

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANA BİLİM DALI

122313

**KELAM İLMİ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER**

**(SELEF ALİMLERİ VE GAZALİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Ahmet ERKOL

122313

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

ANKARA-2002

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANA BİLİM DALI

**KELAM İLMİ'NE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER**  
**(SELEF ALİMLERİ VE GAZALİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Ahmet ERKOL

Tez Danışmanı  
Doç.Dr. İlhami GÜLER

ANKARA-2002

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI

KELAM İLMİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER  
(SELEF ALİMLERİ VE GAZALİ ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Doç. Dr.  
Tez Danışmanı : İlhami Güler

*İlhami Güler*

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Ahmet Akbulut

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar

Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün

Doç. Dr. Muhit Mert

İmzası  
*Ahmet Akbulut*  
*Mehmet Bayraktar*  
*Şaban Ali Düzgün*  
*Muhit Mert*

Tez Sınav Tarihi 28/11/2002

## ÖNSÖZ

Bireysel farklılıklar var olduğu gibi, toplumsal farklılıkların da varlığı sosyolojik bir gerçektir. Tarih boyunca insanlar arasında süregelen ihtilaflar ve çatışmalar temelde bu farklılıktan kaynaklanmaktadır. İnsanın doğasında mevcut olan bu farklılıkların toplumsal yaşamı tahrip etmemesi için tarihin belli dönemlerinde Peygamberler gönderilmişlerdir. Peygamberlerin öğretileri doğrultusunda insanlık daha sağlıklı bir yaşama ulaşmanın yollarını aramıştır. Ancak bu Peygamberî öğretiyi anlama ve anlamlandırma konusunda vahye muhatap bütün toplumlar farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İlahi tebliğin son elçisi olan Hz. Muhammed ile bildirilen mesajın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da daha önceki ümmetlerde olduğu gibi, müslüman toplumlarda da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve her bir düşünce gurubu kendisine has bir yöntem geliştirmiştir.

Hız. Peygamber'in vefatı ile birlikte baş gösteren ihtilaflar, kısa süre içerisinde değişik kelami gurupların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İhtilafların ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren iki önemli düşünce biçimi gelişmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in, hayatın her alanında İslam toplumu için gerekli olan her şeyi söylediğini, inancı ilgilendiren konuları da detaylı bir şekilde izah ettiğini, dolayısıyla Peygamber tarafından söylenenlerle yetinip, bunları hiçbir yorum ve değerlendirmeye tabi tutmadan literal anlamıyla anlaşılması gerektiğini söyleyen "*selefi anlayış*" ile, Peygamber tarafından tebliğ edilen mesajın, zamana, zemine ve toplumun şartlarına, ayrıca bunlardan neyin amaçlandığını da dikkate alarak yorumlanması gerektiğini söyleyen "*Mu'tezili anlayış*"tır.

Bu iki düşünce biçimini savunan insanlar arasında Peygamber asrında başlamak üzere tartışmalar yapılmış, başlangıçta sözlü yapılan tartışmalar, sonraki dönemlerde karşılıklı reddiyelerin yazılması ile devam etmiştir.

Müslümanların karşılaştıkları iç ve dış sorunların çözümü için sadece rivayetle yetinmenin gerektiğini söyleyen selefi anlayışın, bu düşünce biçimi ile nasıl bir toplum oluşturmayı düşündüğünü ve bu iddiasını nasıl gerekçelendirdiğini tezimiz içerisinde tespit etmeye çalıştık.

Müslüman toplumun yaşadığı düşünce sorunlarından birisi, hiç şüphesiz geçmişî kutsama, yaşamın her alanı ile ilgili sorunlarına geçmişten/seleften çözüm arama, akılı sadece rivayeti anlamayla sınırlandırma ve bu yönüyle akılı atıl bırakmadır. Cabiri'nin ifadesiyle "mükevven akıl" nedeniyle, müslümanlar yaşadıkları dünyada pasifleşmişlerdir, kendilerini yeniden var kılmak için çaba göstermemişlerdir. Değişmek ve gelişmek istemedikleri gibi, bu tür çabaların önünde de ʿān büyük engeli oluşturmuşlardır. Bu durum sadece tarihin belli bir dönemi ile sınırlı kalmamış, malesef bu düşünce biçimi, bütün İslam toplumlarında halen çok yaygın bir şekilde kabul görmektedir.

Müslümanların yaşadıkları bir diğer problem de geçmişe ait düşüncelerin yeteri derecede bilimsel kriterler ışığında değerlendirilmemesi ve bunların eleştirel akıl ile incelenmemesidir. Her dönemde bu konuda belli bazı çabalar gösterilmişse de yeteri düzeyde olmadığı da gayet açıktır. Her alanda sorunlar yaşayan müslüman toplumun, düşünce mirasını yeniden ele alıp incelemesi kaçınılmaz bir sorumluluktur. Bu çerçevede İslam düşüncesine Selef ve Gazali'nin etkisini tespit etmek amacıyla, Selef uleması ile Gazali'nin kelam eleştirisini işlemeye çalıştık.

Böyle bir konunun tespitinde ve çalışmanın her aşamasında değerli düşünceleriyle katkı sunan kıymetli hocam ve danışmanım Doç Dr. İlhami Güler'e teşekkürlerimi sunarım. Aynı şekilde tez izleme komitemde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Akbulut ve Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'a şükranlarımı arz ederim. Özellikle kaynak sağlama konusunda kütüphanesinden yararlandığım Doç. Dr. Abdurrahman Acar'a, ve katkı sunan diğer arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Ahmet Erkol

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.g.md.	: Adı geçen madde.
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
Byy.	: Basım yeri yok.
Çev.	: Çeviren.
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi.
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedisi.
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
D.T.C.F.	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi.
Hn.	: Hadis Numarası.
Haz.	: Hazırlayan.
Hz.	: Hazret.
İ.A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.
İst.	: İstanbul.
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
s.	: Sayfa.
S.Ü.İ.F.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
Thk.	: Tahkik.
Tsz.	: Tarihsiz.
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu.
Yay.	: Yayınları.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
Kısaltmalar.....	III
İçindekiler.....	IV
Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	VI
Araştırmanın Amacı.....	IX
Araştırmanın Sınırları.....	X
Araştırmanın Planı ve Yöntemi.....	X

### GİRİŞ

KELAM İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİNE KISA BAKIŞ.....	1
---	---

### I.BÖLÜM

#### SELEF ULEMASININ KELAM ELEŞTİRİSİ

1.1. Selef ve Selefî Düşünce.....	8
1.2. Selef Dönemi Tartışmalarına Kısa Bir Bakış.....	15
1.3. Kelam İlmîni Eleştirmede Selefî Yaklaşım.....	34
1.3.1. Ebu Hanife.....	37
1.3.2 Ebu Yusuf.....	42
1.3.3. Malik b. Enes.....	44
1.3.4. Muhammed b. İdris eş-Şafii.....	49
1.3.5. Ahmed b. Hanbel.....	57
1.3.6. İbn Kuteybe.....	70
1.3.7. Ebu İsmail Abdullah el-Herevî.....	73

1.3.7.1. Selefe Uymanın Gerekliliği.....	80
1.3.7.2. Dinde Mücadele Etmenin ve Gösterişçi Münafıkların tehlikeleri.....	87
1.3.7.3. Zamanın ve Toplumun Sürekli Kötüye Gitmesi ve Tartışmaktan kaçınmanın Gerekliliği.....	91
1.3.7.4. Kur'an ile Yetinme ve Sünnete İhtiyaç Duymama İddiasının Yanlışlanması.....	94
1.3.7.5. Re'y ile Hadise Karşı Çıkmanın Yanlışlığı.....	96
1.3.7.6. Dini Konuların Araştırılmasının Peygamber Tarafından yasaklanması.....	102
1.3.7.7. Herevî'nin Kelam İlmi ile İlgili Değerlendirmeleri.....	106
1.3.8. İbnu'l-Cevzî.....	119
1.3.9. İbn Kudame el-Makdisî.....	123
1.4. HANBELİ/SELEFİ REAKSİYON VE YANSIMALARI.....	138
1.5. SELEF'İN KELAM KARŞITLIĞI BAĞLAMINDA TE'VİLİN KULLANIMI SORUNU VE TE'VİLE OLAN İHTİYAÇ.....	143
1.5.1. İslam Kelamında Yorum Süreci.....	147
1.5.2. Kelam İlminde Te'vilin Kullanımı.....	159
1.5.3. Te'vilin Gerekliliği.....	169
1.5.4. Te'vilin Kullanımında Muhkem ve Müteşabihin Rolü.....	171

## II.BÖLÜM

### GAZALİ'NİN KELAM ELEŞTİRİSİ

<b>2.1. GAZALİ'NİN KELAM İLMİNE BAKIŞI.....</b>	<b>185</b>
2.1.1. Mantık İlmine karşı Takınılan Olumsuz Tavır ve Gazali'nin Kelami Konularda Mantığı Kullanması.....	187
2.1.1.1. Mantık İlmi Çerçevesinde Kelamcılar Eleştirmesi ve mantığı Kullanım Amacı.....	192
2.2. Gazali'nin Kelam Yöntemi.....	197



2.3. Kelam İlminin Statüsü ve Gazali'ye göre Kelam İlmi Karşısında İnsanların Konumları.....	212
2.4. Kelam İlminin Gayesi .....	219
2.5. Avamın Kelam İlminden Sakındırılmasının Gereği.....	221
2.6. Kelam İlmi ile Uğraşmanın Hükümü.....	232
2.6.1. Kelam İlmi ile Uğraşmanın Haramlığına Hükmedenler .....	233
2.6.2. Kelam İlmi ile Uğraşmanın Farziyetine Hükmedenler.....	235
2.7. Gazali'nin bu İki Düşünce Arasında Kelam İlmine Yeni Bir Yer Bulma Çabası .....	239
2.7.1. Kelam İlmi Eğitimini Alacak Olanlarda Bulunması Gereken Nitelikler.....	246
<b>2.8. Gazali'nin Eleştirisinin Değerlendirilmesi .....</b>	<b>249</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>259</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>272</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>289</b>

## **Araştırmanın Konusu ve Önemi**

Araştırmada “*Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler*” başlığı altında “*Selef alimleri ve Gazalî*”nin eleştirilerini konu aldık. Kelam ilminin işlevinin daha sağlıklı anlaşılması için, kelam karşıtlarının görüşleri önemlidir. Bu düşünceden hareketle Peygamber devrinden hemen sonra bize kadar intikal eden bu karşıt mücadelede tarafların düşüncelerini tezimizin kapsamı çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık. Buna binaen Selef uleması ve Gazalî'nin konu ile ilgili görüşleri tespit edildi ve değerlendirilmeye tabi tutuldu.

Kelam ilminin gerek tarihte ve gerekse bu gün gördüğü işlevin daha sağlıklı anlaşılmasına katkıda bulunur düşüncesiyle böyle bir konuyu seçtik. Peygamber'in risalet vazifesiyle görevlendirildiği Arap coğrafyasının son derece yalın ve basit bir hayat tarzına sahip olduğu bilinen bir durumdur. Sadece yaşam tarzı ile değil, düşünce biçimi ve sahip olduğu kültürün de aynı sadelikte olduğu bilinmektedir. Evrensel olma iddiasını taşıyan İslam dini, bu sade coğrafyanın düşünce biçimi ile gerçekten kendisini savunabilir ve yayılabilir miydi? Bir başka ifadeyle insanlık tarihinin taşıdığı kültürel değerler ve felsefi miras karşısında ne kadar etkin olabilirdi? Yunan, Hint, Fars ve diğer düşünce ve inançların karşısında gerçekten mukavemet gösterebilir miydi? Bu yalın düşüncüyü temsil eden, her türlü akli tefekkürün karşısına dikilerek, Peygamber dönemi düşünce ve uygulamalar ile bütün sorunlara cevap bulabileceğini iddia eden Selef ulemasının bu iddiaları ne kadar gerçekçiydi ve yansımaları nasıl olmuştur? Sürekli gelişen dinamik bir insan olgusu karşısında, devamlı geçmişin cevaplarıyla çözüm bulmaya çalışan Selef uleması, gerçekten müslüman toplumun sorunlarına ne kadar çözüm getirebilmişlerdir?

Müslüman birey ve toplumun zihninde Peygamber ve onunla birlikte yaşayan arkadaşlarının ne kadar önemli olduğu bilinmektedir. Bu durum, bütün semavi dinler için geçerli bir husustur. İnanan insanın böyle bir anlayışa sahip olması kadar tabii bir şey yoktur. Ancak böylesi bir duygudan hareketle, yaşamın her alanı ile ilgili soru ve sorunların söz konusu dönemde cevaplandırıldığını iddia etmek ne kadar gerçekçidir? Bunun

cevaplandırılması gerekmektedir. Peygamber asrından hemen sonra, buna cevap niteliğini taşıyacak farklılaşmalar baş göstermiştir. Daha sonra pek çok kelami fırkaların ortaya çıkmasında bu sorunun önemli bir etkisi olmuştur. Peygamberin getirdiği evrensel değerleri dikkate alarak, bunu her dönemin zihnine sunmanın gerektiği düşüncesiyle hareket eden Mu'tezile, bu yaklaşımı ile tarihte önemli bir işlev görmüştür. Buna karşın, yaşamın her alanı ile ilgili en doğru bilgiye Peygamber ve sahabenin sahip olduğunu ön fikir kabul ederek, onların üzerinde durmadıkları bir konunun irdelenmemesi ve belirledikleri esasların dışına hiçbir şekilde çıkılmaması gerektiğini savunan selef uleması ise aklın devre dışı bırakılması ve akli olanların gerilemesi konusunda önemli bir etki yaratmıştır.

Peygamber sonrası gerek sosyal yaşamda ve gerekse düşünce alanında her türlü yeniliği "*bid'at*" olarak niteleyen Selef uleması, bu yaklaşımı ile gerek yaşadıkları dönemde ve gerekse bu güne intikal ettirdikleri anlayışları ile oldukça etkili olmuşlardır. İslam düşüncesinde akli işlevsel kılan Mu'tezile, en büyük düşman olarak karşısında Selef ulemasını bulmaktadır. Özellikle gayr-ı müslim unsurlar ve İslam dışı düşünce ve inanışlara karşı İslam'ı savunma ve bunu yaymak için Kelam ilmini kuran Mu'tezile'ye karşı, Peygamber sonrası ortaya çıktığı için Kelam'ı bid'at olarak niteleyen Selef uleması, bu düşüncesi sebebiyle her türlü akli tefekküre ve dini düşünce alanındaki yorumlamaya karşı olmuşlardır.

Selefin bu karşı duruşunu belirlemek için kendi kaynaklarından hareketle düşüncelerini tespit etmeye çalıştık. Bu arada Gazali'nin her ne kadar Kelam ilmi konusunda bazı noktalarda selefi bir anlayışa sahipse de pek çok noktada onlardan ayrılmaktadır. Her şeyden önce, Gazali yaşadığı dönemdeki bütün aykırı gördüğü düşüncelere reddiyeler yazmak suretiyle seleften farklılığını ortaya koymaktadır. Gazali, her ne kadar dini düşünce alanında yorumun gerekliliğini kabul etmişse de, o bunu oldukça dar bir çerçevede değerlendirmekte ve nihayetinde mistik bir yaşam biçimini tavsiye etmektedir. Ancak kelam ilmine yönelttiği eleştiriler ile kelamın sınırlı bir alanda kalması gerektiği konusunda da etkili olmuştur.

Gerek Selef ulemasının ve gerekse Gazali'nin kelama yönelttikleri eleştiriler ve bu kelam karşıtlıkları ile müslüman düşüncesine yaptıkları etkilerin bilinmesi önemlidir. Kalam ilminin tarihte gördüğü işlev ile bu gün görmesi gereken işlevin daha sağlıklı anlaşılması için bunların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Katkı sunması düşüncesiyle konuyu bu yönüyle işlemeyi uygun gördük. Zira bilimsel ve eleştirel bir yaklaşımla geçmişe ait düşünceler değerlendirilmeden gelecekte sağlıklı bir dini düşünce inşa etmek mümkün değildir.

### **Araştırmanın Amacı**

Bütün semavi dinlerde peygamber ve yaşadığı döneme farklı bir önem verilmiştir. Bu nedenle de Peygamber ve kendisiyle birlikte yaşayanların düşünce ve yaşayışları diğer insanlara göre farklı bir mülhaza. ile değerlendirme konusu olmuştur. Gerek Peygamber'in getirdiği mesajın anlaşılması ve gerekse Peygamber'in bizzat kendi söz ve yaşayışları konusunda farklı tutumlar takınılmıştır. Peygamber'in söyledikleri nihai söz müdür? Yoksa o ilkeler ölçeğinde konuşmuş ve düşüncelerin o ilkeler çerçevesinde mi oluşmasını istemiştir? Peygamber dini düşüncenin bütün detaylarını açıklamış mıdır? Ya da açıklaması gerekiyor muydu? Peygamber'in yaşamın her alanı ile ilgili teferruatları belirlemesi bir zorunluluk mudur? Bu ve benzeri sorulabilecek daha pek çok sorunun cevabını bulmak amacıyla Peygamber asrından başlamak üzere müslümanlar arayışların içine girmişlerdir.

Peygamber, yaşamın her alanı ile ilgili nihai sözü söylemiştir anlayışına sahip olan selefi anlayışa karşı, Mu'tezile Peygamber'in ilkeler bazında düşünceler belirlediğini kabul etmiş, onun için gerek sosyal yaşamda ve gerekse inanç konularında serbest bir şekilde yorumun yapılabileceğini savunmuştur. Selefin sahip olduğu düşünce biçiminin müslüman toplumun ihtiyaçlarını ne oranda karşıladığını görmek için, onların Peygamber sonrası her türlü gelişme ve düşünceleri bid'at ve nihayetinde sapıklık olarak kabul etmiş oldukları yeter bir gerekçedir. Gazali'nin de yaptığı araştırmalar ve uzunca bir düşünce serüveninden sonra tasavvufi bir anlayışı tavsiye etmesi, müslüman toplumu ve dünya gerçekliği ile fazlaca da bağdaşamamıştır.

Çalışmamız içerisinde bunların ayrıntıları verildiği zaman, gerek Selef ulemasının ve gerekse Gazali'nin geliştirdikleri argümanların, müslüman toplumun gelişmesi ya da gerilemesine hangi oranda katkı sunduğu daha rahat görülebilecektir. Kelam ilmine eleştiri yöneltirken, ya da Selef ulemasının iddia ettiği gibi, kelam ilmini bid'at olarak niteleyip ona ihtiyacın olmadığını vurgularken, gayr-ı müslim unsurlara ve İslam'a karşı mücadele yürütenlere nasıl bir yöntemle cevap vermeleri gerektiğini çok da sağlıklı düşünmemiş oldukları kanaatindeyiz. Bu durumu daha net görebilmek amacıyla Selef ulemasının kelama yönelttikleri eleştiriler ayrıntılı bir şekilde verilmeye çalışıldı.

Çalışmamızın temel amacı, Selef'in kelam karşıtlığı ve Gazali'nin eleştirilerini konu edinirken kullandıkları argümanları ortaya koymak ve öne sürdükleri iddiaların ne denli gerçekçi olduklarını tespit etmeye çalışırken, bu tarz bir düşünce biçiminin Kelam ilminin gelişmesi ve gerilemesindeki rolünü de belirlemektir. Bu güne kadar bu konu çerçevesinde yeteri düzeyde çalışmanın yapılmamış olmasını bir eksiklik olarak görmekteyiz. Yeteri düzeyde araştırma konusu yapılmamış bir alanın kısır kalacağı açıktır. Amacımız bu yönüyle bir katkı sunmaktır.

### **Araştırmanın Sınırları**

Kelam eleştirisi bir proje olarak karşımızda durmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Kelam ilmine, ortaya çıkışından itibaren değişik düşünce gurupları ve Hadisçiler, fakihler, müslüman filozoflar, tasavvuf erbabı gibi pek çok ilim alanlarından Kelam'a eleştiri yöneltmiştir. Bütün bu eleştirilerin bir tez kapsamında ele alınıp değerlendirilmesinin imkansızlığı ortadadır. Bu zorunluluktan dolayı tezimizi, Selef uleması ve Gazali'nin eleştirileri ile sınırlandırmak zorunda kaldık. Selef ulemasının tamamının da incelenmesinin güçlüğü dolayısıyla belli bazı isimlerin örnekliliği ve İbn Teymiyye dönemine kadar olan kısım ile yetinmek zorunda kaldık.

### **Araştırmanın Yöntemi ve Planı**

Selef ulemasının Kelam eleştirilerini işlerken, Peygamber döneminden başlamak üzere sonraki döneme doğru kronolojik bir sıra izlendi. Bu arada

özellikle Kelam'a eleştiri konusunda müstakil eser veren *Herevi* ve *İbn Kudame el-Makdisi'*ye daha çok yer verildi. Selef ulemasının Kelam eleştirisi tespit edilirken daha ziyade kendi eserlerine müracaat edildi. Önce düşünceleri tespit edilmeye çalışıldı, daha sonra yeri geldiğinde konu ile ilgili değerlendirmeler yapıldı. Konuyu deskriptif değil, analitik bir metotla tenkit ve tahlil ederek değerlendirmeler yapılamaya çalışıldı.

Gazali, değişik eserlerinde Kelam ilmini eleştirmektedir. Bu nedenle kitapları taranarak bu konudaki düşünceleri tespiti çalışıldı. Çok yönlü bir alim olduğu için her konuda eser vermiştir. Bu nedenle de düşünceleri değişik eserlerde farklılıklar arz etmektedir. Gazali'nin yaşadığı dönemin şartları içerisinde, dönemin yöneticileri ile sıkı bir münasebeti nedeniyle o düşüncelerini bu çerçevede şekillendirmiştir. Dolayısıyla, Gazali, içinde bulunduğu toplumun islahını sağlamak için Kelam'ı eleştirirken, tasavvufi bir yaşam biçimini tavsiye etmiştir. Bu husus dikkate alınarak Gazali'nin Kelam eleştirisi incelenmeye çalışıldı.

Araştırmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Kelam ilminin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler, bu dönemdeki tartışmalara çok özet bir şekilde değinildi. Zira çoğu kelam kitaplarında bu konu ayrıntılarıyla aktarılmaktadır. Kelam'ın ortaya çıkış sürecinde Selef ulemasının Kelam ilmine karşı çıkış gerekçelerine değinildi. Zira konu birinci bölüm içerisinde daha ayrıntılı bir şekilde işlendi.

Birinci bölümde, Selefi düşünce hakkında bilgi verildi. Selef döneminde yapılan tartışmalar incelendi. Bu dönemde Kelam'ın ortaya çıkışı ve Selef ulemasının kelamcılara karşı mücadeleleri işlendi. Mezhep imamlarından başlamak üzere Selef uleması olarak kabul edilen alimlerin görüşleri ayrı ayrı aktarıldı ve yeri geldiğinde düşünceleri hakkında bazı değerlendirmeler yapıldı. Herevi'nin *Zemmu'l-Kelam* isimli eseri ile, İbn Kudame el-Makdisi'nin, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam* ve *Zemmu't-Te'vil* gibi müstakil eserlerle Kelam ilmine eleştiri yönelttikleri için eleştirileri daha ayrıntılı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu dikkate alarak konu daha detaylı bir şekilde işlendi.

Kelam'a ihtiyacın olmadığını, Peygamber döneminde bulunmadığı ve bu nedenle de bid'at olduğu düşüncesiyle gerekçelendirmeye çalışan Selef uleması, aynı şekilde hiçbir şekilde dini düşüncenin yorumlanmaması gerektiğini de söylemektedir. Selef ulemasının bu iddiaları, te'vile olan ihtiyaç başlığı altında işlendi ve dini metinlerin yorumlanmaması durumunda ortaya çıkan mahzurlara işaret edildi. Sadece müslümanlar değil, vahye muhatap bütün din mensuplarının zorunlu olarak dini metinleri yorumladıkları delillendirilmeye çalışıldı ve Kelam ilmine olan ihtiyaç belirlenmeye çalışıldı.

İkinci bölümde ise "*Gazali'nin kelam eleştirisi*" incelendi. Gazali Kelam'a eleştiri yöneltirken, Kelam ilmini tamamen reddetmez, aksine her toplumda Kelam ilmini iyi bilen alimlerin mutlaka bulunması gerektiğini söyler. Gazali, halkın Kelam ilminden sakındırılması gerektiğini söylerken, kelamî delillerin son derece karmaşık ve halkın zihnini karıştıracak cinsten olduğunu, bu nedenle de inanç konularında rivayetle gelenlerin dışına çıkılmaması ve halkın her türlü tartışmalardan uzak tutulması gerektiğini söylemektedir. Bu çerçevede Gazali'nin Kelam eleştirileri ele alındı, daha sonra konu ile ilgili değerlendirmeler yapıldı.

Araştırma bir sonuçla son bulmaktadır.

## GİRİŞ

### KELAM İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİNE KISA BİR BAKIŞ

Tarihin belli dönemlerinde Peygamberlerin gönderilmesiyle İlahi müdahalenin yapıldığı, inananlarca kabul edilen bir husustur. İnsanlık tarihinde belli aralıklarla yaşanan müdahale, Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile son bulmuştur.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in getirdiği evrensel değerler dikkate alınarak insanların kendi sorunlarını çözmeleri isteği, peygamberin getirdiği mesajın esasını oluşturmaktadır.

Peygamber'in yaşadığı dönemde, gerek Arap düşünce biçiminin sadeliği ve gerekse Arap coğrafyasının farklı kültür ve medeniyetlerden nispeten uzak kalmış olması, sorunların daha rahat çözümlenmesine olanak tanımıştır. Tarih kaynaklarında, Peygamber dönemine ait bazı sorunlar aktarılmışsa<sup>2</sup> da bunların toplumu farklı guruplaşmalara götüreceği düzeyde güçlü olmadıkları bilinmektedir. Peygamber'in vefatı gününden başlamak üzere müslümanlar, Peygambersiz hayata intibakın güçlüğünü yaşamaya başladılar. Yönetici seçme konusunda ortaya çıkan farklı mülâhazalar, müslümanlar arasında ilk ciddi farklılaşmayı da doğurmuştur.<sup>3</sup>

Şehristani, "*el-Milel ve'n-Nihal*" isimli eserinde Hz. Peygamber'in vefatından sahabe döneminin sonuna kadar ortaya çıkan ihtilafları sıralarken şu hususlara dikkat çekmektedir: Müslümanlar arasında ilk baş gösteren ihtilaf, Hz. Peygamber'in nereye gömüleceği hususu idi. Peygamberin defin işlemi gerçekleşmeden alevlenen bir başka sorun da müslümanlara kimin idareci olacağı konusu oldu. Bu sorun, Hz. Ebu Bekir'in halifeliği ile çözülmüşse de sonraki uzun tarihi dönemlere damgasını vuracak pek çok

<sup>1</sup> 33. Ahzab, 40.

<sup>2</sup> Bkz. Muhammed b. İshak, *Siret-u İbn-i İshak*, Thk. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet vakfı yay. Konya, 1981, s. 285-301; İbn-i Hişam, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Seka-İbrahim el-Ebyari-Abdu'l-Hafiz Şibli, Dar-u İbn-i Kesir, Bsy. Tsz. III, 292-300; Şehristani, *el-Milel Ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1992, I, 10; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi Firkati'n-Naciye ani'l-Firaki'l-Halikin*, Thk. Kemal Yusuf el-Hut, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, s. 19-20; Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1973, s. 118-120.

<sup>3</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar kavgası*, Ankara, 2001, s. 66-72.



yeni ayrışmalara da kaynaklık teşkil etmiştir.<sup>4</sup> Ebu Bekir sonrası seçilen her bir halife döneminde de farklı ihtilaflar olmuştur. Bu dönemde Hz. Ali ile Muaviye arasında çıkan savaşlar, siyasi arenada müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkların uç noktası olmuştur.<sup>5</sup> Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların siyasi yönünün daha ağırlıklı olduğu görülmektedir. Nitekim bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan Şia ve Harici guruplar, inanç sorunlarından önce siyasi sorunlarla temayüz etmişlerdir.<sup>6</sup> Ancak siyasi olarak başlayan bu farklılaşmalar sonraki dönemlerde birer inanç fırkası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hiçbir felsefi veya teolojik mesele siyasi yahut ictimai dayanaktan yoksun değildir.<sup>7</sup>

Sahabe arasında cereyan eden savaşlarda ölüm hadisesi gerçekleştiği için, 'büyük günah' konusu gündeme geldi. Bu çerçevede farklı görüş beyan eden fırkalar yavaş yavaş şekillenmeye başladı.<sup>8</sup> Bunun yanı sıra, insanın yapıp etmelerinin kendi iradesiyle olup olmadığı konusu da erken dönemde müslümanlar arasında tartışılmaya başlandı. Bu ve benzeri görüşler etrafında 'Mürchie', 'Haricilik', 'Şia', 'Kaderiyye', 'Cebriyye' ve daha sonra 'Ehl-i Sünnet' fırkalarından her biri kendisine has bir yaklaşım sergiledi. Fırak kitaplarında bunların tafsilatı mevcuttur.<sup>9</sup> Amacımız sadece dönemin kısa bir düşünce panoramasını çıkarmak olduğundan bunların ayrıntılarına girmek istemiyoruz.

yukarıda kısaca değinildiği gibi, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ağırlıklı sebebi siyasi olmakla birlikte bir başka sebep de nassın tabiatından kaynaklanmaktadır.<sup>10</sup> İlahi hitabın tabiatında mevcut olan teşbih, istiare, temsil, kıssa ile anlatım ve buna benzer vahyin beşeri dile aktarımında kullanılan üslup dolayısıyla, her bir düşünce mensubu nassı

<sup>4</sup> Bkz. Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 121-130.

<sup>5</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 10-19; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 19-21.

<sup>6</sup> Bkz. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara, 1992, s. 46

<sup>7</sup> Montgomery Watt, *İslami Tetkikler –İslam Felsefesi ve kelamı-* Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.Basımevi, Ankara, 1968, s. 15.

<sup>8</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 37.

<sup>9</sup> Bkz. Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrahim Ramazan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 78, 112, 187, ; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38-40, 72-73, 135, 137; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 45, 63, 97.

<sup>10</sup> Geniş Bilgi için Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 48-52

farklı şekilde anlamaya çalışmıştır. Nassı anlamada gösterilen çaba, sadece bir anlama çabası olarak kalmamış, her bir fırkaya göre, nassın anlaşılması gereken şey, kendi yaklaşım biçimleri olmuştur. Dolayısıyla, ilk dönemden başlamak üzere her fırka kendi düşüncelerini Kur'an'a dayandırmaya çalışırken, aynı zamanda kendi düşüncelerini de bu kutsal formda değerlendirme gayreti içine girmişlerdir.<sup>11</sup>

Kur'an'da teşbihi çağrıştıracak ayetlerin bulunması ile Muhkem/Müteşabihin varlığından bahsetmesi sonucunda, bunları anlamada farklılıklar ortaya çıkmış ve bu çerçevede "Müşebbihe-Mücessime" ve "Muattıla" diye nitelendirilecek fırkaların zuhuruna kaynaklık teşkil etmiştir. Nassın lafzi şekliyle anlaşılması gerektiğini söyleyen düşünce biçimi ile, önemli olan nassın amaçladığı anlamdır, lafız sadece bir anlatım aracıdır şeklinde ifade edilebilecek iki temel yaklaşım biçiminin şekillenmesine yol açmıştır.<sup>12</sup>

Kelamî fırkaların doğuşuna etki eden ciddi amillerden birisi de hiç şüphesiz müslümanların farklı din ve kültüre sahip toplumlarla karşılaşmaları olmuştur.<sup>13</sup> Bilindiği gibi, Arap yarımadasında doğan İslamiyet, kısa bir süre içerisinde Suriye, Mısır, Irak ve İran gibi ülkeleri egemenliği altına aldı. Emevi ve Abbasiler döneminde Maverünnehir, Kuzey Afrika ve İspanya'ya kadar yayıldı. İslam'ın yayıldığı bu geniş coğrafyada Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecussilik, Sabiilik, Zerdüşt dini, Mazdekizm ve buna benzer pek çok farklı din ve inanışlar mevcuttu. Bu yeni coğrafyada farklı din ve düşünceye mensup insanlardan bir kısmı müslüman olurken, bir kısmı da kendi eski inanışlarını sürdürdüler.<sup>14</sup> Gerek yeni müslüman olanlar ve gerekse eski inançlarını sürdüren bu insanlarla müslümanlar arasında hayatın her alanında münasebetler gelişti, bu arada önemli oranda düşünce etkileşimi de kendini gösterdi.

Bu yabancı unsurlar kanalıyla, daha önce müslümanların söylemeye cesaret edemedikleri pek çok önemli teolojik meseleler İslam toplumu

<sup>11</sup> Bkz. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe yay. Ankara, 1982, s. 109.

<sup>12</sup> Ebu Reyhan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 140-141.

<sup>13</sup> Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-arabi*, Daru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut, 1966, s. 122-131.

<sup>14</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 39-40.

içerisinde tartışma alanı buldu.<sup>15</sup> Müslümanların fethettikleri ülkelerde pek çok farklı din ve inanışların var olduğu bilinmektedir. Siyasi alanda müslümanlara yenilen bu inanç sahiplerinin önemli bir kesimi, kültürel alanda savaşıma vermeye başladılar. Bunlar gerek müslüman halkın zihinini bulandırma ve gerekse kendi inançlarının daha üstün olduğu iddiasıyla pek çok konuda tartışmalar yarattılar. Yunan felsefesinden esinlenerek ve mantık kurallarını kullanarak İslam'a karşı mücadele yürüten Yahudi ve Hıristiyan teologlarına müslüman fırkalarından her biri kendi yöntemleri doğrultusunda cevaplar bulmaya çalıştılar.<sup>16</sup>

İslam toplumu, karşı karşıya kaldığı sorunlara temelde iki şekilde yaklaşmıştır: Bunlardan birisi, peygamber ve sahabe döneminde her şeyin cevaplandırıldığını varsayarak bunun dışında başka bir yöntemin kullanılmasının doğru olamayacağını kabul edenler ile her dönemin şartları dikkate alınarak ona göre çözümlerin üretilmesini benimseyen anlayış biçimidir. Bu düşünce biçimlerinden birisi "Selef", diğeri de "Mu'tezile" olarak daha sonra Kelam tarihinde yer almıştır. Nakli esas alan selefi anlayış ile, nakli kabul etmekle beraber akli işlevsel kılan Mu'tezile arasında ilk günden beri sürekli bir mücadele var olagelmıştır.<sup>17</sup> Tezimiz içerisinde bu mücadele detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu mücadelenin temeli aklın kullanımına dayanmaktadır. Özellikle İslam dışı unsurlara sağlıklı cevapların verilebilmesi için akli yöntemlerin mutlaka kullanılmasını gerektiğini savunan Mu'tezile bu düşüncenin öncüsü olmuş ve İslam düşüncesinin savunulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında "Kelam ilmi"nin Mu'tezili imamlar tarafından kurulduğu ve sistemleştirildiği genel kabul gören bir husustur.<sup>18</sup>

Mu'tezile tarafından kurulan ve geliştirilen kelam ilmi<sup>19</sup>, başlangıçtan itibaren yoğun bir muhalefet ile karşılaştı. Tezimiz içerisinde geniş bir şekilde işlendiğinde görüleceği gibi, bu muhalefetin öncüleri, Kur'an ve Sünnete

<sup>15</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1967, s. 35; Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 138-142.

<sup>16</sup> Ebu Reyyan, a.g.e. s. 138-139.

<sup>17</sup> Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Hazırlayan, Turhan Yörükân, K.B. yay. Ankara, 2001, s. 20-24.

<sup>18</sup> İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 67; Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, Thk. Muhammed Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Ezheriye, Kahire, 1977, s. 35-36.

<sup>19</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. İst. 1981, s. 121.

dayalı "Selef" inancına sahip çıkma düşüncesiyle hadis alimleri olmuştur.<sup>20</sup> Bu muhalefetin öncüleri, Peygamber sonrası her türlü yeniliği "bid'at" olarak nitelemiş ve eserlerinde, dini düşünce alanında akli kullananları "bid'at ehli" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>21</sup> Peygamber ve sahabe döneminde her sorunun cevabını bulduğunu kabul eden ve bunun dışında her türlü çabayı reddeden bu selefi yaklaşım, kısa süre içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılan ve değişik kültür ve sorunlarla karşılaşan toplumun soru ve sorunlarına cevap olamamıştır. Düşünceyi belli bir dönemle sınırlayan bu anlayışa göre "Kelam İlmî"ne ihtiyaç yoktur. O zaman şu sorunun cevabını aramamız gerekmektedir. Kelam ilmi olmasaydı, başka bir ifadeyle Mu'tezile olmasaydı acaba ilk dönemden başlamak üzere müslümanlar soru ve sorunlarına sağlıklı cevaplar bulabilecekler miydi? Selef, kelam ilmine eleştiri yöneltirken, alternatif olarak neyi önermiştir ve önerileri yaşamın pratiği ile ne kadar uyumludur? Bu sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

İlk büyük kelam ekolü olan Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan müslümanlar arasında o dönemde itikadi tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek beş temel prensipten oluşan temel düşüncelerini geliştirmiş, diğer taraftan da İslam coğrafyasına içinde yetiştikleri eski felsefi kültürleri ile katılan insanlara İslam'ı tanıtip kabul ettirebilmek için ispat ve izahta akla yer vermiş, bu amaçla ilmi bir metot kullanmıştır.<sup>22</sup>

Yabancı kültürle karşılaştıktan sonra onlara sağlıklı cevaplar verebilmek için onların yöntemlerini kullanmanın gereği gayet açıktır. Bu gerçeği dikkate alan mu'tezile, özellikle Yunan felsefesi ile ilgilenmiş ve bu yöntemi kullanmak suretiyle önemli başarılar elde etmiştir. Bu yanı sıra Mu'tezile, felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan teolojik sistemlerin ilki olarak İslam tarihindeki gerçek yerini almıştır.<sup>23</sup> Mu'tezile, muhalif inançlara karşı kitap yazmakla yetinmemiş, bunlara karşı her alanda tartışmalara katılırken, Vasil b. Ata devletin dört bir yanına irşat heyetleri göndererek, bu heyetler

<sup>20</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM yay. İst. 1998, s. 9.

<sup>21</sup> Bkz. İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 21.

<sup>22</sup> Özervarlı, *Kelamda yenilik Arayışları*, s. 8.

<sup>23</sup> Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 48.

aracılığıyla gerek İslam dinini anlatma ve gerekse saldırıları göğüslemede önemli işlevler görmüşlerdir.<sup>24</sup>

Mu'tezile, özellikle gayr-ı müslim unsurlara karşı İslam'ın savunulması ve aktarılması işlevini yerine getirirken, karşısında en büyük rakip ve engelleyici güç olarak selef ulemasını bulmuştur. Dini düşünce alanında akla yer verdiği ve nassı yorumladığı için, Mu'tezile'yi sapık fırka ilan eden Selef, kısa bir zaman sonra, sadece Mu'tezile fırkasını değil, nassı anlamada akılı kullanan ve yoruma yer veren bütün düşünce guruplarını da aynı kategoride değerlendirmiş ve bunlara karşı bir mücadele başlatmıştır.

---

<sup>24</sup> İbnu'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Thk. Susanna Diwald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut, 1988, s. 32.

## I. BÖLÜM

### SELEF ALİMLERİNİN KELAM ELEŞTİRİSİ

## 1.1. SELEF VE SELEFİ DÜŞÜNCE

İnsanlık tarihinin, aynı zamanda ilk Peygamberin tarihi ile başladığı konusunda din mensuplarının yaygın bir kabulün var olduğu bilinmektedir. Bu kabul daha ziyade alem ile Allah arasındaki irtibatın sürekliliğine dayanmaktadır. Yunan felsefesinin aksine Allah'ı sadece Muharrik-i Evvel olarak değil, aynı zamanda O'nun yaratıcı ve bu yaratıcılığının da sürekliliğine<sup>1</sup> dayanan bir inanış biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle semavi din mensupları kendileri ile Allah arasındaki bu sürekli irtibatı sağlayan bir elçinin varlığına inanmaktadırlar ve bu durum bütün dinlerde inancın temel esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu inanış dolayısıyla sadece müslümanlık anlayışında değil, diğer bütün din mensuplarının da Peygamber ve onunla birlikte yaşayanlara ayrı bir önem verilmiştir. Bu son derece de doğal bir durumdur. Bunu esas alan din mensupları inançlarını sürekli olarak Peygamber ve onunla birlikte yaşayanlara referans etmeye çalışmışlardır.

İlk alimler, geçmiş İslam büyükleri anlamına gelen "selef"<sup>2</sup>, akaitte, nasta varit olanı aynen kabul edip teşbih ve teccime düşmemekle beraber te'vile de gitmeyen düşünce mensuplarına verilen isimdir.<sup>3</sup> Selefîye deyince genel olarak sahabe ve tabiun ve onların yolunu takip edip onlar gibi düşünen İslam alimleri anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> "Sıfatiyye" ve "Eseriyye" olarak da anılmaktadırlar.<sup>5</sup> Bunlar, inanç esasları ile ilgili konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip –müteşabihler de dahil- bunları aynen kabul edip te'vil yoluna gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğu olarak kabul edilen görüş

<sup>1</sup> 55. Rahman, 29.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Thk. Emin Muhammed Abdulvahhab- Muhammed Sadık el-Ubeydî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1996, VI, 330; Fîruzabadî, *el-Kamûsu'l-Muhîf*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. III, 158-159; Cevherî, *es-Sihah*, Thk. Ahmed el-Ğafur Attar, Daru'l-İlim li'l-Melayîn, Beyrut, 1990, IV, 1376.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmîne Giriş*, Damla yay. İst. 1996, s. 113; Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî, *İ'tikadu Eimmeti'l-Hadis*, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hamîsi, Daru'l-Asime Riyad, 1417, s. 50; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay. İst. 1999, s. 763.

<sup>4</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zâkir Kadîri Ugan, M. E. B. İst. 1986, II, 530; Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, Hazırlayan, Fevvez Ahmed Zemerli, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1995, s. 19-20.

<sup>5</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1992, I, 79.

sahipleridir.<sup>6</sup> Lâlekâi(ö.418/1027), selef önderleri olarak zikrettiği ve sahabeden başlamak üzere, tabiin ve tebe-i tabiinden oluşan uzun bir isim listesini vermektedir.<sup>7</sup> Abdulkahir el-Bağdadî (ö.429/1037), selef önderleri ile ilgili şu isimleri zikretmektedir: "Bu topluluğa Malik, Şafii, Evzai, Sevri, Ebu Hanife, İbn Ebi İeyla ve Ebu Sevr'in adamları, Ahmed b. Hanbel'e uyanlar, zahiriler ve akli hususlarda sıfatiyye'nin metodlarına inanan ve fikhına, sapık fırka mensuplarından bir şey karıştırmayan diğer fakihler dahildir"<sup>8</sup>

Selefte yaygın olan anlayış, akait konularında "tevakkuf" (susmak/soruşturmamak) ve dinde tartışmaya yeltenmemektir.<sup>9</sup> Hadis kitapları, fıkıh ve mezhepler tarihi kitapları, Peygamberden, sahabeden, tabiinden rivayet edilen akideyle ilgili konularda tartışma/cedel yapmayı şiddetle yasaklayan nakillerle doludur.<sup>10</sup> Bu nakilleri esas alan Selef, dini konularda tartışmaya girmekten kaçınmış ve kendilerine göre dinin safiyetini korumaya çalışmışlardır.<sup>11</sup> Taftazani'nin ifadesine göre; "Selefin inanç saflığı onların Peygamber ile beraber bulunmalarının veya onun zamanına yakın olmalarının bereketinden, olayların ve ihtilafların az olmasından ve güvenilir kişilere hemen müracaat imkanına sahip bulunmalarından kaynaklanmıştır."<sup>12</sup> Taftazani, sahabe dönemi sükunetin uzun sürmediğini, müslümanlar arasında fitne ve ihtilafların çıktığını söylemektedir. Özellikle Cemel ve Sıffin

<sup>6</sup> İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi Firkati'n-Naciye ani'l-Firaki'l-Halikin*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, s. 184-188; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80; Şerafeddin Gölcük –Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 51.

<sup>7</sup> Bkz. Hibbetullah b. Mansur Lâlekâi, *Şerhu Usul'i'l-İtikadi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa mine'l-Kitabi ve's-Sünneti ve'l-İcmai's-Sahabe*, Thk, Ahmed Sa'd Hamdan, Daru Tibe, Riyad, 1402, s. 29-50.

<sup>8</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrahim Ramadan, Beyrut, 1994, s. 277; Şehristani, *el-Milel*, I, 80-81.

<sup>9</sup> Ahmed b. İbrahim, *İtikadu Eimmeti'l-Hadis*, s. 79; Şevkani, *et-Tuhaf fi Mezahibi's-Selef*, Thk. Tark es-Suud, Daru'l-Hicre, Beyrut, 1988, s. 59-71; İbn Teymiyye *el-Akidetu'l-Vasitiyye*, Thk. Muhammed b. Abdulaziz, er-Risaletu'l-Amme li İdareti'l-Buhus, Riyad, 1412, s. 7-40; Muhammed Aruçi, *el-Esma ve's-Sıfat fi ma Beyne Ulamai's-Selef ve Ehl'i'l-İtizal*, İslam Araştırmaları Dergisi, I, 1997, s. 34.

<sup>10</sup> İbn Abdi'l-Ber, *Camiu Beyani'l-İlim*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1997, II, 316; İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkiin*, Thk. Muhammed Abdulselam İbrahim, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 43-49; İrfan Abdulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akait Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. İst. 1981, s. 136; Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, Hazırlayan, Fevvaz Ahmed Zemerli, Akaidu Eimmeti's-Selef, s. 19, 21, 54-55.

<sup>11</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, s. 113-114.

<sup>12</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlimi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan, Süleyman Uludağ, Dergah yay. İst. 1982, s. 94; Lâlekai, *Şerhu Usul'i'l-İtikad*, s. 23.



Cemel ve Sıffin savaşları ile birlikte müslümanlar arasındaki ahengin bozulduğunu ve din alimlerine karşı gelmelerin genel bir hal aldığı ifade etmekte ve bunun neticesi olarak da bid'at, heva ve heves ehlininin ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>13</sup>

Eş'ari, Selef'in tutumunu şu şekilde ifade etmektedir: "Onlar cedeli kabul etmezler ve bunun için mücadele ederler. Buna sebep de sahih rivayetlere teslim olmaya dayanan bir dini anlayışa sahip olmalarıdır. Güvenilir ravilerin birbirlerinden naklederek Peygambere kadar ulaştırdıkları hadisler onlara bildirilince "nasıl" ve "niçin" diye sormazlar ve bu tür soruların sorulmasını da bid'at olarak kabul ederler."<sup>14</sup>

Selefiye, Kur'an ve Hadis'e, aşırı bir kudsiyet yüklemiş ve bunların zahiri dışında başka anlamları aramama gibi temel bir prensibi benimsemiştir.<sup>15</sup> Bununla birlikte ilk üç nesli oluşturan sahabe, tabi'in ve etbau't-tabiinin söz ve davranışlarını da aynı şekilde değerlendirmiştir.<sup>16</sup> Selefiyede nassın ve naklin dini bir dokunmazlığı vardır. önceki nesilden gelen bilgiler ulvi ve mübarek olarak nitelenmekte ve mutlak hakim kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Selefi anlayışta nassı; itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vil konusu yapmak kesinlikle caiz değildir.<sup>18</sup> Selefi anlayışta asıl olan Peygamber, sahabe ve tabiinin değerlendirmeleridir. Çünkü ilk iki neslin değerlendirmeleri, değer itibariyle sürekli önceliklidir. Bu anlayış, sonraki nesillerin sürekli önceki seleflerin birikimini tüketmeye ve onların fikirlerini şerhetmeye götürmüştür.<sup>19</sup>

Selefi anlayışı gösterme açısından genel olarak sahabe ve tabiinden yapılan şu nakil oldukça önemlidir: "Dini konularda bir kimseyi örnek almak istiyorsanız, Muhammed'in ashabını örnek alınız. Çünkü bu ümmet içinde kalp yönünden en temiz, ilim bakımından en derin, sorumluluk açısından en az, hidayet itibariyle en doğru ve güzel, ahlak bakımından en iyi olanlar

<sup>13</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 95.

<sup>14</sup> Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, I, 8-9.

<sup>15</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, s. 19-20, Abdu'l-Ğani e-Mkdisi, *Kitabu's-Sıfat*, Hazırlayan Fevvez Ahmed Zemerli, s. 82-83.

<sup>16</sup> Lâlekai, *Şerhu Usul*, s. 9.

<sup>17</sup> Bkz. Beyhaki, *el-İ'tikad ala Mezhebi's-Selefi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 129-135.

<sup>18</sup> Beyhaki, a.g.e, s. 131; Şevkani, *ef-Tuhaf*, s. 61-63; Ahmed b. İbrahim, *İ'tikadü Eimmeti'l-Hadis*, s. 79.

<sup>19</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 58.

onlardır. Resulü ile sohbet ve dinini tesis için Hak Teala'nın seçtiği kişiler de bunlardır. Bunların üstünlüğünü kabul ederek izlerini adım adım takip ediniz. Onlara benzemeye çalışınız, zira en doğru yolda olanlar onlardır. Bu yoldan azıcık sağa veya sola saparsanız, büyük bir dalaletin içine yuvarlanmış olursunuz.”<sup>20</sup> Said b. Cübeyr'in(ö.95/713) şu sözü selef, dini hangi ölçüler içerisinde değerlendirmeye tabi tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir. “Bedir ashabının bilmediği bir şey dinden değildir.”<sup>21</sup> Buradan şu anlaşılmaktadır ki, selef, dini sadece “kitap” ve “sünnet”te geçenlerle sınırlamamakta, sahabenin bunlardan anladıklarını da buna dahil etmektedir. Dolayısıyla selef, din ile dinden anlaşılan şeyi aynı düzeyde tutmuş olmaktadır.

Selefi anlayışa göre, sahabe muamelata ait konuların dışında dini inanç ile ilgili hususlarda re'ye başvurmamış, bunların te'viline yeltenmemiştir.<sup>22</sup> Bu konuda sahabeden pek çok rivayetler zikredilmektedir. Hz. Ebu Bekir'in; “şayet ben Allah'ın Kitabı hakkında görüşümü açıklarsam, ya da bilmeden bir şey söylersem hangi gök beni barındırır ve hangi yer beni taşır”<sup>23</sup>, Hz. Ömer'in; “re'ye sakınınız, zira ashabu'r-re'y sünnet düşmanlarıdır.” ve İbn Mesud'un “alimleriniz gittiler, insanlar da cahilleri önderler edindiler ve işlerini de kendi re'yle ile kıyasa kalkıştılar da böylece İslam'ı yıktılar.” Dedikleri rivayet edilmektedir.<sup>24</sup>

İbn Ebi şeybe, Amr b. As'tan yaptığı bir rivayete göre, Peygamberin yanında bir ayet konusunda iki kişi tartıştı ve sesleri yükseldi, bunu duyan Peygamber, onları bu tartışmadan menetti ve Kur'an konusunda tartışmayınız, zira onda tartışmak küfürdür dedi.<sup>25</sup> Abdullah b. Ömer'den yaptığı rivayette ise Peygamberin şöyle söylediği aktarılmaktadır: “Kur'an ayetlerini tartışma konusu yapmayınız, çünkü sizden önceki ümmetler, Kitap

<sup>20</sup> İbn Kudame, *Zemu't-Te'vil*, Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Daru's-Sekafiye, Kuveyt, 1406, s. 32; Lâlekai, *Şerhu Usul*, s. 21-24; Benzer ifadeler için Bkz. Beyhaki, *el-İtikad*, s. 132-134; İbn Kudame, *Akidetu'l-İmam İbn Kudame*, Hazırlayan Fevvez Ahmed Zemerli, s. 181-183.

<sup>21</sup> İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlim*, II, 321.

<sup>22</sup> Bkz. Beyhaki, *el-İtikad*, s. 132-133; İbn Kudame, *Akidetu'l-İmam İbn Kudame*, s. 181-182.

<sup>23</sup> İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabu'l-Musannef fî'l-Ahadis ve'l-Asar*, Thk. Kemal Yusuf el-Hut, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1989, VI, 136; İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, I, 43.

<sup>24</sup> İbn Kayyim Cevziyye, a.g.e, I, 43-45.

<sup>25</sup> İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabu'l-Musannef*, VI, 142.

konusunda ihtilafa düşmedikleri sürece lanetlenmemişlerdi. Bilesiniz ki Kur'an'ı tartışma konusu yapmak küfürdür.”<sup>26</sup>

Sahabeden buna benzer rivayetleri aktarmak suretiyle selef, nassı anlama ve değerlendirmede sahabenin re'ye ve te'vile yeltenmediklerini göstermek istemiş, dolayısıyla onlara uymanın bir gereği olarak inanç konularında yoruma gitmenin doğru olamayacağı sonucuna varmışlardır.<sup>27</sup> İbn Kayyim Cevziyye(ö.751/1351), sahabeden Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Sehl b. Huneyf, Muaz b. Cebel, Muaviye b. Ebi Süfyan, Ebu Musa el-Eş'ari, ve buna benzer pek çok sahabenin, “re'y” i ilimden saymadıklarını, onu kötilediklerini, ondan sakındırdıklarını ve onunla fetva vermekten sakındırdıklarını söylemektedir.<sup>28</sup>

“Sahabiler, dinin öncüleri, hidayet önderleri, karanlıkların lambaları ve ümmete öğüt verenlerin imamları, hükümleri ve delillerini en iyi anlayan kişiler, Allah'ın dinini en iyi bilenler, ilimde en derinlikli kişiler oldukları halde bunlar insanları re'y ile amel etmekten, dini alanda yoruma gitmekten şiddetle sakındırmışlardır”<sup>29</sup> diyen İbn Kayyim buradan hareketle nassı anlama ve yaşamada yoruma gitmenin doğru olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Ancak zorunlu durumlarda ve yalnızca ameli konularda yoruma gidilebileceğini söyleyen İbn Kayyim, bid'at ehli olarak nitelendirdiği Cehmiyye ve Mu'tezile gibi Allah'ın isim ve sıfatları konusunda kıyasa ya da yoruma gitmenin de caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>30</sup>

Selefi anlayışa göre Havaric, Mürcie, Mu'tezile, Şia ve bunların içerisinde yer alan fırkaların tamamı “Ehlu'l-Bida' ve'l-Ehva”dır.<sup>31</sup> Fırak yazarları fırkaların sayılarını yetmiş üçe çıkarma konusunda farklı gayretlerin içerisine girmişler, Selef, ya da Ehl-i Sünnet olarak nitelendirdikleri fırkanın

<sup>26</sup> Ebi Şeybe, *Kitabu'l-Musannef*, VI, 142; Beyhaki, *el-İ'tikad*, s. 133-134 .

<sup>27</sup> Bkz. Beyhaki, *el-İ'tikad*, s. 129-133; İbn Kudame, *Akidetu'l-İmam İbn Kudame*, s. 181-182.

<sup>28</sup> İbn kayyim, *İ'lamu'l-Muvakkiin*, I, 48; Beyhaki, *el-İ'tikad*, s. 133.

<sup>29</sup> Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkiin*, I, 48-49.

<sup>30</sup> Cevziyye, a.g.e, I, 54-55.

<sup>31</sup> Ebu Muhammed el-Yemeni, *Akadidu's-Selase ve's-Sebine Firketen*, Thk. Muhammed b. Abdullah Zerban el-Ğamidi, *Mekbetu'l-Ulum ve'l-Hikem*, Medine, 1414, I, 10.

dışında diğer fırkaların tamamının haktan uzak sapık birer fırka olduklarını delillendirmeye çalışmışlardır.<sup>32</sup>

Bu nedenledir ki başlangıçta Kelam İlimi ile uğraşmak kötü bir bid'at olarak karşılanmış ve Ehl-i Hadis tarafından şiddetle reddedilmiştir. Fıkha ait olanların dışındaki her şey onlara göre zındıklıktır.<sup>33</sup> Dolayısıyla bundan kaçınmak gerekmektedir.

Selef dönemi tartışmalarına girmeden önce, Selefin düşünce biçimini görmek amacıyla, Selef önderlerinden İbn Kudame(ö.620/1223)'nin konuya dair değerlendirmelerine özetle baktığımızda şunlar görülür. Bu konunun ayrıntılarına daha sonra girilecektir.

İbn Kudame , selef ulemasının genel düşüncelerini ve selefiye anlayışında önceki ulemaya (ilk üç nesil) uymanın gerekçelerini açıklarken önce Kuran'dan ayetler, sonra da hadisleri delil olarak sunmaktadır.<sup>34</sup>

"kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yolda bırakırız ve cehenneme sokarız; o, ne kötü bir yerdir."<sup>35</sup>

"(İslam dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzelliikle tabi olanlardan Allah razı olmuştur., onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedi kalacakları, altlarında ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur."<sup>36</sup>

Bu ayeti sunduktan sonra İbn Kudame şu hadisleri delil olarak göstermektedir: "Benden sonra benim ve raşit halifelerimin sünnetine uyunuz. Onlara sıkı sıkı yapışınız ve sonradan ortaya çıkan şeylerden sakınınız. Çünkü sonradan ortaya çıkan her şey bid'at ve her bid'at da dalalettir."<sup>37</sup> Bu hadisten de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber, Halifelerin yoluna uymayı ve her türlü bid'atlerden kaçınmayı emretmektedir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Bkz. el-Yemeni, *Akaidu's-Selase*, I, 10-11.

<sup>33</sup> T.J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 33.

<sup>34</sup> Bkz. İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 28-29.

<sup>35</sup> 4. Nisa, 115.

<sup>36</sup> 9. Tevbe, 100.

<sup>37</sup> Ebu Davud, Sunen, 5, Hn: 4607, IV, 201.

<sup>38</sup> İbn Mace (Mukaddime) 6, Hn: 42 I, 15-16; İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 29.

H. Peygamber, kendisinden önce İsrailoğullarının yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunların biri dışında hepsinin cehennemde olduğunu, onun da fırka-i naciye olup kendisi ve ashabının üzerinde bulunduğu yol olduğunu söylemiş, bunun dışındakilerin ise bid'atte oldukları ve bid'atin de cehenneme ilettiğini bildirmiştir.<sup>39</sup>

"En hayırlı dönem benim dönemim ve ondan sonra gelenlerdir."<sup>40</sup>

"Ashabıma dil uzatmayın. Sizden birinizin Uhud Dağı kadar altını sadaka olarak dağıtması, onlardan birisinin yarım veya bir müd sadaka vermesi kadar hayra ulaştıramaz."<sup>41</sup>

"Allah beni ve ashabımı seçti ve onları benim için yardımcı ve destekçi kıldı."<sup>42</sup>

"Benim ve benden sonra hidayete erdirici raşid halifelerimin sünnetine sıkı sıkı yapışınız."<sup>43</sup>

"Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer'e uyunuz. Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız, hidayet bulursunuz."<sup>44</sup>

"İbn Mesud'dan şu rivayet aktarılmaktadır: sizden biriniz herhangi birisine uyarsa, Resulün ashabına uysun. Çünkü onlar bu ümmetin en iyileri, ilim açısından en derinlikli, teklif açısından en az sorumluluk sahibi, rehber olmaya en layık gidişat açısından en iyi olanlardır. Allah onları Peygamberinin sohbeti ve dinin ikamesi için seçti. Onların faziletlerini tanıyın, yollarına tabi olun, çünkü onlar doğru yol üzerindedirler."<sup>45</sup>

Ömer b. Abdulaziz'in şöyle söylediği nakledilir: "Sizden öncekilerin üzerinde durmadığı konularda siz de durmayınız. Çünkü onlar daha çok bilgili oldukları halde bu konulara dalmadılar. Oysa onlar sorunları çözmede daha güçlü ve daha layıktılar. Şayet problemler onlardan sonra ortaya çıktı

<sup>39</sup> İbn Mace 17 Kitabı'l-Fiten 36 Hn: 3993, II, 1322; İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 23; Beyhaki, *el-İtikad*, s. 133; İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 29.

<sup>40</sup> Buhari, 62 Kitabı Ashabi'n-Nebi 1, II 188; Müslim, Hn: 216, ; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 156.

<sup>41</sup> Buhari, Kitabı Ashabi'n-Nebi 1, 5, II, 195.

<sup>42</sup> İbn Kudame, *Tahriru'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Said Dimaşkiye, Daru'l-Alem, Riyad, 1990, s. 44.

<sup>43</sup> Tirmizi, 42 İlim 16 Hn: 2676 V, 43; Lâlekai, *Şerhu Usul*, s. 21-22.

<sup>44</sup> İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-İlim*, II, 313-314; Nasıruddin Elbani, *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Daife ve'l-Mevzuat*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1992, I, 144-151.

<sup>45</sup> İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyani'l-İlim*, II, 321-322; İbn Kudame, a.g.e, s. 44.

denirse, Şu açıktır ki onlardan sonra ortaya çıkanları takip edenler ancak kendi nefislerine uyan ve sahabenin yolundan ayrılanlardır. Çünkü nceki ulema yeteri kadar konuŐtular ve çözüm getirecek Şekilde konuları açıkladılar. Bunun dıŐındakiler ise ihmalkarlık ve ötesi cüretkarlıktır. Bunda kusur eden her toplum yanlışa düşmüş, başka taraflara yönelenler de aşırıya kaçmıŐlardır. Bu ikisi arasında kalanlar ise doğru yol üzeredirler.”<sup>46</sup>

Selefiye, sahabe hakkında ne düŐünüyorsa aynı Şeyleri tabiin ve etbau't-tabiin için de düşünür. Çünkü onlara göre İslam'ı en doğru, en iyi ve en mükemmel Şekilde anlayan ve anladığını en güzel Şekilde uygulayan ilk üç nesildir. Onlardan sonra hiçbir kimse İslamiyeti onlar kadar mükemmel Şekilde anlayamaz ve uygulayamaz. Bundan dolayıdır ki bu üç neslin anlamaları ve uygulamaları her türlü itiraz, soruşturma, araştırma ve tenkitten uzaktır. O sebeple yapılması gereken Şey dini anlama konusunda ilk üç nesilden gelen açıklamaları ve onlara ait uygulamaları aynen muhafaza etmek, onları aşan beyan ve hareketlerden titizlikle sakınmaktır.<sup>47</sup> Bu nedenle, selefi anlayışta akıl, ayet, hadis ve ilk üç nesilden gelenleri açıklama yetkisine sahip değildir. Aklın işlevi, sadece rivayetler yoluyla gelenleri anlamaya çalışmak ve onlara titizlikle uymaktır.<sup>48</sup> Bu nedenle selefi anŐayıŐta akıl iŐlevsiz hale getirilmiş ve üreten değil, önüne getirilene tüketen bir fonksiyona sahip kılınmıştır.

Selefi düşünceyi özetle belirledikten sonra selef dönemi olarak kabul edilen zaman diliminde tartışmaların ve ihtilafların olup olmadığını tesbit açısından bu dönemin genel bir panoramasını çıkarmak gerekmektedir. Söz konusu dönemin genel yapısı dikkate alınmadan yapılan her türlü değerlendirmeler afaki olacaktır. Bu durumdan kurtulabilmek için satırbaŐları ile bu dönemi irdelemeye çalışacağız.

## 1.2. SELEF DÖNEMİ TARTIŞMALARINA KISA BİR BAKIŞ

Peygamber döneminden başlamak üzere İslam'ın geniş topraklara yayılması ve müslümanların farklı din ve kültürlerle tanışmaları, onların daha

<sup>46</sup> İbn Kudame, *Tahrımu'n-Nazar*, s. 46.

<sup>47</sup> Lâlekai, *Şerhu Usul*, s. 21-23.

<sup>48</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay. İst. 1979, s. 38.

önce muttali olmadıkları pek çok düşünce ve inanışla karşılaşmalarına sebep oldu.<sup>49</sup> Müslümanların karşılaştıkları bu problemlerin bir kısmı inançla ilgili, bir kısmı da sosyal alandaki yaşamla, yani hukukla ilgili idi. Başlangıçta karşılaşılan bu problemlerin ağırlıklı noktasını hukuki olanlar teşkil etmekteydi.<sup>50</sup> Çünkü doğrudan yaşamla ilgili idi. İnançla ilgili olanı ise buna göre ikincil konumdaydı.<sup>51</sup> Bunun içindir ki başlangıçta ihtilafların çoğu akaid esaslarında değil, fer'i hükümler üzerinde olmuştur.<sup>52</sup> İslam toplumunda ortaya çıkan ihtilaflara karşı selef, kendisi için inanç konularında teslimiyet ve taklidi seçmekle pratik yol tespit etmiştir.<sup>53</sup>

İlk iki halife döneminde yaşayan müslümanlar Kur'an'ın yorumuna dalmaksızın ve bunlar üzerinde derinlemesine araştırmalara kalkışmaksızın nassı olduğu şekliyle kabul ediyor ve tenzihi bir anlayışla buna inanıyordu.<sup>54</sup> Kur'an'da zikredilen Allah'a ait sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışların özellikleriyle kıyaslamıyor ve münezze bir Allah inancına sahip olmak için azami gayret gösteriyorlardı.<sup>55</sup> Allah'a insanlarınkine benzeyen herhangi bir şey izafe etmeye yol açabilecek naslar hakkında görüş belirtmeyerek susuyorlar, Kur'an'ın, müteşabihler konusunda lafzın zahiri anlamından başka bir anlama sahip olduğuna inanıyorlardı.<sup>56</sup> Onların bir çoğu bu konudaki ayetlerle ve hadislerle karşılaştıkları zaman "bunları nasıl geldiyse öylece okuyun"<sup>57</sup> demek suretiyle teşbihe, temsile, ta'til veya te'vile yeltenmezlerdi.<sup>58</sup> Onlara göre te'vil, inancın ispatında kabulü caiz olmayan

<sup>49</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, Daru'l-İlim, Beyrut, 1966, s. 91; Watt *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Umran yay. Ankara, 1981; s. 229; Muhammed Ali Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiye, Beyrut, 1973, s. 63.

<sup>50</sup> İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, I, 39.

<sup>51</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 63-64; Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Hazırlayan, Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s. 25.

<sup>52</sup> Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara 1986, s. 77.

<sup>53</sup> İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. İst. 1981, s. 138.

<sup>54</sup> İsfarayini, *ef-Tabsir fi'd-Dîn*, s. 19; Cevziyye, *İlamu'l-Muvekkîin*, I, 39; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 120; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara, 1992, s. 47.

<sup>55</sup> Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 77.

<sup>56</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 137; Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 77-78.

<sup>57</sup> İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-Musennef*, VI, 142; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 532.

<sup>58</sup> İbn Teymiye, *el-Akidetu'l-Vasitiyye*, s. 28.

zan esasına dayanıyordu.<sup>59</sup> Bizzat kendileri imana taalluk eden akidelerle akli tefekküre dayalı dini cidalen kaçındıkları gibi başkalarını da bundan alıkoymuşlardır.<sup>60</sup> İnanç alanındaki tartışmaları hem Kur'an'a, hem de Peygamberin sünnetine muhalefet olarak nitendirdikleri için, bundan şiddetle kaçınmışlardır.<sup>61</sup>

Genel olarak, ilk iki halife döneminde müslümanlar olabildiğince tartışmalardan ve ihtilaflardan kaçınmışlarsa da bundan tamamen kurtulamamışlardır. Sahabenin ilk dönemde tartışmalardan özellikle kaçınmaya çalışmalarının en önemli gerekçesi dinin daha tam olarak hayata geçirilemeyişi ve Arap anlayışı dolayısıyla dini öğretilerin yeteri düzeyde anlaşılmamış olmasını dikkate alarak, dinin safiyetini koruma çabasından kaynaklanmıştır. Ancak bütün bu çabalara ve hatta yasaklamalara rağmen, ilk dönemden başlamak üzere ve gittikçe artarak tartışmalar yapılagelmiştir. Bu durum özellikle de yeni inanç ve kültürlerle karşılaşıldıktan sonra daha da artmıştır.

Hiz. Ömer döneminde Kur'an'ın anlaşılması çerçevesinde cereyan eden bir hâdise, bize gerek Hiz. Ömer'in ve gerekse o dönemin bakış açısını vermesi açısından önemlidir. Kurtubi'nin(ö.671/1272) aktardığı olay şudur: "Sabiğ el-İraki isminde bir kişi müslüman askerlerden, Kur'an'dan bazı şeyler soruyordu. Adam Mısır'a vardığında Amr b. As duruma muttali oldu ve olayı Hiz. Ömer'e bildirdi. Hiz. Ömer adamı yanına çağırtdı. Gerekli soruşturmaları yaptıktan sonra adamı dövmeye başladı. Şiddetli dayak yiyen adam Hiz. Ömer'e; şayet beni öldürmek istiyorsan, işkence etmeden öldürebilirsin, yok eğer amacın tedavi etmek ise, zaten beni tedavi ettin. Bunun üzerine Hiz. Ömer, adamı memleketine gönderdi ve Ebu Musa el-Eş'ari'ye; adamın müslümanlarla bir araya gelmemesi talimatını verdi. Tecrit olayı, Sabiğ düşüncelerinden vazgeçinceye kadar devam etti. Adam daha önce sahip

<sup>59</sup> İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîn*, I, 39.

<sup>60</sup> Bkz. Beyhakı, *el-İtikad*, s. 133-136.

<sup>61</sup> İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi'l-Mufteri fi ma Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1979, s. 99; İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 139; T. J. De Boer, *İslam'da Fesefe Tarihi*, s. 33-34.



olduğu görüşlerini terk edince yapılan uygulamaya da son verildi.”<sup>62</sup> Hz. Ömer ile Sabiğ el-İrakî arasında geçen bu olay hadis kitaplarında da nakledilmektedir.<sup>63</sup>

Anlatılan bu hâdise iki açıdan önemlidir: Birincisi, sahabe döneminden başlamak üzere Kur’an çerçevesinde tartışmaların içerden yapıldığı gibi dışardan da yapılıyor olması.<sup>64</sup> İkincisi ise, bu tartışmalara karşı sahabenin/Ömer’in takındığı tavır. Söz konusu edilen şahsın hangi konularda sorduğu anlatılmamaktadır, ancak Kur’an’dan bazı şeyler soruyor olması, ilk dönemden başlamak üzere bu çerçevede tartışmaların var olduğunu bize göstermektedir.

Abdulkahir el-Bağdadi(ö.429/1037), “*Usulu’d-Din*”de Hz. Ali’nin Haricilerle yaptığı tartışmalardan bahsetmekte ve sahabe dönemi tartışmaları ile ilgili şunları söylemektedir: “İlk tartışmayı Ali, Va’d ve va’id konusunda Haricilerle; Allah’ın dilemesi, insanın gücü ve Allah’ın takdiri bahislerinde ise Kaderiye mensuplarıyla yapmış; sonra Abdullah b. Ömer, kader mevzuunda Ma’bed el-Cüheni(ö.80/699) ile tartışmış ve bu tartışmanın ardından ondan teberri etmiştir.”<sup>65</sup>

Müslümanlar, birinci asrın ortasında Irak’ı fethettikleri zaman Helenistik ilmin canlı bir geleneği ile karşılaştılar.<sup>66</sup> Irak ve eski Fars imparatorluğunun komşu bölgelerinde, birtakım Hıristiyan okulları mevcuttu.<sup>67</sup> Bunun yanında Harran’da Sabiiler inançları ile önemli bir etkiye sahiptiler.<sup>68</sup> İslam düşüncesi üzerindeki Helenizmin etkisi özellikle Irak’ta; Basra, Kufe ve Bağdat’ta görülmekte idi.<sup>69</sup> Müslümanlar ile gayr-ı müslimler arasındaki bu temaslar, değişik konularda tartışmalara yol açtı ve bunlar İslam kelamında akli

<sup>62</sup> Kurtubi, *el-Bida’ ve’n-Nehyu anha*, Thk. Ebu Abdillan Muhammed Hasan, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 1997, s. 73.

<sup>63</sup> Bkz. Darimi, *Mukaddime*, 19, (1-51), Çağrı yay. İst. 1992.

<sup>64</sup> Ömer Ferruh, *Tiirhu’l-Fikri’l-Arabî* s. 91-92.

<sup>65</sup> Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu’d-Din*, Daru’l-Medine, Beyrut, 1928, s. 307; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Kayıhan yay. İst. 1985, II, 465.

<sup>66</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan yay. İst.1998, s. 31.

<sup>67</sup> Bkz. Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, Daru’l-Kutubi’l-Arabî, Beyrut, Tsz. I, 339-347.

<sup>68</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekül Süreci*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran yay. Ankara, 1981, s. 229; de Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, s. 13.

<sup>69</sup> Ebu Re’yyan, *Tarihu’l-Fikri’l-Felsefi*, s. 138-139; de Boer, *İslam’da felsefe Tarih*, s. 26.

tefekkürün gelişmesinde itici bir rol oynadı.<sup>70</sup> Kur'an'ın dışında diğer semavi kitapların tahrif edilmiş olduğu iddiası, özellikle müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında karşılıklı reddiyelerin yazılmasını sağladı. Bu tarzda kaleme alınmış mevcut eserlerden en eskisi Ali b. Rabban et-Taberi(ö.241/855)'ye ait olduğu rivayet edilmektedir.<sup>71</sup> Ancak konu ile ilgili daha pek çok eserin yazıldığı bilinmektedir.<sup>72</sup> Bunlardan birisi de Cahız(ö.255/869) tarafından yazılan "er-Reddu Ale'n-Nasara" isimli eserdir.<sup>73</sup> Bilindiği gibi iç etkenlerden kaynaklanan pek çok tartışmalar da müslümanlar arasında yaşanmakta idi.<sup>74</sup>

Ali Sami en-Neşşar, sonraki dönemde birer kelami okul olarak karşımıza çıkan İslam toplumundaki muhalefetin üç ana noktadan kaynaklandığını söylemektedir: Bunlar; Lügavi, siyasi ve iktisadi etkenlerdir.<sup>75</sup>

İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an ile bunu açıklama sadedinde ele alınan hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği konusu başlangıçtan itibaren müslümanlar arasında ihtilafların çıkmasına sebep teşkil etmiştir. Bunlar üzerindeki değerlendirmeler neticesinde, özellikle muhkem ve müteşabih ayetlerin lügavi anlamları etrafında ihtilafa düşülmüştür.<sup>76</sup> "tecsim" ve "tenzih" görüşünü savunan guruplar önemli oranda buradan neşet etmiştir. Kur'an'ın Kaza ve kadere ilişkin ayetlerin farklı değerlendirilmesi ve bunların lügavi yorumundaki ihtilaftan da "cebiri" ve "ihtiyar" görüşleri neşet etmiş, mü'min, fasık ve kafir kelimelerinin lügavi anlamları üzerinde düştükleri ihtilaftan "el-menzile beyne'l-menzileteyn" problemi ortaya çıkmış, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker anlayışından da "huruc" , "irca" ve "itizal" fikirlerinin doğmasına kaynaklık etmiştir.<sup>77</sup> Hiç şüphesiz, bu fırkaların oluşmasında yegane amilin lügavi etkenler olduğunu

<sup>70</sup> Sabri Hizmetli, (*İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri zerine Bir Deneme*), A. Ü.İ.F.D. XXVI, s. 664.

<sup>71</sup> Watt, *İslam Düşüncesi*, s. 231.

<sup>72</sup> Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, S.Ü.Yay. Konya, 1989, s. 36-38.

<sup>73</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-Islam*, I, 346.

<sup>74</sup> Bkz. İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 19-22.

<sup>75</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan yay. İst. 1999, I, 311.

<sup>76</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 90-91; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticahatu'l-Akli fi't-Tefsir Diraseten fi Kadiyyeti'l-Mecaz fi'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, s. 70-83.

<sup>77</sup> Bkz. el-Makdisi, *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Thk. Muhammed Mahzum, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1987, s. 46-47; Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, I, 312.

iddia etmek mümkün değildir. Ancak fırkaların genel düşünce yapıları incelendiğinde lügavi etkenlerin oldukça önemli bir yer kapladıkları görülecektir. Özellikle bu etki Arap olmayan unsurların müslüman olmalarının ardından, sahip oldukları eski anlayışlarını da beraberlerinde getirmiş olmalarının payı büyük olmuştur.

Müslümanlar arasındaki ihtilafın diğer bir önemli sebebi siyasidir.<sup>78</sup> Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslam toplumunda başgösteren yönetim krizi,<sup>79</sup> Hz. Ebu Bekir'in(ö.13/634) halife seçilmesiyle nisbeten durulduysa da özellikle Hz. Ali'nin (ö.40/661)halife olmasını isteyenlerin hoşnutsuzluklarını tamamen yok etmemiştir.<sup>80</sup> Bu hoşnutsuzluk, Hz. Ömer'in(ö.23/644) ardından hilafete getirilen Hz. Osman'ın(ö.35/656) döneminde had safhaya ulaşmış<sup>81</sup> ve İslam tarihinin en onarılmaz olaylarına sebep teşkil eden Hz. Osman'ın öldürülmesine zemin hazırlamıştır.<sup>82</sup> Hz. Osman'ın dönemine kadar, müslümanlar arasındaki siyasi ihtilaflar nisbeten gizli bir şekilde devam etmiştir.<sup>83</sup> Ancak Osman'ın öldürülmesiyle birlikte siyasi çekişmeler aleniyet kazanmış ve ardından pek çok siyasi fırka/mezhebin ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil etmiştir.<sup>84</sup>

Çeşitli fırkalarıyla bu siyasi oluşumların en önemlisi ve en etkilisini hiç şüphesiz Şia oluşturmaktadır.<sup>85</sup> İsna Aşeriyye, İsmailiyye yahut Zeydiyye şeklinde ortaya çıkan bu felsefe esas itibarıyla siyasi bir temelden beslenip gelişmiştir.<sup>86</sup> Yunan felsefi ekolleri ile gnostik felsefe, Şia düşüncesine

<sup>78</sup> Eş'ari, *Makâlât*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriye, Beyrut, 1990, I, 39; Makdisi, *Ahsenu't-Tekasim*, s. 45; Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, I, 312; Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akadi Sisteminde Gelişmeler*, s. 10.

<sup>79</sup> İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 19; Ömer Ferruh, *Fikru'l-Arabi*, s. 89-90.

<sup>80</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 79; Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlimi'l-Kelam*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiye, Beyrut, 1985, I, 90; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İst. 1997, s. 274-282.

<sup>81</sup> Bkz. Makdisi, *Ahsenu't-Tekasim*, s. 47.

<sup>82</sup> Şehristani, *el-Milel*, I, 14-15; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 361-382; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 53-54.

<sup>83</sup> Şehristani, *el-Milel*, I, 15.

<sup>84</sup> Mahmud Subhi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 90; Ömer Ferruh, *Fikru'l-Arabi*, 91-92; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 127.

<sup>85</sup> Mahmud Subhi, *fi İlimi'l-Kelam*, 91; el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 56-57.

<sup>86</sup> İsfarayini, *et-Tabsir*, 27-30; Şehristani, *el-Milel*, I, 18-21; watt, *İslam'ı Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1968, s. 30-34.

sızarak “masum imam” görüşünün ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.<sup>87</sup> Bilindiği gibi Şia, bütün argümanlarını siyasi bir amaç için kullanmıştır.<sup>88</sup> Aynı şekilde çeşitli fonksiyonları ile birlikte Hariciler de siyasi bir etkenden doğmuştur.<sup>89</sup> Mu'tezile hem çıkış nedeni hem de gösterdiği gelişme çizgisi itibariyle siyasidir.<sup>90</sup> Mürcie de aynı şekilde değerlendirilebilir.<sup>91</sup> Nitekim bazı değerlendirmelere göre Mürcie fırkası Emevilerin siyasi iktidarına meşruiyet kazandırma yolunda gizlice kullanılmış bir görüşü temsil etmektedir.<sup>92</sup> Fırkaların oluşumu ve gelişmelerinin sonucunda vardıkları noktaya bakıldığında bunlardaki siyasi etkiyi görmek son derece kolaydır.<sup>93</sup> Örneğin, Keyasaniyye fırkası<sup>94</sup> Karamita iktidarını doğurmuş<sup>95</sup>, İsmaili Şiası Fatimi devletiyle sonuçlanmış<sup>96</sup>, aynı şekilde Zeydiyye fırkası da Mağrib, Fars ve Yemen'de Zeydiyye mezhebine bağlı devletleri doğurmuştur.<sup>97</sup>

İslam'da itikadi, siyasi ve felsefi düşüncelerin doğuşunu yukarıda anılan iki etkenin yanı sıra iktisadi etkene bağlayanlar da mevcuttur.<sup>98</sup> İktisadi etkenin, özellikle Hz. Osman'ın yönetimi döneminde, fakir halk tabakalarının Hz. Ali'nin etrafında toplanmaları ve Şianın ayaklanmasında siyasi etkenin yanısıra iktisadi etkenin de önemli bir rolü olmuştur.<sup>99</sup> Nitekim Hz. Ali zengin sahabilerle fakir halk tabakaları arasında eşitliğin sağlanmasını istediğinde, Zübeyr b. Avvam(ö.36/656) ve Talha b. Ubeydullah'ın(ö.36/656), Ali'ye karşı gelerek Cemel savaşını tahrik etmeleri bu anlayışın bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>100</sup> Keysaniyye ayaklanmasının temelinde yatan

<sup>87</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, s. 58-59; de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 31-32.

<sup>88</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s.127.

<sup>89</sup> Ebu Re'yyan, a.g.e, s. 127; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, 17, s. 22-28.

<sup>90</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslam metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu yay. Ankara, 1995, s. 126.

<sup>91</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 88.

<sup>92</sup> Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yay. İst. 1992, s. 121.

<sup>93</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin teşekkül Süreci*, s. 15.

<sup>94</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrahim Ramadan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 46-47.

<sup>95</sup> İsferyini, *et-Tabsir*, s. 22; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi V*, 309-313; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, s. 59-60.

<sup>96</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, IV, 103-120.

<sup>97</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 312-313.

<sup>98</sup> Neşşar, a.g.e, I, 313; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi yay. İst. 1997, s. 357-387.

<sup>99</sup> Cabiri, a.g.e, s. 382.

<sup>100</sup> Cabiri, a.g.e, s. 383-387.

esas etkenin, Muhtar b. Ubeyd'in birtakım bağışların ve ganimetlerin dağıtımında araplarla köleler arasında eşit davranmak istemesinden kaynaklandığı söylenmektedir.<sup>101</sup>

Sahabe döneminde ortaya çıkan ihtilafların pek çoğunun Hz. Osman'ın zayıf idaresinden kaynaklandığı iddiaları bilinen bir husustur.<sup>102</sup> Özellikle Ali ve Muaviye(ö.60/676) arasında süren muhalefet ve savaşın ardından müslümanlar arasında başgösteren guruplaşmaların en önemlisinin hiç şüphesiz siyasi yönü ağır basan Harici gurubu teşkil etmektedir.<sup>103</sup> Ameli imandan sayan hariciler, büyük günah işleyenleri tekfir ediyor, kendilerine katılmayanları büyük günah işlemekle suçluyor ve dolayısıyla kendileri dışındaki bütün müslümanları küfürle itham ediyorlardı.<sup>104</sup>

Buna karşın Hz. Ali'nin haklılığını savunan ve onun yanında yer alan diğer bir fırka da Şia'dır.<sup>105</sup> Hz. Ali'nin öldürülmesinin ardından kısa bir süre de olsa oğlu Hasan Muaviye'ye karşı mücadeleyi sürdürmüş, ancak daha sonra Muaviye'ye biat etmek suretiyle bu mücadeleden vazgeçmiştir.<sup>106</sup> Hz. Hüseyin'in öldürülmesi İslam toplumunda sonu gelmez ayrılıkların ve mücadelelerin sebebi olmuştur.<sup>107</sup> Ancak bütün bu kargaşaya rağmen Müslümanlar arasındaki bu çekişmelerden uzak bir şekilde yaşamını sürdüren Ali b. Ebi Talib'in üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye(ö.81/700) tarafından İslam tarihinde ilk düşünce medresesi kurulmuştur.<sup>108</sup> Muhammed b. Hanefiyye değişik şekillerde takdim edilmektedir. Ehl-i Sünnetin yanında Ehl-i Beyt ulemasının ileri gelenlerinden birisi olarak kabul edilmekte<sup>109</sup>, Gulat-ı Şia'nın yanında ise Keysaniyye'nin kurucusu olarak bilinmektedir.<sup>110</sup> Bu fırkaya göre Muhammed b. Hanefiyye gaib olan Mehdi'dir.<sup>111</sup> Bizi burada

<sup>101</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, I, 313; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 90-92.

<sup>102</sup> Mahmud Suphi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 32-33; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 125; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 370-382; el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 54.

<sup>103</sup> Mahmud Suphi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 33; Ömer Feruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 92-93; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 127.

<sup>104</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 168; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 79.

<sup>105</sup> Eş'ari, a.g.e, I, 65.

<sup>106</sup> İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, Menşuratu'r-Rıda, Kum, 1363, I, 163.

<sup>107</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. II, 6-8.

<sup>108</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 323; Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 307; Hasan, *İslam Tarihi*, II, 90-92.

<sup>109</sup> Wat, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, s. 47-48.

<sup>110</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 91-92; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 31.

<sup>111</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 47; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 31-32.

ilgilendiren husus bu zatın İslam düşüncesi tarihinde ilk düşünce ekolünün kurucusu olarak bilinmesidir. Nitekim Mu'tezile, Muhammed b. Hanefiyye'nin Medine'de itizal mektebinin kurucusu olduğunu söylemektedir.<sup>112</sup> Mu'tezile'ye göre Vasıl b. Ata(ö.131/748) Muhammed b. Hanefiyye tarafından eğitilmiş ve Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed ile uzun süre beraber olmuş ve birlikte ilim öğrenmişlerdir.<sup>113</sup>

Medine'de itizal fikri yaygınlaşırken aynı dönemde Şam'da Muaviye Cebr görüşünü ilan ediyordu.<sup>114</sup> Cebriye görüşü o zamanlar Ben-i Ümeyye'nin, Ali taraftarlarına ve diğer müslümanlara karşı kullandıkları siyasi bir davet biçimiydi.<sup>115</sup> Ben-i Ümeyye tarafından desteklenen cebr anlayışına karşı, özellikle Ehl-i Beytten Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebu Haşim Medine'de buna karşı muhalefeti sessizce yürüttüler ve kulların yaptıklarının Allah'a izafesini reddettiler.<sup>116</sup>

Emevi iktidarının cebr anlayışını yalnızca Ehl-i Beyt'ten olanlar değil, dönemin diğer sahabileri tarafından da tenkit edilmiş ve reddedilmiştir.<sup>117</sup> Konu ile ilgili Abdullah b. Ömer'in şu tenkidi aktarılmaktadır: "insanlardan bazıları Abdullah b. Ömer'e şu konuyu şikayet ettiler ve dediler ki: Ey Ebu Abdurrahman, insanlardan bazıları zina ediyor, içki içiyor, hırsızlık yapıyor, adam öldürüyor ve sonra bütün bunların Allah'ın ilminde yazılı bulunduğunu ve bundan kaçınmanın mümkün olmadığını söylüyorlar. Bunu duyunca Abdullah b. Ömer sinirlendi ve şöyle dedi: Sübhanallah! elbette Allah ilmi ile onların ne yapacaklarını biliyor, ancak Allah'ın bunu bilmesi, onları bunu yapmaya mecbur etmez.<sup>118</sup> Durumu bu şekilde ifade eden Abdullah b. Ömer bu düşüncenin kaynağı ile ilgili de şunları söyledi; Abdulmelik b. Mervan, Amr b. Said'i öldürdükten sonra fakihler halkın huzuruna çıktılar ve dediler ki: Emiru'l-Mü'minin arkadaşınızı daha önce belirlenen bir kaza ve kesinleşmiş

<sup>112</sup> Mahmud Suphi, *fi İlmî'l-Kelam*, I, 114-115.

<sup>113</sup> İbn Murteza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Thk. Susana Diwald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut, 1988, s. 17.

<sup>114</sup> Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 489-595; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, s. 30.

<sup>115</sup> Mahmud Subhi, *fi İlmî'l-Kelam*, I, 93; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu yay. Ankara, 1998, s. 79.

<sup>116</sup> Bkz. Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 525.

<sup>117</sup> Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, s. 38.

<sup>118</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Seade ve Misbahu's-Siyade fi Mevduati'l-Ulum*, Thk. Kamil Kamil Bekri-Abdulvahhab Ebu'n-Nur, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire, 1968, s. 162.

bir emrin gereği öldürmüştür.”<sup>119</sup> Emevi dönemi bu genel uygulaması, dönemin pek çok uleması tarafından eleştirilmiş ve konuya dair risaleler yazılmıştır. Bunlardan en önemlilerinden birisi de Hasan Basri'nin(ö.110/728), insan hürriyetini savunan ve yaptıkları kötülükleri Allah'a mal ederek cebir anlayışını savunanları eleştirerek dönemin halifesi Abdulmelik b. Mervan'a(ö.86/705) gönderdiği “*Risale*”dir.<sup>120</sup>

Hasan Basri söz konusu “*Risale*”de; her şeyden önce Allah'ın “cinleri ve insanları bana kulluk etmeleri için yarattım”<sup>121</sup> ayetini zikretmekte ve bu ayetin ifadesiyle insanların eylemde bulunabilecekelerine telmihte bulunmaktadır. Şayet Allah onları ibadeti yapmaya gücü yeter yaratmamış olsaydı, bunu onlara emretmezdi, zira Allah kullarına karşı asla zalim değildir.<sup>122</sup> Hasan Basri, Abdulmelik b. Mervan'ın mektubundaki selefin “kader”i benimsemediği iddiasına şu cevabı veriyor: “Selefimizden, hiç kimsenin bu sözü inkar etmeyişi ve bu konuda mücadelede bulunmayışi, hep aynı görüşte olmaları ve kötü bir şeyi emretmeyişleri dolayısıyladır”<sup>123</sup> diyen Hasan Basri, kötü şeylerden birisinin de insanın Allah'a karşı bilmediği bir şeyi söylemesidir sözü ile Emevilerin uygulamalarına ve bu konudaki cebri anlayışlarına işaretle bulunmaktadır. Hasan Basri, Kur'an'da insanın iradesiyle hareket edebileceğine vurgu yapılan ayetleri sıraladıktan sonra konunun siyasi yönüne ve yöneticilerin davranışlarına dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Bil ki ey Mü'minlerin emiri, Allah işleri kullara zorunlu yapmamıştır. Tam aksine şöyle demiştir: Şöyle yaparsanız, karşılığında şunu bulacaksınız, dolayısıyla onları yaptıklarına göre değerlendirecektir.”<sup>124</sup>

Hasan Basri, konuyu detaylı bir şekilde işlemektedir. Konumuzun sınırlarını zorlamamak için metin üzerinde fazla durmak istemiyoruz. Yalnızca o dönemin tartışmalarından örnek birkaç pasaj sunmak suretiyle konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamayı amaçlıyoruz. Buna göre Hasan Basri,

<sup>119</sup> İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, II, 27.

<sup>120</sup> Mahmud Subhi, *fi İlm'i'l-Kelam*, I, 94; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 307.

<sup>121</sup> 51 Zariyat 56.

<sup>122</sup> Hasan Basri, *Kader hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu çev.* Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, (Ethem Ruhi Fıglalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Ek 4, 303'ten naklen).

<sup>123</sup> Hasan Basri, a.g.m, s. 303.

