekte ve dinde derin tahrîbâta yol açmaktadır.⁴⁵⁷ Bu yüzden Gazzâlî, filozofların hem toplumda açtıkları bu yara hem de cismanî haşri inkâr etmelerinin neticesi olarak “Çürüyüp dağılan kemikler haline geldikten sonra mı dirilteceğiz?”⁴⁵⁸ diye soran mülhidler gibi Allah’ın emri gerçekleşip kabirlerinden uyandıklarında çok pişman olacaklarını belirtmiştir.⁴⁵⁹ Yani Gazzâlî bu konudaki asıl kaygısının ilmî olmasından ziyade avamın imanında gerçekleşecek tereddüt ve hafife almanın yol açacağı dinî ve sosyal problemlere işaret etmektedir. Çünkü o, Kur’an’ın cismanî olarak aktardığı azap ve mükâfatın avam üzerindeki sakındırıcı ve teşvik edici etkisinin gücüne inanmakta aksi bir hükmün insanlardaki ahiret tasavvurunu ve devamında dünyadaki yaşantılarını değiştireceğini düşünmektedir.

İbn Rüşd bu konuda İbn Sînâ’nın aksine Gazzâlî’yi haklı bulmaktadır. Fakat Gazzâlî filozofların cismanî haşri reddettikleri çıkarımında hatalıdır. Çünkü bu konu hakkında eski filozoflar söz etmemiş, yeni dönemde bu konu ele alınmaya başlanmıştır. Ölümden sonraki dirilişin cismanî olacağı mevzuu Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbîlik gibi tüm kadim dinlerin kaynakları üzerinden bize ulaşmıştır.⁴⁶⁰ Filozoflar ise sosyal sorumluluklarının gereği olarak bu görüşü çok değerli bulan ve sahiplenilen kişiler olmuşlardır. Çünkü bahsi geçen prensiplerin toplumun erdemli olmasını ve kendine çeki düzen vermesini amaçladığı malumdur.⁴⁶¹ Bu noktada ahiret hayatı ile ilgili ayetlerin te’vilsiz anlaşılmasıyla avamın dünya ve ahiretinin muhafazasının hedeflendiği çıkarımında Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün

⁴⁵⁴ Gazzâlî, **age**, s.221.

⁴⁵⁵ Kamer 55/50

⁴⁵⁶ Tusi, **age**, s.339.

⁴⁵⁷ Çapku, **age**, s.295,296.

⁴⁵⁸ Nâzi’ât 79/11

⁴⁵⁹ Gazzâlî, **age**, s.221,222.

⁴⁶⁰ İbn Rüşd, **age**, s.338.

⁴⁶¹ **Age**, 339.