<sup>124</sup> Hasan basri, a.g.m, s. 304.

insanların eylemlerinin onlar için zorunlu olmadığını, bunları kendi seçimleriyle yaptıklarını, dolayısıyla sorumlu olduklarını vurgulamaktadır. Metin içerisinde cebir anlayışına vurgu yapmak suretiyle insanlar arasında yeni bir bilincin ortaya çıkmasını ve yöneticilerin her yaptıklarının kendi irade ve seçimleriyle yaptıklarını belirtmek suretiyle herkesi sorumluluğuna sahip çıkmaya çağırılmaktadır. İrade olmadan insanın sorumlu tutulamayacağını ve bu durumun da Allah'ın adil olmasının bir gereği olarak belirlemektedir.<sup>125</sup>

Bir diğer "Risale" de Ğaylan ed-Dımaşki(ö.120/738) tarafından Ömer b. Abdulaziz'e gönderilmiştir. Söz konusu "Risale" de insan hürriyetini savunan ve cebir anlayışını eleştiren bir formda kaleme alınmıştır.<sup>126</sup> Dolayısıyla sahabe döneminden başlamak üzere müslümanlar arasında tartışma konusu olan en önemli konulardan birisi kaza ve kader konusu ile, insanın iradesi konusu olmuştur.<sup>127</sup>

Dönemin önemli simalarından birisi de Ma'bed el-Cüheni (ö.80/699)'dir.<sup>128</sup> Medine'de Muhammed b. Hanefiyye tarafından kurulan medresenin yetiştirdiği bir öğrencidir. Kader konusunda ilk konuşan kişinin Ma'bed el-Cüheni olduğu genel kabul gören bir husustur.<sup>129</sup> Mabel el-Cüheni ismi, fırkaların ortaya çıkışından itibaren en çok anılan isim olması ve sahabe dönemi baş gösteren ihtilaf ve mücadelelerin çoğunda fiili olarak yer almış olması<sup>130</sup> açısından önemlidir. Çünkü Ma'bed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımaşki(ö.120/728), Ca'd b. Dirhem(ö.124/732) ve Cehm b. Safvan(ö. 128/736) isimleri fırak kitaplarında<sup>131</sup> sıkça zikredilen isimler olduğu gibi, hepsi de sahabe ve tabiinin ilk dönemlerinde yaşamışlardır.

Ma'bed el-Cüheni, iktidarlarını meşrulaştırmak için cebir inancını telkin eden Emeviler karşısında insanın irade hürriyetini benimseyip cebir anlayışını reddetmiştir.<sup>132</sup> Ca'd b. Dirhem âlemin ezeli olduğunu iddia edenlere karşı cevher ve araz kavramlarına dayanarak âlemin hudusunu, Kur'an'da

<sup>125</sup> Bkz. Hasan Basri a.g.m, 305-316.

<sup>126</sup> Bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 80.

<sup>127</sup> İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 20-21; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 99-114.

<sup>128</sup> İsfarayini, a.g.e, s. 21.

<sup>129</sup> Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak* s. 25-37; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 21.

<sup>130</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I,41.

<sup>131</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Fark*, s. 25-37; İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 22.

<sup>132</sup> İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 21.



“kelimetullah” olarak nitelenen<sup>133</sup> Hz. İsa'nın uluhiyetini kanıtlamak için ilahi kelimelerin, yani Kur'an'ın mahluk olduğunu, muhtemelen yine Hıristiyanlarla mecusilerin uluhiyet inancına karşı Allah'ın birliğini kanıtlamak için ilahi sıfatların zattan ayrı birer varlık olarak nefyedilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>134</sup> Böylece Ca'd b. Dirhem, itikadi konuları aklın ışığı altında açıklamaya çalışmakla birlikte, İslam'a yöneltilen eleştirileri de cevaplandırmaya çalışmış ve Kelam ilminin ilk nüvelerinin de oluşmasına katkıda bulunmuştur.<sup>135</sup> Ca'd b. Dirhem, düşüncelerinden ve Emevi iktidarına karşı giriştiği siyasi mücadele nedeniyle Emeviler tarafından öldürülmüştür.<sup>136</sup>

Ma'bed el-Cüheni'den sonra dönemin en önemli simalarından birisi Gaylan ed-Dımaşki(ö.120/728)'dir. Gaylan, Emevi cebir ideolojisine karşı çıktığı gibi Haricilerin bayraktarlığını yaptığı tekfir ideolojisine de karşı çıkmıştır. Bilindiği gibi, Emevi iktidarı mürci anlayışı kendi politikası doğrultusunda daha yakın bulduğu için bu anlayışı benimsemiş ve bu nedenle Emevi döneminde “iman” sorunu siyasi bir içerik taşımıştır. Nitekim Hariciler ameli ve bütün kötülüklerden kaçınmayı imanın şartlarından biri olarak kabul ederlerken<sup>137</sup> bununla siyasi bir yön amaçlamışlardır.<sup>138</sup> Aynı şekilde Emevi iktidarı da “iman”ı yalnızca, inanılacak temel prensipleri kabul etme şeklinde benimsemiş ve dini emirlerin uygulanması, yasaklardan kaçınmayı ise imanın esasları ve gereği olarak öne sürmemişlerdir.<sup>139</sup> Bu anlayışa göre müslüman günah, hatta büyük günah bile işleyebilir, bununla birlikte imanına hanel gelmez.<sup>140</sup> Bu durum, zulüm ve fiske suçlanan Emevi halifelerini iman dairesinde tutmayı amaçlayan, dolayısıyla onlara karşı başkaldırmayı caiz görmeyen bir bakış açısıdır.<sup>141</sup>

<sup>133</sup> 4. Nisa, 171.

<sup>134</sup> Bkz. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 35-36.

<sup>135</sup> Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yay. İst. 1992, s. 124-125; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, IV, 226.

<sup>136</sup> Zirikli, *A'lâm*, II, 120.

<sup>137</sup> Bağdadi, *el-Fark*, s. 79.

<sup>138</sup> Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 617.

<sup>139</sup> Bağdadi, *el-Fark*, s. 186.

<sup>140</sup> İsfarayini, *et-Tabsir*, s. 97.

<sup>141</sup> Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 617.

Bir yanda Harici anlayışı, diğer tarafta Mürci yaklaşımı reddeden Gaylan, kendisini hem cebir, hem de tekfir ideolojisinden kurtaracak bir iman tanımını yapmıştır. Buna göre iman; Allah'ı düşünce ve kanaatten doğan bir bilgiyle tanıma, ona boyun eğme, kitabı sünneti tanıma ve onları uygulama şeklinde kabul edilmiştir. Bu yaklaşımıyla Gaylan, "amel"i imanın zorunlu bir unsuru olarak gören Harici yaklaşımı reddederken, bir taraftan da imanla birlikte hiçbir günahın zarar vermeyeceği anlayışını benimseyen ve böylece yaptıkları bütün zulümleri meşru göstermeye çalışan Emevi ideolojisini de dışlamış oluyordu. Gaylan'ın bu yaklaşımı ve Emevilerin keyfi uygulamalarına yönelttiği eleştiri dolayısıyla Emevi rejimi tarafından tehlikeli kabul edilmiş Hişam b. Abdulmelik tarafından elleri ve ayakları kesilerek idam edilmiştir.<sup>142</sup>

Aynı dönemde Hariciler; imanın kalb ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret olmadığını, bilakis tüm azalarla bunun doğrulanması gerektiğini vurguluyorlardı.<sup>143</sup> Buna göre iman amelden ayrı tutulamazdı. Buradan hareketle şu önemli sonuca vardılar: Fasık mü'min değildir. Haricilere karşı çıkan herkes fasıktır ve dolayısıyla mü'min değildir. Kendisiyle birlikte çocuklarının katli helal olduğu gibi geride kalan kadınlarına el konulması da helaldir.<sup>144</sup>

Abduaziz Yahya b. Müslim el-Mekki(ö.240/854) "*Kitabu'l-Hayde*" isimli eserinde yaşadığı dönemin selefi bakış açısı ve tartışmaları ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır. "Ben Mekke'de iken, Bağdat'ta Emiru'l-Mü'minin Me'mun'un desteği ile insanların uğradıkları şiddet ve mihnet haberleri bana ulaştı. "Halku'l-Kur'an" konusundaki dayatmaları sebebiyle küfre ve sapıklığa olan çağrıdan korkan insanlar tartışmadan kaçınarak evlerine sığınmışlar ve camiye gidemez, cemaatle namaz kılamaz olmuşlardı. Dinlerinden ve canlarının korkusundan dolayı bir şehirden diğer bir şehire insanlar gidemez olmuşlardı."<sup>145</sup>

Durumu yerinde görmek amacıyla gizlice Bağdat'a gittiğini, bu arada deşifre olmamak için azami gayret gösterdiğini, düşüncelerini kimse ile

<sup>142</sup> Zirikli, *A'lâm*, V, 123.

<sup>143</sup> İsferyini, *et-Tabsir*, s. 45-46.

<sup>144</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I,170; Bağdadî, *el-Fark*, s. 78-79.

<sup>145</sup> Abdulaziz Yahya b. Müslim el-Mekki, *el-Hayde ve İntisaru Menheci's-Selefi*, İhyai't-Turasi'l-Islami, Kahire, Tsz. s. 6.

paylaşmadığını, çünkü düşüncelerinin bilinmesi durumunda öldürüleceğini ifade etmektedir. Düşüncelerini ve onlara olan reddiyelerini sağlıklı bir şekilde bir araya getirmeden bilinmek istenmediğini söyleyen Abdulaziz el-Mekki, yaşadığı dönemde insanların çok zor şartlar altında hayatlarını sürdürdüklerinden bahsetmekte ve fakihler ile hadisçilerin Bağdat'ta camilerde oturmaları ve müzakerelerde bulunmalarından alıkonulduklarını aktarmaktadır. Özellikle Bişr el-Merisi(ö.218/833) ile Muhammed b. el-Cehm ve bu ikisinin düşüncelerini paylaşanlara geniş imkanlar tanıdığını söylemektedir.<sup>146</sup>

Yahya el-Mekkî'nin, Özellikle dönemin Mu'tezili imamlarının öğretilerini küfür ve sapıklık olarak nitelendirmesi yaşadığı dönemin selefi yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.<sup>147</sup>

Abdulaziz el-Mekki'nin ifadesine göre; Mu'tezile anlayışına muhalefet edenler yakalanıp götürülür ve sorgulanırlardı. Şayet mezheplerine muhalefetini bildirir veya onlara uymayacağını söyleseydi gizli veya açık bir şekilde öldürülürlerdi. Nice insanların sürgün edildikten sonra öldürüldüklerini ve pek çoğunun da nasıl öldürüldüklerinin bilinmeden faili meçhule gittiğini söylemekte; pek çok ulemanın da öldürülme ve sürgün korkusuyla istemeden onlara tabi olduğunu ifade etmektedir.<sup>148</sup>

İslam mezhepleri tarihçileri, dini akideler üzerindeki akli tefekkürün islam'da Mu'tezile ve onların selefleri olan Kaderiye ile Cehmiye'nin ellerinde başladığı kanaatinde birleşmişlerdir.<sup>149</sup> Taşköprizade'nin ifadesine göre, Kelamın yayılmaya başlaması hicretin ilk yüzyılıının sonlarında Kaderiye ve Mu'tezile'nin elinde gerçekleşmiştir.<sup>150</sup>

Her ne kadar akaitte akli tefekkürün ortaya çıkması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de, bunun fikri bir akım ve akli bir metot olarak gelişmesi bir zorunluluktan kaynaklanmıştır.<sup>151</sup> Zira İslam Arap yarımadasının

<sup>146</sup> Yahya el-Mekkî, *el-Hayde*, s. 6-7.

<sup>147</sup> Yahya el-Mekki, a.g.e, s. 7.

<sup>148</sup> Yahya el-Mekki, a.g.e, s. 7.

<sup>149</sup> Yusuf Ziya Yörükkan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s 25; Claude Salame, "Kelam ilminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelam Okulları" Çev. Kamil Güneş, Ma'rife, yıl, 2, sayı, 1, Bahar 2002, s. 201.

<sup>150</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 162-163; İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, IV, 226.

<sup>151</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikru'l-Arabi*, s. 89-90; Mahmud Suphi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 30-45.

dışına taşındığından itibaren, İslam kendisine muhalefet eden pek çok yeni inanç ve düşünceyle karşılaşmıştır.<sup>152</sup>

Bu dönemde materyalistler, Sabiiler, Zerdüştiler, Maniheiztler, Hıristiyanlar ve Yahudiler<sup>153</sup> gibi diğer din ve düşüncelere mensup olanlar ile müslümanların kendi aralarında gerek nassın anlaşılmasında ve gerekse siyasi, sosyal ve ideolojik kamplaşmalar dolayısıyla pek çok fırka ortaya çıkmıştır.<sup>154</sup> Bütün bunlara karşı durabilecek, gerek içeride ve gerekse dışarıda sağlıklı cevaplar verebilecek düşünce okullarına ihtiyaç hasıl olmuştur. Söz konusu sorunları ilk dönemde en sağlıklı bir şekilde göğüsleyen Mu'tezile olmuştur.<sup>155</sup>

Dini referansların yanında akla da oldukça önemli bir yer veren Mu'tezile özellikle dış etkenlerden kaynaklanan sorunlara karşı cevap olabilmış en etkili bir düşünce akımı olmuştur.<sup>156</sup> Ancak Mu'tezile'nin akli istidlallerde takındığı aşırı tutum, kendi düşüncelerini başkalarına kabul ettirmede takındığı tavır ve itikatte kendilerine muhalefet eden, taklid ve teslimiyet mezhebi mensuplarına karşı geliştirdiği şiddet politikaları, Mu'tezile'nin akli metodunda sapmalara sebep teşkil ettiği gibi, muhaliflerinin Mu'tezile'ye olan kin ve nefretlerini de arttırmıştır. Bu durum sadece Mu'tezile'ye karşı düşmanlık şeklinde durmamış, daha sonra görüleceği gibi, her türlü akli tefekkür ve incelemeye karşı bir düşmanlık şekline girmiştir. Konumuzun ileriki sayfalarında bu durumun detayları verildiğinde bu tavrın sonraki nesiller üzerinde ne kadar tahripkar bir tavra dönüştüğü görülecektir.

Bilindiği gibi Mu'tezile, daha çok Me'mun(ö. 218/833), Mu'tasım(ö.227/842) ve Vasık(ö.232/847) dönemlerinde etkili olmuştur. Hatta bu dönemlerde devletin resmi düşüncesi hüviyetini kazanmıştır.<sup>157</sup> Mütevkil(ö.247/861) dönemine gelindiğinde bu etkiye son verilmiş ve şu talimatıyla Mutezili dönemi siyaseten bitirmiştir. "Din üzerinde akli tefekkür ve

<sup>152</sup> Bkz. Mahmud Subhî, a.g.e, I, 39-49; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi.*, s. 63.

<sup>153</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 90-91.

<sup>154</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 137-138.

<sup>155</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *İslam'da Yenilikçi Hareketin Başlaması, (İslam Gelenek ve Yenileşme I. Uluslar Arası Kutlu Doğum İlimi Toplantısı)* İSAM, İst. 1996, s. 85.

<sup>156</sup> M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İz yay. İst. 1993, I, 409; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslam Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu yay. Ankara, 1995, s. 111; Claud Salame, *Kelam İliminin Temellerinde Rasyonalist*, s. 203.

<sup>157</sup> Fazlurrahman, *İslam*, s.126.

araştırma terkedilecek, halkın Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde meşgul olduğu şeyler terkedilecek, halk teslime ve taklide tabi olacak, hadis alimleri hadis nakletmeye devam edecekler ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat görüşünü ortaya çıkaracaklardır."<sup>158</sup>

Mütevekkil döneminde başlayan Mu'tezile'ye karşı bu düşmanlık devam etmiş, daha sonra Mu'tezile'nin aleyhine bir devrim şekline dönüşmüştür. Mu'tezile'ye karşı bu düşmanlığın nihai zaferi Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin(ö.324/935) kırk yılını geçirdiği Mu'tezile'den ayrılarak selef yoluna girdiğini söylemesi ile başlamıştır.<sup>159</sup> Eş'ari'den önce de Haris el-Muhasibi(ö. 243/858), Abdullah b. Küllab(ö.240/854), Ebu Abbas Kalanisi(ö.255/869) ve buna benzer dönemin Ehl-i Sünnet çizgisinde ulema mevcuttu. Bunlar dinin sıhhatini ispat etmek ve üzerindeki şüpheleri gidermek için akli delillere dayanmışlardır.<sup>160</sup> Selefi metodu takip etmelerine rağmen söz konusu şahıslar Ahmed b. Hanbel'in öfkesinden kurtulamamışlardır. Ahmed b. Hanbel, Haris el-Muhasibi'yi terketmiş, onu kitap ve sünnete cedelsiz ve münakaşasız bir biçimde varid olan kabul ve teslimiyete dayanan selef itikadına karşı çıktığı için şiddetle kınamıştır.<sup>161</sup> Oysa Haris el-Muhasibi de selef çizgisine bağlı ve selef yöntemini kullanan birisidir. Yalnızca onlardan ayrılan yanı, muhalif fırkaların görüşlerini tenkide tabi tutmak amacıyla onları zikretmesidir. Ancak muhalif görüşleri tenkit etme adına onları zikretmesi bile Haris el-Muhasibi'nin Ahmed b. Hanbel tarafından dışlanması için yeter bir sebep olmuştur.

Haris el-Muhasibi, yaşadığı dönemin tartışmalarına etkin bir şekilde katılmış, özellikle Mu'tezile ve Şiaya eleştirilerde bulunmuştur. Kaderiyye'nin, Kur'an'ın müteşabihatını alarak, bu ayetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamalarını ve nasları anlamada te'vile başvurmalarını eleştirmiştir.<sup>162</sup>

Haris el-Muhasibi, üzerinde ittifak edilen ve selef üzerinde icma ettiği dini hükümlere sarılmayı ve insanın bilgi sınırlarını aşan durumlarda vahyin

<sup>158</sup> Mes'udî, *Mûrûcu'z-Zeheb*, Thk. Said Muhammed el-Leħham, Daru'l-Fıkr, Beyrut, IV, 88.

<sup>159</sup> Fazlurrahman, *İslam*, s. 128.

<sup>160</sup> Şehristani, *el-Milel*, I, 79-80.

<sup>161</sup> Gazali, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1997, Mecmuatu Resail VII, 49.

<sup>162</sup> Haris el-Muhasibi, *er-Riaye li Hukukillah*, Thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. S. 458-460.

verdiği bilgiyle yetinmeyi, insanın algı sınırlarının üzerinde olan konulara da dalmamayı önermektedir.<sup>163</sup> İnsan aklının sınırlarını aşan durumlarda vahyin verdiği bilgiyle yetinmeyerek istidlal ve kıyasa dayanarak yorum yapmanın aldatici ve saptırıcı olduğunu belirtmekte ve özellikle bu konularda cedel yapanları da eleştirmektedir.<sup>164</sup>

Muhasibi, Peygamberin dini konularda tartışmayı şiddetle yasakladığını, her konuda diğer bütün insanlardan çok daha bilgili olmasına rağmen, Hz. Peygamberin bu hususta herhangi bir tartışmaya girmediğini ve kendisine tartışarak gelenlere de “ben bunun için mi size gönderildim ya da siz bununla mı emrolundunuz Allah’ın kitabının bir kısmını diğeri ile karşı karşıya getiriyorsunuz, size emredilen ile yetinin ve sakındırıldığınız konulardan da sakının” diye uyardığını söylemektedir.<sup>165</sup>

Haris el-Muhasibi, Peygamberin getirdiği ile yetinmenin, dini konularda tartışmaya girmemenin gerekliliğini vurgulamasına rağmen, yalnızca yaşadığı dönemin sorunlarına kelami yöntemi kullanarak cevap bulmaya çalıştığı için<sup>166</sup> veya muhalif fırkaların görüşlerini reddedebilmek amacıyla onların görüşlerini zikretmek zorunda kaldığı için Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır.<sup>167</sup>

Eş’ari, Mu’tezile’ye karşı çıkışını temellendirebilmek için selef yöntemini takip ettiğini deklere etmek zorunda kalmış ve düşüncelerini özetle şöyle belirlemiştir: “Bizim inandığımız ve bağlandığımız görüş şudur: Allah’ın Kitabına ve Peygamberin Sünnetine yapışmaktır. Sahabeden, tabiinden ve hadis imamlarından gelen rivayetlere sarılmaktır. Bu nedenle biz Ahmed b. Hanbel’in (Allah onun yüzünü ak etsin, derecesini yükseltsin, sevabını çoğaltsın.) yoluna bağlanmışız. Ona muhalefet edenlerden uzağız. Çünkü o faziletli bir imam, olgun bir liderdir. Sapıklıklar ortaya çıktığı zaman Allah onun vasıtasıyla hakkı ortaya çıkarmış, doğru yolu onunla açıklamıştır. O, bid’atçilerin bid’atlerini, sapıkların gayretlerini, şüphecilerin şüphelerini etkisiz

<sup>163</sup> el-Muhasibi, *er-Riaye*, s. 459.

<sup>164</sup> el-Muhasibi, a.g.e, s. 458-460.

<sup>165</sup> el-Muhasibi, a.g.e, s. 460.

<sup>166</sup> Bkz. el-Muhasibi, *Maiyetu’l-Akl ve Ma’nahu ve İhtilafu’n-Nasi fihi*, Thk. Hüseyin Kutlu, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1398, s. 204-230.

<sup>167</sup> Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar yay. Erzurum, 1995, s. 76.

hale getirmiştir. Allah, önde gelen, büyük anlayış sahibi bu imama rahmet etsin.”<sup>168</sup>

Eş’ari’nin bu yaklaşımı bize yaşadığı dönemin genel bir çerçevesini vermektedir. Zira gerek yönetim ve gerekse halk nezdinde kabul görebilmek için Mu’tezile’den ayrıldıktan sonra sahip olduğu yeni anlayışı bu şekilde ifade etmek zorunluluğunu hissetmiştir. Ancak Eş’ari, yeteri desteği aldığını hissettikten sonra, mevcut sorunların sadece nakil yoluyla cevaplandırılmayacağını, bununla birlikte akli tefekkürün de devre’ye sokulması gerektiğini görmüş ve yazdığı eserlerle bu durumu dile getirmiştir.

Bu çerçevede “*Risale fi İstihşani’l-Havdi fi İlmi’l-Kelam*” isimli eserinde şunları söylemiştir: “Bu gün halkın bir kısmı cehaleti sermaye yapmış, kendilerine akli tefekkür ve dinde araştırma yapmak ağır gelmiş ve taklide yönelmişlerdir. Bunun yanında dinin temel sorunları ile ilgili araştırma yapanları suçlayarak onları sapık ilan etmişlerdir. İddialarına göre; hareket ve sükun, cisim ve araz, renkler ve oluşlar, cüz, tafra ile Allah’ın sıfatları konusunda konuşmak, bu konularda araştırma yapmak bid’at ve sapıklıktır. Şayet bu konularda hidayet ve doğruluk bulunsaydı, Peygamber, halifeleri ve ashabı söz ederlerdi. Çünkü Hz. Peygamber ihtiyaç duyulan bütün dini konulardan söz etmiş, bunları yeterince açıklamıştır. Müsülumanların ihtiyacı olacak, kendilerini Allah’a yaklaştıracak dini konularda hiç kimseye söz bırakmamıştır. Bütün bu konulara yeteri derecede açıklamalar getirdikten sonra vefat etmiştir. Sözkonusu konularda Peygamberden bize intikâl etmeyen bir husus varsa o konuda söz/kelam etmek bid’attir. Araştırma yapmak sapıklıktır. Çünkü eğer bunda bir hayır bulunsaydı elbette Peygamber ve ashabı bu durumu ihmal etmez, mutalaka o konuda gereken açıklamaları yaparlardı.”<sup>169</sup>

Eş’ari’den aktardığımız bu iki pasaj gerek Eş’ari öncesi ve gerekse Eş’ari’den sonraki dönemde Kelam İlmine, akli tefekküre/felsefeye ve hikmete karşı takınılan tutumun birer belgesi mahiyetindedir. Çalışmamızın ileriki sayfalarında görüleceği gibi Kelami alandaki Eş’ari tarzı mutedil çalışmalara

<sup>168</sup> Eş’ari, *el-İbane, an Usuli’d-Diyane*, Thk. Beşîr Muhammed Uyun, Mektebetu’l-Mueyyed, Riyad, 1993, s. 43.

<sup>169</sup> Eş’ari, *Risale fi İstihşani’l-Havdi fi İlmi’l-Kelam*, Haydarabat, 1344, s. 87-88.

bile yeteri derecede fırsat tanınmamış, Selefi çizgide olduğunu ilan etmesine rağmen Eş'ari'ye karşı hadisçiler, özellikle Hanbeliler tarafından savaş ilan edilmiş, özellikle, naslarla amel etmede ifrat gösteren Hanbeliler arasında bu düşmanlık daha ileri düzeylere ulaşmıştır.<sup>170</sup>

Hanbelilerin Eşarilere olan düşmanlıkları ve saldırıları Selçuklu hakimiyetinin ilk yıllarına kadar devam etmiştir. Nitekim mutasavvıf Kuşeyri'nin oğlu Abudrrahim b. Abdulkerim, Hanbelilerin Bağdat'ta çıkardıkları olaylar üzerine şehri terketmek zorunda kalmış<sup>171</sup> aynı yıl başlarında Şerif Ebu Ca'fer b. Musa olduğu halde Hanbeliler Nizamulmülk'ten koruma isteyen Ebu İshak Şirazi ve öğrencilerine karşı harekete geçmişler ve meydana gelen olaylarda yirmi kişi hayatını kaybetmiştir.<sup>172</sup> Hanbelilerin bu şiddet tavırları sadece bu dönemle sınırlı olmamıştır. Onlar kendilerine muhalif gördükleri ve halkın arasında hüsnü kabul gören bazı alimleri kimi zaman sürgün ettirmek, bazan de zehirlemek suretiyle öldürme yoluna gitmişlerdir.<sup>173</sup>

Hanbelilerin bu sert tepkileri, kendi içlerinde muhalif düşünen insanlara karşı da devam etmiştir. Önemli bir usul ve dil alimi olan İbn Akil, bazı Mu'tezile alimleriyle görüştüğü için takibata uğramış ve idamına fetva verilmiştir. Bu durum sonraki dönemde de devam etmiştir. Nitekim bu anlayışın sahibi olan Vehhabilerin, Hicaz'da ki bütün kültür varlıklarını, bid'at ve hurafelere karşı çıkma adına tahrib etmeleri, kendi anlayışlarını benimsemeyenleri kafir ve müşrik ilan ederek onlarla savaşı caiz görmeleri, mallarını ganimet kabul etmeleri onların bu katı tutumlarının bir sonucudur.<sup>174</sup>

Kelama karşı başlatılan bu savaş fiili olduğu gibi teorik ve entelektüel düzeyde de devam etmiştir. Bilindiği gibi selef olarak zikredilen ulema sahabeden başlamak üzere, müstakil olmasa da değişik konular içerisinde kelam eleştirilerini dile getirmişlerdir. Tesbit ettiğimiz kadarıyla bu alanda ilk müstakil eser; "Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi" isimli bir kitap yazmış olan Ebu

<sup>170</sup> Muhammed Ali Ayni, *Hüccetu'l-İslam İmam Gazali*, İst. Matbaa-i Amire, 1327, s. 12.

<sup>171</sup> Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Thk. Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahi, Hicretu't-Tebaia, el-Cize, 1992, IV, 235.

<sup>172</sup> Sübki, a.g.e, IV, 235.

<sup>173</sup> Sübki, a.g.e, VI, 389-390.

<sup>174</sup> Ferhat Koca, "Hanbeli Mezhebi", D.İ.A, XV, 539.



İsmail el-Ensari el-Herevî (ö.481/1088)'ye aittir. Herevî'den sonra da bu alanda müstakil eserler yazılmaya devam edilmiştir.

Bunlardan; İbn Kudame el-Makdisi (ö.620/1223), İbn Salah eş-Şehrezori (ö.643/1246), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi zevatın kitapları bu düşünceleri temsil etmektedir.

Konumuz çerçevesinde, söz konusu zevattan Ebu İsmail Abdullah el-Ensari el Herevî ve İbn Kudame el- Makdisî, kelim eleştirisi alanında müstakil eserler yazdıklarından dolayı, Selefi çizginin temsilcileri olarak kelim ilmine yönelttikleri eleştirilerde bunlara daha çok yer verilecektir. Bununla birlikte başlangıcından bu zevata kadar, kelim ilmine yapılan selefi eleştirilere de imkanlar ölçüsünde yer verilecektir. Konumuzun kapsamı dikkate alınarak İbn Teymiyye ve sonrası dönemin selef eleştirileri burada ele alınmayacak, müstakil olarak bu konu tezimizden bağımsız olarak başka bir araştırmada ele alınmaya çalışılacaktır. Selef olarak kabul edilen herkesin görüşlerini burada aktarmamız elbette mümkün değildir. Bu nedenle çalışmamızın kapsamı dikkate alınarak belli bazı örnekler çerçevesinde konuyu işlemeyi uygun gördük.

### 1. 3. KELAM İLMİNİ ELEŞTİRMEDE SELEFİ YAKLAŞIM

Muhalefet, tenkid, eleştiri, bir düşünceyi savunma veya reddetme tamamen insani bir olgudur. İnsanın olduğu her yerde ve her dönemde bu değişmez bir kural şeklinde varolagelmiştir. Peygamberin gününde bile sahabenin kendi arasında düştüğü anlaşmazlıklara ve tartışmalara tarih tanıklık etmektedir.<sup>175</sup> Ancak sözkonusu tartışmalar Peygamberin fiziki varlığı sebebiyle fazla büyümemiş ve ayrılıklara sebep teşkil etmemiştir.<sup>176</sup> Yukarıda

<sup>175</sup> İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkiin*, I, 39; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 136-137; Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 28-32.

<sup>176</sup> Yörükan, a.g.e, s. 31; Claud Salame, *Kelam İliminin Temellerinde Rasyonalist.*, s. 203-204.

kısaca değinildiği gibi, Peygamber döneminde de varolan bu tartışmalar, Peygamberin vefatıyla birlikte artan bir süreçle devam etmiş ve sahabenin kendi aralarında savaşmalarına kadar götürmüştür.<sup>177</sup> Savaşlarla büyüyen bu ihtilaflar, kısa süre sonra siyasi yönlerini geride bırakan birer akait fırkası şekline dönüşmüştür. Fırkaların ortaya çıkış süreçlerine bakıldığında hemen tamamının öncelikle siyasi yönünün bulunduğu, daha sonraki dönemde bunların akait fırkalarına dönüştüğu görülecektir.<sup>178</sup>

Sosyal yaşam beraberinde düşünce tarzını geliştirir ve geliştirilen bu düşünce belli bir süre sonra inanç ve kültüre dönüşür. Nitekim Peygamberin vefatı sonrası sahabe arasında ortaya çıkan ihtilaflarda Haricilerin günah kavramına yükledikleri anlam onların siyasetini belirleyen en önemli etken olmuştur.<sup>179</sup> Hariciler; "büyük günah işleyen kafirdir."<sup>180</sup> Düşüncesinden hareketle müsülüman toplumunda büyük kargaşa yaratmış ve yansımaları uzun dönemleri kaplamıştır. Bunun gibi Peygamber sonrası dönemde "insanın özgürlüğü sorunu" ve buna bağlı olarak "kader" konusu en çok tartışılan ve ayrılıklara en çok yol açan konulardan sadece bir kaç tanesidir.<sup>181</sup> Yukarıda değinildiği gibi özellikle Emevilerin ilk dönemlerindeki kargaşadan uzaklaşarak Medine'de eğitim faaliyetlerine ağırlık veren Muhammed b. Hanefiyye olmuştur.<sup>182</sup> Bunu müteakiben Ebu Hanife(ö.150/767) sistematik bir şekilde işlediği düşüncelerle, daha sonra Ehl-i Sünnet olarak nitelenecek fırkanın ilk nüvelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>183</sup>

Abdulkahir el-Bağdadî, Peygamber döneminden başlamak üzere, seleften kelamcı olarak nitelendirilebilecek, ya da dönemindeki tartışmalara girmek suretiyle kelamcı sayılabilecek olanlardan söz ederken şu isimleri vermektedir: "Sahabenin ilk kelamcısı, va'd ve vaid konuları üzerinde

<sup>177</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 125-126.

<sup>178</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 221; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 127-128; M. Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sankaya, Nehir yay. İst. 1990, s. 72.

<sup>179</sup> Bzk. Claud Salame, *Kelam İliminin Temellerinde Rasyonalist*, s. 204-205.

<sup>180</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 79.

<sup>181</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 145-152.

<sup>182</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 327; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk yay. İst. 1986, s. 121.

<sup>183</sup> Beyazizade, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, M.Ü.İ.F.V.yay. İst. 1996, s. 35.

Haricilerle, meşiet, istıtaat ve kader konularında Kaderiyye ile tartışan Ali b. Ebi Talip'tir. Sonra Abdullah b. Ömer, Ma'bed el-Cüheni'ye kader konusunda reddiye yazan ilk kişidir.<sup>184</sup> Sahabeden özellikle bu iki ismi zikrettikten sonra Tabiından, Ehl-i Sünnet kelamcıları diye nitelendirdiği ilk kişi Ömer b. Abdulazizdir. Ömer b. Abdulaziz'in Kaderiyyeyi redd için önemli bir risale yazdığından söz etmektedir. Ondan sonra Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidin ve Hasan Basri'nin de Kaderiyyeye rediyye babından birer risalelerinin olduğunu söylemektedir. Bunlardan sonra Kaderiyyeye karşı çok sert bir tutum takındığını belirttiği Şa'bi ve Zühri'yi zikretmektedir. Zühri'nin, Kaderiyye'nin kanının helal olduğu konusunda Abdülmelik b. Mervan'a fetva yazdığını belirtmektedir.<sup>185</sup>

Bu tabakadan sonra, Cafer b. Muhammed es-Sadık'ı zikretmekte ve İmam Cafer'in gerek Kaderiyye ve gerekse Havarici reddeden kitaplar ile, gulatı Rafızayı reddeden risaleleri kaleme aldığını söylemektedir.<sup>186</sup>

Fakih ve mezhep erbabı ilk kelamcıların ise Ebu Hanife ve Şafii olduğunu söyleyen Bağdadi, Ebu Hanife'nin, Kaderiyye'ye reddiye için yazdığı "*Kitabu'l- Fıkhı'l-Ekber*" ile Ehl-i Sünnet görüşlerini desteklemek amacıyla de bir risale yazdığını belirtmektedir. Aynı şekilde İmam şafii'nin de kelam konusunda iki kitabından söz etmekte, Bunlardan birisi; nübüvvetin doğrulanması ve Brahmanları ret, ikincisi ise Ehl-i Ehva'yı ret konusunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>187</sup> Bunlardan başka diğer fıkıh imamları ve onların takipçilerinin de Ehl-i Sünnet düşüncesini savunduklarını ve bunu destekleme babından pek çok eserin kaleme alınmış olduğunu zikretmektedir.<sup>188</sup> Yapılan bu tasnifi de dikkate alarak ilk seleflerin kelam ilmine yönelttikleri eleştirileri incelemeye çalışacağız.

<sup>184</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 322.

<sup>185</sup> Bağdadî, a.g.e, s. 321-322.

<sup>186</sup> Bağdadî, a.g.e, s. 322.

<sup>187</sup> Bağdadî, A.g.e, s. 322.

<sup>188</sup> Bkz. Bağdadî, a.g.e, s. 322-323.

### 1. 3. 1. Ebu Hanife

İslam'da itikadi düşüncelerin teşekkülündeki ciddi isimlerden birisi hiç şüphesiz Ebu Hanife Nu'man b. Sabit(ö.150/767)'tir.<sup>189</sup> Ebu Hanife, Emevilerin en güçlü dönemlerinde dünyaya gelmiş, Emevilerin yıkılışını görmüş ve Abbasiler'in de ilk yıllarını yaşamıştır.<sup>190</sup>

Ebu hanife'nin yaşadığı dönem, siyasal ve sosyal açıdan çalkantılarla dolu bir dönemdir. Gerek müslümanlar arasında ihtilaf ve gerekse müslüman olmayan unsurların ihtilafları revaçtaydı. Bu arada müslümanların arasına fitne tohumlarını ekip onların birliklerini bozmak amacıyla pek çok farklı düşünce grupları faaliyet göstermiştir.<sup>191</sup> Bunlarla birlikte, bu dönemde Şia, Ehl-i Sünnet, Hariciler ve Mu'tezile arasında da çeşitli konularda tartışmalar yapılmakta idi. İşte böyle bir dönemde yaşayan Ebu Hanife, bu düşünce gurupları ile tartışmalarda bulunmuş ve bu nedenle de ilk dönemlerde önemli oranda Kalam İlmi ile ilgilenmiştir.

Ebu Hanife, sahabeden bazıları ile karşılaşmış<sup>192</sup>, uzun bir araştırma sonrasında görüşlerini derleyip toplamıştır.<sup>193</sup> Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde müslüman toplumun en önemli düşünce sorunları, "büyük günah/ Kebair", "sıfat"lar, "insanın iradesi" ve "kader" konularıydı.<sup>194</sup>

Ebu Hanife, Vasıl b. Ata(ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd(ö.144/761) ile çağdaş olduğu gibi Cehm b. Safvan(ö.128/745)'la da aynı dönemde

<sup>189</sup> İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'Zeman*, Thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut, 1977, V, 406; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehmî Hicazî, Riyad, 1991, III, 31-32; Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, S. 60; Beyzizade, *İmam A'zam Ebu Hanife...*, s. 35.

<sup>190</sup> Bkz. Honsarî, *Ravdatu'l-Cennat fi Ahvali'l-Ulemi ve's-Sadat*, Daru'l-İslamiye, Beyrut, 1991, VIII, 153-162; Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, Çev. Osman Keskiöğlü, D.İ.B. yay. Ankara, 1997, s. 104.

<sup>191</sup> Ebu Zehra, a.g.e, s. 108-113.

<sup>192</sup> Ebu Zehra, a.g.e, s. 86-87.

<sup>193</sup> Yörükkan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 41.

<sup>194</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 142.

yaşamıştır. Dolayısıyla bu dönemde ki mevcut tartışmaların tamamına muttali olduğu gibi sözkonusu tartışmalara da müdahil olmuştur.<sup>195</sup>

Ebu Hanife döneminde Allah hakkında teşbih ve tecsim düşüncesi yaygınlaşmıştı.<sup>196</sup> Özellikle Horasan'da Mukatil b. Süleyman'ın bu tür fikirleri yaydığını görünce; "Allah halk ettiği eşyanın hiçbirine benzemediği gibi, yaratılmış eşyadan hiçbir şey de O'na benzemez"<sup>197</sup> demek suretiyle bu konuda ki düşüncesini belirtmiş ve bu alandaki tartışmalara katılmıştır.

Ebu Hanife döneminde yaşanan önemli sorunlardan birisi de "Halku'l-Kur'an" konusudur.<sup>198</sup> Ebu Hilal el-Askeri(ö.395/1004), "el-Evail" adlı eserinde, "Halku'l-Kur'an" meselesinde insanların ilk defa Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde ihtilafa düştüklerini söylemektedir.<sup>199</sup> Bilindiği gibi, Ca'd b. Dirhem(ö.124/741) ve Cehm b. Safvan bu düşüncüyü savunan önemli isimlerdendirler.<sup>200</sup>

Hatib el-Bağdadî(ö.463/1071), bu sorun konusunda Ebu Hanife'den şöyle bahsetmektedir: "Kur'an'ın mahlukiyeti konusunda Ebu Hanife ve arkadaşlarından; Ebu Yusuf, Züfer ve Muhammed'den hiç birisi konuşmamıştır. Kur'an konusunda konuşanlar Bişr el-Merîsî ve İbn Ebî Davud'tur. İşte bunlar Ebu Hanife'nin ashabına da leke sürüdüler"<sup>201</sup> Bağdadî, bu rivayeti zikretmekle birlikte bunu nakzeden pek çok rivayeti de aktarmakta ve Ebu hanife'ye yönelik ağır ithamları içeren rivayetlere yer vermektedir.<sup>202</sup> Bu yanıyla konunun detaylarına girmek istemiyoruz. Bizim açımızdan önemli olan Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemin itikadi konularındaki tartışmalara müdahil olduğudur.<sup>203</sup> Nitekim kendisine ait elimizdeki eserlere baktığımızda, onun değişik konulardaki düşüncelerini açıkladığına şahit oluruz.

<sup>195</sup> Yörükkan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 41; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Hanife", D.İ.A X, 138.

<sup>196</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 207.

<sup>197</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde), Hazırlayan Musataf Öz, İ.F.A.V. İst. 1992, s. 70.

<sup>198</sup> Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, Çev. İsmail Kaya, Madve yay. İst. 1984, s. 57.

<sup>199</sup> Ebu Hilal el-Askeri, *el-Evail*, Thk. Abdurrezzak Galib el-Mehdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1997, s. 266.

<sup>200</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 195.

<sup>201</sup> Hatib Bağdadî, *Tarihü Bağdad*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz. XIII, 383.

<sup>202</sup> Haitp Bağdadî, a.g.e, XIII, 390-395.

<sup>203</sup> Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 36.

Ebu Hanife kendi eserlerinde "Halku'l-Kur'an" konusu ile ilgili görüşlerini şu şekilde belirtmektedir: "Kur'an, Allah'ın mahluk olmayan kelamı, vahyi, tenzili, ilahi zatının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünülmemeyen kelam sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kağıt ve yazıların hepsi mahluktur. Zira bunlar kulların fiilleri sonucudur. Fakat Allah'ın kelamı mahluk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı manaya delalet eden şeylerdir. Allah'ın kelamı zatiyla kaim olup, manası bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah'ın kelamının mahluk olduğunu söyleyen kimse kafir olur."<sup>204</sup> demektedir.

Ebu Hanife'nin Kelam metoduna karşı takındığı tavırla ilgili kaynaklarda değişik görüşlere yer verilmektedir.<sup>205</sup> Taşköprizade (ö.968/1561) Ebu Hanife'nin Kelam İlmine karşı takındığı tavrıyla ilgili oğlu Hammad'tan şu nakilde bulunmaktadır: "Ebu Hanife'nin oğlu Hammad, Kelam İlimi ile uğraşınca babası onu bu uğraşından nehyetti. Bunun üzerine o, kendisinin de bu ilimle uğraştığını, neden kendisini bundan alıkoyduğunu sorunca, babası ona şöyle dedi: 'Bizden her birisi Kelami tartışmalara girdiğimizde karşımızdakinin yanlışa düşeceği korkusuyla, başında kuş olup da onun uçmaması için aşırı gayret gösteren adamın durumu gibi davranırdık. Oysa şimdi görüyorum ki sizin Kelami tartışmalarınızın temel amacı arkadaşınızı saptırmaktır. Oysa karşısındakinin sapmasını istemek, onun küfre düşmesini istemektir. Başkasının küfre düşmesini istemek ise küfürdür."<sup>206</sup> Bu nakilden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür; Ebu Hanife yaşadığı dönemde mevcut sorunlara çözüm getirmek amacıyla bizzat Kelam İlimi ile uğraşmış, özellikle Hariciler ve kaderiyye'ye karşı Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunmuş, bu maksatla defalarca Basra'ya gittiğini belirtmiştir.<sup>207</sup>

Taşköprizade, Yahya b. Şeyban'ın Ebu Hanife'den bu konu ile ilgili şöyle bir rivayetini nakleder: "Ben Kelam'da mücadele veren (cedeli kullanan) biriydim. Tartışmacıların çoğu Basra'da idi. Oraya yirmi defadan fazla gittim.

<sup>204</sup> Ebu Hanife, *el-Vasiyye* (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde), s.88; *Fıkhü'l-Ekber*, s. 70-71

<sup>205</sup> Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 32-37.

<sup>206</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 32; Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 153-154; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 37.

<sup>207</sup> Taşköprizade, *Mifathu's-Saade*, s. 154.

Bir yıl kadar orada kaldım. Haricilerden İbadiyye kolu ve diğerleri ile tartıştım. Aynı şekilde Mu'tezile tabakası ve heva ehlinden diğerleri ile tartıştım. Alah'a hamd olsun hepsini yendim ve hepsine üstün geldim. Ehl-i hevadan en çok tartışan gurup Mu'tezile'dir. Çünkü onların sözleri kalpleri cezbedici yaldızlı sözlerdir. Kelamın prensipleri ile onların bu yaldızlı sözlerini de çürüttüm. Hakka muhalefet eden Rafıziler ve Mürcie ise daha ziyade Kufe'de bulunmakta idi. Allah'a hamd olsun onları da aynı şekilde yendim. Ben Kelam İlmini ilimlerin en üstünü, en yücesi olarak kabul ediyordum. Ömrüm epey ilerledikten sonra kendime döndüm, düşündüm ve dedim ki; Sahabe, Tabiin ve onlara güzellelikle tabi olanlar, bizim idrak ettiğimiz hiçbir şeyi kaçırmadılar. Üstelik onlar bize göre bu konuda daha güçlü, daha çok bilgili, işlerin hakikatine daha çok vakıftılar. Buna rağmen onlar bu konularda tartışmaya girmediler ve dini konulara (müteşabihata) dalmadılar. Aksine onlar bu konularda sustular ve tartışılmasını şiddetle yasakladılar. Onların şeriate, fıkıh bablarına daldıklarını ve bu konularda konuştuklarını gördüm. Bu konulara çağırıyorlar ve tartışıyorlardı. Bu durum tabiin ve tebe-i tabiinin ilk dönemlerinin sonuna kadar böylece devam etti. Onların bu durumlarına muttali olunca tartışmayı ve kelami meselelere dalmayı terkettik, selefin yoluna döndük, onların belirledikleri yola koyulduk ve bu konuda marifet ehli ile beraber olduk. Ayrıca ben Kelam İlmi ile uğraşan ve cedeli kullanan her kimi gördüysem, yüzlerinde mütekaddiminin simasını görmedim. Onların usulu salihinin usulu değildir. Onları katı kalpli, kaba anlayışlı ve kitap ve sünnete muhalefeti küçümsediklerini gördüm. Allah'a hamd olsun ben onlardan değilim.<sup>208</sup>

Ebu Hanife, kelam ile uğraşmayı hakkı elde etmek amacıyla değil de sadece araştırma ya da tartışma amaçlı olanını kötü görmüştür. Bu hususta Ebu Yusuf şöyle bir olay aktarmaktadır: "Biz Ebu Hanife ile oturuyorken bir grup, yanlarında iki kişi ile birlikte geldiler ve bu iki şahıstan birisinin "kur'an mahluktur" dediğini, diğerinin ise "Kur'an mahluk değildir" diyerek karşılıklı tartıştiklerini söylediler. Bunun üzerine Ebu Hanife; "bu ikisinin arkasında namaz kılmayınız" dedi. Birincisinin arkasında niye namaz kılmayacağımızı

<sup>208</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 154; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 34-35.

anladık da ikincisini anlamadık diye sorununca şöyle cevap verdi: “Çünkü her ikisi de dini bir konuda tartışılar, dinde niza ise bid’attir” dedi.<sup>209</sup>

Ebu Hanife’nin kendisi de yukarıda belirtildiği gibi ilk döneminde kelam ilmi ile uğraşmış, döneminin fırkaları ile etkin bir şekilde mücadele etmiştir. Ancak yapılan bu tartışmaların, belli bir süre sonra gerçeği bulmayı amaçlamadığını, tersine husumeti ve düşmanlığı körüklediğini görmüş ve Kelam ile uğraşmaktan vazgeçtiği gibi, başkalarının da bununla uğraşmamaları gerektiği kanaatine varmıştır ve bu konuda oğlunu uyarmıştır.

Ebu Hanife’nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, Kelam İlmi ile uğraşmanın, inançları akli ve nakli delillere dayandırarak ispata çalışmanın ve muhaliflerin görüşlerini çürütmek ve hak ile batılın ortaya çıkmasını sağlamayı amaçladığı sürece caiz olduğunu, ancak bunun yerine batılı yaymak, şüpheleri çoğaltmak, cemaatin arasına fitne sokmak gibi bir gaye için kullanılacaksa caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>210</sup>

Sonuç olarak Ebu Hanife şu kanaate vardığını belirtmektedir: “Bilmelisin ki size öğretilen ve sizin de başkalarına öğrettiğiniz en değerli bilgi sünnettir. Sen, kendisinden öğrenilmesi ve başkalarına öğretmesi gereken sünnet ehlinin kimler olduğunu tanımalısın. Yemin ederim ki Allah’ın rızasından uzak olan hiçbir şeyde, onu yapan kimse için bir mazeret yoktur. insanların sonradan icat ettikleri ve uydurdukları şeylerle de hidayete ulaşılamaz. Aslolan Kur’an’ın getirdiği, Peygamberin uyulmasını istediği ve insanlar fırkalara ayrılıncaya kadar, onun ashabının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir. Bunun dışında kalanlar ise bid’attir ve sonradan uydurulmuştur.”<sup>211</sup>

Dolayısıyla Ebu Hanife, yaşamının ilk yıllarında Kelam İlmi ile ilgilenmiş olmasına rağmen, fırkalardan her birinin kendi düşünceleri etrafında kitlendiklerini, bu çerçevede nassı değerlendirmeye çalıştıklarını, ayrıca kendi düşüncelerini savunma adına hiçbir kural ve kaide gözetmeksizin salt üstün gelme adına mücadele verdiklerini görünce, tartışma yöntemini kullanan Kelam İlmi ile ilgilenmenin doğru olamayacağı kanaatine varır ve kendisi

<sup>209</sup> Taşköprizade, a.g.e, s. 156.

<sup>210</sup> İlyas Çelebi, *İmam A’zam’ın Beş Eseri*, s. 35.

<sup>211</sup> Ebu Hanife, *Risaletü Ebi Hanife*, (İmam A’zamın Beş Eseri içinde), s. 80.



bundan vezgeçtiği gibi, başkalarını da Kelam İlimi ile uğraşmaktan alıkoymaya çalışır ve selef olarak bilinen yola döndüğünü deklere eder.<sup>212</sup>

Ebu hanife re'y ehli olarak bilinmesine rağmen, kendi dönemindeki olumsuz gelişmeleri dikkate alarak, kelam ilmi ile ilgilenmenin doğru olamayacağı kanaatine ulaşmışsa da, o yukarıda ifade edildiği gibi bunların gerekçelerini söyler. Ddolayısıyla Ebu Hanife kelam ilmine karşı çıkarken, o akli olanı araştırma ve nassı yorumlamaya karşı çıkmamıştır. Onun daha ziyade karşı olduğu husus, kural tanımadan, üstün gelme arzusu ile demogji yapma ve hakikatin ortaya çıkmasından ziyade, hasmını susturmayı amaçlayan kısır tartışma biçimleridir. Bu yönüyle ele alındığında, Ebu Hanife, daha sonra söz konusu edeceğimiz örneklerden farklılaşır. Bu durum da onun takip ettiği akılcı yönteminden kaynaklanmaktadır.

### 1. 3. 2. Ebu Yusuf

Ebu Hanife'nin öğrencisi ve kendisinden sonra yöntemini devam ettiren, Hanefi mezhebinin yayılmasını sağlayan, ilk defa "Kadiu'l- Kudat" ünvanını alan kişi Ebu Yusuf(ö.182/798)'tur.<sup>213</sup> O, yaşadığı dönemin Akaid ve Kelam konularından mümkün olduğunca uzak durmuş, tartışmalara girmekten kaçınmış, döneminin tartışmalı Kelami konuları hakkında daha çok selefi bir tavır sergilemiştir.<sup>214</sup> Mesela Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimseyenleri sert bir dille tenkit etmiş, böyle kimselerle konuşup selamlamanın bile doğru olmadığını söylemiştir.<sup>215</sup> Nitekim Bişr el-Merîsî(ö.218/833), Kelam'la uğraştığı ve Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inandığı için üstadı Ebu Yusuf'un gazabına maruz kalmıştır.<sup>216</sup> Ebu Yusuf, Hz. Peygamber ve ashabının iman konularını hiç tartışmadıklarını, sadece sosyal yaşamla ilgili konuları konuştuklarını ifade etmektedir. Bu nedenle

<sup>212</sup> Bkz. Ebu Hanîfe, *er-Risale*, s. 85.

<sup>213</sup> Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIV, 242; Zirikli, *A'lam*, VIII, 193; İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, Thk. Abdulkadir el-Arnaud-Mahmud el-Arnaud, Daru İbn-i Kesir, Beyrut, 1986, II, 365-374; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, III, 51-52.

<sup>214</sup> Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIV, 253 .

<sup>215</sup> Hatib Bağdadi, a.g.e, XIV, 253.

<sup>216</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 356.

itikadi konularda tartışmacı tavrı benimseyenlerden yüz çevrilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>217</sup>

Dinde tartışma yapanlara uymanın caiz olmadığını söyleyen<sup>218</sup> Ebu Yusuf, bu tür kişilerin arkasında namaz kılmanın da caiz olmadığını ifade etmektedir. Ona göre gerçeği dile getirselers bile bu, durumu değiştirmez, çünkü her halükarda yaptıkları bid'attir. Bid'atçının arkasında da namazın kılınması caiz değildir demektir.<sup>219</sup>

Tespit ettiğimiz kadarıyla Kelamcılar için "zındık" kavramını ilk kullanan kişi Ebu Yusuf'tur. O bu konuda şunları söylemektedir: "Her kim dini kelam yoluyla öğrenirse zındıklaşır, Ğaribu'l-Hadisın peşine düşen yalancı olur, malı kimya ile elde etmeye çalışan iflas eder."<sup>220</sup> Abdulkahir el-Bağdadî'nin aktardığına göre Ebu Yusuf'a Mu'tezile'den soruldu, o da onların zındık olduklarını, dolayısıyla onların arkalarında namaz kılmanın da caiz olmadığını söylemiştir.<sup>221</sup>

Ebu Yusuf kelami tartışmaları malayani/boş uğraş olarak nitelendirmektedir. Bir gün Harun Reşid'in(ö193/809) huzuruna çıkan Ebu Yusuf'a, kelami tartışma yapan iki şahıs arasında hakemlik yapılması istenir, Ebu Yusuf; "ben malayani olan konulara dalmam" demek suretiyle Harun Reşid'in bu isteğini reddeder. Bunun üzerine Harun Reşid kendisini kutlar ve yüz bin dinar verilmesini emreder. ve divana isminin şöyle yazılmasını ister: "Ebu Yusuf, malayaniyi terkettiği için yüz bin dinar almıştır."<sup>222</sup>

Ebu Yusuf'un, dönemin yönetimi ile yakın durduğu ve onlarla birlikte siyasete katıldığı bilinen bir husustur. Onun ilk Kadiu'l- Kudat oluşu da bunun göstergesidir. Bu nedenle olacaktır ki, döneminin tartışmalarına fazlaca iltifat etmemiş ve muhalafet anlamına gelebilecek Kelami tartışmaları da tasvib etmemiştir. Sadece tasvib etmemek değil, konumunu da dikkate alarak,

<sup>217</sup> Watt, a.g.e, s. 356.

<sup>218</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 155.

<sup>219</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 155; Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasi, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Fikr, Beyrut, I, 350.

<sup>220</sup> İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi'l-Mufferi fi ma Nusibe ila İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 333-334; Hatib Bağdadî, *el-Kifaye fi İlimi'r-Rivaye*, Thk. Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 172; *Tarihu Bağdad*, XIV, 242 Suyuti, *Tedribu'r-Ravi*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1993, II, 164; Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 155.

<sup>221</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 160.

<sup>222</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 155.

Kelam İlmî ile ilgilenenlerin zındık olduğunu söylemiştir.<sup>223</sup> Bu söylem sadece bir tenkit değil, aynı zamanda hukukun en üst makamında olan birisinden sadır olduğu için, döneminin de devletin bakış açısını sunmaktadır.

Mu'tezile'nin sürekli muhalif duruşu dikkate alındığında Ebu Yusuf'un, neden "Kelam ilmi ile uğraşan zındıklaşır" sözü, sanırım daha rahat anlaşılacaktır. Zira muhalefeti yok etmenin, ya da onu sindirmenin en kestirme yolu, halk nezdinde, onu kötülemek, damgalamaktır. Hele "zındık" gibi bir sıfatla sıfatlanınca bu kavramın çağrışımları sayesinde onları pasifize etmek daha çok kolay olacaktır. Bütün bunlar dikkate alındığında Ebu Yusuf'un Kelam ilmine karşı takındığı olumsuz tavrın düşünsel olmaktan ziyade siyasi olabileceği kanaatini taşımaktayız. Amaç düşündürmemek ve muhalefeti susturmaktır.

### 1 .3. 3. Malik b. Enes

Fıkıh ekollerinden Maliki mezhebinin imamı olan malik b. Enes<sup>224</sup> (ö.179/795), sadece fıkıh alanındaki görüşleriyle değil, aynı zamanda Kelama dair görüşleri ile de temayüz etmiştir.<sup>225</sup> Ancak o sadece hadis ve fıkıh alimi olarak bilinmek istiyordu. Çünkü İmam Malik Kitap ve sünnet ilminden ve selefin yolundan başka bir şey istemiyordu.<sup>226</sup>

İmam Malik, Emevilerin son dönemlerinde yaşamış, ömrünün kırk yılını da Abbasi hilafeti döneminde geçirmiştir.<sup>227</sup> Dolayısıyla o, dönemin en karmaşık siyasi ve sosyal olaylarına tanıklık etmiştir. İmam Malik, ortaya çıkan fırkaların akaid hakkındaki sözlerine karşı tepkili davranmış ve bu konuda yapılan tartışmaların selefin yoluna muhalefet olduğu kanaatini taşımıştır.<sup>228</sup> İmam Malik'e göre bu tür tartışmalar mücerred akla dayandığı

<sup>223</sup> İbn Asakir, *Tebyin*, s. 333-334.

<sup>224</sup> Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, IV, 135-139; İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 350-355; Honsarî, *Ravdatu'l-Cennat*, VII, 211; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, III, 129-130.

<sup>225</sup> Fuad Sezgin, a.g.e, III,129.

<sup>226</sup> Ebu Zehra, *İmam Malik*, Çev. Osman Keskiöglü, Hilal yay. İst. 1984, s. 181.

<sup>227</sup> Zirikli, *A'lam*, V, 257.

<sup>228</sup> İbn Asakir, *Tebyin*, s. 335.

için cedel ve çekişmeden ibarettir. Bu durumu ise ıssız çöllerde başıboş ve kılavuzsuz dolaşan kimsenin durumuna benzetmiştir, Ebu Talib Mekkî, "İmam Malik kelamcılarının yolundan en uzak olandı. O sahabe ve tabiinden selefin yolunu tutmuştur"<sup>229</sup> demek suretiyle Kelamcılara karşı takındığı tavrını belirlemektedir.

İmam Malik'in kelam ve kelami tartışmalara karşı takındığı tavrın en bariz ve meşhur örneği, "istiva" konusundaki cevabıdır. Süfyan b. Uyeyne'nin aktardığına göre; adamın biri İmam Malik'e Allah'ın arşa istivasını sordu. İmam Malik uzun bir süre düşündü, bu arada alnından ter akıyordu. -İbn Uyeyne, İmam Malik'in bu sözden alındığı kadar hiçbir şeye alındığını görmediğini söyler.- İmam Malik, Sonra başını kaldırdı ve soruya şöyle cevap verdi: "istiva malum, keyfiyeti meçhul, buna iman etmek farz, bundan soru sormak ise bid'attir." Daha sonra bu soruyu soran adamın çıkarılmasını istedi.<sup>230</sup> Bu yaklaşım, daha sonra selef tarafından temel bir kriter olarak alınmış ve çoğu sorunlara bu mantıkla yaklaşılmıştır. Bu da olumsuzlama, başka türlü düşünceleri reddetme ve öncekini kutsama derecesinde kabullenme şeklinde kendisini göstermektedir.

İmam Malik'in kelama yaklaşımı olumsuzdur. Bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: "Dinde en çok kötü gördüğüm şey kelamdır. Beldemiz halkı da bunu kötü görmekte ve kelamla uğraşmayı yasaklamaktadır. Cehmiye, Kaderiye ve buna benzer görüşlerin tamamı bu kategoriye dahildir. Sevdiğim kelam, altında amel olan kelamdır. Fakat Usulu'd-Din veya Allah hakkındaki kelama gelince, bunlarda sukut etmek evladır; çünkü görüyorum ki beldemiz halkı da altında amel olmadıkça din hakkında kelamı yasaklamaktadır."<sup>231</sup>

Malik b. Enes muamelata ait konuların tartışılabilirliğini, ancak Mu'tezile ve diğer fırkaların, Allah'ın zâtı ve sıfatları, kader ve diğer konularda yaptıkları tartışmalar gibi, tartışmanın ise caiz olmadığını söylemektedir.<sup>232</sup> Muamelata dair konularda bile, zaman zaman kendi görüşünü beyan

<sup>229</sup> Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 183.

<sup>230</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 126; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80.

<sup>231</sup> İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, II, 319.

<sup>232</sup> Bkz. İbn Abdilber, a.g.e, II, 319.

ettiğinden dolayı ölümüne yakın zamanda pişmanlığını belirttiği ve bu nedenle ağladığı rivayet edilmektedir.<sup>233</sup>

İmam Malik, kelamcıların yaptıkları tartışmaları eleştiri babında şunları söylemektedir: "Kişi, her gün birbirinden daha mücadeleci kelamcılarla karşılaştığı zaman, günde bir din değiştirmek zorunda kalır."<sup>234</sup> İmam Malik'in bu yaklaşımından, onun fıkıh dışında dini alanda tartışmanın caiz olmadığı ve Peygamber, sahabe ve tabiinden gelen haberlerin olduğu gibi kabul edilmeleri gerektiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Malik, Mu'tezile, Cehmiyye ve diğer fırkaların geliştirdikleri düşüncelerin tamamının yanlışlığı kanaatini taşımaktadır. Buradan İmam Malik'in diğer seleflerde olduğu gibi, tek bir doğrunun olduğu ve bu doğrunun da sadece kendi kabullerinden ibaret bulunduğu kanaatini çıkarsamak mümkündür.

İmam Malik özellikle Kaderiyye fırkasına karşı sert bir tavır içindedir. Ona göre, Kaderiyye, dinin güzelliğini zedelemektedir. Bu sebeple onlardan kız alıp verilmemesi, cenazelerine gidilmemesi, cenaze namazlarının kılınmaması gerektiği kanaatini dile getirmiştir. Aynı şekilde Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerin dövülmeleri ve tövbe edinceye kadar hapsedilmeleri gerektiğini söylemiştir.<sup>235</sup>

Bağdadî, hadis rivayeti konusunda alimlerin ihtilaflarını söz konusu ederken, İmam Malik'in de tavrını şu şekilde belirtmektedir: "İlim ehli, Kaderiye, Havaric ve Rafıza gibi bid'at ve heva ehlinden rivayette bulunup bulunulmayacağı ve onların rivayetleri ile delil getirmenin caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiler. Seleften bir kısmı, te'vile yeltenenleri tekfir ettikleri, tekfir etmeyen bazılarının da te'vilcileri fasık olarak kabul ettikleri için onlardan rivayetin caiz olmadığını söylemektedirler. Malik b. Enes de bu düşünce mensuplarından rivayetin caiz olmadığını söylemektedir."<sup>236</sup> Diğer selef ulemasında görüldüğü gibi, malik b. Enes de kaderiyyeye mensup olanların arkasında namaz kılmanın ve onlardan hadis rivayet etmenin caiz olmadığı kanaatindedir.<sup>237</sup> İmam Malik, kelam mensuplarının (kendi ifadesiyle

<sup>233</sup> İbnü'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 353-354.

<sup>234</sup> İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-İlim*, II, 320.

<sup>235</sup> Ebu Zehra, *İmam Malik*, s. 188-191.

<sup>236</sup> Hatip Bağdadî, *el-Kifaye fi İlmir-Rivaye*, s.148.

<sup>237</sup> Hatip Bağdadî, a.g.e, s. 152.

bid'at ve heva mensupları) şahitliklerinin de caiz olmadığını söylemektedir. selefin dışında hangi düşünceye mensup olursa olsun bu durumun değişmeyeceğini söylemektedir.<sup>238</sup>

İbn Abdilber eserinde, bütün İslam diyarında fakihlerin ve muhaddislerin, kelimcilerin sapık ve bid'at ehli olduklarını ve onların alimler sınıfından sayılamayacakları konusunda ittifak ettiklerini belirtmekte ve alimlerin sadece fakih ve muhaddislerden ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>239</sup>

İmam Malik, ehl-i ehva ve bid'at olarak nitelendirdiği kelimcilerin kitaplarının ödünç alınmasının caiz olmadığını, aynı şekilde şahitliklerinin de kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Buna göre şahitliği kabul edilmeyen, Kelam ilmi ile ilgilenen herkestir. Bunların Eşari veya başka fırkaya mensup olması, durumu değiştirmez. Bunların İslam'da ebediyyen şahitliklerinin kabul edilmediği gibi, sürgün edilmeleri ve bu bid'atlarından vazgeçmeleri için eğitilmeleri gerektiği, şayet düşüncelerinde ısrar ederlerse tövbeye davet edilmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>240</sup>

Malik b. Enes, Evzai, Süfyan b. Said, Süfyan b. Uyeyne, Ma'mer b. Raşid, hadislerde sıfatlarla ilgili ifadelerin ve "Allah'ın nüzulu", "Adem'i kendi elleri ile yaratması" ve buna benzer hadislerin hiçbir te'vil ve tefsire tabi tutulmadan olduğu şekliyle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>241</sup> Bilindiği gibi, bu, selefi anlayışın temel prensiplerinden biri olan "sükût" , "imsak" veya "keff" prensiplerinin bir gereğidir.<sup>242</sup>

İbn Asakir(571/1175), İmam Malik'in, yaşadığı dönemin düşüncelerine vakıf olduğunu, bu tartışmalara katıldığını ve Ebu Yusuf'un; "Her kim ilmi, Kelam ile elde ederse zındık olur..."<sup>243</sup> sözünün şu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Helal ve haramın ne olduğunu bildiren fıkhi terketmek suretiyle yalnızca Kelam ilmini öğrenmek insanı sapıklığa

<sup>238</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 156.

<sup>239</sup> İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, II, 320.

<sup>240</sup> İbn Abdilber, *Camiu Beyan*, II, 320.

<sup>241</sup> İbn Abdileber, a.g.e, II, 312.

<sup>242</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 46-47.

<sup>243</sup> İbn Asakir, *Tebyin*, s. 334.

sevkeder. Çünkü fıkıh vasıtasıyla şeriatın emirleri, sakınılması emredilen haramları ve nehiyleri öğrenilir.<sup>244</sup>

Buna göre amele taalluk eden konuların dışında, akaide ait olan hususlarda tartışma yapmak, bu konular üzerinde tetkiklerde bulunmak doğru değildir. Hatta bazı rivayetlerde muamelata ait konularda bile tartışmayı uygun görmediği belirtilmektedir.<sup>245</sup> Bu şu anlama gelmektedir. Teorik konularla, ya da somut olmayan hususlarla ilgilenmemek gerekmektedir. Bu anlayışa göre Peygamber akaide ait hususlar üzerinde hiçbir şekilde tartışmaya girmemiş, onu takip eden sahabe ve Tabiin de aynı şekilde davranmıştır. Bu nedenle selefin üzerinde durmadığı bir konu ile ilgilenmek caiz olmadığı gibi, bu tür hususlarla uğraşı da kişiyi nihayetinde sapıklığa sevkeder. Dolayısıyla hiçbir şekilde akaid konularının tartışılması caiz değildir.

İmam Malik'in bu yaklaşımı, düşünsel anlamda önemli etkiler yarattığı gibi, pratik sonuçlar da doğurmuştur. Nitekim, İmam Malik'in önemli bir fıkıh alimi olduğu dikkate alındığında, onun bu alan ile ilgili verdiği fetvalar, hem bire'ysel, hem toplumsal duruşların tespitinde etkili olmuştur. "Kaderiyye'ye mensup olanın arkasında namaz kılınmaz<sup>246</sup>," "Kelam ehli olanların şahitliği kabul edilmez."<sup>247</sup> "Kelam ehlinin kitaplarını ödünç almak caiz değildir."<sup>248</sup> Bu ve buna benzer pek çok konularda İmam Malik'in verdiği fetvalar neticesinde, toplumda Kelam İlmine karşı bir muhalefet gelişmiş, akli tefekkür alanında düşünmenin önünde önemli bir mania olmuştur. Bunun neticesi olarak, toplum mevcut sorunlarına sürekli kendisinden önceki nesillerde cevaplar aramaya çalışmış, bu konuda bir cevap bulamayınca da onu yok saymış ve onun konu üzerinde durulmaması gerektiği kanaatini ortaya koymuştur. Sürekli gelişen ve değişen insan ve toplum olgusuna böylesi bir yaklaşım sebebiyledir ki, müslüman toplumu asırlar geçmesine rağmen, hala kendi sorunlarını, gereği gibi tartışabilmiş değildir, tartışılmayan, konuların da

<sup>244</sup> İbn Asakir, a.g.e, s. 334.

<sup>245</sup> İbnü'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 353-354.

<sup>246</sup> Hatib el-Bağdadî, *el-Kifaye*, s. 152.

<sup>247</sup> İbn Abdilberr, *Tebyin..*, s. 320.

<sup>248</sup> İbn Abdilberr, a.g.e, s. 320.

sağlıklı çözümlere kavuşturulamayacağı açıktır. Bu kısır döngü, bütün canlılığıyla bu gün halen yaşanmaktadır.

### 1. 3. 4. Muhammed b. İdris eş-Şafii

İmam Şafii(ö.204/820), Abbasi iktidarı döneminde doğdu, onların döneminde yaşadı.<sup>249</sup> Şafii'nin yaşadığı dönem, Abbasilerin parlak dönemidir<sup>250</sup>. Bu devrin en önemli hususiyeti, özellikle ilim ve düşünce hayatının canlılık kazanması, tercüme faaliyetlerinin başlaması ile birlikte İran, Hint ve Yunan düşüncesi ile müslümanların tanışmasıdır.<sup>251</sup> Tercüme faaliyeti ile birlikte müslümanlar arasında değişik fikir akımları ortaya çıktığı gibi, İslam'ı tahrif amaçlı farklı guruplar da bu dönemde faaliyet alanı bulmuşlardır.<sup>252</sup> Abbasi halifeleri, iktidarlarına yönelen bu tehlikeyi kılıçla önlemeye çalıştıkları gibi, düşünsel alanda da kendi dönemlerindeki Mu'tezile imamlarını desteklemek suretiyle, muhaliflerini etkisizleştirmeye çalışmışlardır.<sup>253</sup>

Şafii'nin yaşadığı dönemde, Mu'tezile, önemli bir etkinlik alanına sahiptir.<sup>254</sup> Dolayısıyla Şafii'nin kelama karşı takındığı tutum temelde Mu'tezile kelamına karşı tavidir.

İmam Şafii, sahip olduğu düşünce biçimi ve takip ettiği yöntem dolayısıyla kelam ilmini sevmediği gibi, onunla meşgul olmayı da hoş karşılamamıştır.<sup>255</sup> Mu'tezile'nin Şafii üzerinde meydana getirdiği olumsuz etki sebebiyle böylesi bir tavrın içine girmiş olması mümkündür.<sup>256</sup>

<sup>249</sup> Bkz. Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kubra*, Thk. Abdulfettah Mahmud el-Hulv- Muhammed et-Tanahî, Daru l-hyai'l-Kutubi'l-Arabî b.y.y, Tsz. I, 192-293; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, IV, 163-169; İbnü'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, III, 20-24; Zirikli, *A'lam*, VI, 66-67; Honsarı, *Ravdatu'l-Cennat*, VII, 245-251; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, III, 179-180.

<sup>250</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 104-116.

<sup>251</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l- Fikri'l-Arabi*, s. 128-129; Ebu Zehra, *İmam Şafii*, Çev. Osman Keskiöğlu, D.İ.B. yay. Ankara, 1996, 54; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 162-163.

<sup>252</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 91-92.

<sup>253</sup> Ebu zehra, *İmam Şafii*, s. 55.

<sup>254</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 145-146.

<sup>255</sup> İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi'l-Müfteri*, s. 335-338.

<sup>256</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*, s. 57.



Bilindiği gibi Mu'tezile, Emeviler döneminde neşet etmiş, ancak Abbasiler döneminde güç kazanmıştır. Gerek Emevilerin ve gerekse Abbasilerin Mu'tezileye karşı müsamahkar bir tavır takınmalarının sebebi, ortaya çıkan ilhad hareketlerine karşı sadece Mu'tezile'nin cevap verebiliyor olmasındandır. Özellikle Abbasiler döneminde artan sapık fırkalara karşı Abbasi yöneticileri, Mu'tezileyi desteklemişlerdir.<sup>257</sup> Me'mun döneminde Mu'tezileye verilen destek daha da artmış ve adeta devletin resmi düşüncesi haline almıştır.<sup>258</sup>

Me'mun, başlangıçta fukaha ve muhaddisler ile Mu'tezile arasındaki ihtilafı kaldırmak amacıyla bazı münazaralar tertiplemişse de, kısa bir müddet sonra tutumunu sertleştirmiş, fukaha ve muhaddisleri hükümet kuvvetiyle Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda Mu'tezile'nin akidesine zorlamıştır.<sup>259</sup> Bu konuda fukaha ve muhaddislere değişik baskılar uygulanmış, baskılar sonucunda kimi fakih ve muhaddisler, istemeden Mu'tezile düşüncesini kabul ediyor görünmüşler, bir kısmı da bütün baskılara rağmen bu düşüncelere karşı direnmiş ve bu yüzden öldürülmüşlerdir.<sup>260</sup>

Me'mun'un bu uygulamaları, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde de devam etmiştir.<sup>261</sup> Mütevekkil dönemi ile birlikte bu uygulama son bulmuş ve tersi bir uygulama devre'ye girmiştir.<sup>262</sup>

Mütevekkil dönemi ile birlikte Mu'tezile iki düşman arasında kalmıştır. Bir tarafta zındık ve mülhit olarak nitelendirilen gayr-ı İslami sapık fırkalar, diğer tarafta fakihler ve muhaddisler.<sup>263</sup> Bunlar arasında yukarıda söz konusu ettiklerimiz yanı sıra İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel de, kelam ilmini ve kelamcılarının metoduyla ilim tahsil edenleri eleştirmişlerdir.<sup>264</sup>

Gerek Mu'tezile ve gerekse fakih ve muhaddisler dini savunma anlamında aynı gayeye hizmet etmelerine rağmen, fakih ve muhaddislerin kelamcılara, özellikle Mu'tezile'ye karşı savaş açmalarının sebeplerini

<sup>257</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 354-364; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, s. 145.

<sup>258</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, IV, 129; Ömer Ferruh, a.g.e, 147.

<sup>259</sup> Hasan İbrahim Hasan, a.g.e, IV, 129; Ömer Ferruh, a.g.e, s. 147.

<sup>260</sup> Ömer Ferruh, a.g.e, s.147.

<sup>261</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, I, 167; Ömer Ferruh, a.g.e, s. 147.

<sup>262</sup> Ahmed Emin, a.g.e, I, 167-168.

<sup>263</sup> Ahmed Mahmud Suphi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 89-94.

<sup>264</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, I, 168-169.

değerlendiren Muhammed Ebu Zehra bu iki düşünce farklılığını söz konusu ederken şunları söylemektedir:

“Mu'tezile'nin dini anlayışı ile selefin dini anlayışı arasında fark bulunmaktadır. Selefe göre iman edilmesi gereken konular sadece Kur'an'dan alınmalıdır. Selef, Kur'an'dan başka bir şeye bakmaz ve akaide dair konuları sadece Kur'an'dan alırlardı.<sup>265</sup> Herhangi bir konuda şüpheye düştüklerinde, Arap dilinin özelliklerinden yararlanarak şüphelerini yine ayetle çözmeye çalışırlardı. Yine de anlamazlarsa orada durur, daha ileri gitmezler, fitneye düşme, haktan sapma endişesiyle başka bir şey yapmazlardı.”<sup>266</sup>

Ebu Zehra, Arapların ümmi bir toplum olmaları, ilim, felsefe ve mantıkla uğraşmadıkları için selefin takındığı bu tarz bir hareketin onların yapılarına daha uygun geldiğini söylemektedir.<sup>267</sup> Selef böyle bir tavır içerisinde iken Mu'tezile'nin; akli her şeyde ölçü yapmak suretiyle onu hakem kabul etmeleri, araştırmalarında akli esas almaları, akıllarıyla her şeyin mahiyetini anlamaya çalışmaları şeklinde ortaya çıkan metottaki farklılık nedeniyle selef, Mu'tezile'ye karşı düşmanca bir tavrın içerisinde girmiştir.<sup>268</sup>

Mu'tezile, İslam dışı unsurlara karşı yürüttüğü mücadelede, düşüncelerini sağlıklı bir zeminde ifade etmek ve karşı tarafı ikna etmek amacıyla, onların yöntemlerini kullanmak zorunda kalmıştır. Bu yöntem, sadece bir tercih değil, aynı zamanda bir zorunluluktur. Bütün bu geçerli nedenlere rağmen, Selefe göre Mu'tezile'nin takip ettiği bu yöntem, Peygamber ve sahabesinin takip ettiği metoda aykırıdır, bu nedenle de bu yöntemin reddedilmesi gerekmektedir.<sup>269</sup> Bu gerekçelerden hareket eden selef akılcı yöntemi reddetmiş ve nakle sarılmıştır.

Ebu Zehra'ya göre, Selefin Mu'tezile düşmanlığının bir diğer sebebi, Mu'tezile mensuplarının hadis ve fıkıh ulemasına karşı kullandığı sert usuludur. nitekim Mu'tezile, fukaha ve muhaddisleri araştırma ve inceleme

<sup>265</sup> İbn Asakir, *Tebyin Kizbi'l-Müfteri*, s. 345.

<sup>266</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*, s. 121.

<sup>267</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*, s. 121.

<sup>268</sup> Ebu Zehra, a.g.e, s. 122.

<sup>269</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 8-9.

yapmaktan aciz kişiler olarak değerlendirmiş, ve onları, yalnızca taklit edebilen avamla aynı düzeyde tutmuştur.<sup>270</sup>

Daha önce değinildiği gibi, Abbasi halifelerinden bazılarının Mu'tezile düşüncesini devletin resmi düşüncesi olarak benimsetmeye çalışmaları<sup>271</sup> ve bunun için fukaha ve muhaddislere baskıların uygulanması, halk nezdinde onları mazlum durumuna düşürmüş ve Mu'tezile'ye karşı kin ve nefretin beslenmesine sebep olmuştur.<sup>272</sup> Bir başka etken ise, İslam'a düşman şahısların veya fırkaların pek çoğunun Mutezili anlayış kisvesi altında kendilerini lanse etmeleridir. Her ne kadar bu kötü niyetleri anlaşılan kişiler Mu'tezile tarafından dışlanmışsa da halk tarafından onların Mutezili oldukları bir kez kabul edildiğinden, bu yanlışın düzeltilmesi her zaman için mümkün olmamıştır. Nitekim İbn Ravendi, Ebu İsa Verrak, Ahmet b. Hait, Fazl Hudasi bunlardan sadece bir kaçıdır. Bunlar Mu'tezile ulemasınca Mutezile'den kabul edilmedikleri ve düşünceleri eleştirildikleri halde halk nezdinde Mutezili olarak kabul edilmiş ve bunlar bahane edilerek Mu'tezile'ye düşmanlık yapılmıştır.<sup>273</sup>

Şafii, yaşadığı dönemin diğer fukaha ve muhaddisleri gibi o da Kelam ilmine karşı olumsuz bir tavır takınmıştır.<sup>274</sup> Yukarıda değinildiği gibi, Şafii'nin kelam ilmine karşı tavır almasının en önemli nedeni, Kelam ilminin Mu'tezile tarafından kurulmuş ve onlar tarafından kullanılıyor olması gösterilmektedir. Zira Şafii'ye göre kelamcılarının yolu, selevin yoluna muhaliftir. Bundan dolayı Şafii'nin kelam ilmiyle uğraşanlar hakkında şöyle söylediği rivayet edilir: "Kelam erbabı hakkında benim hükmüm şudur: onları sopa ile dövmeli, develerin üzerine baş aşağı ters bindirilip aşiretler ve kabileler arasında dolaştırarak, Kitap ve Sünneti bir yana bırakıp da Kelam ilmi ile uğraşanların cezası işte budur, diye çağrılmalıdır."<sup>275</sup>

Şafii'nin kelam karşıtlığı, kendi döneminde etkin olan Mu'tezile düşmanlığı şeklindedir. Bilindiği gibi Mu'tezile'nin temel sorunlarından birisi

<sup>270</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*, s. 122-123.

<sup>271</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, I, 167.

<sup>272</sup> Ahmed Emin, a.g.e, I, 168-169.

<sup>273</sup> Ebu Zehra, *İmam Şafii*, s. 123-124.

<sup>274</sup> İbn Asakir, *Tebyin*, s. 335-343.

<sup>275</sup> Fahrüddin Razi, *Menakıbu'l- İmami'ş- Şafii*, Thk. Ahmed Hicazi es-Sika, Daru'l-Cîl, Beyrut, 1993, s. 95; İbnu'l-Cevzi, *Telbîsu İblis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. s. 72-73.

de "Halku'l-Kur'an" konusudur. Şafii, bu konuda Hafs el-Ferd ile yaptığı tartışmada, Hafs Kur'an'ın mahluk olduğunu söylediği için Şafii onu tekfir etmiştir.<sup>276</sup>

Bir başka ifadesinde Şafii: "insanlar Kelam ilminin zararlarını bilmiş olsalardı arslardan kaçır gibi ondan kaçarlardı"<sup>277</sup> demektedir ve Kelam ile uğraşmayı şirkin dışında en büyük günah ile mukayese yapmaktadır.<sup>278</sup> Şafii'nin Bu mukayesesi üzerinde önemle durulmalıdır. Zira "Kelam ilmi ile uğraşmayı Şirkin dışında en büyük günah" kabul eden Şafii, kendi dönemini etkilediği gibi, tarih boyunca bütün çağları ve toplumları etkileyen bir şahsiyettir. Dolayısıyla, onun değerlendirmeleri sıradan bir insanın değerlendirmesi gibi kabul edilemez. Bu durum dikkate alındığında, İmam Şafii'nin İslam kültüründe bıraktığı etki daha rahat anlaşılacaktır. Akli olanın karşısında nakle sarılma ve onunla yetinme şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım, Şafii öncesinde görüldüğü gibi, İmam Şafii'de de görülmektedir. Naklin kutsallık kazanıp, aklın kötülenmesi bu ve benzeri yaklaşımlar dolayısıyladır. Bu nedenledir ki, Mu'tezile ile başlayan Kelam ilmi ilk dönemlerdeki gelişmeyi sürdürememiş, gittikçe yavaşlayan ve sonuçta donuklaşan yapısıyla gerekli dönüşümleri sağlayamamıştır.

Kelam ilmi ile uğraşmanın abes ve boş uğraşılardan olduğu kanaatini taşıyan Şafii'den şu nakiller yapılmaktadır: "Sakın kelam ilmi ile uğraşmayın. Zira bir adama bir fıkıh meselesi sorulsa da onda yanılrsa, mesela adam öldürmenin cezası sorulduğunda, diyeti bir yumurtadır derse, bu yalnız bir alay konusu olur, herkes buna güler geçer. Fakat kelama dair bir soru sorulsa da hata etse onu hemen bid'ate nispet ederler."<sup>279</sup> Şafii burada Kelamın akaide dair konularla uğraşısına dikkat çekerek bu ilmin aynı zamanda yükümlülüğünün de ağır olduğunu vurgulamak istemektedir. Şafii'ye göre bu ağır yükümlülükten kurtulmanın tek çaresi ise selefin yolunu takip etme ve Kelam ilmi ile ilgilenmemedir.

<sup>276</sup> İbn Asakir, *Tebyin*, s. 339.

<sup>277</sup> İbn Asakir, a.g.e, s. 336.

<sup>278</sup> İbn Asakir, a.g.e, s. 336-337.

<sup>279</sup> Razi, *Menakıbu'l-İmam*, s. 96.

Şafii, kelim ehlinde tekfirin, hadis ehlinde ise sadece yanılmanın sözkonusu edildiğini, bu ikisi arasında mukayese yapıldığında ise, Kelam ile uğraşmanın tehlikeleri/tekfiri barındırdığını şöyle ifade etmektedir: “Baktım ki kelimciler birbirlerini tekfir edip duruyor; hadis ehli ise sadece birbirlerini hataya nispet ediyorlar. Hataya nispet etmek, tekfir etmekten çok daha ehven kalır.”<sup>280</sup> Dikkat edilirse Şafii bu ifadelerinde yaşadığı dönem ile ilgili bir saptamada bulunmaktadır. O da Kelamcılarının birbirlerini, ya da diğer ilim ehlinin kelimcileri tekfir ettiği gerçeğidir. Böyle bir durum karşısında, İmam Şafii, bu durumun yanlışlığını vurgulama yerine, bundan kaçınmanın tek yolunun, Kelam ilmi ile ilgilenmemek olduğunu ifade etmektedir. Daha önceki selef ulemasında görülen bu yaklaşım biçimine Şafii de sahip çıkmaktadır. Düşüncelerindeki yanılğı dolayısıyla birbirlerini tekfir etme geleneği, maalesef İmam Şafii dönemi ile sınırlı kalmadı, bu gün de hala bu anlayış devam etmekte ve insanlar farklı bazı görüşler dile getirdiklerinde tekfir edilebilmektedirler. Bu, bir kötü düşünce mirasıdır. Ancak müslüman zihin, geleneğini kutsadığı için, onlardan gelenler arasında seçim yapma yetkisini kendisinde görememekte ve kör bir taklit ile buna sarılmaktadır.

Şafii'nin kelim ulemasına olan karşıtlığı o kadar ileri bir boyutta ki, onları ilim adamı olarak kabul etmemiş ve yazdıklarınının da kitap olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Konu ile ilgili olarak İmam Şafii şunları söylemektedir: “Bir kimse ilim kitaplarını vasiyet etse, kitapları arasında kelim kitapları da bulunsa, kelim kitapları bu vasiyete dahil olmaz.”<sup>281</sup> Çünkü Kelam kitapları kitap kategorisine dahil değildir. Düşünce mahsülü bir çaba, ancak bu kadar basit bir şekilde yok sayılabilir. Kelam ilmine olan bu düşmanlığın temelinde, onun halkı saptırıcı bir fonksiyona sahip olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.

Fahrudin Razi, İmam Şafii'nin Kelam ilminden nehyedip, ondan sakındırmasında, yukarıda sözkonusu ettiğimiz hususların yanısıra, şunların da etkili olduğunu ifade etmektedir: Kur'an'ın mahluk olup olmaması meselesine halkın dalması yüzünden İmam şafii döneminde büyük fitneler kopmuş, bid'at ehli, güçlü olanlardan ve yöneticilerden yardım alarak hak

<sup>280</sup> Razi, *Menakıbu'l-İmam*, s. 96.

<sup>281</sup> Razi, *Menakıbu'l-İmam*, s. 96.

ehlini ezmişler ve muhakkik olanların delillerine iltifat etmemişlerdir. İmam Şafii, kendi döneminde yaptığı gözlem sonucunda, bütün bu tartışmaların temelinde doğruyu elde etme değil, mal ve mevki elde etmek olduğunu görmüş ve bu nedenle de bu ilimle uğraşmanın caiz olmadığı sonucuna varmış, ve bu ilimle uğraşanları kötülemiştir.<sup>282</sup>

Razi, İmam Şafii'nin konumunu ve sahip olduğu bilgi birikimini dikkate alarak onun esasen kelamdan haberdar olduğunu, dolayısıyla onun kelama karşı olmasının başka nedenlerinin olması gerektiğini söylemekte ve konu ile ilgili argümanlar geliştirmektedir.<sup>283</sup> Razi'ye göre, İmam Şafii'nin Kelam ilmine karşı olumsuz tavır takınmasındaki en büyük etken, bu ilim dolayısıyla siyasi kargaşanın ortaya çıkması ve her bir fırkanın, bunu kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmış olmalarıdır.<sup>284</sup>

Bu ve buna benzer değerlendirmelerle İmam Şafii'nin bu konudaki görüşlerini yumuşatmak isteyen Razi, Bütün iyi niyetlere rağmen onun, Şafii'den aktardığı şu söz, Şafii'nin Kelam ilmine olan karşıtlığını ortaya koymaktadır: "Şirkin dışında, Allah'ın nehyettiği bütün şeylerle imtihana çekilmek, Kelam ile imtihan olunmaktan daha hayırlıdır."<sup>285</sup> Başka bir ifadesinde ise Şafii, kelam ile irtidat etmekten bahsetmekte ve şöyle demektedir: "Kelam ile irtidat eden hiç kimse yoktur ki kurtulmuş olsun."<sup>286</sup>

Fahrudin Razi'nin İmam Şafii ile ilgili aktardığı bir anekdot onun hem Kelam ilmi ile ilgili görüşünü, hem de yaşadığı dönemin dini algılama biçimi konusunda bize son derece önemli ipuçlarını vermektedir. Razi, Müzeni'den şunu rivayet etmektedir: "Müzeni diyor ki, Allah rahmet eylesin, bir defa Şafii'nin kapısı önünde Kelam konusunda münakaşa yapıyorduk, Şafii kapıya çıkarak yanımıza geldi, bizim konuştuğlarımızı duyunca hemen geri döndü. Biraz sonra tekrar yanımıza döndü ve şunları söyledi: Benim yanınızdan ayrılmama sebep olan şey, Kelam hakkında münakaşa yaptığınızı işitmemdir. Benim Kelam'ı iyi bilmediğimi mi sanıyorsunuz? Ben Kelam ile uğraştım ve ondan büyük oranda ihtisaslaştım, ancak anladım ki Kelam'ın

<sup>282</sup> Razi, a.g.e, s. 98.

<sup>283</sup> Bkz. Razi, a.g.e, s. 95-101.

<sup>284</sup> Bkz. Razi, *Menakıbu'l-İmam*, s. 98-99.

<sup>285</sup> Razi, a.g.e, s. 95; İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi'l-Müfferi*, s. 337.

<sup>286</sup> Razi, a.g.e, s. 95; İbn Asakir, a.g.e, s. 335-336.

sonu yoktur. Siz öyle bir şeyle mübahese yapıp meşgul olun ki, şayet hata ederseniz, size sadece hata ettiniz denilir; küfre düştünüz denilmez.”<sup>287</sup> Görülüyor ki, İmam Şafii, Kelam konusundaki yanılgıları küfre düşmek şeklinde nitelendirmektedir. Kelam alanında yapılacak araştırmalarda yapılacak hataların sonucu bu duruma göre küfürdür, buna göre küfre düşmemek için yapılması gereken en sağlıklı iş, Kelam ilmi ile uğraşmamaktır. Hatanın küfür şeklinde nitelendirilmesi, bize dönemin bakış açısını vermekte ve akli olana karşı takınılan olumsuz tavrın ne derece sert ve katı olduğunu göstermektedir.

Şafii, esasen Kelam ilmine ihtiyaç olmadığını, ihtiyaç duyulabilecek bütün hususların Kitap ve Sünnet’te ayrıntılı bir şekilde ifade edildiğini belirttiği Risale’nin mukaddimesinde ki şu düşüncesi, onun nasıl düşündüğünü bize göstermektedir. O şöyle söylemektedir: “Allah’ın dininin müntesiplerinden birisi bir olayla karşılaşır karşılaşmaz ki, Allah’ın kitabında o konuda takip edilecek yolu gösteren bir delil bulunmasın.”<sup>288</sup>

Şafii’nin bu ifadesinden, karşılaşılan bütün sorunların cevabının Kur’an’da bulunabileceği, bunun esas alınması gerektiği ve nakille yetinmenin gerekliliği anlaşılmaktadır.<sup>289</sup> Şafii’nin “*er-Risale*”yi yazmasındaki amacını da bu çerçevede görmek mümkündür. Zira ona göre Kur’an ve Peygamber’in Sünneti dışındaki eğilimi gösteren her türlü dini bilginin karşısında durulmalı, Allah’ın zatıyla ilgili spekülasyonlarda bulunmada nassın dışına çıkılmamalıdır. Çünkü aranan soruların cevaplarının tamamını burada bulmak mümkündür. Şafii’nin bu yaklaşımı İslam tarihi boyunca yaygın kabul görmüş ve özellikle Ehl-i Sünnet ulemasınca temel bir kriter olarak kabul edilmiştir.<sup>290</sup>

Kendisinden önceki selef uleması gibi Şafii de kelam ilmi ile uğraşanları bid’atçı ve heva ehli olarak nitelendirmektedir.<sup>291</sup> Bu sebeple kelamcılarla oturulmaması, onlara selam verilmemesi gerektiğini

<sup>287</sup> Razi, *Menakıbu’l-İmam*, s. 100; İbn Asakir, *Tebyin*, s. 343.

<sup>288</sup> Şafii, *er-Risale*, Thk. Muhammad Seyyid Geylani, Kültür yay. İst.1969, s. 14.

<sup>289</sup> İbn Asakir, *Tebyinu’l-Kizbi’l-Mufferi*, s. 344; Georg Makdisi, “*Şafii’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul- Fıkh’ın Kökenleri ve Önemi*”, Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü, Hazırlayan: Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 43.

<sup>290</sup> Georg Makdisi, a.g.m, 47.

<sup>291</sup> İbn Asakir, *Tebyinu’l-Kizbi’l-Mufferi*, s. 338.

söylemektedir.<sup>292</sup> Bu anlayışa göre Kelam ilmine zaten ihtiyaç yoktur. Zira her hangi bir sorun ortaya çıktığında Kitap ve Sünnete müracaat edilmeli ve yalnızca bunlarla yetinilmelidir.

Selefi anlayışa göre Ehl-i Sünnet, kitap ve süneti temel alırken, akli da nassa tabi kılmış ve yalnızca nassın anlaşılmasında bir araç olarak kullanmıştır. Selefe göre, Kelamcılar, akli nassın önüne geçirdikleri için kitap ve sünneti terketmişler, bu arada akıllarına uymayan rivayetleri ya terk etmişler , ya da akılları çerçevesinde yorumlamışlardır.<sup>293</sup> İşte böylesi bir gerekçe nedeniyle selef, Kelam ilminden uzak durulması gerektiğini savunmuştur.

### 1. 3. 5. Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in yaşadığı dönem, gerek siyasi ve gerekse kültürel alanda Abbasiler'in en parlak dönemidir.<sup>294</sup> Bu dönemde müslümanlar açısından en büyük problem teşkil eden Hariciler etkisiz hale getirilmiş, Şii muhalefet de önemli oranda pasifize edilmiştir.<sup>295</sup>

Abbasiler, Emeviler'in aksine gerek iktidarı ele geçirmek ve gerekse iktidarlarını sürdürebilmek için Arap unsurundan ziyade müslüman olmuş Arap olmayan unsurlara dayanma gibi bir siyaset takip etmişlerdir.<sup>296</sup> Bu siyasetleri sebebiyle kısa süre de olsa genel bir asayiş sağlanmıştır. Ancak uzun süreli olamamıştır.

İmam Ahmed'in yaşadığı devirde, özellikle İran etkisi belirgin bir biçimde kendini hissettirmiştir. Bu nedenle Emevilerin aksine Arap karşıtı bir medeniyet, İslam toplumuna egemen olmaya başlamıştır. Bu dönemde fikir hareketleri oldukça canlılık kazanmış, İslam coğrafyasının her tarafında çeşitli fikir akımları birbirleriyle mücadele eder hale gelmiştir. Özellikle,

<sup>292</sup> İbn Asakir, *Tebyinu'l-Kizbi'l-Mufteri* s. 344.

<sup>293</sup> İbn Asakir, a.g.e, s. 345.

<sup>294</sup> Bkz. Sübkî, *Tbakatu's-Şafiiyye*, II, 27-63; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, I, 63-65; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, III, 185-189; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, I, 39-45; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, III, 215-216.

<sup>295</sup> Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 661.

<sup>296</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 67.



yapılan tercümelemlerle çeşitli din ve kültürlerin felsefe ve düşünceleri, başta Me'mun(ö.218/833) döneminde olmak üzere, bunu takip eden diğer zamanlarda, Yunan felsefesi, Hint ve İran düşüncesi İslam dünyasına taşınmıştır.<sup>297</sup>

Müslüman toplumundaki bu farklı kültürler arasındaki tartışmaların yanısıra, Mu'tezili düşünce de bu dönemde oldukça revaçtaydı.<sup>298</sup> Abbasi yöneticiler, İslam dışı unsurlara karşı en iyi mücadeleyi yürütenlerin Mu'tezile olduğunu dikkate alarak onları desteklemeyi, devletin resmi politikası olarak belirlediler.<sup>299</sup> Devletin desteğiyle kuvvet kazanan Mu'tezile, sadece İslam dışı unsurlara karşı mücadele yürütmedi, aynı zamanda kendileri dışındaki İslami fırkalara karşı da mücadele verdi.<sup>300</sup> Verilen bu karşı mücadeleden en çok etkilenen, kendilerini selefın temsilcileri, ya da onların takipçileri olarak kabul eden Ehl-i Sünnet taraftarlarıydı.<sup>301</sup>

Mu'tezile, sadece düşünsel anlamda onlarla mücadele etmiyor, devletin desteğiyle düşüncelerini kabul etmeyenlere müeyyide uyguluyor, onların üzerinde hem psikolojik hem de fiziksel baskı uyguluyordu.<sup>302</sup> Mihne dönemi diye tarihte yer alan olaylar bu dönemde cereyan etmiştir.<sup>303</sup>

Me'mun'un bu dönemdeki uygulaması ile ilgili olarak şunlar nakledilmektedir: "Me'mun, Bağdat'taki naibine gönderdiği emirnamede şöyle diyordu: Orada bulunan kadıları topla. Emiru'l-Mü'mininin sana gönderdiği emirnameyi onlara oku. Bu konuda ne dediklerini denemekle işe başla. "Halku'l-Kur'an" konusundaki kanaatlerini anla. Onlara şunu bildir ki, Emiru'l-Mü'mininin görüşlerine muvafakat ederlerse, onlar hidayet ve kurtuluş üzere olmuşlardır demektir. Orada bulunan şahitlere de sor, Kur'an hakkındaki düşüncelerini anlamaya çalış. "Kur'an mahluktur", düşüncesini ikrar etmeyenlerin şهادetleri makbul sayılmayacak ve işten el çektilirilecektir. Oradaki kadılardan alacağın neticeyi Emiru'l-Mü'minine bildir. Bu onlara

<sup>297</sup> Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s.138.

<sup>298</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 167-187; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 98-99.

<sup>299</sup> Ebu Re'yyan, a.g.e, 99.

<sup>300</sup> Louis Gardet, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, "Din ve Kültür" Çev. İhan Kutluer, Kitabevi, İst. 1997, IV, 134.

<sup>301</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 534; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 169-170.

<sup>302</sup> İbn Haldun, a.g.e, II, 534; Ebu Re'yyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 99.

<sup>303</sup> Louis Gardet, *İslam Tarihi Kültür*, "Din ve Kültür", IV, 134.

benim emrimdir. Bundan sonra onları murakebe et. Kadılar: “Kur’an mahluktur” demeyenin şهادetiyle hüküm vermesinler. Allah’ın hükmü ancak dinde basiret üzere olan ve tevhide ihlasla bağlananların şهادetiyle gerçekleşir.”<sup>304</sup>

Başlangıçta sadece belli bir kesimi ve özellikle devlet kademelerinde görev alanları bu konuda zorlayan Me’mun, daha sonra bütün fakih ve muhaddislerin de içinde yer aldığı yeni emirnameler çıkartmak suretiyle, hem kapsamı genişletti, hem de şiddet uygulamaya başladı.<sup>305</sup> Bu uygulamanın en meşhur mağdurlarından birisi de hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel’dir.<sup>306</sup> Hatta denilebilir ki; Ahmed b. Hanbel’in İslam düşüncesi tarihindeki şöhreti, bu uygulamaya karşı gösterdiği direnişten kaynaklanmaktadır.<sup>307</sup>

Ahmed b. Hanbel’e uygulanan bu şiddet politikası Mu’tasım(ö.227/841) ve Vâsık(ö.232/846) dönemlerinde de devam etmiştir. Ancak o bütün baskı ve şiddete rağmen düşüncelerinden taviz vermemiş ve onların istedikleri doğrultuda fikir beyan etmemiştir.<sup>308</sup> O bu tavriyla selef düşüncesinin önemli simalarından birisi olmuş ve sonraki dönemde selef denince ilk akla gelen isim hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel olmuştur.<sup>309</sup> Kendi ismiyel “Hanbeli”lik diye yaygınlaşan bu düşünce, selefiliği en katı bir şekilde sürdüren mezhep olmuştur. Ahmed b. Hanbel dönemine kadar, selevi anlayış, daha ziyade sahabe ve tabi’inin takip ettikleri yol olarak kabul edilirken, Ahmed b. Hanbel ile birlikte, selevi anlayış, adeta hanbelilik ile özdeş hale gelmiştir ve dikkat edildiğinde selevi anlayışı, Ahmed b. Hanbel’den sonra özellikle Hanbeliler devam ettirmişlerdir. Diğer mezhep taraftarları selevi yöntemi devam ettirmede daha geride kalmıştır.

<sup>304</sup> Sübki, *Tabakatu’ş-Şafiiyye*, II, 37-43.

<sup>305</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 534; Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, III, 171-177.

<sup>306</sup> Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, III, 170-117; Louis Gardet, *Din ve Kültür*, IV, 134.

<sup>307</sup> Sübki, *Tabakat*, II, 41-43; İbn Şatti, *Muhtasaru Tabakati’l-Hanabile*, Thk. Fevvaz Ahmed Zemerli, *Daru’l-Kutubi’l-Arabî*, Beyrut, 1986, s. 11-13.

<sup>308</sup> Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, III, 177-183; Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 349.

<sup>309</sup> Ahmed Emin, a.g.e, III, 171.

Ahmed b. Hanbel, daha işin başında “selef”ten rivayet edilmeyen, me’sur olmayan şeylerle ilgiyi kesmiş, hatta onları reddetmeye bile tenezzül etmemiştir. Ölünceye kadar da bu tavrını sürdürmüştür.<sup>310</sup>

Zehebi, eserinde, bir adamın kendisine mektup yazarak Kalam ehli ile münazara konusundaki görüşlerine verdiği cevapla ilgili olarak şunları kaydetmektedir: “Allah sonunu hayırlı kılsın. Bizim seleften duyduğumuz, kendilerine yetiştiklerimizden işittiğimiz şudur: Onlar Kalam ilminden hoşlanmazlardı, sapık fırkalarla oturup konuşmazlardı. Önemli olan, Allah’ın kitabında olana teslim olup ona dayanmaktır. Sakın bundan fazlasını isteme. Ayrıca, Kitap yazmak, bid’at ehli olan kelamcılarla oturmaktan da sakın. Zira bizden önce selef bu şekilde davranmış ve her türlü bid’atten uzak durmuştur.”<sup>311</sup>

Ahmed b. Hanbel’in insanları Kalam ilminden nehyetmesinin sebebi, Kalam ilminin kullandığı akli yöntemdir. Ona göre kelam alimleri isabetli konuşsalar da bundan alıkonulmalıdırlar. Çünkü Allah’ın isim ve sıfatları konusuna dalmak selef tarafından nehyedilmiştir.<sup>312</sup> Ayrıca kelam alimleri bazan isabet etseler de, onların yanılma ihtimalleri çok daha fazladır. Kelamcılar, akla dayandıkları için, akıl bu alanda şaşırabilir. Çünkü akıl tek başına kurtuluşu bulamaz ve dalalete düşer.<sup>313</sup> Öyleyse ondan uzak durmak gerekmektedir.

Ahmed b. Hanbel’in düşüncelerini daha sağlıklı belirleyebilmek için, onun dinden ne anladığını bilmek gerekmektedir. O bu konuda şunları söylemektedir: “Din, sadece Allah’ın kitabı, Resülünün sünneti, sahabileri, tabiin, tebe-i tabiin, onlardan sonra örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsârı koruyan, sapıklığı tanımayan ve hata veya biri diğerinden ayrılmakla suçlanmayan kabul edilmiş imamlar ile son buluncaya kadar biri diğerini desteklemek suretiyle, kabul edilmiş sağlam ve meşhur hadisler hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivayetlerdir. Bunlar, kıyası ve re’yi

<sup>310</sup> Sübkî, *Tabakat*, II, 278; Ebu zehra, *Ahmed İbn-i Hanbel*, Çev. Osman Keskiöglü, Hilal yay. Ankara, 1984, s. 55; Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, III, 190-191.

<sup>311</sup> Zehebi, *Tarihü’l-İslam*, 240-250 yılları arasını kapsayan cilt.

<sup>312</sup> İbn Ebi Ya’la, *Tabakatu’l-Hanbile*, Thk. Muhammed Hamid el- Feki, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, II, 19.

<sup>313</sup> Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel*, s. 56; Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, III, 190-191.

savunan kimseler değillerdir. Çünkü kıyas, dinde değersiz ve re'y de aynı oranda kötüdür.<sup>314</sup> Dinde re'y ve kıyas taraftarları, güvenilir selef imamlarından herhangi bir rivayette bulunmamışlarsa sapıklık ve dalalete düşmüşlerdir.<sup>315</sup> Özetle belirtilen bu düşüncelerden, Ahmed b. Hanebel'in dinden anladığı yalnız ve yalnızca "rivay<sup>e</sup>t"tir. Bunun dışına çıkmak kimsenin haddine düşmemiştir, zira rivayetin dışına çıkmak, sapıtmak için atılan ilk adımdır. Artık bu adımı atanın da iflah olması mümkün değildir.

Ahmed b. Hanbel, akaid konusunda bir selefi olmakla beraber o aynı zamanda bir fakihdir. Bu nedenle o inanca taalluk eden konularda hiçbir şekilde te'vile yeltenilmemesi, akıl yoluyla sorunların çözülmemesi gerektiği kanaatini taşımaktadır.<sup>316</sup> Ancak fakih olması dikkate alındığında elbette gene kendi yöntemi çerçevesinde çok dar bir alanda da olsa kıyası kullanmıştır.<sup>317</sup>

Ahmed b. Hanbel'e göre Usulu's-Sunne ise şudur: "Peygamberin ashabının sarıldığı, onların uyduğu şey ve bid'atleri terketmektir. Çünkü her bid'at dalalettir. Husumetleri terketmek, heva ehli ile oturmamak, cedel ve dinde tartışmaktan şiddetle kaçınmaktır."<sup>318</sup>

İbn Hanbel, Sünnetten ne anladığını da şöyle izah etmektedir: "Bize göre sünnet Hz. Peygamber'in âsârıdır. Sünnet Kur'an'ı tefsir eder. Sünnet Kur'an'ın delilleridir. Sünnette kıyas ve darb-ı mesel yoktur. Akıl ile o idrak edilmez ve heva ile anlaşılmaz. Yapılması gereken ona tabi olmak ve hevayı terketmektir."<sup>319</sup> Sünnetten hiçbir şeyin terkedilmemesi gerektiğini söyleyen İbn Hanbel, Hz. Peygamber'den aktarılan hadisleri kabul ederken hiçbir şekilde "nasıl?" ve "niçin?" sorularının da sorulmaması gerektiğini söylemektedir. Yapılması gereken, hadisleri tasdik ve iman etmektir.<sup>320</sup>

<sup>314</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 54.

<sup>315</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, Daru'l-Menar, Suud, 1411, s. 16-20; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 31.

<sup>316</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 191.

<sup>317</sup> Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel*, s. 294-296; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 34.

<sup>318</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, s. 14-15; Ahmed Zemerli, *Akadiu Eimmeti's-Selef*, s. 19-22.

<sup>319</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, s. 16; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 25.

<sup>320</sup> Ahmed b. Hanbel, a.g.e, s. 18; İbn Ebi Ya'la, a.g.e, II, 25.

İnanca taalluk eden konularda tartışmaktan kaçınmanın gerekliliğini vurgularken;<sup>321</sup> kader, ru'yet, ve benzeri konulardaki hadisleri tartışma konusu yapanların da Ehl-i Sünnetten sayılamayacağını belirtmektedir. Ona göre, cidali terkedip hadislere teslim oluncaya ve bunlara iman edinceye kadar da kişi bu durumdan kurtulamaz.<sup>322</sup>

Bununla birlikte, "Kelamın mahluk olup olmadığını bilmiyorum, o, Allah'ın kelamıdır" diyen, Kur'an mahluktur diyen kişi gibi bid'at ehli olur demekte<sup>323</sup> ve bu konuda oldukça sert bir tavır takınmaktadır.

"Halku'l-Kur'an" konusunda Kerâbîsî(ö.245/589)'ye insanın Kur'an'ı okuması mahluk mu değil mi sorusuna; Kerâbîsî'nin: "Okunması mahluktur" cevabı Ahmed b. Hanbel'e iletildiğinde o bunun bid'at olduğunu söylemiştir.<sup>324</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu yaklaşımı, inanca dair her türlü tartışma ve yorumlardan kaçınmanın gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>325</sup>

Ahmed b. Hanbel, teslimiyetçi bir anlayışı benimsemektedir. Ona göre; Allah'ın murad etmediği bir şey, asla meydana gelmez. Her şey O'nun irade ve kudretiyle ortaya çıkmaktadır. O'nun iradesi dışında herhangi bir şeyin vukubulması mümkün değildir. Bu anlayışı sebebiyledir ki o Kaderiyye'yi kötülemiştir. Oğlu kendisine Kaderiyye'den olan birisinin arkasında namaz kılınıp kılınamayacağını sorduğunda; onların arkasında namazın kılınamayacağını söylemiştir. Kaderiyye'yi kötülediği halde tartışmayı doğru bulmadığı için onlarla tartışmaya girmemiş, onların yollarının yanlışlığı konusunda akli deliller getirmeye kalkışmamıştır. Çünkü ona göre Kur'an ve hadisle sabit olan hiçbir şeyin başka delile ihtiyacı yoktur. Hadisler; hayır ve şer ile kadere imanı emretmişlerken, buna aykırı olan bütün düşünceler batıldır. Ona göre bu işlerin tafsilatına dalmak, kelam ulemasının çıkardığı bid'atlerdir. Dolayısıyla bunlardan uzak durulmalıdır.<sup>326</sup>

<sup>321</sup> Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II, 278.

<sup>322</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, s. 22-29; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I, 29.

<sup>323</sup> Ahmed b. Hanbel, a.g.e, s. 22-29; İbn Ebi Ya'la, a.g.e, I, 29.

<sup>324</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-Islam*, III, 190.

<sup>325</sup> Ahmed Emin, a.g.e, III, 191.

<sup>326</sup> Ebu Zehra, *Ahmed İbn-i Hanbel*, s. 160-161.

Ahmed b. Hanbel'in sahabe ile ilgili değerlendirmeleri, onun dūşünce biçimini daha da netleştirmektedir. Ona göre; Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletli olanı sahabedir. Sahabe; Hz. Peygamber'i bir yıl, bir ay, bir gün ya da bir saat bile görmüş ve onunla bulunmuş herkeştir. Sahabenin fazileti, Peygamberle birlikte bulunma sürelerine göre değişir. Peygamberle birlikte bulunmuş en düşük düzeydeki bir kişi, sonraki dönemde Peygamberi görmemiş olan en faziletli kişiden daha üstündür.<sup>327</sup> Bütün hayırlı işleri yapsalar bile Peygamberle bulunmadıkları için sahabe derecesine çıkamazlar demektir.<sup>328</sup>

Ahmed b. Hanbel, sahabe ve yaptıklarının sorgulanamayacağını, sahabe konusunda iddiada bulunan, ya da onları itham edenlerin tövbeye davet edilmeleri gerektiğini; bu iddialarından vazgeçmezlerse, dönemin sultanı tarafından sorgulanıp hapse atılmaları ve bu düşüncesinden vazgeçinceye kadar da hapiste kalmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>329</sup>

Ahmed b. Hanbel, sadece sahabenin faziletinden bahsetmez, o aynı zamanda Arapların da İslami önceliklerinden dolayı faziletlerinden söz etmektedir. Konuyu hadislerle dayandıran İbn Hanbel, Arap sevgisini imanın bir gereği; onlara buğzetmeyi de nifak alameti olarak kabul etmektedir.<sup>330</sup>

Ahmed İbn Hanbel, dönemin siyasi muhalefeti konusuna da değinmekte, Şuubiye hareketini kötülerken, Mevalileri de "rezil insanlar" nitelmesi ile aşığılamaktadır.<sup>331</sup> Şuubiye ve mevalilerin, sahabe ve Arap faziletinden bahsetmedikleri ve onları eleştiri konusu yaptıkları için bid'at işlediklerini ve bu muhalefetlerinden dolayı da nifak içinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>332</sup> Görülmektedir ki, Ahmed b. Hanbel, her ne kadar, dönemin siyasileri tarafından ağır işkencelere maruz bırakılmışsa da o, gene de düşünce biçiminden dolayı, yöneticilere karşı hiçbir şekilde isyanı veya eleştiriyi kabul etmemektedir. Kendilerine yapılan haksız muamele ve Arap

<sup>327</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I, 30.

<sup>328</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usulu's-Sunne*, s. 40-41.

<sup>329</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I, 30.

<sup>330</sup> İbn Ebi Ya'la, a.g.e, I, 30.

<sup>331</sup> İbn Ebi Ya'la, a.g.e, I, 30.

<sup>332</sup> İbn Ebi Ya'la, a.g.e, I, 30.

olmamaları dolayısıyla dışlanmalarını kabul etmeyen mevalinin eleştirilerini de haksız bulmaktadır.

Sahabenin faziletini kabul konusunda bazı ihtilaflar mevcutsa da, genel olarak bütün müslüman fırkalar, sahabenin faziletini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir problem yoktur. Sorun, sorumluluk noktasında, insanların eşit olup olmadıkları ve sahabe arasında veya o dönemde ortaya çıkan ihtilafların, savaşların, siyasi ve sosyal mücadelelerin tartışma konusu yapılıp yapılamayacağı hususudur. İşte burada farklı tutumlar takınılmıştır. Selefin burada drufluşu farklılaşmakta, her şeyi tartışma dışı bıraktığı gibi bu konuları da tartışılmaz alan olarak kabul etmiş ve dolayısıyla bu alanda sorgulama yapanları da bid'atçı, muhalif, nifak tohumları eken, fitneciler olarak nitelemektedir.<sup>333</sup>

Sorun bununla da bitmemekte, "insan için ancak yaptığı şeyin karşılığı vardır"<sup>334</sup> ayetine rağmen, sadece belli bir dönemde yaşamış oldukları için, onları adeta sorgulanmaz kabul etmekte ve onlarla alakalı değerlendirmenin doğru olamayacağı sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte, Peygamber döneminde bulunmadıkları için, sonraki nesillerin amelleri ne olursa olsun, ilk neslin seviyesine çıkamayacakları düşüncesi de dillendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu yaklaşımı, ideal dönemin artık geride kaldığı ve o düzeye çıkmanın imkansızlığının bir itirafıdır. Bu durum da doğal olarak beraberinde taklit etmeyi ve önceki dönemi kutsamayı getirmektedir. Nitekim bu dönemin kutsanmasının ardında bu düşünce tarzı yatmaktadır. Bu nedenledir ki Peygamber dönemine "asr-ı saadet" denmiştir. O artık ulaşılmaz bir ütopyadır. Aynı düzeye ulaşmak mümkün olmadığı için, sadece taklid edilebilir. Selefi anlayışa göre, Peygamber dönemi, her şekliyle taklid edilmeli, sadece örnekliliği yeterli kabul edilmemelidir. Şayet taklid etme yerine, örnek kabul edilseydi, sonraki dönemde ortaya çıkan problemler bu denli aşılamaz cinsten olmazdı.

Tartışmanın her türüsüne karşı tavır alan Ahmed İbn Hanbel, tartışma ehli olan kelimciler için de şöyle söylemektedir: "Kelim ile uğraşanların

<sup>333</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 21.

<sup>334</sup> 53. Necd, 39.

kurtulması ebediyen imkansızdır. Kelam ile uğraşan hiçbir kimse yoktur ki kalbinde hastalık bulunmasın.”<sup>335</sup>

Ahmed b. Hanbel’in kelama ve kelamcılara karşı takındığı bu sert tavrı dikkate alan Ali Sami en-Neşşar, Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen “er-Red ala’z-Zanadika ve’l-Cehmiyye”<sup>336</sup> isimli eserin, kendisine ait olamayacağı kanaatindedir. Bu kanaatini pekiştiren gerekçelerden söz ederken, her şeyden önce kitabın içeriği ve üslubu, Ahmed b. Hanbel’in tarzına aykırıdır. Zira Ahmed b. Hanbel her türlü te’vile karşı olmasına rağmen, kitapta müteşabih naslar önemli oranda te’vile tabi tutulmuştur.

Bir başka delil, Zahid Kevserî’nin de işaret ettiği gibi, kitabın meçhul bir rivayetle Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilmesidir. Ahmed b. Hanbel’in biyografisini yazan İbn Cevzî’nin de böyle bir eseri ona atfetmemesi bu delilini güçlendirmektedir. Bununla birlikte onun en yakın çevresinin böylesi bir eserden bahsetmemiş olmaları bu kanaati daha da pekiştirmektedir.<sup>337</sup>

Söz konusu edilen delillerin yanısıra, Ahmed b. Hanbel’in, muhallif fırkaları eleştirirken, onların görüşlerine yer vermesinden dolayı Haris el-Muhasibi’yi terketmesini<sup>338</sup> de bir başka delil olarak sunmaktadır.<sup>339</sup>

Ehl-i Sünnet’in önemli savunucularından olan Haris el-Muhasibi’yi, cehmiyye’nin görüşlerini naklettiğinden dolayı terk etmesi<sup>340</sup> İbn Hanbel’in kelami tartışmalara karşı aşırı hassasiyetinin bir göstergesidir. Bu durum dikkate alındığında İbn hanbel’in kelamcılarının görüşlerini nakleden bir eseri kaleme almış olması bizce de uzak bir ihtimaldir. Ancak bütün bunlara rağmen, eserin Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini yansıtmaması konusunda herhangi bir problem mevcut değildir.<sup>341</sup>

Ahmed b. Hanbel, sahabe ve tabiinin, re’y ve kıyas ehli olmadıkları iddiasıyla, dinde kıyasın batıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>342</sup> Batıl bir işlemin

<sup>335</sup> İbn Abdî'l-Ber, *Camîu Beyanî'l-İlim*, II, 319; Taşkoprızade, *Miftahu's-Saade*, s. 156.

<sup>336</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Er-Redd al'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, Thk. Muhammed Hasan Raşid, el-Matbatu's-Selefiyye, Kahire, 1393.

<sup>337</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 349.

<sup>338</sup> Sübki, *Tabakat*, II, 280-281.

<sup>339</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşünce*, I, 349-350.

<sup>340</sup> Taşkoprızade, *Miftahu's-Saade*, s. 157.

<sup>341</sup> Bkz. Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşünce*, I, 351.

<sup>342</sup> Bkz. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev.Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay. Ankara, 1993, s. 62.



peşinde koşan ve bu yanıyla Peygamber ve sahabenin uygulamalarına da aykırı davranarak, re'y ve kıyası kullananlar da dinde bid'at bir işlem yaptıklarından bid'at ve dalalet ehli olurlar demektedir.<sup>343</sup>

Re'y ve kıyası bu anlamda bid'at olarak değerlendiren İbn Hanbel, seleften bir rivayet olmaksızın görüş beyan etmenin de doğru olmadığını söylemektedir. Bu paralelde konuyu ele alan İbn Hanbel, dinde taklidin olmadığını ve taklidin daha önce görülmediğini iddia edenlerin da sadece fasıklar olduğunu söylemektedir. O, Bunu iddia edenlerin, rivayetleri iptal, ilim ve sünneti terkedip sadece kendi görüşlerine, kelama, bid'at ve hilafa davet eden kimseler olduğunu belirtmektedir.<sup>344</sup>

Re'y ile ilgili görüşlerin yazılması konusunu soranlara Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevap: "Size gereken hadislere sarılmanızdır"<sup>345</sup> şeklinde olmuştur. Bu anlayış dolayısıyladır ki hadisçiler kelamı; bid'at, heva ve batıl gibi çeşitli isimler altında zikretmişler ve bu isimlerle onları kötölemek gayesini gütmüşlerdir. Mensupları hakkında da bunlardan türeme "mübtedi" veya "ehl-i bid'a" "ehl'i-Ehva" ve "batıl ehli" gibi tabirler kullanmışlardır.<sup>346</sup> Ahmed b. Hanbel de kalamcılar için; "kelam ehli zındıktır" ifadesini kullanmıştır.<sup>347</sup> Özellikle Ahmed b. Hanbel'in takipçileri bu konuda en katı tutumu takınan kişiler olmuşlardır.<sup>348</sup> Bu durum bazen taassubun da ötesine taşınmış ve saldırganlığa dönüşmüştür. Nitekim Ehl-i Sünnetin en önemli imamlarından birisi olan Eş'ari vefat ettikten sonra, taraftarları onun kabrini gizlemek zorunda kalmışlardır. Çünkü Bağdat'ta bulunan Hanbeliler; Eş'ari'nin ve onun görüşlerini benimseyenlerin küfrüne karar vermişlerdi.<sup>349</sup>

Ahmed b. Hanbel'e göre, Cehmiyye, kelam ve husumet/tartışma ehli oldukları ve Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasında buldukları için küfre düşmüşlerdir. Bunlar tövbeye davet edilir, tövbe etmezlerse öldürülür

<sup>343</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akide Rivayetu Ebi Bekr el-Hallal*, Thk. İzzuddin es-Seyrevani, Daru Kuteybe, Dimaşk, 1408, s. 82 ; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, I, 54.

<sup>344</sup> Ahmed İbn Hanbel, *el-Akide*, s. 82; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, I, 31.

<sup>345</sup> Fevvaz Ahmed Zemerli, *Akaidü Eimme'i's-Selef*, s. 54-55.

<sup>346</sup> İbn Abdî'l-Ber, *Camiu Beyani'l-İlim*, I, 95.

<sup>347</sup> İbnü'l-Cevzi, *Telbîs-u İblîs*, s. 83; Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, s. 157.

<sup>348</sup> Bkz. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 62.

<sup>349</sup> Muhammed Ali Ayni, *Hüccetu'l-İslam İmam Gazali*, s. 12.

demektedir.<sup>350</sup> Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'yi, dini alana "niçin" ve "nasıl" sorularını soktukları için itham etmekte ve bu yaptıkları ile dinde olmayan şeyleri dine soktukları ve halkı küfre sevkettikleri için kendilerinin de küfre düştüklerini söylemekte ve bu nedenle de kanlarının ve mallarının helal olduğunu, mirasçı olamayacakları gibi, miras da bırakamayacakalarını söylemektedir.<sup>351</sup>

Ahmed b. Hanbel, bu düşüncesinin gerekçelerini de şöyle izah etmektedir: Cehmiyye, Peygamber ve sahabe döneminde konuşulmayan konuları gündeme getirmiş, özellikle "Halku'l-Kur'an" konusunda, yöneticilerin de desteğini almak suretiyle baskı uygulamış ve ümmete kılıç çekmiştir. Bunlar bu davranışları ile İslam'ı yıkmak istemişler ve "âsâr"a muhalefet etmişlerdir. Müteşabih olana tabi olmuşlar ve delillerini müteşabihata dayandırmışlardır. Böyle yapmak suretiyle insanları dinlerinde şüpheye düşürmüşlerdir. Oysa her kim Kur'an'dan bir ayet, ya da Peygamberin bir hadisini inkar ederse o tamamını inkar etmiş olur. Bu durum da kişiyi Allah'ı inkar etmeye sevkeder.<sup>352</sup>

Ahmed b. Hanbel'in bu yaklaşımı, onun yaşadıklarının bir yansıması ve tabi tutulduğu baskılar sonucu kendisinde beliren psikolojik sıkıntıların bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Yukarıda sözkonusu edildiği gibi o, Özellikle Me'mun ve Vasık dönemlerinde Mu'tezile düşüncesi dolayısıyla baskıya ve işkenceye tabi tutulmuş ve bu konuda büyük sıkıntılar yaşamıştır. Yaşadığı bu ağır baskı ve şiddet uygulamaları, doğal olarak kendisinde Mu'tezile ve benzeri düşüncelere karşı aşırı bir düşmanlık beslemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tepkilerini bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Hatta kanaatimizce, Ahmed b. Hanbel, gösterdiği tavrın gerek kendisi tarafından ve gerekse halk nezdinde kabulünü sağlamak için özünde siyasi bir tavır olan bu yaklaşımı rivayet kategorisine sokarak dinileştirmekte ve böylece kabulünü sağlamaya çalışmaktadır.

Nitekim Mütevekkil dönemi ile birlikte hadis ehline yapılan baskılara son verildikten sonra, kendileri Mu'tezile ve diğer fırkalara karşı baskı

<sup>350</sup> Ahmed b. Hanbel, *El-Akide*, 78; İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I, 29.

<sup>351</sup> İbn Ebi Ya'la, a.g.e, II, 30.

<sup>352</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 30.

uygulamışlardır. Mihne döneminde kendilerini sorgulayan Mısır başkadısı Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Leys'in sakalları kesildikten sonra eşeğe bindirilmiş ve halkın arasında gezdirilerek kendisine her türlü hakaret ve işkencede bulunulmuştur.<sup>353</sup>

Mihne dönemi önemli simalarından olan Ahmed b. Ebî Duad, Ahmed b. Hanbel'i ziyaret etmek istediğinde kendisine kapıyı açmamış, arkadan kapıyı kitleyerek içeri girmesine mani olmuş ve insanların İbn Ebî Duad ile konuşmalarını yasaklamıştır. Çünkü o bir Mu'tezilî alimdir.<sup>354</sup>

Rivayet edildiğine göre Muhammed b. Cerir et-Taberî(ö.310/922) fakihlerin ihtilafları konusunda bir eser yazar, ancak Ahmed b. Hanbel'in adını fakihlerin arasında zikretmez, bunun sebebi kendisine sorulduğunda Ahmed b. Hanbel'in fakih değil muhaddis olduğu cevabını verir. Bunu duyan Hanbeliler, Taberî'ye ambargo uygulamaya başlarlar, insanların kendisi ile görüşmelerini yasaklarlar ve evini taşlarlar, ev o derece taşların altında kalır ki adeta taş yığınına döner, bunu önlemek için binlerce askerin seferber edilmesine ihtiyaç duyulur ve ancak bu şekilde kendisi kurtarılır.<sup>355</sup> Taberî'nin ölümünden sonra ise, onların taşkınlılarından korkulduğu için cenazesi gece evin içine defnedilmek zorunda bırakılmıştır.<sup>356</sup>

Seleften mezhep imamlarının kelama dair eleştirilerini bu şekilde ifade ettikten sonra Taşköprüzade'nin kısa bir değerlendirmesini buraya almayı uygun bulmaktayız. Taşköprüzade'ye göre "Ebu Yusuf, İmam malik ve İmam Şafii'nin eleştirdikleri kelam, Mu'tezile kelamı ve felsefecilerin görüşleridir, Ehl-i Sünnet kelamı değildir. Bununla birlikte ehl-i ehva olarak nitelendirilen kişilerin kelamıdır."<sup>357</sup> "kişinin en büyük günah ile Allaha kavuşması, kelam ile kavuşmasından daha evladır" şeklindeki İmam şafii'nin sözünü aktaran Taşköprüzade, İmam Şafi'nin bu sözünden anlaşılan şeyin, Kelamın neredeyse şirk ile özdeş hale getirilmesi olduğunu söylemektedir. Oysa Ehl-i Sünnet kelamı değil şirk, şirki yok etmek içindir. Dolayısıyla buradan şu anlaşılmaktadır; eleştirilen kelam, kitap ve sünnete muvafık olmayan Ehl-i

<sup>353</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-Islam*, III, 198.

<sup>354</sup> Ahmed Emin, a.g.e, III, 200.

<sup>355</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-Islam*, III, 200-201.

<sup>356</sup> Taberî, *İhtilafu'l-Fukaha*, "Nâşirin Mukaddimesi" *Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, Tsz. s. 8.

<sup>357</sup> Taşköprüzade, *Mifatahu's-Saade*, s. 160.

Sünnet ve'l-Cemaatin mezhebine uymayan kelimedir. Bu durum Ahmed b. Hanbel için de geçerlidir demektedir.<sup>358</sup> "Açıktır ki kelam, Allah'ın zatı, sıfatları, nübüvvet ve mead konularını İslam kanunları üzere açıklayan bir ilimdir. Sözkonusu edilen hususlar kitap ve sünneti takviye içindir, ona muhalefet için değildir. Bunda ne haramlık, ne de mekruh bir durum mevcuttur. Aksine bunların öğrenilmesi iman esasları gibi, bazen farz-ı ayn, ahiret ile ilgili konularda olduğu gibi bazen farz-ı kifaye, , bazen de avamın akidesini korumaya yöneliktir. Bu da onları bid'atçilerin şüphelerinden kurtarmak amaçlıdır. Bunlar da farz-ı kifaye olarak nitelenebilir."<sup>359</sup>

Taşköprizade şöyle devam ediyor: "Durum böyle olunca yerilen kelamın Mu'tezile kelamı ve felsefecilerin kelamı olduğu anlaşılmalı olur. Çünkü bu kelam türü insanı şaşırtmak ve hayrete düşürmekten başka bir şeye yaramaz. Selefin eleştirdiği kelam da Eş'ari ve Maturidi kelamı değildir. Onların reddettiği filozofların ve Mu'tezilenin kelamıdır. Çünkü müctehit imamların zamanında Mu'tezile, Mürcie ve benzeri tartışma ehli olanların mezhepleri yaygındı. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kelamı ise onların çöküşünden epey sonra ortaya çıkmıştır."<sup>360</sup>

Taşköprüzade'nin yaptığı bu değerlendirmenin tamamen tarafsız bir değerlendirme olduğu açıktır. Her şeyden önce, seleften müctehid imamlar arasında kelama eleştiri noktasında tam bir mutabakat mevcut değildir. Yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında Ebu Hanife ile, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri arasında önemli farklılıkların olduğu görülecektir. Burada şunun belirtilmesinde yarar vardır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in kelam eleştirisi, ya da düşmanlığı, sadece, Mu'tezile ve diğer fırkalar değil, bizzat Ehl-i Sünnet çizgisini sürdüren ulemaya da benzer bir tutum takınmıştır. Yani o, her türlü akli tefekküre karşı hasmane bir tavrın içine girmiştir.

Bununla birlikte söz konusu dönemde Ehl-i Sünnet kelamı sistematik olarak teşekkül etmemiştir. Bu nedenle Peygamber döneminden hemen sonra, batıla karşı en ciddi mücadeleyi hiç şüphesiz Mu'tezile yürütmüştür. Bu gerçek ortada iken Mu'tezile'ye yönelik yapılan bu değerlendirmelerin

<sup>358</sup> Taşköprizade, , *Mifathus-Saade* , s. 160-161.

<sup>359</sup> Taşköprizade, a.g.e, s. 161.

<sup>360</sup> Taşköprüzade, a.g.e, s. 160-161.

hasmane bir duruştan kaynaklandığı açıktır. En büyük davaları dini düşünceyi, her türlü şirk ve sapıklık barındıran unsurlardan temizlemek olan bir fikri harekete karşı, Şafii'nin sözüyle onları şirk ile nitelendirmek insaf ölçüsünü zorlamaktadır. Dolayısıyla burada ortaya çıkan sonuç, hepsi aynı kategoride değerlendirilmez ise de akli tefekküre karşı bir duruşun var olduğu gerçeğidir.

Elbette mezhep imamları ya da selef, yaşadıkları dönemin sapkın anlayışlarına karşı daha etkin mücadele edebilmek için zaman zaman sert bir tavır takınma mecburiyetini hissetmiş olabilirler, ancak şu da bilinen bir gerçektir ki selefin en büyük çabası statükonun korunması, mevcudun devam etmesi ve geleneğin olduğu şekliyle sürdürülmesi şeklinde olmuştur. İslamiyetin safiyetini koruma adına ortaya konulan selefi yaklaşımın, temel prensipleri tevhid ve adl olan Mu'tezile kelamını sapıklığa nitemesi, en basit ifadeyle tarafgirlik ve insafsızlıktır.

### 1. 3. 6. İbn Kuteybe

Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî<sup>361</sup> (ö.276/889), yaşadığı dönemde kendisinden önce selef veya daha sonra Ehl-i Sünnet diye tabir edilen alimler tarafından, kelama –özellikle Mu'tezile- karşı verilen mücadelenin bir devam edicisi konumundadır.<sup>362</sup> İbn Kuteybe, mihne olarak tabir edilen dönemin sonlarına yetişmiş ve bu dönemle ismi özdeşleşen Ahmed b. Hanbel'in verdiği mücadelenin savunucusu olmuştur.<sup>363</sup> Özellikle selefi alanda yazdığı "*Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*", "*Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*", "*el-İhtilaf fi'l-Lafz*", "*Delailu'n-Nubuvve*" eserleriyle Mu'tezile karşısında selef itikadını savunmuştur.<sup>364</sup>

İbn Kuteybe, "*Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*" isimli eserinde öncelikle kelamcıların hadisçilere yönlettikleri eleştirileri sözkonusu eder. Bu konuda

<sup>361</sup> Bkz. İbnu'l-İmad, *Şezerat*, III, 318-319; Hânsârî, *Ravadtü'l-Cennât*, V, 100-103.

<sup>362</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 402-403; Yusuf Şevki Yavuz "*İbn Kuteybe*", D.İ.A, XX, 150.

<sup>363</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Süreci*, s. 368.

<sup>364</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 402-403; Şevki Yavuz, "*İbn Kuteybe*" D.İ.A. XX, 150.

yapılan bazı rivayetleri ele alan İbn Kuteybe, kelimcilerin; hadisçileri düşünemeyen, yeteri düzeyde akla sahip olmadıkları için onların Kur'an'a muhalif pek çok rivayetleri, doğru ve yanlış oluşlarına bakmaksızın kitaplarına aldıklarını ve bu sebeple de İslam'ın safiyetini bozduklarını, müslüman olmak isteyen pek çok kişinin de bunların anlayışlarından dolayı müslüman olmadıkları iddiasını öne sürdüklerini belirtmektedir.<sup>365</sup>

İbn Kuteybe, kelimcilerin hadis ehline yönelik şu ithamlarda bulduklarını söylemektedir: "Hadisçiler, rivayet ettikleri hadisler konusunda da insanların en cahilidirler. onların düşünceleri son derece zayıftır, bu nedenle de yük taşıyan devenin, taşıdığı yükün ne olduğunu bilmediği gibi, hadisçiler de rivayet ettikleri haberlerin ne olduğunu bilmezler."<sup>366</sup>

İbn Kuteybe, kelimcilerin hadisçilere yönelik eleştirilerini söz konusu ederken pek çok örnekler sunmaktadır. Kelamcilerin yönelttiği bu eleştirilerin genelinde, hadisçilerin araştırma ve inceleme yapmayan, zeka düzeyleri düşük, ne yaptıklarını bilmeyen, doğru ile yanlış birbirlerine karıştıran, herhangi bir konunun doğruluğunu tespit için sadece rivayetle yetinen kişiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>367</sup>

Kelamcılar tarafından hadisçilere yöneltilen bu eleştirilerin cevapsız kaldığını, bu nedenle de kendisinin bu işi üstlenmek zorunda gördüğünü vurgulayan İbn Kuteybe, daha işin başında kelimcileri itham ederken şunları söyler: "Kelamcıların söyledikleri üzerinde düşündükten sonra, onların Allah hakkında bilmeden konuştuklarını, ortaya attıkları şeylerle insanları fitneye düşürdüklerini, başkalarının gözündeki çöpü görürken kendi gözlerindeki merteği görmediklerini, başkalarını hadis rivayeti ile itham ederken, kendilerinin istedikleri şekilde yorum yaptıklarını ve bu konuda da şahsi görüşlerini hiçbir şekilde eleştiriye tabi tutmadıklarını" söylemektedir.<sup>368</sup>

İbn Kuteybe, kelimcileri dini konuları akıl yürüterek ve kıyasa başvurarak çözmeye çalıştıkları için suçlamaktadır. Ona göre kelimciler dini konuları araştırmaya çalışırken önce kategoriler, tafra, tevellüd, cevher,

<sup>365</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Daru'l-İşrak, Beyrut, 1989, s. 1-14.

<sup>366</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 11-12.

<sup>367</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 12-13.

<sup>368</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 15.

keyfiyyet, kemiyyet gibi felsefi nazariyeleri doğrulukları tartışılmayan kesin ilkeler şeklinde kabul ettikleri ve buna uymayan ayet ve hadisleri te'vile tabi tuttukları için hakiki anlamlarından farklı anlamlar yükledikleri ve bunu yapmakla da hataya düştüklerini söylemektedir.<sup>369</sup>

Dini konuların bu şekilde anlaşılamayacağını söyleyen İbn Kuteybe, bu tür konuların ehline havale edilmesi gerektiğini, ancak kelamcılarının dünyevi istekleri elde etme ve baş olma davalarından dolayı buna yanaşmadıklarını belirtmektedir.<sup>370</sup>

Kelamcılarının benimsedikleri yöntemin isabetli olmadığını ve bu nedenle de birbirlerini tekfir ettiklerini belirten İbn Kuteybe bu durumun da onların yanlış yolda olduklarının bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Tevhid, İlahi sıfatlar, berzah, cennet, cehennem ve diğer konularda kelamcılarının ihtilaf ettiklerini dile getirdikten sonra, şayet kelamcılarının iddia ettikleri gibi kendileri akıl ve kıyas ehli olsalardı, hesap, topoğrafya ve buna benzer alanlarda ortaya çıkan ittifaklar gibi, bunların da ihtilafa düşmeden bütün konularda ittifak halinde olmaları gerekirdi. Oysa kelamcılardan iki kişinin dahi aynı şekilde düşünmediklerini bu durumun da onların yanlış yolda olduklarının bir delili olduğunu söylemektedir.<sup>371</sup>

Fıkhî ya da fer'î konularda ihtilafın normal karşılandığını, ancak kelamcılarının dinin asli konularında ihtilafa düştüklerini ve bir Peygamberin bile ancak vahiy ile bilebileceği konularda kelamcılarının ihtilaf ettiklerini bu sebeple de yanlış olduklarını belirtmektedir.<sup>372</sup>

Özellikle Mutezili kelamcılarının dini yaşantılarının gevşekliğini dile getiren İbn Kuteybe, onların bu yaşam biçimlerinden hareketle dini konulardaki savunmalarının samimi olmadığını vurgulamak istemiştir. Bunun için Nazzam (ö.220/835), Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö.235/849), Ubeydullah b. el-Hasan, Hişam b. el-Hakem (ö.179/795) ve diğer bazı kelamcılardan örnekler vermektedir. İbn Kuteybe'nin iddiasına göre; Nazzam, gece gündüz içki içen fuhuş yapan ahlaksız bir kişidir.<sup>373</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın yalancı ve iftiracı

<sup>369</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelif*, s. 15.

<sup>370</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 15.

<sup>371</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 16.

<sup>372</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 16.

<sup>373</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu'l-Muhtelifa*, s. 20-21.

olduğunu<sup>374</sup>, Ubeydullah b. el-Hasan'ın düşüncelerinin çirkinliği ve sözlerinin çelişkili olduğunu<sup>375</sup>, Hişam b. el-Hakem'in aşırı bir rafizi olduğunu söylemektedir.<sup>376</sup> Bu iddiaları dile getiren İbn Kuteybe, söylediklerini delillendirme gibi bir endişeyi taşımadan sadece muhalefeti dolayısıyla bu tür iddialarda bulunmaktadır.

İbn Kuteybe'nin, gerek Mu'tezili imamların yaşantıları ve gerekse Mu'tezile'nin hadisi toptan inkar ettiklerini iddia etmesi en basit ifadeyle insaf ölçülerinin dışına çıkmadığıdır.<sup>377</sup> Oysa Mu'tezile, gerek düşüncede ve gerekse pratikte İslami ölçüleri koruma konusunda son derece hassas davranmıştır. Sadece Kalam ilmine muhalefeti ve Hadis ehli olması dolayısıyla İbn Kuteybe'nin Kudame'nin, böylesi bir tavrı takınmış olması onun kendi düşüncesinde ne denli taasupkar olduğunu göstermektedir.

### 1. 3. 7. Ebu İsmail Abdullah el-Herevî

Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari el-Herevî<sup>378</sup> (ö.481/1089)'nin, Hanbeli mezhebine sıkı bağlılığı sebebiyle Mu'tezile ve Eşariyye kelamcılarının yanı sıra kelam usulünü kabul eden Hanefi ve Şafii fıkıh alimlerini de şiddetle eleştirmiş olması<sup>379</sup> onu, şimdiye kadar ele aldığımız selef ulemasından ayırmaktadır. Herevîyi böyle bir tutuma sevk eden amillere bakıldığında kendi döneminde mezheplerin teşekkül edilmiş olması, düşünce akımlarının sistematik hale gelmiş olmasının etkisi görülecektir. Bunun yanı sıra Herevî'nin yaşadığı coğrafyanın da onun üzerinde önemli etkide bulunmuş olması bir gerçekliktir. Bu günkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Herat'ta doğup büyüyen Herevî, ilk eğitimini de

<sup>374</sup> İbn Kuteybe a.g.e, s. 47.

<sup>375</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 49.

<sup>376</sup> İbn Kuteybe, a.g.e, s. 51-52.

<sup>377</sup> Hayri Kıbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 120.

<sup>378</sup> Bkz. İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zehab*, V, 349; Hânsârî, *Ravdatu'l-Cennat*, V, 109-111.

<sup>379</sup> Bkz. İbnu'l-İmad, a.g.e, V, 349.



burada almış<sup>380</sup> olması onun düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir.

Herevî, bir Hanbeli/Selefi olmakla birlikte aynı zamanda önemli bir tasavvuf şeyhidir.<sup>381</sup> Herevî'nin yetiştiği ailesi de tasavvufa mensup bir ailedir. Bu sebeple ilk eğitimini aldığı ailesinden etkilenmiş, daha sonra gezdiği yerlerde dönemin önemli tasavvuf erbabıyla görüşmüş ve onlardan dersler almıştır.<sup>382</sup>

Herevî'nin yaşadığı döneme bakıldığında bütün İslam coğrafyasında akli tefekküre karşı bir tepkinin olduğu görülecektir. Bu tepki özellikle felsefe, sonra da kelama karşı geliştirilmiştir.<sup>383</sup> Herevî, Gazali ile aynı dönemde yaşamıştır. Bilindiği gibi Gazali'ye kadar akli tefekkür alanındaki çabalara karşı selefi, ya da Ehl-i Sünnet eleştirisi bölük pörçük idi ve sistematik olmaktan uzaktı. Gazali ile birlikte bu eleştiri sistematik hale getirildi ve bu çaba dönemin Selçuklu sultanları tarafından desteklenerek adeta devletin resmi politikası şeklinde benimsendi.<sup>384</sup> İşte özelde felsefeye, genelde ise kelam ve her türlü akli tefekküre karşı olumsuz tavır takınılan bu dönemde Herevî, bir adım daha ileri atarak benimsediği selefi anlayışın dışındaki bütün diğer inanışlara karşı mücadele verdi. Bu durumu sebebiyledir ki kovuşturmaya tabi tutuldu ve sürgün edildi.<sup>385</sup>

Herevî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyadaki düşünce biçimini görebilmek amacıyla aynı dönemde ve yakın bölgelerde yaşayan Ebu Yusr Muhammed Pezdevi (ö.493/1099)'nin kısa bir değerlendirmesine yer vereceğiz.

Pezdevi, "*Ehl-i Sünnet Akaidi*" isimli eserinin yazılış gerekçelerini söylerken genel olarak Herevî'nin söylemlerine yaklaşmaktadır. Pezdevi, kendi bölgesinde sapık görüşlerin yaygınlaştığını, Ehl-i Sünnet dışı

<sup>380</sup> Zirikli, *A'lam*, IV, 122.

<sup>381</sup> Bkz. Hânsârî, *Ravdatu'l-Cennat*, V, 111.

<sup>382</sup> Hânsârî, *Ravdatu'l-Cennat*, V, 110; Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, Tahk. Abdurrahmanb. Abdulaziz eş-Şibli, *Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem*, Medîne, 1995, "Abdu'l-Aziz eş-Şiblinin Mukaddimesi" I, 70-78.

<sup>383</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, I, 128-129.

<sup>384</sup> Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1980, s. 16-17; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi, ve Türk-İslam Medeniyeti*, Boğaziçi yay. İst. 1993, s. 317.

<sup>385</sup> Zirikli, *A'lam*, IV, 122.

anlayışların halk arasında çoğaldığını söylemekte ve bu anlayışları yok etmesi için de bu kitabı yazmak zorunda kaldığını belirtmektedir.<sup>386</sup>

Pezdevi'nin eserinde önemle vurguladığı husus; Ehl-i Sünnet dışındaki diğer görüşlerin sapık ve bid'at olarak değerlendirilmesidir.<sup>387</sup> Bu değerlendirme biçimi, dönemin en yaygın anlayışının bir yansımasıdır. Bu nedenle yazılan eserler, düşünceleri, dönemin şartları dikkate alınarak yeniden değerlendirmeye tabi tutma yerine belli bir düşüncenin mutlak doğruluğunu iddia ve bunun dışında kalanların ise sapık ve bid'at olarak nitelenip bunlara reddiyelerin yazılması tarzındadır. Bu dönemin en karakteristik özelliği bu olsa gerekir. Pezdevi'nin bu yaklaşımı, bize Herevî'nin gerek yaşadığı bölge ve gerekse sahip olunan düşünce biçimi konusunda bilgi vermesi açısından önemlidir.

Herevî dönemine kadar kelim ilmine yöneltilen eleştiriler müstakil çalışmalardan ziyade farklı eserler içerisinde bazı başlıklar altında ele alınmıştır. Her ne kadar Mu'tezile, Cehmiyye ya da diğer düşünce akımlarına karşı reddiye tarzında bazı eserler kaleme alınmışsa da müstakil olarak "*Zemmu'l-Kelam* (Kelam Eleştirisi)" şeklinde yazılan ilk eser tesbit ettiğimiz kadarıyla Herevî'ye aittir. Dolayısıyla Herevî öncesi yapılan eleştiriler daha ziyade Mu'tezile, Cehmiyye ve Şia'ya yönelik iken; Herevî, eleştirisini Ehl-i Sünnet olarak nitelenen Eşaire ve Maturidiye'ye de yöneltmiştir. Başka bir ifadeyle dini düşünce alanında yorum yapan bütün akımlar Herevî tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

Bilindiği gibi selefi anlayışın temelinde dinin bütün yönleri ile tamamlandığı düşüncesi yatmaktadır. Dini tamamlayan unsurlar ise; Kur'an, Hz. Peygamber'in hadisleri ve bunu müteakip sahabenin uygulamaları şeklindedir.<sup>388</sup>

Dolayısıyla dini düşünce alanında söylenmesi gereken ne varsa söylenmiştir, Peygamber vefat etmeden önce din kemale ermiştir. Bu sebeple Herevî, dinin tamam olduğu düşüncesinden hareketle, iddialarını

<sup>386</sup> Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan yay. İst. 1980, s. 2-3.

<sup>387</sup> Muhammed Pezdevi, a.g.e, s. 3.

<sup>388</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, Thk. Ebu Abdillah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafii, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 44-45.

delillendirirken Şu ayetle konuyu temellendirmeye baŐlamaktadır. “Bu gün dininizi tamamladım.”<sup>389</sup> ve Hz. Ömer’den yaptığı bir rivayetle bu günün de müslümanlar için bayram olduğunu, çünkü bu ayetin bayram arefesinde cuma günü nazil olduğunu belirtmektedir.<sup>390</sup>

Herevî bu ayeti Şu bağlamda ele almaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle dininin tamam olduğu zikredildiğine göre, bundan sonra ortaya çıkan her Şey dinin dıŐındadır demektir. Nitekim bu anlayışını teyit etmek için Şu hadisi zikretmektedir: “Bu ayetin nzulundan sonra ortaya çıkan her Şey fazlalık ve bid’attir.”<sup>391</sup>

Selef düşüncesinde en sık kullanılan kavramlardan birisi hiç Şüphesiz “bid’at” kavramıdır. Bu kavrama yüklenilen olumsuz anlam ile Peygamber ve sahabe sonrası ortaya çıkan her Şey<sup>392</sup> bu çerçevede ele alınmakta ve din dışı sayılarak adeta refleks haline getirilen bir tepki ile reddine yönelinmektedir. Selefi yaklaşımda en çok kullanılan “bid’at” kavramını ne olduğu ve bu kapsama hangi düşüncelerin dahil olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Zira selef argümanlarını oluŐtururken hep bu kavrama vurgu yapmakta ve doğruluklarını tesbit ederken de “bid’ati” diye nitelendirdikleri kiŐilerden kendilerini beri kılmak suretiyle doğru yolda olduklarını kanıtlamak istemektedirler.

İslam düşüncesi tarihinde fırkaların gerek doğruluklarını tesbit etme ve gerekse halk nezdinde düşüncelerinin kabulünü sağlamak için özellikle iki yöntem kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, iddialarını kanıtlamak için kitap ve sünnetten delil getirme, ikincisi ise yegane doğrunun kendileri olduğu iddiaları ile birlikte muhaliflerinin de “bid’ati” olduklarını söylemektir. Bu yaklaşımı aşağı yukarı bütün fırkalar kullanmakla birlikte en yoğun bir Şekilde selef kullanmıştır. Zira selef, dini düşüncelerini belirlemede yoruma gitmeden sadece rivayet ile yetinmişlerdir. Bu meyanda zikredilen pek çok rivayetleri aktarmak suretiyle kendi haklılıklarını, yegane doğrunun kendilerine ait

<sup>389</sup> 5. Maide, 3.

<sup>390</sup> Buhari, 96 İ’tisam 1, VIII, 137-138; Herevî, Zemmu’l-Kelam, I, 12-13.

<sup>391</sup> Herevî, a.g.e, I, 17-18; Konu ile ilgili pek çok hadis zikredilmektedir. Bunlardan bir kaçı için Bkz. Müslim, 15 hacc 85 Hn: 469, II, 999; Buhari, 96 İ’tisam 5 VIII, 144; Darimi, Mukaddime 23, II, 69.

<sup>392</sup> Bkz. Rahmi Yaran “Bid’at”, D.İ.A. VI, 129-131.

olduğunu iddia ettikleri gibi diğerlerinin de yoruma müracaat ettikleri için "bid'atçı" olduklarını söylemektedirler. Özel bir çalışma konusu olabilcek öneme sahip olan "bid'at" kavramı, konumuzun sınırlarını dikkate alarak fazla teferruata girmeden, yalnızca konunun daha sağlıklı anlaşılmasını sağlamak amacıyla, sadece selefi yaklaşımda "bid'at" kavramından ne anlaşıldığını göstermek için erken döneme ait Kurtubi(ö.287/900)'nin bu kavram ile ilgili bazı değerlendirmelerini vermekle yetineceğiz.

Kurtubi, "*el-Bida' ve'n-Nehyu anha*" isimli eserinde konuyu işlerken herhangi bir yoruma gitmeden sadece konu ile ilgili rivayetleri aktarmakla yetinmektedir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla ona göre bid'at; peygamerden sonra ortaya çıkan her şeydir.<sup>393</sup> Nitekim o bu çerçevede şu rivayetleri aktarmaktadır: "Bizim âsârımıza tabi olun ve bid'at işlemeyin; çünkü o, sizin için yeterlidir."<sup>394</sup> Sizden öncekilerin yoluna tabi olun, şayet sağa sola yalpalar onlardan ayrılırsanız hiç şüphesiz çok derin bir sapıklığın içine düşmüş olursunuz. Bilesiniz ki, her bid'at dalalettir.<sup>395</sup>

Peygamber döneminde mevcut olmayan her türlü ibadet şeklini bid'at olarak niteleyen Kurtubi, sahabenin, bazı insanların Peygamber uygulamasında bulunmayan tesbihleri çektiklerini ve tesbihat şeklini görünce onları bunu yapmaktan nehyettiklerini ve bu yapılanların da bid'at olarak nitelendirildiğini belirtmektedir.<sup>396</sup>

Muhdes/sonradan ortaya çıkan şeyler şeklinde tanımlanan "bid'at"ın dalâlet, dalâletin de kişiyi cehenneme götürdüğünü belirten onlarca rivayet aktarılmaktadır.<sup>397</sup> Bu durumdan kurtulabilmenin tek yolunun sahabe ve onları takip etmekle mümkün olabileceğini vurgulayan Kurtubi, ilmin de belli bir döneme mahsus olduğunu, başka bir ifadeyle ilmin belli bir kesime ait olduğunu da belirtmektedir. Bilindiği gibi, selef yegane doğrunun kendi doğruları olduğunu iddia ettikleri gibi, ilim diye ifade edilen şeyin de sadece

<sup>393</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, s. 38.

<sup>394</sup> Darimi, *Mukaddime* 18, I, 53; Kurtubi, a.g.e, 22.

<sup>395</sup> Kurtubi, *el-Bida'*, s. 26-29; Ebu Davud, *Sunne* 5 Hn: 4607, IV, 201.

<sup>396</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nhyu anha*, s. 29-31.

<sup>397</sup> Kurtubi, a.g.e, s. 38-40; İbnu'l-Cevzi, *Telbîs-u İblîs*, 11-18; Bkz. Tirmizi, 42 İlim 16, Hn: 2676, V, 43; Ebu Davud, *Sunne* 5 Hn: 607, IV, 201; Darimi, *Mukaddime* 23, II, 69; İbn Mace, *Mukaddime* 6, Hn: 42, I, 15-16.

kendilerine mahsus olduğunu ve alim niteliğini sadece kendilerinin hakkı olduğunu belirtmektedirler.<sup>398</sup>

Selefi anlayışa göre kendilerinden sonra ilim adına ortaya çıkan bazı kişilerin, esasen âlim olmadıklarını, insanları saptıran birer deccal olduklarını, bunların daha önce kimsenin duymadığı bazı şeyleri söylemek suretiyle halkı doğru yoldan ayıracaklarını söyleyerek bunlardan kaçınılması gerektiğini ve tek kurtuluş yolu ise selef tabi olmak olduğunu söylemektedir.<sup>399</sup>

Peygamber sonrası gerek ibadet ve gerekse sosyal alanda ortaya çıkan bazı yeni uygulamaların, özellikle ibadet amaçlı yapılanların sahabe tarafından reddedildiğini, bunlardan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den bazı örnekler sunmak suretiyle delillendirilmektedir.<sup>400</sup>

Burada şunun belirtilmesi gerekir. Sosyal yaşamda, daha ziyade dini mahiyet arzeden konularda bu kavram işletilmiştir. Hz. Ömer'in bazı valilerin vali konaklarını yıktırmasını, Peygamber gününde bulunmayan bina şekillerinin bid'at olarak nitelenerek yıktırılmış olduğunu düşünmek doğru değildir. Hz. Ömer'in bu tutumu daha ziyade halkın hizmetinde bulunması gereken bu insanların, onların yaşam düzeylerinin üstünde bir yaşam sürdürmemesi gerektiği anlayışından kaynaklandığı onun yaşamından anlaşılmaktadır. Ancak, "Rıdvan Beyat"inin yapıldığı yerde ağacın kesilmesi, insanların o ağaca yönelmeleri ve ona bir kutsiyet payesini vermeye başlamalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sahabenin yaptığı uygulamalarının durumunu belirleyebilmek için o dönemin sosyal, kültürel ve dinsel anlayış ve yaklaşımlarının iyi tespit edilmesi gerekmektedir.

Durum bu çerçevede ele alınınca, sahabenin bid'at niteliği ile sonraki ulemanın özellikle Hanbeli ve seleflerin anlayış ve uygulamaları farklılık arz etmektedir. Zira, Peygamber ve sahabe dönemine bakıldığında, sonraki değerlendirmelerin bu dönemde mevcut olmadığı görülecektir. Bizi burada özellikle ilgilendiren husus, kelami anlamda selefin tavrı ve bid'at kavramı çerçevesinde yaptıkları değerlendirme ve bu kategoriye dahil ettikleri hususlardır. Konun devamında selefin bu bid'at kavramını nasıl kullandıkları

<sup>398</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nhyu anha* s. 41-42.

<sup>399</sup> Tirmizi, 42 İlim 16 Hn. 2676 V, 43; Kurtubi, a.g.e, s. 42-48.

<sup>400</sup> Kurtubi, a.g.e, s. 57-63.

ve bu kavrama yükledikleri anlamdan hareketle muhalif düşünceleri nasıl yok ettikleri görülecektir.

Selefi anlayışta, Peygamber sonrası ortaya çıkan şeyler bid'at olarak nitelendirildiği gibi; dinde tartışma ve dini konularda te'vil ve yorum yapmak da bid'at olarak nitelenmiştir. Konuyu bu şekilde belirleyen selef, bid'atçılara uygulanacak hüküm konusunda da oldukça sert bir tavır içindedir. Bununla ilgili olarak: "Her kim bid'at sahibini yüceltirse, o İslam dininin yıkılmasına yardımcı bulunmuş olur."<sup>401</sup> "Sizden biriniz bid'at ehli ile yolda karşılaşırsa, derhal yolunu değiştirsin"<sup>402</sup> demişlerdir.

Kurtubi, konunun devamında bid'at diye nitelediği fırkaları Mürcie ve Mu'tezile şeklinde isimlendirmektedir. Anlatılanlardan şu anlaşılmaktadır ki; selef veya Kurtubi, bid'at ehli diye nitelendirdiği sadece bunlar değil, nassı anlamada veya yaşamada yoruma, te'vil ve tefsire kalkışan bütün düşünce mensupları ve fırkaları bu kapsama almaktadır.<sup>403</sup>

Herevî, üç şeyin ilimden sayıldığını, bunun dışında kalanların ise fazlalık, dolayısıyla bid'at olduğunu belirtmektedir. Buna göre; muhkem ayetler, kesin olarak bilinen sünnet ve farizalardır.<sup>404</sup> Bu konu çerçevesinde selefin en çok kullandığı hadis de şudur: "Dinimiz hususunda sonradan ortaya çıkan her şey reddedilmiştir."<sup>405</sup> Nitekim Herevî'nin de kelam ilmine yönelttiği eleştirilerinde en çok başvurduğu hadislerden birisi de bu hadistir. Konunun devamında bunun böyle olduğu görülecektir. Herevî Kelam ilmini eleştirirken mensubu bulunduğu selefi yöntem dolayısıyla konunun tartışmasına girişmez, o sadece nakillerde bulunmak suretiyle konuyu ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken söz konusu edeceği düşünce doğrultusunda başlıklar oluşturur. Biz de bu durumu dikkate alarak Herevî'nin yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

<sup>401</sup> Kurutbi, *el-Bida' ve'n-Nhyu anha*, s. 65; Benzer hadisler için Bkz. Darimi, *Mukaddime* 15 I, 45; *Mukaddime*, 33 I, 105; İbnu'l-Cevzi, *el-Mevduat*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *Daru'l-Fikr*, Medine, 1966, III, 270-271.

<sup>402</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, s. 65.

<sup>403</sup> Bkz. Rahmi Yaran, "Bid'at" D.İ.A. VI, 129-131.

<sup>404</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 20-24.

<sup>405</sup> Buhari, 53 Sulh 5 III, 167; Müslim, 30 Akdiye, 8 Hn. 17 III, 1343; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 270.

Daha önce de değinildiği gibi, Herevi ile birlikte kelam ilmine yöneltilen eleştiriler, müstakil eserler te'lif etmek şeklinde belirginleşmiştir. Bu nedenle Herevi'nin eleştirileri, her ne kadar kendisi, düşünceleri yoruma tabi tutmadan sadece nakillerde bulunmuşsa da oluşturduğu başlıklar ile geniş bir şekilde konuyu işlemiştir. Bu nedenle Herevi'nin eleştirileri kapsamlı bir eleştiridir. Bu durum dikkate alınarak, seleften yapılan diğer eleştirilere göre, Herevi'ye daha çok yer verilmiştir. Bu da düşüncelerin daha sağlıklı ortaya konmasını sağlamak amacıyladır. Konu işlenirken, Herevi'nin kullandığı başlıklar dikkate alınarak yakın ifadelerle başlıklar oluşturuldu ve bu çerçevede konu işlendi. Buna göre Herevi'nin kelama yönelik eleştirileri, sözkonusu başlıklar altında işlenecektir.

### 1. 3. 7. 1. Selefte Uymanın Gerekliliği

Selefin temel prensiplerinden olan "sükut" ve "ilim ehline teslim"<sup>406</sup> soru sormayı ve araştırmadan kabul ve iman etmeyi bir nevi zorunlu kılmaktadır.<sup>407</sup> Herevî, bunun böyle olması gerektiği ile ilgili şu hadisi sunmaktadır: "Size söylediklerim kadarıyla yetinin, şüphesiz sizden önceki ümmetlerin helak olmalarının yegane sebebi, çok soru sormaları ve Peygamberlerine muhalefet etmeleridir. Bu sebeple sizi bir şeyden sakındırdığım zaman ondan sakının ve size bir şeyi emrettiğim zaman da gücünüzün yettiği kadar ona sarılın."<sup>408</sup>

Bu prensip çerçevesinde yapılması gereken; sorgulamadan iman etmek ve uygulamaktır. Bu hadisin bir başka versiyonunu söz konusu eden Herevî, sahabeden birisinin Hz. Peygamber'e ısrarla haccın her yıl yapılıp yapılmaması gerektiğini sorduğunda Hz. Peygamber'in sustuğunu, bunda ısrar etmesi üzerine ise hayır diye cevap verdikten sonra; şayet evet demiş olsaydı, haccın her yıl yapılmasının gerekli olacağını ortaya çıkacağını

<sup>406</sup> Bkz. Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlimi'l-Kelam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Mecmuatu Rsail, IV, 45-48.

<sup>407</sup> Ahmed Fevvaz Zemerî, *Akaidu Eimmeti's-Selef*, s.19-20.

<sup>408</sup> Buhari, 96, İ'tisam, 2 VIII, 142.

söylemekte, dolayısıyla yapılması gereken; soru sormadan ne kadarı söylenmiş ise onunla yetinmenin gerekliliğidir.<sup>409</sup>

Söz konusu edilen hadisenin özel bir durum dolayısıyla vukuu mümkündür. Ancak özel olan bu husus selefi anlayışta genelleştirilmiş ve hayatın her noktasında neredeyse soru sormadan kabul edilen ve uyulan temel bir anlayış şekline dönüştürülmüştür. Soru sormanın dinen yasaklandığı bir toplumun temelindeki anlayışı burada aramak gerekmektedir.

Herevî'nin kullandığı argümanlardan birisi "ihtilaf" ve "cedel" kavramlarıdır. Her iki kavrama da yüklenen olumsuz anlam dolayısıyla bunlardan kaçınmanın gerekliliği delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Herevî, şu örneği sunmaktadır: "Bir surenin nasıl okunması gerektiği konusunda iki kişi ihtilaf ettiler. Her birisi Resulullah'ın kendisine farklı şekilde okuduğunu söylüyordu. Hz. Peygamber'e gelerek durumu haber verince Peygamber'in yüzünün rengi değişti, orada bulunanlardan birisi gelenlere müdahale ederek size nasıl öğretildiyse o şekilde okuyun, çünkü sizden hangisinin kendisine neyin emredildiğini, ya da hangisinin kendi arzusuna göre davrandığını bilmiyorum dedi ve şunu ekledi, hiç şüphesiz sizden önceki ümmetler Peygamberlerine muhalefet ettikleri için helak oldular."<sup>410</sup>

"Cedel" kavramı da aynı şekilde sapıtmanın ve toplumun yok olmasının bir sebebi şeklinde mütalaa edilmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den şu hadis nakledilmektedir: "Hidayet bulduktan sonra bir toplum ancak cidal/tartışma sebebiyle sapıtır"<sup>411</sup> dedikten sonra Peygamber şu ayeti okudu: "Bunu sadece tartışma amacıyla sana örnek getiriyorlar, çünkü onlar gerçekten çokça tartışan bir toplumdur."<sup>412</sup>

Kader konusunda tartışan sahabeye Hz. Peygamber'in verdiği sert tepkiyi dikkate alarak, tartışmanın sapıtmaya kapı araladığı anlayışını savunan Herevî bu çerçevede geçen hadiseyi aktarmaktadır. Buna göre; kader konusunda tartışan iki kişinin tartışıklarını duyan Hz. Peygamber

<sup>409</sup> Bkz. Buhari, 96, İ'tisam, 2 VIII, 143; Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 33-34.

<sup>410</sup> İbn Hanbel, I, 419, 421, 452.

<sup>411</sup> Tirmizi, *Kitabu't-Tefsir*, Suret-u Zuhruf, 3253; Herevî, *el-Erbain fi Delaili't-Tevhid*, Thk. Ali b. Muhammed b. Nasr el-Fakihi, Medine, 1404, s. 92.

<sup>412</sup> 43. Zuhruf, 58.



onların yanına gelir, kızgınlığından yüzü kıpkırmızı kesilen Peygamber şu şekilde hitap eder: “ Sizden önceki toplumlar tartışıklarından ve Peygamberlerine muhalefet ettiklerinden dolayı sapıtılar; çünkü onlar, kitabın bir kısmını diğer kısmı ile çarpıştırıyorlardı. Oysa Kur’an bir kısmı, diğer kısmı ile çarpıştırılsın diye indirilmedi; o, bir kısmı diğer kısmını tasdik etsin diye indirildi. Öyleyse, Kur’an’dan bildiklerinizi öğretin, müteşabih olanlarına ise iman edin.”<sup>413</sup> Buna benzer, Kur’an konusunda tartışmanın yasaklanması ile Peygamberden değişik rivayetlerde bulunan Herevî, bu durumu dikkatlere sunarak özeldeki bu tür hadiselerin her birisinin genelleştirilmesi neticesinde Kur’an konusundaki her tür tartışmanın da yasak olduğu sonucunu çıkarmaktadır.<sup>414</sup>

Herevî, Cidalın/tartışmanın terkedilmesi gerektiği ve önceki ümmetlerin aralarındaki niza ve tartışma dolayısıyla helak olduklarını belirterek konu hakkında Enes b. Malik’ten Hz. Peygamber’in şu hadisini aktarmaktadır: “ Enes şöyle diyor: Biz din hususunda bir konuyu tartışırken Peygamber yanımıza geldi, aşırı derecede kızgındı. Bizi azarladıktan sonra şöyle söyledi: Ey Muhammed ümmeti, kendinizi ateşe atmayınız. Siz bununla mı emrolundunuz, ben sizi bundan sakındırmamış mıydım? Şüphesiz sizden önceki ümmetler bundan dolayı helak oldular. O sebeple kendisinde hayır az bulunduğu için tartışmayı bırakınız. Tartışmayınız; çünkü onun yararı az olduğu gibi, tartışma kardeşler arasında düşmanlık ve nefreti arttırır, tartışmayı terkediniz, çünkü onun fitnessinden emin olunmaz, tartışmayınız çünkü tartışma şüphe tohumlarını saçar ve yapılan iyilikleri boşa çıkartır. Tartışmayınız, çünkü kötülük olarak kişiye bunun günahı yeterlidir. Tartışmayı bırakınız, çünkü kıyamet gününde ben tartışmacı olana şefaatte bulunmam. Tartışmayı bırakana ben cennette kendisine üç köşkün verileceğine kefalette bulunurum. Tartışmayı terkediniz, çünkü Allah’ın; putlara tapma, içki içme yasağından sonra beni nehyettiği ilk şey tartışmadır. Tartışmayı terkediniz, çünkü şeytan sizin kendisine ibadette bulunmanızdan ümidini kesmiştir. Ancak o, dini konularda aranızdaki çekişmenizle sevinir. Tartışmayı terk ediniz. Çünkü tartışma nedeniyle Yahudiler yetmiş bir fırkaya, Hıristiyanlar da

<sup>413</sup> İbn Mace, 85, Bab fi'l-Kader; İbn Hanbel, II, 178, 181, 195, 196.

<sup>414</sup> Bkz. Herevî, Zemmü'l-Kelam, I, 56-64.

yetmiş iki fırkaya bölündüler. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Hepsi dalalettedir. Sadece sevad-ı a'zam hariç. Sevad-ı A'zam kimlerdir diye sorulduğunda Peygamber; benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yola tabi olanlar, dinde tartışmaya girmeyenler, ehl-i tevhidden günahları dolayısıyla kimseyi tekfir etmeyenlerdir şeklinde cevap verdi.”<sup>415</sup>

Herevî, dinde tartışmanın yasaklanması konusunda alıntıladığımız hadisi aktarmakla yetinmez, bir adım daha atarak bunları isimlendirir ve şu rivayeti delil olarak sunar: “Allah, gönderdiği bütün Peygamberlerin ümmetinin işlerini düzene sokmuştur. Ancak içlerinde Mürcie ve Kaderiye olanları hariç. Çünkü onlar dini konularda ümmetin işlerini karmaşık hale getirmişleridir. Bilesiniz ki Allah, yetmiş Peygamberin lisanı ile Mürcie ve Kaderiyeye lanet etmiştir. Ben de onların sonucusuyum.”<sup>416</sup> Bu, tür rivayetler, karşı tarafın düşüncelerinin yanlışlığını ifade için sıkça başvurulan bir yöntemdir. Özellikle temel referans kaynağının rivayete dayandığı düşünce biçimlerinde bu en temel bir yöntemdir. Bilindiği gibi ihtilafı fırkalardan her birisi durumunu sağlamlaştırmak için daima dini metinlere sığınmışlardır.<sup>417</sup> Bu konuda aktarılan bir hadis, gerek o konunun doğru olarak kabul edilmesi ve gerekse halk nezdinde düşüncelerinin gerçekliği hususunda bir destek şeklinde sürekli kullanılmıştır.

Herevî'nin, sıkça başvurduğu kavramlardan birisi de “zındık” kavramıdır. Farsçadan Arapçaya geçen bu kelime köken olarak farsça olduğu gibi, dini inanış açısından da İran menşeli Maniheizm inancına sahip olanlar için kullanılmıştır.<sup>418</sup> “mülhid” şeklinde de kullanılan bu kavram mevcut düşüncenin dışında yeni bir şeyi ortaya çıkaranlar için de kullanılmıştır.<sup>419</sup> mülhid kavramının; Mu'tezile, Rafıza, Cehmiyye, Havaric ve benzeri bid'at ehli olan bütün fırkalar için kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>420</sup> Dolayısıyla zındık ya da mülhid kavramı selefe göre, her türlü sapık fikri ifade eden

<sup>415</sup> İbn Arrak *Tenzihu's-Şeriatil-Merfua*, Thk. Abdulvehhab Abdullatif-Abdullah Muhammed Siddik, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1981, I, 98.

<sup>416</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 68; Benzer rivayetler için Bkz. İbnu'l-Cevzi, *el-Mevdua*, III, 273-276.

<sup>417</sup> Ebu'l-Vefa et-Taftazani, *Kelam İliminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, kayıhan yay. İst. 1980, s. 24.

<sup>418</sup> Topaloğlu “Zındık”, İ.A. XIII, 558.

<sup>419</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 91-92.

<sup>420</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1982, s. 117-125.

düşünce mensupları için kullanıldığı gibi, müslüman görünmelerine rağmen, gizli bir takım sapık inançlar taşıdığına inanılan herkes için kullanılmıştır.<sup>421</sup>

Zındık kelimesi başlangıçta sadece Maniheizmi tanımlamak için kullanılırken kültürel alandaki atışmaların şiddetlenmesiyle birlikte akidesinde kuşkuya düşülen herkes için kullanılmaya başlanmıştır. Halife Mehdi(ö.169/785) tarafından oğluna vasiyette bulunulurken bu anlayışa sahip insanlara dikkat etmesini tavsiye etmesi o dönemde bu kavramın bu şekliyle kullanıldığını göstermektedir.<sup>422</sup>

Zındık kavramı Emeviler döneminde daha az kullanılmış, ancak Abbasiler döneminde bu kavram yaygınlaşmıştır. Örneğin Velid b. Yezid b. Abdulmelik(ö.126/743)'in eğitmeni olan Abdussamed (b. Abdi'l-) b. Abdi'l-A'la ve Velid b. Yezid de Emeviler döneminde zındıklıkla itham edilmiştir.<sup>423</sup> Emeviler dönemi gerek ilimlerin tasnifi ve gerekse bu dönemdeki felsefi ve dini tartışmalar Abbasiler dönemine göre daha azdı. Bu nedenle Emeviler döneminde zındıklıkla itham edilenlerin sayısı daha az olmuştur.

Bu kavramın yaygınlaşmasının bir diğer nedeni ise Arap egemenliğine dayalı Emevi iktidarının yıkılıp yerine diğer unsurların da etkin oldukları yeni bir yönetimi isteyenler, özellikle İranlıların devreye girmesiyledir. Bilindiği gibi Mani Mazdek inancına sahip İranlılar bu inançlarını yaygınlaştırdıkları oranda daha rahat egemen olabileceklerini düşünüyorlardı. Bu anlayışa bağlı olarak zındıklıkta yaygınlaştı. Emevi döneminde egemen olan Arap unsuru, hem bu durumunu korumak, hem de mevcut inançları ile yetinmek istiyordu. Oysa Abbasi iktidarı ile birlikte Mevali de yönetimde söz sahibi olmaya başladı. Bunun yanı sıra sonradan müslüman olanlar, özellikle de İranlılar, müslüman olduktan sonra eski inanç ve kültürlerini de yeni dine taşıdılar ve dolayısıyla zındıklık olarak nitelenen anlayışlar da yaygınlaştı. Başlangıçta sadece siyasi alanda rol oynayan bu durum, daha sonra dini veçheye bürünmüştür.<sup>424</sup>

<sup>421</sup> Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Thk. İbrahim Ramazan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 410-411; Hadgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 245.

<sup>422</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 313-314.

<sup>423</sup> Benzeri ithamlar için Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 410-411.

<sup>424</sup> Ahmed Emin, *Duha'l- İslam*, I, 138-139; Geniş bilgi için Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 268-274.

Selef bu kavramı daha ziyade dini anlamda kullanmakta ve kendi düşüncelerine aykırı herkesi bu kategoriye dahil etmektedirler.

Hiz. Muhammed öncesi diğer bütün dinlerin zındıklar tarafından saptırıldığını söyleyen Herevî, bu konu hakkında şu rivayeti zikreder: "Allah Nuh'u bir şeriatle gönderdi, insanlar onun şeriatına tabi oldular ancak zındıklar onun dinini saptırdılar. Sonra Musa gönderildi; onun için de yeni bir şeriat belirlendi. İnsanlar onun şeriatına tabi oldular, fakat zındıklar Musa'nın dinini de saptırdılar. Allah İsa'yı da Peygamber olarak gönderdi. Onun için de bir şeriat belirlendi. Ancak, zındıklar onun şeriatını da saptırdılar. Dolayısıyla bu din için de sadece zındıklardan korkmak gerekir."<sup>425</sup>

Dini tahrip edenleri zındık olarak niteleyen Herevî, İslam'ın da, Maniheizm inancına sahip insanların peşine düşülmeden bozulamayacağını söylemekte ve Mani inancına sahip olan kişilerin de zındık olduklarını belirtmektedir.<sup>426</sup>

İslam düşüncesinde ortaya çıkan fikri ihtilafların ve bunun sonucu olarak başgösteren sapıklıkların dış menşeli olduğunu; İsrail oğullarını helak eden nasıl sonradan bu dine girenler ise; aynı şekilde, müslümanlar için de bu sapıklıkların kaynağı mevalidir diyen Herevî, bunların "re'y" yani akli olana yöneldikleri için saptırdıklarını belirtmektedir.<sup>427</sup>

İsrailoğullarının, Allah'ın kitabını bırakıp kendi görüşlerine uydukları için sapıttıklarını belirten hadisleri aktaran Herevî, İslam ümmetinin de bu konuda öncekilerin yoluna tabi olacağını belirterek şu hadisi buna delil olarak sunmakta ve İbn Mes'ud'un, Hiz. Peygamber'in şöyle söylediğini rivayet etmektedir: "İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecektir ki onların geneli Kur'an'ı okuyacak, ibadetler konusunda ictihatta bulunacak ve bid'at ehlinin işleriyle meşgul olacaklardır. Böyle yaptıklarından dolayı farkında olmadan şirke düşeceklerdir. Kıraatleri ve ilimleriyle makamlar elde edecek ve böylece dünya karşılığında dinlerini yemiş olacaklardır. İşte bunlar kör deccalın tabileridirler. Ben: Ey Allah'ın Resülü, onların yanlarında Kur'an olduğu halde bu nasıl olur diye sordum. Bunun üzerine Peygamber; Yahudi ve

<sup>425</sup> Buhari, *Tarihu'l-Kebir*, II, 235.

<sup>426</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 71-72.

<sup>427</sup> Herevî, a.g.e I, 72-73.

Hiristiyanlar, Tevrat'ı tahrif ettiği için Allah onların kalplerini değiştirdi ve Davud ile İsa b. Meryem'in lisanı ile onlara lanet etti. Çünkü onlar azmışlardı. Aynı şekilde onlar da Kur'an'ın tefsirini tahrif etmek ve istedikleri şekilde Kur'an'ı yorumlayacakları için onların durumuna düşeceklerdir."<sup>428</sup>

Önceki ümmetlerin kendi kitaplarını tahrif ettikleri gibi, sapık diye nitelediği müslüman fırkaların da Allah'ın kitabı dururken kendi görüşlerine bağlandıklarını ve bu sebeple de sapıttıkları değerlendirmesinde bulunan Herevî; Ehl-i Kitap, Allah'ın kitabı ile birlikte başka kitaplar da edindiler ve bu kitapların üzerlerine fazlasıyla düşerek Allah'ın kitabını terkettiler<sup>429</sup> şeklinde Hz. Ömer'den bir rivayet aktarmaktadır. Bundan anlaşılmaktadır ki, Herevî'ye göre Allah'ın kitabı ile birlikte başka kitaplar edinmek, Kur'an'ı terk etmek anlamındadır. Bunun doğal sonucu ise sapıklıktır. Herevî, Allah'ın kitabı nitelemesine Peygamber, sahabe ve tabiinin asarını da dahil ettiği için onu burada ayrıca zikretme ihtiyacını hissetmemiştir.

Herevînin kullandığı argümanlarından birisi de "önceki ümmetlerin yoluna tabi olma" ile ilgili rivayet edilen hadistir. Herevî, Amr b. As'tan bu konuda şu hadisi zikretmektedir: "Sizden öncekilerin yoluna tatlısı ve acısıyla mutlaka tabi olacaksınız."<sup>430</sup> Dolayısıyla, İsrailoğulları, Allah'ın kitabı ile birlikte nasıl başka kitaplar edinmiş ve onlara tabi olmuşlarsa; müslümanlar da Allah'ın kitabı ile birlikte başka kitaplar edinip onlara tabi olacaklardır.

Durumu bu şekilde belirleyen Herevî, İsrailoğullarına benzeşme dolayısıyla bu durumun sapıklık olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Kendi içindeki çelişkiyi açıkça barındıran bu yaklaşımın değerlendirmesine girmek istemiyoruz. Ancak yeri gelmişken değinmek gerektiği kanaatini taşıyoruz. Herevî'nin savunduğu selefi anlayışa göre her şey önceden belirlenmiş, ayrıca Peygamberin hadisleri ile de bu durumun tafsilatına girilmiştir. Örneğin, yukarıda söz konusu edilen örnekte; "öncekilerin yoluna tabi olma" konusu Peygamber tarafından önceden bildirildiyse ve bu bildirim doğrultusunda insanlardan bazıları bu yola tabi olmuşlarsa bunun beklenen

<sup>428</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 78-79.

<sup>429</sup> Herevî, a.g.e, I, 80.

<sup>430</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahih'i'l-Buhari*, Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 197, XIII, 301.

bir sonuç şeklinde değerlendirilmesi gerekirdi ve sapıklık olarak nitelenmemeliydi. Yapılan değerlendirmelerde önceden belirlenme kabul edilmekte, ancak bu belirlenme çerçevesinde ortaya çıkan sonuçlar bid'at ve sapıklık olarak değerlendirilmektedir. Oysa eğer önceden bir belirlenmişlik mevcutsa ve bu belirleme çerçevesinde bir sonuç ortaya çıkarsa, bunun olması gereken doğal bir sonuç olarak kabul edilmesi gerekirdi. Oysa hem önceden belirlenmişlik kabul edilmekte, hem de ortaya çıkan sonuç, sapıklık şeklinde değerlendirilmektedir.

### **1.3.7.2. Dinde Mücadele Etmenin ve Gösterişçi Münafıkların Tehlikeleri**

Herevî, Peygamber'den "saptırıcı önderler" betimlemesiyle rivayet edilen hadislere yer vermekte ve Peygamberin ümmeti için en çok korktuğu kişilerin bu tür insanlar olduğunu belirten hadisleri aktarmaktadır. Bu çerçevede şu hadise yer vermektedir: "Sizin için en çok korktuğum şey; zamanın değişmesi, alimlerin sapıtmaları, münafıkların Kur'an'la mücadele etmeleri ve ilim olmaksızın insanları doğru yoldan ayıran saptırıcı önderlerdir."<sup>431</sup>

Herevî, Ömer b. Hattab'tan şunu aktarmaktadır: "Üç şey İslam'ı yıkar: Alimin sürçmesi, münafığın Kur'an'la mücadele etmesi ve saptırıcı önderler."<sup>432</sup> Dikkat edilirse sözkonusu edilen bu durum birer sosyolojik vakıadır. Bir toplumun gerek dini ve gerekse kültürel ve siyasi ya da sosyal yıkımının bunlara bağlı olduğu açıktır. Ancak buradan hareketle bir başka sonuç çıkarılmak istenmektedir. Bunlar dini yıkan unsurlar olduğuna göre yapılması gereken dini metinlerde yorum ve değerlendirmeye yeltenmeksizin sefelin yoluna harfiyen tabi olmaktır. Zira bu tabiiyet alimin sürçmesini önleyeceği gibi, Kur'an'la mücadele etmekten de alıkoyar.

Hız. Peygamber'den yapılan bir rivayette ise yukarıda söz konusu edilen rivayete ek olarak, Peygamberin ümmeti için en çok korktuğu

<sup>431</sup> Buhari, 96 İ'tisam, 7, VIII, 148.

<sup>432</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam* I, 89.

şeylerden birisinin de “dünyanın müslümanlara açılması”<sup>433</sup> yani müslümanların zengin olmaları gösterilmektedir. Zenginliğin saptırıcı bir unsur olarak kullanılması genel selefi bir yaklaşımdır. İnsanların dünya nimetlerine dalarak dini yaşayıştan uzaklaşacakları, ya da zenginleşmenin dünyevileşmeyi doğuracağı anlayışı sıkça vurgulanan ve kabullenen bir düşünce biçimidir.

Ümmeti için en çok korktuğu hususlardan birisinin de “bilgili münafık”<sup>434</sup> olduğu rivayetini aktarmaktadır. Bu rivayete göre bilgin münafık, hikmetle konuşur ancak fücür ile amel eder.<sup>435</sup> Bir başka rivayette; “ümmetim için en çok korktuğum şey, Kur’an’ın kabul edilemeyecek şekilde te’vil edilmesidir.”<sup>436</sup> Bu rivayetleri aktaran Herevî, gerek “münafık” ve gerekse “te’vil” kavramına sübjektif yaklaşımlarla konuyu kendi zaviyesinde değerlendirmektedir. Selefi yaklaşımda, selef dışında herkesin münafık olarak nitelenebileceği ve seleften gelen haberlerin dışında hiçbir yorumun doğru olamayacağı dikkate alındığında selef dışı her tür davranış ve düşünüşün de yanlışlığı bu mantığın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Bir başka hadiste; Hz. Peygamberin mü’min ve müşrikten korkmadığını, zira mü’min ise imanının kötülük yapmasına mani olacağını, müşrik ise eğer, şirkinin ona egemen olacağını belirtmekte ve asıl korktuğu kişilerin münafık olduğunu söylemektedir. “Zira münafık, ağız laf yapan kişidir, o, bildiğiniz şeyleri söyler, fakat kötü gördüğünüzü de işler.”<sup>437</sup>

Bu rivayeti aktaran Herevî, gösterişçi münafıklığın ümmet için en zararlı bir düşünce tarzı olduğunu göstermek istemektedir. Bunun böyle olduğu herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak sorun “münafık” kavramına kimlerin dahil olduğudur. Herevî, aktardığı rivayetlerle kendi zaviyesinden bu zımni sorunun cevabını da vermektedir. Buna göre çokça Kur’an’ı okudukları halde, onu selefi bir anlayışla değerlendirmeyip, yoruma tabi tutan, ya da seleftin anlayışı dışına çıkan herkestir.<sup>438</sup>

<sup>433</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, I, 90-91.

<sup>434</sup> Herevî, a.g.e, I, 96-97.

<sup>435</sup> Herevî, a.g.e, I, 96.

<sup>436</sup> Herevî, a.g.e, I, 98.

<sup>437</sup> Herevî, a.g.e, I, 99.

<sup>438</sup> Herevî, a.g.e, I, 100-103.

Münafıklarla ilgili Huzeyfe'den yaptığı aktarımda, Peygamber döneminde münafıkların kendilerini gizlediklerini, oysa bu gün münafıkların kendilerini gizleme ihtiyacı hissetmediklerini ve dolayısıyla bu dönemin münafıklarının daha kötü oldukları değerlendirmesini aktarmaktadır.<sup>439</sup> Tarihin ve toplumun sürekli kötüye gittiği tezini temel alan selefi anlayışta Peygamber dönemi münafıklarla Peygamber sonrasında ki münafıkların mukayesesi yapılmakta ve kurulan mantığın doğal bir sonucu olarak sonraki dönemin daha kötü olduğu kanaatine varılmaktadır.<sup>440</sup>

Bu anlayışın en çarpıcı ifadesi, Herevî'nin İbn Ebî Şeybe(ö.235/849)'den yaptığı şu alıntıdır: "Ashabu'l-Hadisın fasıkları, başkalarının abidlerinden daha hayırlıdır."<sup>441</sup> Herevî'nin savunduğu bu görüşü pek çok selef ve hadis uleması da dile getirmektedir. bunlardan Hatip el-Bağdadî(ö,466/1073) "Şerefu Ashabi'l-Hadis" isimli eserini, hadisçilerin diğer ilim erbabından daha üstün olduğunu ispat etmek için kaleme almıştır. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunur düşüncesiyle Bağdadî'nin bu meseleyi nasıl değerlendirdiğine değinmeyi yararlı görüyoruz.