hemfikir olduklarını görmekteyiz. İbn Rüşd'e göre burada yalnızca İbn Sînâ yanlış ve Gazzâlî doğru bilmiştir fakat bu yanlışın sonucundaki tekfir haklı bir hüküm müdür? İbn Rüşd bu soruya cevaben bu yanlışın bid'at olduğunu ve tekfirin abartılı bir hüküm olduğunu belirtmektedir.⁴⁶² Çünkü filozoflar ayeti te'vil ettikten sonra Ahiret ve meadî inkâr yoluna gitmemiş ve mahiyetini farklı yorumlamışlardır. Aslında Gazzâlî'nin de bu hususla ilgili bir hükmü vardır. *Kânûnu'l-küllî fi't-te'vil* eserinde varlık mertebelerini beşe ayırdıktan sonra bir kimsenin varlığı bu beş mertebeden biriyle anladıktan sonra o kimseyi tekfir etmemek gerektiğini vurgulayan Gazzâlî'nin kendisidir.⁴⁶³ Bu noktada filozoflar en fazla bid'at ile suçlanmalıdır ki, daha fazlası Gazzâlî'nin kendisiyle çelişmesine sebep olacaktır. Ayrıca Gazzâlî, İbn Rüşd'e göre bu itirazında haklıdır fakat çok da mâsum değildir. Çünkü haşrin ruhanî olacağını sadece filozoflar değil aynı zamanda Gazzâlî'nin de aidiyetini vurguladığı mutasavvıf kesimin önde gelenlerinden de savunanlar olmuştur. Dolayısıyla filozofları tekfir edecek kadar üst perdeden eleştirdiği bir meselede meşayihın da aynı safta yer alması Gazzâlî cephesi için ciddi bir problem olarak görünmektedir. Gazzâlî'nin de her fırsatta mutasavvıf kimliği benimsediği, nihâî ve hakiki noktanın tasavvuf olduğunu vurguladığı düşünüldüğünde İbn Rüşd'e göre onun da bu fikre sahip olma ihtimali çok da imkânsız görünmemektedir.⁴⁶⁴ İbn Rüşd'ün bu çıkışına rağmen Gazzâlî'nin bu husustaki hassasiyeti aslında yirminci mesele incelendiğinde ortaya çıkacaktır. O ruhanî hazların cismanî hazlardan üstün olduğu ve erdemlerin cismanî hazlardan uzaklaşarak kemale ereceği noktasında her hangi bir itirazda bulunmamakla beraber aynı görüşleri taşıdığını gizlememektedir. Fakat buradaki asıl itiraz filozofların ahiret ayetlerini geçerli bir sebep olmaksızın te'vile gitmeleri ve meadî cismanî oluşunu Allah'ın kudreti dışında görerek imkânsız görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Gazzâlî'ye göre bu iki tavır da şer'î delillere açıkça ters düşmektedir. Burada mühim olan varılan neticeden ziyâde izlenilen metottur ve Kur'ân'a ve peygambere ters düşme pahasına elde edilen bir hakikat varsa bile bu hakikatin ne kadar kıymetli olduğu sorusudur. Ona göre ceza ve mükâfat cismanî de ruhanî de olabilir bu akla da nassa da ters değildir. Fakat bu bilgi akıl vasıtasıyla elde edilebilecek bir bilgi olmayıp tamamen Allah'ın bilgisi ve takdirinde olabilecek bir meseledir. Dolayısıyla bize düşen Allah'ın vahyine tâbî olmak ve ona inanmaktır. Bu noktada aklın bilgisine ulaşamayacağı ayan olan bir meselede hala te'vil peşinde koşuluyorsa Gazzâlî'ye göre burada kasıtlı olarak haddi

⁴⁶² Toktaş, **agm**, s.148.

⁴⁶³ Gazzâlî, **İki Risale**, s.67.

⁴⁶⁴ Toktaş, **agm**, s.159.

aşmak hedeflenmektedir. Gazzâlî bir başka eserinde filozofların bu tavırlarını Allah'ın Kur'ân'da vâdettiklerini küçümseme olarak addetmiştir.⁴⁶⁵ Bu durum ise açık olarak küfrü gerektirmektedir. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin yine kendi nazariyesi üzerinden bunu yapamayacağını söyler ve haklıdır aslında. Çünkü filozoflar buradaki tavırlarını ahireti inkâr olarak değerlendirmek başta Gazzâlî'nin kendi fikirleri göz önünde bulundurulduğunda haksızlık olacaktır. Fakat meadın cismanî oluşunu imkânsız görmek direkt olarak Allah'ın kudretini sorgulamakla eş değer olacağı için burada da Gazzâlî çok da haksız görünmemektedir. Çünkü Kur'ân'a baktığımızda cismanî olarak yeniden dirilmenin imkânının daha önceden de sorgulandığı ve Allah'ın bu noktada hep kudret sıfatını ön plana çıkardığı görülmektedir.⁴⁶⁶ Burada şöyle bir itiraz söz konusudur: Filozoflar meadı reddetmiyor ve yalnızca cismanî meadı imkânsız görüyorlarsa bu halde aynı şekilde küfürle itham edilmeleri haksızlık değil midir? Bu soruda dikkat edilmesi gereken nokta şudur: ilk aşamada ayetlere bakıldığında mead hususunda iddia cismanî diriliş üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yani Allah Teâla bedenlerin çürüdükten sonra tekrar dirilmesini imkânsız görenlere kudreti ile meydan okumaktadır. Bu meselenin cevabı Kur'ân-ı Kerim'de defaatle verilmiştir. Fakat ceza ve mükâfatın mahiyeti noktasında böyle bir iddianın görünmemesi iki hususun kıyaslanamayacağını göstermektedir. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin mutasavvıf kimliği üzerinden ettiği itham düşünüldüğünde ise Gazzâlî'nin bu meselede itiraz ve kabul ettiği noktalar göz önüne alınırsa İbn Rüşd'ün ithamlarına muhatap olamayacağı görünmektedir. Çünkü filozofların vardıkları sonuçtan ziyade izledikleri yöntem Gazzâlî'nin esas meselesidir. Dolayısıyla filozoflar ceza ve mükâfatın ruhanî olmasının daha mükemmel olacağını belirtirken değil ama meadın cismanî olmasının imkânsızlığı üzerindeki fikirleriyle naslara ters düşmüşlerdir. O zaman Gazzâlî'ni bu meseledeki eksikliğini mükâfat ve ceza hususu ile meadın cismânî oluşunun imkânsızlığını ayrı başlıklar altında işlememek olarak gösterebiliriz. Çünkü ahiretteki yaşamın ruhanî olacağı fikri ahireti inkâr mahiyeti taşımadığı için Gazzâlî'nin kendi koyduğu te'vil kanunlarına göre de tekfir için geçerli bir sebep değildir.