Hadisçilerin dine yaklaşım biçimlerini değerlendiren Bağdadî, Sufyan Sevri'den şu rivayette bulunmaktadır. "Din sadece asar'dan ibarettir, re'y değildir."<sup>442</sup> Bu ifadeyi üç defa tekrar etmektedir. Bağdadî dinin asardan ibaret olduğunu söylemekle yetinmiyor; aynı zamanda "re'y taraftarlarının sünnetin düşmanı"<sup>443</sup> olduklarını da belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre dinin yegane koruyucuları ve tek doğru inanç mensupları Ashabu'l-Hadis'tir. Bağdadî, bu düşüncesini destekleme babında Ali b. el-Medenî'den şu hadisi aktarmaktadır: "Ümmetinden hakkı savunacak bir gurup mutlaka bulunacaktır, onlara muhalefette bulunanlar da zarar veremeyeceklerdir. Onlar hadis ehlidirler. Şayet hadis ehli olmasaydı, Mu'tezile, Rafıza, Cehmiyye ve Mürcie'nin yanında sünnetten hiçbir şey bulunmazdı."<sup>444</sup>

<sup>439</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 104-108.

<sup>440</sup> Herevî, a.g.e, I, 108.

<sup>441</sup> Hatib Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, Thk. Sait Hatipoğlu, s. 49.

<sup>442</sup> Bağdadî, *Şerefu Asahbi'l-Hadis*, s. 6; Benzer Değerlendirmeler için Bkz. Hatib Bağdadî, *el Kifaye*, s. 148-160.

<sup>443</sup> Bağdadî, *Şerefu Asahbi'l-Hadis*, s. 7.

<sup>444</sup> Bağdadî, a.g.e, s. 10.



Dinin yegane koruyucuları ve sünnetin müdafii olarak kendilerinden başka kimseyi kabul etmeyen Ashabu'l-Hadis, aynı zamanda tek kurtuluş fırkası olarak kendilerini göstermektedirler.<sup>445</sup> Bunlar, tek kurtuluş fırkası oldukları gibi, dini her türlü tahrifattan ve cahillerin te'vilinden koruyan kişiler olduklarını da iddia etmektedirler.<sup>446</sup> Bağdadî, Ashabu'l-Hadis'in Peygamaber'in doğal varisleri olduklarını söylemekte ve Peygamber sonrasında onun sünnetini koruyan, her türlü hikmete ve bilgiye bunların sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>447</sup>

Ashabu'l-Hadis, hadisle meşguliyetlerini öne sürerek kendilerine önemli payeler biçmektedirler. Nitekim Şafii; "Ashabu'l-Hadis'ten birisini gördüğüm zaman sanki Peygamber'i diri olarak görüyor gibi oluyorum" demekle bu anlayışı dile getirmektedir.<sup>448</sup> Bu yaklaşım beraberinde şunu da getirmektedir; hadis ehli Peygamber'in Sünneti ile uğraştıkları için, Peygamber nasıl kendisine bağlanması gerekiyorsa aynı şekilde kendi sünneti yolunda uğraşı verenlere de itaatin gerekli olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar.<sup>449</sup>

Kendilerinden başka diğer bütün düşünce mensuplarının yanlış yolda oldukları ve yalnızca kendilerinin doğru inanç ve düşünceye mensup olduklarını iddia eden Ashabu'l-Hadis, bu anlamda Harun Reşid'ten şu rivayette bulunmaktadır: "Dört şeyi aradım ve dört şey buldum. Küfrü aradım, onu Cehmiyye'de buldum, Kalam ve fitneyi aradım onu Mu'tezile içinde buldum, yalanı aradım onu da Rafızilerde buldum, hakkı aradım onu Ashabu'l-Hadis ile birlikte buldum."<sup>450</sup> Bu anlayışa göre din kalam ile öğrenilmez; ancak âsâr ile öğrenilebilir.<sup>451</sup>

İnsanı kurtaran ve ahirette kendisini cennete iletileceğine inanılan ilim sadece hadistir. Bunun dışında kalanlar, özellikle kalam veya re'y saptırıcı bir mahiyete sahiptir. Hadiste; Allah Teala'yı zikretme, O'nun rububiyeti, yüceliği, arş, cennet ve cehennem durumları, Peygamberlerin haberleri, helal

<sup>445</sup> Bağdadî , Şerefu Ashabi'l-Hadis, s. 24-25.

<sup>446</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 28-29.

<sup>447</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 45.

<sup>448</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 46.

<sup>449</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 50-51.

<sup>450</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 55.

<sup>451</sup> Bağdadî , a.g.e, s. 66.

ve haramın ne olduğu bilgileri ile, akrabayı ziyaret etmeyi teşvik ve diğer bütün hayırlar mevcuttur. Re'ye ise aldatma, ihanet, hile, akraba ile ilişkileri kesme ve bütün kötülükler bulunmaktadır.<sup>452</sup> Ashabu'l-Hadis, ya da selefi anlayışta ortaya çıkan bakış açısına göre, yegane doğru yol kendilerine aittir. Bunun dışında kalan düşünceler ise saptırıcı bir mahiyete sahiptir.

### 1.3.7.3. Zamanın ve Toplumun Sürekli Kötüye Gitmesi ve Tartışmaktan kaçınmanın Gerekliliği

Selefi argümanlarının en önemlilerinden birisi de zamanın ve toplumun sürekli kötüye gidişi düşüncesidir. Selefi anlayışa göre tarihte yaşanabilecek en güzel dönem Peygamber ve sonrası dönemdir.<sup>453</sup> Bu nedenle de bu döneme "asr-ı saadet" denmiştir.

Müslüman toplumun geneli nezdinde kabul gören bu anlayış, selefi düşüncede daha katı bir yaklaşımla değerlendirilmiş ve bu dönemden uzaklaştıkça toplumun sürekli kötüye gideceği kanaati yaygınlık kazanmıştır. Herevî bu meyanda şu hadisi aktarmaktadır: "Siz alimleri çok, konuşanları az bir dönemde yaşıyorsunuz. Her kim bu zamanda bilinenlerden onda birini terk ederse o hevasına tabi olmuş olur. Bundan sonra öyle bir zaman gelecektir ki alimleri az, hatipleri çok olacaktır. Her kim böyle bir dönemde emredilenlerin onda birini uygularsa kurtulur."<sup>454</sup> Yükümlülükleri zamanlara bağlı olarak değerlendiren bu yaklaşım biçimi, ilahi hitabın genelliği ve kapsayıcılığını dışladığı gibi, insani sorumluluk ve ilahi adalet ilkesini de zedelemektedir. Sorumluluğun bütün dönemlerde ve bütün zamanlarda aynı olmadığını, dönemsel olarak parçalanabileceğini savunan bu düşünce tarihsel olarak daha iyiye gitmeyi ve gelişmeyi de önleyen en ciddi bir unsur olmuştur.

<sup>452</sup> Bağdadi , *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 75.

<sup>453</sup> Bzk. Buhari, Menakıb, 23, XIV, 166; Müslim, Hn: 210, Ashabu'l-Hadis, 6398; Tirmizi, Sünen, Babu'l-Fiten 45, 2221, IV, 1500; İbn Mace, Sünen, Kitabu'l-Ahkam, 27, Hn: 2362, II, 791; Ahmed b. Hanbel, II, 228.

<sup>454</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam* , I, 110-113.

Dönemsel kötüye gidişin bir diğer göstergesi de dünya nimetlerinden yararlanma gösterilmektedir. Herevî, Bu anlayışı desteklemek için şu hadisi aktarmaktadır: “Ümmetimin en kötülerini nimetlerle gıdalanana ve çeşit çeşit yemekler yiyenler ile, güzel elbiseler giyen ve güzel konuşmak için fazla çaba gösterenlerdir.”<sup>455</sup> Peygamber sonrası dönemin insanların bir başka kötü vasıfları güzel ve belîğ konuşmak, ya da edebi bir üslup kullanmak için çaba içine girmek gösterilmektedir. Herevî bu tür çabaların hayvanların geviş getirirken ağızlarını eğip bükmelerine benzeten rivayetleri aktarmakla<sup>456</sup> rivayet olunanların dışında başka düşüncelerin peşine düşmenin, hatta yapılan bu rivayetleri değerlendirme babında edebi izah tarzı getirmenin bile doğru olamayacağı düşüncesini dile getirmektedir.

Dolayısıyla yapılması gereken rivayet ile yetinmek ve bunların yorumuna girmeksizin olduğu şekliyle kabul etmektir.<sup>457</sup> Çünkü selef, kelamın ğarip olanını hoş karşılamadığı gibi “Ĝaribu'l-Hadisi” de hoş karşılamamıştır.<sup>458</sup> Bunu dikkate alan Herevî, sonuçta yapılması gerekeni, şu hadis ile belirtmektedir. “Size gereken selefin yoluna tabi olmanızdır, sözleri hoşunuza gitse de sonrakilerin görüşlerinden kaçının.”<sup>459</sup>

Dikkat edilirse bu yaklaşımın temelinde öncekilerin söyledikleri ile yetinme ve kayıtsız şartsız teslimiyet vardır. her türlü tartışma ve araştırma sapıtmanın ilk adımı şeklinde değerlendirilmekte ve yasaklanmaktadır. Herevî, Peygamberin vefatı esnasında meydana gelen tartışmayı hatırlatmakta ve Peygamberin bunu yasakladığını söyleyerek dini konularda tartışmanın yapılmaması gerektiğini delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>460</sup> Tartışmak, ya da tartışmalarda galip gelebilmek için ilim tahsili yapmanın da caiz olmadığını, böyle bir düşünce ile ilim elde etmeye çalışanların cehenneme gireceklerini söz konusu eden rivayetlere yer veren<sup>461</sup> Herevî,

<sup>455</sup> Herevî , Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 116.

<sup>456</sup> Herevî , a.g.e, I, 118-119.

<sup>457</sup> Herevî , a.g.e, I, 125-127.

<sup>458</sup> Herevî , a.g.e, I, 130.

<sup>459</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, s. 26-27; Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 130.

<sup>460</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 141-145.

<sup>461</sup> Herevî, a.g.e, I, 147-159.

buna karşın haklı olduğu halde tartışmaktan vazgeçen kişiye de Peygamberin cenneti vadettiğini ifade eden rivayetleri aktarmaktadır.<sup>462</sup>

Herevî, Kur'an'da müteşabihattan bahseden ayette zikri geçen "kalplerinde eğrilik bulunanlar"<sup>463</sup>ın Kur'an konusunda tartışan kişiler olduğunu ve bunlardan kaçınmak gerektiğini de gene Kur'an'ın emri olduğunu söylemektedir.<sup>464</sup> Dolayısıyla "Kur'an konusunda tartışmayın, bu konuda çekişmeyin. Çünkü İslam şeriatı farzlarıyla, sınırlarıyla, emirleriyle ve yasaklarıyla hepsi onda mevcuttur."<sup>465</sup> Kendisinde hiçbir eksikliğin bulunmadığı ve sorunlarının tamamının cevaplandığı bir dinde tartışmaya yer yoktur, durum böyle iken tartışmaya kalkışanlar dünyalık peşinde olanlardır<sup>466</sup> şeklindeki rivayetlerle dinde tartışmanın caiz olmadığını ispatlamak istemektedir.

"Kur'an'ı tartışma konusu yapmak küfürdür."<sup>467</sup> Rivayetini aktaran Herevî, Ehl-i Kitap nasıl ki kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkar ettiyse aynı şekilde Kur'an konusunda tartışmaya girenler de Kitabın bir kısmına iman etmişken, diğer kısmını inkar etmiş olurlar demektedir.<sup>468</sup>

Kur'an'dan bir tek âyeti<sup>469</sup>, ya da bir tek harfi<sup>470</sup> inkar edenin Kur'an'ın tamamını inkar ettiğini ve dolayısıyla kafir olduğunu söyleyen Herevî, bu durumda olanların da öldürülmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>471</sup> Böyle bir duruma düşmemek için yapılması gerekeni de şöyle açıklamaktadır. "Kur'an konusunda tartışmayınız, Allah'ın kitabını parçalara ayırmayınız."<sup>472</sup>

Tartışma yapıldığı zaman Kur'an'dan bazı ayetlerin esas alınıp, diğer kısmının görülemeyeceğini dikkate alan Herevî, bundan kurtulmanın yolu da hiçbir şekilde tartışmamak olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Herevî şu hadisi de aktarmaktadır: "Kur'an ile amel edin onun helal dediğini helal, haram dediğini de haram olarak kabul edin. Kur'an'a uyun ve ondan hiçbir

<sup>462</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 160-171.

<sup>463</sup> 4 Al-i İmran 7.

<sup>464</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, I, 178-181.

<sup>465</sup> Herevî, a.g.e, I, 189.

<sup>466</sup> Herevî, a.g.e, I, 190.

<sup>467</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 3-11.

<sup>468</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 13-14.

<sup>469</sup> Herevî, a.g.e, II, 15.

<sup>470</sup> Herevî, a.g.e, II, 22.

<sup>471</sup> Herevî, a.g.e, II, 17.

<sup>472</sup> Herevî, a.g.e, II, 24.

şeyi inkar etmeyin. Size müteşabih olarak gelen ayetleri Allah'a ve benden sonraki ululemre havale edin ta ki onlar size bildirsinler."<sup>473</sup>

Selefin temel prensiplerinden biri olan "ma'rifet ahline teslim"<sup>474</sup> anlayışı gereği, dini metinler konusunda bilinmeyen şeylerin toplumda özel bazı kişiler tarafından bilinebileceğine inanılmaktadır. Herevî de bu inancı gereği bu rivayeti zikretmektedir. Herevî'ye göre ümmetin yok olması da Kur'an etrafında yapılan tartışmalardan meydana gelecektir. Kur'an'ın kabul edilemeyecek şekilde yoruma tabi tutulması bu ümmetin helaki olarak kabul edilmektedir.<sup>475</sup>

İslam toplumunda muhalefet kültürünün neden yeteri düzeyde gelişemediği ve sorunlarını neden tartışma konusu yapmadan olanların tamamını eleştirilmez ve tartışılmaz naslarmış gibi algılandığının temellerini buralarda aramak gerekmektedir. Bu anlayış dolayısıyladır ki, müslüman toplumların tamamı birer itikat toplulukları şeklinde varlıklarını sürdürmeye çalışmakta, sorunlarını tartışılmayan naslar hükmünde değerlendirmektedirler. Bu genel kabul, özellikle egemen sınıfların hakimiyetlerini daha rahat yürütebilmelerini sağlamakta, yapılanların toplum tarafından sorgulanması söz konusu olmadığı için de kendilerini layusel olarak kabul etmektedirler. Bunun sonucu olarak toplum gelişmemekte ve sorunlarını çözememektedir. Yaşanılan hadiselerle sosyolojik olarak bakıldığında müslüman toplumlarının hemen tamamının bu gün selefi anlayışa sahip olduklarını söylemek mümkündür.

#### **1.3.7.4. Kur'an ile Yetinme ve Sünnete İhtiyaç Duymama İddiasının Yanlışlanması**

Herevî, hadis literatüründe "erike hadisi"<sup>476</sup> olarak bilinen ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir yere sahip olan hadisi zikretmekte ve bu konuda selefi anlayışı ortaya koymaktadır. Değişik

<sup>473</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 36.

<sup>474</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 47.

<sup>475</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 41.

<sup>476</sup> Hadisin Değerlendirilmesi konusu için Bkz. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 128-147.

varyantlarıyla birlikte rivayet edilen hadis şudur: "Sizden birinize sünnetimden bir şey aktarıldığında, koltuğuna yaslanarak sakın şöyle bir şey demesin: Biz Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuzla yetinir, başka bir şeyi kabul etmeyiz."<sup>477</sup> Peygamber'e Kur'an ile birlikte onun benzeri başka bir şey de verildiğini söz konusu eden Herevî bu meyanda şu rivayete yer vermektedir. "Bilesiniz ki bana Kitap ile birlikte onun bir benzeri verilmiştir. Sakın karnı tok, koltuğuna yaslanarak şöyle diyen birisini görmeyeyim. Size gereken Kur'an'dır. Onda helal bulduğunuzu helal, haram bulduğunuzu da haram olarak kabul edin. Oysa haberiniz olsun ki ehli eşşek eti ve yırtıcı hayvanların etleri helal değildir."<sup>478</sup> Herevî'nin bu rivayeti aktarmadaki amacı, Kur'an ile birlikte Peygamber'e sünnetin de Allah tarafından verildiğini göstermektir.

Herevî, Evzai'den şu rivayeti aktarmaktadır: "Sünnet Kur'an üzerinde kadı/egemendir. Kur'an, sünnete egemen olması için indirilmemiştir."<sup>479</sup> Mekhul'dan yaptığı rivayette ise şöyle söylenmektedir: "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ana ihtiyacından daha fazladır."<sup>480</sup>

Bu yaklaşıma göre muhtemelen sünnet, Kur'an'ın hem tefsiri, hem de pratize edilmiş hali olarak algılandığı için, Kur'ana göre sünnet daha kapsayıcı kabul edilmiştir. Herevî'ye göre Kur'an nasıl Cebrail tarafından Peygambere vahyedilmiş ise aynı şekilde sünnet de Cebrail tarafından Peygambere öğretilmiştir. Evzai ve İbn Atiyye'den yaptığı rivayette; "Cebrail Kur'an ve sünneti Peygambere getirmiş ve Kur'anı öğrettiği gibi sünneti de öğretmiştir."<sup>481</sup> Bir başka rivayette ise, Peygamberden gelen her şey, Kur'an mesabesinde olduğu için korumanın gerektiğini<sup>482</sup> söylemektedir.

konuya hadis tekniği açısından yakalaşmadığımız için söz konusu edilen rivayetlerin sağlamlık ya da zayıflıklarından ziyade bizi ilgilendiren tarafı, Herevî'nin kullandığı bu argümanlarla onun düşünce biçimini tespite yöneliktir. Aktardığı pek çok rivayet ile Herevî, sünnetin Kur'ana egemen olduğunu iddia etmekte, Kur'an'ın sünnete muhtaç olduğunu ve sünnet ya da

<sup>477</sup> Şafii, *er-Risale*, Thk. Ahmed Muhammed şakir, s. 226; Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 44-49.

<sup>478</sup> Ebu Dâvud, *Sunen*, Kitabu's-Sunne, 5 Hn: 4604; V, 10; Herevî; *Zemmu'l-Kelam*, II, 51.

<sup>479</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 56-58.

<sup>480</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 60.

<sup>481</sup> Herevî, a.g.e, II, 62.

<sup>482</sup> Herevî, a.g.e, II, 63.

hadis konusundaki tereddüdün Kur'anı inkar ile eşdeğerde olduğunu söylemektedir.<sup>483</sup>

Her türlü değerlendirme ve yoruma karşı olan selefi anlayışın temel argümanı rivayettir. Düşüncelerini ifadede sadece konu ile ilgili rivayeti aktaran bu anlayış doğal olarak rivayeti kutsamakta ve buna yönelik her türlü değerlendirme ya da eleştiriye, onu inkar şeklinde telakki etmektedir. Sahip oldukları değerlendirme tarzının sağlamlığını ispat sadedinde söz konusu ettikleri hadisin, Kur'ana üstünlüğü iddiasını tartışma konusu yapmak bile abestir. Kullanılan referanslara bakıldığında gerek Kur'an ve gerekse hadis tekniği açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın sadece öncekilerden rivayet edilmiş olması yeterli görülerek kendi içerisindeki tutarsızlıklara da bakılmaksızın aktarılmış olması, bu yöntemin ortaya çıkardığı düşünce biçiminin de katı ve tartışılmadan kabulünü zorunlu kılmıştır. Bu düşünce biçiminin yansımaları bu gün toplumun değişik katmanlarında görülebilir. Mutlak itaatin ve muhalefet etmeden kabullenmenin kökenlerini hem dönem olarak hem de anlayış olarak buralarda aranmalıdır.

#### 1.3.7.5. Re'y ile Hadise Karşı Çıkmanın Yanıtlığı

Yukarıda söz konusu edildiği gibi Herevî'nin düşüncesinde hadis Kur'an'ın da ötesinde önemli bir yere sahiptir. Selefi düşüncede re'ye yer yoktur. asıl olan rivayettir. Bu çerçevede Herevî şu hadisi zikretmektedir: "Uzun bir süre bu ümmet Allah'ın Kitabı ile amel edecek, ardından bir süre daha Peygamber'in Sünneti ile amel edecek, sonra da kendi re'yi ile amel edecektir. İşte re'yi ile amel ettiği zaman toplum sapıtır."<sup>484</sup>

Re'yi ile amel ettiği için sapıtacağını düşünen bu yaklaşım biçimi, re'yi ile amel etmesinin ardından Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram yapacağını söylemektedir.<sup>485</sup> Dini alanda akıl yürütmek, nübüvvet

<sup>483</sup> Bkz. Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 71-91.

<sup>484</sup> Herevî, a.g.e, II, 95.

<sup>485</sup> Herevî, a.g.e, II, 96.

iddiasında bulunmakla özdeş kabul edilmiştir<sup>486</sup> ve bu sebeple de “her kim dinimizde re’yi ile hüküm verirse onu öldürünüz”<sup>487</sup> şeklinde bir hükme varılmıştır.

Dinde akıl yürütmenin sapıtmak, Allah'ın Kitabı'nı tahrif, nübüvvet iddiasında bulunma ve bütün bunların sonucu böylesi bir davranış içine girenin de öldürülmesi gerektiği anlayışı Herevî için belki en uç nokta kabul edilebilir. Ancak bu konudaki katı tutumu yüzünden sürgüne tabi tutulması onun gerçekten de ne derece katı bir tavra sahip olduğunu göstermektedir. Akli tefekkürün ölümle cezalandırılması gerektiği düşüncesi daha ziyade bu tarz selefi düşüncede marjinal olarak kalmış, bu düşünce İslam tarihinde sapıklıkla itham edildikten sonra ancak birkaç kişiye uygulanmıştır. Fiili anlamda öldürme olayı fazlaca vuku bulmadıysa da toplumun düşünme melekelerini yitirmesinde çok önemli bir etkisi olmuştur.

Herevî, re’y taraftarlarının sünnetin düşmanı olduklarını ve re’y ile dinin anlaşılamayacağını Hz. Ömer'den aktardığı şu rivayet ile desteklemek istemektedir. “Ey insanlar! Bilesiniz ki re’y taraftarları sünnetin düşmanıdır. Onlar kendilerine sorulan sorular karşısında bilmiyorum demekten utanırlar, re’ylere ile sünneti değiştirirler de hem sapıtırlar, hem de pek çok kişiyi saptırırlar. Nefsimin elinde olduğu Allah’a yemin ederim ki Allah re’ye ihtiyaç kalmayınca kadar ne vahyi kesti ne de Peygamberi'nin canını aldı. Şayet din re’y ile öğrenilmiş olsaydı, mestin altını meshetmek, üstünden daha evla olurdu. Bu sebeple re’y sahiplerinden sakınınız.”<sup>488</sup>

Peygamber dönemi uygulamasını hiçbir şekilde kritiğe tabi tutmadan sürdürülmesi gerektiğini savunan Herevî, gerek ticari ve gerekse diğer toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında sadece Peygamber dönemi uygulamalarıyla yetinmenin gerektiği düşüncesindedir.<sup>489</sup>

Peygamber sonrası ortaya çıkan her şeyi bid’at diye nitelendiren bu anlayışa Herevî, şu örneği sunmaktadır: “Halife Mervan bir minber yaptırdı ve bayram günü bu minbere çıkıp halka hitap etti. O güne kadar imamın

<sup>486</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 98-99.

<sup>487</sup> Herevî, a.g.e, II, 100.

<sup>488</sup> Herevî, a.g.e, II, 104-108.

<sup>489</sup> Herevî, a.g.e, II, 132-138.



üzerinde hutbe okuduğu yer birkaç basamaktan ibaretti. Camiye gelen Ebu Said el-Hudarı; bu nedir? Ey Mervan! diye kızdı. Bunun üzerine Mervan: bu bid'at değildir ey Eba Said diye karşılık verdi ve insanların sayıları çoğaldı, istedim ki onlara öğütlerimi dinletebilecek bir minber yapayım. Bunun üzerine Ebu Said el-Hudarı dedi ki: Ben Peygamberden şöyle işittim. Sizden her kim bir bid'at görürse onu değiştirsin, şayet toplum içerisinde onu değiştirmeye gücü yetmiyorsa kendi nefsinde değiştirsin. Benim bunu değiştirecek gücüm yok, fakat Allah'a yemin ederim ki bu günden sonra asla arkandan namaz kılmam dedi ve camiden ayrıldı.<sup>490</sup>

Peygamber dönemi minberinden daha yüksekçe bir minber için bid'at nitelemesinde bulunan selefi yaklaşım biçimi, bu yaklaşımı ile sosyolojik ve tarihsel olanı göz ardı etmektedir. insanlığın gelişim seyrini yadsıyan bu bakış açısı, müslüman toplumun belli bir dönemde donup kalması talebinde bulunurken, bunun fiilen mümkün olup olmadığını da görmek istememiştir.

Herevî, bu bakış açısı ile re'y ehlini şirk ve küfür ehli ile birlikte zikretmiştir. Konu ile ilgili şöyle bir rivayet nakletmektedir. "Üç sınıfın ameli kabul edilmez bunlar; şirk, küfür ve re'y ehlidir." Rivayeti aktaran Bilal b. Said re'yin niye şirk ve küfürle aynı kategoride değerlendirildiğini sorduğunda şu cevabı aldığını söylemektedir: Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünnetini terk ederek kendi re'yi ile konuştukları için"<sup>491</sup> aynı sınıfta nitelenmişlerdir.

Akli tefekkürü ve sorunların giderilmesinde re'yin kullanımını şirk ve küfürle nitelendirmeyi izah edebilmek mümkün değildir. Zira bu durum hem vakiya, hem de toplumsal gelişime aykırıdır. Ancak Herevî'nin burada ortaya koyduğu tavır, Kur'an ve sünnet'in dışında ya da bu doğrultuda gelen herhangi bir rivayetten başka bir şeyle hüküm veren kişinin hem sapıtan, hem saptıran<sup>492</sup> kişi olduğu şeklindeki değerlendirmelerdir. Bu sebeple; "yapılması gereken âsâra sarılmak ve re'yden kaçınmaktır. Çünkü re'y taraftarları sünnetin düşmanıdır."<sup>493</sup> Bunu dikkate alan Herevî, zayıf âsârı re'ye tercih ettiğini söylemektedir.<sup>494</sup>

<sup>490</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 152-153.

<sup>491</sup> Herevî, a.g.e, II, 174-175.

<sup>492</sup> Herevî, a.g.e, II, 176-177.

<sup>493</sup> Herevî, a.g.e, II, 178-179.

<sup>494</sup> Herevî, a.g.e, II, 179.

Zayıf hadisin re'ye tercih edilmesi gerektiği ile ilgili Herevî, Ahmed b. Hanbel'in oğlundan şöyle bir rivayet aktarır: "Ben babama dedim ki, bir şehirde adamın birisinin bir sorunu olsa ve bu şehirde de zayıf bir hadisçi ile, re'y ehlinen bir fakih bulunsa bu durumda hangisine başvurmak gerekir? Dedi ki; sakın re'y ehline sormasın, çünkü zayıf bir hadis en kuvvetli re'yden daha hayırlıdır."<sup>495</sup>

Hayatın her noktasında âsârın esas alınması gerektiğini vurgulayan Herevî, Süfyan Sevri'nin; "kişi, başını dahi kaşısa onu da mutlaka âsârdan bir etki ile yapması"<sup>496</sup> gerektiğini söylediğini zikretmektedir. Bu düşünceye göre âsârın egemen olmadığı hiçbir alan yoktur. Müslüman kişi tabi olur, bid'at işleyen değil, uyandır, yeni şeyler çıkaran değil ve âsâra sarıldığı sürece sapıtmayacağı inancındadır.<sup>497</sup> İbn Sirin'in de "siz âsâra sarıldığınız sürece doğru yol üzerindesiniz"<sup>498</sup> şeklindeki değerlendirmesini Herevî, düşüncesini delillendirmek için kullanmaktadır.

Re'ye olan düşmanlık o dereceye vardırılmaktadır ki, hadisin alınmasında hiçbir başka amaç güdülmeden sadece hadis olduğu için alınmalı, böyle davranmanın sonucu sünnet taraftarlığı olarak kabul edilirken, hadisin herhangi bir görüşü desteklemek amacıyla alınmasına ise bid'at ehli nitelmesi yapılmaktadır.<sup>499</sup>

Herevî, hadisten başka bir şeyle ilgilenmenin, ya da başka bir şey okutmanın caiz olmadığını mervezi'den şu alıntıyı yaparak ifade etmektedir. Buna göre Mervezi diyor ki: "Ben hac döneminde uyuyordum. Rüyada Peygamber'i gördüm bana dedi ki, ya Eba Yezid! Sen ne zamana kadar Şafii'nin kitabını okutacaksın da benim kitabımı okutmayacaksın. ya Resulellah, kitabın hangisidir? diye sorunca, bana Muhammed b. İsmail'in Camii'dir diye cevap verdi."<sup>500</sup>

<sup>495</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 179-180.

<sup>496</sup> Herevî, a.g.e, II, 181.

<sup>497</sup> Herevî, a.g.e, II, 182.

<sup>498</sup> Herevî, a.g.e, II, 183.

<sup>499</sup> Herevî, a.g.e, II, 187.

<sup>500</sup> Herevî, a.g.e, II, 190.

Peygamberin hadisi dışındaki bütün uğraşların bir nevi abes olarak nitelendirildiği bu anlayışa göre doğru yoldan sapmamanın ve cennete girmenin yolu, dinde re'y ile görüş beyan etmeme esasına bağlanmıştır.<sup>501</sup>

Herevî, Ebu Hanife ile Ca'fer arasında geçen şöyle bir diyalogdan bahsetmektedir: "Ca'fer, Ebu Hanife'ye dedi ki, Allah'tan kork ve dini alanda re'yin ile kıyasta bulunma, çünkü ilk kıyasta bulunan kişi İblis'tir."<sup>502</sup> İblis kıyas yaptığı için nasıl sapıttıysa, kıyas yapan kişinin de aynı şekilde sapacağı anlayışındadır. Zira Herevî'ye göre kıyas ile amel eden kişi, helali haram, haramı da helal yapmaktadırlar.<sup>503</sup> Netice olarak Herevî "din re'y değil, sem'dir."<sup>504</sup> anlayışını dile getirmektedir.

Herevi, re'ydən kaçınmanın ve rivayete sarılmanın gerekliliği ile ilgili pek çok rüyalardan bahsetmektedir. Rivayet kültüründe sıkça başvurulan dayanaklardan birisi de rüyadır. Tamamen sübjektif ve başka türlü olabileceğinin ispatı son derece güç olan bu yaklaşım biçimi, akli tefekkürün yaygın olmadığı çevrelerde oldukça etkili olmuştur. Bu rüyalardan birisini Said b. Mansur'dan aktaran Herevî, Said b. Mansur'un rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü, kendisine hadisi alması gerektiğini söylediğini, fakat Ebu Yusuf ve arkadaşlarından herhangi bir şey almamasını emrettiğini<sup>505</sup> aktarmaktadır. Bir başka rüyayı da Ebu Ca'fer Tirmizi 'den aktarmaktadır. Buna göre Ebu Ca'fer Hz. Peygamberi rüyasında görür. Rüyasında Peygambere Ebu Hanife'nin görüşlerini alalım mı diye sorar Peygamber de hayır alma der.<sup>506</sup>

Peygamberden bir rivayet geldikten sonra artık başka bir şeyi sormak neredeyse dinden çıkmakla eş kabul edilmiştir. Humeydi'nin Buhari'den aktardığına göre; Şafii'nin yanına bir adam gelir ve bir konuda bir hüküm sorar. Şafii o konuda Hz. Peygamberin uygulamasını söyler. Bunun üzerine adam Şafii'ye; kendisinin bu konuda ne düşündüğünü sorunca Şafii, Sübhanallah! Sen beni kilisede ya da havrada gördün mü? Ben sana bu

<sup>501</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, II, 198.

<sup>502</sup> Herevî, a.g.e, II, 199.

<sup>503</sup> Herevî, a.g.e, II, 202.

<sup>504</sup> Herevî, a.g.e, II, 208.

<sup>505</sup> Herevî, a.g.e, III, 7-8.

<sup>506</sup> Herevî, a.g.e, III, 8.

konuda Peygamber'in uygulamasını söylüyorum, sen ise benim ne düşündüğümü soruyorsun diye çıkışır.<sup>507</sup>

Peygamber'in uygulamasını sorgulama konusu yapma, ya da başka bir hükmün olabileceği talebinde bulunmanın nedenli kötü bir şey olduğunu ifade anlamında Herevî, bu rivayetle canlandırmaktadır.

Herevî, Şafii'nin Ashabu'l-Hadisten birisini görünce Peygamber'in ahabından birisini görmüş gibi olduğunu,<sup>508</sup> Ashabu'l-Hadisın diğer insanlara göre daha üstün kişiler olduklarını<sup>509</sup> bu üstünlüklerinin de Peygamber'in hadislerini koruma ve onları diğer insanlara ulaştırmadan kaynaklandığını<sup>510</sup> ve sahabenin zaruretini dışında kıyasa başvurmadıklarını belirterek, zaruretini dışında kıyasa başvurmanın caiz olmadığını söylemektedir.<sup>511</sup>

Şafii'nin re'y konusundaki olumsuz görüşlerini aktaran Herevî, daha sonra bu konuda Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerine yer vermekte ve şunları aktarmaktadır: Ahmed b. Hanbel'e re'y konusundaki görüşü sorulduğunda, o re'yi kabul etmediğini ve bundan kaçınmanın gerektiğini söyledi.<sup>512</sup> Re'y ehlinen hiç kimsenin görüşlerine başvurulmaması gerektiğini<sup>513</sup> söyleyen İbn Hanbel, kendisine, bir sorun olduğunda ve sorulacak kimse de bulunmadığında re'y ehline bu sorunun götürülüp götürülemeyeceğini sorana İbn Hanbel'in verdiği cevap hiçbir surette ve hiçbir zaman re'y ehline sorulmaması gerektiği şeklinde olmuştur.<sup>514</sup> Ahmed b. Hanbel'in oğlundan yapılan bir rivayette, babasının, Ebu hanife ve arkadaşlarından hiçbir şeyi rivayet etmemeleri tavsiyesinde bulunduğunu söylemektedir.<sup>515</sup>

Herevî'ye göre Allaha itaatin göstergesi, O'nun emrine teslim olmak ve itaat etmektir. Peygamberi sevmenin ölçüsü âsâra teslimiyet ve sünneti ile amel etmek ve ondan başka hiçbir şeye iltifat etmemektir.<sup>516</sup> Dolayısıyla

<sup>507</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 13-14; Benzer bir rivayet için Bkz. Şafii, *er-Risale*, s. 452.

<sup>508</sup> Herevî, a.g.e , III, 24-25.

<sup>509</sup> Herevî a.g.e, III, 26.

<sup>510</sup> Herevî, a.g.e, III, 26.

<sup>511</sup> Bkz. Şafii, *er-Risale*, s. 476-486.

<sup>512</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 35.

<sup>513</sup> Herevî, a.g.e, III, 35.

<sup>514</sup> Herevî, a.g.e, III, 35-36.

<sup>515</sup> Herevî, a.g.e, III, 36.

<sup>516</sup> Herevî, a.g.e, III, 37-38.

Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti dışındaki her türlü uğraş Allah ve Peygamber'e muhalefet olarak kabul edilmiştir. Kur'an ve hadisin lafzi anlamları dışındaki her türlü yorum da bu muhalefet çerçevesinde değerlendirilmiştir.

### **1.3.7.6. Dini Konuların Araştırılmasının Peygamber Tarafından Yasaklanması**

Herevî'ye göre Din, Peygamber tarafından yaşanıldığı şekliyle kabul edilmeli ve bunun araştırılmasına girilmemelidir. Dinin nasıl yaşanması ve algılanması gerektiğini İbn Ömer'den yapılan alıntılarla göstermek istemektedir. Abdullah b. Ömer'den yapılan bir rivayette; "seferi namazı iki rekaattir. Her kim sünnete muhalefet ederse küfre girer."<sup>517</sup> Herevî'nin bu yaklaşımına göre, Peygamber tarafından seferde iki rekaat olarak kılınan namazı başka türlü kılmaya çalışmak küfre yeltenmektir. Zira bu durum ona göre sünneti değiştirmeye yönelik bir çaba olarak kabul edilmiştir.

Herevî'nin sahabeden en çok başvurduğu örneklerden birisi Abdullah b. Ömer(ö.737692)'dir. Zira İbn Ömer, Peygamber uygulamalarının tamamını Peygamber sonrasında da sünnet olup olmadıklarına bakmaksızın, Peygamber'e olan aşırı sevgisinden dolayı şekli olarak tatbik çalışan sahabilerden en önemli olanıdır.<sup>518</sup>

Herevî, Gördüğümüz kadarıyla İbn Ömer'in bu uygulamalarını sünnet bağlamında ele almaktadır. İbn Ömer'i örnek göstererek nasıl o, Peygamber uygulamalarını hiçbir şekilde araştırma konusu yapmadan ve bunlar üzerine tereddüde yer bırakmayacak şekilde tam bir teslimiyetle uygulamışsa, aynı şekilde diğer müslümanların da Peygamber uygulamalarına bu düzeyde bağlanmaları ve onları araştırmamaları gerektiği kanaatindedir.

İbn Ömer'in mizacından kaynaklanan bu yaklaşımı, sadece ona ait bir durum olarak kabul edilmemekte genel bir uygulama şeklinde olması gerektiğini belirtmektedir. İbn Ömer'in uyguladığı Peygamber

<sup>517</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 41-45.

<sup>518</sup> Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. yay. Ankara, 1999, s. 190-191.

uygulamasından birisi de şudur: “İbn Ömer gece vaktinde Mekke’ye girmek istemezdi. O gece vakti Mekke’ye yaklaştığında sabah oluncaya kadar daha önce Peygamberin beklediği Zû Tuva denilen yerde bekler, sonra Mekke’ye girerdi.”<sup>519</sup>

Bir başka örneği de şu şekilde zikretmektedir. “İbn ömer, güneş doğduktan sonra adamın birisinin çokça namaz kıldığını görünce kızar ve adamı bu şekil namaz kılmaktan nehyeder. Bunun üzerine adam; çok namaz kıldığı için Allah’ın beni cezalandıracağını mı düşünüyorsun? diye sorunca, İbn Ömer; hayır der, fakat Allah seni sünnete muhalefet etmen dolayısıyla cezalandırır”<sup>520</sup> diye karşılık verir.

Peygamber’e uymayı bu çerçevede ele alan Herevî’nin en çok kullandığı argümanlardan birisi de “her kim sünnetimi terk ederse o benden değildir”<sup>521</sup> hadisidir. Herevî, bu hadisi Peygamber yaşayışının bütün alanlarında taklidin gerekliliğini vurgulamada kullanmaktadır. Bunu vurgulamak için Ebu Eyyüp el-Ensari’den şu rivayette bulunmaktadır: “Peygamber yünden elbise giyinir, ayakkabılarını onarır ve eşeğe binerdi.”<sup>522</sup>

Peygamber uygulaması dışındaki her uğraşmayı bid’at olarak niteleyen Herevî, “bid’at sahibi ibadetini arttırdıkça Allah’tan uzaklaşır”<sup>523</sup> şeklindeki rivayeti aktarır ve sünnet doğrultusunda olmadığı sürece hiçbir çabanın kabul olmayacağını söyler.<sup>524</sup>

Sonuç olarak Herevî, sünnete sarılanın kurtulacağını, ondan uzaklaşmanın sapacağını ve buna muhalefet edenin de helak olacağını<sup>525</sup> söyledikten sonra, konu başında ele aldığı rivayeti sonuçta da tekrarlamaktadır. Sünnete muhalefet eden kafir olur.<sup>526</sup> Herevî’nin sünnete muhalefet diye söylediği şey sünneti inkar şeklindeki muhalefet değildir. Peygamber uygulamalarının tamamının aynen uygulanmaması, ya da

<sup>519</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, III, 68.

<sup>520</sup> Herevî, a.g.e, III, 73-74.

<sup>521</sup> Buhari, 96 İ’tisam 1, VIII, 138; Herevî, a.g.e, III, 95-99.

<sup>522</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, III, 96-97.

<sup>523</sup> Darimi, *Mukaddime* 15, I, 45; Herevî, a.g.e, III, 123.

<sup>524</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, III, 124.

<sup>525</sup> Herevî, a.g.e, III, 140.

<sup>526</sup> Herevî, a.g.e, III, 141.

zamana bağlı olarak yapılamayan bazı uygulamaları da o, muhalefet, dolayısıyla küfür şeklinde nitelendirmektedir.

Dinde araştırma, soru sormanın insanı hangi noktalara götürebileceğini ve bunların sonuçta ne büyük mahzurlara yol açabileceğini örneklemek isteyen Herevî, şu rivayete yer vermektedir: Ebu Hure'yre'nin Peygamber'den aktardığına göre;“şeytan kişiye gelir ve bunu kim yarattı, bunu kim yarattı diye sormaya devam eder, taki Allah'ı kim yarattı sorusuna gelinceye kadar. Bu durumla karşılaşılan kişi Allah'a sığınsın.”<sup>527</sup>

Bu durum sebebiyledir ki Herevî, Peygamber'in kendisine soru sorulmasından haşlanmadığını ve soru soranı da ayıpladığını<sup>528</sup> söz konusu eden rivayete yer vermektedir. Oysa Peygamberin hayatı baştan sona sorgulayan, soran ve soruşturan bir hayattır. Ancak rivayet kültürümüzde her düşünce mensubu kendi düşüncesini doğrulatacak yüzlerce rivayeti çok rahat bulabilmektedir. Herevî de kendi düşüncesi doğrultusundaki rivayetlere yer vererek kendisini doğrulamak istemektedir. Açıktır ki bu tek taraflı bir yaklaşımdır. Ancak böyle olmakla birlikte bu durumun varlığı da bir vakıadır.

Bir başka rivayet ise Hz. Ömer ile ilgilidir. Buna göre, adamın biri Hz. Ömer'e Kur'an'da geçen “ve fakiheten ve ebben”<sup>529</sup> ayetinde ki “ebben” kelimesinin ne anlama geldiğini sorar, Hz. Ömer de şöyle der: “Biz derinlemesine araştırmaktan nehyolunduk.”<sup>530</sup> Rivayetin bir başka varyantında ise, “Kitaptan size açıklandığı kadarı ile yetinin”<sup>531</sup> şeklindedir.

Herevi, soru sormak suretiyle insanların zora girecekleri ve kendilerine haram kılınmayan bazı şeylerin bu sebeple haram kılınabileceğini söz konusu eden rivayeti aktarırken böyle bir şeye sebep olan kişinin de müslümanlara en büyük kötülük yapan kişi olduğunu belirtmektedir.<sup>532</sup> Nitekim Peygamber hayatta iken insanlardan bazıları ona helal olduğu halde

<sup>527</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 154-161.

<sup>528</sup> Herevî, a.g.e, III, 172-173.

<sup>529</sup> 80. Abese, 31.

<sup>530</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 178.

<sup>531</sup> Herevî, a.g.e, III, 179.

<sup>532</sup> Herevî, a.g.e, III, 181.

ısrarla bazı şeyleri sordukları için nihayetinde o helal olan şeyin haram kılındığını belirtmektedir.<sup>533</sup>

Herevi, Peygamber döneminde vuku bulduğunu söz konusu ettiği bu örnekleri sadece o döneme özgü kılmamakta, sonraki zamanlarda da aynı durumun geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Peygamber döneminde soru sormak suretiyle ortaya çıktığını kabul ettiği bu mahzurlar, Peygamber sonrası dönemde, Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alınmaktadır.

Bu duruma göre Peygamber'e sormak nasıl güçlüğü doğuruyorsa aynı şekilde Kur'an ve sünneti sorgulama ya da araştırma konusu yapmak da aynı güçlüğü doğurur. İşte bundan dolayı "ahir zamanda cahil önderler çıkacak insanlara kendi görüşleriyle fetvalar verecekler, hem sapıtacaklar, hem de saptıracaklardır."<sup>534</sup> Herevi, sapıtma ve saptırmayı âsârın araştırılması, dinde "neden" ve "niçin" sorularının sorulmasına ve bu konularda araştırma ve incelemenin yapılmasına bağlamaktadır. Çünkü selefte asıl olan ittibadır, kabuldür, itaattir. Sorma, sorgulama ve araştırma değildir.

Herevî, soru sormanın ve dinde araştırmanın hadise muhalefet olduğunu söylediği gibi, Kur'an ve hadis dışındaki diğer bütün kitapları da bu kapsama dahil etmektedir. Özellikle Ehl-i Kitap'ın kitaplarının okunmaması gerektiğini vurgulayan Herevî, konuyla ilgili rivayetlere yer vermektedir. "Ehl-i Kitap'tan hiçbir şey sormayınız. Çünkü onlar size doğru yolu göstermezler. Ancak saptırırlar."<sup>535</sup>

Urve b. Zubeyr'den şöyle bir olay nakledilir: "Ömer b. Hattab sünnetleri yazmak istedi ve bu konuda sahabenin tamamına danıştı, ardından bir ay boyunca bunun için istihare'ye yattı. Bir gün Allah'ın yardımı ile şu neticeye vararak geldi, dedi ki: Ben size Peygamberin hadislerini bildiğiniz kadarıyla yazmayı danışmıştım. Sonra düşündüm ve hatırladım ki, Ehl-i Kitap'tan insanlar Allah'ın Kitabı ile birlikte diğer kitapları da (Peygamberlerinin hadislerini) yazdılar. Allah'ın Kitabı'nı terk ederek diğer kitaplara yöneldiler.

<sup>533</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 183.

<sup>534</sup> Herevî, a.g.e, III, 234-235.

<sup>535</sup> Herevî, a.g.e, III, 246.



Allaha andolsun ki ben Allah'ın Kitabına başka bir şeyi karıştırmayacağım dedi ve böylece sünnetin yazılmasını terketti.”<sup>536</sup>

Başka bir rivayette; “Ebu Kurra el-Kindi, İbn Mesud’un yanına bir kitapla birlikte geldi, dedi ki ben bu kitabı şam’da okudum, çok hoşuma gitti. İbn Mesud kitabın Ehl-i Kitaba ait olduğunu görünce şöyle dedi: Şüphesiz sizden öncekiler Allah'ın Kitabını terk edip, kendilerinden öncekilerin kitaplarına tabi oldukları için helak oldular, sonra bir leğen su istedi, kitabı suyun içine koyup karıştırdı ve kitabın tamamı silininceye kadar bu işlemi devam ettirdi.”<sup>537</sup>

Kur’an ve hadisin dışındaki diğer kitapların okunmaması gerektiğini yukarıda alıntıladiğimiz rivayetlerle vurgulayan Herevî, bu tarz kitapların saptırmaktan başka hiçbir işlevlerinin olmadığı kanaatindedir. Her ne suretle olursa olsun, haberle gelenin dışına çıkmamak gerekmektedir.

“Ahmed b. Hanbel’e, teşehhüdün ardından hangi dua yapılmalıdır diye sorulur, o da, “haberle gelen ne ise onunla dua edilmelidir” diye cevap verince, soru soran kişi, Peygamber’in bu konuda muhayyer bıraktığını hatırlatması üzerine, muhayyerliğin sadece haberle gelenin arasında yapılacağını söylemektedir.”<sup>538</sup> Bu anlayış doğrultusunda hareket eden Herevi, hayatın hiçbir alanında müslüman insan için muhayyerliğin olmadığını, ancak âsâr ile gelenin arasında bir tercihin yapılmasının mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bu duruma göre hayatta belirlenmemiş ve nasıl yaşanılmasına dair tespit edilmemiş hiçbir alan yoktur. Müslümana gereken de bu çerçevede yaşamını sürdürmesi ve bunun üzerinde sorgulama yapmamasıdır.

### 1.3.7.7. Herevi'nin Kelam İlmi ile İlgili Değerlendirmeleri

Herevi'nin sıklıkla yaptığı değerlendirmelerden biri, Peygamber'in vefatından önce ümmeti için gerekli bütün bilgileri verdiği ve bu konuda hiçbir

<sup>536</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 348; Zehebî, *Tezkire*, I, 5.

<sup>537</sup> Herevî, a.g.e, IV, 6-7.

<sup>538</sup> Herevî, a.g.e, IV, 16-17.

şeyi eksik bırakmadığıdır. Bu anlayışı o derece ileri bir düzeye götürmektedir ki ona göre; “Peygamber vefat etmeden önce gökteki kuşlara varıncaya kadar her şeyin ilmini öğretmiştir.”<sup>539</sup> Bu nedenledir ki her şey apaçık bir şekilde Peygamber tarafından bildirilmiştir, bunun ötesinde araştırma caiz olmadığı gibi, bu tarz bir uğraşı kıyametin alametlerinden kabul edilmiştir. “insanlar Rableri konusunda mücadele etmeyinceye kadar kıyamet kopmayacaktır.”<sup>540</sup>

Herevi, dini alanda tartışma ve muhalefeti kıyamet alametlerinden kabul etmekte ve Peygamber’in, ümmetinin sonlarında daha önce rivayet edilmeyen bazı haberlerle karşılaşacakları ve bunlardan sakınılması gerektiğini bildirdiğini ifade etmektedir.<sup>541</sup>

Herevi’nin konu başından buraya kadar aktardığı rivayetlerin tamamı, Kelam ilminin kötülüğünü ortaya koymak için kendisince sağlam bir zemin oluşturmak içindi. Yaptığı yüzlerce alıntıyla âsârın dışında kabul ettiği ve Peygamber tarafından yerildiğini söylediği kelam ilmi ve kelamcılarının selefe muhalefet ettiklerini ve bu nedenle de bid’at işlediklerini ve sapıklardan olduğunu kanıtlama çabası içindedir. Herevi, “Kelam İlmi” ni “İlm-i Nücûm” ile aynı kategoride ele alarak konuya giriş yapmaktadır.<sup>542</sup>

Herevi, daha işin başında bir tanımlamada bulunmaktadır; “Kelam ilmi, ilmi nücûm/gök bilimi ile aynıdır.” Bilindiği gibi İslam’ın ilk asrından geç dönemine kadar İlm-i Nücûm, kahinlerin, falcıların, gaipten haber vermek isteyenlerin uğraşları şeklinde kabul edilmiştir ve dolayısıyla yerildiği gibi, bu tür uğraşılarda bulunanlar hem toplum tarafından kötü görülmüş ve dışlanmış, hem de dönemin iktidarları tarafından bununla uğraşanlar cezalandırılmışlardır.

Kanaatimizce Herevi, burada bilinçli bir şekilde “Kelam İlmi”ni “İlm-i Nücûm” ile birlikte anmıştır. Zira Herevi’ye göre Peygamber’in bildirdiğinin dışında her türlü çaba karanlığa taş atmadır, başka bir ifade ile gaipten haber vermeye kalkışmaktır. Çünkü din, Peygamberin bildirdiğidir, din ancak

<sup>539</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, IV, 47-49.

<sup>540</sup> Herevî, a.g.e, IV, 53-55.

<sup>541</sup> Herevî, a.g.e, IV, 58.

<sup>542</sup> Herevî, a.g.e, IV, 63-64.

Peygamber'in bildirmesiyle bilinebilir, çünkü din gaibe aittir. Bu sadece inanç alanında değil, aynı zamanda sosyal ve siyasal alanda da böyledir. Gök ilmi ile uğraşanlar nasıl kehanetlerde bulunuyor ve gelecek ile ilgili haberler veriyorlarsa aynı şekilde Kelam ilmi ile uğraşanlar da gaipten haber vermek için uğraşı içerisindeyler. İşte Herevi garip bir şekilde bu iki alan arasında kendisince ortak bir nokta tespit etmekte ve bu ortaklık dolayısıyla da ikisine yapılacak muamelenin ayniliğini ortaya koymaktadır.

Selefin muhalifleri için sıkça kullandığı tabirlerden birisi de "ehlu'l-ehva/arzularına uyanlar" şeklindedir. Bu kategoriye kendileri gibi düşünmeyen herkes dahil olmakla birlikte ağırlıklı olarak kelamcılar için kullanılmıştır. Herevi de aynı anlayış çerçevesinde kelamcılar için bu tanımlı kullanmaktadır. Konu ile ilgili şöyle bir rivayete yer vermektedir: "Yakında insanlar aşırıya gidenleri/mütrefin yüceltecek, abidleri hafife alacaklardır. Kur'an'dan arzularına/hevalarına uygun olanına yönelecekler ve hevalarına uymayanları terk edeceklerdir. Bu durumda Kur'an'ın bazısına iman edecekler, bir kısmını da inkar edeceklerdir."<sup>543</sup>

Herevi, heva ve bid'at ehli olanların karakteristik özellikleri hakkında bir başka rivayette şunları söylemektedir: "Sakın heva ehline güvenmeyin, çünkü onlar nimeti küçük görürler, bid'atleri ortaya çıkarırlar, sünnete muhalefte bulunurlar, şüphe ile konuşup şeytana uyarlar. Onların sözleri ancak iftira, yemeleri de haramdır."<sup>544</sup>

Dikkat edilirse bu rivayetlerle bazı özellikler zikredilmekte ve bir kişilik, karakter belirlenmeye çalışılmaktadır. Herevi'ye göre bu vasıflara sahip olan selefin dışındaki herkestir, özellikle de - daha sonra üzerinde ağırlıklı bir şekilde durulduğunda görüleceği gibi- kelamcılardır.

Herevi, Peygamber döneminde yapılan bazı tartışmalara yer vermektedir. Peygamber'e özellikle Allah hakkında soru soran bu kişilerin sonuçta ya müslüman olduklarını ya da helak olduklarını ifade etmektedir. Bunlardan birisi Enes b. Malik tarafından rivayet edilen hâdisedir. Buna göre Peygamber, bir elçisini müşriklerin reislerinden birisinin yanına gönderir, adam, Peygamber elçisine Allah hakkında sorular sorar, elçi bir şey

<sup>543</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, IV, 72.

<sup>544</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, IV, 77.

söylemeden Peygamber'in yanına döner, tekrar geri döndüğünde aynı soru ile karşılaşır, Peygamber de gene elçiyi geri gönderir ve nihayetinde Allah gökten bir yıldırım göndererek müşrik reisi helak eder.<sup>545</sup>

Bir başka olay ise Necran Hristiyan heyeti ile Peygamber arasında geçen tartışmadır. Bilindiği gibi bu tartışma da Allah'ın zâtı ve sıfatı hakkındadır. Bu tartışma sonucunda heyet mulaaneye davet edilir, ancak korkularından buna yanaşmazlar.<sup>546</sup> Herevî'nin aktardığı bu iki olay Peygamber döneminde, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında kendisi ile tartışanların uğradığı akıbeti gösterme amaçlıdır.

Peygamber dönemi bir başka olay ise Abdullah b. Selam'ın anlattığı şu hâdisedir: "Ben Peygamber'e vardım ve dedim ki ya Resulellah bize Rabbını tanımla. Peygamber sıkılarak bir müddet sustu sonra Cebrail'in getirdiği şu mesajı okudu: "De ki, O Allah tektir." Peygamber İhlas Suresini sonuna kadar okudu. Bunun üzerine ben müslüman oldum."<sup>547</sup>

Abdullah b. Ömer'den ise şöyle bir olay nakletmektedir: "Biz Peygamber'in yanında iken pejmürde kılıklı, berbat kokan bir adam geldi, insanların omuzlarına basa basa Peygamber'in yanına kadar vardı ve önünde oturdu. Hz. Peygamber'e seni kim yarattı? diye sordu, Peygamber; "Allah" dedi. Adam semayı kim yarattı? diye sordu, Peygamber; "Allah" dedi. Arzı kim yarattı? diye sordu Peygamber; "Allah" dedi. Bunun üzerine adam; peki Allah'ı kim yarattı? diye sordu, Peygamber; "Süphanellah, süphanellah" dedi, Peygamber alnını tuttu, bu arada adam kalkıp gitti, daha sonra Peygamber; "adamı bana getirin" dedi, biz adamı getirmek istedik, ancak adamı bulamadık, sanki yok olmuştu. Bunun üzerine Peygamber; "bu gelen iblisti, sizi dininizde şüpheye düşürmek için gelmişti dedi."<sup>548</sup>

Rivayet kültürümüzün en acımasız ve onarılmaz yanı bu olsa gerektir. Düşüncelerini doğrulamak ve iddialarını desteklemek için hiçbir ölçü dikkate alınmaksızın sadece rivayet edilmiş olması yeterli görülerek bu tarz rivayetlerin sunulması savundukları düşünceleri açısından da büyük

<sup>545</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, VI, 97-98.

<sup>546</sup> Herevî, a.g.e, IV, 100-103.

<sup>547</sup> Herevî, a.g.e, IV, 107.

<sup>548</sup> Herevî, a.g.e, IV, 118.

problemler teşkil ettiği gibi kendi içerisinde de pek çok çelişkiyi barındırmaktadır. Nitekim bu rivayeti aktaran Herevi, aynı zamanda şu rivayeti de aktarmaktadır: “İleride benim hadislerim size ulaştırılacaktır, onları Kur’ana arz ediniz, Kur’ana muvafık ise alınız, muhalif ise reddediniz.”<sup>549</sup> Bu iki rivayete yer veren Herevi, ortaya çıkan çelişkiye de dikkat etmemektedir. Kendisi için böyle bir rivayetin varolmasını yeterli gören Herevi, insanlığı aydınlığa ulaştırmakla görevlendirilen bir Peygamber’i, aynı zamanda insanları şüpheye düşüren bir konumda değerlendirmeye çalışması çelişki olarak yeter bir sebeptir.

İnsanların hevalarına uyararak sapacakları her dönemde onları doğru yola iletecek ve hak yolunda sabit kalacak bir topluluğun sürekli bulunacağını belirten Herevi, bu topluluğun da Ashabu'l-Hadis olduğunu söylemektedir.<sup>550</sup> Bunlar, her dönem seleflerinden sağlam bilgileri alacaklar, onları sapıkların, aşırıya gidenlerin tahriflerinden ve cahillerin te’villerinden koruyacaklardır.<sup>551</sup> Dolayısıyla her dönem kurtarıcı olanlar sadece âsâr ehlidir, yani seleftir. Herevi, Peygamber’in Sünnetini diriltenden Peygamber’in halifeleri olduklarını<sup>552</sup> bu nedenle kendilerine en çok uyulmayı hak edenlerin de bu sınıf olduğunu belirtmektedir.

Herevi, sahabenin Kur’an’ın yorumuna kalkışanlara karşı verdikleri tepkileri örneklemektedir. Bunlardan Sabiğ isminde birisinin Kur’an’ın müteşabihatını sorduğu için Hz. Ömer tarafından nasıl cezalandırıldığını belirtmektedir. Söz konusu olay daha önce aktarılmıştı.<sup>553</sup> Herevi, Şafii’nin kelamcılar hakkındaki hükmünün de Hz. Ömer’in Sabiğ hakkındaki hükmü ile aynı olduğunu söylemektedir.<sup>554</sup>

Hiz. Ömer’in nassı yorumlamaya çalışanlara karşı verdiği tepkiyi dile getirdikten sonra Hiz. Ali’nin de bu konularda aynı yaklaşıma sahip olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hiz. Ali’den şöyle bir rivayet aktarılır: “Ahir zamanda bazı insanlar çıkacaklar, müslümanların bilmedikleri konularda konuşacaklar

<sup>549</sup> Herevî, , *Zemmu’l-Kelam*, IV, 164.

<sup>550</sup> Herevî, a.g.e, IV, 171-197.

<sup>551</sup> Herevî, a.g.e, IV, 199.

<sup>552</sup> Herevî, a.g.e, IV, 228-229.

<sup>553</sup> Kurtubi, *el-Bida’ ve’n-Nehyu anha*, 73-74; Herevî, a.g.e, IV, 242-243.

<sup>554</sup> Herevî, a.g.e, IV, 246.

ve insanları onlara davet edecekler, her kim bu tür insanlara ulaşırsa onlarla savaşsın, çünkü onlarla savaş Allah katında sevaptır.”<sup>555</sup>

Ayrıca Hz. Ali'nin bu çerçevede şöyle vasiyette bulunduğu rivayet edilmektedir: “İhtilaf dini tahrip eder, insanlar arasındaki münasebeti bozar. Bu sebeple husumetten sakınınız, zira husumet amelleri boşa çıkarır, ihtilaf da fitneyi doğurur, fitne de insanları ateşe sürükler dedi ve daha sonra şu ayeti okudu: “Birbirinizle çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız da gücünüz gider.”<sup>556</sup>

Hz. Ali'nin hayatında vukubulan siyasi çekişmeler ve diğer fırkalarla olan tartışma ve savaşları dikkate alındığında böyle bir değerlendirmede bulunması doğal karşılanabilir, ancak Hz. Ali'nin yaşadığı özel şartlar dikkate alınmadan bu yaklaşımın genel bir değerlendirme şeklinde mülâhaza edilmesi fazla sağlıklı bir değerlendirme olmasa gerekir. Düşünceler genel bağlamlarından koparılarak herhangi bir görüşün teyidi için kullanıldıklarında kişiyi yanılsıza sürükleyeceği açık bir durumdur. Durum böyle açık iken Herevi, sözkonusu ettiği rivayetleri söylenen şartlar ve düşüncenin coğrafyasını fazla dikkate almadan ve genelleştirerek rivayet etmektedir.

Herevi, İbn Abbas'tan şöyle bir nakilde bulunmaktadır. “yüz otuz beşinci yılda Hz. Süleyman'ın hapsettiği şeytanlar denizlerden çıkacaklar, insanları fitneye düşürmek için onlara yeni şeyler söyleyecekler, bunlardan sakınınız.”<sup>557</sup> Herevi, farklı varyantlarıyla ve değişik tarihleriyle buna benzer rivayetlere yer vermektedir. Bir diğer rivayette bu tarih yüz otuz üç olarak verilmektedir.<sup>558</sup>

Rivayette verilen tarihe bakıldığında Emevilerin yıkılıp yerine Abbasilerin iktidara geçtikleri tarih görülecektir. Bilindiği gibi Emevi iktidarı yüz otuz ikide yıkılmış, yerine Abbasi iktidarı geçmiştir.<sup>559</sup> Şeytanların özellikle bu tarihte salıverilmelerinin bildirilmesi tesadüfi olmasa gerekir. Dolayısıyla bu rivayetlerin bu çerçevede, yani siyasi amaçlı söylenmiş olma ihtimalini dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir. Ancak Herevi, bu ve

<sup>555</sup> Herevî , *Zemmu'l-Kelam*, IV, 247.

<sup>556</sup> Herevî, a.g.e, IV, 247-248.

<sup>557</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevduat*, I, 269; Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, IV, 252-257.

<sup>558</sup> Herevî, a.g.e, 254.

<sup>559</sup> Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, A.Ü.İ.F.yay. Ankara, 1992, s. 2-5.

buna benzer rivayetleri hem genelleştirmekte, hem de söylenen şartlardan soyutlayarak kendi düşüncesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Büyük olasılıkla bu ve buna benzer rivayetler, dönemin siyasi çevreleri tarafından kendi siyasi amaçlarına alet edilmesi gayesiyle devre'ye sokulmuş, rivayetlerden aldıkları yardımı Emevi iktidarına baş kaldıran muhaliflerin Hz. Süleyman tarafından deniz diplerinde bağlanan şeytanlar olduğu, bu nedenle de Emevilere karşı ortaya çıkan bu şeytani isyana halkın karşı durması gerektiğini sağlama amacına yöneliktir.

Dinin siyasi amaç için kullanılmasının bu en çarpıcı örneğini, söylendiği zaman, zemin ve şartlar dikkate alınmadan, yalnızca bir rivayet olarak bulunduğu için kullanılması ve yeni söylenen her sözün fitne unsuru olduğunu iddia ederek düşüncelerin savunulması, önemle üzerinde durulması gereken bir husustur. Nitekim bu gün de bu anlayış yok edilebilmiş değildir, yeni yaklaşımların, duruma uygun değerlendirmelerin ve içinde bulunulan olumsuz sosyal ve siyasal koşullardan çıkışın yöntemleri konusunda söz söyleyenler bu gün de birer fitne unsuru olarak değerlendirilmekte ve kolaylıkla reddedilmektedir. Aradan geçen yüzyıllara rağmen bakış açısı değişmediği için sosyal yaşamda da istenilen düzey yakalanabilmiş değildir.

Herevi, Abdullah b. Mes'ud'un Kaderiye hakkında şöyle söylediğini rivayet etmektedir: "Kaderiyye ehli kendi zayıf görüşlerini Allah'ın mukadderatına yüklerler, ayrıca "niçin?" sorusunu sorarlar. Oysa Allah hakkında "niçin?" sorusu sorulmaz. Çünkü Allah yaptığından sorulmaz, oysa insanlar yaptıklarından sorulurlar."<sup>560</sup>

Bir başka rivayette ise Abdulalh b. Ömer'e Haricilerin ileri gelenlerinden Necd'in bazı sözleri aktarıldığında İbn Ömer, kalbine o sözlerden bazı şeyler girer korkusuyla parmaklarıyla kulaklarını tıkartı.<sup>561</sup>

Herevi, sahabenin bu tutumunu örnek göstermektedir. Onların her türlü tartışmalardan uzak kaldıklarını iddia eden Herevi, yapılması gerekeni de İbn Mesud'a dayanarak şöyle belirtmektedir: "Muhammed'in ashabına tabi olunuz, çünkü onlar kalp itibarıyla bu ümmetin en temiz insanları, ilim

<sup>560</sup> Herevî, Zemmu'l-Kelam , IV, 275-276.

<sup>561</sup> Herevî, a.g.e, IV, 277.

bakımından en derinlikli, en güzel yolu takip eden ve ahlakın en güzeline sahip olanlardır. Allah onları nebisinin arkadaşı için özel olarak seçmiştir ve dinini onlarla ikame etmiştir. Onların faziletlerini tanıyınız, yollarına tabi olunuz, çünkü onlar en doğru yol üzerinde olan insanlardır.”<sup>562</sup>

Sahabeden bu aktarımları yapan Herevi, daha sonra tabiinden bazı rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan İbn Sirin’den yaptığı rivayet şöyledir: “Fitne ortaya çıkıncaya kadar biz isnadı sormazdık, ne zaman ki fitne ortaya çıktı, hadiste isnat sorulmaya başlandı. Dikkat edin Ehl-i Sünnet’in hadislerini alın ve ehl-i bid’atin hadislerini de reddedin.”<sup>563</sup>

Burada önemli olan Ehl-i Sünnetin hadislerinin alınmasının ifade edilmesi ve bunların dışında kalanlarının ise reddedilmesidir. Nitekim Hasan Basri ve Muhammed b. Sirin’den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “ Heva ashabı ile oturmayınız, sözlerini dinlemeyiniz ve onlarla mücadele etmeyiniz.”<sup>564</sup> Heva ehl-i diye sözünü ettiği kişilerin kim oldukları ile ilgili Herevi, Ma’merden yaptığı nakille belirtmektedir. Ma’mer’in anlattığına göre; İbn Tavus otururken, Mu’tezile’den bir adam gelir yanına oturur. Bunun üzerine İbn Tâvus, parmaklarıyla kulaklarını tıkar ve oğluna da kulaklarını tıkamasını söyler, böylece Mu’tezili olan bu kişinin sözlerini duymak istemez.<sup>565</sup> Mu’tezile ile oturmak, onlarla tartışmak yasaklandığı gibi, diğer düşünce mensupları ile de oturup onlarla tartışmak yasaklanmıştır.<sup>566</sup>

Herevi, Hasan Basri’nin, Ma’bed el-Cüheni’nin meclisinde bulunmayı yasakladığını, çünkü ma’bedin sapık olması dolayısıyla saptırdığını söylediğini belirtmektedir.<sup>567</sup>

Herevi’ye göre dinde münakaşa ve mücadele etmek amelleri yok eder.<sup>568</sup> Herevi, dini alanda münakaşa yapanlarla ilgili oldukça sert bir tavır takınmakta ve onları yahudi ve Hıristiyanlarla bir tutmaktadır.<sup>569</sup>

<sup>562</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, IV, 288.

<sup>563</sup> Herevî, a.g.e, IV, 294; Bu konuda ki geniş değerlendirmeler için Bkz. Hatib Bağdadî, *el-Kifaye*, s. 148-160.

<sup>564</sup> Herevî, a.g.e, IV, 299-300.

<sup>565</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, IV, 299-300.

<sup>566</sup> Bkz. İbn Abdi’l-Berr, *Camiu Beyani’l-İlim*, II, 319-322; Hatib Bağdadî, *el-Kifaye*, s. 148-153; Herevî, *Zemmu’l-Kelam*, IV, 324.

<sup>567</sup> Herevî, a.g.e, V, 2-3.

<sup>568</sup> Herevî, a.g.e, V, 6.

<sup>569</sup> Herevî, a.g.e, V, 8.



Herevî'nin kitabını tahkik eden muhakkik yaptığı değerlendirmede; Hıristiyan ve Yahudilerin Allah'ın dinini değiştirdikleri gibi bid'at ehlinin de Allah'ın izin vermediği konularda yorum ve değerlendirmeler yaparak İslam'ı değiştirdiklerini söylemektedir.<sup>570</sup> bu sebeple "ihtiyar kadının dini"ne sarılmaktan başka çarenin bulunmadığını<sup>571</sup> söyleyen Herevî, Hasan Basri'nin şu öğüdünü dile getirmektedir: "Sana Allah'tan sakınmanı, işlerde orta olana tabi olmanı, Peygamber'in sünnetine uyup, sonradan ortaya çıkan şeyleri terk etmeni, tavsiye ederim. Sünnete sarılmak esastır, çünkü onda senin için bir sığınak vardır. zira sünneti koyan her türlü hata, noksan ve sürçmeleri tanıyan kişidir. Senden öncekilerin razı olduklarına sen de razı ol. Çünkü onlar eğer durmuşlarsa bir bilgiden dolayı durmuşlar ve nüfuz edici bir bakışla yetinmişlerdir. Bu durum böyle olmakla beraber, onlar işleri keşfetmede daha güçlü ve sorunları ortaya çıkarmada daha çok hak sahibi idiler. Çünkü onlar öncelik sahibidirler."<sup>572</sup>

Dolayısıyla onların üzerinde durmadığı, araştırıp incelemedikleri hiçbir konunun başkaları tarafından incelenmesi ve tartışma konusu yapılması doğru değildir. Çünkü Herevî'ye göre dinde en yetkin kişi sahabe ve tabiin olmasına rağmen onlar bu konular üzerinde durmamışlardır, öyleyse başkası da bu konulara dalmamalıdır. Sonradan yeni bazı şeylerin ortaya çıkmış olması da bu durumu değiştirmez.

Herevî'ye göre tartışan guruplar yeryüzünün belalıları, Ashabu'l-Hadis ise yeryüzünde sayelerinde belaların yok edildiği kişilerdir.<sup>573</sup> Bu sebeple tartışmadan şiddetle kaçınılmalıdır. Herevî, Hişam b.Abdulmelik'in oğluna şu tavsiyede bulunduğunu söylemektedir: "Edebi öğreniniz, çünkü edep mirası benim yanımda mal mirasından daha güzeldir. Peygamberden sağlam senet ile gelen hadisi zikrediniz, karışık, ne olduğu belirsiz şeylerden sakınınız, sefihlerle oturmayınız, kelam ashabından sakınınız, çünkü onlar doğru yola iletmezler, onların getirdiği şey ancak uğursuzluk ve kederdir."<sup>574</sup>

<sup>570</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, "Abdurrahman b. Abdulaziz eş-Şibli'nin *Mukaddimesi*", s. 8.

<sup>571</sup> İbnu'l-Cevzi, *Mevduat*, I, 271-272; Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 29.

<sup>572</sup> Herevî, a.g.e, V, 23-25.

<sup>573</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 52-53.

<sup>574</sup> Herevî, a.g.e, V, 61.

Kelamcılarla yapılacak en güzel mücadele onların evet dediklerine hayır, hayır dediklerine de evet demektir.<sup>575</sup> Çünkü kelamcıların yaptıkları tartışmanın bir neticesi yoktur, zira tartışmada bulunan her kişi, kendisinden daha iyi tartışabilen başkası tarafından düşünceleri nakzedilir, bu durumun da sonu gelmez. Bu durumda da sürekli dinin değiştirilmesi gerekmektedir.<sup>576</sup> Oysa din sabittir ve Peygamber tarafından bütün detayları ile beyan edilmiştir.

Malik b. Enes'in görüşlerine yer veren Herevi, bu arada "bid'atçı" kavramına da bir açıklık kazandırmaktadır. Malik b. Enes; bid'atten sakınınız, deyince kendisine; bid'at nedir? diye soruldu. İmam Malik; bid'at ehli; Allah'ın isimleri, sıfatları, kudreti, kelamı, ilmi konusunda konuşanlar, sahabe, tabiin ve onlara güzellikle uyanların sustukları konularda susmayanlardır şeklinde cevaplandırdı.<sup>577</sup>

Bundan dolayı her kim dini kelam ile öğrenmeye kalkışırsa zındıklaşır, kim de kimya ile mal elde etmeye çalışırsa iflas eder ve kim de ğaribu'l-hadisi elde etmeye çalışırsa o da yalancı olur.<sup>578</sup>

Malik b. Enes, kelam ilmi ile uğraştığı için Amr b. Ubeyd'i lanetlemiş ve Allah Amr'a lanet etsin, çünkü o kelam bid'atini ortaya çıkaran kişidir. Eğer kelam, ilim olmuş olsaydı selef, şariat ve ahkamdan bahsettikleri gibi kelamdan da söz ederlerdi. Oysa kelam batıl olduğu için ancak kişiyi batıla sürükler.<sup>579</sup> Onun için kurtuluşu arayan Allah'ın Kitabı ve nebini sünnetine sarılmalıdır.<sup>580</sup>

Malik b. Enes'in yaptığı değerlendirmeye göre ehl-i ehva dediği kelamcılar için kurtuluş mümkün değildir, şirkin dışında kişi günahı kebaire işlerse bile bundan kurtuluşu ve en yüce derecelere ulaşması mümkün iken heva ehlinin kurtulması mümkün değildir.<sup>581</sup>

Sünnet düşüncesi üzere ölen ve her türlü büyük günahı işleyen kişi şayet heva ehlinin düşüncelerinden herhangi bir düşünceye sahip değilse

<sup>575</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 66.

<sup>576</sup> Herevî, a.g.e, V, 79.

<sup>577</sup> Herevî, a.g.e, V, 70.

<sup>578</sup> Herevî, a.g.e, V, 71.

<sup>579</sup> Herevî, a.g.e, V, 72-73.

<sup>580</sup> Herevî, a.g.e, V, 75.

<sup>581</sup> Herevî, a.g.e, V, 76.

onun kurtuluşu umulur<sup>582</sup> diyen Malik b. Enes; “bir kişi dünya dolusu günahla ölürse, ancak sünnet üzere ölmüşse o kişi cennette nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaşlardır”<sup>583</sup> şeklindeki rivayeti esas almaktadır. Bu anlayışa göre kelamcının iflah olması mümkün değildir. Çünkü kelamcının uğraştığı şey, şirkten sonra işlenebilecek en büyük bir günah şeklinde nitelenmiştir.<sup>584</sup>

Herevî, Malik b. Enes’in şu değerlendirmesini aktarmaktadır. Bir toplumda âsâr azalıkça bid’atler ve heva ehlinin etkinliği artar.<sup>585</sup> Bu sebeple toplumda sünnetin egemen kılınması gerekmektedir. Zira sünnet Nuh’un gemisi mesabesinde, her kim ona binirse kurtulur ve kim de geri kalırsa boğulur.<sup>586</sup> Yaşamın tüm alanlarında hadis esas alınmayınca bid’at ehlinin hevalarına uymaktan da kurtuluşun zor olacağını ifade etmektedir.

Takip ettiği yöntemle re’yci olarak kabul edilen Ebu Hanife, sadece bu yönteminden dolayı eleştiriye konu olmakta ve yaşamın her alanında hadisi esas alan İmam Malik ile bir mukayeseye tabi tutulmaktadır. İmam Şafii’den yapılan bu nakile göre; İmam Şafii, Ebu Hanife’nin arkadaşlarından Muhammed b. Hasan’a, Malik ile Ebu Hanife arasında bir mukayese yapmasını ister ve şu şekilde sorar; Allah için doğru söyle, Allah’ın Kitabını Malik mi daha iyi bilir yoksa Ebu Hanife mi? Adam, Malik dedi. Allah’ın Kitabının tefsirini Malik mi daha iyi bilir, yoksa Ebu Hanife mi? Adam, Malik dedi. Lüğat ilmini Malik mi daha iyi bilir, yoksa Ebu Hanife mi? Adam, Malik dedi. Rical ilmini, rivayetlerin sıhhat durumunu, Peygamber’in meğazisini, Peygamber’in Sünnetini Malik mi daha iyi bilir, Ebu Hanife mi? Adam Malik diye cevap verdi.<sup>587</sup>

Bu mukayeseyi yapmaktaki amaç, Ebu Hanife’ye göre İmam Malik her alanda daha üstün olmasına rağmen o fetva vermekten şiddetle kaçınmış, kendi görüşünü mümkün olduğunca belirtmemiş, daha ziyade âsâra bağımlı kalmıştır. Buna karşın İmam Malik’ten her konuda daha düşük olduğunu

<sup>582</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 77.

<sup>583</sup> Herevî, a.g.e, V, 77.

<sup>584</sup> Herevî, a.g.e, V, 76-77.

<sup>585</sup> Herevî, a.g.e, V, 79.

<sup>586</sup> Herevî, a.g.e, V, 81.

<sup>587</sup> Herevî, a.g.e, V, 90-91.

söylediği Ebu Hanife, kendi görüşünü beyan ettiği ve re'ye başvurduğu için doğru bir davranışta bulunmadığı şeklinde bir telmih söz konusudur. Re'y ehli olması dolayısıyla Ebu Hanife de "sahibu'l-husumat/tartışma ehli"<sup>588</sup> olarak kabul edilmiş ve fakihlerden sayılmamıştır.<sup>589</sup>

Herevî, Süfyan Sevri'nin kelim ilmi hakkında ki görüşünü belirtirken, kelim ilminin batıl olduğunu, haktan hiçbir şeyi ifade etmediğini, bu sebeple de batıl olan kelamın terk edilip sünnete sarılınması gerektiğini söylediğini belirtmektedir.<sup>590</sup>

Herevî, selevin önemli davranışlarından birisinin de sorulan sorulara bilmelerine rağmen cevap vermemelerini göstermektedir. Bunlardan Süfyan Sevri'ye soru sorulduğunda o kadar çok "bilmiyorum/la edri" diyordu ki, onu gören hiçbir şey bilmediğini zannederdi.<sup>591</sup> Herevi, Bu durumu âsâra bağlı olmak ve re'yden kaçınmanın bir gereği şeklinde değerlendirmektedir.

Süfyan Sevri, bid'atin gûnahtan daha ağır bir suç olduğunu söylemektedir, çünkü gûnahtan tövbe etmek mümkündür, fakat bid'atin tövbesi yoktur.<sup>592</sup>

Herevî, Evzai'nin, Allah bir topluma kötülük dilediği zaman onlara tartışmanın kapılarını açtığını ve amelden uzaklaştırdığını söylediğini zikretmekle<sup>593</sup> tartışan toplumun amelden uzaklaştığını ve her türlü kötülüğe kapı araladığını söylemektedir.

Evzai'den yaptığı bir başka rivayette ise, şunlar dile getirilmektedir: "Kim bid'at sahibini yüceltirse o kişinin İslam'dan ayrılmasına yardımcı olmuş olur, her kim bid'at sahibini yüceltirse İslam'ı törpülemiş olur."<sup>594</sup>

Bir başka rivayette ise, her kim Kaderiyyeyi yüceltirse o İslam'ın yıkılmasına yardım etmiş olur denmektedir.<sup>595</sup> Süfyan Sevri'nin heva ehline kızdığını, onları meclislerinde bulundurmaktan şiddetle nehyettiğini söyleyen

<sup>588</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 205.

<sup>589</sup> Herevî, a.g.e, V, 205.

<sup>590</sup> Herevî, a.g.e, V, 109.

<sup>591</sup> Herevî, a.g.e, V, 114.

<sup>592</sup> Herevî, a.g.e, V, 121.

<sup>593</sup> Herevî, a.g.e, V, 123.

<sup>594</sup> İbnu'l-Cevzi, *el-Mevduat*, I, 270; Herevî, a.g.e, V, 129-135.

<sup>595</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 135.

Herevî, aynı şekilde onun Allah'ın zâtı konusunda konuşmaktan da sakındırdığını belirtmektedir.<sup>596</sup>

Selefin takındığı tavrı belirleme açısından şu söz oldukça önemlidir. Herevî'nin Şu'be'den yaptığı alıntıya göre o şöyle söylemektedir: "İçinde 'işittim' kelimesi geçmeyen her bir söz ancak kuru bir kabuk ve içi boş bir saman gibidir."<sup>597</sup>

Dolayısıyla akli tefekkürün dini alanda hiçbir önemi yoktur. Nakilden başka söylenen her bir söz boş ve anlamsızdır. Değerli tek bir şey varsa o da nakil ve Ashabu'l-Hadisın beyanlarıdır. Ashabu'l-Hadis o kadar önemlidir ki, Hammad'ın ifadesine göre Tevbe Suresinde geçen şu ayet onlar hakkındadır: "Onların arasında her guruptan bazılarının seferden geri kalmaları din hakkında derin ve sağlam bilgi elde etmek yolunda çaba göstermeleri ve böylece seferden dönen kardeşlerini aydınlatmaya çalışmaları daha yerinde olacaktır." (9 tevbe 122)<sup>598</sup>

Selefe ait olmayan hiçbir eserin okunmaması konusunda İbn Mübarek'ten yapılan şu rivayet oldukça katı bir tutumun varlığını göstermektedir. "Her kimin yanında 'Kitabu'l- Hiyel' bulunur ve onunla amel ederse o kişi kafir olur."<sup>599</sup> Onun için Ashabu'l-Hadise ait olmayan eserlere bakılmamalı ve özellikle kelim ile uğraşılmamalıdır. Çünkü "kelam tehlikelidir"<sup>600</sup>

Ashabu'l-Hadis dışındaki diğer fırkaların tamamının sapık ve doğru yolda olmadıklarına dair İbnu'l-Mubarek şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Yalancılık Rafizilere, kötü tedbir Ebu Talib'in ehline, husumet/mücadele Mu'tezile'ye, zühd Haricilere, helal kılma/fetva verme re'y ehline, din de ehl-i Hadise aittir."<sup>601</sup>

Dikkat edilirse burada dini temsil eden tek fırka Ashabu'l-Hadistir. Diğerlerinin her birisinin kendisine has özel bir durumu mevcuttur. Dolayısıyla

<sup>596</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, V, 143.

<sup>597</sup> Herevî, a.g.e, V, 186-187.

<sup>598</sup> Herevî, a.g.e,V, 190.

<sup>599</sup> Herevî, a.g.e, V, 191-192.

<sup>600</sup> Herevî, a.g.e, V, 194.

<sup>601</sup> Herevî, a.g.e, V, 211-212.

dini temsil etmekten uzaktırlar. Bu durumda<sup>602</sup> kurtulabilmek için selefin yoluna bağlanmaktan başka bir çare yoktur.

Buraya kadar anlatılanlardan açıkça görülmektedir ki, Herevi, rivayetin dışında hiçbir şeye değer vermemekte, selefe dayandırılmayan hiçbir bilgiyi dikkate almamakta, ayrıca her türlü akli çıkarımlara karşı sert bir tavır sergilerken, teslimiyetçi bir anlayışı benimsemektedir. Herevî'nin bu anlayışını en güzel bir şekilde yansıtan onun sebeplilik ile ilgili görüşüdür. İnsanı tamamen devre dışı bırakan bu anlayışını Herevî şöyle ifade etmektedir: "Allah'ın varedtiği şeylerden hiçbirisi başka bir şeyin asla sebebi değildir. Hiçbir şey başka bir şey için var değildir. Hiçbir şey başka bir şeye bağlı da değildir. Buna göre tokluk yemekle meydana gelmez, insan zihninde oluşan bir bilgi delile bağlı olarak oluşmaz, tevekkül sahibinin elde ettiği rızık ve yardımın ne kendisinden ne de dış dünyadan bir sebebi vardır. Her oluşa kaynaklık eden yalnızca tek bir irade vardır. Bu oluşların bir diğerine adete/alışkanlığa tabi bir <sup>bir</sup> birliktelik ilişkisi içinde bu iradeden doğarlar. Gerçekten bu oluşlardan biri diğerine bağlı, ya da onun sebebi veya gerekçesi değildir. Ancak adet, bu iki şeyin birlikte bulunması ve birinin diğerine işaret, nişan ve delil kılınması tarzında sürüp gitmektedir. Yani birbiriyle adeten bağlantılı iki şeyden biri bulunduğu diğer de beraberinde bulunur. Zihinde oluşan bilgi de eldeki delil sebebi ile değildir. Bu da diğerleri gibi adete tabi birliktelik ilişkisi tarzındadır."<sup>602</sup>

### 1.3.8. İbnu'l- Cevzî

Ebu'l-Ferec İbn'ul- Cevzî (ö.597/1201), tarih, biyografi, hadis, tefsir ve akaid alanlarında eser vermiş önemli bir Hanbeli alimidir.<sup>603</sup> İbnu'l- Cevzî'nin ilmi şahsiyetinde ağır basan yönü onun bir Usulu'd-Din ve akaid alimi olmasıdır.<sup>604</sup> Selefî- kelami bir çizgide yer alan İbnu'l-Cevzî, nassı anlamada aklın yetersiz olduğunu, ayrıca nassı te'vil ve tefsire kalkışmanın doğru

<sup>602</sup> İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. III, 90-91.

<sup>603</sup> Hânsârî, *Ravaddu'l-Cennat*, V, 34-40; Zirikli, *A'lam*, III, 316-317.

<sup>604</sup> Şevki Yavuz-Casim Avcı "İbnu'l-Cevzî" D.İ.A. XX, 543.

olmadığını, bu sebeple de seleften gelene tabi olunması gerektiğini temel düşünce olarak belirlemektedir. Bu çerçevede kelamcılara eleştirilerini ve temel görüşlerini “*Telbîsu İblîs*”<sup>605</sup>, “*Zemmu’l-Heva*”<sup>606</sup> ve “*es-Sebat inde’l-Memat*”<sup>607</sup> isimli eserlerinde dile getirmektedir. İbnu’l-Cevzi, Hanbeli mezhebine taassup derecesinde bağlı bir alimdir.<sup>608</sup>

“*Telbisu İblis*”te, şeytanın saptırmalarından ve genel olarak insanları nasıl yoldan çıkardığından her bir ilim dalını başlıklar altında ele alarak anlatmaktadır. “İtikatta şeytanın saptırmaları” başlığı altında kelam ilmine eleştiriler yöneltmektedir. Konunun başında selef ulemasının kelam ilmiyle uğraşmamalarının gerekçesini belirtmektedir. Ona göre bu ümmetin fakihleri aciz olduklarından dolayı kelam ilmi ile uğraşmadılar, aksine kelam ilminin derde şifa olamayacağını, hatta sağlam zihinleri de hasta ettiğini anladıkları için bu ilimle ilgilenmediler ve bu konu üzerinde durmadılar.<sup>609</sup>

İbnu’l-Cevzi, kelamcılar hakkındaki Şafii ve Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini zikretmektedir.<sup>610</sup> Söz konusu kişilerin görüşleri daha önce zikredildiği için burada tekrar vermeyi gereksiz görüyoruz.

İbnu’l-Cevzi, Mu’tezile, Cebriye ve Mürcie fırkalarının görüşlerine kısaca değinerek onların büyük yanlışların içerisinde olduklarını ve nassa muhalefet ettiklerini vurgulamak istemektedir.<sup>611</sup> Bu düşünceye mensup insanların Allah’a yakışmayan pek çok sıfatlarla onu vafettiklerini ve kendisine pek çok noktada da acziyet izafe ettiklerini söylemektedir.<sup>612</sup>

İbn’u-l Cevzî, kelam ilminden ve bu çirkin mezhebin ortaya çıkmasına neden olan ilimlerden Allaha sığındığını ifade ettikten sonra, kelamcıların, imanın ancak akli marifet ile tamamlanabileceği iddiasında bulduklarını, oysa bunun apaçık bir hata olduğunu, zira Peygamber’in sadece iman etmeyi emrettiğini, kelamcıların dediği şekilde araştırmayı emretmediğini

<sup>605</sup> İbnu’l-Cevzi, *Telbîsu’l-İblîs*, Daru’l- Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, Ts.

<sup>606</sup> İbnu’l-Cevzi, *Zemmu’l-Heva*, Thk. Ahmed Abdusselam Ata, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

<sup>607</sup> İbnu’l-Cevzi, *es-Sebat Inde’l-Memat*, Thk. Abdullah el-Leysi el-Ensari, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekafiyye, Beyrut, 1409.

<sup>608</sup> İbn Şatti, *Muhtasaru Tabakati’l-Henabile*, s. 43.

<sup>609</sup> İbnu’l-Cevzi, *Telbîsu İblîs*, s. 82.

<sup>610</sup> İbnu’l-Cevzi, a.g.e, s. 82.

<sup>611</sup> İbnu’l-Cevzi, a.g.e, s. 83.

<sup>612</sup> İbn’u-l Cevzî, a.g.e, s. 83.

söylemektedir. Peygamber bu durumu bu şekilde belirlediği gibi, buna şahitlik eden sahabe de imani konuları araştırmaya koyulmamış ve bu konuların tartışmasına girmemiştir demektir.<sup>613</sup>

Konuyu bu şekilde çerçeveleyen İbn'u-l Cevzî, kelim ilminin zararlarını ortaya koymak için selef ulemasından örnekler sunmakta ve onların görüşlerinden pasajlar aktararak kendi düşüncesini desteklemeye çalışmaktadır. İbn'u-l Cevzî, kelim ile uğraşan pek çok alimin ömürlerinin sonunda bu ilimden döndüklerini, bundan tövbe ettiklerini söylemekte ve bunlara örnekler vermektedir. İbn'u-l Cevzi, Kerabîsî(ö.245/859)'nin ölüm döşeğinde şöyle söylediğini nakleder: "Kerâbîsî ölüm döşeğinde çocuklarına der ki: kelim ilminde benden daha alim birisini biliyor musunuz? Çocukları, hayır diye cevap verirler. Peki beni bu ilimle uğraştığım için suçluyor musunuz? Sorusuna, çocukları; gene hayır derler. Peki size tavsiyelerde bulunsam kabul eder misiniz? onlar evet derler. Bunun üzerine Kerâbîsî, çocuklarına; "Hadis ehlinin yolunu tutun, çünkü onların haklı olduğunu görüyorum" der.<sup>614</sup>

İbn'u-l Cevzî, Cüveyni(ö.478/1085)'nin de ömrünün sonunda şöyle söylediğini nakletmektedir: "Tüm İslam alemi dolaştım ve uğraştıkları ilimleri inceledim, denizlerde yolculuk yaptım, İslam'ın yasakladığı şeylere daldım ve bütün bunları taklitten kaçınıp hakkı aramak için yaptım. Ancak şimdi hepsinden döndüm ve hak kelimeye geldim. Sonuçta vardığım netice ihtiyar kadınların yolunun izlenmesi gereğidir. Eğer hak bana ulaşmaz da bu ihtiyarların yolu üzere ölmezsem ve bu dünyadan geçerken ihlas kelimesi ile ağzım kapanmazsa vay halime derdi ve yakınlarına da şunu söylerdi. Ey arkadaşlarım, kelim ile uğraşmayın, eğer kelamın beni bu yerlere vardıracağını bilseydim onunla asla uğraşmazdım."<sup>615</sup>

Ebu'l-Vefa Ukeyl'in ise şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Ben kesinlikle biliyorum ki sahabe ölürken bile cevherin, arazın ne olduğunu bilmiyorlardı. Eğer onlar gibi olmak istiyorsan ol, yok eğer kelamcılarının yollarının daha iyi olduğunu düşünüyorsan bu çok kötü bir durumdur. Zira kelim ilmi bir çok

<sup>613</sup> İbn'u-l Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 84.