⁴⁶⁵ Gazzali, **İtikatta Orta Yol**, s.339.

⁴⁶⁶ Bakara 2/28, 259, 260; En'am 6/29, 36; A'raf 7/57; Hud 11/ 7; Nahl 16/21; İsrâ 17/ 49, 98; Hacc 22/ 5; Mü'minun 23/35,82; Neml 27/67; Rum 30/50; Saffat 37/16,17, 53; Fussilet 41/39...

SONUÇ

Tehâfüt'l-felâsife düşünce tarihinde kelâmcılardan filozoflara karşı yapılmış en sistemli tenkitlerden ilkidir. Bu kadar büyük yankı uyandırması ve aynı isimle birçok eserin kaleme alınmasına öncülük etmesi bu disiplinin bir sonucu olmalıdır. Gazzâlî'nin felsefeden bîhaber olmadığını kanıtlaması, sonrasında tenkit etmesi ve filozoflar hakkında verdiği nihâî hükmü belirli prensipler üzerinden yürüterek tekfir kavramını ayrıntılıca ortaya koyması bu etkiyi arttırıcı unsurlar olmuştur. Fakat bu çalışma ilmî, dînî ya da siyasî kaygılardan hangisinin etrafında şekillenmiştir? Aslına bakılırsa bu psikolojiyi tam olarak saptamak çok da mümkün değildir. Zira Gazzâlî'nin bu ithamları tüm bu kaygıların ortak neticesinde sıraladığı açıktır. Bunun için bu kaygıları ayrı ayrı değerlendirmekte fayda görüyoruz.

Gazzâlî'ye göre felsefe top yekûn reddedilmesi gereken bir ilim olmamakla beraber ilmî açıdan kendi sınırlarının dışına çıkarak hataya düşen bir disiplindir. Fizik, matematik ya da tabiat ilimlerinde elbette felsefe söz sahibi olmalıdır fakat aklın sırrına eremeyeceği ve duyuların tecrübe edemeyeceği metafizik alan ancak vahyin yönlendirmesiyle vâkıf olunabilecek bir alandır ve bu felsefeyi aşmaktadır. Akıl ve vahiy birbirinden bağımsız olgular olmamakla beraber metafizik hususlardaki doğru metot, aklın vahyi gerekli noktalarda açıklaması, kendini aşan yerlerde ise vahye tâbî olması noktasında gerçekleşecektir. Aklın açıklamakta aciz kaldığı kapalı alanlarda ise son söz tartışmasız bir şekilde vahye bırakılmalı ve olduğu haliyle vahiy kabul edilmelidir. Bunun dışında akıl dini esasların sistemleştirilmesi ve sınıflandırılmasında da etkin olmalıdır ki mantık ilmi bu noktada çok önemli bir yere hâizdir. Yani Gazzâlî'ye göre din ile beraber akıl işin mükemmel olmasının biletidir. Gazzâlî burada dini konularda akli tamamen saf dışı etmeden kontrol altına alarak dinin istismarının önüne geçmek istemiştir.

Gazzâlî *Tehâfüt* eserinin başlarında aslında filozofların düşünce sistemlerindeki tutarsızlığı ortaya koyacağını açıkça beyan etmiştir. Burada izleyeceği yöntem onların ortaya attığı fikirlerin delillerini sorgulamak, burhan olarak ileri sürdükleri gerçeklere alternatifler üreterek kesinlik yargısını çürütmek ve kendi sistemleri içerisinde birbiriyle çelişen

görüşleri ortaya dökmek şeklinde olmuştur. Aslında bu eserin metodu genel olarak filozofların kullandıkları ilmî tekniklerin yanlışlığını ya da eksikliğini sorgulamak üzerine kurulmuş yani filozofları yine kendi silahlarıyla vurmak amaçlanmıştır. Gazzâlî'nin buradaki tavrının aslında ilmî bir kaygıyla değil yetiştigi ilmî geleneğin etkisiyle felsefeye olan ön yargısından dolayı olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu noktada mezkûr ilmî mirasın etkisini olmayacağını söylemek çok iddialı olmakla beraber Gazzâlî'nin felsefe dışında meşgul olduğu her ilim dalında eksik gördüğü noktaları tenkit etmekten çekinmediğini de unutmamak gerekmektedir.