<sup>614</sup> İbn'u-l Cevzî, a.g.e , s. 84.

<sup>615</sup> İbn'u-l Cevzî, a.g.e, s. 85.



kimseleri şüpheye düşürürken, bir çoklarını da inkara sürüklemiştir. En azından sözlerinden inkar kokusu gelmektedir. Çünkü onlar selefin yetindikleri ile yetinmediler ve gerçeği akılla aramaya koyuldular. Oysa sadece akıl Allah'ın bildiği hikmeti idrak etmekten acizdir. Allah bildiği tüm bilgileri kullarına söylemez. Başlangıçta ömrümün uzunluğunu mübalağa edip kitaplara daldım, mezhepleri araştırdım ancak şimdi geri adım attım ve selef baktım ki onların yolu en sağlam ve en selim yoldur. Çünkü onlar incelemenin en uç noktasına kadar gittiler ve aklın idrak etmekten aciz olduğu bazı hikmetlerin olduğunu fark ettiler. Bunun için İslam sınırlarına bağlı kaldılar ve her şeyde bir illet ve sebep aramaktan vazgeçtiler. Akıl da üstünde bir ilahi hikmetin var olduğunu gördü ve o ilahi hikmete teslim oldu.”<sup>616</sup>

Hayatlarının sonunda kelami tartışmalardan vazgeçtiğini ve selefin yoluna döndüklerini söyleyen bu kişileri örnek olarak sunduktan sonra İbn'u-l Cevzî, kelimada aşırılıklarıyla bilinen Mücessime ve Müşebbiheden bazı örnekler sunmaktadır.<sup>617</sup> Ancak İbn'u-l Cevzî, bu örnekleri verdikten sonra bunu bütün kelim firkalarına teşmil ederek genelleştirmekte ve böylece kelamın yanlışlığını göstermek istemektedir. Kendisince bu yanlışlığı belirledikten sonra doğru yolun da Peygamber'in, sahabenin ve tabiiilerin takip ettikleri yol olduğunu belirtmektedir. Ona göre selef, âyet ve hadislerde hiçbir tefsire ve te'vile sapmadan ve insan gücü üzerindeki konuları araştırmaya kalkışmadan olduğu şekliyle kabul etmişlerdir.<sup>618</sup> Dolayısıyla yapılması gereken selefin yoluna uymak ve bid'atçilerden uzak durmaktır. Ayrıca amel ile yetinilmelidir, çünkü denizlere dalan kelimciler, akıllara şifa verecek şeylere ulaşmaktan aciz kaldılar, bu sebeple en güvenilir yol bunlardan uzak durmaktır.<sup>619</sup>

Kendisinden önceki selef ulemasını takip eden İbnul-Cevzî, önceki ulemanın, yaptıkları araştırmaların sonucunda aklî olandan uzaklaşarak, rivayete sarıldıklarını, özellikle kelim ilmini kötüleyerek ondan uzaklaştıklarını vurgulamakta ve kendisi de bu nedenlerle kelim ilmine karşı tavır

<sup>616</sup> İbn'u-l Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 85.

<sup>617</sup> İbn'u-l Cevzî, a.g.e, s. 86-87.

<sup>618</sup> İbn'u-l Cevzî, a.g.e, s. 88.

<sup>619</sup> İbn'u-l Cevzî, a.g.e, s. 88-89.

takınmaktadır. Peygamber döneminden hemen sonra başlayan bu düşünce biçimi, düz bir çizgi şeklinde varlığını sürdürmekte ve bu gün de bu anlayış devam etmektedir.

Nitekim, Herevî'den asırlarca sonra, aynı anlayış yaklaşık ifadelerle dile getirilmiştir. Bunlardan Muhammed b. Ebi Bekir Eyyup ez-Zeri'(ö.751/1350), "*es-Sevaiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*" isimli eserinde selef uymanın zorunluluğunu dile getirmekte bu konu ile ilgili pek çok ayet ve hadis zikretmektedir.<sup>620</sup> Bunun dışında yapılan her türlü yorum ve araştırma sapıklık olarak nitlendirilmiştir. Buna göre akılların nihai olarak atacakları en son adım çözümsüzlük olduğu gibi, nice alimlerin gayretleri de sapıklıkla nitelenmiştir.<sup>621</sup>

Yapılan bütün uğraşlar da kîl-u kâl olarak kabul edilmiştir. Bununla alakalı olarak bazılarında şu sözler nakledilmiştir: "Biz derin denizlere daldık, müslümanları ve ilimlerini terkettik, nehyedildiğimiz konulara daldık, şu an eğer rabbimizin rahmeti yetişmezse kurtuluşumuz mümkün değildir bu nedenle işte ben ihtiyar Annemin inancı üzere ölüyorum"<sup>622</sup> demişlerdir.

Müellif ölüm anında kelamcılarının pek çoğunun şüphe üzerinde öldüklerini ifade etmekte<sup>623</sup> ve yegane kurtuluşun selef yoluna uymakta olduğunu belirtmektedir.<sup>624</sup> Öyleyse bunca tecrübeyi dikkate alarak kelam ilminden uzak durulmalı ve selefin yoluna tabi olunmalıdır.

### 1.3.9. İbn Kudame el- Makdisî

Muvaffakuddin İbn Kudame el-Makdisî(ö.620/1223), Hanbeli ulemasının ileri gelenlerindedir.<sup>625</sup> Müteahhir dönemde yaşamış olmasına rağmen, İslam dünyasında meydana gelen fikri gelişmelerle pek

<sup>620</sup> Muhammed b. Ebi Bekr, *es-Sevaiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, Thk. Ali b. Muhammed, Daru'l-Asime, Riyad, 1998, I, 156-159.

<sup>621</sup> Muhammed b. Ebi Bekr, a.g.e, I, 166-167.

<sup>622</sup> Muhammed b. Ebi Bekr, *es-Savaiku'l-Mursele*, I, 168.

<sup>623</sup> Muhammed b. Ebi Bekr, a.g.e, I, 168.

<sup>624</sup> Muhammed b. Ebi Bekr, a.g.e, I, 170.

<sup>625</sup> Bkz. İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, VIII, 155-163; Zirikli, *A'lam*, IV, 67.

ilgilenmemiş, dini düşünce ve yaşam alanında da oldukça katı bir tutum takınmıştır

İbn Kudame, seleflerinin yolunu takip ederken onlardan daha katı bir tutum takınmıştır. Düşüncelerini temellendirmeye çalışırken nassı anlamada aklın yetersizliğine vurguda bulunmuş, nassı anlamının tek yolunun Peygamber ve ona uyanların rivayet yoluyla bildirildiklerinden ibaret olduğunu söylemiştir.<sup>626</sup>

İbn Kudame, Allah'ın zat ve sıfatları ve diğer imana taalluk eden konularda rivayetle yetinmenin gerekliliğini söylerken, bu konuda yoruma kalkışanların ya teşbihe düştüklerini, Allah'ın sıfatlarını mahlukatın sıfatlarına benzetmeye kalkıştıklarını, ya da nassı hakiki anlamlarından çıkaracak şekilde aşırı yoruma tabi tuttuklarını ve böylece her iki durumda da sapıklığa düştüklerini ve doğru yoldan ayrıldıklarını ifade etmektedir.<sup>627</sup>

Söz konusu iki yaklaşımın da yanlışlığını vurgulayan İbn Kudame, Ehl-i Hak dediği sefelin ise bu iki yolun ortasında orta bir yol takip ettiklerini, menkulu aşmadıklarını, aynı zamanda yoruma da kalkışmadıklarını veya yorum yapmak suretiyle nassı da yok saymadıklarını, aksine Allah'ın muradı ne ise o şekilde iman ettiklerini lafzın te'vil, tefsir ve yorumuna kalkışmadan olduğu şekliyle iman ettiklerini söylemektedir.<sup>628</sup>

Herevi'nin müstakil olarak kelam ilmini eleştirmek için yazdığı "*Zemmu'l-Kelam*" gibi, İbn Kudame de kelam ilmi ve akli tefekkürü/te'vili eleştirmek için müstakil eserler kaleme almıştır. Bunlardan; "*Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*"<sup>629</sup> ve "*Zemmu-Te'vil*"<sup>630</sup> isimli eserleri doğrudan kelam eleştirisidir.

Bu iki eserden başka da İbn Kudame akaid alanında "*Hikayetu'l-Munazara fi'l-Kur'an maa Ba'di Ehli'l-Bid'a*"<sup>631</sup> ile "*İsbatu Sıfati'l-Uluv*"<sup>632</sup> ve

<sup>626</sup> Bkz. Fevvez Ahmed Zemerli, *Akaidu Eimmeti's-Selef*, s. 181.

<sup>627</sup> Ahmed Zemerli, a.g.e, s. 181.

<sup>628</sup> Ahmed Zemerli, a.g.e, s.181-182.

<sup>629</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Said Dimaşkiye, Daru'l-Alem, Riyad, 1990.

<sup>630</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Daru's-Sekafiye, Kuveyt, 1406.

<sup>631</sup> İbn Kudame, *Hikayetu'l-Munazara fi'l-Kur'an maa Ba'di Ehli'l-Bida'*, Thk. Abdullah Yusuf el-Ca'di, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1409.

"*Lum'atu'l-'Itikadi'l-Hadi ila Sebili'r-Reşad*"<sup>633</sup> gibi bazı eserler yazmıştır. Konumuz çerçevesinde İbn Kudame'nin söz konusu edilen iki eseri esas alınarak kelim ilmine yönelttiği eleştiriler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İbn Kudame, "*Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*" isimli eserini, İbn Akîl'e(ö.513/119) reddiye amacıyla yazdığını belirtmektedir. İbn Akîl, kelim ilmini Mu'tezile mezhebine bağlı alimlerden öğrendiği için Hanbelilerin şiddetli hücumlarına maruz kalmış bir alimdir.<sup>634</sup>

İbn Kudame'nin Eserin başında verdiği bilgi o dönemin kelimcilerine, özellikle Mu'tezile kelamına karşı takınılan olumsuz tavrın durmunu ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

İbn Kudame'nin ifadesine göre, İbn Akîl, dini konularda te'vile başvurduğu için düşüncelerinden dolayı sapıklıkla nitelendirilmiş ve ölümüne fetva verilmiştir.<sup>635</sup> Ölüm korkusuyla gizlenmek zorunda kalan ve sürekli yer değiştiren İbn Akîl, bir gün gemi ile başka bir tarafa seyahat ederken, gemide şöyle söylenen bir genç ile karşılaşır: "Allah'a yakın olmak gayesiyle şayet zındık olan İbn Akîl ile karşılaşsaydım, onu öldürmek isterdim." Kendisini tanımadığı için genç ona bir şey yapmaz, ancak kaçarak kurtulmanın mümkün olmadığını anlar ve ölüm korkusu nedeniyle hemen o gemiyi terkeder ve Şerif Ebu Ca'fer'in yanına gider, kimliğini açıklar ve düşüncelerinden döndüğünü, tövbe ettiğini söyler.<sup>636</sup> Şerif Ebu ca'fer, hanbeli muhalefetinin öncülüğünü yapan kişidir.<sup>637</sup>

İbn Akîl'in düşüncelerinden döndüğünü beyan etmesi için adeta bir tören yapılır. Müellifin ifadesine göre hicri dört yüz altmış yılında camide insanlar toplanırlar, daha sonra İbn Akîl, topluluk içerisinde ayağa kalkar ve şunları söyler: "Ben bid'atçı Mu'tezililerin ve onlar gibi olanların mezheplerinden Allah'a sığınıyorum, onlarla arkadaşlık yapmaktan, onları övmekten, onlar gibi yaşamaktan şu andan itibaren vazgeçiyorum. Bundan

<sup>632</sup> İbn Kudame, *İsbatu Sıfati'l-Uluv*, Thk. Bedr Abdullah Bedr, Daru's-Selefiye, Kuveyt, 1404.

<sup>633</sup> İbn Kudame, *Lum'atu'l-'Itikadi'l-Hadi ila Sebili'r-Reşad*, Thk.Bedr b. Abdullah Bedr, Daru's-Selefiye, Kuveyt, 1404.

<sup>634</sup> Zirikli, *A'lam*, IV, 313

<sup>635</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, s. 33; Zirikli, *A'lam*, IV, 313

<sup>636</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, s. 33

<sup>637</sup> Yusuf Şevki Yavuz. "İbn Akîl" , D.İ.A, XIX, 302

sonra benim onlarla artık hiçbir ilgim kalmamıştır. Daha önce yazdıklarımdan dolayı tövbe ediyorum ve bundan sonra onlarla ilgili yazılmış hiçbir şeyi okumayacağıma söz veriyorum” dedikten sonra Peygamber’in şu hadisini söyleyerek Mu'tezile'den ayrıldığını söyler: “Her kim bid'at ehlini yüceltirse o İslam'ın yıkılmasına yardım etmiş olur.”<sup>638</sup>

Düşüncenin nasıl cezalandırıldığına adeta bir ibret belgesi mahiyetinde olan bu anlatı, o dönemin değer yargılarını ve toplumun genel düşüncelerini yansıtmaya açısından manidardır. İbn Kudame, bütün bu olanlara rağmen İbn Akîl'in esasen düşüncelerinden vazgeçmediğini, sadece ölümden kurtulmak için böyle bir yola başvurmak zorunda kaldığını ifade etmekte ve bu nedenle de onun düşüncelerine karşı bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>639</sup> Eserinin değişik yerlerinde İbn Akîl'e göndermelerde bulunmakla bu anlayışta olduğunu belirliyor.

İbn Kudame, kelamcılara eleştiri yöneltmeden önce en doğru yol olarak nitelendirdiği selef düşüncesini kısaca açıklar, buna göre; Allah'ın sıfatlarına, Kur'an'da zikredildiği şekilde ve Peygamber tarafından dile getirilenlere, hiçbir arttırma ve aksiltme yapmadan, te'vile ve tefsire yeltenmeden, zahirine muhalif olacak değerlendirmelere kalkışmadan, mahlukatın sıfatlarına benzer ve sonradan olanların isimlendirmelerini çağrıştıracak değerlendirmelere gitmeden iman etmek gerekir. Nassı geldiği şekliyle kabul etmek, ilmini onu söyleyene, anlamını ise onu konuşana havale etmek gerekir.<sup>640</sup>

İbn Kudame, Hasan'dan şöyle bir rivayette bulunmaktadır: “Şarktan garba bütün fakihler ittifak ettiler ki iman konusunda Kur'an ve hadiste zikredilen Allah'ın sıfatları ile ilgili hiçbir tefsir, te'vil ve teşbihe gitmeden iman etmek gerekir. Her kim bunları tefsir ederse nebinin üzerinde bulunduğu şeyden ve cemaattan ayrılmış olur. Çünkü selef tefsir etmeden kitap ve sünnette geldiği gibi iman etmişler ve geri kalan konularda ise susmuşlardı.

<sup>638</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 33-34.

<sup>639</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 39-40.

<sup>640</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 11.

Bu nedenle her kim cehm b. Safvan'nın söylediğini söylerse cemaattan ayrılmış olur.”<sup>641</sup>

Ona göre selefin mezhebi, sahih rivayetlerle gelen haberleri, teşbih ve keyfiyeti nefyederek aslı üzere kabul etmektir. Selefe göre sıfatlar konusu, zata göre fer'i bir meseledir. Allah için sıfatların ispatı, Allah'ın kendisi için belirlediği sıfatları kabul etmektir<sup>642</sup> diyen İbn Kudame, “yed” kelimesini, “kudret” anlamında kullanmadıklarını, “sem” ve “basar” kelimelerini de “ilim” anlamında kullanmadıklarını söylemektedir.<sup>643</sup>

Kur'an'da Allah için söz konusu edilen sıfatları, başka herhangi bir şeye benzetmediklerini, bunları teşbih ve nefye gitmeden varit olduğu şekliyle kabul ettiklerini söylemektedir. Şura suresinde geçtiği gibi “hiçbir şey O'nun benzeri değildir, O, işiten ve görendir.”<sup>644</sup> ve gene İhlas suresinde ifade edildiği gibi “hiçbir şey O'na denk değildir”<sup>645</sup> ayetlerinde ifade edildiği şekliyle kabul ettiklerini ve bu konuda hiçbir te'vil ve tefsire başvurmadan olduğu şekliyle kabul ettiklerini ifade etmektedir.<sup>646</sup>

Sıfatlar konusunda yorum yaptıkları için Mu'tezile'nin sapıklığına hükmeden İbn Kudame, bundan dolayı kanlarının helal olduğu ve mallarına da el konulabileceğini söylemektedir.<sup>647</sup>

Aynı zamanda bir fakih olan İbn Kudame, Mu'tezile hakkında bu hükmü verirken bunun ne anlama geldiğini gayet iyi bilmektedir. İslam fıkhına göre bir kişinin hangi durumda öldürülebileceği gayet sarih bir şekilde izah edilmiştir. Bu konunun izahına girecek değiliz, olayın bu tarafı bizi fazla alakadar etmemektedir. Bizi ilgilendiren yanı, sıfatlar konusunda yorum yapanların, ya da selef düşüncesine aykırı düşünenlerin dinden çıktıkları, bir başka ifadeyle irtidat ettikleri ve mürtedin dindeki hükmünün de öldürülme olduğu hususudur. İbn Kudame'nin Mu'tezile hakkındaki hükmü işte bu noktaya dayanmaktadır. Muhalefeti yok etme konusunda İbn Kudame, diğer

<sup>641</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 14.

<sup>642</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 15.

<sup>643</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 15.

<sup>644</sup> 42. Şura, 11.

<sup>645</sup> 112. İhlas, 4.

<sup>646</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 15.

<sup>647</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, s. 36.

selef ulemasına göre daha katı bir tavır içerisindedir. Nitekim Mu'tezile hakkında verdiği bu hükmü ile bunu açıkça belirtmektedir.

İbn Kudame, selefin asla sıfatları te'vile tabi tutmadığını, bunun aksini iddia edenlerin yalancı ve müfteri olduklarını söylemekte, çünkü selef anlayışının temelinde ikrar, teslimiyet, te'vil ve temsilden kaçınma olduğunu ifade etmektedir.<sup>648</sup>

Selefin sıfatları te'vil ettiklerini iddia edenlerin iddialarını ispat etmeleri gerektiğini söyleyen İbn Kudame, bu konuda ne Peygamber'den, ne de sahabeden herhangi bir rivayet gelmediğini söylemektedir. İbn Kudame'ye göre bu iddiada bulunanlar sadece kelamcılardır. Ona göre kelamcılar; insanların en cahili, rivayetleri an az bilenleri ve nakli en çok terk edenleridir. Bu nedenle kelamcıların yaptıkları nakiller, hiçbir şekilde kabule şayan olamazlar, çünkü onların yaptıkları tek şey yalan ve iftiradır.<sup>649</sup>

Sıfatlar konusunda selefin tavrını örneklendiren İbn Kudame; Malik b. Enes, Süfyan Sevri, Süfyan b. Uyeyne ve Ma'mer b. Raşid'in hiçbirisinin sıfatlarla ilgili rivayet ettikleri hadislerde yorumla gitmediklerini ve nasıl rivayet edildiye o şekilde kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>650</sup>

Bunu esas alan İbn Kudame, ilim konusunda ne düşündüğünü, ya da neyin ilim olabileceğini de şu şekilde belirtmektedir: "Sağlam senetle Peygamber'den gelen, sahabeden sahih olarak bize intikal eden her şey ilimdir. Onlardan sonra ortaya çıkan, ya da onlardan geldiği konusunda kesin olarak tespit edilemeyen herşey bid'attir ve dalalettir."<sup>651</sup> Dolayısıyla yaşamın her alanında rivayet esas alınmalıdır.

Konuyu bu çerçevede değerlendiren İbn Kudame, Allah'ın isim ve sıfatları ve diğer inanç ile ilgili konularda seleften gelen her şeye teslim olunmalı ve bunlar üzerinde tartışmaya girilmemesi gerektiği kanaatindedir.<sup>652</sup> Çünkü selef her konuda daha yetkin, daha bilgili ve her konuda daha çok hak sahibi olmalarına rağmen onlar tartışmaya girmiş

<sup>648</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 36.

<sup>649</sup> İbn Kudame, *a.g.e*, s. 37.

<sup>650</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 37-38.

<sup>651</sup> İbn Kudame, *a.g.e*, s. 38; *Zemmu't-Te'vil*, s. 21.

<sup>652</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 21.

değillerdir, tersine teslim olmuşlardır. Bu nedenle dini konularda tartışmaya giren husrandan başka bir şey yaşayamaz.<sup>653</sup>

İbn Kudame, "Allah'ın görmesi" "dünya semasına inmesi" "ayağını cehennem üzerine koyması" ve buna benzer konularda selefin görüşlerini belirtirken, bu ve benzeri konularda Peygamber'in getirdiği şeylerin tamamının hak olduğunu, Allah'ın kendisini vafettiğinden fazla ya da eksik bir şekilde O'nu vafetmediklerini, hiçbir şeyin O'na benzemediğini ve Kur'an'da ne buyurulmuşsa onu söylediklerini belirtmektedir. Bu konuda gelen hadisleri de hiçbir şekilde yoruma tabi tutmadıklarını ve Kur'an ve hadisin dışında hiçbir şey söylemediklerini, çünkü bu konuların ancak Kur'an ve hadis ile bilinebileceğini, bunun dışında herhangi bir şey söylemenin de caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>654</sup>

Selefin ve bu arada kendi bakış açısını dile getiren İbn Kudame, selefe uymanın gerektiğini söylemekte ve bunun için Kur'an'dan ve hadisten deliller sunmaktadır. Kur'an'dan delil olarak sunduğu ayetlerden birkaç tanesi şudur: "Her kim de, kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra, Peygambere aykırı harekette bulunur ve mü'minlerden başkasının yoluna uyarsa, onu döndüğü sapıklıkta bırakırız."<sup>655</sup> Bir diğer ayet ise şudur: "Muhacir ve Ensar'dan öne geçenler ve güzellikle onlara uyanlardan Allah razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır."<sup>656</sup>

Sünnetten ise şu hadisi delil olarak sunmaktadır: "Benden sonra benim ve raşid halifelerimin sünnetine uyunuz, onlara sıkı sıkı yapışınız ve sonradan ortaya çıkan şeylerden sakınınız. Çünkü sonradan ortaya çıkan herşey bid'at ve her bid'at da dalalettir."<sup>657</sup>

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, kendisinden önce İsrailoğullarının yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan biri dışında hepsinin cehennemde olduğunu belirttiğini, kurtulan tek fırkanın da "fırka-i naciye" olduğunu, bunun da

<sup>653</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 38.

<sup>654</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 38-39; *Zemmu't-Te'vil*, s. 22.

<sup>655</sup> 4. Nisa, 115.

<sup>656</sup> 9. Tevbe, 100.

<sup>657</sup> Tirmizi, 42 İlim 16 Hn: 2676 V, 43; İbn Mace Mukaddime 6, Hn: 42, I, 15-16; Darimi, Mukaddime 15, I, 44-45; İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 28.



kendisinin ve ashabının üzerinde bulunduğu yol olduğunu, bunun dışında kalanların ise bid'at ve bid'atlerin de cehennemde olduğunu söylediğini ifade etmektedir.<sup>658</sup>

Selef ulemasının en çok kullandığı argümanlar bunlardır. Buradan hareketle kendilerine sağlam bir zemin hazırlamak istemektedirler. Çünkü bütün düşüncelerini bu zemin üzerine bina etmektedirler. Nitekim İbn Kudame, konuyu bu şekilde dile getirdikten sonra selefin yüceliğini ve bunun karşısında durduğunu söylediği kelamcılarının ise ne kadar düşük olduklarını kanıtlamak istemektedir.

Konunun girişinde sözkonusu edildiği gibi, İbn Kudame, İbn Akîl'i, kelam ve bid'at ehline uyduğu, sünnet yolundan ayrıldığı ve Allah'ın dininde yeni şeyler uydurup selef imamlarına ve onların mezheplerinin ileri gelenlerine muhalefet ettiği için öldürülebileceği fetvasının çıktığını tekrarlamaktadır. İbn Kudame'nin bunu tekrarlamasının sebebi, onun selefin yolundan ayrılınca nasıl perişan olduğunu göstererek, Ehl-i Sünnete muhalefet edecek herkesin de aynı akıbete uğrayacağını ifade içindir.<sup>659</sup>

Kelamcılarının yoluna uyan kişilerin perişan olduklarını ifade ettikten sonra selefin yoluna uyan Ehl-i Sünnetin ise, üzerlerinde hiçbir kusurun bulunmadığını, onlarda utanılacak hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir. onların bildikleriyle amel eden alimler, salih veliler, seçilmiş müttakiler, velayet, keramet ve ibadet ehli kişiler olduklarını belirterek, onları anmakla kitapların süslendiğini, güzel haberleri ile meclislerin neşelendiğini, haberlerinin aktarılması ile kalplerin ihya olduğunu, onlara uymak suretiyle mutluluğun elde edildiğini, onlarla dinin ayakta durduğunu, dillerinin kitabın dili olduğunu, dara düşüldüğünde halkın sığınağı olduklarını, yöneticiler ve diğer insanların kendilerini ziyaret etmekle hayır dualarını aldıklarını ve onlar vasıtasıyla Allah'tan şefaahat istediklerini ifade etmektedir.<sup>660</sup>

İbn Kudame, selefte olan övgülerini bunlarla sınırlamaz ve şunları ekler: "Biz övülen makamların sahibiyiz, bizim için dünya ve ahiret şerefi vardır. Alimlerin kitapları tetkik edildiğinde orada bizden başka kimse

<sup>658</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 28-29.

<sup>659</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar*, s. 40.

<sup>660</sup> İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar*, s. 40.

bulunmayacaktır, bir keramet aktarılabilecekse o mutlaka bizdendir, bir vaiz veya meclisini güzelleştirmek isteyen birisi, bizim zahit ve keramet ehli dostlarımızdan birisini mutlaka anar. Bizim salih taraftarlarımızdan söz edilince, kalpler şifa bulur, dualar kabul edilir ve hastalıklar, sıkıntılar yok olur.”<sup>661</sup>

Selefe bu kadar övgüde bulunan İbn Kudame, doğal olarak bunların karşıtı olarak kabul ettiği kelamcıları da yermektedir. Ona göre selef her dönemde sürekli kendilerine uyulan ve övülen insanlar iken kelamcıların ve bid'at sahiplerinin devlet/egemenliklerinin yok olduğunu, sonlarının kesildiğini, kendilerini kimsenin takip etmediklerini ve kelamcıların içerisinde kendisine uyulabilecek bir imamın ya da bir fakihin bulunmadığını söylemektedir.<sup>662</sup>

İbn Kudame eleştirilerine şu şekilde devam eder: Kelamcıların arasında Süfyan Sevri gibi bir alim ve fakih, Süleyman et-Teyyim gibi Allah korkusundan dolayı uykuyu terkeden birisi, ilim denizi olan İmam Haremeyn gibi birisi, şam fakihî Evzai gibi her türlü fetvayı verebilen birisi var mıdır? diye sorar.

Bu sayılanlar dinin kaleleridir. Kelamcılar ise ancak yerilen, kendilerinden sakınılan ve onlarla oturulmaktan nefret edilen kişilerdir. Kelamcılardan hiçbirisinin velayette derecesine rastlanılmamıştır. Onlardan hiç kimse salihlerin ileri gelenlerinden olamamıştır. Hiçbirisinin kerameti yoktur, onlar ahirette rablerini göremezler, keremine nail olamazlar. Onlar kerametleri inkar ediyorlar, Allah'ın mümin kullarına olan nimetini kabul etmiyorlar. Onlar dünyada sevilmedikleri gibi ahirette de azaba uğratılacaklardır. Onlardan hiç kimsenin kurtuluş bulması mümkün değildir.<sup>663</sup>

Kelamcılara genel olarak bu eleştirilerde bulunan İbn Kudame, daha sonra seleften bu konuda bazı alıntılar yapmaktadır. Bunlardan; Ahmed b. Hanbel'in: "Kelam ehli ebediyen iflah olmaz, kalbinde hastalık bulunanlardan başka hiç kimse kelamda hiçbir şey bulamaz."<sup>664</sup> Şeklindeki sözünü aktarırken, İmam şafii'nin de; kelam ile irtidat eden hiç kimsenin iflah

<sup>661</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 40.

<sup>662</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 40.

<sup>663</sup> İbn Kudame, a.g.e , s. 41.

<sup>664</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 41.

olamayacağını söylediğini ve İmam şafii'nin kelamcılar hakkındaki meşhur hükmünü aktarır. Ebu Ömer b. Abdilber'den ise şu nakilde bulunur: "Fıkıh ve hadis ehli, kelamcıların bid'atçı ve sapık oldukları konusunda ittifak etmişlerdir. Bunun yanında kelamcılar ilim ehlinden sayılmazlar, alimler sadece fakih ve hadisçilerdir." <sup>665</sup>

Ahmed b. İshak el-Maliki'den yaptığı rivayete göre de o şöyle söylemiştir: "Bize göre heva ve bid'at ehli kelamcılardır. Eş'ari veya Eş'ari'nin dışında bid'at ve heva ehlinden hiç kimsenin şahadeti kabul olunmaz, onlardan uzak durmak gerekir, bid'atinden dönünceye kadar te'dip edilmeleri gerekmektedir." <sup>666</sup>

İbn Kudame'nin kelamcılar ile ilgili bu anlatımında birkaç nokta özellikle vurgulanmıştır. Bunlardan, öncelikle kelam ilmi ile uğraşanlar, irtidat edenlerle aynı kategoride değerlendirilmişlerdir. Dolayısıyla bu ilimle uğraşanlar hiçbir şekilde iflah olamayacaklardır. Daha sonra, kelam ile uğraşanlar, heva ehlinden oldukları konusunda ittifakın varlığından bahsetmiş ve kelamcılarının ilim ehlinden sayılmadıklarını söylemiştir.

Eş'arilerin de içine alındığı ve hiçbir kelamcının şahitliğinin kabul edilemeyeceği hususunun ifade edilmiş olması, ayrıca vurgulanmaya değer bir husustur. Dolayısıyla İbn Kudame, yalnızca Mu'tezile ve diğer Ehl-i Sünnet dışı sayılan kelami fırkalar değil, Ahmed b. Hanbel'in yolunda olduğunu deklere etmesine rağmen, Eş'ari ve Eş'âri'leri de aynı kategoride değerlendirmiştir. Bu da onun nedenli katı bir tutuma sahip olduğunun bir ifadesidir.

İbn Kudame, kelam eleştirisine biraz da istihzai bir tavırla şöyle devam etmektedir: "Kelam ilmi lisani hal ile diyor ki; en çok sürçmeler bendedir, bid'at ve dalalet ile bilinen benim, en çok saptıran benim. Benim nakil ilmini en az bilen, benim yerilmiş kelam ilmini Peygamberin sünnetine tercih eden. Bana tabi olun ve Peygambere uymayı bırakın, çünkü o sizi kurtuluşa çağırmakta, ben ise sizleri ateşe davet etmekteyim." <sup>667</sup>

<sup>665</sup> İbn Kudame, *Tahriru'n-Nazar*, s. 41.

<sup>666</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 41-42.

<sup>667</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 47.

Kelam ilmine ve kelamcılara bu ağır eleştirileri yönelten İbn Kudame, tek kurtuluş yolunun da selefin yolu olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Selefe uymanın zorunlu bir durum olduğunu belirtirken onları aynı zamanda dinin tek temsilcileri olduğunu da söylemektedir. Ona göre; Kitap, sünnet ve icma ile selefin doğru yolda oldukları konusunda ittifak vardır.<sup>668</sup>

İbn Kudame, her halükarda selefe uymanın gerekli olduğunu söylerken şöyle bir akli çıkarımda bulunmaktadır: Ona göre selef, düşüncelerinde ya isabet etmişlerdir, ya da hata etmişlerdir. Şayet isabet etmişlerse onlara tabi olmak vaciptir. Çünkü doğruya tabi olmak vaciptir. İtikadi konularda hatayı sürdürmek ise haramdır, çünkü selef doğruyu bulduğuna göre sırat-ı müstakim üzeredir demektir. Bu durumda onlara muhalefet eden ise cehenneme götüren şeytanın yoluna tabi olmuş olur. Allah Teala kendi yolundan gitmeyi ve onun dışındaki yollardan sakınmayı da emretmiştir. “Bu benim doğru yolumdur, ona tabi olunuz, başka yollara uymayınız ki onun yolundan ayrılmış olmayasınız. Sakınırsınız diye Allah size tavsiyede bulunur.”<sup>669</sup>

Selefin hataya düşmüş olacağını zanneden, İslam’ın tamamında yanlış olabileceğini iddia etmiş olur. Çünkü herhangi bir konuda onların hataya düştüklerini kabullenmek, başka konularda da hataya düşmüş olabileceğini kabullenmeyi gerektirir. Bu da bize intikal eden bütün rivayetlerin geçersizliğini doğurur. Oysa “hiçbir müslümanın bunu söylemesi caiz değildir”<sup>670</sup> diyen İbn Kudame, selefin bilmediği ve hakkında yorum yapmadığı bir hususun sonrakiler tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla herhangi bir şekilde yoruma kalkışmanın da caiz olmadığını söylemektedir.

selefin hakkında konuşmadıkları ve sustukları hususlarda susmanın gerektiği, Peygamber ve sahabeye uymanın vacip ve onlara muhalefetin de caiz olmadığını ifade etmekte ve Allah Teal’nın, onların sıratı müstakim üzere olduklarına, onlara tabi olanları doğru yola ileteceğine şahitlik ettiğini ve

<sup>668</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 35.

<sup>669</sup> 6. En'am, 153.

<sup>670</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 35-36.

Peygamber'e isyanın Allah'a isyan olduğunu belirtmektedir.<sup>671</sup> Bunun doğal sonucu olarak selefe uymamak da sapıklık anlamına gelmektedir.

İbn Kudame'nin, kalam eleştirisinin temelinde kalamcılarının nassı te'vil etmeleri yatmaktadır. Ona göre selef te'vile başvurmadığı için başkalarının da bu yöntemi kullanması caiz değildir. Te'vilin caiz olmadığını kanıtlarken Kur'an, sünnet ve icma delillerini kullanmaktadır. Al-i imran Suresi yedinci ayetini esas alan İbn Kudame, ayette te'vile yeltenenlerin yerildiklerini ve müteşabih nasları yorumlamaya kalkışanların fitneyi isteyenler şeklinde dile getirildiklerini söylemektedir.<sup>672</sup>

İbn Kudame, te'vilin Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini, ayette doğru olan duruşun "illallah" kısmında olması gerektiğini söylemekte, rasih olan ulemanın da te'vili bilemeyeceğini, bunun aksi düşünce belirtenlerin yanıldıklarını belirtmekte ve bunları birkaç maddede sıralamaktadır. Buna göre:

1-Allah ayette müteşabihleri te'vil etmek isteyenleri yermiştir, şayet te'vil rasih olanlarca bilinebilseydi ayette yerilme yerine övülmeleri gerekirdi, oysa ayet onları yermiştir.

2-Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir. "Müteşabih olana tabi olanları gördüğünüzde, biliniz ki onlar Allah'tan uzaklaşmışlardır, onlardan sakınınız." Bu şu anlama gelmektedir; müteşabihe tabi olan herkes, kalbinde hastalık bulunan kişilerdir. "Rasih olanlar" da buna tabi olmuş olsa idi, onlar da aynı durumda olurlardı. Ayette yergi yerine övgü olduğuna göre, demekki rasih olanlar da bunun te'vilini bilmemekte ve buna kalkışmamaktadır.

3-Ayet insanları iki sınıfta değerlendirmektedir. Birincisi kalbinde hastalık olup müteşabihin te'viline yeltenenler, ikincisi, ilimde rasih olanlar. Ayette her iki sınıfın birbirine muhalefetine işaret edilmekte ve bu durumda ayet şöyle anlaşılmaktadır: Rasih olanlar müteşabih olana uymadıkları için, ayette; "biz ona iman ettik hepsi Rabbimizin katındadır" demek suretiyle te'vilin peşine düşmediler ve övülen sınıfa dahil oldular. Durum böyle olunca

<sup>671</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 36.

<sup>672</sup> İbn Kudame, a.g.e, s. 37.

doğal olarak te'viline yeltenerler de "kalbinde hastalık bulunan"lar sınıfına dahil edildiler.

4-Ayette ifade edilen "biz ona iman ettik, tamamı rabbimizin katındadır" cümlesi tafviz ve teslimi gerektirir. Zira onlar, müteşabihin anlamını bilmiyorlar ve te'vilini sadece Allah'ın bileceğini kabul ediyorlar.

5-Sahabe, müteşabihin te'viline kalkışanları ve bunun anlamı peşinde koşuranları gördüğünde, "kalplerinde hastalık bulunanlar" nitelemesini yaparlardı. Bundan dolayı Hz. Ömer müteşabihi soruşturan Sabiğ'i, kalbinde hastalık bulunanlardan saydığı için onu cezalandırmış, bir süre hapsetmiş ve topluma karışmaması emrini vermiştir. Sabiğ tövbe edinceye kadar da bu durum devam etmiştir, şayet rasih olanların müteşabihi bilme imkanları olsaydı, Sabiğ'e bu cezanın uygulanması doğru olmazdı.

6-Şeyet "rasih olanlar" müteşabihin yorumunu bilmiş olsalardı, bu durumda onlardan başka hiç kimsenin bunu bilmemesi gerekirdi. Zira ayet müteşabihin bilgisini sadece onlara özgü kılmış olacaktı. Dolayısıyla rasih olanların kim oldukları bilininceye kadar da hiç kimse bunun yorumuna kalkışmamalıydı ve ayrıca avam için de te'vilin yapılması haram olurdu. Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan sonuç şudur; müteşabihin te'vilini Allah'tan başkası bilemez, ona tabi olanlar ise kalbinde hastalık bulunan kişilerdir. Dolayısıyla müteşabihin te'vili herkes için haramdır.<sup>673</sup>

Müteşabihin te'vili konusundaki ayet çerçevesinde bu değerlendirmeleri yapan İbn Kudame, sünnetten de iki noktada bunun izahının yapılabileceğini söylemektedir.

1-Hz. Peygamber: "İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkanlardır"<sup>674</sup> demiştir. Müteşabihin yorumlanmaya çalışması da sonradan ortaya çıkmıştır. Çünkü ne Hz. Peygamber, ne de sahabe döneminde böyle bir anlayış mevcut değildi. Aynı şekilde Peygamber'in "her muhdes bid'at ve her bid'at da dalalettir."<sup>675</sup> Hadisi ile; "her kim kendi görüşü ile Kur'an'ı yorumlarsa hata eder."<sup>676</sup> Bir başka hadiste "bize ait olmayan (bizim söylemediğimiz) her şey

<sup>673</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 37-39; *Lum'atu'l-İtikadi'l-Hadi İla Sebili'r-Reşad*, Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedri Daru's-Selefiye, Kuveyt, 1406, s. 9; *Tahriru'n-Nazar*, s. 50-51.

<sup>674</sup> Darımi, *Mukaddime* 23 II, 69.

<sup>675</sup> Müslim, 7 Cumaa 13 Hn: 43 II, 592.

<sup>676</sup> İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 34.

reddedilmiştir.<sup>677</sup> Açıktır ki müteşabihin bilinmesi hususu Hz. Peygamberin söylediklerinde yoktur, ayrıca böyle bir durum reddedilmiştir.

2-Hz. Peygamber Al-i İmran suresinin yedinci âyetini okudu, onu haber verdi, sahabesine tebliğ etti ve onun diğer insanlara da ulaştırılması emrini verdi. Ancak ayeti tefsir etmedi ve te'vilinden de bahsetmedi. Oysa icma ile sabittir ki ihtiyaç durumunda bir konunun izahının geciktirilmesi doğru değildir. Şayet ayetin te'vili gerekse idi, Hz. Peygamber, onu mutlaka te'vil ederdi, çünkü böyle bir durumda izahın geciktirilmesi doğru değildir. Hz. Peygamber bu hususta sustuğuna göre, yapılması gereken, hayatın her noktasında en güzel örnek olan Peygambere uyup susmaktır. Çünkü o, Kur'an'ın beyanı ile bize en doğru yolu gösteren kişidir.<sup>678</sup>

İbn Kudame, düşünceleri doğrultusunda sünnetten delil getirdikten sonra icmadan da deliller sunmaktadır. buna göre; İbn Kudame, sahabenin tamamı, te'vilin terk edilmesi gerektiği konusunda icma ettiklerini söylemektedir. Aynı şekilde sahabeden sonraki her asır uleması da te'vili terk etmiş ve onun yorumuna kalkışmamış, bid'atçılardan başka hiç kimse te'vili nakletmemiştir.

İbn Kudame, icmanın kesin bir delil olduğuna dikkat çekmekte ve Muhammed ümmetinin dalalet üzere birleşmeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte her devir ulemasından müteşabihin te'vil edilmemesi konusunda da heberler gelmiştir. Bu haberler nasıl geldiyse o şekilde kabul etmek ve öncekilere tabi olmak gerekir. Çünkü müteşabihin te'vili bilinmiş olsaydı, Peygamber, sahabe ve ona uyanların öncelikle bilmeleri gerekirdi. Onlardan bu konuda herhangi bir bilgi gelmediğine göre, hiçkimsenin bunu bilmesi mümkün değildir. Bildikleri halde susmuşlarsa bize düşen de susmaktır. Çünkü her açıdan onlar, bizden daha bilgili, daha ehil kimselerdir.<sup>679</sup>

Dini düşüncede kendilerinin mutlaka takip edilmeleri gereken sahabe, tabiin ve diğer selef uleması yoruma gitmedikleri halde kelimciler böyle bir yöneme başvurdukları için bid'atçı zındıklardan kabul edilmişlerdir. İbn

<sup>677</sup> Buhari, 53 Sulh 5 III, 167.

<sup>678</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 39-40; *Tahrimu'n-Nazar*, s. 51-52.

<sup>679</sup> İbn Kudame, *Zemmu't-Te'vil*, s. 39-42; *Tahrimu'n-Nazar*, s. 51-52.

Kudame'ye göre kelamcıların alimler zümresinden sayılmadıkları konusunda icma edilmiştir. Onların asla iflah olamayacağını söylemekte ve buradan hareketle kelamcıların kanlarının helal olduğu ve tövbeye davet edilmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>680</sup>



---

<sup>680</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar*, s. 59.



#### 1.4. HANBELİ/SELEFİ REAKSİYON VE YANSIMALARI

Ahmed b. Hanbel'in tabi tutulduğu mihne dolayısıyla Hanbeli anlayışta olanlar, sadece Mu'tezile'ye karşı değil, kendileri gibi düşünmeyen bütün düşünce akımlarına karşı son derece müsamahasız ve katı bir tavrın içine girmişlerdir. Sahip oldukları "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" prensibini öne sürerek diğer mezhep mensuplarına karşı müdahaleci bir karakter kazanmışlardır. Her türlü akli tefekküre karşı duruşlarını belirlerken sıkça ifade ettikleri "bid'at" kavramını kullanarak tarihte en çok bu kavram çerçevesinde yasakçı anlayışa sahip mezhep mensupları olma vasfını kazanmışlardır.<sup>681</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi, Mihne olaylarına karşı Ahmed b. Hanbel'in gösterdiği direnç, ona İslam toplumunda haklı bir şöhret kazandırdığı gibi, onu savunanlarca da Ehl-i Sünnet düşüncesinin yegane savunucusu gözüyle bakılmasını sağlamıştır.<sup>682</sup> Bu durum da doğal olarak kendileri dışındaki diğer mezhep salıklarına karşı olumsuz bir bakışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>683</sup>

Daha mihne dönemi devam ederken Ahmed b. Hanbel'in de hocalarından olan Abdurrahman b. Mehdi'nin(ö.198/814) şu ifadesi onların durdukları yeri göstermesi açısından önemlidir. "Şayet elimde yetki olsaydı, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlerin kafalarını vurduktan sonra Dicle'ye atardım"<sup>684</sup> bu beyan, Hanbeli düşüncenin ne derece katı olduğunu ve kendisi dışında başka düşüncelere hayat hakkı tanımak istemediğinin en açık ifadesidir.

Abdurrahman b. Mehdinin bu yaklaşım tarzı belli bir dönemle sınırlı kalmadı, bu düşünce mirası ne yazık ki halen de İslam coğrafyasının hemen tamamında devam etmektedir. İnsanlara farklı düşüncelerinden dolayı hayat hakkını tanımama anlayışı tarih içerisinde aşılmadığı için, halen de düşünceyi ifade etme ve özgürce düşünme konusunda sıkıntılar yaşanmaktadır.

<sup>681</sup> Goldziher, "Ahmed İbn Hanbel", İ.A. I, 171.

<sup>682</sup> Louis Gardet, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyet*, "Din ve Kültür", IV, s. 134-135.

<sup>683</sup> Bkz. İbn Kayyim Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkiin*, s. 54-55.

<sup>684</sup> Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 331.

Hanbeli reaksiyon sadece Mu'tezile ve diğer fırkalara karşı geliştirilmemiş, kendileri dışında diğer Ehl-i Sünnet mezheplerine de aynı tepki verilmiştir. İmam Buhari(ö.256/870)'nin "Halku'l-Kur'an" konusundaki görüşlerinden dolayı Hanbelilerce sorgulanması ve sürgüne mecbur bırakılması Hanbeli tepkilerinden sadece bir tanesidir.<sup>685</sup>

Yukarıda zikredildiği gibi İbn Akîl'e karşı gösterilen tepki ve idamına karar verilmiş olması bir başka örnektir.<sup>686</sup> Hanbeliler, Mu'tezile'ye karşı oldukları gibi, bizzat reaksiyon olarak Mu'tezile'ye karşı doğan Eş'ari kelamına karşı da aynı reaksiyonu göstermişlerdir.<sup>687</sup>

Eş'ari'nin bizzat kendisine gösterilen tepkinin en bariz örneği, Eş'ari'nin ölümünü izleyen gün Hanbelilerin, onun Bağdatta'ki kabrinin mezar taşını tahrib etmek için harekete geçmeleridir.<sup>688</sup> Bununla birlikte zamana bağlı olarak Sünni kelamında meydana gelen gelişim ve değişim, Hanbeli düşüncesinde pek görülmemiştir. İbn Teymiyye'ye kadarki döneme bakıldığında Hanbeli düşünce, sistematik olmaktan uzak, olayları değerlendirmekten kaçınan, sadece rivayet etmekle yetinen bir anlayışın içerisinde olmuştur. Bu nedenle Hanbeli akımı hiç değişmemiş ve her vesileyle kelama karşı oluşunu devam ettirmiştir.

Yaşadığı dönemde Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Sevr gibi alimlerin takdirlerini kazanan Za'ferani (ö.260/873)<sup>689</sup> alimlerin "güvenilir kişidir" nitelenmesine rağmen Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne sahip olduğu iddiasıyla, Buhari ve Müslim'in râvilerinden olan Nişabur'lu Ebu'l-Abbas es-Serrac(ö.313/925)<sup>690</sup> tarafından rahatsız edilmiş, halkı onun aleyhine kışkırtmış ve sokakta Za'ferani'nin lanetlenmesi çağrısında bulunmuştur. Serrac'ın bu çağrısına icabet eden halk Za'ferani'yi sokaklarda protesto etmiş ve lanetlemişlerdir, bu duruma dayanamayan Za'ferani, Nişabur'dan Buhara'ya gitmek zorunda kalmıştır.<sup>691</sup>

<sup>685</sup> Bkz. Mustafa el-A'zami, "Buhari", D.İ.A, VI, 369.

<sup>686</sup> Bkz. İbn Kudame, *Tahrîmu'n-Nazar fî Kutubi'l-Kelam*, s. 33; Zirikli, *A'lam*, IV, 313.

<sup>687</sup> Louis Gardet, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyet*, IV, 135.

<sup>688</sup> Louis Gardet, a.g.e, IV, 135.

<sup>689</sup> Bkz. Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, II, 525.

<sup>690</sup> Bkz. Zehebi, a.g.e, II, 531-535.

<sup>691</sup> Zehebi, a.g.e, II, 733.

Zehebi, Serrac'ın bir başka düşüncesini de şöyle ifade etmektedir: "Her kim Allah'ın hayret etmediğine, gülmediğine, her gece dünya semasına inmediğine ve kim benden isterse ona veririm dediğine iman etmez ve bunu ikrar etmezse o zındıklaşmış bir kafirdir. O kişi tövbeye davet edilir; şayet tövbe ederse kurtulur, yok eğer tövbe etmezse boynu vurulur."<sup>692</sup> Bu yaklaşım tarzı Hanbeli düşüncesinin katılığı göstermektedir. Ayrıca bu durum sadece teoride kalmış değildir, tarihin değişik dönemlerinde bütün kültürel değerlere karşı bu yaklaşım biçimi dolayısıyla tahribatlar yapılmıştır. Pek çok kültürel ve sanat eserlerinin yıkılması, put oldukları iddiasıyla tarihin en önemli insanlık belgelerinin yok edilmeleri bu anlayışın bir sonucudur.

Bu düşünce biçimi tarihin belli bir dönemiyle sınırlı kalmamıştır. Yakın tarihte, Afganistan'da Budha heykelinin bombalanması sonucu yok edilmesi, bu anlayış ve düşünce biçiminin halen de var olduğunun bir göstergesidir. Düşünce tarihimizde bunların pek çok örneğine rastlamak mümkündür.

Selefin müsbet ilme ve kendileri dışındaki düşünce biçimlerine karşı sert tutum takınmalarının bir başka nedeninin de selef dışındaki düşünce sebebiyle müslümanların iman zaafiyetine uğramaları ve bunun neticesi olarak hayatın her aşamasında sorunların yaşanıyor olması iddiasıdır.<sup>693</sup>

Selefi anlayışa göre felsefe ve müsbet ilimlerin gerçekten bir faydası olsaydı, müslümanlar bu kadar çok sorun yaşamazlardı. Müslümanların bu kadar sorunu yaşamalarının yegane sebebi bilim ve felsefeden kaynaklanan iman zayıflığıdır. O halde bu durumdan kurtulmak için bu ilimlere önem vermek faydasızdır ve selefi anlayışa sarılmaktan başka da çare yoktur.

İslam aleminin çöküntüden kurtuluşunun tek çaresi olarak gösterilen bu görüş, yavaş yavaş bu duruma çare arayan devlet ve ulema ve halk tarafından da destek bulunca, bilim ve felsefeye karşı olumsuz bir tavrın takınılmasına yol açtı. Daha önce az da olsa bu alandaki çabalara verilen destekler kesildi ve felsefe ile uğraşanlar tehdit edilmekle yetinilmeyip,

---

<sup>692</sup> Zehebi, *Tezkire*, II, 733.

<sup>693</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 114.

Şihabuddin Suhreverdi örneğinde görüldüğü gibi bir kısım filozoflar da idam edildiler.<sup>694</sup>

Bu yaklaşım biçiminin bir sonucu olarak bilimsel olan çabalara önem verilmediği gibi, bunların engellenmesi yoluna gidildi. Başlangıçtan itibaren selefi anlayışta gösterilen bu olumsuz yaklaşım, özellikle İbn Teymiyye'nin selefi yaklaşımı bütün ilmi çalışmaların genel çerçevesi haline gelince ve onların etkisiyle yeni yetişen ulemanın, kendilerinden önceki selefleri gibi, iman zayıflığı iddiasını gündeme getirmeleriyle felsefe ve bilimin tamamen gerilemesine sebep olmuştur.<sup>695</sup>

Selefi düşünce, sadece müsbet ilmin gelişmesine engel olmadı, aynı zamanda dini ilimlerin gelişmesine de engel oldu. Zira, selef için gerçek ilim, Kur'an ve hadisin zahiri manasıyla, ashabın onlara dayanarak söyledikleri şeylerdir,<sup>696</sup> sonrakilere düşen ise onları takip etmekten ibarettir.<sup>697</sup> İşte selefin bu görüşü, özellikle aklî düşünceye gereksinim duyan İslam hukukundaki re'y ve icthad kapısının kapanmasına sebep oldu. İctihad kapısının kapanması ile de her türlü bilimsel çabaların gerilemesi sonucunu doğurdu.<sup>698</sup>

Bu düşünce biçiminin, asırlarca müslüman toplumun tamamına dayatılması sonucu, aklî olandan uzaklaşarak toplum, sadece taklit eden, öncekilerin mirasını tüketen ve karşısına çıkan sorunlarına hep geçmişinden çözümler arayan bir mukallit durumuna getirildi. Bu durumun doğal bir sonucu olarak devingen olan toplum, durağan ve belli bir döneme ait çözümler karşısında çözümsüz kaldı ve gerileyerek bu günkü duruma geldi. Yaşanan bunca olumsuzluğa rağmen, halen de müslüman toplumların pek çoğu, çözümün eskiye/selefe ait olanda mevcut olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla, sürekli referanslarını selefte aramaktadır. Oysa, gerek düşünsel ve gerekse yaşamsal olanda günün ihtiyaçları dikkate alınarak çözümler üretilebilseydi, bu günkü tıkanmışlık ve çaresizlik yaşanmazdı. Bu nedenle

<sup>694</sup> Bkz. Carl Brockelman, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, T.T.K.Y. Ankara, 1992, s. 190; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, III, 495-496; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 114.

<sup>695</sup> Bayraktar, a.g.e, s. 114.

<sup>696</sup> İbn Abdî'l-Berr, *Cami-u Beyani'l-İlim*, II, 321-322.

<sup>697</sup> İbn Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 84.

<sup>698</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

düşünce mirasımızın yeniden eleştirel bir bakışla ele alınması ve her bir olayı, kendi tarihi ve sosyal-siyasal şartları dikkate alınarak yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

İnsanın din için değil, dinin insan için olduğu dikkate alınarak, merkeze insan alınmadığı sürece, sorunlarımıza çözümlerin üretilmesi mümkün değildir. Öyleyse yapılması gereken, İlahi mesajın insan için ve onun daha sağlıklı bir yaşam tarzına sahip olması için olduğu gerçeği dikkate alınarak ilahi/evrensel prensipler çerçevesinde hayatın yeniden tanzim edilmesi gerekir.

Bireyi yok sayan, düşünmeyi alabildiğine sınırlayan, hakikatin sadece belli kişilere ve belli bir döneme aiddiyetini savunan sefeli anlayışla toplumun varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Zira düşünceyi ve eleştiriye yasaklayan bir toplumun gelişmesi ve ilerlemesi imkansızdır.

Genelde Asya'da, özelde Ortadoğu'daki müslüman devletlerin bir türlü var olamamaları, kendilerini geliştirememelerinin nedenlerini, tarihi mirasta ve kültürlenme tarzında aramak gerekmektedir.

Bu yapılmadığı sürece, çöküşün sebepleri sağlıklı bir şekilde tesbit edilemez. Sağlıklı tesbitler yapılmadan da sağlıklı çözümler üretilmez. Yaptığımız çalışma sonucu ulaştığımız kanaate göre, bu gün hala çok ağırlıklı bir şekilde bütün müslüman toplumlar, sefeli tipi düşünmenin baskısını yaşıyorlar, bu nedenle, kendilerini, çevrelerini ve dünyayı sorgulayamıyorlar, düşünemiyorlar ve hiçbir şekilde eleştiremiyorlar. Zira sefeli anlayışa göre, eleştiri ve sorgulama fitnedir. Fitneye sebebiyet vermemek için susulmalıdır. Soru sormak ve eleştirmek müslüman toplumlarda hâlâ kötü görülmektedir. Onlar, kültürel miraslarına sahip çıkarken, eleştirel aklı devreye sokmadıkları sürece bu kısır döngüden kurtulamazlar. Bunun için düşünce biçiminin değişmesi ve sağlıklı bakış açılarının oluşturulması bir zorunluluktur.

## 1.5. SELEFİN KELAM KARŞITLIĞI BAĞLAMINDA TE'VİLİN KULLANIMI SORUNU VE TE'VİLE OLAN İHTİYAÇ

Selef uleması, kelama eleştiri yöneltirken, ya da kelam ilmine ihtiyacın olmadığını iddia ederken, temel argüman olarak Peygamber dönemini göstermektedir. Hayatın her alanında olduğu gibi, en önemli husus olan inanç esaslarının da bütün detayları ile Peygamber tarafından bildirildiğini, sahabe ve tabiin neslinin de bu çerçevede hareket ettiğini, özellikle dini düşünce alanında hiçbir şekilde te'vile yeltenmediklerini ve bu konuda tartışmanın yasaklandığı düşüncesini savunmaktadırlar. Bu konu bölüm içerisinde detaylı bir şekilde izah edilmeye çalışıldı. Selefin bu tutumu ne kadar gerçekçi ve nassın tabiatına ne kadar uygundur? Peygamber ve sonrası dönemde inanç konuları etrafında gerçekten tartışma yapılmamış mıdır? Konunun bu tarafına bölümün başında temas edildi ve selef dönemi tartışmalarına yer verildi. Burada ise özellikle "nass"ın anlaşılmasında te'vile ihtiyacın olup olmadığı konusu tartışılacak ve bu çerçevede İslam düşüncesinde yorum süreci işlenmeye çalışılacaktır.

Vahye muhatap bütün din mensupları, Allah ve insan arasındaki ontolojik farklılıktan dolayı tanrı ve insanın nasıl anlaşması gerektiği konusunda çeşitli çabaların içine girmişlerdir. Tarih boyunca bu çaba farklı şekilde tezahür etmiştir. Ama istisnasız bütün insanlar tarafından gerek yaratıcı bildiği güce dua şeklinde kendisini ifade ve gerekse vahiy yoluyla kendisine bildirilen metni anlamaya çalışırken kendisiyle Tanrısı arasında ortak bir dil geliştirmeye çalışmıştır. Bu dil kimi zaman kaba bir antropomorfizm şeklinde tezahür etmiş, kimi zaman anlamın tamamen buharlaşmasına sebep olacak aşırı mecazi yorumlara kaçmıştır. Bütün çaba Tanrıyı tanıma ve ne söylediğini, ya da ne istediğini anlamadır. Bu çabayı geliştirirken zorunlu olarak sözün maksadını anlamaya çalışmıştır ve bu da doğal olarak söylenen sözün, ya da hitabın te'vilini gerektirmiştir. Özellikle vahye muhatap olmuş din mensuplarından Hıristiyan, Yahudi ve müslümanlar bu çabanın sonucu olarak farklı yorumlar geliştirmişler ve bunun neticesi olarak değişik mezhep ve firkalar ortaya çıkmıştır.

Te'vil, akli bir metod olarak, uluhiyyete yakışmayacak tasavurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla kullanılan ve vahiy ile sabit olmuş dini akideler ile aklın muktezası arasında yaklaştırıcı bir vesile olarak dinde görülen bir unsurdur. Genel düşünce tarihinde bir mazisi vardır. İslam'ın zuhurundan bir süre önce Yahudi ve Hristiyan kelmacıları buna benzer akli çabalar sarfetmişler ve bilhassa İslam dünyasında Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet kelmacıları uluhiyyete yakışmayacak tasavurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla çeşitli gayretlerin içine girmişlerdir.<sup>699</sup>

Vahye muhatap olmuş bütün din mensupları, ilahi hitabı sağlıklı bir şekilde anlamak için çaba göstermişlerdir. Yahudilikte bu çabayı en ciddi bir şekilde gösteren İskenderiyeli Philon (m.ö.20-m.s.50) olmuştur.<sup>700</sup> İskenderiyeli philon, Tevrat'ı sembolik bir tarzda incelemiş ve felsefi yöntemle kendi inanç esaslarını belirlemeye çalışmıştır.<sup>701</sup>

Bu zat Allah Tealaya yed (el), sak (bacak), vech (yüz), ayn (göz) gibi haberi sıfatlar isnad eden bazı Tevrat metinlerinin harfi tefsirinden doğabilecek cismani tasavurları zihinden uzaklaştırabilmek için çaba göstermiş ve bu metinlerin mecazi bir tefsirle, derecelerinin bizzat kendisinin tesbit ettiği mecazi te'vil kaidelerine uygun olarak yorumlanmasının gerektiğine inanmıştır.<sup>702</sup> Philon, bu metinlerin zahiri manalarına sarılanlara şiddetle hücum etmiş, onları ufukları ve idrakleri dar kişiler olarak nitelendirmiş ve anlayışları çok kıt kişiler bile "nasların lafzi manalarının ötesinde doğru, mecazi bir te'ville ortaya çıkan bir başka mananın" bulunduğunu görebilir demiştir.<sup>703</sup> Onları taş kafalılık ve küfürle suçlamış "mecazi te'vil yolunu kabul etmeyenler sadece taş kafalı değil, aynı zamanda mülhiddirler" demiştir.<sup>704</sup>

<sup>699</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 225; Muhammed Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fi Re'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l-Asri'l-Vasit*, Beyrut, 1988, s. 111-112.

<sup>700</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 139; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 32; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 22; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 112; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1998, s. 115.

<sup>701</sup> Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. F. Olguner Dergah yay. İst. 1976, s. 162.

<sup>702</sup> Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 115.

<sup>703</sup> Yusuf Musa, a.g.e, s. 117; Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 62.

<sup>704</sup> Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 225-226; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 118.

Philon'a göre insanların büyük çoğunluğu tanrısal olanı kavrayamadıklarından dolayı, emirlerini bildirmek isteyen tanrı da vahyi insan biçimci bir üslupla bildirmiştir. Bu nedenle bilgi sahibi kişiler, ilahi buyrukların, dış görünüşün arkasında ayrıca gizli olan gerçek anlamına inmeye çalışmalıdır.<sup>705</sup>

Philon, Peygamberlerin, çoğu zaman mecazla konuştuklarını, bundan dolayı nassın da gerçeği ile herkes tarafından anlaşılmadığını söylemekte ve bu nedenle de te'vilin zorunlu olduğunu belirtmektedir.<sup>706</sup>

Tevrat'ta temsili anlatımın olduğuna dikkat çeken Philon, Allah'ın azamet ve yüceliğinin korunması için bu metinlerin te'vil edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>707</sup> Onikinci yüzyılda yaşayan ve Tevrat'ın zorunlu olarak mecazi te'vile tabi tutulmasının gerektiğine inanan ünlü Yahudi ilahiyatçı Musa b. Meymun'dan önce, onbirinci yüzyılın önemli ilahiyatçılarından olan Sa'deyh b. Yusuf el-Feyyumi (m.892-942) ve Salamon bin Cebriol (ö.1020/1050)<sup>708</sup> da aynı şekilde te'vilin yapılması gerektiğine inanan kişilerdir.<sup>709</sup>

İslam'ın zuhurundan sonra, Yahudi ilahiyatçılarından özellikle Musa b. Meymun<sup>710</sup> (ö.606/1205), bu konuya önem vermiş ve Delaletu'l-Hairin isimli eserinin önemli bir bölümünü bu meseleyi çözüme kavuşturmak için ayırmıştır.<sup>711</sup>

İbn Meymun, Peygamber ve din ulemasının dini metinlerde, özellikle mecazı kullandıklarını, bu dilin de herkes tarafından rahatlıkla anlaşılamayacağını, buna ancak ihtisas sahibi kişilerin vakıf olabileceğini söylemektedir.<sup>712</sup>

<sup>705</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 116; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 115-116; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 94.

<sup>706</sup> Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 115; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, I, 94; Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz yay. İst. 1991, s. 80.

<sup>707</sup> Bkz. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 117-118; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, I, 93-94.

<sup>708</sup> Bkz. en-Neşşar, a.g.e, I, 108-110; Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 174.

<sup>709</sup> Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 120; Sâhbân Halîfat. "İbn Cebriol", D.İ.A, XIX, 386-388

<sup>710</sup> Bkz. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 181-187.

<sup>711</sup> Musa b. Meymun. *Delaletu'l-Hairin*, Thk. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1974, s. 62-63; Muhamemd Yusuf Musa, a.g.e, s. 14-15, 120, 567.

<sup>712</sup> İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, s. 12-15.



Kitab-ı Mukaddes'te kullanılan mecazın ve Peygamberlerin sözlerinin anlaşılması ve gerçek anlama ulaşabilmek için te'vil bir anahtar işlevini görmektedir. te'vil vasıtasıyla zahiri anlamdan kurtulup, amaçlanan gerçek anlama ulaşılmaktadır.<sup>713</sup>

Akılcı veya felsefeleşmiş Hıristiyanlık akımının temsilcileri; İskenderiyeli Klemens (150-215), Origenes (185-254), Saint Augustinus (354-430) ve Yuhanna ed-Dımaşki (700-754)<sup>714</sup> gibi, gerçek manada doğu kilisesinin en büyük ilahiyatçıları te'vilin mutlaka kullanılması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>715</sup> Origenes Hıristiyanlık'taki felsefi akım ve akılcı dini okulun kendisine dayandırılan temsilcisidir.<sup>716</sup> O, İncili, halk ve dine yeni girenler için harf harf açıkladığı gibi, kültürlü veya aydın çevre için de onun mistik özellikli açıklamasını yapmıştır.

Origenes, akidenin naslarını te'vilinde, tüm diğer akideleri açıklayanlar ve yorumlayanlar gibi, kesinlikle iki şeye dayanır; birincisi, Hıristiyanlığın nassa dayalı kaynağı olan İncil'deki tabirler, ikincisi ise, dilbilgisi veya dilin kullanılışıdır. Zira akide ibareleri üzerinde çalışmasında bir senedi olmamış olsa idi yorum yapamazdı. Oysa o, yorumladığı tabirlere bazı açıklayıcı ekler yapmış ve açıklamalar getirmiştir..<sup>717</sup> Akidede akılcılığın temsilcisi olan Origenes, Hıristiyan inancında ki, Mesih'in Allah'ın oğulluğu, Allah'ın da babalığı, veya mesih'in Allah'ın kelimesi olması ve benzeri düşünceleri, sadece tefsir etmekle yetinmemiş, bu tabirleri mecazi anlamda anlamış ve bu kavramlardan anlaşılması gereken mananın; derece yüksekliği-yakınlık olarak yorumlamıştır.<sup>718</sup>

<sup>713</sup> İbn Meymun a.g.e, s. 13; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 121.

<sup>714</sup> el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü* s. 87; Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 139; Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, s. 127; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 33; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 162; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 126; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 127-138.

<sup>715</sup> Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 226; Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 139; el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 87.

<sup>716</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 77.

<sup>717</sup> el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 88; Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 125-126.

<sup>718</sup> el-Behiy, a.g.e, s. 88; Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, s. 125-127.

### 1.5.1. İslam Kelamında Yorum Süreci

İslam öncesi Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatında olduğu gibi, Peygamber gününden hemen sonra değişik konularda müslümanlar arasında farklı mülahazaların yapıldığı bilinen bir husustur.<sup>719</sup> Yaşamla birlikte ortaya çıkan ihtilaflar, farklı düşünce mensuplarının belirmesine ve her bir düşünce biçimi etrafında değişik fırkaların oluşmasına sebebiyet vermiştir.<sup>720</sup> Müslümanlar arasındaki bu ihtilaflar ilk dönemde yazılı olmaktan ziyade sözlü bir şekilde dile getiriliyor ve söz konusu düşünceler, Arap düşünce biçimi dolayısıyla sözlü olarak yapılıyordu. Bilimsel uğraşı anlamında ilk ilmi çaba, hadislerin toplanması ile ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi hadisler, tabiin döneminde toplanmaya başlanmıştır.<sup>721</sup> İkinci halife Ömer'in Kur'an'la karışır korkusuyla hadis toplamasını yasaklaması<sup>722</sup>nin üzerinde belli bir süre geçtikten sonra, İslam toplumunda hem sosyal, hem de siyasi ve kültürel alanda önemli değişiklikler meydana gelmiştir.<sup>723</sup> Bu arada, gelişen hadiseler ve müslümanlar arasındaki ihtilaflardan dolayı, kendisine dayanak oluşturması amacıyla toplumda yaygınlaşan hadis uydurmacılığına karşı, gerek Peygamber'den sağlıklı bir şekilde hadislerin nakledilmesinin sağlanması ve gerekse, bu uydurmaları durdurabilmek için başta senetle ilgili olmak üzere bazı kriterlerin getirilmiş olması<sup>724</sup>, ilim alanında müslümanların aktif bir çabanın içine girmelerini gerektirmiştir.

Bu dönemde hadis ehlinde bazıları, bir takım zayıf hadisleri veya senedi güçlü olmayan hadisleri de kabul ettikleri gibi, hadisin neyi amaçladığı fazla dikkate alınmadan, sadece zahiriyle ilgilenmişlerdir. Aynı dönemde hadis uydurmacılığı da önemli oranda artmış ve insanlara düşüncelerini benimsetmek adına bu yola başvuranlar olmuştur. Hadislerin zahirlerini dikkate alan bu anlayış, kısa sürede haşviyeci anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>725</sup>

<sup>719</sup> Bkz. Şehristani, *el-Milel*, I, 10-29.

<sup>720</sup> Bkz. Şehristani, *a.g.e.*, I, 10-29.

<sup>721</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 167.

<sup>722</sup> Bkz. Tahir Cezairi, *Tevcihu'n-Nazar ila Usuli'l-Eser*, Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiye, Beyrut, 1995, I, 61-62.

<sup>723</sup> Bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 26-34.

<sup>724</sup> Cezairi, *Tevzihu'n-Nazar*, I, 89-90.

<sup>725</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 206-211; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 103-112.

İslam'ın ilk asrında hadis alanındaki bu çabanın bir benzeri tefsir alanında da görülmektedir.<sup>726</sup> Bu dönemde Kur'an'ın tefsir edilip edilmemesi konusunda sahabe ve daha sonra tabiin farklı tutum takınmıştır.<sup>727</sup> Hadislere giren haşviyeci yaklaşım tefsire de girmiştir. Hadisçiler bu haşviyeci saldırılara karşı durmak için sadece senedin sıhhati yoluyla selef metoduna müracaat etmişlerdir. Bilindiği gibi selef metodu sadece nassın zahirini esas alır, lügat kuralları te'vile müsait olsa bile te'vil yapmama konusunda oldukça ısrarcı bir tavır takınır.<sup>728</sup>

İslam'da akılcı te'vil düşüncesini savunan ilk müslüman kişinin Ca'd b. Dirhem(ö.124/742) olduğu genel olarak kabul edilen bir husustur.<sup>729</sup> Aynı şekilde, Allah'ın sıfatları konusunda "ta'til" görüşünü ve Kur'an'ın mahluk olduğunu ilk dillendiren kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu ifade edilmektedir.<sup>730</sup> Cehm b. Safvan'ın da bütün düşüncelerini ondan aldığı belirtilmektedir.<sup>731</sup>

Ca'd'ın ileri sürmüştüğü bu görüşlerine bakıldığında, onun müslümanlarla birlikte yaşayan farklı kültür ve din mensuplarına gerek cevap verme ve gerekse onların düşüncelerinin etkisi altında kalarak böyle bir anlayışa ulaşmış olması mümkündür. Nitekim, ca'd'ın yahudilerin arasında yaşamış olma iddiaları ileri sürülmüştür.<sup>732</sup> Şayet bu iddia doğru ise, Ca'd'ın söylediklerinden şöyle bir sonuç çıkarılabilir; Ca'd Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü ile, yahudilerin, Allah'ın Musa'ya cismani bir şekilde tecelli etmiş olduğu ve onunla maddi kelamla konuşmuş olduğu düşüncesini reddetmek için böyle bir düşünceyi dile getirmiş olması mümkündür.<sup>733</sup>

<sup>726</sup> Mustafa Müslim, *Menahicu'l-Müfessirîn (et-Tefsir fi Asri's-Sahabe)*, Daru'l-Müslim, Riyad, 1415, s. 41-47.

<sup>727</sup> Muhyiddin Ebu Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *Kitabu't-Teysir fi Kavaidi İlimi't-Tefsir*, Çev. İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F.yay. Ankara, 1989, s. 49-50.

<sup>728</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 129-130.

<sup>729</sup> İbn Teymiyye, *Minha*, IV, 227; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 89-91; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 126.

<sup>730</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 91; Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 102-103.

<sup>731</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 147; Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 102.

<sup>732</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 147.

<sup>733</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, II, 92.

İslam'da ilk kez akılcı yorumu ortaya koyan Ca'd b. dirhem, bu araştırmacı anlayışının kurbanı olmuş ve Emevi sultanlarından Hişam b. Abdulmelik'in emriyle öldürülmüştür.<sup>734</sup>

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan cehm b. Safvan(128/745), Ca'd b. Dirhem'den önemli oranda etkilenmiş, daha sonra Cehmiye fırkası ve Mu'tezile fırkasının kendisine nispet edilecek oranda önemli bir yer işgal etmiştir. Cehmiye'de hem Cebriyenin, hem de Mu'tezile'nin bazı dayanaklarını bulabiliriz.<sup>735</sup> Cehm ile ca'd, Kufe'de karşılaşmışlar ve burada bir müddet birlikte kalmışlardır. Cehm b. Safvan bu müddet içerisinde, ca'd'dan te'vil metodunu öğrenmiştir. Belh'de Mukatil b. Süleyman ile karşılaşan Cehm, onunla değişik konularda tartışmaya girdiğinden dolayı, Mukatil b. Süleyman'ın etkisiyle Tirmiz'e sürgüne gönderilmiştir. Emevilere karşı silahlı mücadelede bulunan Haris b. Süreyc'in teşvikiyle Cehm b. Safvan da silahlı mücadelede bulunur ve hicri 128 yılında öldürülür.<sup>736</sup> Cehm b. Safvan'ın öldürülmesi dini olmaktan ziyade siyasi saikle olduğu genel olarak kabul edilen bir husustur.<sup>737</sup>

Cehm b. Safvan'ın görüşlerini yaymaya sevkeden iki temel saikten bahsedilmektedir. Birincisi, Ma'be del-Cüheni'nin kaderle ilgili görüşleri, Cehm'in ilgisini çekmiştir. Bu etki dolayısıyla Cehm, Horasan'da mutlak cebir anlayışını dillendirmeye başlamıştır.<sup>738</sup>

İkinci etken ise Mukatil b. Süleyman(ö.150/767)'dir. Bilindiği gibi Mukatil b. Süleyman ilk dönem meşhur müfessirlerindendir.<sup>739</sup> o, itikadi açıdan müşebbihe düşüncesine mensuptur.<sup>740</sup> Ebu Hanife, Mukatil ve Cehm b. Safvan hakkında şunları söylemektedir: "Cehm b. Safvan teşbihi o kadar nefyetti ki, Allah bir şey değil demeğe kadar götürdü. Mukatil ise ispat yönünde ifrata giderek, Allah'ı mahlukata benzetmeye çalıştı.<sup>741</sup> Onun için

<sup>734</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'el-Felsefi*, s. 147.

<sup>735</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

<sup>736</sup> Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 103.

<sup>737</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, II, 94; Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'el-Felsefi*, s. 147.

<sup>738</sup> Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 103.

<sup>739</sup> Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Kalem, Beyrut, IV, 63; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B.yay. Ankara, 1988, s. 195.

<sup>740</sup> Bkz, Malati, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, Thk. Muhammed Zahid kevseri, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 1997, s.54-62.

<sup>741</sup> Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Fikr, Beyrut, IV, 173.

bunlardan biri muattıla ise diğeri de müşebbihedir. Cehm, Mukatil b. Süleyman'ın "teşbih"e çağırıldığını görünce o da sıfatları nefyetmeye davet etti. Kaynaklar Mukatil'in Merv camiinde vaaz verdiğini bu sırada camide bulunan Cehm b. Safvan'la aralarında gerginlik yaşandığını kaydetmektedir. Buna tanık olan Cüzcani, Mukatil'in cesur bir deccal olduğunu söylemektedir.<sup>742</sup> Ayrıca Nesai de Mukatil için "O yalancıdır" demektedir.<sup>743</sup>

Önemli Firak yazarlarından olan Malati(ö.377/987)'nin belirttiğine göre Cehm b. Safvan ile Haşeviyye arasında şiddetli bir düşmanlık söz konusudur. Mukatil b. Süleyman teşbih ve teccimde aşırıya kaçtığı gibi, Cehm de tenzihte aynı ölçüde ifrata gitmiştir. Malati'nin ifadesine göre Cehm sahip olduğu düşüncelerini Sümeniye'den almıştır. Cehmin, onların etkisinde kalarak kırk gün namaz kılmadığını, gerekçe olarak da "ben tanımadığıma namaz kılmam" dediğini belirtmektedir. Buna benzer Malati muhalefeti dolayısıyla Cehm b. Safvan'a düşüncelerini aktardıktan sonra ağır ithamlarda bulunur ve eleştiriler yöneltir.<sup>744</sup> Ancak Cehm b. Safvan'ın yaşam mücadelesine bakıldığında Malati'nin, kendisi ile ilgili söylediklerinin doğru olamayacağı gerçeği ortaya çıkacaktır.

Cehm b. Safvan yaşadığı dönemin gereği zorunlu olarak akılcı metodu kullanmıştır. Çünkü bir yanda Yahudilerle Hıristiyanlar, diğer taraftan Maniheizm ve değişik Fars mezhepleri İslam'a karşı çeşitli alanlarda mücadele etmekteydiler. Buna karşı verilen mücadelede rivayete dayalı hadis metodunun yetmeyeceği, hatta kullanılamayacağı açıktır. Bunu gören Cehm b. Safvan, bunlara cevap verebilmek için akılcı metoda, aynı zamanda nassın te'viline başvurdu. Bu metot daha sonra Mu'tezile tarafından kullanılmış ve düşünceler daha sistematik hale getirilmiştir.<sup>745</sup>

Cehm b. Safvan'ın özellikle Mukatil b. Süleyman'a karşı yürüttüğü mücadelede te'vili kullandığı bilinmektedir. Cehm, o dönemde İslam dünyasını meşgul eden tüm akli problemlere çözüm getirmede sözkonusu ettiği te'vil metodu ile yazmış olduğu eserleri elimizde olmamakla beraber,

<sup>742</sup> İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, V, 256.

<sup>743</sup> Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, IV, 173-175; İbn Hallikan, *Vefeyat*, V, 256.

<sup>744</sup> Malati, *et-Tenbih*, s. 96-146.

<sup>745</sup> en-Neşşar, *İslam'daFelsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 97.

yukarıda değinildiği gibi önemli fırak yazarlarından olan Malati'nin "*et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*" adlı kitabı, onun Mukatil b. Süleyman'a karşı vermiş olduğu mücadeleyi bize aktarmaktadır.<sup>746</sup> Malati, Cehm'in görüşlerini eleştirirken Mukatil b. Süleyman'dan yana bir tavır içindedir.<sup>747</sup>

Allah'ın sıfatları ile ilgili Cehm'in görüşlerini, Şehristani şu şekilde aktarmaktadır; "Allah'ın, mahlukatını nitelediği sıfatlarla nitelendirilmesi caiz değildir. Çünkü bu, Allah'ın mahlukatına benzediği düşüncesini gerekli kılar. Cehm, Allah'ın hay ve alim olduğunu nefyetmiş, ancak kadir ve fail olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'ın mahlukatından hiçbir kudret, fiil ve halk sıfatlarıyla nitelenmemiştir."<sup>748</sup> Bağdadi'ye göre de Cehm şöyle demektedir: "Ben Allah'ı, başkaları için de kullanılması caiz olan bir sıfatla nitelemiyorum. "şey" , mevcut, hay, alim, mürid, v.s gibi. Cehm Allah'ı kadir, mucid, fail, hâlık, muhyi ve mumit, gibi sıfatlarla nitelemiştir. Çünkü bu sıfatlar yalnızca Allah'a mahsustur."<sup>749</sup>

Açıkça anlaşılıyor ki Cehm b. Safvan, Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyetmemektedir. Sadece Allah'ın zatına, teşbih ve temsil şaibesi verebilecek olan her şeyden tenzihe çalışmaktadır. Allah'ı kudret, icad, fiil, ihya, ve imate gibi sıfatlarla da tavsif etmiştir, bu sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. O halde Cehm b. Safvan, kesin olarak muattıladan değildir. O, sadece yahudi ve Hıristiyanların etkisiyle Mukatil b. Süleyman gibi Haşviyye'nin eliyle yayılan teşbih düşüncesini reddetmek istemiştir.<sup>750</sup>

Cehm b. Safvan, Allah'ın zatında havadisın hudusunu kabul etmemiştir. Muhamemd b. Kerram ise daha sonra bunun tam aksini söylemiştir.<sup>751</sup> Kuşkusuz bu aynı zamanda Mukatil b. Süleyman'ın da akidesiydi. Cehm ise bu akideyi en sert şekilde reddetmiştir. O dönemde teşbih ve tescim düşüncesinin Mukatil b. Süleyman tarafından dile

<sup>746</sup> Bkz. Malati, *et-Tenbih*, s. 96-146.

<sup>747</sup> Bk. Malati a.g.e, s. 96-146.

<sup>748</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

<sup>749</sup> Bağdadi, *el-Fark Beynel-Firak*, s. 194-195.

<sup>750</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s.99.

<sup>751</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Frak Beyne'l-Firak*, s. 197-202.

getirilmesinde Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinin etkisi olduğu İslam tarihçileri tarafından belirtilmektedir.<sup>752</sup>

Cehm b. Safvan ile Mukatil b. Süleyman arasındaki en önemli tartışma konularından birisi de “Allah’ın arşa istivası” ve “uluvv” konusudur. Malati’nin aktardığı kadarı ile Mukatil b. Süleyman; Allah’ın arşına maddi anlamlar yükleyerek, fiziki anlamda Allah’ın arşa istiva ettiğini söylerken, Cehm, arşı değerlendirirken, akılcı yorumu ve te’vili ön plana çıkarmaktaydı. Cehm, cahiliye dönemi Arab’ının istiva’ya istila anlamı yüklediğini, nitekim şiirde; “Bişr, Irak’ı, kılıçsız ve kan akıtmadan istiva etti.” Şeklindeki kullanımla bunun egemen olma anlamında olduğunu söylemiştir. Cehm’in bu yaklaşımına karşı, “Kur’an’dan bir ayet inkar eden tümünü inkar etmiştir” prensibi kullanılarak Cehmin, Arşı inkar ettiği, dolayısıyla küfre düştüğü iddia edilmektedir.<sup>753</sup> Oysa Cehm arşı inkar etmiş değil, sadece istivayı istila şeklinde yorumlamıştır. Bu sorun daha sonraki dönemlerde de müslümanlar arasında tartışma konusu olagelmıştır.

Cehm ve Mukatil arasındaki tartışma konularından birisi de “ulviyet” konusudur. Allah’ın en yüksek yerde olması, Allah’ın semada oluşu konusu da daha sonraki müslümanların zihinlerini bir hayli meşgul etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, bu meseleyi önceleri Mukatil b. Süleyman ve yandaşları körüklemiş, cehm b. Safvan da cevap sadedinde bunu inkara yönelmiştir. Malati, bu konuda da özellikle Haşiş’ten rivayette bulunmak suretiyle Mukatil b. Süleyman’ın görüşlerini serdetmekte ve Mukatil’in yükseklik anlamındaki uluvvu tamamen maddi anlamda aldığını söylemektedir. Konuya dair ayet ve hadisleri sıraladıktan sonra bunları lafzi anlamda kullanmaktadır. Buna karşın Cehm, tenzih anlayışı gereği bu ve benzeri rivayetlerin tamamının te’vile tabi tutulması gerektiğini ve gerek Kur’an, gerek hadiste bu lafızların hepsinin mecaz anlamında kullanıldığını söylemektedir.<sup>754</sup>

Hicri ikinci asırdan itibaren, Kur’an’da Allah için kullanılan vech (yüz), yed (el) ,sem’ (işitme) , basar (görme) gibi kelimelerin nasıl anlaşıldığı konusunda Mükatil b. Süleyman ve Cehm b. Safvan arasında Malati’nin

<sup>752</sup> Zehebi, *Mizanu’l-İ’tdal*, IV, 175; İbn Hallikan, *Vefeyatu’l-A’yan*, V, 257.

<sup>753</sup> Malati, *et-Terbihi*, s.122-132.

<sup>754</sup> Malati, a.g.e, s. 132-134.

aktardıklarından hareketle baktığımızda, Cehm b. Safvan'ın şöyle düşündüğü ortaya çıkmaktadır. "Allah Kur'an'da kendi zatından bahsetmekte ve sıfatlarını söz konusu etmektedir. Allah Tealla şöyle buyurur: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir. O, işiten ve görendir."<sup>755</sup> Sonra yarattığı mahlukatından da şöyle bahsetmektedir: "Biz onu (insanı) işiten ve gören yaptık."<sup>756</sup> Bu, Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır. Allah bu sıfatın mahlukatında da olduğunu haber vermektedir. Ancak biz O'nun işitmesinin ve görmesinin insanların işitmesi ve görmesi gibi olduğunu söyleyemeyiz.<sup>757</sup>

Kur'an'da buna benzer pek çok ayetlerin varlığına dikkat çeken Cehm, bu tür ayetlerin zahiri ile anlaşılmasının mümkün olmadığını, aksi düşünülüğünde açıkça teşbihe düşüleceği ve insanla Allah arasında bir benzerliğin doğacağını söylemektedir. Müşebbihe bu ve benzeri ayetleri literal ifadeleri ile aldıklarından insan biçimci bir Allah telakisine sahip olmuşlardır.<sup>758</sup> Buna karşın Cehm ise Allah'ı mahlukatına benzetmekten şiddetle kaçınır ve tenzih prensibini esas alır. Dolayısıyla iddia edildiği gibi Cehm, Allah'ın işiten ve gören olmasını inkar etmiyor, ancak yaratıklarda bulunan işitme ve görme organlarının bir benzerinin Allah'ta olduğunu tasavvur etmenin uluhiyet anlayışını zedeleyeceğini, hatta tamamen ortadan kaldıracığını ifade ediyor. Diğer sıfatlar konusunda da aynı anlayışı geliştiriyor ve akli te'vil yöntemini kullanarak Allah için konuşmanın caiz olmadığını söylüyor. Buradan harekete aslında Allah'ın Musa ile konuşmadığını, ancak onda vahyini yaratmak suretiyle mesajını bildirdiğini ifade etmektedir. Kur'an'da geçen benzeri bütün ayetleri bu çerçevede değerlendiren Cehm, bu tür ayetlerin hepsinin te'vil edilmesi gerektiğini ve literal anlamın alınması durumunda uluhiyete yakışmayacak bir anlayışın ortaya çıkacağını söylemektedir.<sup>759</sup>

---

<sup>755</sup> 42. Şura, 11.

<sup>756</sup> 76. İnsan, 2.

<sup>757</sup> Malati, *et-Tenbih*, 138-140 .

<sup>758</sup> Bkz. Bağddi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 206-210.

<sup>759</sup> Malati, *et-Tenbih* , s. 140-145.



Akılıcı yöntemi kullanmada ve nasların te'vil edilmesinde İslam düşüncesinde öncü rolü oynayan okul, hiç şüphesiz Mu'teziledir.<sup>760</sup> İlk Mutezili imamlardan Vasıl b. Ata( ö.131/748) ile aynı dönemde yaşayan Cehm b. Safvan (ö.128/745)'ın görüşüp görüşmedikleri konusunda bir kesinlik yoktur.<sup>761</sup> Ancak vasıl b. Ata'nın, Mu'tezile imamlarından Hafs b. Salim'i davetçi olarak Horasan'a gönderdiği ve bunun vasıtasıyla Cehm ile Vasıl arasında görüşme olmasa da bir haberleşmenin olduğu aktarılmaktadır. Nitekim Sümeniye ile Cehm arasında Allah inancı etrafında ortaya çıkan tartışmada Cehm'in yeteri derecede cevap verememesi üzerine Vasıl'dan yardım istediği, Vasıl b. Ata'nın da kendisine bu konuda yardımda bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>762</sup>

Cehm b. Safvan'ın ; İslam düşünce tarihinde büyük bir katkısı vardır. en büyük mücadelesi, Horasan'dan kaynaklanan ve İslam'a karşı büyük bir saldırı olan israiliyatla mücadele etmesidir. Onun Mukatil b. Süleyman'la yaptığı tartışma ve mücadelesinin çerçevesini, daha önce geçtiği gibi Malati'nin "*Tenbih*" kitabında kısmen de olsa görülmektedir.<sup>763</sup> Bilindiği gibi, israiliyatın tefsire girmesinde ve teşbih anlayışının müslümanlar arasında yaygınlaşmasında Mukatil b. Süleyman'ın büyük bir etkisi vardır. İbn Teymiye'nin kendisi de Mukatil b. Süleyman, Davud el-Cevahiri ve bazı gulat-ı Nüssak'ın; Allah'ın cisim olduğunu, cüssesinin bulunduğunu, insan suretinde azalarının bulunduğunu, etinin, kanının, saçının, kemiğinin, el, ayak, dil, göz ve baş gibi organlarının bulunduğunu ve bütün bunlara rağmen Allah'ın başkasına benzemediğini söylediklerini inkar edememiştir.<sup>764</sup> İbn Teymiye'nin Mukatili mücessime ve müşebbiheden beri tutmaya çalışmasına rağmen onun hadiste tutarlı olmadığını da itiraf etmektedir.<sup>765</sup>

Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamber'in hadislerinde, lafzi anlamları ile alındığı taktirde teşbih ve tecsime götürecektir ve böylece Allah'a

<sup>760</sup> Bkz.. Mahmud Suphi, *fi İlmî'l-Kelam*, I, 103-105; Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 145-153; de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 36-37.

<sup>761</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 130.

<sup>762</sup> İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 34.

<sup>763</sup> Malati, *et-Tenbih*, s. 96-146.

<sup>764</sup> İbn teymiye, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiye, kahire 1989, I,615-616.

<sup>765</sup> İbn Teymiye, a.g.e, I, 619-620.

beşeri bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnad ettirecek bir takım ibareler görmüşlerdir.<sup>766</sup> Onların nazarında mademki Allah Teala'nın cismaniyet ve cihetten münezzehe olduğu akli delillerle sabit olmuştur, o halde bu sıfatların lafzi-zahiri manalarından diğer mecazi manalara hamledilmeleri gereklidir demişlerdir. Onlar, Kur'an'ın diğer ayetlerinden istifade etmişler, dile baş vurmuşlar, te'vil için uygun gördükleri manalarda kendilerine yardımcı olacak esaslar bulmuşlardır.<sup>767</sup>

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı dönemin genel anlayışlarına bakıldığında şunlar görülmektedir: Bilindiği gibi, Mukatil b. Süleyman Allah'ın sıfatlarını ispatlamaya çalışırken, nassı lafzı üzere almakta, konuyu açıklarken aşırı derecede israiliyata yer vermekte, bunun sonucu olarak da Haşviyyeci, mücessem bir Allah anlayışına ulaşmaktadır.<sup>768</sup> Bunun yanısıra hicri ikinci asırda Şiiler, gılat anlayışları ile teccime düşmekte,<sup>769</sup> bir yanda Hz. Ali'ye uluhiyet atfederken, diğer taraftan imamları hakkında da gnostik anlayışın etkisiyle insan üstü bazı vasıflar vermektedirler. Bununla birlikte Hıristiyanlık akidesi de Allah'ı mahlukatında teccim ettirmekte, Yahudilik ise mukaddes kitapları olan "Ahd-i Kadim'i teccim fikirleriyle doldurmaktaydı. Aynı dönemde gnostik mezhepler de güçlü bir şekilde insanları teccime davet etmekte ve bu nedenle "Allah'ı sonradan yaratılmış olan mahlukata benzetme" düşüncesi oldukça yaygındır.<sup>770</sup> Mesela Allah'ın bir cismi vardır, eti, kanı vardır; el, ayak, baş, lisan, göz ve kulak gibi organları vardır, fakat bununla birlikte o diğer cisimler gibi değildir; ama diğerlerinin eti gibi değildir; kandır ama diğerlerinin kanı gibi değildir. Diğer sıfatlarında da böyledir.<sup>771</sup> Yine Allah hakkında istiva, yüz, el, cenb, yüksek yerden aşağıya inme ve fevkiyet gibi sıfatlar ortaya koydular.<sup>772</sup> Bu ve benzeri uluhiyet ile hiçbir şekilde

<sup>766</sup> Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38-40.

<sup>767</sup> Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 227; Kad-ı Abdulcabbar, *Şerhu Usul-i-Hamse*, s. 151-200.

<sup>768</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 283; Eş'ari, Mukatil b. Süleyman'ın Allah telakisi hakkında şunları söylemektedir. Mukatil b. Süleyman'a göre: "Allah cisimdir, insan suretinde bir cüsseye sahiptir, eti, kemiği, saçı ve kemikleri vardır. eli, ayağı, dili, başı, iki gözü gibi organları vardır. bütün bunlarla beraber O, başkasına benzemediği gibi, başkası da O'na benzemez." Eş'ari, *Makâlât*, I, 283.