Filozofların dini anlama noktasında herkesin aynı seviyede olmayacağı ilkesine genel olarak Gazzâlî de katılmaktadır. Dolayısıyla aklî yetkinliğine göre kişilerin dini tasdik şekilleri farklı olacaktır. Herkesi aynı kefiye koyarak sorgusuz tasdik ya da araştırarak ve öğrenerek iman etmesi gerektiğini dayatmak hata olacaktır. Kişi eğer imanî noktada çeşitli tereddütler yaşıyorsa ihtiyacı ölçüsünde aklî yöntemlere başvurmalı, âlimler de bu sorulara cevap verebilecek donanımda olmalıdırlar. Fakat burada dayanak noktasının hayatî bir önem arz ettiği unutulmamalıdır. Bu noktada öncelikle filozoflar metafizik konularında İslam diniyle hiçbir ortak paydaları bulunmayan Grek filozoflarına taklit etmekle hata etmişlerdir. Grek filozoflarının özgür akıl bağlamında dinin esaslarını reddederek alternatif sistem bulma çabaları, Meşşâî filozoflarının da dinin esaslarını reddetme, hikmet ve erdemin bunlardan çok uzak olduğunu savunmaları derecesine kadar varmıştır ki, Gazzâlî *Tehâfüt*'ün mukaddimesinde bu durumu esefle zikretmektedir.⁴⁶⁷ Ayrıca böylesi yetkin akılların metafizik hususlarda körü körüne taklide yeltenmeleri onların hataya düşmesini zarûrî kılmıştır. Zira taklit ettikleri filozoflardan Aristoteles hocası Platon'a derinden saygı duymasına rağmen ters düştükleri bir hususta "Eflâtun da dost, hakikat de dosttur. Fakat hakikat ondan daha çok dosttur."⁴⁶⁸ diyerek önem sıralamasını açıkça ortaya koymuşsa da, onu taklit eden filozoflar aynı tavrı ortaya koyamamışlardır. Bu tavır filozofların ilmî açıdan düştükleri en büyük hatalardan biridir. Genel olarak baktığımızda filozofların kendi içerisinde fikri bütünlüğe sahip olduğunu söylemek de oldukça güçtür. Gazzâlî'ye cevap veren İbn Rüşd dahi küfürle hüküm verilen meselelerden âlemin ezelî olması hususunda filozoflara katılırken, cüz'îyyatın Allah'ın ilminde olmaması hususunda Gazzâlî'yi haklı bulduğu noktalar olmuştur. Haşrin mahiyeti hususundaki son başlıkta ise Gazzâlî'yi haklı bulup, o da filozofları eleştirmiştir. Aslında bu netice bile Gazzâlî'nin metafizik hususunda

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *age*, s.2,3.

⁴⁶⁸ *Age*, s.4.

felsefenin içinde bulunduğu tutarsızlıkları işaret edebilecek niteliktedir. Genel olarak toparlarsak Gazzâlî felsefeyi ilmî açıdan, hâkim olamayacakları bir alana el uzattıkları, fizikte uygulanan metotları metafizikte de uyguladıkları ve Müslüman olmayan kişilerin metafizik sistemlerini İslam dinine uydurmaya çalıştıkları için eksik görmekte ve eleştirmektedir.