<sup>769</sup> Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 93-94

<sup>770</sup> Şehristani, *el-Milel*, I, 92-106.

<sup>771</sup> Şehristani a.g.e, I, 94-95.

<sup>772</sup> Şehristani, a.g.e, I, 94.

bağdaşmayan düşünceler Haşviyye, musavvire, mümessile ve mücessime gibi fırkalar tarafından dile getirilmekteydi.<sup>773</sup>

Kısaca çerçevesini çizdiğimiz böylesi bir anlayışın ve bu tarz düşünüşlerin revaçta olduğu bir dönemde, Mu'tezile bütün bunlarla karşılaşınca akli delillere, kur'an'a ve sahih olan sünnete sarıldı. Bunlar üzerinde düşündü ve sonra da Allah hakkında şu düşünceleri ortaya koydu; Allah zatında birdir. "şey"dir, ama eşya gibi değildir. Cisim değildir, ne görüntüdür, ne de surettir ne ettir, ne de kandır. Mu'tezile, burada Allah Teala'yı, başta Mukatil b. Süleyman olmak üzere Horasan mücessimesinin yaydığı tüm israiliyat düşüncelerinden tenzih etmeye çalışmış ve tenzihçi bir Allah anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>774</sup>

Mu'tezile'nin Allah'ın zati hakkındaki görüşlerinden sıfatları konusundaki görüşlerine geçtiğimizde, bunların Allah'ın kadim olan sıfatlarını nefyettiklerini görürüz. Mu'tezile bu konuda şöyle demektedir: Allah kendi zatında alimdir, kendi zatında kadirdir ve kendi zatında diridir. Ayrıca kudret, ilim ve hayat sıfatıyla değil. Çünkü sadece O'na mahsus olan kідeme diğer sıfatlar eşlik ederse o zaman uluhiyette müştereklik ortaya çıkmış olur.<sup>775</sup>

İslam düşünce tarihinde Ebu'l-Huzeyl Allaf<sup>776</sup> (ö.235/849), kur'an'ın müteşabih ayetlerini anlamada ilk defa sistemli bir şekilde akli te'vil geleneğinin başlamasına öncülük etmiştir. Onun akli te'vil anlayışını sıfat anlayışından ayrı düşünmek zordur. Sisteminin temelinde Allah'ın birliği /tevhid ilkesini koruma düşüncesi yatmaktadır.<sup>777</sup> Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın zati sıfatlarını kabul etmekte ve bunları "ilahi zat" ın kendisi saymaktadır. Zira ona göre zati sıfatlar itibaridir ve de zihinseldir. Bu konuda o şöyle diyor: "Allah alimdir dediğim zaman, O'nunla aynı olan bir ilmi ispat etmiş, olan ve olacak olan maluma işaret etmiş oluyorum. Allah Kadirdir dediğim vakit, O'ndan aczi nefyetmiş oluyorum ve kudretinin de kendisi olduğunu tesbit etmiş oluyorum. Allah hayattadır dediğim zaman, bu hayatın bizzat O olduğunu söylemiş

<sup>773</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 197-210.

<sup>774</sup> Mahmud Subhi, *fi İlimi'l-Kelam*, I, 124.

<sup>775</sup> Mahmud Subhi, a.g.e, I, 124-125.

<sup>776</sup> Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44-47.

<sup>777</sup> Bkz. Şehristani, a.g.e, I, 44-45.

oluyorum ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluyorum.<sup>778</sup> Burada yapılan şey, Allah'ın sıfatlarının kendisi olması ve bu sıfatların zıddının O'ndan nefyedilmesidir. Ebu'l-Huzeyl Allaf'a göre, müteşabih lafızları bu metoda göre yorumlamak mümkündür. Sözelimi Allah'ın vechi (yüzü), O'nun kendisidir; nefsi bizzat O'dur, yani vech; Allah'ın zatıdır. Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'da Allah'ın yed (el) olarak zikrettiği teşbihi ifadeyi lafzi/harfî olarak anlamamakta ve 'ni'met' olarak te'vil etmektedir. Yine ayette geçen "gözümüzün önünde"<sup>779</sup> ibaresini 'ilmim dahilinde' şeklinde te'vil etmiştir.<sup>780</sup>

Mu'tezile önderlerinden Nazzam<sup>781</sup>(ö.220/835) da aynı şekilde kendisinden önceki Mutezili imamların yolunu takip ederek akli te'vilin öncülerinden olmuşlardır.<sup>782</sup> O da yaşadığı dönemin genel tartışmalarına katılmış, Sümeniyye, Seneviyye ve felsefecilerin iddialarına karşı, Allah'ın tenzihini esas alan düşüncelerini geliştirmiştir. Zat üzerine zaid sıfatları kabul etmeyen genel Mutezili anlayışı kabul etmiştir.<sup>783</sup> Nazzam, müteşabihatı da lügavi anlamın dışında Mu'tezile'nin yaptığı gibi yoruma tabi tutmuştur. Nazzam, vech (yüz) iki el (yedan) ve diğer müteşabihatı da bu prensibe göre yorumlamıştır. Ona göre, vech'den kasıt; Allah'ın zatını ispattır. Arapların benzer kullanımlarını da delil olarak sunan Nazzam diğer müteşabih nasları da aynı çerçevede yoruma tabi tutmaktadır.<sup>784</sup>

Mu'tezile, dönemlerindeki Hıristiyan teslis inancına karşı, sert bir muhalefet geliştirmiş ve bu alanda İslam düşüncesinin tenzihe dayanan anlayışını delilleriyle ortaya koymuştur.<sup>785</sup>

Mu'tezile, tevhid inancının berraklığının korunması ve Allah'ın zatının her tür yakıştırmalardan tenzih edilmesi için yoğun bir çabanın içine girmiş ve kendi dönemlerindeki fırka ve anlayışlara karşı ciddi bir mücadele vermiştir.

Mu'tezile mecazi te'vilin düzenli ve umumi bir metot olması istikametinde çaba harcamıştır. Diğer dinlerin kelam alimleri gibi onlar da

<sup>778</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 245-246.

<sup>779</sup> 20 Taha, 39.

<sup>780</sup> Eş'ari, *Makalat* I, 246.

<sup>781</sup> Bkz. Şehristani, I, 47-53.

<sup>782</sup> Bkz. Eş'ari, I, 247-248.

<sup>783</sup> Eş'ari, a.g.e, I, 247; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 128-129; Şehristani, *el-Milel*, I, 48-49.

<sup>784</sup> Eş'ari, *Makâlât*, I, 247-248.

<sup>785</sup> Bkz. Kad-ı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 291-293.

müteşabih haberi sıfatların Arap dilinin kaidelerini ve özelliklerini ihlal etmeden lafzi manalarından alınarak mecazi manalara hamledilmedikçe gerek fikir ve gerekse fırka olarak teşbihi yok etmenin başka yolu olmadığını anlamışlardı.<sup>786</sup> Bu itizali te'vilde çoğu kere onların inandıkları dini ve mezhebi görüşlerin doğruluğunu ispat sadedinde Kur'an naslarını delil göstermek için bir takım gayretler, ifrat ve zorlama bulunmasına rağmen, teşbih fikrini ve müşebbiheyi ortadan kaldırmanın tek yolu bu olduğu için böyle bir yöntemi kullanmışlardır. Şia olsun Ehl-i Sünnet olsun müslümanların büyük bir kısmı ufak bazı değişikliklerle bu metodu almışlardır.<sup>787</sup> Fahrüddin Razi'nin ifadesiyle; bütün İslam fırkaları Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin ve bazı hadislerin zahiri manalarında te'vile gitmenin zaruri olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>788</sup>

Müteşabih lafızların te'vili konusunda Mu'tezile Ekolü yalnız kalmamıştır. Maturidiler başta olmak üzere Eş'ariler, bir çok nassın zahiri manalarının te'vil edilmesinin zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>789</sup> Her ne kadar bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö.324/936), Mu'tezileden ayrıldıktan sonra müteşabih ayetler konusundaki görüşü selevin anlayışıyla örtüşmüş olsa bile<sup>790</sup> hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı ve başlı başına bir kelam savunması olan "Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmil'-Kelam" isimli eserinde te'vili benimsediğini gösteren bir çok ibareye rastlamak mümkündür.<sup>791</sup>

Gerek Kur'an gerekse hadis, daha doğrusu Kur'an dili, hadis dili, İslam düşüncesi tarihinde görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında ve dini anlayışlarında ayrılıkların oluşmasında etkili olan siyasi sebeplere eklenecek ikinci bir sebep olarak kabul edilmiştir.<sup>792</sup> İhtilafların ortaya çıkmasında Kur'an dili ve hadis dilinin etkisi, siyasi etkilerin yanında daha düşük bir etkiye sahiptir. Çünkü politik ayrılıkların baskısı olmasaydı, bazı ayetler görünüşte

<sup>786</sup> Bkz. Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, s. 149-151.

<sup>787</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezheplere*, s. 228.

<sup>788</sup> Bkz. Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 91-127.

<sup>789</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Mecmuat-u Resail, III, 83.

<sup>790</sup> Bkz. Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Thk. Beşir Muhammed Ayun, Mektebetu Dari'l-Beyan, Dimaşk, 1993, s. 46-52.

<sup>791</sup> Bkz. Eş'ari, *Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmil'-Kelam*, s. 87-97.

<sup>792</sup> el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 47.

birbiriyle çatışır durumda olmazdı.<sup>793</sup> Anlatılanlardan şu açıkça görülmektedir ki, ilahi hitabın anlaşılmasında, vahye muhatap olmuş her bir toplum, yaşadığı dönem, coğrafya ve kültürel etkilerle farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kur'an öncesi diğer vahiylerde farklılaşan bu yaklaşım, Kur'an sonrasında da değişmemiştir. Bu farklılaşmanın temel nedeni, ilahi vahyin tabiatında yatmaktadır ve bundan kaçınmak da mümkün değildir.

### 1.5.2. Kelam İliminde Te'vilin Kullanımı

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde müslümanlar, normal olarak kelimelerin açık ve lügat manalarına göre nassı anlıyorlardı.<sup>794</sup> Mezhep ayrılıkları baş gösterince, taraflardan her biri kendi durumunu desteklemek için ayet aramaya başladılar. Desteğin inandırıcı olması için de ayetleri kendilerine göre yorumladılar. Delillerin kullanımı konusunda bir ittifak olmadığı için herkes ayetleri kendi düşünceleri doğrultusunda değerlendiriyor ve böylece karşı tarafın tutarsızlığını göstermeye çalışıyordu.<sup>795</sup>

Kur'an'ın üstünlüğü ve yüceliği, hiç şüphesiz, İslami bir gaye ile ortaya çıkan bütün guruplarca tartışmasız kabul edilmiştir. Bundan hareketle hemen bütün itikadi ve siyasi, hatta fıkhi fırka mensupları, savundukları fikirlerini Kur'an'la temellendirmek, onun desteğini kazanmak istemişlerdir. Bu nedenle de kendileri için bir takım dayanak noktaları bulmaya çalışmışlardır. Çeşitli fırka mensuplarının tuttukları bu yol, kendilerini çoğu kez yanlışa sürüklemiştir. Hepsinin metodunda mezhep değişmez mihver olarak kabul edilmiş, Kur'an ise şu veya bu mezhebe uyması için te'vil edilmiştir. Bundan da ötesi mezhep ve fırkaların fikirleri, Kur'an'ın manasına zorla kabul ettirilmiş ve ona hakim kılınmıştır.<sup>796</sup> Nitekim, kelami fırkaların gerek oluşumunda ve gerekse düşüncelerin belirlenmesinde bu yaklaşım oldukça etkili olmuştur.

Selefe göre te'vil lafzının iki anlamı vardır; birincisi, sözün açıklanması ve anlamının izah edilmesidir. Bu, "te'vil" lafzı zahire uygun düşsün, ya da

<sup>793</sup> el-Behiy, a.g.e, s. 47.

<sup>794</sup> Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1986, s. 54.

<sup>795</sup> Watt, *Modern Dünyada Kur'an Vahyi*, s. 109; el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 54.

<sup>796</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 60-61.

düşmesin fark etmez. Bunlara göre “te’vil” ve “tefsir” lafzı ya yaklaşık bir anlamdadır, ya da ayrı anlamdadır. İkincisi ise “te’vil” sözünden neyin kastedildiğidir. Çünkü söz eğer bir isteği ifade ediyorsa, te’vil kendisinden istenen şeyin bizzat kendisidir. Yok eğer haber bildiriyorsa bu durumda te’vil kendisinden haber verilen şeyin kendisi olmuş olur.<sup>797</sup>

Te’vil lafzının bu iki anlamı arasındaki fark şudur; birinci anlamda kullanıldığı zaman te’vil; ilim, söz, tefsir, şerh ve izah manalarında kullanılmaktadır. Bu durumda te’vilin varlığı kalpte ve sözdedir, zihinsel bir varlığı ifade eder. İkinci anlamda kullanıldığı zaman, harici bir varlığı olan bir şey kastedilir. Bu ister geçmiş, ister gelecek olsun fark etmez. “güneş doğdu” denildiğinde bu sözden anlaşılan bizzat güneşin doğmuş olduğudur. Bundan kastedilen harici varlıkta bizzat meydana gelen bir olayın durumu, tarzı, özellikleri ve oluş biçimiyle birlikte ifade edilmesidir.<sup>798</sup>

Selef dönemindeki te’vil kavramı ile müteahhirin döneminde ki te’vil kavramı farklıdır. İlk dönem te’vilden anlaşılan tefsir ve mefhumdan kastedilenin anlaşılması idi. Bu dönemde onlardan birisi ‘te’vili bilinmez’ dediği zaman şu anlaşılıyordu: “Bilgimiz, sadece Allah’ın bildirdiği ile sınırlıdır. Nassın keyfiyeti ise Allah’a mahsustur.”

Bu sebeple seleften Rabia, Malik b. Enes ve diğerleri istiva konusunda şunu söylemişlerdir: “İstiva malum, keyfiyeti meçhuldur.”<sup>799</sup> Bu sözü diğer selef uleması da söylemiştir.<sup>800</sup> Te’vil konusunda İmam Şafii’nin yaklaşımı da aşağı yukarı benzer ifadelerle dile getirilmiştir. İmam Şafii kendi dönemindeki ihtilaflara dikkat çeker ve bu ihtilaflardan birisinin caiz, diğerinin ise yasaklandığını söylemektedir. Yasaklanmış olan ihtilaf; Allah’ın kitabında veya Peygamberinin lisanıyla açıkça bildirdiği bütün konularda bilenler için ihtilaf –dolayısıyla te’vil- caiz değildir. Caiz olan kısmı ise şudur; te’vil edilmesi mümkün olan ve kıyas yoluyla ulaşılan hükümlerde, te’vil eden veya kıyası yapanın haber ya da kıyasın delalet edebileceği bir manayı ileri

<sup>797</sup> Bkz Abdurrahman el-Akk, *Usulu’t-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 49-55.

<sup>798</sup> Süleyman b. Salih b. Abdulaziz, *Mevkıfu’l-Mütekkellimin mine’l-İstidlali bi Nususi’l-Kitabi ve’s-Sünneti*, Daru’l-Asime, Riyad, 1996, s. 485-486.

<sup>799</sup> Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 1994, s. 207.

<sup>800</sup> Zerkeşi, a.g.e, s. 207-208; Abdurrahman Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 54-55.

sürmesidir.<sup>801</sup> Dolayısıyla İmam şafii, hakkında kesin bir ifade yoksa eğer gerek Kur'an nassı ve gerekse hadis metni te'vil edilebilir demektir.<sup>802</sup>

İbn Haldun, selefın te'vil karşısındaki tutumu ile ilgili şunları söylemektedir; Kur'an te'vilsiz olarak bir çok ayetlerinde açık bir ifade ve anlamlara delaleti açık olan ibarelerle Allah'ı her türlü noksanlıklardan tenzih eder. Bütün bu ayetlerin üslubu ve ifade ettikleri anlamları açık anlaşıldığı için bu ayetlerle amel etmek ve o şekilde iman etmek vacip oldu. Peygamber, sahabe ve tabiiler, bu ayetleri ibarelerinden anlaşılan zahiri anlamlarına göre tefsir ettiler. Fakat sayısı az olan bazı ayetlerde bazen Allah'ın zatının ve bazen sıfatlarının yaratılmışlara benzediği vehmini veren ifadelerle karşılaşmaktadır. Selef, delaletleri açık olduğu için Allah'ı her türlü noksanlıklardan ve bütün teşbihlerden tenzih eden ayetlerle amel edip, Allah'ın yaratılmışlara benzeyişinin mümkün olmadığına hükmettiler, incelemek veya te'vil etmek suretiyle anlamlarına dokunmadılar. Selefın bir çoğu: "Kur'an ayetlerini nasıl inmişse, o şekilde okuyunuz" demelerinin anlamı da budur. Selef bu sözleriyle; Kur'an ayetlerinin Allah tarafından indirilmiş olduğuna inanınız, te'vil ve tefsir yoluna sapmayınız demek istemişlerdir. Çünkü bu ayetlerin sınamak amacıyla indirilmiş olması imkanından söz etmişlerdir. Bundan dolayı bu ayetlerde tavakkuf etmek ve Allah'ın sözleri olduğuna inanmak vaciptir. Ancak Peygamber ve sahabeden sonra bir takım iş ve fikirler ileri süren bir kitle ortaya çıktı. Bunlar anlaşılması ve tefsir edilmesi zor olan Kur'an ayetlerine sarılıp, Allah'ın zat ve sıfatlarını, yaratılmışların sıfatlarına benzetmeye çalıştılar. Ayetlerin zahirleri ile amel edip Allah'ın eli, ayağı ve yüzü bulunduğunu iddia ederek, bu yolla açık bir şekilde Allah'ın gövdeli olduğuna inandılar.<sup>803</sup> Bu yaklaşım sahiplerinin, Allah'ı her türlü benzeyişten tenzih eden ayetlere aykırı davrandıklarını söyleyen İbn Haldun, mücessimenin Allah için cisim belirledikten sonra, O, diğer cisimlere benzemeyen bir cisimdir iddiaları ile de çelişkiye düştüklerini söyler. Mücessimenin "Tanrı gövdelidir, fakat O'nun cismi diğerlerine benzemez" sözlerini te'vil etmişlerse de bu te'villeri onları daha kötü bir

<sup>801</sup> Şafii, *er-Risale*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, s. 560.

<sup>802</sup> Abdurrahman Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 56

<sup>803</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, M.E. yay. İst. 1986, II, 530-531.



duruma düşürmektedir. Çünkü onların bu iddiaları ile nefi ve ispat bir araya gelmiş olmaktadır. Halbuki onlar, tasavvur itibariyle dahi olsa, Allah'a gövde isnat etmişlerdir. Dolayısıyla her halükarda Allah için bir cisim tesbit edilmiş olmaktadır.<sup>804</sup>

İlk dönemin önemli Müfessirlerinden Taberi(ö.310/922), te'vil açısından Kur'an'ı üç kısma ayırmaktadır. Allah'ın bilgisini sadece kendisine has kıldığı ve başkasının muttali olmasının imkansız olduğu Kur'an ayetleri, Te'vilini, sadece Hz. Peygamber'in bilebileceği Kur'an ayetleri, bunlar; vacip, mendup ve irşad amaçlı bütün yönleriyle Kur'an'daki hükümler, nehiyeler, yapılması gerekenlerle, kaçınılması gerekenler ve bunların sınırları. Bunlar; Peygamberin beyanı veya ona delalet eden bir karine olmadan herhangi bir kişinin te'vil etmesinin caiz olmadığı Kur'an ayetleridir. ve nihayet, Kur'an'ın kendisiyle indirildiği dili bilen herkesin yorumlayabileceği Kur'an ayetleridir.<sup>805</sup> Tefsirine de Kur'an'ın yorumu ismini veren Taberi, bu sınıflamayı yaptıktan sonra, kendi görüşleriyle Kur'an'ı te'vil edenlerin uğrayacakları uhrevi azabı ifade eden pek çok hadisi rivayet etmektedir.<sup>806</sup> Yaşadığı dönemde özellikle Hanbeliler tarafından kovuşturmaya tabi tutulan ve zındıklıkla da suçlanan<sup>807</sup> Taberi, bir ayetin te'vilini yaparken elinde Hz. Peygamber'in beyan ettiği bir nas veya ona delalet edecek bir husus bulunmadıkça, bir kimsenin bu benim reyimdir demesinin caiz olmadığını ve Bunu yapan kişinin isabet etse dahi hata etmiş olduğunu söylemektedir.<sup>808</sup> Taberi'nin şahsında konu çok farklı açılardan değerlendirilebilir. Bununla ilgili sadece şunu söylemekle yetiniyoruz. Yorumla ilgili bu kadar katı bir tutum takınan Taberi'ye karşı Hanbelilerin ortaya koydukları saldırgan tavır, Taberi'nin yaşadığı dönemde (üçüncü hicri asır ile dördüncü asrın ilk yılları) akılcı düşüncenin önündeki engellerin ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesidir. Diğer taraftan Taberi'nin kendisi de muhtemelen böylesi bir dönemin sıkıntıları sebebiyle

<sup>804</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 531-532.

<sup>805</sup> Taberi, *Camii'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, I, 52-53.

<sup>806</sup> Taberi, a.g.e, I, 54-56.

<sup>807</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B.yay. Ankara, 1988, II, 138.

<sup>808</sup> Taberi, *Camii'l-Beyan*, I, 55.

'isabet etse dahi yanılmıştır'<sup>809</sup> gibi kendi içinde çelişkili bir yaklaşımı sergileme durumunda kalmıştır.

Müteahhirin döneminde ise te'vil lafzı; Karineden dolayı bir delil ile lafzın söyleyenin kastettiği anlamından çıkarılarak tercih edilen başka bir anlamda kullanılmasıdır<sup>810</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu duruma 'Allah'a yakın olma-kurb' örneği verilebilir. Sufiler; Allah'a kurbiyeti ilahi zatta hulul şeklinde yorumlarken, selefiler, Allah'a yakın olmaktan kasıt ibadet ile yakınlaşma<sup>811</sup> şeklinde anlamışlardır.

İslam düşüncesi tarihinde tefsir ve te'vil kavramları farklı şekillerde algılanmıştır. Genelde tefsir kelimesine hep olumlu yaklaşımlarda bulunulurken, te'vil lafzına fazla sempati ile bakılmamıştır.<sup>812</sup> Resmi –dini düşüncede te'vil kavramının tefsirin lehine olacak şekilde hoş karşılanmayan bir kavrama dönüşmesinin arkasında, gerek gelenek düzeyinde ve gerekse kültüre hakim olan diyalektik düzeyinde, bütün karşıt dini düşünce eğilimlerini sindirme çabası yatmaktadır. Egemen düşüncenin karşıt düşünceyi te'vilci olarak suçlaması, bu düşünce mensuplarını "kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler"<sup>813</sup> ayetinin kapsamına sokmayı hedeflemektedirler. Bu ayırım ise bütün karşıt hareketleri ya da resmi otoritenin icraatlarına yönelik siyasi eleştirileri, fitne çıkarmayı amaçlayan hareketler olarak suçlayan mevcut siyasi söylem ile birebir örtüşür. Buna karşın, resmi düşüncenin te'villerinin bir tefsir olarak nitelenmesi, bu te'villere mutlak bir nesnellik ve isabetlilik izafe etmeyi amaçlayan bir nitelemedir.<sup>814</sup>

Kur'an'ın yorumlanması konusunda takınılan tutum, tarih boyunca kültür tarihimizde ağırlıklı yer işgal eden Ehl-i Sünetin tutumu olmuştur. Bu tutumun temelinde yorumun geçerli olabilmesi için, mutlaka belli bir döneme, yani sahabe ve sonrasına referansların verilmesi ve ağırlıklı olarak o

<sup>809</sup> Taberi, *Camii'l-Beyan*, I, 55.

<sup>810</sup> Ragıp İsfahani, *Müfredat*, s. 99; Kafiyeci, *Kitabu't-Teysir*, s. 47.

<sup>811</sup> Tablavi Muhammed Sa'd, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd fi'l-Akide ve İlmî'l-Kelam ve'l-Felsefe*, Mısır, 1989, s. 88.

<sup>812</sup> Bkz. Kafiyeci, *Kitabu't-Teysir*, s.46-53.

<sup>813</sup> 3. Al-i İmran, 7.

<sup>814</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 266.

dönemin anlayışı çerçevesinde sınırlandırılması tarzındadır. Bu tavrın yanlışlığına dikkat çeken Nasr hamid Ebu Zeyd, konuya dair şu açıklamada bulunmaktadır.

Geçmişte ve günümüzdeki Ehl-i Sünnet'in tavrındaki esas hata, tarihsel harekete ve zamanın ilerlemesine her açıdan daha kötüye gidiş hareketi olarak bakmasıdır. Bundan dolayı onlar, Kur'an'ın anlam ve delaletini Hz. Peygamber'in yaşadığı ve vahyin indiği dönem olan altın çağa bağlamaya çalışırlar. Onlar bunu yaparken, sadece Kur'an metninin oluşum ve biçimleniş bakımından değil, aynı şekilde onun anlam ve maksadı bakımından da vahyin tarihsel olduğunu vurguladıklarını fark etmezler. Bu salt bir anlayış hatası değil, bilakis geri kalmışlığa dayanan, ilerlemeye karşı çıkan ve olguya karşı ideolojik tutum sergileyen bir tavrın ifadesidir.<sup>815</sup>

"Tefsir" kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde geçerken "te'vil" kelimesi on yedi yerde geçmektedir. Hiç şüphesiz bu, te'vil kelimesinin genel olarak dilde tefsir kelimesinden daha çok kullanıldığına delalet etmektedir. Muhtemelen bunun ardındaki espri, te'vilin İslam öncesi kültürde de bilinen ve rüya ya da bir takım olayların yorumlanmasıyla alakalı bir kavram olmasıdır.<sup>816</sup>

"Te'vil", 'ale'den türetilmiş olup asla döndürmek anlamındadır.<sup>817</sup> 'me'vil' arapçada, nihai olarak dönülen yer demektir. Bundan gaye de kendisinden amaçlanan şeye anlamı döndürmektir.<sup>818</sup> Bu ister mana, isterse fiil olsun fark etmez. İlim anlamında Kur'an'da "onun anlamını (ilmini) Allah'tan başkası bilemez."<sup>819</sup> Ayetinde ifade edildiği gibidir. Fiil anlamında ise Arap şairi şiirinde şu şekilde kullanmıştır: "Ayrılıktan önce, ayrılmanın da bir izahı (te'vil) vardır."<sup>820</sup> Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Hz. Ali'nin Muaviye ve taraftarları için şöyle söylediği nakledilir: "Biz dün Kur'an'ın "tenzili" konusunda sizinle savaşıyorduk. Bu gün ise onun –Kur'an'ın- "te'vili"

<sup>815</sup> Ebu zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 270.

<sup>816</sup> Ebu Zeyd, a.g.e, s. 275.

<sup>817</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 264.

<sup>818</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 264; Cüveyni, *el-Burhan fi Usulil-Fıkh*, Thk. Salah b. Muhammed Avîda, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 51; Gazali, *el-Mustasfa, min İlmil-Usûl, Dâr-u sâdır, Beyrut, Tsz. I, 389*; İbn Hazm, *el-İhkam fi Usulil-Ahkam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz. I, 42.

<sup>819</sup> 3. Al-i İmran, 7.

<sup>820</sup> Ragıp İsfahani, *Müfredat*, s. 99.

konusunda sizinle savaşıyoruz.<sup>821</sup> “Onlar ancak onun haberini beklerler. Onun haberi (te’vili) geldiği zaman ...”<sup>822</sup> ayette kullanılan ‘te’vil’ kelimesi ‘amaçlanan şeyin gerçekleşmesinin haberi, izahı’ anlamındadır. Başka bir ayette; “Bu daha hayırlıdır ve netice itibariyle daha iyidir.”<sup>823</sup> Ayetinde ise ‘Te’vil’ kelimesi; güzel anlam ve ifade ile, ahirette en güzel karşılık manasında kullanılmıştır.<sup>824</sup> Kur’an’da ‘te’vil’ terimi sıkça<sup>825</sup> bir şeyin, bir olayın ya da bir sözün de dış görünüşünün, cereyan tarzının ya da lafzının altındaki ‘nihai anlam’ , ‘ana fikir’ ya da ‘gerçek anlam’ manasında kullanılmaktadır.<sup>826</sup> Te’vil kelimesi asla dönme/döndürme anlamını ifade ettiği gibi, aynı şekilde bir hedef ve gayeye ulaşma anlamını da ifade eder. Asla dönme ters yönde seyreden bir hareket iken, ‘bir hedefe ve gayeye ulaşma’ ileriye dönük ve gelişken bir harekettir.<sup>827</sup>

İbn Rüşd’e göre te’vil : “lafzı hakikat manasından mecaz manasına hamletmektir. Bu sırada Arap dilinin mecazlar konusundaki kaideleri ihlal edilmemelidir. Bu kaideler bir şeyin benzeri ile yahut sebebi ile veya eki, yahut yakını yahut da mecaz türlerinin tarifinde zikredilen şeylerden biriyle isimlendirilmesi gibi esaslardır.”<sup>828</sup> Te’vil, aslı lügatte herhangi bir şeyi varacağı gayeye vardırarak demektir. Bilhassa bir lafzın mealini, yani varacağı manayı tercih edip açıklamak anlamındadır.<sup>829</sup>

Suyuti, ‘te’vil’in terim anlamı konusunda şunları söylemektedir: “Te’vilin muğlak olan manayı açıklamak anlamına geldiği söylenmiştir. Bu yüzden Beceli şöyle demiştir: “tefsir rivayetle, te’vil ise dirayetle ilgilidir...” Ebu Nasr el-Kuşeyri de şöyle demiştir: “Tefsirde rivayetlere tabi olunur ve nakle itibar edilir; istinbat ise ancak te’vilin kapsamına giren hususlarda söz konusudur. Ebul-Kasım b. Habib en-Nisaburi, Beğavi, Kevaşi, ve daha başka alimler de şöyle demişlerdir: “Te’vil, Kitap ve Sünnet’e ters düşmeyen bir şekilde, ayeti,

<sup>821</sup> İbn manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 264.

<sup>822</sup> 7. A'raf, 53.

<sup>823</sup> 4. Nisa, 59.

<sup>824</sup> Ragıp Isfahani, *el-Müfredat*, s. 99.

<sup>825</sup> Bkz. 3. Al-i İmran, 7; 10. Yunus, 39; 18. Kehf, 78.

<sup>826</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 457.

<sup>827</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 284-285.

<sup>828</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Thk. Elbir Nasrî Nâdir, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1991, s. 56-58.

<sup>829</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. Tsz. II, 1046.

öncesi ve sonrasıyla uyumlu olan muhtemel anlamlarından birine istinbat yoluyla hamletmektir.”<sup>830</sup>

Tefsirde nakil ve rivayet ağırlıklı iken, te’vil, çıkarsamada bulunmakla (istinbat) irtibatlıdır. Bu ayırımında te’vil faaliyetinin en temel boyutlarından biri gizlidir ki o da, okuyucunun metin karşısındaki ve onun anlamını ortaya çıkarmadaki rolüdür. Okuyucu veya te’vil edenin rolü, te’vili, metni kişisel isteklere boyun eğdirecek bir araca dönüştürecek nitelikte mutlak değildir. Aksine te’vilin de metinle bağlantılı olan ve tefsir kavramı içine giren bazı zorunlu ilimlerin bilgisine dayanması gerekmektedir. Te’vil etkinliğinde bulunan kimsenin, metni şahsi isteklere ve te’vilcinin kişisel ve ideolojik eğilimlerine mahkum etmeyen makbul bir yorumla yorumlamasına imkan tanıyacak tefsir bilgisine sahip olması gerekmektedir.<sup>831</sup>

Sözelimi Rafızilerin “O Allah, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki denizi serbest bırakmıştır.”<sup>832</sup> Ayetini “Ali ve Fatıma” ; “Bu iki denizden inci ve mercan çıkar.”<sup>833</sup> Ayetini de “Hasan ve Hüseyin” şeklinde yorumlamaları bu tür te’vile girer. Aynı şekilde onlar, “hakimiyeti ele geçirir geçirmez yeryüzünde fesat çıkarmaya, ürünü ve nesli yok etmeye çalışır.”<sup>834</sup> Ayetinde sözü edilen kişinin, “Muaviye” olduğunu söylemişlerdir. Buna benzer daha pek çok örnekler mevcuttur.<sup>835</sup>

Bu tür te’vilde metin, dilsel ve anlamsal verilerine bakılmaksızın, yorumcunun ideolojisine hizmet eden bir araca dönüştürülmektedir. Ayrıca bu te’vil, metni, şifresini sadece masum imamın çözebileceği salt özel bir mesaj haline getirmektedir. Her ne kadar mutasavvıflar da yaptıkları yorumlarda bu çizgiye yakın olsalar da Şia ile aralarında fark vardır. zira onlar yapmış oldukları yorumları, metnin dilsel anlam bakımından değil, maksat bakımından muhtemel olduğu işaretler kategorisine sokarlar.<sup>836</sup>

<sup>830</sup> Suyuti, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dar İbn Kesir, Dımaşk, 1993, II, 1190-1191.

<sup>831</sup> Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 289-330; Suyuti, *el-İtkan*, II, 1197-1224.

<sup>832</sup> 55. Rahman, 19.

<sup>833</sup> 55. Rahman, 22.

<sup>834</sup> 2. Bakara, 205.

<sup>835</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 288.

<sup>836</sup> Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 284.

Zerkeşi, sufilerin nassı anlama biçimlerinde, sufilerin ayeti okuması sırasında iç dünyalarına doğan bir takım sezgisel anlamlardan başka bir şey olmadığını söylemektedir. Sözgelimi, bazı sufilerin “Ey inananlar! Yakınızdaki kafirlerle savaşın”<sup>837</sup> ayetine ilişkin, “burada sözü edilen kafdnden maksat, nefistir. Biz, yakınızdaki kafirle savaşmakla emr olunduk. Çünkü nefis, bize en yakın olan şeydir.” Şeklinde yaptıkları yorumu, sufi algılamanın sadece bir örneği olarak sunmaktadır.<sup>838</sup>

Sıfat ayetleri olarak adlandırılan “Rahman arşa istiva etti.”<sup>839</sup>, “Rabbınız gökleri ve yeri altı günde yaratıp sonra arşa istiva edendir.”<sup>840</sup> Bu ve benzeri ayetlerin te’vili konusundaki mu’tezili yaklaşıma karşı fukaha ‘tahta kurulma’nın harfi anlamına sarılmışlardır. Bununla birlikte onlar harfi anlamın yol açtığı müteşabihliği gidermek için de çaba sarf etmişlerdir. Ulaşılan formül kimi zaman malik b. Enes’e, kimi zaman Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilen, nesiller boyu tekrar edilerek günümüze kadar ulaşmış bulunan şu meşhur sözdür: “istiva ma’ruftur, ancak keyfiyeti meçhuldur, onun üzerinde konuşmak ise bidattir.”<sup>841</sup> Nasr hamdi Ebu Zeyd, bu anlayış konusunda şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır. İslam düşüncesinin bütün çevrelerinde dolaşan bu söz üzerinde biraz düşünecek olsaydık, bunun birden fazla düzeyde çelişki içerdiğini görürdük. Birinci düzeydeki çelişki şudur; ma’ruf olan bir şey, ya duyular, ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir, dolayısıyla her halükarda keyfiyeti meçhul olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi ise şudur: İstiva anlamı ancak bağlamından hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlenin sıyak ve sibakı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamıdır. Buna göre, “istiva ma’ruftur” ifadesi, kelimenin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir. ve bunun Kur’an’daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise, Kur’an ilahi

<sup>837</sup> 9, Tevbe, 123.

<sup>838</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 311-312.

<sup>839</sup> 20. Taha, 5.

<sup>840</sup> 7. A’raf, 54.

<sup>841</sup> Cüveyni, *el-Akide’tu’n-Nizamiyye*, Thk M. Zahid Kevseri, *el-Mektebetu’l-Ezheriyye*, Kahire, 1992, s. 33-34.

bir fiil olarak istivadan söz ederken, bunun bir bid'at olduğu gerekçesiyle istiva hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir.<sup>842</sup>

Metin okunduğu zaman, ona yeniden anlam yüklenir ve yeni bir söze dönüşür. Bir bakıma metin, çok mükemmel, çok mutlak, Tanrı'nın konuşulması imkansız sözünün kendisiyle çok kesin biçimde özdeş olmaktan çıkarılır. Dolayısıyla, Metni konuştururken, aynı zamanda insan kendisini de konuşturur. Tıpkı Tanrı konuşurken ve sonra Adem'in konuşmasına izin verirken yaptığı gibi.<sup>843</sup> Bu nedenle ifadeleri anlamının koşulu, bu ifadelerin içinde ortaya çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasına bağlıdır. Bir sözcük daha kesin ve bazen de farklı olarak bir cümle içindeki, bir cümle bir paragraf içindeki, bir paragraf bir kitabın içindeki, bir kitap da kendi edebi geleneği içindeki yerinde ancak anlaşılabilir.<sup>844</sup>

Metni sağlıklı anlayabilmek için, onun arkaplanının iyice bilinmesi gerektiğine dikkat çeken Fazlurrahman, bu konuda yeteri kadar sistemli bir teşebbüsün olmadığını söylemektedir.<sup>845</sup> Vahyin inişine sebep teşkil eden özel durumları, ya da nüzul sebeplerini, Hz. Peygamberin faaliyetlerinden veya sünetten ve onun sosyal çevresinden başka bir şey olmayan "genel arkaplan" içerisinde, belli bir sıraya konması gerekmektedir. Bu metot takip edildiği takdirde, tamamen keyfi ve hevay-ı heves ürünü olan yorumlar derhal bertaraf edilecektir. Çünkü tutunmak için yeterince sağlam, belli bir kulp elde edilmiş olacaktır. Sadece ve sadece bir çok müslüman düşünürlerin Kur'an'ı insicamlı bir bütün olarak ele almamalarından dolayıdır ki; Kur'an'ın ahlaki, sosyal ve hukuki mesajının uyumlu bir şekilde ortaya konabilmesi için zaruri bir temel olması gereken metafizik konular; özellikle Tasavvuf ehli, Batıniler ve hatta bazı Kelamcılar gibi güya Batını denilen ekoller tarafından akla sığmayacak bir şekilde yorumlanırken, öte yanda Sünnilerin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın derinliklerine nüfuz edebilecek gerçek bir kavrayıştan son derece uzak, kupkuru lafızlar haline gelmiştir. Kur'an bizzat kendi

<sup>842</sup> Ebu Zeyd, *Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı*, Çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar, 1996, cilt 9, sayı 1, s. 28.

<sup>843</sup> Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 136.

<sup>844</sup> H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Etüt yay. Samsun, 2000, s. 54-55

<sup>845</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparsalan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu yay. Ankara, 1996, s. 258

içerisinde muhkem ve müteşabih ayetler şeklinde bir ayırımı gitmişse de Kur'an bu ayırımı, belli ve genel bir amacı olan ayetlerle ilgili olarak yaptığı halde, spekülasyon meraklısı bazı alimler bu ayırım üzerinde aşırı derecede durmuşlardır.<sup>846</sup>

### 1.5.3. Te'vilin Gerekliliği

Nassın doğru anlaşılmasında kelamcılarının yanısıra müslüman filozoflar da te'vilin kullanılması gereğini dillendirmişlerdir. Kindi(ö.252/866)'ye göre dini gerçekler, akılla çelişmezler, ancak bazı durumlarda nassın zahirinden bunu anlamak zor olduğu için te'vile başvurmak gerekir.<sup>847</sup> Böyle bir konuda yapılan te'vil nassın iniş ortam ve maksadının ihlali haline sokulmamalıdır. Oysa Batıniler böyle yapmakla hataya düşmüşler ve nassın maksadının dışına çıkmışlardır. Kindi te'vilin salt akli bir yönü bulunduğuna inanmakla birlikte Arapçanın ifade biçim ve yöntemlerine de dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>848</sup> Kendisine "yıldızlar ve ağaçlar secde ederler."<sup>849</sup> Ayetinin yorumu sorulduğunda ayetlerin zahirine bağlanmanın doğuracağı zararlar konusuna dikkat çekmiş ve yıldızların ifade edildiği şekliyle zahiri anlamıyla secde etmelerinin söz konusu olamayacağını söylemiştir.<sup>850</sup> Kindi, yıldızların namaz esnasında yapılan secde türünden bir secde yapmadıklarını, yörüngelerinde dönmek ve belirlenen hareketlere bağlı kalmak suretiyle secde ettiklerini belirtmiştir. Karada ve havada bir çok tabiat olayı onların bu disiplinine ve yaratanın onlar için belirlediği görevi yerine getirmelerine bağlıdır. Bu görev, tabiat düzenini koruma görevidir. Batini hermetik yorumlarda ise yıldızlar akli ve ilahi varlıklar olarak kabul edilirler. Dolayısıyla secde ve tesbihte bulunmaları bu yaklaşıma göre mecazi değil hakiki anlamıyladır.<sup>851</sup>

Nassın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve Kur'an'ın mesajının gerektiği gibi algılanması için te'vilin mutlaka yapılması gerektiğini söyleyen Fahrüddin

<sup>846</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 258; Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 112.

<sup>847</sup> Bkz. Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz yay. İst. 1994, s. 113-114.

<sup>848</sup> Kindi, a.g.e, s. 114-15.

<sup>849</sup> 55. Rahman, 6.

<sup>850</sup> Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 114-115.

<sup>851</sup> Bkz. Kindi, a.g.e, s. 115-125.



Razi, özellikle te'vil konusuna geniş yer verdiği '*Esasu't-Takdis*' isimli eserinde şunları söylemektedir; Bütün İslam fırkaları, Kur'an'ın bazı zahiri ayetlerinin ve Hz. Peygamberden nakledilen bazı haberlerin te'vil edilmelerinin gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>852</sup> Razi bu konuda Kur'an'da pek çok ayetin var olduğunu söylemekte ve bunlardan bazı örnekler vermektedir.<sup>853</sup> Aynı şekilde hadislerde gelen pek çok ifadelerin te'vil edilmelerinin zorunlu olduğuna işaret etmekte ve bunlara örnekler sunmaktadır.<sup>854</sup>

Razi, pek çok örnekleri andıktan sonra zorunlu olarak Allah'ı tecsim ve teşbih anlayışlarından kurtarabilmek için bütün kelimcilerin, bu ve benzeri nasların ve rivayetlerin te'vil edilmelerinin gerekliliği konusunda ittifak halinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>855</sup> Genel bir kabulü bu şekilde dile getiren Razi, aynı zamanda ilahi vahyin nasıl anlaşılması gerektiğinin de ipuçlarını bize vermektedir. Her ne kadar kendisi de mensubu olduğu Eş'ari okulunun genel düşüncelerini paylaşıyorsa da mütekaddimin kelimcılara göre, özellikle felsefi düşünüşün fazlaca kelama girmiş olmasının da etkisiyle ve insanlık kültürünün eskiye oranla biraz daha ilerlemiş olduğu dikkate alınırca, onun düşünce alanında ve vahyin anlaşılması hususunda, din dilinin farkında olduğu görülecektir. Ancak bununla birlikte mensubu olduğu düşünce aktı sebebiyle geleneksel kültürün devamına taraftar olmuştur. İlahi mesajın muhatabı olan insan unsuru dikkate alınmadan, mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Ayetlerin her birisinin gizemlerle dolu olduğu anlayışı, genel Kur'an düşüncesine uygun olmadığı gibi, mesajın gönderiliş amacının da kaçırılmasına yol açmaktadır. bu anlayışın bir örneği olarak Ebu bekir İbn Arabi'den aktaracağımız pasaj sanırım ne demek istediğimizi daha net bir şekilde belirleyecektir.

Ebu Bekir İbnu'l-Arabi (ö.543/1148), Kur'an'daki bağlaç ve edatları ile yan cümleciklerin göz önüne alınması durumunda Kur'an ilimlerinin sonsuz olacağını söyler ve konuyu şu şekilde izah eder: "Kur'an'daki ilimlerin sayısı,

<sup>852</sup> Razi, *Esasu't-Takdis*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1995, s. 27.

<sup>853</sup> Bkz. a.g.e, s. 27-29.

<sup>854</sup> Razi, a.g.e, s. 29-30.

<sup>855</sup> Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 30.

yetmiş yedi bin dört yüz ellidir. Kur'anın kelimelerine eşit olan bu sayı dört ile çarpılır. (bu durumda Kur'an ilimlerinin sayısı üç yüz dokuz bin sekiz yüz olur.) zira selef alimlerinden bazıları; her bir kelimenin zahir, batın, had ve matlainın olduğunu söylemiştir. Ancak bu sayı mutlak olup, buna Kur'an'daki bağlaçlar ve yan cümlecikler dahil değildir. Söz konusu bağlaçlar ve yan cümlecikler sayılamayacak kadar çok olup, bunların sayısını ancak Allah bilir."<sup>856</sup>

Kur'an'ın anlamına yönelik bu anlayışın yaygın kabul görmesi ve kültüre egemen olması, sonuçta, bir mesaj olma vasfını haiz Kur'an metninin dilsel anlam alanından, kutsal bir metin sıfatıyla semiyotik (göstergesel/iş'ari) anlam alanına transfer edilmesine yol açmıştır. Kur'an'ın kutsal, dilinin de ezeli ve Allah'a ait olduğu tarzındaki anlayışla irtibatlandırıldığında, kültür tarihimizin bazı dönemlerinde önceliğin, dil ve söylem itibariyle anlaşılabilir bir beşeri hitap olma vasfını taşıyan hadislerle tanınmasının sorumlusu da büyük ölçüde bu anlayış olsa gerektir.<sup>857</sup>

#### **1.5.4. Te'vilin Kullanımında Muhkem ve Müteşabihin Rolü**

Bütün dini metinlerde sembolizmin kullanıldığı bilinmektedir. Bu nedenle, din dilinde sembolizmin çok önemli bir yeri vardır. kutsal kitaplarda bunların örneklerine çokça rastlamak mümkündür. Kur'an'da müteşabihatın olduğuna Kur'an'ın kendisi işaret etmektedir.<sup>858</sup> Kur'an'ın işaret ettiği bir başka hususta Kur'an'da aslı oluşturan anlamı açık ve nassın anlaşılması ve değerlendirilmesinde muhkemat denilen asıllara dayandırılması gereğidir.<sup>859</sup> Ancak İslam düşüncesi tarihinde Kur'an'ın dikkat çektiği bu husus ya yeteri kadar anlaşılammış, ya da iç ve dış saikler sebebiyle muhalefetin çıkış noktalarından birisi olmuş ve tarihte en çok istismar edilen konuların başında gelmiştir.

Muhammed Esed, müteşabihat konusu Kur'an'ın istediği şekilde anlaşılmaz ise eğer Kur'an'ın büyük kısmı, hem müminler hem de onun ilahi

<sup>856</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 109-110.

<sup>857</sup> Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 68.

<sup>858</sup> 3. Al-i İmran, 7.

<sup>859</sup> 3. Al-i İmran, 7.

kaynaklı bir vahiy olduğuna inanmayı reddedenler tarafından büyük ölçüde yanlış anlaşılma maruz kalacağını ve maruz kaldığını da söylemektedir.<sup>860</sup> Ancak Kur'an'ın genel anlam örgüsü içinde müteşabihat ile kastedilen şeyin ne olduğunun anlaşılması tek başına, onun dünya görüşünün tam olarak anlaşılması için yeterli olmaz. Bunu başarabilmek için, Kur'an'ın ilk ayetlerinde temas edilen "gayb" kavramı ile sağlıklı bir şekilde bağlantının kurulması gerekmektedir. Bu kavram, Kur'an çağrısının ve dinin ana prensibinin anlaşılması için temel öncülü oluşturur. Çünkü bütün sahih dini kabuller, realitenin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu ve asıl büyük bölümünün ise insan kavrayışının tamamen üstünde olduğu gerçeğinden doğarlar ve bu gerçeğe dayanırlar.<sup>861</sup>

Müteşabihi kavramda, ya da dini anlatımda kullanılan uslubu, yani din dilini anlamada karşılaşılan en büyük sorun, tamamen farklı iki varlığın diyalogundan kaynaklanmaktadır. Her türlü idrakin ve her türlü algılamının dışında olan bir gücün kullarına hitabı söz konusu olduğunda zorunlu olarak beşerin bilgi ve algı düzeyi dikkate alınarak ona hitap edilecektir. İşte sorun da bu hitabın tarzından kaynaklanmaktadır. İnsan tecrübesinin tamamen dışında bulunan bu anlatımın gerçekleşebilmesi için Zemahşeri'nin ifade ettiği gibi<sup>862</sup>, tecrübelerimizden türetilmiş yorumlarla, yani bizim idrak sahamız olan hususlar dikkate alınarak, idrak ötesi konular bize aktarılmıştır. Kelamda çokça kullanılan bu yöntemin adı "Kıyasu'l-Ğaib ala's-Şahid"tir. İşte kur'an'ın müteşabih ile ilgili anlatımını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Dolayısıyla ilahi hitabı, müteşabihatı dikkate alarak anlamaya çalışmak gerekmektedir. Eğer Kur'an'ın anlatımını teşbih, mecaz yahut temsil olması ihtimali göz ardı edilirse ilahi kelamın gerçek ruhuna aykırı hareket edilmiş olur.<sup>863</sup>

Bu durumun anlatımı Kur'an'ın pek çok yerinde mevcuttur. Örnek olarak Allah'ın zatına ilişkin bazı Kur'ani atıflar üzerinde düşündüğümüzde,

<sup>860</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret yay. İst. 1996, III, 1329.

<sup>861</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1329.

<sup>862</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil*, Thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1997, II, 486.

<sup>863</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1330.

tanımlanamayan, zaman ve mekanda sınırsız ve beşeri kavrayışın tamamen ötesinde bir varlık. O'nu tahayyül etmenin imkansızlığı karşısında biz O'nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz. Yani, zaman ve mekanla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir varlık. O halde ancak çok genelleştirilmiş mecazlar, ne kadar yetersiz de kalsalar, O'nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'tan, "semalarda" ve "arşı üstüne kurulmuş" şeklinde söz ederken bu ibarelerin literal anlamlarıyla alınmaları doğru değildir. Literal anlamlarıyla alındıklarında Allah için mekan ve mekanda sınırlı olma atfedilmiş olur. Böyle bir sınırlama ise sonsuz varlık kavramı ile çelişeceğinden, hiçbir kuşku duymadan anlaşılır ki, "semalar" , "taht" ve "Allah'ın üzerine kurulması" sadece her türlü insan tecrübesinin dışındaki bir fikrin, yani Allah'ın kudreti ve bütün varlıklar üzerindeki mutlak hakimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır.<sup>864</sup> Aynı durum kur'an'da sözkonusu edilen Allah'a ait diğer sıfatlar ve duyular aleminin ötesi olan ahiret hayatı için yapılan anlatım için de geçerlidir. Ancak bu durum sağlıklı bir şekilde anlaşılmadığından daha sonra "Müşebbihe" veya "Mücessime" diye bilinen fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>865</sup>

Kur'an'daki muhkem-müteşabih sorunun temel mihverini, Al-i İmran yedinci ayeti teşkil etmektedir. Bu ayet sonraki dönemde iki tür soruna yol açmıştır. Birincisi, muhkem ve müteşabihliğin ne olduğu, ikincisi ise müteşabihatın bilinip bilinemeyeceğidir. Ayette zikredilen "vav" harfinin atfı mı, yoksa başlangıç (isti'naf) vavı mı olduğu konusunda ortaya çıkan bir tartışmadır. Zira sözkonusu harfin atfı olarak okunması durumunda "ilimde derinlik sahibi olanlar" ifadesi "onun te'vilini ancak Allah bilir" ifadesinde yer alan "Allah" lafzına matuf olur ve dolayısıyla da "ilimde derinlik sahibi olanlar" "te'vili bilenler" kategorisine dahil olur. Bu okuyuşta, "Biz ona inandık, derler." İfadesinin "O, hazfedilmiş bir mübtedanın haberidir" şeklindeki yorum dışında, kendisinden önceki cümlelerle hiçbir ilişkisi olmaz. Vav harfinin başlangıç vavı olarak okunması durumunda ise "ilimde derinleşenler" ifadesi, "te'vili

<sup>864</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1330.

<sup>865</sup> Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.206-210.

bilenler” hükmü dışına kalır ve cümlelerin haberi konumundaki “biz ona iman ettik derler” ifadesinin mübtedası olur.<sup>866</sup>

Kur’an’da muhkem ve müteşabihliğin varlığına dikkat çeken Gazali<sup>867</sup> nin yaklaşımı konuyu daha sağlıklı bir temele oturtmaktadır. Gazali bu konudaki ihtilaflara şu şekilde dikkat çekmektedir: Eğer bunun açıklaması hakkında Hz. Peygamberin bir açıklaması yoksa, bunun dil ehlinin bilgisine göre ve lafzın yapısına uygun düşecek bir tarzda açıklanması gerekir. Ayette geçen ‘müteşabih’ sözünün, surelerin başındaki mukataa harfler olduğu, ‘muhkem’ sözünün ise, bunlar dışındaki ayetler olduğu şeklindeki görüş; lafzın yapısına uygun düşmez. Yine ‘muhkem’ ilimde rusuh sahibi olanların bildikleridir; ‘müteşabih’ ise Alâh’tan başkasının bilemediğidir şeklindeki görüş de uygun değildir. Yine ‘muhkem’in vaad, vaid, helal ve haram; ‘müteşabih’in ise, kıssalar ve emsaller olduğu şeklindeki görüş de uygun değildir. Hatta önceki yorumdan da daha uzaktır.<sup>868</sup> Tartışmaları genel hatlarıyla bu şekilde belirleyen Gazali, konu ile ilgili kendi görüşünü de şu şekilde açıklamaktadır:

Muhekmin iki anlamı vardır: Birincisi; hiçbir surette kendisinde anlama zorluğu ve ihtimal sözkonusu olmayan açık anlamdır. Müteşabihte ise birkaç ihtimal söz konusudur.<sup>869</sup> İkincisi ise; zahire göre ya da hiç kimsenin karşı çıkmadığı ve tartışmadığı bir te’vile göre, düzgün bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş sözdür.<sup>870</sup>

Müteşabih sözü, Allah’ın sıfatları hakkında varid olup, zahiri itibariyle cihet ve teşbih izlenimi uyandıran ve te’viline gerek duyulan sözcükler için de kullanılır.<sup>871</sup> ayette nerede durulacağı konusunda da Gazali, iki ihtimalin de mümkün olabileceğini söylemektedir. Buna göre; te’vilden kasıt; kıyametin kopma zamanı ise, “bunu ancak Allah bilir” yok eğer te’vilden kastedilen kıyametin kopma zamanı değilse, bu durumda dinde derinleşenler de bilebilirler. Çünkü Allah Arapları, hiç kimsenin anlayamayacağı bir şeyle hitap

<sup>866</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, I,641-645; Zerkeşi, konuyu detaylı bir şekilde tartışmaktadır; İbn Kesir, *Tefsiru’l-kur’ani’l-Azim*, II, 8.

<sup>867</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, Rey yay. Kayseri, 1994, I,156.

<sup>868</sup> Gazali, a.g.e, I, 156.

<sup>869</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, II, 1096-1097.

<sup>870</sup> Bkz. Kafiyeci, *Kitabu’t-Teysir*, s. 59.

<sup>871</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 156.

etmez.<sup>872</sup> Gazali'nin, insanların bilemeyeceği bir şeyle Allah tarafından hitaba tabi tutulamayacağını söylemesi oldukça önemlidir. Genel yaklaşıma aykırı bir anlayışı dillendiren Gazali bu noktada din diline de dikkat çekerek Kur'an'ın anlaşılmayan kısımları da vardır iddiasını burada reddetmektedir.

İbn Teymiye (ö.728/1328), "te'vil" in Selefiye, Mütakellim, Mutasavvif ve Felsefeciler tarafından farklı anlaşıldığını söylemektedir. Selef ulemasına göre te'vil; tefsir, Kur'an ve hadis nassından anlaşılan şeydir. Bunun anlamı te'vilin Kur'an'da açıkça yer aldığı ve bunun da makbul olduğudur. Buradan hareketle sahabe ve tabiinin kur'an'ın te'vilini bildiklerini ve tamamını tefsir ettiklerini söylemektedir.<sup>873</sup> Sonra da tabiinden Hasan Basri'nin şu sözünü nakletmektedir: "Allah'ın gönderdiği ayetlerin tamamının mutlaka anlaşılabilir olması gerekir." Bundan dolayıdır ki Kur'an'ın anlaşılması konusunda duraksamak ve ayetlerinden herhangi birisinin anlamını terk etmek caiz değildir. Çünkü Allah bize Kur'an'ı anlamamızı ve onun üzerinde düşünmemizi emretmiştir. Peygamber de, Kur'an'ı sahabeyle açıklamaktan uzak durmamıştır. Buna rağmen Peygamberin kendisine indirilen Kur'an'ı bilmediğini, ya da bildiği ve tebliğ ile emr olunduğu halde herkese bildirmediğini söylemek ne ma'kul ne de kabul edilebilir bir yaklaşımdır.

İbn Teymiye, sahabe ve tabiinin Kur'an'ın tamamını anlayabildiklerini, Kur'an'da Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret günü ve o gün cereyan edecek olaylarla ilgili hususları sahabe ve tabiinin te'vil ve tefsirini bildiklerini söyledikten sonra, bütün bunların keyfiyeti bilinmiyor olsa idi Allah'ın bunları indirmesi abes olurdu demektedir.<sup>874</sup>

Din dilinde sembolizmin yeri ve önemi felsefecilerde daha ciddi bir şekilde görülmektedir. Sembolizmin Farabi ve İbn Sina'da sıkça kullanıldığını müşahade etmekteyiz. İbn Sina, Peygamberler bütün insanlara hitap ettikleri için, bilgi ve düşüncelerini semboller ve imalarla ifade ettiklerini söylemektedir.<sup>875</sup> Filozof, ilahi melekutu anlayabilmek için Peygamberlerin sembollerinin kavranması gerektiğini belirtir. Nitekim Pythagoras, Sokrat ve

<sup>872</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 157.

<sup>873</sup> İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Çev. Harun Ünal, Pınar yay. İst. 1985, s. 27-31.

<sup>874</sup> Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 140-141.

<sup>875</sup> İbn Sina, *Şifa (el-İlahiyat)*, Thk. El-Eb Kanavati-Said Zaid, b.y.y, Tsz, II, 442-244.

Eflatun gibi Yunan filozoflarının büyükleri de düşüncelerini sembollerle ifade etmişlerdir. İbn Sina sembollerle anlatıma sıkça başvurmuştur. "Allah semavat ve arzın nurudur."<sup>876</sup> İfadesinde "nur"u; 'hayır' , ya da hayra ulaştıran sebep diye yorumlar. Yani 'Allah bizatihi hayırdır ve her hayrın sebebidir.' "semavat ve arz" ise her şey demektir. Yine Kur'an'da zikri geçen "kalem" cansız bir alet, "levh" düz bir şey, "kitabet" in yazma da bir nakış olmayıp, kalem ruhani bir melek, kitabet de hakikatin tasavvuru diye anlaşılmalıdır demektir.<sup>877</sup>

Soyut gerçekleri sıradan insana ve kitlelere kavratılabilmek için zaman zaman filozofların da başvurduğu bir anlatım tarzı olan bu sembolik ifade, Farabi gibi İbn Sina'ya göre de din dilinin belirleyici özelliklerindedir. Esasen metafizik gerçekler başka türlü anlatılamaz, dolayısıyla din dili böyle olmak durumundadır.<sup>878</sup> Mesela, Tanrının varlığı, mahiyeti ve ölümden sonra ki hayata dair bilgiler, herkesin anlayabileceği şekilde sunulur. Nitekim, ahiret hayatı ile ilgili mutluluk veya mutsuzluğu maddi ve duysal olarak tasavvur eden kitlelerin bu anlayışları dikkate alınmadan yapılacak her türlü anlatım genel halk nezdinde hiçbir şey ifade etmeyecektir. Bu nedenle Peygamberler, sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ikapla kötülüklerden sakındırmak için, uhrevi mutluluk ve şekavetin duysal haz ve elemeler şeklinde olacağını söylemek durumundadır.<sup>879</sup> Böyle anlatılmadığı zaman avamın cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz veya elem duymadaki durumunu kavraması imkansızdır. Bundan dolayıdır ki Kur'an'da "Cennet'de korku ve hüznün olmayacağı" tarzında olabileceğine nefse ait hazlara işaret eden ayetler bulunduğu gibi, "iri gözlü huriler, içinde ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar" biçiminde hislere hitab eden ayetler de vardır.<sup>880</sup>

Kur'an'da insanın ölümünden sonraki hayatla ilgili pek çok teşbihin yanı sıra, Allah'ın fiillerinin işaretlerine atıfta bulunan bir çok sembolik ifade mevcuttur. İnsan dilinin yetersizlikleri karşısında bu fiiller ancak bir çerçeveye

<sup>876</sup> 24. Nur, 35.

<sup>877</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 209; Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, s. 80.

<sup>878</sup> Necip Taylan, a.g.e, s. 209.

<sup>879</sup> İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, II, 443.

<sup>880</sup> İbn Sina, a.g.e, II, 443-445.

oturtulabilirler, yoksa gerçekten tasvir edilmeleri imkansız olur. Allah'ın zatını tahayyül ve tarif etmek bizim için nasıl imkansız ise O'nun yaratıcılığının gerçek niteliği de kavrayışımızın dışında kalır. Ama Kur'an bize kesin olarak Allah'ın "gazab"ı, ya da "lanet"i doğru ve yararlı eylemlerden hoşlanması v.b. gibi ilk bakışta hemen hemen insanbiçimci bir özellik gösteren ifadeleri kullanmasının sebebi budur.<sup>881</sup>

'Müteşabih', yoruma gereksinim duyan kapalı metin/ayet olarak anlaşılırken, 'muhkem' , yoruma gereksinim duymayacak nitelikte açık olan metin olarak anlaşılmıştır. Alimlerin üzerinde ittifak ettiği temel kural, müteşabihin muhkeme irca olunacağı, yani 'kapalı' olanın 'açık' olana dayanılarak yorumlanacağıdır. Bunun anlamı şudur: Alimler, bu ve diğer bazı konularla ilgili ideolojik görüş ayrılıklarına rağmen, kur'an metninin kriterinin bizzat kendisi olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple açık ve muhkem olan, kapalı ve müteşabih olanın açıklanması ve anlaşılmasında bir delil kabul edilir. Şurası kesindir ki, Kur'an'ın bazı pasajları diğer bazı pasajlarını açıklar. Kur'an'ın kapalı yönlerini çözmek ve anlamlarını belirgin hale getirmek için müfessirden beklenen, harici kriterlere başvurması değildir.<sup>882</sup>

Müteşabih Kur'an ayetleri ve hadislerde te'vilin caiz olduğunu söyleyen Razi<sup>883</sup>, müteşabihin mecazi tefsire tabi tutulacağını, muhkemin ise zahiri manaları ile ele alınması ve bu durumu dikkate alarak amel etmenin gerektiğini ifade etmektedir.<sup>884</sup> Müteşabihin bilinmesi ve üzerinde ittifak edilmesi zor bir iştir. Fahrüddin Razi bu zorluğa işaret ederek şunları söylemektedir: "mezhepler arasında muhkemin ne olduğu konusunda hiçbir zaman ittifak olmamıştır ki zahiri alınarak amel edilsin ve yine müteşabih konusunda da ittifak olmamıştır ki mecazi tefsir ile te'vil edilsin"<sup>885</sup> mesela bir Mutezili nazarında müteşabih kabul edilen bir ifadenin diğerleri nazarında te'vilsiz olarak zihiri manasının alınması gereken muhkem mesabesinde olması gibi bir durum söz konusu olmuştur. Durum böyle olmakla birlikte

<sup>881</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1332.

<sup>882</sup> Ebu zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 217.

<sup>883</sup> Razi, *Esasü't-Takdis*, s. 67.

<sup>884</sup> Razi, a.g.e, s. 131.

<sup>885</sup> Razi, a.g.e, s. 132.



görüş sahipleri arasında müteşabihin tarifi üzerinde hemen hemen şu hususta görüş birliğine varılmıştır:

Kadı Abdulcabbar (ö.415/1024)'a göre Muhkem; kastedilen anlamın zahirinden açıkça anlaşılan ayetlerdir. Müteşabih ise; kastedilen anlamın zahirinden açıkça anlaşılmayan ve bir karineye ihtiyaç gösteren ayetlerdir.<sup>886</sup>

Kadı Abdulcabbar 'karine' ile ilgili şu tahlilleri yapar: Karine, akli, ya da sem'i olabilir. Sem'i karine, ele alınan ayetin içinde, başında, ya da sonunda; bu ayetin geçtiği surenin, ya da başka bir surenin içinde, Hz. Peygamberin fiili yahut sözlü sünnetinde, ümmetin icmaında bulunabilir. Böylece karine yoluyla müteşabih ayetlerde kastedilen anlam bilinir ve müteşabih ayetler de muhkem ayetlerin konumuna yükselir.<sup>887</sup>

Mu'tezile, müteşabih ayetlerin muhkem ayetler dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ancak bu durum her zaman için kolay olmamıştır. Çünkü ne Kur'an ne de sünnet hangi ayetlerin muhkem, hangi ayetlerin müteşabih olduğunu belirlememiştir. Diğer taraftan mesela bazen cebir, bazen ihtiyarı çağrıştıran ayetlerin aynı açıklıkta zikredilmiş olmaları hangisinin muhkem hangisinin müteşabih olduğunu bilmeyi güçleştirmektedir. Bu durumdan bir çıkış yolunu bulabilmek için her bir fırka kendine göre zihni bir yaklaşım tespit etmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin muhkem ve müteşabihi ayırmada dayandığı asıl "ilahi adalet" ilkesi olmuştur. Bilindiği gibi bu ilke Mu'tezilenin beş temel ilkesinden birisidir.<sup>888</sup>

Kadı Abdulcabbar, Kur'an'daki muhkem ve müteşabihatın hikmetine dair şu açıklamalarda bulunur: "Biz şüphe ihtimali olmayan kesin delillerle Allah'ın adaletli ve hikmetli olduğunu bildiğimizden, O'nun yaptığı fiillerde bir hikmet gözettiğini anlarız. Bununla ilgili pek çok delil ileri sürülmüştür. Bunlardan biri şudur; Yüce Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Kur'an'ın bazı ayetlerini muhkem, bazılarını da müteşabih kılmıştır. Bu durum bizim araştırma ve incelemeye yönelmemiz ve taklitten kurtulmamız içindir. İkinci olarak Allah böyle yaparak, yükümlülüğümüzü daha zor kılmış ve elde edilecek sevabı da

<sup>886</sup> Kad-ı Abdulcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 600.

<sup>887</sup> Kad-ı Abdulcabbar, a.g.e, 600.

<sup>888</sup> Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, Çev. s. 92.

aynı oranda arttırmıştır. Allah'ın bizleri yükümlü kılmaktaki amacı , ancak mükellef olmakla ulaşılabilecek bir mertebeye ulaştırmaktır. İşte bundan dolayı bütün yükümlülükler iyi ve güzeldir. Üçüncüsü; Allah Peygamberinin doğru söylediğine gözle görülür bir delil olması için Kur'an'ı fesahatin en üstün örneği kılmıştır. Bunun da sadece hakiki anlamlarla sağlanamayacağı ve dolayısıyla mecaz ve istiare yolunun kullanılması gerektiğini bilmiştir. Bu yolla Kur'an'ın icazı güçlenmiştir.<sup>889</sup>

Muhkem ve müteşabihin mezheplere göre farklı algılandığını söyleyen Razi, buna örnek olarak bazı ayetler zikretmektedir. "Dileyen iman eder, dileyen kafir olur"<sup>890</sup> ayetini Mu'tezile muhkem kabul ederken; "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"<sup>891</sup> ayetini de müteşabih olarak kabul etmektedirler. Ehl-i Sünnet uleması ise Mu'tezile'nin tam tersi görüşünü savunarak birinci ayeti müteşabih, ikinci ayeti ise muhkem olarak kabul etmişlerdir. Razi bununla ilgili çokça örneğin varolduğunu ifade etmektedir.<sup>892</sup>

Konu ile ilgili Selef anlayışına değinen Razi, Selefin görüşünü şu şekilde belirtmektedir: Lafızlardaki Allah'ın muradı zahirinden başkadır, ancak onun anlamını Allah'a havale etmek gerekir. Bunların anlamlarına dalmak caiz değildir. Buna karşın kelamcılarının çoğu, müteşabih ayetlerin te'vil edilmeleri gerektiğini söylemişlerdir.<sup>893</sup>

İslam düşüncesinde en onarılmaz konulardan biri, hiç şüphesiz "ilahi mesajı", "kelamı ilahi" çerçevesinde ele alarak, onu Allah'ın kelamı olması sebebiyle, Allah'ın "kelam" sıfatından hareketle, mesaja da aynı çerçevede Allah'ın sıfatı gözüyle bakılması, dolayısıyla Allah'a ait "kelam" sıfatının özüne inebilmek nasıl mümkün değilse aynı şeklide kelam-ı ilahi olan Kur'an'ın da kühüne nüfuz etmenin imkansızlığı inancıdır. Nitekim Zerkeşi, İmam Şafii'nin şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Müslümanların beyan ettiği her fikir sünnetin, Sünnet Kur'an'ın; Kur'an ise, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir

<sup>889</sup> Kad-ı Abdulcabbar, *Şerh-u Usul'i'l-Hamse*, s. 598-601.

<sup>890</sup> 18. Kehf, 29.

<sup>891</sup> 76. İnsan, 30.

<sup>892</sup> Razi, a.g.e, s. 136.

<sup>893</sup> Razi, *Esas'u't-Takdis*, s. 137.

açıklamasıdır. Bir başkası buna şu ifadeyi de eklemiştir: "Allah'ın esmayı hüsna ise, O'nun ism-i a'zaminin açıklamasıdır."<sup>894</sup>

Zerkeşi, yukarıda Şafii'den naklettiği anlayışa yakın bir ifadeyi de Abdullah et-Tüsteri'den aktarmaktadır. "Bir kimse Kur'an'ın bir harfine karşılık bin farklı anlam ortaya koysa, yine de cenab-ı Allah'ın bir ayete yüklediği anlamların nihayetine ulaşamaz. Çünkü o, Allah'ın kelimidir. Kelam ise O'nun sıfatıdır. Allah için sonluluk sözkonusu olmadığı gibi, O'nun kelamını anlamının da bir sonu yoktur. kişi ancak kendisine bahşedilen kadarını anlar. Allah'ın kelamı mahluk değildir. Bundan dolayı, muhdes ve mahluk anlayışların onun anlamlarının nihayetine ulaşması mümkün değildir."<sup>895</sup>

Nassın anlaşılmasında İslam düşüncesinin en amansız düşmanı bu anlayış olmuştur. Mesajı insanın algısına hitap eden bir uyarı olmaktan ziyade, tabiri caizse insan ile Allah arasında bir anlama yarışına dönüştürülen bir mekanizma şeklinde değerlendirilmektedir. Fazlurrahman'ın ifadesiyle; "Kur'an Allah hakkında bir risale değildir."<sup>896</sup> O, Allah'ın kelamı olmakla birlikte, O'nun otobiyografisi değildir. Dolayısıyla evrene anlam verebilmek için, şu gördüğümüz varlık alemi neye işaret ediyor; sırf hiçliğin berbat boşluğu yerine, varlıkta bu düzen neden mevcuttur? gibi sorular sonunda keşfedebileceğimiz Allah, ontolojik olarak zorunlu ise de Kur'an'ın buna cevap veren ayetlerinin ferdi ve toplumsal davranışlara yönelik ahlaki kastı vardır. insanlara yol göstermek (Hüden li'n-nas)<sup>897</sup>, için indirilen Kur'an davranışlara yönelik bir kitaptır. Bu insanlık üzerine vurgu, hem yöntem, hem de sonuçları açısından son derece önemlidir. Zira o, geleneğin Kur'an'a bakışta yaptığı ve hala devam ettirilen ana kusuru açığa çıkarır.<sup>898</sup> Fazlurrahman'a göre Felsefeciler, dini tecrübeyi, matematiksel formüller gibi görerek, Allah'ı kainatın yaratıcısından ziyade onu açıklayan bir 'ilk sebep' olarak gördüler. Halbuki hakiki bir dini tecrübenin en önemli özelliği, davranışları değiştirmesidir. Kelamcılar Allah'ın tarihe müdahale eden,

<sup>894</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 98.

<sup>895</sup> Zerkeşi, a.g.e, I, 102.

<sup>896</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 115.

<sup>897</sup> Bkz. 10. Yunus, 108; 2. Bakara, 5.

<sup>898</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 115.

insanları duyan ve mukabelede bulunan bir zat olduğunu yakalamışlarsa da, sıfatlarla uğraşmaktan ve O'nu ispata çalışmaktan, bir türlü insan davranışlarına inememişlerdir. Hukukçular Allah hakkındaki fikirlerimizin hukuki uzanımlarını hiç hesaba katmamışlar, onun bir ahlaki sorumluluğa götürdüğünü kavrayamamışlardır. Tasavvuf ise, ahlaki sorumluluğu farkedip bütün bunların akliliğine bir başkaldırı olarak, kökeninde son derece hürleştirici olmasına rağmen, Allah'ı düşünmenin sonucunda keşfolunacak kurallar, değerler, emir ve yasaklar yerine, bizzat Allah'ın kendisini tecrübenin konusu yapmıştır. Sorumluluk bir türlü toplumsallığa dökülmemiş ve neredeyse kaybolup gitmiştir.<sup>899</sup>

Kur'an'a yaklaşımda sürekli kutsal formlar kullanan bu okuma tarzı, neticede metni anlaşılacak için gönderilen bir mesaj yerine anlaşılması son derece zor ve her bir kelimesinin mana hazineleri ile dolu, gizemli ve şifreli bir metin haline dönüştürdü. Oysa İzutsu'nun dediği gibi vahiy, Allah kelamı olmak hasebiyle esrarengiz ise de kelam (konuşma) olması hasebiyle insan konuşmasının bütün özelliklerini taşır. Gerçekten Kur'an, vahyi anlatmak için insan konuşmasına ait kelimeler kullanmaktadır.<sup>900</sup>

Kısaca çerçevesini çizdiğimiz bu düşünce biçiminin müslüman düşüncesine nasıl yansıdığı ve bunun yaşamı nasıl etkilediğinin örnekleri tezimizin kapsamı dikkate alınarak belirlenmeye çalışıldı. Özellikle selefi anlayışta kur'an'dan anlaşılanlar, Kur'an'ın kendisi olarak telakki edilip, kendileri dışındaki her türlü düşünceyi bunun dışında görme ve dolayısıyla onu dışlama anlayışı, sonuçta donukluğu ve çürümeyi doğurmuştur.

Fazlurrahman'ın ifadesiyle geleneksel kelam Kur'an'ın Allah, insan, tabiat ve evren görüşünü 'korumak' için ortaya çıkmışsa da, Kur'an'ın öğretisini tahrif etmiştir. Aynen hukuk gibi kelam da Kur'an'dan uzaklaşmıştır. Fazlurrahman Eş'ari kelamı için şunu söylemektedir: "Benim görüşüme göre (Eş'ari) kelamı İslam'ın neredeyse tamamen tahrifidir. Kelamın Kur'an'dan uzaklaşması, akli olarak kabul edilemez tutarsızlıklar ve çelişiklere götürmüştür. İnsan iradesini yok sayıp, salt Allah'ın kudretini öne çıkarmak, imanın amel ile bağlantısını yok saymak, metni akli olarak zorlamaktır.

<sup>899</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam*, s. 115-116.

<sup>900</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 145.

Bundan dolayı Fazlurrahman'a göre; İslam kelamı mantıken tutarlı olsa bile, temsil ettiğini iddia ettiği dine tamamen zıt bir şekilde oluştu. Ona göre, kelam, Kur'an'ın ahlaki dünya görüşüne zıt şekilde oluşmuş olmakla kalmadı, hukuk ile de ayrışık şekilde oluştu ve bunun sonucunda, onların hedef varsayımlarının birbirleriyle çelişmesi oldu.<sup>901</sup>

Eş'ari'nin yöntem olarak ortaya koyduğu kelamın vardığı sonuç bizi şu değerlendirmeyi yapmaya adeta zorlamaktadır. "Ayetleri parçacı/lafızcı anlamda okuyanlar, onları Kur'an'ın ortaya koyduğu temeli tenzih ile birlikte ahlaki bir teşbihe dayanan ve insan olarak taşıdığımız iyi ve doğru ahlaki değerlerin mutlak kaynağı, aşkın olduğu kadar içkin olan ahlaklı bir Allah'ın kelamı olarak görmenin yerine; temeli tenzihe dayanan sonsuz kudrete sahip, iradesi istisnasız her şeye nüfuz eden ve her şeyi bilen güçlü bir Allah'ın kelamı olarak görürler. Kur'an'ın oluşturduğu birinci imaj görmezlikten gelinerek oluşturulan ikinci imaja sahip olanlar Allah'ın yatay ve dikey anlamda bütün insanlığın sorunlarını göz önünde bulundurarak ayet indirmiş olmamasını Allahlığa yakıştırmazlar ve bunu bilgisel bir eksiklik olarak nitelerler. O nasıl Allah ki koyduğu hüküm değişiyor? Sorusu bu kanaate sahip olanların serzeniş sorusudur. Gerçek soru bu noktada şudur: kur'an'da Allah, klasik kelamın yarattığı güçlü imaj ile hep "tanrıca" mı davranmaktadır, yoksa bir insan kapasitesinin (Hz. Muhammed) toplumsal gerçekleri göz önünde bulundurarak başarabileceği şekilde insan özgürlüğüne müdahale etmeden "insan gibi" mi davranmaktadır?

Kur'an'a göre, Allah'ın gerektiğinde insanlara rağmen sonsuz gücünü, ilmini ortaya koyarak davrandığı doğrudur. Fakat toplumsal anlamlarda çoğunlukla tarihsel bir kişi gibi bir reformcu, önder gibi davranmaktadır."<sup>902</sup>

İbane'de Eş'ari, Allah'ın sonsuz kudretine vurgu yaparken insana hiçbir inisiyatif alanı bırakmayan ifadeler kullanmaktadır.<sup>903</sup> Allah'ın her şeyi kuşatan kudretine ve yaratıkların güçsüzlüğüne dair bu savunmada Eş'ari tamamen Kur'an'ın hükümleri değiştirilemez ve kuşatılmaz olan Cebbar

<sup>901</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman il İslam*, s. 226.

<sup>902</sup> İlhami Güler, *Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami bir Katkı*, İslami Araştırmalar, Nisan, 1991, Sayı 2, s. 98.

<sup>903</sup> Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s. 122-155 ; *Kitabu'l-Luma'*, Thk. Abdulaziz İzzuddin es-Sirvani, Daru Lubnan, Beyrut, 1987, s. 101-109.

Allah anlayışını desteklemektedir. Bilindiği gibi bu tartışmanın gerisinde Mu'tezile'nin "kul fiilinin yaratıcısıdır" ve bunun sonucu olarak tamamen hür ve sorumlu insan görüşü yatmaktadır. Allah ile birlikte bir yaratıcı anlayışı, Eş'ari'ye göre çok tanrıçılığa götüreceğinden bunun reddedilmesi gerekmektedir.<sup>904</sup>

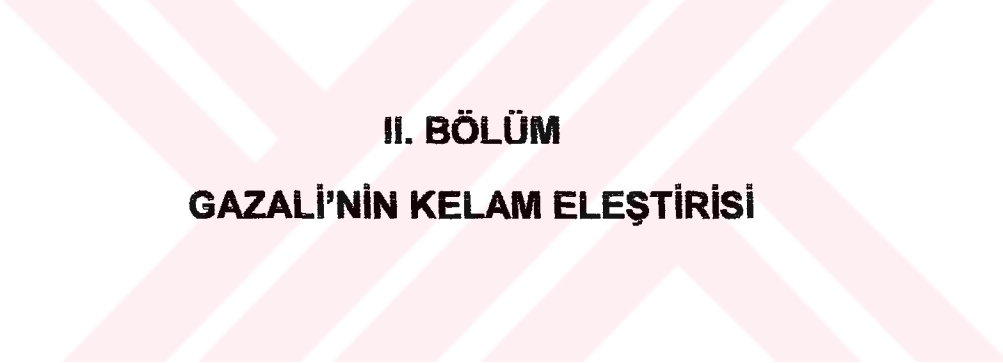
Eş'ari'nin Allah'ın kudret ve hakimiyetine yüklediği anlama göre, adalet ve adaletsizliğin hakiki manası Allah'ın hükümlerine bağlıdır. Bu hükümlerden başka, adalet ve adaletsizliğin, iyi ve kötünün herhangi bir manası yoktur. Bu yüzden Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yaratıkları hususunda uygun olana dikkat etmek ve onların ahlaki ya da dini menfaatlerini korumak mecburiyetinde değildir. Tabir caizse, bilakis, masumları cezalandırma ve kötülerin günahlarını bağışlama hususunda tamamen hürdür. Eğer O, öyle istemiş olsaydı, gerçek olarak yaratmış olduğu bu alemde tamamen farklı bir alem yaratabilir yahut bu alemin ya da onun bir kısmını yaratmaktan vazgeçebilirdi.<sup>905</sup>

İslam fırkalarının oluşumu ve düşüncelerinin belirlenmesinde pek çok faktörden söz etmek mümkündür. Bu faktörlerden en önemlisi hiç şüphesiz, onların vahyi algılama biçimleridir. Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız düşünce biçimlerinden bunu görmek mümkündür.

---

<sup>904</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 189.

<sup>905</sup> Macit Fahri, a.g.e, s. 192.



**II. BÖLÜM**  
**GAZALİ'NİN KELAM ELEŞTİRİSİ**

## 2.1. GAZALİ'NİN KELAM İLMİNE BAKIŞI

Peygamber sonrası dönemde müslüman toplumda içeriden ve dışarıdan ortaya çıkan problemlere çözüm bulunması amacıyla farklı düşünceler dile getirilmiş ve zamanla bu düşünceler çevresinde hukuki ve itikadi fırkalar teşekkül etmiştir.<sup>1</sup> Bu fırkalardan birisi de Eş'arîliktir. Eş'arîliğin, İslam düşüncesi tarihinde en etkili fırkalardan birisi olduğu bilinen bir husustur.<sup>2</sup> Eş'arî'yi bu kadar önemli ve etkili kılan husus, onun Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadeleden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup> Siyasi saikler Eş'arî düşüncenin savunulmasını ve müslüman toplumunda güçlenmesini gerektirdiği için, her dönemde en güçlü desteği almıştır. Eş'arîliğin en güçlü argümanı selefeye dayanma<sup>4</sup>, yani gelenektir. Siyasi gücün tarihin her döneminde geleneğe dayandığı dikkate alınırsa, Eş'arîliğin neden bu kadar etkili olduğu biraz daha rahat anlaşılacaktır.

Eş'arî, düşünce ve yöntemlerinin ne olduğu hususunda şunları söylemektedir: "Bizim din olarak benimsediğimiz ve kendisi vasıtasıyla konuştuğumuz hususlar şunlardır: Rabbimiz olan Allah'ın kitabına, Peygamberimizin sünnetine, Sahabe, Tabiîn ve Hadis İmamlarından gelen rivayetlere sarılmaktır. Biz bunlara sarılır ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in söylediklerine bağlanırsınız ve ona muhalefet edenlerden kaçınırsınız. Allah onun yüzünü parlatsın, derecesini yükseltsin ve ecrini arttırsın. Çünkü o, Allah'ın kendisi ile hakkı egemen kıldığı fâzıl bir imam, kâmil bir önderdir. Sapıklık ve bid'atler ortaya çıktığı zaman Allah onun vasıtasıyla hakkı açıklamış, usulleri belirlemiş ve bid'atçıların bid'atlerini yerle bir etmiş, şüphecilerin şüphelerini yok etmiştir. O önder imama Allah rahmet etsin ve şanını yüceltsin."<sup>5</sup>

Takip ettiği yöntemi bu şekilde belirleyen Eş'arî inanç esaslarını şu şekilde özetlemektedir: "Biz Allah'a, meleklerle, kitaplara, resullere ve Allah'tan gelenlerle, Resulullahtan sağlam olarak rivayet edilen her şeye

<sup>1</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s.221-223.

<sup>2</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1084-1085.

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1085.

<sup>4</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyane*, Thk. Beşir Muhammed Uyun, Mektebetu Dari'l-Beyan, Dımaşk, 1993, s. 43-45.

<sup>5</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 43.



iman ederiz. Bunlardan hiçbir şeyi reddetmeyiz.”<sup>6</sup> Temel düşüncelerini bu çerçevede değerlendiren Eş’arî iki noktada temayüz etmiştir: “Selef bağlılığı ve Mu'tezile düşmanlığı.” Bu yaklaşım biçimi, daha sonraki Eş’arî Kelamcıları tarafından da devam ettirilmiştir. Eş’arî, itikadi esasları belirlerken Ahmed b. Hanbel’den yararlanmış, nakli akılla desteklerken İbn Küllab(ö.240/854), Muhasibî(ö.243/858), ve Kâlânisi(ö.255/869) gibi Kelamcılar doğrultusunda bir çizgi takip etmiş; ancak, bununla birlikte Eş’arî kendine has bir Kelam sistemi de kurmuştur.<sup>7</sup> Onun kurduğu bu sistem, kendisinden sonra önemli değişikliklerle İbn Fûrek (ö.406/1015), Bakıllanî(ö.403/1013), Ebu İshak İsferyânî(ö.418/1027),Abdulkahir <sup>a</sup>Bğdadî(ö.429/1037), Cüveynî(ö.478/1085), Gazali(ö.505/1111), Ebu Bekir İbnu'l-Arabî(ö.543/1148), Fahrudin Razî(ö.606/1209), Seyfuddin Amidî(ö.631/1233), Adududdin İcî, (ö.756/1355), Taftazanî(ö.793/1390) ve Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413) gibi belli başlı Kelamcılar tarafından geliştirilerek sürdürülmüştür.

Eş’arî ile başlayan bu süreç Gazali’ye gelinceye kadar farklı bazı mülahazalarla değişikliğe uğramış ve geliştirilmişse de, Eş’arî Kelamı özellikle Gazali ile birlikte yeni bir mecraya girmiştir.<sup>8</sup> Eş’arî Kelamında özellikle bu iki isim belirleyici bir rol oynamıştır. Mu'tezile düşüncesinin gerilemesinde Eş’arî ne kadar büyük bir rol oynamışsa, felsefi düşüncelerin etkinliğinin kırılması ve gerilemesinde de Gazali’nin etkisi o oranda büyük olmuştur.<sup>9</sup>

Eş’arî, Sünnî Kelamın sistemleşmesinde ne kadar büyük bir yere sahipse, Gazali de Sünnî Kelamın gelişmesi ve yaygınlaşmasında o aranda önemli bir yere sahiptir.<sup>10</sup> Bu nedenle Gazali’nin, Kelam ilminde bir dönüm noktası olduğu genel kabul gören bir husustur.<sup>11</sup> Onun etkisi o kadar fazla olmuştur ki, kendisinden önceki dönem için “mutakaddimîn Kelam dönemi”, kendisinden sonraki dönem için ise “mutaahhirîn Kelam dönemi” şeklinde bir

<sup>6</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>7</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1084-1085.

<sup>8</sup> Bkz. İbn Haldun, *a.g.e*, II, 1086-1087.

<sup>9</sup> de Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, s. 120.

<sup>10</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1086-1087.

<sup>11</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İst. 2001, s. 31.

ayrımın yapılmasını gerektirmiştir.<sup>12</sup> Gazali'nin bu etkisi özellikle Kelam ilmine ilave ettiği mantık ilmi ile<sup>13</sup>, felsefeye karşı çıkmakla beraber, kendisinden sonra Kelami konuların felsefi bir veche bürünmesine sebebiyet vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>14</sup>

Gazali'den önce Cüveynî, mantık metodunun Kelam ilminde kullanılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>15</sup> Cüveynî, Kelamcılarının mantık ilmine karşı olan olumsuz tavırlarını yumuşatmak suretiyle<sup>16</sup>, Gazali'nin bu alanda daha rahat söz söylemesine imkan tanımıştır. Ancak bütün diğer ilimlerde olduğu gibi, Sünnî Kelam ilminin de mantığa dayandırılması gereği ve bunun teorik ve pratik çerçevesi Gazali tarafından belirlenmiştir.<sup>17</sup>

### 2.1.1. Mantık İlimine karşı Takınılan Olumsuz Tavır ve Gazali'nin Kelami Konularda Mantığı Kullanması

Gazali'nin yaşadığı dönemin en ciddi sorunlarından biri, akıl-nakil çatışması, başka bir ifadeyle mantık ve felsefeye karşı olumsuz bir tavrın egemen olmasıdır.<sup>18</sup> Değişik İslamî ilimlerde farklı yöntemler takip eden ulema, ağırlıklı olarak rivayet kültürüne dayanmakta, söz konusu ettiği düşüncelerin mantikî olup olmadığı konusuna fazlaca önem vermemekteydi.<sup>19</sup> Böylesi bir dönemde, Gazali, takip etmiş olduğu bilimsel yöntemin bir gereği olarak, düşüncelerinin geçerliliğini sağlamak amacıyla, mantık ilmine özel bir önem vermiş ve "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz"<sup>20</sup> demek suretiyle yeni bir dönemin başlatıcısı olmuş ve Sünnî Kelamına mantığı dahil etmiştir.<sup>21</sup> Gazali'den önce de mantık konusu özellikle Bakillanî ve Cüveynî tarafından ele alınmış, ancak, bunu belli bir ölçü çerçevesinde sistematize eden ve yaygınlaştıran Gazali olmuştur.<sup>22</sup> Gazali,

<sup>12</sup> Topaloğlu, *Kelam İlimi Giriş*, s. 28.

<sup>13</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, s. 59-60.

<sup>14</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1087.

<sup>15</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-Cedel*, Nşr. Fevkiye Hüseyin mahmud., Kahire, 1979, s. 14-15.

<sup>16</sup> Bkz. Muhammed b. Ali Osman Harbi, *Ebu'l-Meali el-Cüvyeni ve Eseruhu fi İlimi'l-Kelam*, s. 68-69.

<sup>17</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, 59-69.

<sup>18</sup> İbn Haldun, *Muakddime*, Hazırlayan, Süleyman Uludağ, İst. 1991, II, 1166.

<sup>19</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1082.

<sup>20</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 10.

<sup>21</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Akımları*, 184.

<sup>22</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1086.

kendisinden önce bu konuda gerek filozoflar ve gerekse Kelamcılar tarafından söylenenleri dikkate almış ve bunları bilimsel bir yöntemle Kelam ilmine dahil etmiştir.<sup>23</sup>

Gazali, gerek Mu'tezile'nin "gâip için şâhitle istidlalde bulunma" prensibine karşı ve gerekse "rey" ve "kıyas"ı redderek sadece "muallim"den bilgilenmeyi esas alan "ta'limiyye" ve Bâtınîyye fırkalarıyla mücadele edebilmek için mantığa dayanmak zorundaydı.<sup>24</sup> Bunlarla birlikte filozofların düşüncelerine karşı verdiği mücadelede başarılı olabilmesi için de gene mantık ilmine müracaat etmesi zorunluydu.<sup>25</sup>

Bu nedenle Gazali, mantığı "ispat veya ret bakımından dinle hiçbir ilişkisi olmayan mücerret bir araç"<sup>26</sup> olarak görmektedir. Gazali, mantığı Sünnî düşüncenin bir parçası haline getirebilmek ve müslüman kitle nezdinde onun kabulünü sağlamak için onu, Kur'an'da İslam inancı için söylenen ve inatçı kafirlere karşı cevap verirken kullanılan "dosdoğru ölçüt/ sırat-ı müstakim" olduğunu söylemek suretiyle mantığın müslümanlar tarafından da kullanılması gerektiğini gerekçelendirmek istemiştir. O, mantığın esasen Kur'an tarafından kullanıldığını belirtmek suretiyle müslüman kitlenin mantığa karşı takındığı olumsuz tavrın değiştirilmesini amaçlamıştır.<sup>27</sup>

Gazali, mantığın sadece ismen Yunan kökenli olduğunu söyler.<sup>28</sup> Mantığın, içeriğini oluşturan düşünce prensipleri ise insanlığın ortak değerleri olup sözün doğrusunu, yanlışından ayırmanın mantıkla mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>29</sup> Bu nedenle Gazali'ye göre mantık; "düşüncenin mihengi"<sup>30</sup>, "ilmin ölçütü"<sup>31</sup>, "dosdoğru kıstas"<sup>32</sup> ve akılların kavrama biçimleridir. Bundan dolayı mantık, fıkhıta dahil olmak üzere bütün akli ilimler için zorunlu bir araçtır.<sup>33</sup> Sapıklıkları, bid'atleri reddetmek ve şüpheleri gidererek avamın

<sup>23</sup> İbn Haldun, , *Mukaddime*, II, 1167.