Filozofların dayanak noktalarının dine aykırı olması onların dinin esaslarıyla da çelişmesine sebep olmuştur. Âlemin yaratılışı ile ilgili savunulan sudûr teorisi şer'î kaynaklarla hiçbir şekilde örtüşmemekle beraber İslam'ın inananlara vaz ettiği Allah tasavvuruna tamamen ters düşmektedir. Filozofların birçok hususta Allah'a zorunluluk addetmeleri Allah'ın mutlak kudret ve iradesiyle çelişerek tâbir-i câizse etkisiz ve belirli sınırlar içerisinde sıkışmış bir Allah tasavvuruna işaret etmektedir. Bu durum Yunan filozoflarının âlemin var oluşunu açıklamak için kurduğu sistemi Müslümanların var oluşun her aşamasında etkin olduğuna inandıkları Allah'a uydurma çabalarından kaynaklanmaktadır. Bu çaba neticesinde filozoflar âlemi Allah'ın sabitliğinin zorunlu olmasından dolayı ezeli addetmiş, Allah'ın aşkınlığına zeval gelmesinin önüne geçmek için cüz'îleri Allah'ın bilgisinin dışında tutmuş ve son olarak dinin ana prensiplerinden olan cismanî haşrı yine sebeplilik kuramına binaen imkânsız olarak görmüşlerdir. Aşkınlık ve sebeplilik ilkesinin öğretilerinin neticesi ayet ve hadislerle taban tabana zıt olmakla beraber İslam'ın ana prensiplerinden olan mutlak kudret ve irade sahibi olan Allah'ı başka bir minvale taşıma çabası olarak görülmüştür. Gazzâlî'ye göre bu tarz çıkarımlar Allah adına hüküm verme anlamı taşıdığı için açıkça haddi aşmaktır. Çünkü Allah için yaptıkları sınırlandırılmayacak ve onun için imkânsız olan bir şeyin varlığı söz konusu dahi olamayacaktır. Bu Allah olmanın doğal gereğidir. Yoksa zorunlu olarak âlemi yaratan, cüz'îyyatın bilgisine vâkıf olamayan ve yeniden dirilişe kâdir olamayan bir Allah ne akla ne de dine uymamaktadır ki, Gazzâlî bu noktada nasların mutlak otoritesini destek alarak filozofları sert bir şekilde yalanlamıştır. Ona göre bu tavır açıkça nasların yalanlanması olması hasebiyle küfürden başka bir şey değildir.

Dinî hükümler bazında düşülen hataların toplumsal düzlemde etkilerinin olması elbette kaçınılmaz olacaktır. Bunu Gazzâlî'nin toplumun imanının tehlikeye girdiği endişesiyle uzlet hayatına son vererek yeniden görevinin başına dönmesinde net bir şekilde görmekteyiz. Ona göre Bâtınîlerin siyasi yönden ayrı baş çekmeleri ve toplumun bir kısmının bu ayrılığa destek vererek ayrılığı körüklemeleri dini farklı algılama ve uygulama eğiliminin bir sonucudur. Ve bu durumun mümessili de te'vil kabul etmeyen ayetleri dahi

keyfî te'vil eden ve dinin ana esaslarına ters düşen fikirleri dine adapte etmeye çalışan Meşşâî filozoflardır. Gazzâlî haçlı tehdidinden ziyâde İslam ümmetinin içinde bulunduğu ayrışma sürecini daha büyük bir tehlike olarak görmüştür ve bu problem üzerine yoğunlaşmıştır. Hayatının sonlarına doğru dahi bu çabasından vazgeçmemiş ve eserlerinde hep aynı konuyu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin filozoflara tekfirini tamamen siyasî kaygılarla yönelttiğini ifade etmek aslında sürecin eksik izleminin bir sonucu olacaktır. Çünkü bu mevzuda zikredilen ilmî, dînî ve siyasî sebepler birbirinden bağımsız değil birbirini tetikleyici niteliktedir. Başta oluşan ilmî hata hükme konu olan dînî sahada problemlere yol açmış ve doğal olarak toplumun da buna reaksiyon göstermesi kaçınılmaz olmuştur. Bu noktada Gazzâlî'nin aktif bir siyaset adamı olmadığı bilhassa hayatının son dönemlerine doğru uzlet hayatını yeğlediği de unutulmamalıdır. Bu perspektifle onun taşıdığı kaygının dünyevi bir kaygı olmadığı netleşecektir. Gazzâlî'nin tavrının eleştirme noktasında dönemin çetin şartlarının onu olması gerekenden daha sert ve temkinli bir tavra büründürdüğü dolayısıyla filozoflara haddinden daha sert bir çıkış yaptığı söylenebilir. Zira tekfire konu olan meselelerde hata ve tutarsızlık olmakla beraber net bir küfür ifadesi görünmemektedir. Gazzâlî filozofların fikirlerini yorumlayıp vardığı sonuca göre bu hükmü vermekte ve tekfir nazariyesinde yer verdiği “tekfirin bir faydaya binâen yapılması” ilkesi gereğince toplum ve dinin faydası doğrultusunda gördüğü için bu yola başvurmuştur.

Bu mesele spekülasyonlardan uzak ve taraf belirtmeksizin incelendiğinde iki tarafın da kendilerine göre haklı ya da eksik noktalarının olduğu görülecektir. Ve herşeyden daha önemlisi İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozof ilim adamlarının da, Gazzâlî gibi bir din bilginin de İslam entellektüel tarihine ciddi katkıları olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

AHMED Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l Usûli'l-Hamse**, Çev: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

AYBAKAN Bilal, "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı", 900. Vefat Yılında Gazzâlî, 07-09 Ekim 2011, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. (377-390).

AYIK Hasan, "Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefe'yi Bitirdi mi?", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2 (2009), s. (37-579).

AYNÎ Mehmed Ali, **İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazali**, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

BAĞÇECİ Muhittin, "Gazzâlî'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6 (1989), s. (147-165).

el-BAĞDADÎ Abdülkahir, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev: Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

BAKAN Tevhid, "Hz. Peygamber'in Abdullah B. Übeyy'in Cenaze Namazını Kılması", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 39 (2013), s. (211-240).

CANAN İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte**, Akçağ Yayınevi, İstanbul 1992.

ÇAĞIRICI Mustafa, "Gazzâlî", **DİA**, C:13, DİB Yayınları, İstanbul 1996.

ÇAĞIRICI Mustafa, **Gazzâlî**, DİB Yayınları, İstanbul 2017.

ÇAĞIRICI Mustafa, "Gazzâlî Literatür", **DİA**, C:13, DİB Yayınları, İstanbul 1996.

ÇAPKU Ahmet, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.

DENİZ Gürbüz, **Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)**, Fecr Yayınları, Ankara 2015.

DÖNMEZ İbrahim Kâfi, "Gazzâlî'nin Fıkhi Görüşleri", **DİA**, C:13, DİB Yayınları, İstanbul 1996.

İBN SÎNÂ, **Dânişnâme-i Alâî**, Çev: Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

EBU ZEHRÂ Muhammed, **İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, Çev: Abdülkadir Şener, Hasan Karakaya, ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 2017.

el- EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan, **el-İbane**, Çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.

el-EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasan, **Eş'ari Kelamı**, Çev: Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

FETTAH İrfan Abdülhamid, "Eş'arî Ebü'l-Hasan", **DİA**, C:11, DİB Yayınları, İstanbul 1995.

FIĞLALI Ethem Ruhi, **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.

FIĞLALI Ethem Ruhi, "Hâricîler", **DİA**, C:16, DİB Yayınları, İstanbul 1997.

FUAD Seyyid Eymen, "Fatimiler", **DİA**, C:12, DİB Yayınları, İstanbul 1995.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **Bâtınlığın İç Yüzü**, Çev: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **el-Mustasfa, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, Çev: Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Çev: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **Filozofların Tutarsızlığı**, Çev: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **Hakikat Arayışı el-Münkız Mine'Dalâl**, Çev: Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **İhya-i Ulumi'd-Din**, Çev: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1993.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **İki Risale: İslam ve Zındıklık Arasında Ayırt Edici Kıtas, Te'vil Kanunu**, Çev: Hikmet Akpur, İlkharf Yayınevi, İstanbul 2015.

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, **İtikatta Orta Yol**, Çev: Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

GÖLCÜK Şerafettin ve Toprak, Süleyman, **Kelam**, Tekin Kitabevi, Konya 2014.

GRİFFEL Frank, **Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı**, Çev: İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

GÜZEL Abdürrahim, **Karabağı ve Tehafütü**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991.

HANSU Hüseyin, "Muhammed Murtaza Zebidi", **DİA**, C:44, DİB Yayınları, İstanbul 2013.

İBN RÜŞD, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.

İmam Gazzâlî, Haz: Leyla Yakupoğlu, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018.

İnançta Hassas Ölçüler, Haz: Mevlüt Karaca, Hisar Yayınevi, İstanbul 1984.

KARAMAN Hayrettin, ÇAĞIRICI Mustafa, DÖNMEZ İbrahim Kâfi ve GÜMÜŞ Sadrettin, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri**, DİB Yayınları, İstanbul 2006.

KAYA Mahmut, "Sudûr Teorisi", **DİA**, C:37, DİB Yayınları, İstanbul 2009.