<sup>24</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *Gazali ve Şüphencilik*, s. 74-75.

<sup>25</sup> Bkz. Gazali, *Tehâfüt*, s 12-17.

<sup>26</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 53.

<sup>27</sup> Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 60-61.

<sup>28</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.16.

<sup>29</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 59-60.

<sup>30</sup> Gazali , *Mihakku'n-Nazar*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen yay. İst. 2002.

<sup>31</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır, 1960.

<sup>32</sup> Gazali, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

<sup>33</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 53.

inancını korumak için, mantığın Kelam ilminde kullanılmasının büyük bir zaruret olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup>

Gazali, eserlerinde mantığı kullandığını söylemekte<sup>35</sup> ve mantığı kullanırken diyalektik/ cedel yöntemini takip etmektedir. Gazali, mantığı, Kelamda Eş'arî mezhebini, fıkhıta ise Şafiî mezhebini müdafaa edip diğer mezheplere cevap vermek için kullanmıştır.

Gazali, *Tehâfüt'te* mantığı kullanım amacını şöyle belirtmektedir: "Maksadımızın, filozoflara karşı iyi niyet taşıyıp yollarının çelişkiden uzak olduğunu sanan kimseleri, onların tutarsızlıklarını açıklamak suretiyle, uyandırmak olduğunu söylemeliyim. Bunun için filozofları tenkit ederken, bir davayı tespit etmeye çalışan müddei (davacı) gibi değil, doğru olmayan görüşlerini çürütmeye çalışan bir hasım (düşman) gibi karşılarına çıkıyorum. Görüşlerinin doğru olmadığını gösterirken, bazen Mu'tezile'nin, bazen Kerramiye'nin, bazen de Vâkifiyye'nin görüşlerini kabule kendilerini mecbur bırakmak yolunu seçtim. Tek bir mezhep zaviyesinden değil, bütün fırkalar arasında işbirliği yaptırarak, bunları yekpare topluluğun kurmuş olduğu bir cephe halinde, hepsinden yararlanmak suretiyle, onlara karşı koydum. Bu fırkaların görüşleri, teferruat ile ilgili bir çok meselelerde bizimkine uymayabilir. Halbuki filozofların görüşleri, dinin asılları ile çatışmaktadır. Bunun için onlara karşı birleşip yardımlaşmalıyız; güçlükler karşısında kinler ortadan kalkar."<sup>36</sup>

Gazali, bu düşüncesini dile getirirken ortak düşmana karşı birlikte hareket etme çağrısında bulunmakta ve dönemin sıkıntılarından bahsetmektedir. Gazali'nin söz konusu ettiği sıkıntı ve ortak mücadele verilmesi çağrısında bulunduğu düşmanın kim olduğu hususuna bakıldığında bunların Bâtıniler olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Gazali'nin reddiye olarak yazdığı "*Tehâfütü'l-Felasife*" nin de esasen Bâtîniyyeyi reddetmek için olduğu görülebilir. Zira Gazali'nin döneminde ne dini, ne de devleti tehdit edebilecek düzeyde güçlü filozoflar mevcut değildi, en erken dönemde vefat eden İbn Sina 428 yılında, yani, *Tehâfüt'ün* yazımından altmış sene önce ölmüştür. Bu

<sup>34</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 61.

<sup>35</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 16.

<sup>36</sup> Gazali, *Tehâfüt*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen yay. İst. 2002, s. 15.

dönemde başka da etkili filozof yaşamadığına göre Gazali'nin söz konusu ettiği zorluk ve sıkıntıların kaynağı Bâtınîlerden başkası değildir. Nitekim "*Makâsidu'l-Felasife*", "*Tehâfütü'l-Felasife*", "*Fedâihu'l-Bâtînîyye*", ve "*Mihakku'n-Nazar*" gibi eserlerin tamamı aynı zaman dilimi içerisinde kaleme alınmıştır. (h.477-488) Söz konusu döneme bakıldığında, Bâtınîlerin ülkenin her tarafına yaydıkları dâîlerle büyük tahribatlar yaptıkları ve terör estirdikleri görülür.<sup>37</sup> Nitekim bu dönem içerisinde Selçuklu veziri, Nizamülmülk<sup>38</sup> ve daha sonra da Melikşah Bâtinî fedailer tarafından öldürülmüşlerdir.<sup>39</sup> Bütün bunlar dikkate alındığında zorluk ve sıkıntı kaynağının Bâtınîler ve Şîi-İsmailî akımların olduğu görülecektir.

Gazali'nin "*Tehâfüt*" isimli eserinde özellikle İbn Sina'yı hedef alması da tesadüfi değildir. Zira İbn Sina'nın İsmailîyye felsefesiyle ilişkisinin organik boyutta olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>40</sup> Dolayısıyla bütün bunlar göz önüne alındığında gerek *Tehâfüt* ve gerekse *Fedâihu'l-Bâtînîyye*'nin aslında İsmailî ve Bâtinî harekete karşı gösterilen tepki sonucu yazılmış olması daha güçlü bir ihtimaldir.

Gazali'nin Kelam ilmine mantığı dahil etmesi, takip etmiş olduğu bilimsel yönteminin bir gereği olmasının yanı sıra, karşı mücadele verdiği filozofların düşüncelerinin yanlışlıklarını ortaya çıkarmada bunu bir zorunluluk olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>41</sup> Gazali'ye göre bizi yanlışla düşmekten koruyan, doğru bilgiye ulaşmamızı sağlayan bilim mantık bilimidir.<sup>42</sup>

Gazali'ye göre mantık, bütün bilgiler, bütün bilimler için bir mizan, bir mi'yar, bir mihakk gibidir.<sup>43</sup> Bu ilmin ölçüsüne vurulmayan hiçbir şey , tercih edilen eksik olandan, yararlı olan zararlı olandan ayırt edilemez.<sup>44</sup> Şiirdeki bozukluk nasıl ki arûzun, ibâredeki bozukluk nasıl ki nahiv ilminin ölçüleriyle

<sup>37</sup> Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 60-63.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmilü fi't-Târih*, Dâru Sâdır, Beyrut, Tsz. X,316-317; Claud Cahen, *İslamiyet*, s. 240.

<sup>39</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Melikşah" İ.A. VII, 672.

<sup>40</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 406.

<sup>41</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Ahmet Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 26-27

<sup>42</sup> Gazali, a.g.e, s. 26-27.

<sup>43</sup> Gazali, a.g.e, s. 26-27.

<sup>44</sup> Gazali, a.g.e, s. 27.

ayırt edilebiliyorsa, haddin ve delilin (akıl yürütmenin, ispatın) bozukluğu ve doğruluğu da ancak mantık ile bilinir.<sup>45</sup> Ona göre mantık, aklî ilimler için olduğu kadar, dîni ilimler için de, usul ilimleri için de zorunlu bir mukaddimedir. Zira , mantık bilmeyenin ilmine asla itibar olunmaz.<sup>46</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi, Gazali'nin mantıkla ilgilenmesi, mantığı Kelam ilmine dahil etmesi, onun hem bilimsel çalışma yönteminin bir gereği, hem de filozoflara karşı verdiği mücadelede başarılı olmanın zorunlu bir sonucudur. Nitekim o mantık ilmi ile ilgili yazdığı eserlerini, *Makâsıdu'l-Felâsife* ve daha sonra da yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin bir parçası olarak görmektedir.<sup>47</sup>

Gazali, Mantığı, usûl ilminden ziyade Kelam ilminin bir parçası olarak kabul etmektedir.<sup>48</sup> Bunun nedenlerini izah sadedinde şunları söylemektedir: "Evet, filozofların, mantık konularındaki sözleri doğrudur, ancak mantık sadece onlara has bir bilim değildir. Mantık biliminin esası Kelam ilminde "*Kitabu'n-Nazar*" diye isimlendirdiğimiz bilimdir. Filozoflar olayı abartmak için onu mantık olarak değiştirmişlerdir. Bazen de mantık bilimini "*Kitabu'l-Cedel*" bazen de "*Medâriku'l-Ukûl*" olarak isimlendiririz. Ne var ki güçsüz, fakat akıllı görünmek isteyen kişiler mantık ismini duyunca bunun Kelamcılarının bilmediği yabancı bir bilim olduğunu ve felsefecilerden başka kimsenin bu sanattan haberdar olmadığını zannederler. Biz bu yanlışlığı ortadan kaldırmak ve gerçeği saptırma amacındaki bu hileyi kökünden yıkmak için "*Medâriku'l-Ukûl*" konusunda bu kitapta ayrıca söz etmek ve Kelamcılarının usûl bilginlerinin ifadelerini bırakarak, mantıkçıların terimlerini kullanmak suretiyle onlara cevap vermek istiyoruz."<sup>49</sup> Gazali bu yaklaşımı ile, mantıktan ne anladığını ortaya koymaktadır.

Gazali, Haşviyenin tefrite, Mu'tezile'nin de ifrata düşerek aklın tasarrufu ile şeriataın temellerini yıktıklarını söyledikten<sup>50</sup> sonra, akıl ile şeriati birleştirmeyenin dalâlete düşeceğini ileri sürer. Çünkü Gazali'ye göre salt akıl

<sup>45</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s.26.

<sup>46</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, s. 60; *el-Mustasfa*, I, 10.

<sup>47</sup> Gazali, *Makâsıdu'l-Felâsife*, "Süleyman Dünya'nın Mukaddimesi", s. 24-25.

<sup>48</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 16.

<sup>49</sup> Bkz. Gazali, *Makâsıdu'l-Felâsife* "Süleyman Dünya'nın Mukaddimesi", Çev. Cemâlettin Erdemci, Vadi yay. İst. 2001, s. 25.

<sup>50</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 3.

veya Kur'an ışığı ile yetinenin körlüğü arasında fark yoktur. Dinle birlikte olan akıl, nûr üstüne nûrdur.<sup>51</sup> Gazali bu çelişkiye düşmemek için mantığın sağlıklı bir şekilde kullanılması gerektiğini söylemektedir.

### 2.1.1.1. Mantık İlimi Çerçevesinde Kelamcılar Eleştirmesi ve Mantığı Kullanım Amacı

Kelamcıların, düşüncelerini delillendirirken mantık ilmini dikkate almadıkları için yanlışlıklarını söyleyen Gazali, onların bu konudaki yanlışlıklarını değişik eserlerinde söz konusu etmekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Gazali'ye göre Kelamcılar arasındaki görüş ayrılıkları manadan ziyade lafza yönelmelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>53</sup> Oysa düşünceyi tam olarak kavrayan kimsenin lafzın değişmesi ile düşüncenin değişmeyeceğini anlaması gerekmektedir. Bu nedenle dilin kurallarıyla düşüncenin kurallarını karıştıran ve onları bilmeyen yanlışlığa düşmekten kurtulamaz.<sup>54</sup>

Gazali'nin Kelamcılar arasındaki ihtilafın dilden kaynaklandığını söylemesi, kendinden önceki dil bilimcilerinin nahiv ilmine mantığın işlevini vermeleri dikkate alındığında son derece anlamlıdır.<sup>55</sup> Bu nedenle bu ihtilafı gidermenin yegane aracı da lafza yaklaşımda yatmaktadır.<sup>56</sup>

Gazali'ye göre Kelamcılar akli idrakin mahiyetini kavrayamamışlardır.<sup>57</sup> Oysa bireyleri içine alan bu külli mücerred mananın idraki, ma'kulun mahsustan, başka bir ifadeyle düşüncenin dilden ayrıldığı ilk yerdir.<sup>58</sup> İnsanın duyular yoluyla kabul ettikleri üzerinde aklın tasarrufu burada başlar. Aklın ilk işlevinde şaşırın bundan daha kapalı olan konularda başarılı olması beklenemez.<sup>59</sup> Mücerred bir konudaki özdeşlik ve farklılık kendisine karışık gelen kimsenin bundan daha kapalı bir konuyu açıklaması nasıl beklenebilir? Gazali'ye göre bu külli kavramın idraki zor olabilir, ancak bu konunun

<sup>51</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 4.

<sup>52</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 219-225; *Mihaku'n-Nazar*, s. 81-82.

<sup>53</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 46.

<sup>54</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 61.

<sup>55</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 82-83.

<sup>56</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 218-219, *el-Munkız*, s. 123-124.

<sup>57</sup> Bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 36-37.

<sup>58</sup> Süleyman Dünya, a.g.e, s. 37-39.

<sup>59</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim* "Süleyman Dünya'nın Mukaddimesi", s. 18.

bilinmesi son derece önemlidir. Çünkü bütün ma'kulat, yani mantığın geri kalan konuları, bu tümellerin (külliyyat) gerçekleştirilmesi için birer yan alan hükmündedir.<sup>60</sup>

Gazali, Kelamcılarının tanım konusunda yanıldıklarını söylemektedir.<sup>61</sup> Gazali, Kelamcılarının tanım konusunda mümeyyizle yetinerek "hadd; cami-mani" sözdür demek suretiyle tanımda yalnızca temyizi şart koştuklarını söylemekte ve tanım, gerçek tanım olarak ele alınınca onda fıkıhçıların ve Kelamcılarının şart koştukları tard ve aksi zikretmenin gerekmeyeceğini söyleyerek, onların bu konuya ilişkin görüşlerini eleştirmektedir.<sup>62</sup>

Gazali'nin hem fıkıhçılara hem de Kelamcılara yönelik en önemli eleştirisi, onların kıyas anlayışlarına yöneliktir.<sup>63</sup> Gazali, fıkıhçıların rey ve kıyaslarının asla kesin bir netice vermediği gibi, Kelamcılarının da kıyaslarının kesin bir netice vermesinin imkansız olduğunu söylemektedir.<sup>64</sup> O, özellikle Kelamcılarının "kıyasu'l-ğâib ala'ş-şahid" metodu ile herhangi bir şeyi kanıtlamanın imkansız olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> Çünkü böyle bir kıyasın bir çeşit ilişki benzerliği ilkesine dayandığını, önermenin (asıl) tümel oluşunun dikkate alınmadığını, oysa kıyasın olabilmesi için bunların dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>66</sup>

Gazali, kıyasın mümaselet olarak tanımlanmasının yanlış olduğunu,<sup>67</sup> "benzerliğe (misil) göre olan kıyasın dil (lüğa) fıkıh (şeria) ve Kelamda (akıl) asla yeri olmadığını, söz ve anlam benzerliği dikkate alınarak yapılan kıyasın, gerçek kıyas olamayacağına"<sup>68</sup> işaret etmektedir.

Bunu dikkate alan Gazali, açık bir şekilde Kelamcılarının sarıldıkları kıyasın zarûfî ve yakîn ifade etmediğini belirtmektedir.<sup>69</sup> Gerçek anlamdaki orta deyim (illet) tam olarak araştırmadıklarından ayrıca kıyasın şekilleri ve darblarını (nazm) birbirine karıştırdıklarından Kelam ve fıkıh metinlerinde

<sup>60</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 240, *el-Mustafa*, I, 108.

<sup>61</sup> Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 158.

<sup>62</sup> Gazali, a.g.e, s. 146-147.

<sup>63</sup> Gazali, *Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, I, 64.

<sup>64</sup> Gazali, a.g.e, I, 64.

<sup>65</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 173-177.

<sup>66</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 117, *Kıstâsu'l-Mustakim*, s. 94-101.

<sup>67</sup> Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 128-134.

<sup>68</sup> Gazali, *Esâsu'l-Kıyas*, s. 2-3.

<sup>69</sup> Gazali, *Kıstâsu'l-Mustakim*, s. 96-100; *Mi'yarü'l-İlim*, s. 175-176.



sayılamayacak kadar çok yanlışın görüldüğünü belirten<sup>70</sup> Gazali, mantıktaki temsile karşılık düşen fıkıhçıların ve Kelamcılarının kıyasının, belki fıkihta kullanılabileceğini, ancak Kelam'da asla kullanılmayacağını söylemektedir.<sup>71</sup>

Gazali, Kelamcılarının kıyaslarını maddesi bakımından da eleştirir<sup>72</sup> ve doğruluğu meşhurata dayalı önermeler kullanmalarının yanlış olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Gazali bu durumdan pek çok Kelamcının haberinin dahi olmadığını söylemektedir.<sup>74</sup>

Bu tür önermeleri tartışmalarında kullandıkları için bir takım çelişik sonuçlara vardıklarını ve akılları karıştığı için de sorunları çözemediklerini belirten<sup>75</sup> Gazali, Kelam'da meşhuratın kullanılmasının hiçbir şekilde caiz olmadığını söylemekte ve Kelamda kullanılan kıyasın öncüllerinin ilk ve doğruluğu zaruri öncüller olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>76</sup>

Gazali, fikhî kıyasta meşhur önermelerin kullanılabileceğini, zira fikhî kıyasın her zaman için zan ifade ettiğini ve fıkihta kesinliğe ulaşmanın imkansız olduğunu ifade etmektedir.<sup>77</sup>

Fıkıh için kesinliğin zorunlu olmadığına dikkat çeken Gazali, inancın dayandığı esasların ise, mutlaka kesin delil ve her türlü şüpheden uzak olması gerektiğini, bu nedenle inancın kıyasa dayandırılmasının doğru olmadığını, onların Kur'an'da ifade edildiği gibi yakîni delil ve akli ölçütler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>78</sup>

Gazali'ye göre gerek Fıkıhta ve gerekse Kelam'da birbiriyle çelişen görüşlerin ortaya çıkmasının sebebi, onların kullandıkları nazar, rey ve kıyas'ın gerçek bir kıyas olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>79</sup> Bu nedenle zorunlu olarak şüphe ortaya çıkmaktadır. Gazali'ye göre kişiyi hakikate götüren şüphe iyidir. Ona göre kişiyi mantıkla ilgilenmeye sevkeden saik de

<sup>70</sup> Bkz. Gazali, *Mihaku'n-Nazar*, s. 111.

<sup>71</sup> Gazali, *Mi'yarul-İlim*, s. 170.

<sup>72</sup> Gazali, a.g.e, s. 173-177.

<sup>73</sup> Gazali, a.g.e, s. 175; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106.

<sup>74</sup> Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 106.

<sup>75</sup> Gazali, a.g.e, s. 106.

<sup>76</sup> Gazali, a.g.e, s. 106-107.

<sup>77</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 152; *Mi'yarul-İlim*, s. 167-168; *Mihakku'n-Nazar*, s. 108.

<sup>78</sup> Gazali, *Mi'yarul-İlim*, s. 175.

<sup>79</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 64.

bu şüphedir. “Zîra, bize miras kalan bilgilerin verdiği şüphe araştırmaya çağırır. Şüpheler kişiyi hakka götürür. Öyle ise kim şüphe etmezse araştırmaz, kim araştırma yapmazsa gerçeği göremez, kim de gerçeği görmezse körlük ve sapıklıkta kalır.”<sup>80</sup>

Gazali, mantıkla ilgili çalışmalarında üç temel amacı hedeflemektedir. İlk önce felsefeyi eleştirerek onların mantığı, metafizikte kullanmadıklarını göstermek, sonra felsefecilerin mantığının sûri kısmıyla fıkıh ve Kelamı bilim haline getirmek, mantığın bu iki bilim için vazgeçilmezliğini göstermek ve daha sonra da mantığın bilginin ölçüsü olduğunu göstererek Bâtınilerin masum imam öğretisini geçersiz kılmaktır.<sup>81</sup>

Gazali, bu düşüncesi doğrultusunda, felsefecilerin görüşlerini irdelenmek amacıyla önce “*Makâsıdu'l-Felâsife*” yi, daha sonra onların görüşlerini eleştirmek için “*Tehâfutu'l-Felâsife*” isimli eserini yazmıştır. Gazali, özellikle metafizik alanda mantığın kurallarını işletmedikleri için filozofları suçlamış ve bu nedenle de onların ilahiyat alanında söylediklerine güvenilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>82</sup>

Gazali'ye göre akıl tek başına doğrunun ölçütüdür iddiası ileri sürülerek mantığın gereksizliği iddia edilemez. Çünkü insan hissi idraklerinden ve önyargılarından kolayca kurtulup akli idrak seviyesine yükselemez. Bu durumda akli, duyuların ve vehmin yanlışlarından koruyacak bir ölçü (mi'yar) gerekmektedir. Bu nedenle de Gazali, bunu hedefleyerek “*Mi'yarü'l-İlim*” isimli eserini kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>83</sup>

Gazali, bütün düşüncelerinin temelinde ahiret saadetini hedeflediğini vurgulamaktadır.<sup>84</sup> O, doğru düşünme ve bu doğru düşünce ile sağlıklı bir inanca kavuşmanın sağlanması için bazı kıstasların gerektiğini ve bunun için de “*Mi'yarü'l-İlim*”, “*Mihakku'n-Nazar*”, “*el-Kıstâsu'l-Mustakîm*” gibi teorik konuları işleyen eserlerle bunların elde edilebileceğini vurgularken, doğru

<sup>80</sup> Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, 122-123; *Mizânu'l-Amel*, s. 11-113, 153.

<sup>81</sup> Bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 37-39.

<sup>82</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 55; *Tehâfüt*, 84-85.

<sup>83</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 59-62 .

<sup>84</sup> Gazali, *Mizânu'l-Amel*, s. 7-8.

düşünme anında doğru eylemlerde bulunmak için de bazı kıstasların gerektiğini belirtmektedir.<sup>85</sup>

Bunun için de “*Mîzanu’l-Amel*” isimli eseri ile doğru davranışın ölçülerini belirtmeye çalışmaktadır.<sup>86</sup> O, gerek düşünce ve gerekse eylemlerin mutlaka belli mantıkî ölçüler içerisinde olması gerektiğini hedeflemektedir.<sup>87</sup> Kitapların isimlerine dikkat edildiğinde bunlardan neyi amaçladığı kendiliğinden anlaşılabilir.

Gazali, genel olarak “*Mîzanu’l-Amel*”de bilginin gerekli ama yeterli olmadığını, bu bilgilerin içselleştirilip tecrübe edilmesi gerektiğini, bunun ise ta’limle değil, sûfi yöntemle mümkün olabileceğini belirtir. Gazali, bilgi olmadan da doğrudan sûfi yöntemi uygulamanın da mahzurlu olduğuna dikkat çeker.<sup>88</sup>

Gazali, mantığı bu şekilde hayatî değerde görmesine rağmen; o, nassı her zaman için öncellemektedir. Gazali’ye göre menkul asıl, akıl ise buna tâbidir. Bu sebeple gerek inanç ve gerekse amele taalluk eden konularda öncelik sürekli nakle aittir.<sup>89</sup>

Gazali, ortaya koyduğu mantıkî kurallar çerçevesinde hareket edildiğinde ne Bâtınîlerin masum imam iddiaları ve ne de Mu'tezile'nin batıl reyinin bir geçerliliğinin kalmayacağını söylemektedir.<sup>90</sup> Bu mîzanla birlikte düşünüldüğünde gerek inançta ve gerekse amelde sağlıklı ölçüler elde edilebilir.<sup>91</sup>

Gazali, dönemin düşünce akımlarına karşı mantığı kullanarak, onu Kalam ilmine dahil etmiştir.<sup>92</sup> Ancak yukarıda zikredildiği gibi o, esasen bunu savunmak, ya da kesin kabulden ziyade kendi yönteminin zorunlu bir gereği veya mücadelesinde başarılı olmanın vazgeçilmez bir vasıtası olarak gördüğünden kullanmıştır.<sup>93</sup>

<sup>85</sup> Gazali, *Mîzânü'l-Amel*, s. 39.

<sup>86</sup> Gazali, a.g.e, s. 7.

<sup>87</sup> Gazali, *Mî'yarü'l-İlim* “Süleyman Dünya'nın Mukaddimesi”, s. 19-22.

<sup>88</sup> Bkz. Gazali, *Mîzânü'l-Amel*, s. 38-43.

<sup>89</sup> Gazali, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, s. 101.

<sup>90</sup> Gazali, a.g.e, s. 3-8.

<sup>91</sup> Bkz. Gazali, a.g.e, s. 91.

<sup>92</sup> Gazali, *Mî'yarü'l-İlim* “Süleyman Dünya'nın Tahkiki”, s. 17-19.

<sup>93</sup> Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, 37.

Neticede hangi saikle olursa olsun, Gazali, mantığı kullanmış ve bu alanda pek çok eser de telif etmiştir. Ancak Gazali'nin mantıkta başlattığı bu atak müteahhirin dönemi Kelamcılar tarafından sürdürülmüşse de, mantık ilmi salt bir şekilciliğe boğulmuştur. Oysa, Farabî'nin ifadesine göre "mantık sanatının en büyük hedefi, burhanlara ulaşmaktır."<sup>94</sup> Oysa geç dönem müslüman mantıkçıları, mantığı, Kitabu'l-Burhan'ın bir bölümünün ve kategorilerin atıldığı, sadece sûri kıyasa itibar edildiği helenistik çağın mantık anlayışına irca etmişlerdir.<sup>95</sup>

Konuyla ilgili olarak İbn Haldun şunları söylemektedir: "Geç dönem mantıkçıları mantık terminolojisini değiştirdiler. Mantığın semeresi olarak beş külli prensiple yetindiler ve bunları Kitabu'l-Burhan'dan ayırdılar. Ma'kûlat kısmını ise mantık konuları arasından çıkardılar. Sonradan yetişen bu bilginler kıyastan maddeleri bakımından değil, genel olarak sonuçlar çıkartmak bakımından bahsettiler. Burhan kitabı üzerinde araştırmayı unutturdular. Mantığın beş kitabını; "Burhan", "Cedel", "Hitabet", "Şiir" ve "Sofistk"i ihmal ettiler. Bunlar sanki mantık ilminin temel dayanakları değilmiş gibi görmezlikten gelmişlerdir. Sonra da kendi koyduklarıyla büyük bir söz yığını oluşturdular ve mantığa, diğer ilimler için bir araç ilim olarak değil, bağımsız bir ilim olarak bakmaya başladılar. Öncekilerin kitap ve yöntemleri sanki hiç yokmuş gibi terk edilmiştir. Halbuki bu eserler, mantık ilminin fayda ve semereleri ile doludur."<sup>96</sup> Mantıkta uygulanan bu yöntem nedeniyle, yani mantığın burhan kısmına ilgi gösterilmemesi ve sadece kıyastaki suri boyutuna ağırlık verilmesi düşüncenin donuklaşması ve gerilemesinde önemli bir rol oynamıştır.

## 2.2. GAZALİNİN KELAM YÖNTEMİ

İslam düşüncesinin tedvin döneminden günümüze kadar devam eden çizgisini kendisinden önce ve sonra diye dönemlere ayırdığında bu dönemin Gazali ile başlayan dönem olduğu konusunda genel bir kabul vardır.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Farabi, *Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1974, s. 102-103.

<sup>95</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 467.

<sup>96</sup> İbn Haldun *Mukaddime*, II, Çev. Zakir Kadiri Ugan, 698-699.

<sup>97</sup> Bkz. Kasım Kufralı "Gazali" İ.A. IV, 752-753.

İslam düşüncesi tarihinde ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılan Kelam ilmi, gayri müslim anlayışlara karşı önemli bir mücadele yürütmüş ve İslam inancının savunmasında önemli işlevler görmüştür.<sup>98</sup> Müslüman toplumda Mu'tezile ile birlikte farklı düşünce akımlarının varlığı bilinen bir durumdur.

Bu dönemin en önemli fırkaları, Selefiyye, Mürcie, Havaric, Şia, daha sonra Eş'arî ve maturidî ile sistematize edilen Ehl-i Sünnet fırkası olmuştur.<sup>99</sup>

Selef anlayışını, nas ve aklî metotlar ışığında geliştirilen Ehl-i Sünent fırkası<sup>100</sup>, özellikle Eş'arî ile başlayan bir çizgi takip etmiş ve İslam düşüncesinde Maturidi çizgiden ziyade Eş'arî düşünce çizgisi etkili olmuştur.<sup>101</sup>

Daha önce değinildiği gibi, Eş'arî akımı Mu'tezile'ye bir aksülamel olarak ortaya çıkmıştır.<sup>102</sup> Dönemin siyasal ve sosyal konjonktürü dolayısıyla kısa sürede etkinlik alanını da genişletmiştir. Bu nedenle Eş'arî Kelamı gayri müslim anlayışlara karşı mücadele etmekten ziyade Mu'tezile ve diğer müslüman fırkalara karşı bir mücadele yürütmüştür.<sup>103</sup> Bu nedenle Eş'arî Kelamında kullanılan yöntem, selefi anlayışa ek olarak konuların aklî bir çerçevede değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.<sup>104</sup> Bu nedenle de Gazali dönemine gelinceye kadar Kelam İlimine mantık dahil edilmemiştir.<sup>105</sup> Gazali dönemine kadar Ehl-i Sünnet fırkası dışında bid'at olarak nitelendirilen diğer fırkalara karşı mücadele verilmiş ve önemli oranda başarı elde edilmiştir.<sup>106</sup>

Gazali dönemine kadar Şia'nın dışında diğer fırkalar zayıflamış, selef akîdesini takip eden alimler de azalmış, buna karşın İslam felsefesi tamamen teessüs etmiş ve yayılmaya başlamıştı.<sup>107</sup> Bu nedenle Gazali dönemine kadar bid'at olarak nitelendirilen fırkalara karşı mücadele verilirken

<sup>98</sup> Bkz. Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 153-154.

<sup>99</sup> İsfarayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 53.

<sup>100</sup> Bkz. Malafî, *et-Tenbih*, s. 40.

<sup>101</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 206-207.

<sup>102</sup> Bkz. Ebu Reyyan, a.g.e, s. 195.

<sup>103</sup> Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabî*, s. 155.

<sup>104</sup> Ferruh, a.g.e, s. 155; Ebu reyyan, a.g.e, s. 206-207.

<sup>105</sup> Watt, *İslami Tetkikler*, s. 108.

<sup>106</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 208-216.

<sup>107</sup> Ebu Reyyan, a.g.e, s. 208.

Gazali'den itibaren Kelamcılar mücadelelerini İslam filozoflarına karşı yürütmüşlerdir.<sup>108</sup>

Bundan dolayı Gazali, karşı mücadele verdiği düşüncenin durumuna uygun olarak farklı bazı yöntemler takip etmiştir. Gazali'den önceki Kelam uleması, muhalif fırkaları her ne kadar bid'atçı kabul etmişlerse de, onları Müslüman dairesi çerçevesinde kabul ettiklerinden bunlara karşı nasları kullanmışlardır. Ancak Gazali, özellikle filozoflara karşı mücadele verdiği için zorunlu olarak mantığı kullanmış, bununla birlikte Kelamî konularda da ele aldığı sorunları irdelerken mantığı devamlı göz önünde bulundurmuştur.

Eş'arî/Şafîî olan Gazali, Eş'arî mezhebinin yaygınlaşmasına katkıda bulunduğu gibi, yöntem ve konularının gelişmesini de sağlamıştır. O, Kelamda mantığı kullanırken, akait konularını da tasavvufî felsefe çerçevesinde işlemiştir.<sup>109</sup>

Gazali'nin Kelam yönteminin, kendisinden önceki Kelam ulemasından farklı yönlerini görebilmek amacıyla, Mütakaddimin Kelam döneminin en güzel örneklerinden biri olan Abdulkahir el-Bağdadî(ö.429/1037)'nin, "*Usulu'd-Dîn*" isimli eserine kısaca bakmakta yarar vardır. Bunu yapmaktaki amacımız, Gazali'nin, Kelam ilminde gerek yöntem ve gerekse muhtevada değişiklik yapıp yapmadığını görmektir.

Bağdadî, kitabına giriş yaptığı mukaddimesinde şunları söylemektedir: "Bu kitap, Kelam ilminin on beş esasını zikrettiğimiz bir eserdir. Bu asıllardan her birisini on beş meselede açıkladık. Bu meseleler, adalet, tevhid, va'd, va'id ve bu bağlama giren mucize ve nübüvvet konuları, devlet başkanlığı ve yönetimin şartları, veli ve keramet sahiplerinin iddialarıdır. Bunlardan her birisinin kaynağına özetle işaret ettik. Böylece bunları bilen için bir öğüt ve öğrenmek isteyen için de bir yol gösterici olsun istedik."<sup>110</sup>

Kitabın sunduğu şekliyle Kelam ilminin yapısının temel unsurları şöyle sıralanabilir: 1-İlimlerin ve hakikatlerin beyanı: Bağdadî bu mukaddimedede, ilmin tanımı, kısımları ve elde etme metotları hakkında bilgiler verir. 2-Alemin yaratılmış olduğunun izahı: Bu başlık altında, âlemin manası ve hakikati,

<sup>108</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 335.

<sup>109</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, IV, 85.

<sup>110</sup> Bağdadî, *Usulu'd-Din*, İst. 1926, s. 1.

arazların ispatı, arazların kadim olamayacakları ve buna benzer tabiatın oluşumu hakkında bilgiler sunulur. 3-Allah'ın; zât,sıfat ve fiilleri konusu: Kelamın sem'iyat kısmını oluşturan bu bölümde Bağdadî, Allah'ın, zât, sıfat ve fiilleri hakkında bilgiler vermektedir. 4-Nübüvvet, Mucizeler ve kerametler: Bu bölümde, nübüvvet ve risaletin anlamı, peygamber gönderilmesinin imkanı, resullerin tertibi ve nebilerin meleklerden üstünlüğü, peygamberlerin masum oluşları, mucize ve kısımları, mucize ile keramet arasındaki farklar ve bu çerçevedeki konular işlenmektedir. 5-Ahiret meseleleri: burada yaratılmış şeylerin yok oluşlarının imkan, yokluk ve sonun niteliği, cennet, cehennem, şefaât, sırat ve mîzan gibi konular işlenmektedir.6-İmamet/devlet başkanlığı: Şianın imamet nazariyesine karşı, Ehl-i Sünnet'in imamet anlayışını savunmak amacıyla genel olarak Kelam kitaplarının son bölümü imamet konusuna ayrılmıştır. Bağdadî de bu bölümde Ehl-i Sünnet'in imamet nazariyesini klasik bir kabulle işlemektedir.<sup>111</sup>

İlk dönem Kelam ulemasının önemli isimlerinden olan Bağdadî'nin zikredilen eserinde kısaca görüldüğü gibi, ilk dönem Kelam metoduna göre Kelam ilminin iki kısımdan meydana geldiğini söylemek mümkündür. Birincisi, akli öncüller, ikincisi ise dîni inançlardır. Birinci bölümde, yani akli olan öncüllerde yer alan, ilim, kısımları ve elde etme yolları gibi bilgi nazariyesi hakkındaki teorilerdir. Bunun yanında işlenen diğer bir konu da âlem ve insan hakkında ki teorilerin işlendiği alandır. Dîni inanışlar bölümünde ise; Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri, fiilleri, âhiret, mükâfat, cezalandırma, imamet görüşleri anlatılır. Akli öncüller her iki kısmıyla, ya aynı mezhep içindeki farklı görüşlere veya bütünüyle muhalif diğer mezheplere karşı belirli bir görüşün savunusu yapılır.

Müteahhirin Kelam'ının başlatıcısı olarak kabul edilen Gazali'nin<sup>112</sup> Kelam ilminde takip ettiği yöntemi görmek amacıyla "*el-İktisad fi'l-İtikad*" isimli eserine bakıldığında şekil olarak ilk dönem Kelam metodundan farklı bir yöntem takip edildiği görülmesine karşılık, muhteva itibariyle geç dönem

<sup>111</sup> Bkz. Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 1-2.

<sup>112</sup> Watt, *İslami Tetkikler*, s. 108.

Kelamcılarının aksine felsefi kavramları kullanmaktan imtina etmiş ve ilk dönem Kelamcılarına benzer bir içerik ortaya koymuştur.<sup>113</sup>

Eserin muhtevasına bakıldığında, kendisinden önceki Kelam kitaplarında işlenen konuların aynen işlendiği görülecektir. Dört esas şeklinde belirlediği kitabın birinci esası, Allah'ın zâtına nazar, ikincisi, isimlerine nazar, üçüncüsü fiillerine nazardır. Dördüncü esasta ise dört bölüm işlenmektedir. Bunlar; nübüvetin ispatı, âhiret meseleleri, imamet ve tekfiri gerektiren mezhepler şeklindedir.<sup>114</sup>

Gazali, metotta kendisinden önceki Kelamcılarının metodunu terk eder, bunlar, daha önce zikredildiği gibi, ilim, ilmin kısımları, metotları vb. şeklindeydi. O, bu öncüllerin yerine dört "temhid/giriş" koyar. Bunlar kendi ifadesiyle "giriş ve mukaddime yerini tutar."<sup>115</sup> İlk üç temhid, Kelam ilminin statüsünü belirler. Bunun yanında dördüncüsü, Gazali'nin bu kitapta dayandığı "delillerin yöntemlerini" (menahicu'l-edille) açıklar.<sup>116</sup>

Gazali, Eş'arî mezhebinin konularını incelerken takip ettiği yöntemde cedelci kıyası sürekli kullanmaktadır. Gazali'nin takip ettiği bu yöntemi, kendisinden sonra da müteahhirin Kelamcıları tarafından kullanılmış ve nihayetinde Kelam ilminde takip edilen hâkim yöntem olmuş, Bu durum, neticede taklitte donup kalmaya yol açmış, tutucu Eş'arîlik resmi öğretisi haline gelmiş ve daha sonra da doğru dürüst hiçbir mezhep tarafından bu durum değerlendirilememiştir. Sadece bu değil, Kelam alimleri, "ilahi irade"yle ilgili konularda çok katı bir teslimiyetçiliğe boyun eğmişler ve bu konuları sürekli ikincil illetlerin mutlak çaresizliğe mahkum olduklarını söyleyerek geçiştirmişlerdir.<sup>117</sup>

Başka bir ifadeyle nedensellik yasası kesin bir şekilde inkar edilmiştir.<sup>118</sup> Diğer taraftan müteahhirin dönemi Kelamcılarının anladıkları Kelam ilmi, bağımsız felsefeye en ufak bir değer vermemiş, aksine kendisi

<sup>113</sup> Watt, *İslami Tetkikler*, s. 108.

<sup>114</sup> Bkz. Gazali, *el-İktisad fî'l-İtikad*, s. 4-6.

<sup>115</sup> Gazali, *el-İktisad fî'l-İtikad*, 4-5.

<sup>116</sup> Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslam*, s. 339.

<sup>117</sup> Bkz. Gazali, *Tehâfüt*, 181-192.

<sup>118</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 181-192.



felsefe olmak istemiştir.<sup>119</sup> Bu durum da taklitte donup kalmaya yol açmıştır. Müteahhirin dönemi Kelamcılarını, bazı konularda yaptıkları incelemelerle bu durumdan kurtulmak istemişlerse de, mezhebe bağlılık, hatta sırf geçmişe benzer olma konusunda gösterilen aşırı istek nedeniyle bu durumdan kurtulamamışlardır.<sup>120</sup>

Kelam ilminin meselelerini işlerken Gazali'nin dayandığı ve dikkate değer bulunduğu delillerin metotları üçtür: birincisi, "sebr ve taksim" diye isimlendirdiği delildir. Mantık terminolojisinde munfasıl şartlı kıyas<sup>121</sup> olarak nitelendirilmektedir.<sup>122</sup> Gazali, yöntemi konusunda "*Mihakku'n-Nazar*"<sup>123</sup> ve "*Mi'yarü'l-İlim*"<sup>124</sup> de bilgi vermekte, aynı şekilde "*el-İktisad fi'l-İ'tikad*"<sup>125</sup> ta da özetle bundan bahsetmektedir. Kelami yöntemini izah eden Gazali, bu üç yöntemi şu şekilde açıklamaktadır:

Birincisi; "Sebr ve Taksim"<sup>126</sup> (Munfasıl Şartlı Kıyas): Bir durumu ikiye ayırdıktan sonra, onlardan birisinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğrulanmasından ibaret olan delildir.<sup>127</sup> Gazali, buna şu örneği vermektedir: "âlem ya hâdistir, ya da kadîmdir. Âlemin kadîm olması imkansız (muhal) olduğuna göre, muhal olduğu kanıtlanmış olur."<sup>128</sup> Gazali, istenilen ve kastedilenin de bu gereklilik olduğunu söylemektedir.

Bu sonuca iki farklı bilgidен ulaştığını belirtmektedir. Birincisi, "âlem ya hâdistir, ya kadîmdir" önermesidir, ikincisi ise; "onun kadim olması muhaldir" sözümüzüdür, bu da diğer bir bilgidir, bu iki bilgidен gerekli olan üçüncüsü de onun "kesinlikle hâdis" olduğu sonucudur. Dolayısıyla her bilgi bir sonuçtur. Onunda sadece iki asli bilgidен elde edilmesi mümkündür, ancak bunlarda her türlü iki asli bilgi değildir, özel bir tarzda ve özel bir şartla eşleşen iki asli bilgidir. Bu şekilde eşleşen iki bilgi (önerme), üçüncü bir bilgiyi ifade eder ki o da sonuçtur. Biz bu üçüncüsünü, hasma karşı iddia (da'va), hasım olmayana

<sup>119</sup> Bkz. Ebu Reyyan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefi* s. 208.

<sup>120</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 466-467.

<sup>121</sup> Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, s. 192.

<sup>122</sup> Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 617.

<sup>123</sup> Bkz. Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, Çev. Ahmet Kayacık, s. 25-57.

<sup>124</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 142-148.

<sup>125</sup> bkz. *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 12-18.

<sup>126</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhan fi Usuli'l-Fikh*, Thk. Salah b. Muhammed b. Avide, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, (I-II) s. 35-37.

<sup>127</sup> Bkz. Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 142-146.

<sup>128</sup> Gazali, a.g.e, 142-143.

karşı ise, sonuç (matlup) olarak isimlendiriyoruz. Çünkü o inceleme ve araştırmada bulunanın arzusudur. Hasım iki temel önermeyi kabul ettiği zaman, o ikisinden elde edilen fer'i de kesinlikle kabul etmek zorunda kalır ve bu da iddianın doğruluğunu gösterir.”<sup>129</sup>

Gazali pek çok kitabına genellikle kendilerine mantıkî bir anlam yüklediği beyanî istilahları kullandığı için, bu istilahlı fıkıhçılardan almıştır. Gazali, bu yöntemin fıkıhçılar ve Kelamcılar tarafından kullanıldığını söylemektedir.<sup>130</sup> Ancak Gazali'nin burada zikrettiği “sebr ve taksim” fıkıhçıların kullanımından farklıdır. Çünkü fıkıhçılardaki sebr ve taksim, Gazali'nin amaçladığı munfasıl şartlı kıyastaki gibi, iki kısım sınırlı olmayıp (...ise...şöyle) üçüncü ve dördüncü vb. kısımlara taşabilir. Fakih bu kısımları tetkik eder ve kendisinde hükümdeki illetin o olduğu kanaati oluşuncaya kadar tek tek inceler. Gazali'nin kullandığı diğer iki metot ise; “yüklemli kıyas”<sup>131</sup> ve “hulfi kıyas”<sup>132</sup>dir. Bu ikisi de mantıktaki kıyas çeşitlerindedir.

İkincisi; “iki aslı (temel önermeyi) başka bir şekilde düzenlememizdir, örneğin; “hâdislerden uzak olmayan her şey hâdistir.” Bu birinci asıldır (temel önerme). “Alem hâdislerden uzak değildir”, bu da diğer asıldır. İşte bu ikisinden bizim iddiamızın doğruluğu gerekir. O da alemin hâdis olmasıdır, aranan da budur. Bunu iyice düşündüğün vakit, hasmın bu iki aslı kabul ettiğini görürsün. Hasım bunları kabul ettikten sonra doğruluğu da kanıtlanmış olur.”<sup>133</sup>

Üçüncüsü; Kendi iddiamızın doğruluğundan ziyade , hasmın iddiasının, onu imkansız olana götürdüğünü, imkansız olana götürenin ise mutlak surette imkansız olacağını açıklamak suretiyle ispatlamaya çalışmaktır. “feleğin dönüşleri sonsuzdur” sözü doğru ise bundan, “sonsuz olan sona erer ve sonsuzluğu biter” diyenin sözünün de doğru olması gerekir. Halbuki bu gereksizliğin imkansız olduğu bilinmektedir. Bundan da şüphesiz, imkansız olana götürenin imkansız olduğu sonucu çıkar ki, o da hasmın (feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu) görüşüdür.

<sup>129</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 12-13.

<sup>130</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 142.

<sup>131</sup> Bkz. İbrahim Emiroğlu, a.g.e, 160.

<sup>132</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlim*, 146148; Emiroğlu, a.g.e, s. 196.

<sup>133</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 13.

Burada da iki asıl (temel önerme) vardır. Birincisi, feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu doğru ise, sonsuz olan sona erer sözümüzdür. Ancak sonsuz olanın sona ermesinin gerekliliği ile, feleğin dönüşlerinden son bulmayı nefyetmeye hükmetmek, bizim iddia ettiğimiz ve varsaydığımız bir bilgidir. Dolayısıyla hasımdan bir ikrar olarak böyle bir gerekliliği onaylamadığı sözünü inkar etmesi beklenir. İkincisi ise bu gerekliliğin imkansız olduğu sözümüzdür, bu da hasmın, birinci aslı kabul ettim, ancak sonuç olanın sona ermesinin imkansız olduğu şeklindeki sözünü inkar etmesi beklenen başka bir asıldır. Fakat o, her iki aslı (temel önermeyi) kabul etseydi, o ikisinde gerekli olan üçüncü bilgiyi de zorunlu olarak kabul etmesi gerekirdi. O da hasmın bu imkansızlığa götüren görüşünün imkansız olduğunun kabulüdür.”<sup>134</sup>

Gazali’ye göre istidlalde kullanılan bu üç yöntem gayet açıktır ve onlar sayesinde elde edilen bilgilerin inkarı mümkün değildir. Söz konusu önermelerden oluşan kıyasın sonucu, aranılan ve ispatlanan bilgidir. Bu bilgiyi gerektiren iki asıl ise (temel önerme) ise delildir. Burada iki aslın eşleşmesinden ortaya çıkan sonucun gereklilik yönünü bilmekten maksat, delilin delalet yönünü bilmektir. Bu bakımdan Gazali’ye göre nazar, zihinde iki temel önerme oluşturmak ve zihni bu iki önermeden gerekli olan üçüncü bilginin gereklilik yönünü kavramaya yöneltmekten ibarettir.

Gazali’nin işlediği konuların içeriğine bakıldığında, tabii olduğu Eş’arî geleneğinin bir devam ettiricisi olduğu görülür. Gazali, kendisinden öncekilerin yaptığı gibi, takdim, tehir ve üslup açısından bazı farklarla bu teorilerin doğruluğunu ispata çalışır. Felsefi kavramları ise, daha önce değinildiği gibi, tamamıyla dışarıda bırakır. Gazali’nin yöntemi içeriği itibariyle ilk dönem, şekil itibariyle de geç döneme aittir. Bu nedenle Gazali’nin Kelamı intikal aşamasını oluşturur. Nitekim kendisinden sonra Fahrüddin Razi ve Seyfüddin Amidi, takip ettikleri Kelami yöntemde felsefeyi de kullanmak suretiyle, Gazali ile başlayan bu yeni dönemin en önemli iki ismi olmuşlardır.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 13-14.

<sup>135</sup> Ebu Reyhan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 206-213.

Gerek yöntemde ve gerekse muhtevada ortaya çıkan bu yeni değişimin altında hiç şüphesiz Gazali ile başlayan yeni sürecin etkisi vardır. Gazali, felsefecilere karşı çıkarken, tıpkı Eş'arî'nin Sünnî akideyi Mu'tezile metotlarıyla savunduğu gibi, o da düşüncelerini felsefi metotları kullanarak savunmuştur.<sup>136</sup>

Bu yöntem Gazali sonrası Eş'arî Kelamcıları tarafından kullanılmış ve belli bir dönem sonra felsefi bir Kelam ortaya çıkmıştır.<sup>137</sup> Dolayısıyla meşşai felsefesinin İslam kültüründe gerilemesine sebep olmuştur.<sup>138</sup> Bu durum adeta şunu çağrıştırmaktadır. Bir konu bizim tarafımızdan işlenecekse doğrudur, başkasının ortaya koyduğu bilimsel çaba dahi olsa ötekine aittir, öyleyse reddedilmelidir. İşte Gazali tarafından karşı mücadelenin yürütüldüğü felsefe, kendisinden sonraki Kelamcıları tarafından kullanılınca kabul görmesinin ardında böylesi bir saik yatıyor gibi görünmektedir. Elbette içerik itibariyle farklı yaklaşımlar mevcuttur, ancak yöntem konusunda önemli oranda etkilenmelerin olduğu da bir gerçektir.

Daha önce değinildiği gibi, Gazali'ye göre fıkıhçıların rey ve kıyasları asla zorunlu bir netice vermez. Özellikle Kelam konusunda "kıyasu'l-gaib al-ş-şahid" yöntemi ile yapılan kıyasla bir şeyin kanıtlanmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü böylesi bir kıyas, bir çeşit ilişki benzerliği ilkesine dayanmaktadır.<sup>139</sup>

Gazali'ye göre benzerliğe dayalı kıyasın Kelamda asla yeri yoktur. Söz ve anlam benzerliği dikkate alınarak yapılan kıyas gerçek kıyas olamaz. Bu nedenle Kelamcıların sarıldıkları rey ve kıyasın zaruri yakın ifade etmediğini söylemektedir.<sup>140</sup>

Gazali, Kelamcıların kıyaslarını maddesi bakımından eleştirerek doğruluğu meşhurata dayalı önermeler kullandıklarını, oysa gerçeğin adamlarla değil, adamların gerçeğe bilineceğini söyler.<sup>141</sup> Bu meşhur önermelerin gizlice Kelama girmesinden, Kelamcıların çoğu habersizdir. Bu

<sup>136</sup> Watt, *İslami Tetkikler*, s. 109.

<sup>137</sup> Ebu reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 208.

<sup>138</sup> Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 36-39.

<sup>139</sup> Gazali, *mi'yaru'l-İlim*, s. 173-177.

<sup>140</sup> Gazali, a.g.e, 175.

<sup>141</sup> Gazali, *Mîzanu'l-Amel*, s. 160; *Mi'yaru'l-İlim*, s. 159.

tür önermeleri tartışmalarında kullandıkları için bir takım çelişik sonuçlara varmışlardır. Bu nedenle akılları karışmış ve sorunu çözememişlerdir.<sup>142</sup>

Gazali, Kelamda meşhuratın kullanılmasına izin vermez, Kelamda kullanılan kıyasın öncüllerinin ilk ve doğruluğu zaruri öncüller olması gerekir.<sup>143</sup> Ancak fıkhi kıyasta meşhur önermeler kullanılabilir. Çünkü fıkhi kıyas, her zaman için zan ifade eder ve bu nedenle de fıkhıta kesinliğe ulaşmak mümkün değildir.<sup>144</sup>

Gazali, yukarıda belirtilen hususların yanı sıra, kendisinden önceki Kelamcıların kullandıkları yöntemlere üç noktada eleştiri yöneltmektedir.

1-Kelamcıların kullandıkları "cedel" yöntemi; Gazali, Kelamcıları, inanç esaslarını cedeli yöntemle dayandırdıkları için eleştirmektedir.<sup>145</sup> Gazali, sahabe ve selef döneminde fıkıh ilminin incelikleri çok daha iyi bilinmesine rağmen hilaf ve cedel ilmini bilmediklerini ve bu ilimle meşgul olmadıklarını söylemektedir.<sup>146</sup>

Gazali, son asırlarda ortaya çıkan ve hakkında sayısız kitapların yazıldığı hilafiyattan kaçınmanın gerektiğini<sup>147</sup>, sahabe ve selef döneminde bulunmayan bu ilimlerin öldürücü bir zehir gibi olduğunu ve bu tür tartışmaların dinin esasını bozduğunu belirtmektedir.<sup>148</sup>

Gazali, Kelamcıların kullandıkları delillerin anlaşılır olmadığını, oysa Kur'an'ın ihtiva ettiği delillerin yalın ve anlaşılır olması dolayısıyla hemen kabul edilebileceğini söylemektedir.<sup>149</sup> Kelamcılara tevhid ehli denmesinin yanlış olduğunu, zira bunların yöntemlerinin sahabe tarafından kullanılmadığını ve şayet bu yöntem kullanılmış olsaydı bile sahabenin bunu şiddetle yasaklayacağını söylemektedir.<sup>150</sup>

Gazali'ye göre cedel ilmiyle yalnızca şöhret yapmak isteyenler meşgul olurlar.<sup>151</sup> Ona göre ömür boyu cedelin inceliklerini öğrenmek için uğraşı

<sup>142</sup> Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 106.

<sup>143</sup> Gazali, *Mi'yarul-İlim*, s. 236-237.

<sup>144</sup> Gazali, a.g.e, s. 245.

<sup>145</sup> Gazali, *Mizanul-Amel*, 163; *İhya*, I, 41.

<sup>146</sup> Gazali, *İhya*, I, 41.

<sup>147</sup> Gazali, a.g.e, I, 41.

<sup>148</sup> Gazali, a.g.e, I, 41.

<sup>149</sup> Gazali, a.g.e, I, 41.

<sup>150</sup> Gazali, a.g.e, I, 33.

<sup>151</sup> Gazali, *İhya*, I, 45.

verenler, bütün bu uğraşlarına rağmen, bu ilmin inceliklerine ulaşamamışlar ve ömürlerini boşa geçirmişlerdir.<sup>152</sup>

Kelamcıların akidesi cedele dayalı Kelam yöntemi olduğu için rüzgarın önünde sağa sola yalpa yapan ipe benzerken, avâmın imanı ise hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir sağlamlıktadır.<sup>153</sup> Bundan dolayı, Gazali, avâmın akidesine şüphe karışacağı korkusuyla Kelamî delilleri ve mantık yollarını öğretmemek ve kullanmamak gerektiğini söylemektedir. Buna karşın avama Kur'ani delillerin sunulması yeterlidir.<sup>154</sup>

Gazali, Kelamcıların rey ve kıyas diye isimlendirdikleri Kelami metodu inanç konularında kullanmayı cahil arkadaşına benzetmektedir. Gazali, böyle bir arkadaşlığı, şeytanla arkadaşlıktan daha tehlikeli görmektedir. Cedele dayalı rey ve kıyasa dayanarak Allah için aslah olanın yapılmasını zorunlu gören Mu'tezile, bunu Allah'ın adaleti çerçevesinde değerlendirdiklerini söylemekte, ancak Allah için zorunluluktan bahsetmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>155</sup>

Gazali, inanç konularında cedele dayalı aklî metodun kullanılmasına onay vermemektedir.<sup>156</sup> Gazali'ye göre Kelamcılar, güçlerini aştığı halde mantığı kullanmaya çalışmışlardır, ancak mantık kurallarını gerektiği gibi kullanamadıklarından cedel yöntemi ile ulaştıkları sonuçlarda kendi aralarında büyük ihtilaflara düşmüşlerdir. Şayet cedel metodu sağlıklı bir yol olsaydı, sonuçlarda ittifak etmeleri gerekirdi, ancak hükümlerin sonuçlarında ittifak yerine birbirlerini tekfir etmeleri, bu yöntemin ne kadar sağlıksız olduğunu göstermektedir.<sup>157</sup>

Gazali, Kelamcıların cedel metodunu hem muhalif Kelam fırkalarına karşı, hem de felsefecilere karşı kullandıklarını söylemektedir. Ona göre Kelamcılar cedel metodunu, ilmi ve mantıki kabul edip kendi içlerinden Kelamcılara karşı kullandıklarında bazen netice almışlardır, ancak

<sup>152</sup> Gazali, *İhya*, I, 41.

<sup>153</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka*, Mecmuatu Resail, III, 94-95.

<sup>154</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 8-9.

<sup>155</sup> Bkz. Gazali, *İhya*, I, 116-124.

<sup>156</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94 .

<sup>157</sup> Abdulfettah el-Fâvi, *el-Makâlâtü'l-Aşr fi Menheci İlimi'l-Kelam ve Kadayahu*, Mektebetu'z – Zehra, 1993, s. 238-239.

felsefecilere karşı cedel metodunu kullanan Kelamcılar çoğu zaman yetersiz kalmışlar ve ne söyledikleri anlaşılmas bir duruma düşmüşlerdir.<sup>158</sup>

Gazali'ye göre halkın pek çoğu cedel yoluyla değil, örnek insanlar yoluyla müslüman olmuşlardır.<sup>159</sup> Ona göre tek bir insanın örnekliği, binlerce delilden daha güçlüdür.<sup>160</sup> Bu nedenle bazı gerekçelere dayanarak Kelam ile uğraşmanın ve Kelam metodunu kullanmanın doğuracağı olumsuz neticeler düşünülerek ondan uzak durulması gerekir.<sup>161</sup>

Ona göre Kelamcılar, düşüncelerini ispatlamada gösterdikleri aşırı hırs, karşıdakini tahkir ve inat sebebiyle çoğu zaman istediklerinin tersinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermişlerdir.<sup>162</sup> Bundan dolayı barındırdığı fitne nedeniyle iki durum dışında Kelam ilmi ile uğraşmanın haram olduğu düşüncesindedir. Daha önce ifade edildiği gibi, birincisi, şüphelere kapılarak, ancak Kelam ilmi ile kurtulabilen kişi, ikincisi ise, kamil akıl ve dinde rusuh sahibi olup zındık, bid'atçı ve şüphelere düşen hasta kişileri tedavi amacıyla bu ilmi tahsil etmek isteyen kişidir.<sup>163</sup>

Gazali, bu iki hususun dışında Kelami yöntemle elde edilen imanın gerçekten zayıf olduğunu söylemekte ve şüpheler karşısında sürekli sarsılabileceğini belirtmektedir.<sup>164</sup> Ona göre Kelamcıların Allah'ı vafederken; O'nun cisim, cevher, araz olmadığı, âlemin içinde mündemiç olmadığı gibi, âlemin dışında da olmadığı, âleme bitişik olmadığı gibi, âlemden ayırık da bulunmadığı, O'nun için bir mekan ve cihetten söz edilemeyeceğini duyan ve bu uslubun inceliklerini bilmeyen kişi, Allah'ın aslında var olmadığı düşüncesine kapılabilir.<sup>165</sup> Bütün bu mahzurları dikkate alan Gazali, Kelami yöntem olan cedelin kullanılmasının uygun olmadığı sonucuna varmaktadır.

2-Gazali, Kelamcılarının kullandıkları cedel yöntemine eleştiri yöneltirken, bu yöntemin bir sonucu olarak gördüğü "düşüncede taassup" yöntemini de eleştirmektedir. "*Faysalu't-Tefrika Beyne'l-Islam ve'z-Zendaka*"

<sup>158</sup> Abdulfettah el-Vafi, *el-Makâlâtu'l-Aşr*, s. 240.

<sup>159</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 9.

<sup>160</sup> Gazali, a.g.e, s. 9.

<sup>161</sup> Gazali, a.g.e, s. 10.

<sup>162</sup> Gazali, a.g.e, s. 11-12.

<sup>163</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93-94.

<sup>164</sup> Bkz. Gazali, *Mîzânu'l-Amel*, s. 163.

<sup>165</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 43-45.

da bu konuyu işleyen Gazali, diğer eserlerinde de zaman zaman değinmektedir.<sup>166</sup> “Eş’arî mezhebinden bir karış bile olsa sapmak küfürdür, çok küçük bir konuda da olsa ona muhalefet sapıklıktır”<sup>167</sup> şeklinde dile getirilen bir düşüncenin yanlışlığını ve bu konuda ki taassubun vardığı noktayı göstermek isteyen Gazali, bu düşüncüyü aktarmakla, hem kendi dönemi düşünce kısırlığını ve insanların nedenli aşırı bir derecede taassuba saplandıklarını belirtmekte, hem de buna eleştiri yöneltmekle, mensubu olduğu Eş’arî düşüncesi de olsa taassub göstermenin doğru olamayacağını belirtmektedir.<sup>168</sup> Böyle bir anlayışın yanlışlığına dikkat çeken Gazali, Peygamber’e karşı gelinen bir toplumda Eş’arî ve diğerlerine karşı gelmenin çok daha olası olduğunu belirtirken, bu karşı gelişin temelinde yatan saikin de taassup olduğunu vurgulamaktadır.<sup>169</sup>

Gazali, “insanların en aşırı gidenlerden bir kısmı da müslümanların halk tabakasını tekfir eden Kelam alimleridir. Onlar derler ki: Bizim bildiğimiz gibi Kelamı bilmeyen ve şer’i esasları bizim yazdığımız delillere göre anlamayan kimse kafirdir”<sup>170</sup> şeklinde özetlediği bu düşünce taassubun en uç örneğini teşkil etmektedir. hangi Kelamcılarının bu düşüncüyü dile getirdiğini belirtmeyen Gazali, yaptığı bu genel değerlendirme ile müslüman toplumunda var olan ötekini dışlama, tekfir edip yok etmeye yeltenmenin en güzel örneğini teşkil etmektedir.

Gazali burada bir olguya işaret etmektedir. Bu olgu da müslüman toplumunda tartışma ve eleştirinin fitne unsuru olarak görülmesi, tek tip düşünce oluşturma çabası ve bu düşüncenin ürünü olarak tek tip yaşayan bir sınıfı yaratma arzusudur. Aynı şekilde kendisi de bundan tam olarak kurtulabilmiş değildir, nitekim o yaptığı araştırmalar sonucunda filozofları tekfir etmiş<sup>171</sup>, Kelamcılarını da insanların inançlarını karıştırmakla suçlamıştır.<sup>172</sup> Dolayısıyla taassubu eleştiren Gazali, bir şekilde kendisi de aynı taassubun bir başka örneği olmuştur. Onun doğru düşünme ve doğru

<sup>166</sup> Bkz. *Faysalu’t-Tefrika*, s. 93-94; *İlcamu’l-Avam*, s. 63-67; *İhya*, I, 38-41.

<sup>167</sup> Gazali, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 75.

<sup>168</sup> Gazali, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 75-76.

<sup>169</sup> Gazali, a.g.e, s. 77-78.

<sup>170</sup> Gazali, a.g.e, s. 93.

<sup>171</sup> Gazali, *Tehâfüt*, 181-241.

<sup>172</sup> Gazali, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 94.



yaşamının ancak tasavvuf ile mümkün olabileceğini söylemesi aynı şekilde taassup değil midir?

Gazali'ye göre "iman, Allah'ın kullarının gönüllerine kendi lütfundan bir hediye ve bağış olmak üzere attığı bir nurdur. Bu nur, bazen kişinin iç aleminden (bâtın) açık bir delille olur ki, onu sözle ifade etmek imkansızdır. Bazen de uykuda bir rüya yoluyla olur, bazen de dindar ve hal ehli bir kimsenin durumunu müşahade etmesi ve sohbetleri esnasında nûrunun ona geçmesiyle olur."<sup>173</sup>

Dikkat edilirse Gazali, bu düşüncesiyle kendi tecrübesini aktarmaktadır. O, imanı bir çaba sonucu elde etmekten ziyade bir bağış olarak görmektedir. Bunun tamamen yadsınması doğru olmasa da, insanın kendisine de bir alanın bırakılmasının gereği gayet açıktır. İşte Gazali ve Gazali öncesi Eş'arî anlayışta bu insanî alanın son derece daraltıldığını görmek mümkündür.

Tenzihçi bir Allah anlayışına ulaşabilmek adına insanın yok sayıldığı böylesi bir anlayışta taassup ve taklitten kurtulmak elbette imkansızdır. Çünkü insan işlevsizleştirilmiştir. O artık kendisine sunulacak ilahî bir lütfu beklemekten başka yapabileceği fazlaca da bir gücü ve etkinliği yoktur.

3-Kelamcılarının metotlarından Gazali'nin tenkit ettiği hususlardan birisi de "taklit"tir. Gazali, taassup dolayısıyla bütün Kelami mezheplerin taklide sarıldıklarını, icihat kapısını kapatarak, muhaliflerine karşı kör ve sağır durumuna düşüklerini söylemektedir. Hangi düşünce mensubu olursa olsun, ister Mu'tezile, isterse Eşaire bağlıları, ancak kendi mezhep imamlarından birisinin söylemesi durumunda kabul edeceklerini söylemektedir.<sup>174</sup>

Gazali, şayet Mu'tezile mensuplarından birisine son derece açık bir konu arz edilirse onu kabul eder, ancak söz konusu düşüncenin Eş'arî'ye ait olduğu söylendiğinde süratle o konudan uzaklaşır ve hemen o düşüncüyü ret ve inkar eder. Aynı şekilde Eş'arî mensubu birisine son derece akla ve mantığa uygun bir düşünce arz edildiğinde onu kabul eder ve uzun uzadıya onu kabul etmenin gerekçelerini sıralar, ancak o düşüncenin bir Mu'tezilî

<sup>173</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, Çev. Ahmet Turan Arslan, Risale yay. İst. 1992, s. 181.

<sup>174</sup> Gazali, a.g.e, s. 183.

imama ait olduğu söylendiğinde, hemen nefretini dile getirir ve onun asla kabul edilemeyecek bir düşünce olduğunu ifade eder.<sup>175</sup>

Gazali, aşırı mezhep mukallitliği ve taassup nedeniyle, Hanabelilerin, Eş'arîleri ve Mu'tezile'yi, Eş'arîlerin, Hanbeli ve Mu'tezile'yi, Mu'tezile'nin de her ikisini tekfir ettiği gibi, diğer fırkaların da birbirlerini tekfir ettiklerini söyleyerek<sup>176</sup> böylesi bir anlayışın tehlikesine dikkat çekmektedir. Gazali, sadece yoruma dayalı farklılıklardan hareketle bir düşünce mensubunun tekfir edilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir.<sup>177</sup> Böylesi bir yanlışa düşmemek için; "Peygamberin var olduğunu haber verdiği şeylerin, O'nun haber verdiği şekilde var olduğunu, zâtî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık çeşitlerinden birisine uygun şekilde kabul etmesinin"<sup>178</sup> yeterli olduğunu ifade ederek, böylesi bir kabule sahip kişinin tekfir edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Gazali, taklidin insanı hangi durumlara düşürdüğünü göstermek amacıyla şunları söylemektedir: "Tartışmacının en çok nefret ettiği şey hakkın, hasmının ağzından çıkmasıdır. Her ne zaman doğru, hasmının ağzından çıkarsa onu var kuvvetiyle reddetmeye ve hasmını bu haktan caydırmaya çabalar. Demek ki düşmanlık ve hakkı reddetmek, münâzaracının tabii ve normal hali oluyor. O ister hak olsun, ister bâtıl, ne dinlerse sanki onu reddetmekle yükümlüdür. Hatta o kadar ki Kur'an'da getirilen delillere dahi itiraz etme isteği içinde kabarıp. Kesin naslardan birini diğer biriyle nakzetmeye çalışır. Halbuki bâtılı müdafaa etmek mahzurlu ve tehlikelidir."<sup>179</sup>

Gazali, ilim sahibi olmalarına rağmen, Kelamcılarının tekfir etme konusunda avamdan çok daha aşırı davrandıklarını söylemektedir.<sup>180</sup> Bu konuda o kadar aşırı gitmektedirler ki doğruyu sadece kendilerine özgü kıldıkları gibi, kurtuluşu ve cenneti de sadece kendileri gibi inananlara özgü

<sup>175</sup> Abdulfettah el-Fâvi, *el-Makâlâtü'l-Aşr fi Menheci İlimi'l-Kelam*, s. 246.

<sup>176</sup> Gazali, *Faysalü't-Tefrika*, s. 79.

<sup>177</sup> Gazali, a.g.e, s. 79.

<sup>178</sup> Gazali, a.g.e, s. 79-80.

<sup>179</sup> Gazali, *İhya*, Çev. Ali Arslan, I, 264.

<sup>180</sup> Bkz. Gazali, *Faysalü't-Tefrika*, s. 93.

kılmaktadırlar.<sup>181</sup> Gazali'nin bu belirlemeleri çok net değildir. Kelamcılardan kastı şayet Mu'tezile ise, onların bu konuda daha hassas davrandıkları bilinmektedir. Her ne kadar belli dönemlerde kendileri dışındaki muhalif fırkalara karşı sert bir tutum takınmışlarsa da inanç anlamında kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etme gibi bir anlayışı fazlaca da dillendirmemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Gazali'nin Kelamcılar için kullandığı bu üslûbun tutarlı olmadığı kanaatindeyiz.

### 2.3. GAZALİ'YE GÖRE KELAM İLMİNİN STATÜSÜ VE KELAM İLMİ KARŞISINDA İNSANLARIN KONUMLARI

Kelam ilmi konusunda Gazali, değişik eserlerinde farklı değerlendirmelerde bulunurken,<sup>182</sup> Gerek Kelam ilminin değeri ve gerekse Kelam ilmi ile ilgilenmenin hükmü konusunda da değişik mütalaalarda bulunur.<sup>183</sup> *İhya*'da Kelam ilmini şiddetle eleştirirken "şüphesiz lüzumlu deliller Kur'an'da ve hadislerde mevcuttur. Bunun dışında kalanlar ise Kelamcılarının sahih imanının safiyetini gideren ve insanları derin tartışmalara iten inançlarında şüphe ve tereddütlerin ortaya çıkmasına sebep olan delillerdir"<sup>184</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

*el-İktisad fi'l-İtikad* isimli eserinde haber, vaaz ve irşad yoluyla şüpheleri giderilemeyen kişinin Kelam ilmi ile ilgilenebileceğini söylemektedir.<sup>185</sup>

*İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'da, açık bir şekilde cumhurun bu ilimden uzak tutulması, ancak belli kültür düzeyinde ve çok özel şartları haiz kişilerin az sayıda da olsa Kelam ilmi ile ilgilenebileceklerini belirtmektedir.<sup>186</sup>

*er-Risâletu'l-Ledüniyye*'de ise Kelam ilminin en şerefli ilim olduğunu söylemekte, bu ilmin vâcip ve zorunlu olduğunu, akli başında olan herkesin bu ilmin eğitimini yapabileceğini ifade etmektedir.<sup>187</sup>

<sup>181</sup> Abdulfettah el-Fâvi, *el-Makâlâtü'l-Aşr fi Menheci İlmi'l-Kelam*, s. 249.

<sup>182</sup> Bkz. Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 345; Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 64-70.

<sup>183</sup> Bkz. Abdulfettah el-Fâvi, *Makâlâtü'l-Aşr fi Menheci İlmi'l-Kelam*, s. 258.

<sup>184</sup> Bkz. Gazali, *İhya*, I, 46.

<sup>185</sup> Bkz. Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 9-10.

<sup>186</sup> Bkz. Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 57.

Bu da Gazali'nin hitap ettiği kesime göre konuyu, muhataplarının anlayış düzeyini dikkate alarak işlemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>188</sup> *el-Mustasfa*'da ilimleri iki kategoride değerlendiren Gazali, ilimleri; tıp, aritmetik, geometri gibi "aklî ilimler" ve Kelam, fıkıh hadis, Kur'an ilimleri ve bâtinî ilim gibi "dînî ilimler" şeklinde sınıflandırmaktadır.<sup>189</sup>

Gazali, her iki bilgi kısmını da kendi içinde küllî ve cüz'î olmak üzere ayrıca ikiye ayırmakta ve Kelam ilmini dînî ilimlerin küllî olan sınıfında değerlendirmektedir. Fıkıh, hadis, tefsir ve benzeri ilimleri de cüz'î ilimler kategorisine almaktadır.

Gazali bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Müfessir, yalnızca ve özellikle Kitabın manası üzerinde durur, muhaddis özellikle hadislerin sıhhatini belirleme metodunu araştırır, fakih, daha ziyade mükelleflerin muamelelerinin hukuki çerçeve içindeki hükümleriyle uğraşır, usul âlimi hukuki hükümlerin kaynakları üzerinde kafa yorar, Oysa Kelamcı, eşyanın en genel olanını yani mevcudu -var olanı- araştıran kimsedir. O, mevcudu, önce kadîm ve hâdis diye ayırır, sonra da hâdis olanı cevher ve araza, daha sonra da arazi, mevcudiyeti için canlılığın şart olduğu şey; yani ilim, irade, kudret, işitme, görme kabiliyeti olarak ayırır. İşte Kelam ilminin muhtevası budur.<sup>190</sup>

Buradan şu anlaşılmaktadır ki Kelamcı, eşyanın en geneli ile, mevcutla işe başlar, sonra geri kalan Kur'an, sünnet ve benzeri ilimlerin ilk prensiplerini belirleyerek, daha sonra zikredilen diğer ilimlerin ayrıntılarına girer. Bundan sonra müfessir, Kelamcının ele aldığı konular bütünü içerisinde özel birini, Kitab'ı alır ve onun tefsirini yapar. Diğer ilim dallarında da aynı işlemler yapılır ve bütün bu ilim dallarındaki incelemeler ancak Kelam ilmi sayesinde temellendirilebilir. Şu halde Kelam, bütün dînî ilimlerin temel esaslarının ispatını üstlenmiştir. Bundan dolayıdır ki söz konusu dini ilimlerin hepsi Kelam ilmine nispetle cüz'îdir<sup>191</sup> demektedir.

<sup>187</sup> Bkz. Gazali, *er-Risaletu'l-Ledüniyye*, s. 58.

<sup>188</sup> Bkz. Şibli Numani, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, Gazali, s. 124-128; Mehmet Bayraktar, "Gazali'nin Bilgi Teorisi" *İslam ve Bilim*, Seha Neşriyat, İst.1993, s.261.

<sup>189</sup> Gazali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1322, I, 5.

<sup>190</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 6.

<sup>191</sup> Gazali, a.g.e, I, 6.

Diğer bütün ilimlere nispetle Kelam ilminin asıl olduğunu söyleyen Gazali, bu düşüncesinden hareketle Kelam ilminin en üstün ilim olduğunu söylemektedir.<sup>192</sup>

Kelam ilmi hakkında bu değerlendirmeleri yapan Gazali, aynı zamanda "*İlcâmul-Avâm an İlmî'l-Kelam*" isimli bir eser yazarak, halkın mutlaka bu ilimden sakındırılması gerektiğini söylemektedir.<sup>193</sup>

Peygamber döneminde bu ilmin içerdiği konuların işlenmediğinden hareketle bid'at olarak nitelenmesi ve bu ilimle uğraşanların sağlıklı bir inanca ulaşamayacaklarını de ayrıca belirtmektedir.<sup>194</sup>

Yukarıda söz konusu edildiği gibi, Gazali, gerek muhatapları ve gerekse kendi düşünce gelişimi açısından zaman zaman farklı mülahazalarda bulunmaktadır. Onun birbirleriyle çelişik görünen bu düşüncelerinin bu yaşam seyrinden kaynaklandığı kanaatini taşıyoruz. Dolayısıyla Gazali'nin değişik eserlerinde Kelam ilmine olan ihtiyaç, ya da Kelam ilminden sakınılması gerektiği ile ilgili kanaatlerinin bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir. Konuya bu tarz bir yaklaşım, bizi Gazali'yi daha iyi anlamaya sevk edecektir. Başından itibaren bizim Gazali ile ilgili yaptığımız değerlendirmeler, bu husus dikkate alınarak işlenmeye çalışılmıştır.

Gazali, Yukarıda belirtildiği gibi, bazen Kelam ilmini en üstün ilim olarak zikrederken, "*Cevâhiru'l-Kur'an*"da ise tasavvufu en üstün ilim saymaktadır. O, bu eserinde tasavvufu, fıkıh ve Kelam ilminden daha üstün kabul etmektedir.<sup>195</sup>

Gazali tasavvufu sülûk yönteminin ilmi, diğer ilimleri ise sülukta söz konusu olan konaklama yerinin düzenlenmesine, zararlı şeylerin bertaraf edilmesine yarayan birer alet şeklinde görmektedir. Bu sebeple en üstün ve en şerefli ilim, marifetullah ilmidir. Bütün ilimler bu ilim için öğrenilir<sup>196</sup> demek suretiyle tasavvufu merkezi bir konuma oturtmaktadır.

<sup>192</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, I, 7.

<sup>193</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 79.

<sup>194</sup> Gazali, a.g.e, s. 65-67.

<sup>195</sup> Gazali, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Reşid Rıza, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut,1990, s. 41.

<sup>196</sup> Gazali, a.g.e, s. 41-42.

Gazali, dünyevî meseleler için fıkıh ve Kelama ihtiyaç olduğunu söylemektedir.<sup>197</sup> Fakihe olan ihtiyacı toplumsal hukukun düzenlenmesi için gerektiğini söylerken, Kelamcıya olan ihtiyacı da bid'atçılara karşı mücadele etmek suretiyle insanların inançlarını koruması ihtiyacına dayandırmaktadır.<sup>198</sup>

Gazali, fakih ve Kelamcının yöntem ve amaçlarını, hac yoluna çıkan hacıların ihtiyacı örneğiyle somutlaştırmaktadır. Buna göre Gazali, fakihi, hac yolunda konaklama yeri ve insanların yararlanacağı mekanlar inşa edenler, Kelamcıları da hac yolunun muhafazakarları konumunda görmektedir.<sup>199</sup>

Fıkıh ve Kelamcılarının konumlarına yönelik bu belirleme, sülûk ehli sûfinin konumuyla kıyaslandığında, anılan belirlemenin, sülûkun yönteminin bilinmesi olan tasavvuf ilmi amaç ilim iken, fıkıh ve Kelam ilminin birer araç ya da alet ilmi esasına dayandığı görülür.<sup>200</sup>

Gazali, Kelam ilminin hukukî statüsü konusunda, şunları söylemektedir: "Bu ilme dalmak, bir görev olsa da bu görev, bütün insanlar için geçerli değildir. Aksine bazı insanların bu ilimden uzak durmaları gerekmektedir."<sup>201</sup>

Gazali, bu ilimle uğraşmanın ve bu alanda uzmanlaşmanın herkes için gerekmediğini, hukuki ifadeyle bu ilimle uğraşmanın "farz-ı ayn" olmadığını, "farz-ı kifaye" olduğunu söylemektedir.<sup>202</sup>

Gazali'ye göre, insanların hepsi için araştırma ve inceleme, ya da delilleriyle bütün inançları tanıma şart değildir. İnsanların geneli saf bir inançla, her hangi bir tereddüt ve şüphe taşımadan inanç esaslarına iman etmeli ve bununla yetinmelidir.<sup>203</sup> Şüphe ettiği konu oranında şüphesini giderecek kadar Kelam ilmi ile uğraşmalı, şayet şüphesi giderilirse, bundan sonra Kelamın detaylarına dalmamalıdır.<sup>204</sup>

<sup>197</sup> Gazali, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 39-40.

<sup>198</sup> Gazali, a.g.e, s. 40-41.

<sup>199</sup> Gazali, a.g.e, s. 41.

<sup>200</sup> Bkz. Gazali, *Cevâhiru'l-Kur'an* s. 40-41.

<sup>201</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 11.

<sup>202</sup> Gazali, a.g.e, s. 11.

<sup>203</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, IV, 78-79.

<sup>204</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 11.

Gazali, Kelam ilmi ile uğraşmayı, ilaçla tedavi yapan doktora benzetmektedir.<sup>205</sup> Şayet bu tedaviyi uygulayan doktor, kendi alanının uzmanı değilse, onun vereceği zarar yararından daha çok olacaktır. Bu nedenle insanların düzeyleri dikkate alınarak onlara ihtiyaçları oranında bilgi verilmelidir.<sup>206</sup>

Gazali'ye göre ilimlerden yararlanması konusunda insanlar dört sınıftır: Birincisi, Allah'a iman eden, Peygamberini doğrulayan, ibadet ve sanat ile uğraşan müslümanların genelidir. Bunların inandıkları şeylerle başbaşa bırakılmaları gerekmekte ve inandıkları şeyler konusunda onları şüpheye düşürecek ilmi münakaşalarla inançların sarsılmaması gerekmektedir.<sup>207</sup> Zira Hz. Peygamber Arapları imana davet ederken, onları salt imana davet etmiş, bunları ayrıntıları ile araştırmaya davet etmemiş, yada burhani iman edenle, taklidi iman eden arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır.<sup>208</sup> Bununla birlikte akli burhanlar, ya da delillerin ayrıntılarına girildiğinde bu insanların şüpheye düşmeyecekleri, inançlarının sarsılmayacağı konusunda bir kesinlikten söz edilemez. Bu nedenle sahabenin bu konuların derinliklerine daldıkları konusunda bize herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Aksine onlar, ibadet ve davet ile meşgul olmuşlar, insanları buna iman etmeye ve durumlarını ıslah etmeye çağırmışlardır.<sup>209</sup>

İkincisi, doğumlarından yetişkin yaşlarına kadar bâtil üzerine yetişmiş, bid'at ve küfür ehli insanlardır. Bu insanlara da bu ilim-Kelam ilmi- fayda vermez. Bunlara fayda verecek tek şey kılıç ve zorlamadır. Nitekim kafirlerin çoğunluğu kılıçların altında müslüman olmuşlardır. Çoğu zaman, Allah'ın kılıç ve kalkan ile ortaya çıkardığı netice burhan ve anlatım ile ortaya çıkardığı neticeden daha fazla olmuştur. Tarih kitapları bunun örnekleri ile doludur. Tarihte pek çok toplulukların kılıç zoruyla müslümanlara boyun eğdikleri görülmüştür. Buna karşın, münazara ve ikna yoluyla boyun eğenlere pek

<sup>205</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 11.

<sup>206</sup> Gazali, a.g.e, s.8.

<sup>207</sup> Gazali, a.g.e, s. 8-9.

<sup>208</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93.

<sup>209</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 8-9.

rastlanmamıştır, münazaraların neticesinde ortaya çıkan şey ancak inat ve düşüncelerinde ısrar olmuştur.<sup>210</sup>

Gazali, bu yaklaşımıyla akla değer vermediğinin anlaşılması gerektiğini söylemekte, ancak akıl nûrunun bir keramet olduğundan, bunun ancak Allah'ın velilerine mahsus olduğunu belirtmekte<sup>211</sup> ve halkın genelinin ise akli kullanma konusunda ihmal ve kusurlu olduklarını, bu kusurları sebebiyle de akli burhanları anlamaktan aciz olduklarını söylemektedir.<sup>212</sup>

Gazali'ye göre akli burhanları anlamaktan aciz insanlar, güneşin ışığından rahatsız olan yarasalara benzerler. Bu nedenle, onlara bu ilmin fayda vermesi mümkün değildir. Buna İmam Şafii'nin şu sözünü destek mahiyetinde sunmaktadır: "Câhile ilim veren o ilmi yitirmiştir, onu isteyen den alıkoyan ise ona zulmetmiştir."<sup>213</sup>

Gazali, bu yaklaşımı ile akli geri plana ittiğinin farkındadır. Bu durumu izah sadedinde akli ilahi bir nûr ve rabbanî bir lütûf olarak nitelemektedir.<sup>214</sup> Bunun da herkese nasip olamayacağı, ancak özel velî kullara verildiğini belirtmektedir.<sup>215</sup>

Bu, Gazali'nin aslında kanıtlamaya çalıştığı nihai sonuçtur. Arap düşüncesinde başından itibaren yaşadıkları coğrafya ve kültürlenme biçimleri dikkate alındığında onların soyut düşünmekten son derece uzak oldukları, somutu düşünürken de onun sadece dış yüzeyi ile ilgilendikleri<sup>216</sup>, onların akli/felsefi olanla karşı karşıya getirilmemeleri, mümkün olduğunca onların bu tarz düşünce çeşitlerinden uzaklaştırılmaları gereği sürekli bir kanaat olarak öne konmuş<sup>217</sup>, felsefi çaba olarak ortaya çıkan düşünce ürünleri ise daha ziyade arap akliyesi dışında tezahür etmiştir.<sup>218</sup>

<sup>210</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 9.

<sup>211</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 75-76.

<sup>212</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, IV, 93-94.

<sup>213</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad* s. 9.

<sup>214</sup> Gazali, *el-Munkız* s. 44.

<sup>215</sup> Gazali, a.g.e, s. 75.

<sup>216</sup> Arap Düşünce Biçimi Konusunda Bkz. Cahız, *el-beyan ve't-Tebyin*, Thk. Hasan en-Nedvi, Mektebetu't-Ticari, Mısır, 1926, III, 14-15; İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, II, 377-379; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, III, 30-31; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İst. 1978, s. 76.

<sup>217</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 8-10.

<sup>218</sup> Bkz. Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, III, 14-15.



Gazali'nin değişik eserlerinde akla verdiği role bakıldığında bunun ip uçlarını görmek mümkündür. Avamın sürekli dışlandığı, düşünce ve araştırmaktan uzaklaştırıldığı bu yaklaşım biçimi, tarihin uzun dönemlerini yaşamış müslüman toplumun neden yaşamın her alanında geri kaldığının sebepleri açısından önemsenmesi gerektiğini düşünüyöruz.

Üçüncü sınıf ise, duymayla ve taklitle inanan insanlardır.<sup>219</sup> Ancak bunlar yaratılışlarından zeka ve anlayış sahibidirler. Bunlar yaratılışlarındaki uyanıklık sebebiyle inançlarında ortaya çıkan tereddüt ve şüphelere karşı duyarlıdırler. Bu insanların inançlarının yenilenmesi ve kendileri için, uygun, ikna edici söz ve düşüncelerle şüphelerinin ortadan kaldırılması için kendilerine nazik davranmak gerekir.<sup>220</sup> Bu gibi insanlar inançlarında mutmain olurlarsa sorun kalmaz, tatmin olmalarının ardından, onları cedeli yöntemlerle meşgul etmemek ve düşüncelerinde tereddüt yaratacak tartışmalara girmemek gerekir.<sup>221</sup> Şayet mutmain olmayıp tereddütleri devam ederse, bu insanlar için gerçek delillerle çözüm aramak caizdir. Bu da ihtiyaç oranında ve özellikle şüphelendikleri konular çerçevesinde olmalıdır.<sup>222</sup>

Dördüncü kısım ise sapıtmış kimselerdir.<sup>223</sup> Bu insanlar inançlarına bulaşan şüpheye karşı gerçeği kabul edecekleri umulan kimselerdir. Bunların taassup ve saldırganlığa değil de gerçeğe yönelmeleri ve sahih inanca irşat edilmeleri için kendilerine nazik davranmak gerekir. Zira mücadele ve tartışma ilaç değil, hastalıktır, insanların inat ve taassuplarını arttırmaktan başka bir işlev görmemiştir.<sup>224</sup>

Bu nedenle müslümanın tartışmayı terk etmesi ve bütün insanlara rahmet nazarıyla bakması ve bu ümmetten sapıtmış insanları irşad ederken yumuşaklıkla hareket etmesi ve sapıklığına yol açacak tartışmalara girmekten kaçınması gerekmektedir. Zira böyle bir neticenin ortaya çıkmasına sebep olan onun vebaline de ortak olur.<sup>225</sup>

<sup>219</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 9-10.

<sup>220</sup> Gazali, a.g.e, s. 9-10.

<sup>221</sup> Gazali, a.g.e, s. 10.

<sup>222</sup> Gazali, a.g.e, s. 9-10.

<sup>223</sup> Gazali a.g.e, s. 10.

<sup>224</sup> Gazali, a.g.e, s. 10.

<sup>225</sup> Gazali, a.g.e, s. 10.

Durum böyle olunca, yani Kelam ilmine sadece kısmen ve insanlardan sadece bir kısmı için ihtiyaç duyulunca, bu ilmin dîni hükmü farz-ı kifaye olur. yani bazı insanlar bu ilmi öğrenirlerse, diğerlerinden sorumluluk düşer.<sup>226</sup>

#### 2.4. KELAM İLMİNİN GAYESİ

Gazali, Kelam ilminin gayesini, Ehl-i Sünnet'in seleften rivayet ettiği inanç esaslarının korunması olarak değerlendirmektedir.<sup>227</sup> O, iktisar derecesinde sünnetin savunulması için *kavaidu'l-Akaid* isimli eserinin okunabileceğini, iktisad derecesinde bir Kelam kitabı okunmak istendiğinde ise, *el-Iktisad fi'l-İtikad* kitabının yeterli olduğunu belirtmektedir.<sup>228</sup>

Kelam ilmine bid'atçiler ile tartışma ve avamı onların fitnesiriden korumak için ihtiyaç vardır.<sup>229</sup> Bu ilim de ancak bid'atleri taassup derecesine varmayan avama yararlı olabilir.<sup>230</sup> Gazali, az da olsa mücadele usulünü öğrenen bid'at sahiplerine bu ilmin fayda vermeyeceğini söylemektedir.<sup>231</sup> Çünkü bu şekilde inanan insanlara Kelami yöntemle deliller getirilse de onlara etki etmez ve taassuplarından ayrılmazlar.<sup>232</sup>

Gazali'ye göre taassubu kuvvetlenen insanların düşüncelerinden vazgeçmeleri söz konusu değildir, zîra tartışma, kişinin kendi görüşünde sabit kalmasına ve o konuda inatlaşmasına sebeptir.<sup>233</sup> Gazali, konunun burasında psikolojik bir tahlilde bulunur. Ona göre, insanların taassuba sarılmalarında kötü alimlerin büyük rolü vardır. Çünkü kötü alim, düşüncelerini açıklamak için son derece taassup gösterir ve muhaliflerine hor bakar, onları aşağılar, bu durum da doğal olarak benzer bir davranışın sergilenmesini doğurur ve diğer görüş sahibinin de bütün gücüyle düşüncesini savunmaya sevk eder.<sup>234</sup> Gazali, bu insanlara yumuşaklıkla davranılsaydı ve düşünceler izah edilirken

<sup>226</sup> Gazali, *el-Iktisad*, s. 11.

<sup>227</sup> Gazali, *İhya*, Daru'l-Ma'rife, I, 40.

<sup>228</sup> Gazali, a.g.e, I, 40.

<sup>229</sup> Gazali, *el-Iktisad*, s. 11.

<sup>230</sup> Gazali, a.g.e, s. 11-12.

<sup>231</sup> Gazali, *İhya*, I, 40.

<sup>232</sup> Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s. 163.

<sup>233</sup> Gazali, *İhya*, I, 121.

<sup>234</sup> Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s. 163.

taassup gösterilmeseydi, ikna edilmelerinin daha kolay olacağını ifade etmektedir.<sup>235</sup>

Gazali, durumu bu şekilde belirledikten sonra tartışmaya girişen ulemanın ruh haletini şu şekilde anlatır: “ Rütbe ve mevki ancak muhit ile olur, muhit edinmek için de hasımlara çatmak, taassup gösterip tel’in etmek ile mümkün olabileceğinden, bunlar da taassubu adet edinip, alet olarak kullandılar ve hareketlerine de dini koruma ve müslümanları müdafaa adını verdiler. Gerçek şu ki, bu harekette onları taklit bile insanları helake sürükler ve bu gibi bid’atleri insanların gönüllerinde yerleştirir.”<sup>236</sup>

Gazali’nin bu tespitine göre alimlerin Kelam ilmi ile uğraşmaları, dini korumaktan ziyade yöneticiler nezdinde mevki ve makam elde etmek amacıyla. Bu durumun genelleştirilmesi doğru olmasa da ilk dönemden başlamak üzere ortaya çıkan ihtilaflara karşı takınılan tutuma bakıldığında her bir düşünce mensubunun az da olsa böylesi bir saikle hareket ettiğini görmek mümkündür. Konuya bu tarz bir yaklaşım, insan unsuru dikkate alınarak bakıldığı için yadsınmaması gerekir.

Ancak sorun oluşturan husus, Peygamber döneminden başlamak üzere dini alanda süregelen tartışmaların, birer dini yorum olarak kabul edilmesi gerekirken, her bir fırka mensubunun kendi düşüncelerini dinin asıllarıymış gibi değerlendirmeleri ve bunun dışındaki düşünceleri, sapıklıkla nitelendirmeleri olmuştur. Bu düşünce biçimi müslüman toplumların adeta genetik yapı taşları haline geldi ve günümüz dünyasında da aynı düşünce çizgisi sürdürülmektedir. Bir şey ya doğrudur ya yanlıştır, ikisi arasında başka bir şeye yer yoktur mantığı, hem düşüncenin kısırlaşmasına, hem de alabildiğine ihtilafların çoğalmasına sebep olmuştur.