KAYA Veysel, **İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

KUBAT Mehmet, **İslam Mezhepler Tarihi**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2015.

KUTLU Sönmez, **İmam Maturidi ve Maturidilik**, Otto Yayınları, Ankara 2018.

KUTLU Sönmez, "Mürchie", **DİA**, C:32, DİB Yayınları, İstanbul 2006.

KUTLU Sönmez, "Mürchie Mezhebi Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (2002), s. (168-210).

KUTLUER İlhan, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entellektüel Perspektifler", 900. Vefat Yılında Gazzâlî, 07-09 Ekim 2011, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. (507-534).

KUTLUER İlhan, "Gazzâlî ve Felsefe", Cüneyt Kaya (Ed.), **Gazzâlî Konuşmaları, içinde**, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. (11-55).

el-MÂTÜRÎDÎ Ebu Mansur, **Kitabü't-Tevhid**, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.

MC NEİLL William H, **Dünya Tarihi**, Çev: Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 2006.

NU'MAN b. SÂBÎT Ebû Hanîfe, **İmam-ı Azam'ın Beş Eseri**, Çev: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2018.

ORMAN Sabri, **Gazali**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

ÖZERVARLI M. Sait, "Gazzâlî'nin Kelam İlmindeki Yeri", **DİA**, C:13, DİB Yayınları, İstanbul 1996.

ÖZERVARLI M. Sait, "Selefiyye", **DİA**, C:36, DİB Yayınları, İstanbul 2009.

es-SABÛNÎ Nureddin, **Matüridiyye Akaidi**, Çev: Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.

SARIKAYA Mehmet Saffet, **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017.

- SİNANOĞLU Mustafa, "Muattıla", **DİA**, C:30, DİB Yayınları, İstanbul 2005.
- ŞEHRİSTÂNÎ, **Milel ve Nihal**, Çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- TAYLAN Necip, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- TERKAN Fehrullah, **Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- TERKAN Fehrullah, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında", M. Cüneyt Kaya (Ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, içinde, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. (289-325).
- TERKAN Fehrullah, "Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi", Cüneyt Kaya (Ed.), **Gazzâlî Konuşmaları**, içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. (87-129).
- TOKTAŞ Fatih, "Âhiret Hayatının Mahiyeti", Cüneyt Kaya (Ed.), **Gazzâlî Konuşmaları**, içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. (129-175).
- TOKTAŞ Fatih, **Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- TOPALOĞLU Aydın, **Filozofların Tanrısı**, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015.
- TOPALOĞLU Bekir ve ÇELEBİ İlyas, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- İZUTSU Toshihiko, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, Çev: Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.
- TÛSÎ Alaaddin Ali, **Kitabu'z-Zuhr**, Çev: Recep Duran, Hece Yayınları, Ankara 2013.
- TÛRKER Ömer, "Âlemin Ezeliliği", Cüneyt Kaya (Ed.), **Gazzâlî Konuşmaları**, içinde, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. (55-87).
- ULUDAĞ Süleyman, "Bir Düşünür Olarak Gazali", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Gazzâlî Özel Sayısı (2000) , s. (249-254).
- ULUDAĞ Süleyman, "Hasan-ı Basrî", **DİA**, C:16, DİB Yayınları, İstanbul 1997.
- ÜLKÜ Hayati, **Mezhepler Tarihi**, Çelik Yayınevi, İstanbul 2005.
- WATT W. Montgomery, **İslam Felsefesi ve Kelamı**, Çev: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- WATT W. Montgomery, **Müslüman Aydın**, Çev: Hanifi Özcan, Etüt Yayınları, Samsun 2003.
- YAVUZ Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", **DİA**, C:10, DİB Yayınları, İstanbul 1994.

YAVUZ Yusuf Şevki, "Fahredden er-Râzî", **DİA**, C:12, DİB Yayınları, İstanbul 1995.

YAVUZ Yusuf Şevki, "Tekfir", **DİA**, C:40, DİB Yayınları, İstanbul 2011.

YILDIRIM Hüsamettin, "Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", **Hikmet Yurdu**, 7 (2011), s. (115-133).

YİĞİT Metin, "Gazzâlî'nin Usûl-i Fıkha Katkıları", 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, 07-09 Ekim 2011, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. (391-412).

YÜCESOY Hayrettin, "Mihne", **DİA**, C:30, DİB Yayınları, İstanbul 2005.