Gazali, Kelam ilminin gayesinin, Ehl-i Sünnet inancını koruma olmasına rağmen, kendi döneminde mezhepler arasında ortaya çıkan tartışmalardan dolayı, bu ilmin gayesinden uzaklaştığını ve ayrıca pek çok zararlı düşüncelerin yaygınlaştığını söylemektedir.<sup>237</sup> Gazali, öldürücü

<sup>235</sup> Gazali, *İhya*, I, 40.

<sup>236</sup> Gazali, a.g.e, I, 41.

<sup>237</sup> Gazali, a.g.e, I, 104-105.

zehirden kaçır gibi bu ilimlerden kaçınılması gerektiğini, zira bunların tedavisi mümkün olmayan bir hastalık olduğunu söylemektedir.<sup>238</sup>

## 2.5. AVAMIN KELAM İLMİNDEN SAKINDIRILMASININ GEREĞİ

Gazali, *Kavâidu'l-Akâid* isimli eserinin ilk bölümünde inanç esaslarını, Eş'arî yöntem çerçevesinde zikreder.<sup>239</sup> Avamın anlayabileceği bir anlatımla iman esaslarını zikrettiği bu bölümde zaman zaman teşbihler kullanır. Mesela, Münker ve Nekir'in kabir suali konusunda, bu iki meleğin heybetli iki melek olduğunu ve canlı bir cisim halinde insanı dümdüz kabirde oturtmak suretiyle sorguya çekeceklerinden bahseder.<sup>240</sup> Aynı şekilde sırat köprüsünü tavsif ederken yaygın inancı dile getirir. Buna göre Sırat; cehennemin üzerinden uzanmış kıldan ince, kılıçtan keskin bir cisimdir ki onun üzerinden geçen kafirler kaymak suretiyle cehenneme düşerler, iman etmiş olanlarsa düşmeden sıratı geçer ve cennete ulaşırlar.<sup>241</sup> Buna benzer ahirette mü'minlere sunulacak nimetler ve kafirlerin uğratılacakları azaplar konusunda da teşbihler kullanmak suretiyle konunun avam tarafından anlaşılmasını sağlamayı amaçlar.

Akâid ve Kelama dair yazdığı diğer bir önemli eseri ise, "İlcamu'l-Avam an İlimi'l-Kelam"<sup>242</sup>dir. İsminden de anlaşılacağı gibi, "Avamın/halkın Kelam ilminden Sakındırılması Gereği" şeklinde ifade edilebilecek olan bu eser, Gazali'nin hayatının son dönemlerinde yazdığı kabul edilmektedir.<sup>243</sup> Bu nedenle onun Kelam ilmi hakkındaki son düşüncelerini vermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Gazali, bu eserinin girişinde, "hak sahiplerinin yanında hiçbir şüphe ve tereddüte yer bırakmayacak kesinlikle selef mezhebinin en doğru mezhep olduğu"<sup>244</sup>, bu yolun sahabe, tabiinin yolu

<sup>238</sup> Gazali, *İhya*, I, 41.

<sup>239</sup> Bkz. Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, Thk. Musa Muhammed Ali, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1985, s. 49-71.

<sup>240</sup> Gazali, a.g.e, s. 63-64.

<sup>241</sup> Gazali, a.g.e, s. 65.

<sup>242</sup> Bkz. Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlimi'l-Kelam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

<sup>243</sup> Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabî*, s. 290; Said Özervarlı, "Gazzâlî" İ.A. XIII, 506.

<sup>244</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 42.

olması hasebiyle takip edilmesi gereken yegane doğru yol olduğunu söylemekte ve selef akidesinin temel prensiplerini izah etmektedir.<sup>245</sup>

Gazali, dini metinlerde teşbih ve temsili çağrıştıracak pek çok ifadenin var olduğunu, bunların literal anlamıyla kabul edilmesi durumunda, tevhidin zedeleneceğini, avamın ise kültür düzeylerinin düşüklüğü sebebiyle bunları yorumlamaktan aciz olduğunu, dolayısıyla yapılması gereken şeyin, selef inancına sarılarak, konuların derinliklerine dalmamalarıdır.<sup>246</sup>

Gazali, selef inancının temel prensiplerini kendisinden önce kabul edildiği şekliyle<sup>247</sup> sıralar. Bilindiği gibi bunlar yedi prensip olup, Takdis, tasdik, aczi itiraf, sukût, imsak, kef ve ma'rifet ehline teslim şeklinde kabul edilmiştir.<sup>248</sup> Bunların her birine ayrı ayrı Kur'an'dan örnekler veren Gazali, avamın bunlar üzerinde düşünmemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>249</sup>

Gazali, Kelamcılarının delilleri ile, Kur'an'ın delilleri aynı şekilde ikisi de akla hitap etmekte ve ikisi de düşünceyi esas almakta olduğu halde ikisi arasında farkın bulunduğunu söylemektedir.<sup>250</sup> Gazali, Kelami delilleri, avamın gücünü aşan düşünce ve tefekkürü gerektiren deliller şeklinde izah ederken, Kur'ani delilleri herkesin rahatlıkla anlayabilecekleri deliller şeklinde kabul etmektedir.<sup>251</sup>

Gazali, değişik eserlerinde ifade ettiği gibi, *İlcamu'l-Avam*'da da Kur'an'ın delillerini, herkesin yararlanabildiği gıdaya benzetirken, Kelamcılarının delillerini ise, ancak bazı insanların kendisinden yararlanabildiği devaya benzetmektedir. Gazali'ye göre Kelami delillerden bazı insanlar yararlısalar da pek çoğuna zarar verir.<sup>252</sup>

Gazali, Kur'an'ın delillerinin son derece açık, yalın ve kolaylıkla anlaşılabilir cinsten olduğunu söylerken, Kelamcılarının takip ettikleri yolun ise, son derece karmaşık ve sonradan çıkma şeylerle dolu olduğunu<sup>253</sup>,

<sup>245</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 42.

<sup>246</sup> Gazali, a.g.e, s. 42.

<sup>247</sup> Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî, *İ'tikadu Eimmeti'l-Hadis*, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hamisi, Daru'l-Asime, Riyad, 1417, s. 50-79.

<sup>248</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 42.

<sup>249</sup> Gazali, a.g.e, s. 42.

<sup>250</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93-94.

<sup>251</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 59.

<sup>252</sup> Gazali, a.g.e, s. 60.

<sup>253</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, IV, 101.

Peygamber ve kendisi ile bulunanlar, her konuda daha yetkin olmalarına rağmen bu konulara dalmadıklarını, şayet gerekseydi, diğer konularda açıklamalarda buldukları gibi, bu konuda da mutlaka açıklamada bulunabileceklerini ifade etmektedir.<sup>254</sup>

Gazali'nin buradaki tutumu tamamen selefidir<sup>255</sup> ve burada ortaya koyduğu bakış açısı kendi düşünce çizgisi ile çelişmektedir. Felsefeden mantığa bir dizi ilim dalıyla ilgilenen ve her biri hakkında pek çok eser yazan Gazali, sadece Peygamber döneminde yazılmadığı düşüncesinden hareketle buna karşı tutum takınması, bizim açımızdan izahı zor bir durumdur. Gazali'nin avamı bundan menetmesi, onların dini inançları üzerinde tartışmaya girmemelerini istemesi anlaşılabilir bir durumdur ve kendi düşünce seyrine de uygundur, ancak Kelami yönleme, sonradan ortaya çıkmıştır gibi, basit bir gerekçeyle karşı çıkması Gazali'nin yöntemine aykırı durmaktadır.

Her ne kadar değişik yerlerde ifade edildiği gibi Gazali, hitap ettiği kesime göre farklı mülahazalarda bulunmuşsa da, sadece Peygamber döneminde dile getirilmediği gerekçesiyle Kelam ilmine karşı çıkması, nihai olarak beraber olduğu selefi düşünce biçiminin bir tezahürüdür.

Kafada ve gönülde hiçbir şekilde avamın dini inançlar konusunda, soruşturma ve araştırmalara girmemeleri gerektiğini söyleyen Gazali, aklına gelen sorulardan kişi eğer kendisini kurtaramıyorsa, ibadet etmek, namaz kılmak, Kur'an okumak ve zikir etmekle meşgul olmalıdır der, şayet bu meşguliyet de onu düşüncelerinden uzaklaştırmıyorsa, bu durumda lügat, nahiv, hat, tıp ve fıkıh gibi ilim dallarıyla meşgul olmalıdır, şayet bu ilimlerle uğraşı da onu düşüncelerinden arındıramıyorsa o zaman, kazı, sanat, edebiyat ve benzeri şeylerle meşgul olmalı, eğer bu da yeterli değilse, o zaman, oyun ve eğlence ile ilgilenmelidir.

Bütün bu uğraşlar avam için içinden çıkamayacağı derin konulara dalmasından daha hayırlıdır. Zira bu tür konularla ilgilendiğinde yanılabilir ancak günah işlemiş ve fasık olmuş olur, oysa ilahi ma'rifet ile uğraştığında, nihayeti şirk ile sonuçlanabilecek bir alana girmiş olur.<sup>256</sup>

<sup>254</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 60.

<sup>255</sup> Bkz. *Faysalu't-Tefrika*, s. 93-95.

<sup>256</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 57.

Oyun ve eğlence ile ilgilenmesini, bu tür konulara dalmasından daha hayırlı gören Gazali, bu yaklaşımı ile avam kavramına yüklediği anlamı da izah etmiş olmaktadır. Buna göre, avam; anlayışı kıt, her söylenene kulak asan, inancı konusunda her an değişebilen, sağlıklı araştırma ve inceleme yapmaktan aciz bir insan tipidir. Gazali'nin kendi dönemi dikkate alındığında, çizilen çerçevede bir halk tipinin olması mümkündür. Ancak mevcut durumdan hareketle bu yapının sürdürülmesinin gereğini düşünmek, onları her türlü araştırma ve incelemeden uzak durmaları gerektiğini söylemek, sonuçta hiçbir dönemde düzelemeyecek, düzey olarak ilerleyemeyecek bir kişilik portresi ve bunların oluşturduğu bir toplum biçimini doğurmaktadır ve doğurmuştur.

Kültür tarihimizde avama yüklenen bu anlam, sadece dini inanç bağlamında değildir, tersine yaşamın her alanında sorgulamaktan, inceleme, araştırma ve sormaktan uzaklaştırılmış ve bunun sağlanması için özel çabalar harcanmıştır. Dini inanç noktasında hataya düşmesin diye soru sormaktan uzaklaştırılan bu insanlar, siyasal ve sosyal yaşama ve uygulamalara dair alanlarda da soru sormaz duruma getirilmişlerdir.

İnsanları avam-havas şeklinde kategorize etmek, sosyal tabakalaşmaya delalet etmesinin yanında, bir takım tehlikeli sonuçları bulunan dini bir delalete de sahiptir. Mutasavvıfların perspektifinden bakıldığında, havas, dünyevi isteklerden kaçınmak ve beden eğilimleriyle mücadele etmek suretiyle Allah'a yolculukta bulunan kimselerdir.<sup>257</sup> Ancak, sülûk erbabı olan kimseler anılan gayeleri gerçekleştirmek için boş vakte ihtiyaç duyduklarından ve temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğinden, avamın çalışıp çabalaması, sıkıntı çekmesi gerekmektedir. Çünkü hep birlikte ahiretin imarına yönelmiş olsalardı, kurtuluş için zorunlu şartlardan biri olan dünya harap olurdu. Zira dünyanın imârı, ahiretin imarından önce gelir. Bu anlayışta uhrevi kurtuluş, insanın dünyanın imârını gerçekleştirme noktasındaki faaliyetinin bir sonucu olarak algılanacağı yerde, insanları sınıflara ayırma, uhrevi kurtuluşun çözümü olarak görülmüştür.<sup>258</sup>

<sup>257</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, 94; *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 88-92.

<sup>258</sup> Bkz. Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94.

Buna bağılı olarak bir “dünya ehli”, bir de “âhiret ehli” olmak üzere iki kesim ortaya çıkmıştır.<sup>259</sup> Dünya ehli azaptan kurtulmak ve maddi nimetlere kavuşmak için kendilerine basit bir imanı kafi gelen zâhir ehlidir.<sup>260</sup> Ahiret ehli ise, hakikatle kucaklaşıp O’nda fena bulan ve bunun neticesinde de ebedi nimetlere nail olan bâtin ehlidir.<sup>261</sup>

Avam-havas gibi bu tarz bir dînî sınıflama, toplumda mevcut olan sosyal tabakalaşmanın temelini teşkil etmektedir. dünya ehli dünya nimetleriyle nimetlendiğinden ve dünya varlığına düşkün olduğundan, ahiretteki nasiplerinin, dünyada sıkıntı ve yorgunluk dışında bir şey elde etmemiş olan ahiret ehlininkinden daha az olması gerekecektir.<sup>262</sup> Adaletin gerçekleştirilmesine yönelik sosyal mücadele, şeytanın vesveselerine, nefsin tehlikelerine ve bedenın isteklerine karşı verilen dini bir mücadeleye dönüşünce, dünyevi ilimlerin, Gazali’nin ilimler sıralamasının en altında, uhrevi ilimlerin ise bu sıralamanın en üstünde olması kaçınılmazdır.<sup>263</sup> Dünyevî ilimlerle ahiret ilimleri arasında da bir takım ilimler vardır ki bunlar iki ilim türü arasındaki orta bölüme tekabül ederler. Bunlar öz ilimlerin en alt tabakasına ait ilimlerdir.<sup>264</sup>

Gazali, Allah’ın vahdaniyetiyle ilgili Kur’an’da yaklaşık beş yüz ayetin bulunduğunu, bu ayetlerin, Kelamcılarının aksine cevher-arazdan, hâdis-muhdisten bahsetmeksizin, avâmın anlayabileceği, kalplerini tatmin edecek, inançlarını sağlamlaştıracak şekilde, son derece açık ve yalın ifade edildiğini, oysa Kelamcılarının ileri sürdüğü delillerin ise avamın aklını karıştırdığını söylemektedir.<sup>265</sup> Bu nedenle avamın Kur’an delillerinden başka delillere müracaat etmemesi gerekir.<sup>266</sup> Kur’an ve hadislerde sorduğu soruların tamamının cevabını bulabilmekte olduğunu söyleyen Gazali, Kelam ilminden

<sup>259</sup> Gazali, *İhya*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, I, 154.

<sup>260</sup> Gazali, a.g.e, I, 136.

<sup>261</sup> Gazali, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Dîn*, s. 88-91; *İhya*, I, 136-137.

<sup>262</sup> Gazali, *İhya*, I, 137-138.

<sup>263</sup> Bkz. Gazali, a.g.e, I, 136-138.

<sup>264</sup> Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 313.

<sup>265</sup> Gazali, *İlcamu’l-Avam*, s.58.

<sup>266</sup> Gazali, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 93.



uzak durmanın bir diğer nedenini de bu ilmin Peygamber sonrasında ortaya çıkmış olmasını göstermektedir.<sup>267</sup>

Peygamber, Yaşamın her alanına dair söz söylerken ve uygulamalarda bulunurken, sonradan ortaya çıkan Kelami tartışmalara deyinmemiş olmasını, Kalam ilminin gereksizliği ile ifade eden Gazali<sup>268</sup>, şayet bu konuda Peygamberî bir buyruk olsaydı, sahabenin mutlaka onu bize ulaştırmaları gerekirdi. Bu konuda bir aktarımda bulunmadıklarına göre, Peygamberin bu konuda her hangi bir şey söylemediği<sup>269</sup> şeklinde bir çıkarsamada bulunmaktadır.

Bununla birlikte sahabe kendi döneminde ömürlerinin sonuna kadar, halktan hiç kimseyi araştırmaya, tefsir ve te'vile davet etmediği gibi, bu konulara daları da engellemeye çalışmışlardır.<sup>270</sup>

“Şayet Kalam ile uğraşı dinden sayılıydı veya ahkâmın temel esaslarından biri kabul edilseydi, ya da dini ilimlerden kabul edilseydi, gece gündüz demeden o ilme yönelir, çocuklarını ve yakınlarını o ilme teşvik eder ve o ilmin esaslarını ayrıntılarına varıncaya kadar belirlemelerde bulunur, miras ve faiz konularında olduğu gibi, bu konuda da detaylı bilgiler sunarlardı”<sup>271</sup> diyen Gazali, “kesin olarak bilinen bir şey varsa o da en doğru sözün sahabeye ait olduğudur, çünkü Hz. Peygamber onlar hakkında pek çok hadis zikretmek suretiyle onların yüceliklerini kesinleştirmiştir”<sup>272</sup> şeklindeki sözüyle, sahabe bu konu ile ilgilenmediğine göre başkasının da ilgilenmemesi gerektiği sonucuna varmaktadır.<sup>273</sup>

Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'da tam bir selefi çizgi takip etmektedir. Gerek kullandığı yöntem ve gerekse üslup ve muhteva itibarıyla klasik bir selefi eseri andıran bu yapıtında Gazali, hak mezhebin selef yolu olduğunu, selefin dışındaki düşüncelerin bid'at olduğunu, bid'atin ise yerilmiş ve dalalete götürdüğünü söyleyerek gerek te'vil yoluyla avamın bu konuya girmesi ve gerekse araştırma amacıyla alimlerin uğraşmalarını bid'at olarak

<sup>267</sup> Gazali, *Faysal*, s. 93.

<sup>268</sup> Gazali, a.g.e, s. 93-94.

<sup>269</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 63-64.

<sup>270</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93-94.

<sup>271</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 64.

<sup>272</sup> Gazali, a.g.e, s. 64.

<sup>273</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 64.

nitelemektedir.<sup>274</sup> Gazali, bunun tersi düşünülduğünde, Kelam ilmi ile ilgilenmemenin övülmüş bir yöntem olduğu sonucunun çıkacağını ifade etmekte ve buradan hareketle şöyle mantıki bir çıkarımda bulunmaktadır:

Kelami konulardan sormak, araştırmak ve bu tür konulara dalmak bid'attir.

Bütün bid'atler yerilmiştir. Bid'at olanlar yerildiklerine göre, onun tersi olan övülmüş olur ki o da Hz. Peygamberin övülmüş sünnetidir. Bu husus, tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır. Durum böyle olunca selef mezhebinin hak olduğu kanıtlanmış olur.<sup>275</sup>

Gazali, selef ulemasının, Peygamber sonrası düşünceleri reddederken sıklıkla başvurdukları bid'at kavramına dayanarak Kelam ilmine dalmanın ve Kelami problemlerle ilgilenmenin bid'at olduğunu söylemektedir.<sup>276</sup>

Gazali, burada düşüncesini sağlamlaştırmak amacıyla önce bid'at kavramını irdelemekte ve bid'atin gerek tevatür derecesindeki haberlerle ve gerekse icma ile kötülendiğini söylemekte,<sup>277</sup> bu arada bid'ati yeren şu hadisleri aktarmaktadır: "Size gereken benim ve benden sonra yol gösteren ve hidayete ileten Raşit Halifelerimin sünnetine tabi olmanızdır, bunlara sımsıkı yapışınız ve sonradan ortaya çıkan şeylerden sakınınız. Çünkü sonradan ortaya çıkan her muhdes bid'attir, her bid'at dalalettir ve bütün sapıklıklar da cehennemdedir."<sup>278</sup>

"Tabi olunuz, bid'at işleyen olmayınız, hiç şüphesiz sizden öncekiler ne zamanki dinlerinde bid'atlere daldılar, Peygamberlerinin sünnetini terk ettiler ve kendi görüşlerine başvurdukları işte o zaman hem sapıtılar, hem de saptırdılar."<sup>279</sup>

"Her kim bid'at ehlini yüceltirse o İslam dininin yıkılmasına yardım etmiş olur."<sup>280</sup>

<sup>274</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, 65.

<sup>275</sup> Gazali, a.g.e, s. 65.

<sup>276</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93-94.

<sup>277</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 65-67.

<sup>278</sup> İbn Mace, (Mukaddime) 6, Hno: 42 I, 15-16; Ebu Davud, Sunen, 5 Hno: 4607 IV, 201.

<sup>279</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 66.

<sup>280</sup> Kurtubi, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, Thk. Ebu Abdilllah Muhammed Hasan İsmail eş-Şafii, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 65.

Buna benzer daha başka hadislerle de yer veren Gazali, Peygamber sonrası dönemde bazı sahabe uygulamalarına dikkat çekerek, sahabe dönemindeki farklı bazı uygulamaların bid'at olarak nitelenemeyeceğini, zira bunların sabit bir sünneti ortadan kaldırmadığını, aksine ihtiyaç durumunda başvuru olan şeyler olduğunu belirtmek suretiyle bid'atin sabit bir sünnete muhalif olması şartına bağlı olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>281</sup>

Sahabe dönemi uygulamalarına bakıldığında, onların sosyal yaşama dair her alanda istişarede buldukları, ihtiyaç durumunda farklı fıkhi hükümleri belirledikleri, ancak bütün bunlar yapılırken sünnete muhalefet etmediklerini söyleyen Gazali<sup>282</sup>, bunu yapan sahabenin inanç konularında tartışmaların yapılmasına, bu konularda soruların sorulmasına müsaade etmediklerini, Hz. Ömer'e Kur'an'ın mahluk olup olmadığını soran birisinin, Hz. Ömer tarafından Hz. Ali'ye götürülerek sorduğu soru konusunda ne düşündüğünü sorduğunu, bunun üzerine Hz. Ali'nin: 'Eğer ben yönetici olsaydım, muhakkak onun boynunu vururdum' demek suretiyle çok sert bir tavır sergilediğinin örneğini sunarak, bid'atler konusunda sahabenin hassasiyetine işaret etmektedir.<sup>283</sup>

Gazali, Peygamber tarafından övgüye mazhar olduğunu söylediği sahabenin bu tutumundan hareketle, onların karşı çıktıkları bir hususun savunulmasının mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>284</sup> Fıkhi konularda her türlü teferruata varıncaya kadar istişare ve tartışmalarda bulunan sahabenin, inanç konularında oldukça sert bir tavır takındıkları ve bu konulara dalaranların cezalandırıldıklarını ifade eden Gazali, sahabenin uygulamasına aykırı bir tutumun da yanlış ve dolayısıyla kaçınılması gereken bir husus olduğunu belirtmektedir.<sup>285</sup>

Gazali, İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak ortaya çıkan ihtilaflara karşı halkın takınması gereken tavrın, Malik b. Enes'in istiva konusunda sorulan soruya verdiği cevap şeklinde olması gerektiğini

<sup>281</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 66.

<sup>282</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 65-67.

<sup>283</sup> Gazali, a.g.e, s. 76.

<sup>284</sup> Gazali, a.g.e, s. 67.

<sup>285</sup> Gazali, a.g.e, s. 67.

söyleyerek, ancak bu tutumla fitnenin önüne geçilebileceğini söylemektedir.<sup>286</sup>

Fitneye düşmemek adına ferdi ve toplumsal sorunları görmemezlikten gelen bu yaklaşım tarzı, gözünü kapatıp da güneşin olmadığını iddia eden insanın durumuna benzemektedir. Peygamber dönemi Arap insanının basit ve yalın düşünüş biçimini örnek göstererek sonraki nesillerin de aynı şekilde davranmaları gerektiğini söylemek toplumsal ve tarihsel olan gerçekleri inkar anlamına gelmektedir. Her toplumun kendine has bir düşünce biçimi ve her coğrafyanın kendisine özgü yaklaşım tarzlarının olduğu gerçeği bilinmesine rağmen, müslüman ulemanın, sorular ve sorunlar karşısında İmam Malik'in tavrını örnek göstermeleri sorunları çözmemiş, aksine onları yok saydıkları için o düşünceler gittikçe giriftleşen ve zamanla kangreleşen birer toplumsal yara haline gelmiştir.

Gazali'ye göre, Kur'an'da geçen "yed", "fevk" ve "isba" gibi kelimelerle ilgili olarak Allah'ın kitabında ve Peygamberin sünnetinde söylenenlerden daha fazlasının söylenmemesi gerekir.<sup>287</sup> Bu ve buna benzer teşbih ve teccimi çağrıştıran ifadelerin üzerinde durmadan teşbih ve teccime de düşmemek şartıyla olduğu şekliyle kabul edilmesi gerekir diyen Gazali, Peygamber ve sahabenin konuşmadığı alanlarda susarak onlara tabi olmanın gerektiğini ifade etmektedir.<sup>288</sup>

Gazali, iman esaslarının yoruma tabi tutulmadan çocuklara öğretilmesini, bunu yaparken de önce ezberletmek, sonra anlatmak ve nihayetinde tasdik ettirmek gerektiğini belirtmektedir.<sup>289</sup> Bu öğretimin başında herhangi bir delille bunların izahına gerek yoktur, sadece taklit etmekle yetinmelidir, zira Allah'ın yardımıyla kulun kalbi imana açılır ve deliller ileri sürülmeksizin iman ediverir.<sup>290</sup> Çünkü avamdan çoğunun imanı sadece kuru bir taklit ve telkinden ibarettir.<sup>291</sup>

<sup>286</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 71.

<sup>287</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 85.

<sup>288</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 74-75.

<sup>289</sup> Gazali, a.g.e, s. 75.

<sup>290</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, III, 93.

<sup>291</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 76.

Gazali, inanç esaslarının zaman zaman sarsılabileceğini, ancak ortaya çıkan bu şüphe ve tereddütlere karşı inançların Kelam ve cedel yöntemiyle savunulamayacağını söylemektedir.<sup>292</sup>

Gazali, inançların korunması, şüphe ve tereddütlerin giderilmesi için, Kur'an, tefsir ve hadislerin okunması ve bunların anlamları üzerinde düşünülmesi ve ibadetlerle meşgul olunmasının gerektiğini, bununla birlikte salih insanlarla beraber olmak suretiyle onların feyizlerinden yararlanması ve bu sayede Allah'ın kalbine ilka edeceği bir nurla imanının kuvvetleneceğini söylemektedir.<sup>293</sup> Gazali, bu yaklaşımıyla bir düşünce adamından ziyade, bir gönül adamı tavrını göstermektedir. O, kalbe doğan şüpheden kurtulmak için, şüpheyi yok edecek araştırmalar yapma yerine İlahi lütufla kalbine doğacak bir nuru beklemenin daha uygun olacağını söylemektedir.<sup>294</sup>

Gazali, yeni iman eden insanların Kelam ve tartışma meclislerinden uzak tutulması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>295</sup> Ona göre cedel ve Kelam yöntemi ile ortaya çıkan zarar, yararından çok daha fazladır.<sup>296</sup> Zira Kelam yöntemi ile imanı kuvvetlendirmeye çalışmak, demir tokmak ile ağacı sıkıştırmaya çalışmaya benzemektedir. Oysa tecrübe ve müşahedeler göstermiştir ki, demir tokmak ile ağacı sıkıştırmak, çoğu zaman ağacın kırılmasına sebep olmuştur.<sup>297</sup> Kelami yöntemin insanları şüphe ve tereddütlere düşüreceği endişesinden hareketle, onların her türlü tartışmalardan uzak tutulması gerektiğini vurgulayan Gazali, her ne kadar bazı yararları varmış gibi görünüyorsa da hakikatte onun zararlarının çok daha büyük olduğunu belirtmektedir.

Gazali, taklide dayalı avamın ve tartışmaya dayalı Kelamcılarının imanını karşılaştırırken şunları söylemektedir. "Avam tabakasından olan salih ve müttakki kimselerin itikadıyla Kelam ve mücadelelerin itikadını karşılaştırdığın vakit, görürsün ki, avamın itikadı, kendisini hiçbir kuvvetin

<sup>292</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93.

<sup>293</sup> Gazali, *Faysal*, s. 93; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 76-77.

<sup>294</sup> Gazali, *Alemlerin Sırrı*, Çev. Naim Erdoğan, Hisar yay. İst. 1983, s. 93.

<sup>295</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 8-9.

<sup>296</sup> Gazali, *Mîzanu'l-Amel*, s. 163.

<sup>297</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 77.

sarsamadığı yüksek dağ gibidir, Kelamcılarının itikadı ise rüzgarın sağa sola estirdiği havada asılı bir ip gibidir.”<sup>298</sup>

Dikkat edilirse Gazali, özellikle inanç konularında taklidi sürekli öne çıkarmakta ve mukallidin imanının daha sahih olduğunu belirtmektedir. Gazali'nin bu yaklaşımı kendisinden önceki selef ulemasının yaklaşımı ile aynıdır.<sup>299</sup>

Bu arada gerek selefin ve gerekse Gazali'nin tavsiye ettikleri taklit yöntemi sadece inanç konuları ile sınırlı kalmamış, yaşamın bütün alanlarına sirayet eden bir yöntem olmuştur. Düşünsel ve sosyal konularda müslüman bireylerin ve toplumların karşılaştıkları her türlü sorunu, geçmişe götürerek oradan buldukları referanslarla çözmeye çalışmaları, başından itibaren tavsiye edilen bu taklit anlayışının bir neticesidir. İnsanlığın ortak mirası olan bilgi ve gelişmenin tamamen devre dışı bırakıldığı, her döneme ait sorunların çözümünün geçmişte bulunabileceği zihniyeti ve hakikatin sadece geçmiş olana özgü olduğu yaklaşımı, bu günkü müslüman toplumun yaşadığı çelişkinin en önemli nedenlerinden birisidir.

Gazali, Hz. Peygamber'in imana çağırdığı insanlardan bu inancın ayrıntılarını araştırmalarını ve bu konularda inceleme yapmalarını istemeden, salt bir taklit ile yetinmelerini ve bu tarz bir inancın kendi kurtuluşları için yeterli olduğunu söylediğini belirtmektedir.<sup>300</sup>

Dolayısıyla bu durum dikkate alınarak, insanların inançlarının Kelamî tartışma ve mücadele ile karıştırmalarının doğru olmadığını söylemektedir.<sup>301</sup>

Gazali, düşüncelerin teorik tartışmalarla bulandırılmadan, salih amellerle meşgul olunması, takva üzere bir yaşam sürerek, nefsini kötü arzulardan sakınması gerektiğini ve böyle yapmakla hidayet nurunun kalbini parlatacağını ve yakine ulaşmak suretiyle ahirette kurtuluş bulunabileceğini belirtmektedir.<sup>302</sup>

Görüldüğü gibi Gazali, teorik ve akli olandan ziyade pratiğe atıfta bulunmakta ve ona daha çok değer vermektedir. Gazali'nin yaşam serüveni

<sup>298</sup> Gazali, , *Kavâidu'l-Akâid*, s. 78.

<sup>299</sup> Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî, *İ'tikadu Eimmeti'l-Hadis*, s. 50-79.

<sup>300</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 79.

<sup>301</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s.93.

<sup>302</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 79-80.

dikkate alındığında, onun felsefe, Kelam ve diğer düşünce akımlarını incelemesinin ardından tasavvufta karar kılmalarının bir sonucu olarak sahip olduğu düşüncelerinin burada dile getirildiği görülecektir.

Avamın kültürel ve düşünsel düzeyi dikkate alınarak yapılan bu saptamalar, sadece bir durum tespiti olarak kalmış olsaydı, düşünce mirasımızda bu kadar büyük tahribatlar yapmazdı. Ortaya konulan bu yaklaşım tarzı, olanı tespit etmekten ziyade olması gereken şekilde sunulmuş ve daha da ileriye gidilerek bu durumun Peygamberi bir uygulama tarzı olduğu iddia edilmiştir.

Peygamber gününde gündeme gelmeyen her türlü soru ve sorunu sonradan ortaya çıkarılmış bid'atler nitelemesi, insanların ve toplumların gelişmesi ile çeliştiği gibi, tarihsel olanla da çatışmıştır. Bu nedenle inanç konularında taklidi tavsiye eden bu yaklaşım biçimi, bilerek veya bilmeyerek müslüman toplumu düşünen, üreten, sorunlarına yaşadıkları ile uygun çözümler üreten insanlar olma yerine, onları statik ve tarihin belli dönemlerine mecbur kılan birer mukallit durumuna düşürmüştür.

## **2.6. KELAM İLMİ İLE UĞRAŞMANIN HÜKMÜ**

İslam düşünce tarihinde gerek teorik/düşünsel konular ve gerekse pratik uygulamalara yönelik mülahazalar farklılık arz etmektedir. Peygamber sonrası dönemde müslüman toplumun yaşamının farklılaşması, coğrafyanın genişlemesine paralel olarak farklı alanlara yönelik düşüncelerin de değişmesine sebep olmuştur. Bu nedenle gerek uygulamada ve gerekse teoride pek çok fırka ortaya çıkmıştır. İslam toplumunda sorunların çözümü konusunda, her bir fırkanın kendisine has bir yöntemi olduğu bilinen bir husustur. Sosyal sorunlarla fıkıh ilgilenirken, inanç alanındaki sorunlarla da Kelam ilgilenmiştir. Peygamber döneminde yaşamın sadeliği ve toplumsal dokunun yeknesaklığı sebebiyle sorunların da bu çerçevede daha yalın olmasını sağlamıştır. Diğer toplumlarla karışmanın neticesinde ortaya çıkan

düşünce ve inanç sorunlarının çözümü için Kelami yöntemi kullanmanın caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>303</sup>

Gazali, Kelam ilmi konusunda farklı tutumların takınıldığından bahsetmekte ve Kelam ilminin; farz-ı ayn, farz-ı kifaye, vacip ve haram olduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmektedir.<sup>304</sup> Gazali, Kelam ilmi konusundaki farklı görüşleri zikretmekte ve bunları da genel olarak iki başlık altında toplamaktadır. Bu çerçevede önce Gazali'nin zikrettiği bu farklı iki bakışın düşünceleri aktarılacak, daha sonra da Gazali'nin konu ile ilgili kendi görüşlerine yer verilecektir.

### 2.6.1. Kelam İlmi ile Uğraşmanın Haramlığına Hükmedenler

Bu konuda ifrat ve tefritlerin varlığına dikkat çeken Gazali<sup>305</sup>, Kelam ilmi hakkında selef olarak nitelenen ulemanın görüşlerini aktarmakta, buna göre İmam Şafii, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Süfyan Sevri ve selefin bütün muhaddislerinin bu ilmin haram olduğunu söylediklerini belirtmektedir.<sup>306</sup> Onların bu konulardaki görüşlerine yer veren Gazali, konu hakkında şunları aktarmaktadır

Şafii, Mu'tezile Kelamcısı Hafs el-Ferd ile yaptığı tartışmada Kelam ilmi için şöyle söylemektedir: "Allah'a şirk koşmak hariç, bütün günahlarla birlikte kulun, Allah'ın huzuruna gitmesi, Kelam ilminin herhangi bir konusuyla gitmesinden daha hayırlıdır. Ben Hafs'tan öyle şeyler duydum ki onu aktarmaya cesaret edemiyorum."<sup>307</sup>

Bu konuda Şafii'den başka rivayetler de aktaran Gazali, Şafii'nin, Kelam ilmi ile uğraşmanın günahların en büyüğü olduğunu ve kişiye günah olarak Kelam ilmi uğraşmanın yeterli olduğunu, bu ilimle uğraşmanın asla iflah olamayacağını ve bunların tövbe edinceye kadar cezalandırılmaları gerektiğini belirtmektedir.<sup>308</sup>

<sup>303</sup> Bkz. Hasan Mahmud eş-Şafii, *el-Medhal ila Diraseti'l-İlmi'l-Kelam*, s. 29-42.

<sup>304</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 82-83.

<sup>305</sup> Gazali, a.g.e, s. 83.

<sup>306</sup> Gazali, a.g.e, s. 83.

<sup>307</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 83-84

<sup>308</sup> Gazali, a.g.e, s. 84-85.



Daha önceki bölümde belirtildiği gibi, Ahmed b. Hanbel Kelam ilmi konusunda en sert tutum sahibi olan kişilerdendir.<sup>309</sup> Gazali de onun bu konudaki görüşlerine yer vermekte ve şunları aktarmaktadır: “Kelam ehli hiçbir zaman iflah olmaz, Kelam ile uğraşan hiç kimse yoktur ki kalbinde bir hastalık bulunmasın.”<sup>310</sup>

Ahmed b. Hanbel’in, zühd ve takvası ile şöhret bulmuş Haris Muhasibi’yi sadece bid’atçileri red etmek için yazdığı kitaptan dolayı, onu terk ettiğini söylemektedir.<sup>311</sup> bu düşüncelerinin yanı sıra Ahmed b. Hanbel’in “Kelam alimlerinin zındık olduğu”<sup>312</sup> görüşünü de aktarmaktadır.

Malik b. Enes’in de Kelam ilmini şiddetle eleştirdiğini ve Kelam ile uğraşan, ya da bu ilmin delillerine göre düşüncelerini belirleyen kişilerin sürekli din değiştiren insana benzediğini, zira her bir cedel ehlinde daha güçlü delillere sahip bir başkasının olabileceğini söylediğini aktarmaktadır.<sup>313</sup> Malik b. Enes; hangi mezhepten olursa olsun, Kelam ehlinin şahadetinin kabul edilemeyeceği görüşüne yer vermektedir.<sup>314</sup>

Selef ulemasının bu konudaki görüşlerine yer veren Gazali, seleften hadis ehlinin hepsinin Kelamcılarla oturulmaması, onlarla konuşulmaması, onlardan herhangi bir şeyin dinlenilmemesi konusunda ittifak ettiklerini söylemekte<sup>315</sup> ve bu düşüncelerini de şuna dayandırmaktadırlar: “Sahabenin, hakikatleri bilmede, dili kullanma ve anlamada herkesten daha ehliyetli oldukları halde bu konuda susmuş olmaları, onların bu ilmin içerdiği kötülükleri bilmelerinden kaynaklanmaktadır.”<sup>316</sup>

Kelam ilmi ile uğraşmanın neden haram olduğunu, özellikle peygamber ve sahabenin uygulamalarını delil göstererek kanıtlamaya çalışan bu yaklaşım sahipleri, peygamberden şu hadisi aktarmaktadırlar: “tartışanlar helak oldu, tartışanlar helak oldu, tartışanlar helak oldu.”<sup>317</sup>

<sup>309</sup> Bkz. İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlim*, II, 319; Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 78.

<sup>310</sup> İbn Abdilber, *a.g.e*, II, 319; Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 86.

<sup>311</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 87.

<sup>312</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 87.

<sup>313</sup> İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlim*, s. 320; Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 87.

<sup>314</sup> Taşköprizade, *Miftahu's-Seade*, s. 156; Gazali, *Kavâid*, s. 87-88.

<sup>315</sup> Bkz. İbn Abdilber, *Camiu Beyan*, s. 312-320.

<sup>316</sup> Gazali, *Kavâid*, s. 88.

<sup>317</sup> Müslim, 47, İlim, 2670 (IV, 2055).

Kelam ilmini “cedel” yani tartışma, başka bir ifadeyle demagoji olarak kabul eden selefi anlayış, Peygamberin bu hadisini dikkate alarak, tartışmadan ibaret kabul ettikleri Kelam ilmi ile uğraşmanın yasaklandığını söylemektedirler.<sup>318</sup>

Bununla birlikte, peygamberin hayatın en detaylı noktalarına varıncaya kadar her alanda geniş izahatlar yapmasına rağmen, bu konuda açıklamalar yapmamış olduğunu iddia eden selefi yaklaşım, istancâyı dahi açıklayan bir peygamber’in, dîni alanda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını söylemişlerdir. Her konuyu detaylarıyla izah eden Hz. Peygamber, Kelam ilmi ile uğraşının da yasaklanması konusunda bazı talimatlarının var olduğunu belirtmektedirler.<sup>319</sup>

Peygamber’in bu konudaki emirlerini uygulayan sahabenin de hiçbir şekilde dîni inanç alanında tartışmaya girmediklerini ve bu konuda sonraki nesillere de örnek olduklarını delil göstererek, çok daha ehil olmalarına rağmen, sahabenin araştırmadığı bir konunun başkaları tarafından araştırılmasının caiz olmadığını söylemektedir.<sup>320</sup>

Selefin Kelam ilmi konusundaki değerlendirmelerine birinci bölümde geniş bir şekilde yer verildiği için burada detaylarına girilmedi. Ancak şunun tekrar hatırlanması gerekmektedir. Selefin Kelam ilmine karşı çıkmasında iki temel argüman kullanılmaktadır. Birincisi Peygamber döneminde dini olan bütün hususların en ince detaylarına varıncaya açıklanmış olması, diğeri de Peygamber sonrası ortaya çıkan şeylerin bid’at olarak telakki edilmesidir. Kelam ilmi de bu çerçevede ele alınıp Peygamber sonrası ortaya çıkan bid’atlerden birisi olduğu kabul edildiğinden bununla uğraşmanın ve bu ilmin yöntemini kullanmanın caiz olmadığı sonucuna varılmaktadır.

## 2. 6. 2. Kelam İlmi ile Uğraşmanın Farziyetine Hükmedenler

<sup>318</sup> Bkz. İbn Ebi Ya’la, *Tabakatu’l-Hanabile*, I, 21-30; İbn Abdilber, *Camiu Beyani’l-İlm*, s. 95; İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi’l-Mufferi*, 335-338.

<sup>319</sup> Gazali, *Kavâidu’l-Akâid*, s. 89.

<sup>320</sup> Gazali, a.g.e, s. 89-90.

Gazali, yukarıda kısaca değinildiği gibi, Kelam ilmi ile uğraşmanın haramlığına kani olan anlayışı aktardıktan sonra, bu ilimle ilgilenmenin farzıyetine inananların düşüncelerini de aktarmaktadır. Gazali bunların kanaatlerini şöyle belirtmektedir.

“Şayet Kelam ilmi ile ilgilenmenin, Kelamcıların kullandığı cevher ve araz gibi, sahabe zamanında bulunmayan ve onlar tarafından kullanılmayan terimlerin kullanımından kaynaklandığını söylüyorsanız, bu konunun izahı gayet basittir. Zira hiçbir ilim yoktur ki anlatılması ve anlaşılması için bir takım ıstılahlar meydana getirilmiş olmasın. Mesela hadis, tefsir, fıkıh bu türlere örnektir. Bu ilimlerin her birinde sonradan pek çok ıstılahlar kullanılmıştır. Şayet sahabeye, münazara ilminin ıstılahlarından olan nakz, matematiğin kesir, nahvin terkip, sarf ilminin ta’diye ve maani ilminin ıstılahlarından olan vaz’ı fâsid ile, mantığın kıyas üzerine varit olan daha nice tabir ve terimler arz olunsaydı, muhakkak bunları anlayamayacaklardı.-çünkü bu ıstılahları işitmemişlerdi- dolayısıyla doğru maksadı anlatmak için herhangi bir terimi yeniden ortaya çıkarmak, tıpkı mubah bir alanda kullanmak için yeni tarzda yapılan bir kap gibidir ve bu da zararlı değildir.”<sup>321</sup>

Kelamın kullandığı terimlerden dolayı, onu haram olarak nitelenenin doğru olmadığını kanıtlamanın ardından, Kelam ilminin ihtiva ettiği içerikten dolayı da, haram olarak nitelenemeyeceğini söyleyen bu yaklaşım sahipleri, bu manalardan, ancak yaratıcının birliğine, sıfatlarına ve alemin sonradan meydana geldiğine işaret eden delillerin bilinmesinin kastedildiğini, ayrıca bu içeriğin şeriatın özünde de mevcut olduğunu, bu nedenle de Allah’ın delille bilinmesinin haram olarak nitelenemeyeceğini söylemektedirler.<sup>322</sup>

Şayet Kelamın haram olarak nitelenmesinin sebebi, tartışmacılar arasında ortaya çıkan söz düellosu, taassup, düşmanlık, nefret ve buna benzer tartışma sonucunda beliren kötü sonuçlar kastediliyorsa bunlar haramdır ve her Kelamcının da bu durumdan sakınması gerekmektedir. Nitekim bu sadece Kelam ilmine has değildir. Hadis, Tefsir ve Fıkıh ilminin doğurduğu riyaset sevdası, riyakarlık, gurur ve kibir de haramdır ve her müslümanın bundan sakınması gerekmektedir.

<sup>321</sup> Gazali, *Kavâidu’l-Akâid*, s. 90.

<sup>322</sup> Gazali, a.g.e, s. 91.

Ancak bu ilimler bazı kişilerde kibir, gurur, riya ve baş olma sevdasını doğuruyor diye bu ilimlerin haram olarak nitelenemeyeceği gibi, delil getirmek, öne sürülen iddiaları araştırmak ve incelemek neden haram olsun<sup>323</sup> demek suretiyle Kelamın muhtevassından dolayı haram olarak nitelendirilmesinin mümkün olamayacağını belirtenlerin yaklaşımlarını dile getirmektedir.

Bu akfî çıkarımın yanında, Gazali, Kur'an'da araştırma ve incelemenin ve delil getirmenin emredildiğini belirten ayetleri zikretmek suretiyle kendi iddialarını destekleyen bu anlayış sahiplerinin delillerini aktarmaktadır. Buna göre Kur'an'da şu ayetler bu düşüncenin dayanaklarıdır;

“Şayet Allah'tan başka ilahların varlığını iddia ediyorsanız, delilinizi getirin.”<sup>324</sup> “Ta ki helak olan açık bir delil gördükten sonra helak olsun, diri kalan da açık delillerden sonra yaşasın.”<sup>325</sup> “Allah kendisine saltanat ve mülk verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında mücadele eden Nemrûd'u görmedin mi? İbrahim ona: Rabbim hem diriltir, hem de öldürür dediği zaman, Nemrut, ben de öldürür ve diriltirim demişti. İbrahim, benim Rabbim güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de onu batıdan getir deyince Nemrût şaşırıp kaldı.”<sup>326</sup>

Bu ayette AllahTeala İbrahim'in delil getirmesini, mücadele etmesini ve hasmını susturmasını övmüştür.<sup>327</sup> Gazali, Buna benzer Kur'an'da pek çok ayetlerin varlığına dikkat çeken bu düşünce mensuplarının delillerini zikretmektedir.

Bu düşünceyi savunanlar, buradan hareketle şöyle bir sonuca ulaşmaktadırlar: Kur'an'da bu delillerin varlığı Kelamcılarının kullandıkları delil yönteminin de meşruluğunun bir kanıtıdır. Nitekim Kur'an, Allah'ın vahdaniyetinin delillerini sunarken şöyle seslenmektedir: “De ki, eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, o durumda âlem fesada uğrardı.”<sup>328</sup>

<sup>323</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 91.

<sup>324</sup> 27. Neml, 64.

<sup>325</sup> 8. Enfâl, 42.

<sup>326</sup> 2. Bakra, 258.

<sup>327</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 92.

<sup>328</sup> 21. Enbiya, 22.

Kur'an, nübüvvet için de şu âyeti delil olarak sunmaktadır: "Kulumuza indirdiğimizden şüphede iseniz, onun benzeri bir sure getirin."<sup>329</sup>

Ölümden sonraki hayatın varlığının delili ise şu âyettir: "...De ki, onu ilk yaratan tekrar diriltecektir."<sup>330</sup> Buna benzer Kur'an'da Peygamberlerin gönderildikleri toplumlarıyla yaptıkları mücadele ve tartışmaların pek çok örneklerinin bulunduğuna dikkat çekerek, Kelamcıların, kullandıkları tartışma yönteminden dolayı yerilmelerinin doğru olamayacağını ifade ederler.<sup>331</sup>

Peygamber sonrası dönemde de sahabenin, inkarcılarla mücadele ettikleri ve delillerle onları susturdukları bilinen bir husustur, ancak sahabe, rastgele mücadelede bulunmaz, ancak ihtiyaç anında tartışmaya girerdi, bununla birlikte sahabe döneminde buna fazla ihtiyaç yoktu.<sup>332</sup>

Sahabe döneminde, mücadele metodu ile, bid'atçileri hakka davet etmek ilk önce Ali b. Ebi Talip tarafından tatbik edildiğini söylemektedirler. Hz. Ali, Haricilerle tartışması ve onları ikna etmesi için Abdullah b. Abbas'ı göndermişti. Abdullah b. Abbas'la onlar arasında tartışmalar yapılmış ve bu tartışma sonucunda pek çok Harici, Hz. Ali'ye yeniden biat etmiştir.<sup>333</sup>

Sahabe delil getirmek ve tartışmak suretiyle muhalif düşünceleri bertaraf ettikleri gibi, Hasan Basri de Kader konusunda kadercı birisiyle tartışmış ve onu görüşünden caydırmıştır.<sup>334</sup>

Aynı şekilde Hz. Ali de Kaderiye'den biri ile tartışmış, sahabeden Abdullah b. Mes'ud, Yezid b. Ümeyye ile îman konusunda münakaşa etmiş ve ikisi arasında şöyle bir tartışma cereyan etmiştir: "Abdullah b. Mes'ud: Eğer ben mü'minim diyorsam, aynı zamanda ben cennetliğim de diyebilirim, deyince Yezid b. Ümeyye şöyle karşılık verdi: Ey Allah Resulü'nün arkadaşı, bu konuda yanlış düşünüyorsun, zira îman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine, ölümden sonra dirilmeye, mizana inanman, namaz kılman, oruç tutman ve zekat vermen değil mi? Oysa bizim bazı günahlarımız vardır, şayet biz bunların bağışlanmış olduğunu bilseydik, kendimizi cennet ehlerinden

<sup>329</sup> 2. Bakara, 23.

<sup>330</sup> 36. Yâsin, 79.

<sup>331</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 95.

<sup>332</sup> Gazali, *Kavâid*, s. 95.

<sup>333</sup> Bkz. Gazali, a.g.e, s. 95-96.

<sup>334</sup> Gazali, a.g.e, s. 96.

sayardık. Bu nedenle biz mü'miniz diyoruz, ancak cennet ehliyiz demiyoruz, deyince Abdullah b. Mes'ud, gerçekten sen doğru söyledin ve ben yanıldım demek suretiyle bu konudaki yanılığını kabul etmiştir.<sup>335</sup>

Bu birkaç örnekte de görüldüğü gibi sahabenin tartışma yaptığı kesindir. Ancak sahabenin az tartıştığı, uzun uzadıya tartışmalara girmediği ve bunu sanat edinip bu hususta kitap yazmadığı ve ders olarak okutmadığı ileri sürülecek olursa, onların bu alandaki mücadelelerinin azlığı ihtiyacın azlığından kaynaklandığını söylemek mümkündür, zira o zaman bid'atler yaygınlaşmamıştı<sup>336</sup> şeklinde izah getirildikten sonra, sahabenin yaptığı tartışmalarda detaylara girmemelerinin sebebini de şöyle açıklamaktadırlar:

Tartışmaya girmek, ya da delil sunmaktan amaç, hasmı susturmak ve şüpheli gidermektir. Ancak tartışma esnasında hasmın ileri sürdüğü iddialar uzarsa ve bununla ilintili olarak farklı deliller ileri sürerse, zorunlu olarak ona cevap vermek ve karşıt deliller sunmak gerekmektedir. Bu durum da tartışmanın uzamasına yol açmaktadır. Bu konuda kitap yazıp okutmadıklarına gelince, bu yalnız Kelam ilmine özgü bir durum değil, aksine tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilimler için de geçerlidir. Nasıl ki daha sonraki dönemde pek çok yeni fıkhi konular ortaya çıktıysa, aynı şekilde sonradan pek çok yeni Kelami sorunlar da ortaya çıkmıştır ve diğer ilim dallarında nasıl eserler telif edilmiş ise, Kelam ilmi alanında da bu nedenle yeni eserler telif edilmiştir.<sup>337</sup>

## **2.7. GAZALİ'NİN BU İKİ DÜŞÜNCE ARASINDA KELAM İLMİNE YENİ BİR YER BULMA ÇABASI**

Gazali, Kelam ilmine karşı takınılan olumlu ve olumsuz tavırları kısaca ifade ettikten sonra, kendisinin Kelam ilmi hakkındaki düşüncelerinin izahına geçer. Gazali, takip etmiş olduğu Eş'arî çizgi dolayısıyla işin orta yolunu bulmaya çalışır.<sup>338</sup> Çoğu konulardaki bu tarz yaklaşımını burada da

<sup>335</sup> Gazali, *Kavaid*, s. 97.

<sup>336</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 97.

<sup>337</sup> Gazali, *Kavaid*, s. 98.

<sup>338</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, II, 1084-1085.

sürdürmektedir. Bir bütün olarak bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelenemeyeceğini, duruma ve zamana bağlı olarak değerlendirmelerin değişebileceğini ifade etmekle genel bir ilkedden hareketle konuya giriş yapmaktadır. Genel olarak diğer bütün hususlarda geçerli olan bu kuralın Kelam ilmi için de geçerli olduğunu belirtmek suretiyle, Kelam ilminin bütününü iyi, ya da bütününü kötü olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir.<sup>339</sup>

Gazali, öncelikle şunun bilinmesi gerektiğini söyler: Bazı şeyler zâti bakımından haramdır, buna haram li aynihi denir, içki ve ölü hayvan eti gibi. Bunların haramlığı kendi özündendir, ancak haramlığı kendi özünden olan bu şeylerin zaruret durumunda mubah olması, onu haram olmaktan çıkarmaz.

Bazı şeyler de özü itibarıyla temiz, ancak hârici bir nedenden dolayı haram olur. Buna da haram li ğayrihi denir. Muhayyerlik süresi içerisinde yapılan bir alışverişe başkasının müdahale etmesi, toprak yemek gibi. Bunların haram olması zarar vermesi bakımındandır. Bu da azı da çoğu da zarar veren ile, yalnız çoğu zarar veren olmak üzere ikiye ayrılır. Azı da çoğu da zarar veren kısmı haramdır, zehir gibi. Azı zarar vermeyip çoğu zarar veren ise mubahtır.<sup>340</sup> Gazali, buna sıcak bölgelerde mizacı hararetli olan kimselere fazla balın zararlı oluşunu örnek vermektedir.<sup>341</sup>

Gazali, somuttan soyuta geçmektedir. Başka bir ifadeyle fıkhıdaki hükümlerden hareketle Kelam ilmi konusunda takınılan tutumları izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre Gazali, Kelam ilminin yarar ve zararının olduğunu söylemektedir.

Kelam ilminin yararları bakımından bazen mendup, bazen de vâcip olduğunu belirtmekte, zararları açısından ise, zarar vereceği yer ve zamana göre değişeceğini, zarar vermesi durumuna bağlı olarak harama kadar uzanabileceğini belirtmektedir.<sup>342</sup>

Kelam ilminin sakıncalarından söz eden Gazali, bu sakıncaların sebebini, şüphe uyandırması, akîdeyi sarsması, yakini yok etmesi

<sup>339</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 98; Konu ile ilgili Geniş Bilgi İçin Bkz. Hasan Mahmud eş-Şafii, *el-Medhal ila Diraseti'l-İlmi'l-Kelam, İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiye*, Karaçi, 1988, s. 29-43.

<sup>340</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 99.

<sup>341</sup> Gazali, a.g.e, s. 99.

<sup>342</sup> Gazali, a.g.e, s. 99.

bakımındandır demektedir. Bu durumun çoğu zaman Kelam ilmine yeni başlayanlarda meydana çıktığını ve delil ile de bu durumun düzeltilmesinin güç olduğunu, ancak kişiye göre vereceği zararın çoğalabileceğini belirtmektedir.<sup>343</sup>

Kelamın verdiği bir diğer zarar ise, bid'atçilerin inançlarını güçlendirerek, o bid'atin onların kalplerine daha çok yerleşmesine sebep olmasıdır. Bunun sonucu olarak onların hevesleri artar ve bid'atlerinde ısrarcı olurlar.<sup>344</sup> Burada ki zarar mücadeledeki taassuptan kaynaklanmaktadır. Taassubun olduğu yerde ise insanların düşüncelerinden vaz geçmeleri son derece zordur.<sup>345</sup> Taassup dolayısıyla kişinin hakikati görmeyen körlere döndüğünü, hatta cidal nedeniyle gerçeğin hasmında olduğunu bilmesine rağmen, onu görmek istemeyeceğini, hasmı sevinmesin diye hakikati bile bile inkar edebileceğini söylemekte ve cidalin insanların tamamını saran tehlikeli bir hastalık olduğunu söylemektedir.<sup>346</sup>

Gazali, Kelam ilminin zararlarını söz konusu ederken, onu daha ziyade yöntem olarak kullandığı "cedel" dolayısıyla eleştirmektedir.<sup>347</sup> Cidalin içerdği psikolojik muhteva dolayısıyla, sürekli hasmın yenilmesi arzusu ve üstün gelme çabası ile, hakikatin örtbas edildiği ve bu nedenle de gerçeği aramadan ziyade gerçekleri örtme uğraşısı şekline dönüştüğünü belirterek bu açıdan sebep olduğu tahribatlara dikkat çekmektedir.<sup>348</sup>

Gazali, Kelam ilminin bir kısım yararları varmış gibi görüldüğünü, oysa onun zararlarının yararından çok daha fazla olduğunu söylemektedir.<sup>349</sup> "Zannedilir ki Kelam ilmi ile gerçekler açığa çıkar ve onunla hakikatler bilinir, oysa o bunu sağlamaktan son derece uzaktır. Kelam ilmindeki sürçmeler ve sapmalar, aydınlatma ve yol göstermeden fazladır."<sup>350</sup>

Gazali, bu sözü bir "Haşevî", ya da bir "Hadisçi" söylemiş olsaydı, belki "insanlar bilmediklerinin düşmandırlar" ifadesinde belirtildiği gibi, bu

<sup>343</sup> Gazali, *Kavâid*, s. 99-100.

<sup>344</sup> Bkz. Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 64-67.

<sup>345</sup> Gazali, *İhya*, I, 121.

<sup>346</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 100.

<sup>347</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94.

<sup>348</sup> Gazali, *İhya*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, I, 116-124.

<sup>349</sup> Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 60; *Mizânu'l-Amel*, s. 163.

<sup>350</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 101.



düşünceyi ileri sürenin Kelam ilmini tanımadığını varsayarak fazla dikkate almayabilecekleri gerçeğine işaret ettikten sonra kendi geçmişine vurgu yapmakta ve çocukluğundan itibaren inceleme ve araştırmalarda bulunduğunu, dolayısıyla diğer konularda olduğu gibi, bu alanda da uzman olduğunu belirterek, bu konu hakkındaki düşüncelerinin öyle sıradan bir insanın görüşleri olmadığını, yıllarca okumanın, yazmanın ve tecrübenin bir ürünü olduğunu hatırlatarak ona göre düşüncelerinin bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>351</sup>

Gazali yıllarca yaptığı inceleme ve araştırma sonucunda bu ilimle Allah'a ulaşmanın imkansız olduğu kanaatine vardığını belirttikten<sup>352</sup> sonra şunları söylemektedir: " Evet hayatım hakkı için Kelam, nâdir olarak tarif ve izah ile bazı hakikatleri açığa çıkarabilir, fakat bunlar pek az ve hatta Kelam ilmine dalmadan azıcık düşünce ile de anlaşılabilir şeylerdir. Belki bunun tek yararı, avam için yazdığımız risaledeki avamın akidesini cedel yoluyla bid'atçilerin karıştırmaları tehlikesinden korunmaktan ibarettir. Zira avam zayıftır, bid'atçiler onu sarsabilirler, esasında Kelamcıların bu noktadaki mücadeleleri fâsîdîn fâsîti ile muarazası cinsindedir, amaç bid'atçilerin bozgunculuklarına son vermektir. Bu nedenle fâsîti olana aynıyla karşılık vermek caizdir. İnsanlar, kendilerine emredilen inanç çerçevesinde kulluk etmekle yükümlüdürler. Zira din ve dünya iyiliklerinin orada olduğunu şeriat bildirdi ve selefî salihin bu konuda ittifak etti. Sultanlar, milletin malını, zalimler ve haydutlardan korudukları gibi, alimler de avamın itikadını bid'atçilerin şerrinden korurlar. İşte Kelamın yararı budur."<sup>353</sup>

Kelamı, bid'atçilerin düşüncelerine karşı, avamın inancını savunan bir muhafız konumunda değerlendiren Gazali, aynı zamanda Kelamcıyı tehlikeli ilaçlarla tedavi yapan hekimlere benzetmektedir.<sup>354</sup> Tehlikeli ilaçları yerinde, zamanında ve yeteri kadar kullanamayan doktor, nasıl ki hastayı iyileştireceğine onu tamamen ölüme götürecekse, aynı şekilde sağlıklı bir değerlendirme, yerinde ve zamanında müdahale olmayınca da Kelam ilmi

<sup>351</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 101.

<sup>352</sup> Bkz. Gazali, a.g.e, s. 101.

<sup>353</sup> Gazali, *Kavâid*, s. 102.

<sup>354</sup> Gazali, a.g.e, s. 103.

insanların inançlarını koruyup düzeltereğine, onların tamamen sapıtmasına sebep olabilir şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.<sup>355</sup>

Gazali, sanat ve ziraatle uğraşan halkın, basit ve yalın inançlarına karışılmaması, Kelami tartışmalarla bu insanların itikatlarının sarsılmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, halkın bu saf anlayışına yapılan Kelami müdahaleler, onlara zarar vermekten başka bir şeye yaramaz.<sup>356</sup>

Saf inanca sahip halkın hiçbir şekilde Kelami problemlerle meşgul edilmemesi gerektiğini söyleyen Gazali, bid'atlerle karışmış bir inanca sahip halkın da, inançlarına bulaşmış bid'atlerden arındırılması için kendilerine yumuşak davranılması, vaaz ve nasihatlerle kalbinin yumuşatılması, Kur'an ve hadis delilleriyle doğrunun anlatılması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>357</sup>

Gazali, Kur'an ve hadis delillerinin Kelami delillerden çok daha etkili olduğunu söylemektedir.<sup>358</sup> Zira avam kısmı Kelamcıların tartışmalarını duyduğu zaman, onun insanları kendi düşüncesine davet eden bir mücadele ehli olduğunu anlar, her ne kadar kendisi cevap veremiyorsa da kendi mezhebinden birisinin ona cevap verebileceğini düşünür ve kendi inancına ısrarla sarılır, diğerinin söylediklerini dinlemez.<sup>359</sup> Bu nedenle avamla mücadele etmek , yani Kelami tartışmalarla onları muhatap kılmak haramdır.<sup>360</sup> Aynı şekilde şüphede olan kimse ile de mücadelenin haram olduğunu söylemektedir. Yapılması gereken, bu gibi şüphede olan insanları, derin Kelamî tartışmalardan uzak tutmak ve onlara yumuşaklıkla muamelede bulunup vaaz ve nasihat ederek şüphelerini gidermeye çalışmaktır.<sup>361</sup>

Gazali, Kelami yöntemin sadece bir sınıfa yararının dokunabileceğini söylemektedir. Ona göre, Kelamî tartışmalar neticesinde sapık bir inanca bağlanmış insanları, gene Kelamî tartışma yöntemi kullanılarak doğruya ulaştırmak mümkündür.<sup>362</sup> Çünkü bu kişilere, artık vaaz ve nasihat fayda

<sup>355</sup> Gazali, *Kavâid*, s. 103.

<sup>356</sup> Gazali, a.g.e, s. 103.

<sup>357</sup> Gazali, *el-İktisad fî'l-İtikad*, s. 9-10; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 103.

<sup>358</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93; *el-İktisad fî'l-İtikad*, s. 8-9.

<sup>359</sup> Gazali *Mîzanu'l-Amel*, s. 163.

<sup>360</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 104.

<sup>361</sup> Gazali, a.g.e, s. 104.

<sup>362</sup> Gazali, *el-İktisad fî'l-İtikad*, s. 9-10.

vermiyor, onlar ancak alıştikları Kelamî tartışma yöntemleri kullanılarak düşüncelerinden vazgeçirilebilirler.<sup>363</sup>

Cedel yöntemi kullanılarak saf inançlarından uzaklaştırılmış halka, başka bir yöntem yararlı olmadığı için cedel yoluyla dîni inançların telkin edilebileceğini söyleyen Gazali, bid'atlerin yaygın olmadığı ve mezhep farklılıklarının fazla bulunmadığı memleketlerde ise, sade İslam inançlarının anlatılmasıyla yetinilmesi ve bunların delilleriyle izah edilmesinin gerekmediğini belirtmektedir.<sup>364</sup>

Şayet bazı şüpheler ortaya çıkarsa da bu durumda şüphe oranında, fazla detaylara girmeden delillerle izah edilebilir. Ancak şüphe yaygınlaşır ve halkın inançlarının bozulacağından korkulursa , bu durumda *Risaletu'l-Kudsiyye*'de belirtildiği kadarıyla Kelam ilminin öğretilmesinde bir mahzurun olmadığını söylemektedir.<sup>365</sup> Gazali , bu eserde zikredilen delillerle, karşıt görüşlerin cevap bulabileceğini ve bu sayede halkın inançlarının korunabileceğini belirtmektedir.

Gazali, *Risaletu'l-Kudsiyye* isimli eserinde İslam inançlarından özetle bahsettiğini ve burada konuların detaylarına fazla girmedeğini, bu nedenle bu eserin ancak düşük seviyede eğitim görmüş halk için yararlı olabileceğini söylemektedir.<sup>366</sup>

Bu eserde söz konusu ettiği deliller, şayet ortaya çıkan şüphelere yeteri derecede cevap veremiyorsa bu durumda *el-İktisad fi'l-İtikad* eserine başvurulabileceğini belirtmektedir.

Gazali, bu eserde akait esaslarını, özetle ele aldığı, kısaca bunların delillerine değindiğini, ancak Kelamcıların tartışmalarına dalmadıklarını belirtmektedir.<sup>367</sup>

Gazali, şayet bu eserinin de şüpheye düşen kişinin şüphelerini gidermiyorsa bu durumda hastalığın müzmin bir hal aldığı ve hastalığın yayıldığını, bu nedenle de onu tedavi edecek doktorun, imkan nispetinde, yumuşak davranarak onu bu şüphe hastalığından kurtarması gerektiğini

<sup>363</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 104.

<sup>364</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 11-12.

<sup>365</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 104-105.

<sup>366</sup> Gazali, *İhya*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, I, 265-266.

<sup>367</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 105.

söylemektedir.<sup>368</sup> Bundan sonra yapılabilecek çok fazla şey olmadığını belirten Gazali, artık o kişi hakkında Allah'ın kaza ve kaderi beklenmelidir, böylece o kişi, Allah'ın uyarması ve yardımıyla ya hakk kendisine görünür ve kurtulur, ya da şüpheleri daha da artmak suretiyle tamamen şüphe bataklığına saplanır.<sup>369</sup>

Gazali'ye göre, Kelam ilmi yararlı olsa bile, ancak söz konusu ettiği bu iki eseri çerçevesinde yararlı olabileceğini, bunun dışında Kelam ilmi ile uğraşmanın doğru olmayacağını söylemektedir. Daha fazla teferruata dalmak, insanların zihinlerinde daha çok soru işareti belirlemekten ve sorun yaratmaktan başka bir şeye yaramayacağını, bu nedenle dîni inançların teferruatına dalmanın ve halkı bu teferruatla karşı karşıya bırakmanın doğru olamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>370</sup>

Gazali, inanç esaslarının Kelamî delillerle desteklenmesinin gerekli olmadığını, hatta Kelamî delillerle elde edilen inançların basit bazı şüphelerle çok çabuk sarsılabileceğini söylerken, köklü imanın ise çocukken telkin yoluyla duyulan iman olduğunu, bunların ibadetlerle beslenerek büyüyeceğini, ibadetlere devam edilerek ilahî bilgi nurlarının tecelli edeceğini, böylelikle başkalarının taklit yoluyla öğrendiklerini o bizatihi yaşayarak marifet derecesine ulaşacağını ve böylece Allah'ın nûrunun kalbine düşmesiyle kalbinde genişlik meydana geleceğini söylemektedir.<sup>371</sup>

Dikkat edilirse Gazali'nin, Kelam ilmi konusunda takındığı tavır, onun düşünce seyrinde son durak olarak belirlediği tasavvufî bakışın bir devamı görülmektedir. Kelam ilmini sadece şüphelerden kurtulmak ve bid'atçilere karşı mücadele etmek amacıyla kullanılabileceğini söylemektedir.

Kelam ilmine ihtiyacı bu çerçevede ele alan Gazali, kendi döneminde bid'atlerin çoğaldığına dikkat çekmekte ve bu nedenle de bid'at ve hurafelerle mücadele edilmesinde Kelam ilmine ihtiyaç duyulduğunu ve bu değerlendirme neticesinde Kelam ilminin farz-ı kifaye olduğunu söylemektedir.<sup>372</sup>

<sup>368</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s.105.

<sup>369</sup> Gazali, a.g.e, s. 105-106.

<sup>370</sup> Gazali, a.g.e, s.106-107.

<sup>371</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94-95.

<sup>372</sup> Gazali, a.g.e, s. 1.

Toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde yürüebilmesi için, nasıl ki emniyet ve idareciye ihtiyaç varsa, aynı şekilde halkın inançlarının bid'at ve sapıklıklara karşı korunmasında da Kelam ilmine ihtiyaç vardır. Kelam ilminin eğitimi sürdürülmezse, bu ilim tamamen kaybolur ve bid'atlere karşı halkın inançlarını koruma imkansızlaşır. Böyle bir durumun önüne geçebilmek için Kelam ilminin eğitimi şarttır diyen Gazali, bu eğitimi de farz-ı kifaye cinsinden kabul etmektedir. Herkesin bu ilimle meşgul olmasının doğru olmadığını, sadece özel meziyetlere sahip kişilerin bu ilimle uğraşabileceğini belirten Gazali, bunun için bazı şartları ileri sürmektedir.

### 2.7.1. Kelam İlimi Eğitimi Alacak Olanlarda Bulunması Gereken Nitelikler

Her bölgede Kelam ilmini bilen ve bid'atçilerin şüphelerini giderebilecek kişilerin bulunması bir zorunluluktur<sup>373</sup> diyen Gazali, bunun sağlanabilmesi için de Kelam ilminin eğitiminin verilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>374</sup> Ancak fıkıh, tefsir ve hadis ilimleri gibi, Kelam ilminin herkese öğretilmesinin doğru olamayacağını belirterek, Kelam ilmini, "deva", fıkıh ilmini ise "gıda"ya benzetmektedir.<sup>375</sup> Gıdanın zararından korkulmaz, ancak ilacın zararından korkulur. Bu nedenle ölçülü davranmalı ve ilaca benzeyen Kelam ilmini herkese öğretmemeli.

Kelam ilminin eğitimini yapacak kişilerde üç temel özelliğin bulunması gerektiğini belirterek<sup>376</sup> bunları şu şekilde izah eder:

1-Kelam ilmini öğrenmek isteyen kişi, kendisini ilmi çalışmalara adanmış olmalı, bütün gücüyle bu ilmi öğrenmek için çaba göstermelidir. Zira başka işle meşgul olan kişi, bu meşgulliyeti sebebiyle bu ilmi tam olarak öğrenmesine engel olabilir, bu durum da ortaya çıkabilecek şüpheleri giderecek bilgi donanımından yoksun kalmasına sebep olacaktır.<sup>377</sup>

<sup>373</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 108.

<sup>374</sup> Gazali, a.g.e, s. 108.

<sup>375</sup> Gazali, a.g.e, s. 108.

<sup>376</sup> Gazali, a.g.e, s. 109.

<sup>377</sup> Gazali, a.g.e, s. 109.

2- Bu ilmi öğrenmek isteyende zeka, sūratli intikal ve fesahat bulunmalıdır. Çünkü zekası müsait olmayan bir kimse, öğrettiklerinden yeteri derecede yararlanmaz, aynı şekilde sūratli intikale sahip olmayan kişi de, getirdiği delillerle yarar sağlamadan ziyade zararın ortaya çıkmasına yol açar.<sup>378</sup>

3-Kelam eğitimini alacak kişide, tabiatı itibariyle kendi içinde barışık, dindar ve takva sahibi olma gibi hasletler bulunmalıdır. Kötü huylara sahip olmamalıdır. Çünkü fasık bir kişi en ufak şüphelerden bile dinden dönebilir, zira bu ufak şüphe, kendisiyle günah ve şehvetler arasındaki perdeleri yırtabilir, zira böyle bir insan, şüphenin giderilmesini değil, onu bir ganimet ve fırsat olarak nitelendirebilir. Ta ki bu şüphenin sayesinde teklifin ağırlığından kurtulmuş olsun, elbette böyle bir insanın fesadı, ıslahından daha çoktur.<sup>379</sup>

Gazali, Kelam ilmi ile uğraşanlarda bulunması gereken özellikleri belirtirken, Kelamın öne süreceği delillerin de Kur'an'ın ön gördüğü deliller cinsinden olması gerektiğini söylemektedir. bu deliller de kalpleri etkileyen, nefisleri ikna eden deliller cinsindedir. İnsanların anlamaktan aciz kalacakları delillere dalmanın bir fayda temin etmediğini, bunun tek yararının, inatçı bid'atçilerle mücadelede yarar sağlayabileceğini belirtmektedir.<sup>380</sup>

Kelam eğitimi alacak olanlarda bulunması gereken nitelikleri bu şekilde belirten Gazali, bununla birlikte ayrıca iki sınıf insanın Kelam ilmi ile uğraşmasının caiz olduğunu söylemektedir. Buna göre; kalbine şüphe düşmüş olup bu şüphesinden, rivayet yolu ile gelen haberler vasıtasıyla kurtulamıyorsa, Kelam ilmini ilaç mesabesinde değerlendirip, tereddüdünü giderecek düzeyde Kelam ilmi ile ilgilenmesinin caiz olduğunu söylemektedir. Bu tarz bir problemi olmayan insanın ise Kelam ile uğraşması doğru değildir. Zira Kelamın onun ruhunda başka bir problem teşkil etmesi ve sağlam inancını bozması mümkündür<sup>381</sup> demektir.

Diğer bir sınıf da aklı tam, dinde kuvvetli ve yakîn nurlarıyla kuvvetli imana sahip insanlardır. Bunların, şüpheye düşenlerin şüphelerini gidermek

<sup>378</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 109.

<sup>379</sup> Gazali, a.g.e, s. 109-110.

<sup>380</sup> Gazali, a.g.e, s. 110.

<sup>381</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94.

ve bid'atçilere karşı mücadele yürütmek için Kalam ilmi ile ilgilenmeleri gerekir. Gazali, bu gerekliliği farz-ı kifaye hükmünde görmektedir.<sup>382</sup>

Gazali, dönemsal olarak Kalam ilmine olan ihtiyacın değişebileceğini, buna bağlı olarak da bu ilimle ilgilenmenin hükmünün de değişeceğini belirtmektedir. Sahabe ve selef döneminde sorunların azlığı nedeniyle bu ilme ihtiyaç hissedilmediği ve bu nedenle de selef tarafından bu ilimle uğraşının haram görüldüğünü söylemektedir.<sup>383</sup>

Gazali, diğer ilimlerde olduğu gibi, bu ilimde de başarılı olmanın yolunun, nefsanî arzuların terk edilmesi, Allah'a yönelerek ibadetlerin yapılması ile mümkün olabileceğini söylemektedir.<sup>384</sup> Bununla birlikte bu uğurda gereği gibi mücahedede bulunan kişiye ilahî rahmetin kapılarının açılacağını ve pek çok nimete kavuşacağını söylemektedir.<sup>385</sup> Bu açıdan bakıldığında Gazali'nin ilimleri zâhir ve batın şeklinde iki kategoride değerlendirdiği görülecektir. Ona göre, ilahî lütuf sayesinde ilimlerin batınına ulaşılabilme mümkünüdür. Ayrıca, bunu sığ düşünen insanlardan başkasının da inkar etmeyeceğini belirtmektedir.<sup>386</sup> Gazali, şeriatin ihtiva ettiği inceliklere herkesin Muttali olamayacağını, buna ancak ehil olanların vakıf olabileceklerini, bu nedenle de bu tür inceliklerin halka aktarılmasının uygun olamayacağını ifade etmektedir. Gazali, özellikle bu noktada mistik bir tavır takınır ve sûfi düşüncede görüldüğü gibi ilimleri zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Gazali özellikle cevahiru'l-Kur'an'da bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemektedir.<sup>387</sup>

<sup>382</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94.

<sup>383</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 111.

<sup>384</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 70-71.

<sup>385</sup> Bkz. Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 111.

<sup>386</sup> Gazali, *A.g.e*, s. 112.

<sup>387</sup> Bkz. Gazali, *Cevhiru'l-Kur'an*, 35-43

## 2.8. GAZALİ'NİN ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çok yönlü bir ilim adamı olan Gazali, aynı zamanda önemli bir Kelamcıdır.<sup>388</sup> Ancak o, sonunda Kelama karşı İbn Hanbel gibi bir hadis ehlinin aradığından biraz farklılık arz etse de sonuçta yakın bir tavır takınmış<sup>389</sup> ve Kelamın kendi başına insanı herhangi bir hakikate götüreceği kanaatini reddetmiştir.<sup>390</sup> Ona göre Kelamın, inancı sağlam olan vasat bir insana hiçbir faydası yoktur.<sup>391</sup> Kelam, yalnızca hakikat hakkında şüpheye düşen ve düzeltilmesi gereken dalaletlere sahip çıkan kimseler için faydalı olabilir.<sup>392</sup> Bununla birlikte Kelamın, sapık inançları düzeltici fonksiyonu da sınırlıdır.<sup>393</sup>

Buna göre doğru olup olmadıklarını sorgulama ihtiyacı duymaksızın, sapıklarca kabul edilen herhangi bir varsayımdan yola çıkıyordu. Fakat bu, Kelamı sadece şüphelerini doğru bir felsefi yöne sürmemiş şüpheciler için uygun bir metot haline getirmişti. Bağımsız düşünebilenler için gerçekten Kelamın hiçbir yararı yoktu.<sup>394</sup> Böylece Gazali, Kelamın İslam'da lüzumlu olduğunu, ancak sağlıklı bir yönleme sahip olmadığını kanıtlamış oluyordu.<sup>395</sup> Bunun yerine tasavvufî düşüncüyü ve tasavvufî yaşamı öneren Gazali, bu değerlendirmeleri ile tasavvufun İslam kültüründe resmi bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır.<sup>396</sup>

Bilindiği gibi, her ne kadar Gazali'den önce önemli sûfiler gelmişler ve bu alanda ciddi eserler vermişlerse de çoğu Ehl-i Sünnet ulema nezdinde bunlar makbul sayılmıyorlardı. Gazali gibi İslamî ilimlerde otorite sayılan birisi

<sup>388</sup> Kasım Kufralı, *Gazali*, İ.A. IV, 750.

<sup>389</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 49.

<sup>390</sup> Gazali, a.g.e, s. 32-33.

<sup>391</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 8-9.

<sup>392</sup> Gazali, a.g.e, s. 9.

<sup>393</sup> Gazali, a.g.e, s. 9-10.

<sup>394</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94.

<sup>395</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 198.

<sup>396</sup> Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazali*, s. 52.



tarafından tasavvuf gerek teorik ve gerekse pratik açıdan kabul gördüğü için, kendisinden sonraki ulema tarafından da kabulünü sağlamıştır.<sup>397</sup>

Gazali'nin, içinde bulunduğu toplumun sosyal-siyasal ve kültürel sorunlarına cevap bulabilmek amacıyla durmadan çalışması, onu *el-Munkız*'da ifadesini bulduğu gibi, sonuçta tasavvufta karar kılması ile neticelenmiştir.<sup>398</sup> Gazali'nin bütün bu çabaları, daha önce de pek çok defa ifade edildiği gibi, yalnızca şahsi bir dîni kesinliğe ulaşmak için değildi, aynı zamanda dîni bir liderlik için sağlam bir zemini arama çabası olarak da görülebilir. Gazali, yaşadığı dönemin bütün düşünce mensuplarını tek tek incelemiş ve her biri hakkında bağımsız eserler vücuda getirmiştir. Onun, felsefe ve Bâtınîlerin düşüncelerini çürütmek ve etkilerini kırmak için yazdığı eserler yanı sıra, Bâtınî/sûfi telakkilerinin kapsadığı *Mişkatü'l-Envar* isimli eseri, öncelikle kelimeleri, sembolleri anlamaya yönelik bir çabanın örneği olarak sunulabilir.

Gazali'nin, uzlet yılları esnasında, ümmet içerisinde hangi rolü oynayabileceğine dair düşüncelerinin kendisinde somutlaştığı görülür. Nitekim onun, *el-Munkız*'da Allah tarafından mücedditlik makamına çağrılan biri diye kabul ettiği görülmektedir.<sup>399</sup> Gazali, bunun için de, tasavvufi ilhamın etkisiyle yazdığı *İhya'yı*, bütün şer'i külliyatı mutedil bir içe dönük şahsi hayat rejimine ulaşmanın vasıtası olarak yorumlamaktadır. Gazali, *İhya*'da bütün şer'i kuralları ahlak yönünden yorumlamış ve ona iç dünyadaki bir arınmanın başlangıç noktası haline gelebileceği taabbüdü bir boyut kazandırmaya çalışmıştır.<sup>400</sup>

Ali Sami en-Neşşar'a göre, Gazali, hayatının ikinci döneminde *İhya'yı*, *Kûtu'l-Kulub*'tan ilham alarak yazmıştır. *Kûtu'l-Kulûb*'un ise tamamen Sâlimî olduğunu ve Sâlimiye fırkasının Bâtınıyeden olan İsmailîyyeye benzer biçimde Endülüs'te İbn Bircan(ö.436/1044)'dan başlayarak İbn Kasiy ve İbn Arabi(ö.543/1148)'ye kadar bir çok sûfiyi etkilediğini söylemiştir.<sup>401</sup>

<sup>397</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 211.

<sup>398</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 57.

<sup>399</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 62-63.

<sup>400</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 206-207.

<sup>401</sup> en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 28-29.

Ömer Ferruh, Gazali için ilginç bir şahsiyettir der ve şöyle gerekçelendirir; Allah'ı ve dini bilmede aklın kıymetini inkar eden Gazali, akılla dini güçlendirmeye çalışır, onunla felsefeye hücum eder ve akılla felsefeyi yıkmaya koyulur. Ardından Allah'ın sıfatları konusunda filozofların görüşlerinden dolayı onları tekfir eder.<sup>402</sup>

Gazali düşüncesinde en büyük sorunlardan birisi de onun teodise/ilahi adalet anlayışıdır.<sup>403</sup> Gazali'ye göre sebeple eser arasındaki bağlantı bir alışkanlık bağlantısıdır. Tabiat kanunları zaruri varlığın görünüşleri değil, kudret ve irade sahibi olan Allah'ın fiilleridir.<sup>404</sup> Fakat tabiat olayları arasındaki bağ adetullahı uygundur. Yani sebeple eser arasında hiçbir zaruri ve değişmez bağlantı olmaksızın, onlar hep aynı tarzda olup giderler. Ateşle yanmak arasında, yemekle doymak arasındaki sebeplilik bağı zorunlu değil, alışılmış münasebetlerdir. Bu münasebetleri de düzenleyen Allah'tır. Burada bizim sebep dediğimiz sadece vesile sebeptir.<sup>405</sup>

Gazali'ye göre bunların birinin diğerinin yanında bulunması, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zorunlu değil, yüce Allah'ın takdiri neticesinde olmaktadır.<sup>406</sup> Bütün bunlar Allah'ın yaratması ile olur. Hatta yemek yemeden de doymanın, kafa uçurulmadan ölümün yaratılması, ya da kafanın uçurulmuş olması ile birlikte hayatın devam etmesinin mümkün olabileceğini ve bunlar gibi yan yana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olmasının Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemektedir.<sup>407</sup>

Gazali, sebeplilik ile ilgili şöyle bir çözüm ileri sürmektedir. Ona göre, tabiatüstü ilkeler, ya da failer, özellikle Allah, filozofların iddia ettikleri gibi, sebeplilik zorunluluğuyla değil, bilakis iradeyle hareket ederler. Netice olarak Allah'ın bazı hallerde yanmayı meydana getirmesi, fakat diğer bazılarında meydana getirmemesi mantık bakımından tamamen mümkündür. Buna şöyle itiraz edilebilir: Bu anlayışa göre her şey mümkün olur ve hiçbir şey kesin olarak bilinemez. Meğer ki, Allah aynı anda doğrudan doğruya fiiline tekabül

<sup>402</sup> Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabi*, s. 290-291.

<sup>403</sup> Bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz yay. İst. İst. 1996, s. 150-154.

<sup>404</sup> Gazali, *Tehâfüt*, Çev. Bekir Sadak, s. 181.

<sup>405</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 181.

<sup>406</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 181.

<sup>407</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 181.

eden bilgiyi vermek istemiş olsun. Mesela biz onun hiçbir yanını görmeksizin, yanan ateş, kükreyen arslanlar ve geçit yapan askerlerden oluşan garip bir sahneyi seyrederken bir adam düşünebiliriz, çünkü Allah o anda bu sahneye tekabül eden idrakı yaratmamıştır. Yahut geride bir kitap bırakabilir ve eve döndüğümüzde kitabın bir çocuğa ya da bir hayvana dönüştüğünü, yahut çocuğun bir köpeğe dönüştüğünü görebiliriz. Böylece Allah, sebeplilik ya da başka herhangi bir nizamla bağlı olmaması sebebiyle dilediğini dilediği herhangi bir yolla yaratabilir.<sup>408</sup>

Gazali, bu düşüncesine bir çıkış yolu bulabilmek amacıyla akıldan uzaklaşır ve tasavvufa, yani akıl yerine içe doğuş/keşfe yönelir.<sup>409</sup> Ona göre hakiki gerçeklik tasavvuftadır ve kat'i, doğrudan doğruya, sezgili, metafizik kesinliğe götüren biricik bilgi de tasavvufi bilgidir.<sup>410</sup> Ancak o, bu mistik tecrübeler arasında belli kriterlere dayanarak bir ayrıma gitmekte ve bir kısmını reddetmektedir. Ona göre, dini tecrübenin vecdi içinde aldanarak; "Allah'la birleştiğini, Allah'a ulaştığını" iddia eden sûfiler, bu düşünceleri ile yanılmışlardır. Aynı şekilde, dini cezbeyle kendilerini her türlü emirlerin üstüne yükselmiş farz eden ve dini sorumluluklardan sıyrıldıklarını iddia eden sûfiler de yanılmışlardır.<sup>411</sup> Gazali, bu çerçevede "kalb gözü" kavramını devreye sokmakta ve bu konuyu *İhya*'da "Acaibu'l-Kalb" bölümünde<sup>412</sup> işlediği gibi, "*Mişkatu'l-Envar*"<sup>413</sup>, "*Kimyau's-Seade*"<sup>414</sup>, "*Risaletu'l-Ledünniye*"<sup>415</sup>, "*Mizanu'l-Amel*"<sup>416</sup> ve diğer bazı eserlerinde işlemektedir.

"Acaibu'l-kalb" diye belirlediği bu yeni yaklaşım çerçevesinde Gazali özetle şunu söylemektedir: "İnsan, Allah'ı bildiği için bütün diğer yaratıklardan üstündür. İnsanın bu bilgisi de kalb vasıtasıyla gerçekleşir."<sup>417</sup> Kalb yardımıyla da bazen Allah'a itaat, bazen isyan eder. Kalbini bilmeyen Allah'ı bilemez.

<sup>408</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 184-185.

<sup>409</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 124 .

<sup>410</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 62-63.

<sup>411</sup> Gazali, a.g.e, s. 63.

<sup>412</sup> Gazali, *İhya*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, III, 8-59.

<sup>413</sup> Gazali, *Mişkatu'l-Envar*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Mecmuatu Resail, IV, 4-32.

<sup>414</sup> Gazali, *Kimya-yı Saadet*, Çev. Mehmet Faruk Görtunca, Sağlam Kitabevi, İst. 1977, I, 54-63.

<sup>415</sup> Gazali, *Risaletu'l-Leduniyye*, s. 60-74.

<sup>416</sup> Gazali, *Mizanu'l-Amel*, Thk. Ahmed Şmsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 126-129.

<sup>417</sup> Gazali, *İhya*, III, 21.

Kalbin iki anlamı vardır; biri insanın bedenindeki et parçasıdır ki, onunla uğraşmak hekimlerin işidir. Öteki manevi bir cevherdir, insanın özü olan Allah'a ait bir güçtür ki, onunla hakikati kavrar. Kalpten başka bütün yetiler, daha zayıf derecede, hayvanlarda da vardır. Yalnız, bütün insani ruh ve başlıca sezgi halindeki güçleri barındıran kalb ise insanda mevcuttur. Bu, Allah'ın bir vergisidir ve kalb bilginin doğduğu yerdir.<sup>418</sup> Şeyler onun içinde bir aynada olduğu gibi bütün açıklığı ile görünür. Fakat bilginin tam olmasına engel olan sebepler olabilir. Mesela çocuk kalbi bilgiyi almaya yetmez. Yahut günah ve hırsla bulaşmış olabilir, ya da temiz bir kalb kazanç tasası ve gündelik iş gibi sebeplerle gözü hakikatten uzaklaşmış olabilir. Nihayet hakikat ile kalb arasına taassup gibi bir perde girebilir. Bu haller iyi niyet de olsa, hakikatin araştırılmasına engeldir. Bütün bu engellerden sıyrılmış olan insan için hakikat kesinlik derecesinde açılmıştır.<sup>419</sup>

Gazali, mistik anlayışta temel terimlerden en önemlisi olan "kalb" terimini bir sûfi anlayışı çerçevesinde değerlendirir ve kalbi ilmin doğduğu yer olarak kabul eder.<sup>420</sup> İnsanı bir devlete benzeten Gazali, insanın duygularının her birini, devletin idaresi için gerekli elemanlardan birisine benzetir ve akli da yönetici olarak kabul etmekte ve bu yönetimin merkezinin de kalb olduğunu söylemektedir.<sup>421</sup> İnançın da bu çerçevede ortaya çıktığını belirten Gazali'ye göre imanın üç mertebesi vardır:

1-Halkın inancı, bu taklitten ibarettir.

2-Kelamcılarının inancı, delillere dayalı bu inanç avamın derecesinden ilerde, fakat ona yakındır.<sup>422</sup> Burada Kelamcılarının inançlarını, halkın inancının üstünde gösteren Gazali, başka eserlerinde ise, Kelamcıları, en zayıf inanç sahipleri olarak kabul etmektedir.<sup>423</sup>

<sup>418</sup> Gazali, *İhya*, III, 21-22.

<sup>419</sup> Gazali, a.g.e, III, 22-29.

<sup>420</sup> Gazali, a.g.e, III, 29.

<sup>421</sup> Gazali, a.g.e, III, 29-30.

<sup>422</sup> Gazali, a.g.e, III, 32.

<sup>423</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 57-58.

3-Âriflerin imanı, Gazali'ye göre bu yakîn nûru ile müşahede edilen imandır ve asıl iman da budur. Gazali, *Mişkâtü'l-Envar*'da bu konuyu geniş bir şekilde izah etmektedir.<sup>424</sup>

Gazali, bu eserinde üç çeşit nurdan söz etmektedir. Birincisi Allah'tır ve asıl nûr budur. Başka şeyler için nûr adı mecaz olarak verilir. Böylece, biri avama göre, ikincisi havasa göre, üçüncüsü de havsu'l-havasa göredir.<sup>425</sup> Halka göre nûr, sadece duyularla algılamaktan ibarettir. Bu tarz bir algılama sadece gördüğü ile yetinen öze nüfuz etmekten aciz bir algılama biçimidir.<sup>426</sup>

Gazali, alemde zâhiri ve bâtinî varlıklardan söz ettiği gibi, zâhiri ve bâtinî bakıştan da söz eder. Ona göre, zâhir kabuk, bâtin ise özdür ve asıl olan da bu bâtinî olan bu özdür. Gazali, bu öze ilahi nura sahip olanlardan başkasının vakıf olamayacağını söylemekte, bunların sadece tasavvuf erbabı olduklarını belirtmektedir.<sup>427</sup>

Gazali'nin çoğu eserlerine yansıyan bu yaklaşımı, onun düşünce biçimini göstermektedir. Hilmi Ziya Ülkenin de belirttiği gibi, Gazali'nin burada dile getirdiği düşünce, yaşadığı dönemin gnostik anlayışının izlerini taşımaktadır.<sup>428</sup> Bilindiği gibi, gnostik anlayışta biri âdî, diğeri irfanî bilgi olmak üzere iki tür bilgiden söz edilmektedir. Gazali'nin avamın bilgisini âdî, sûfi bilgisini irfanî bilgi kategorisine aldığı dikkate alındığında söz konusu etkinin izleri görülecektir. Hatırlanacağı gibi, Gazali, nihai doğrunun mûkaşefe ile ortaya çıkan bilgi olduğunu söylemekte ve kendi araştırmaları sonucunda bu neticeye vardığını belirtmektedir.<sup>429</sup>

Gazali, Kelamcılara eleştirilerde bulunmasına rağmen, o genel olarak bakıldığında hiçbir zaman Kelamcı olmaktan kurtulamamıştır. Çünkü kendisi Kelamcılarının geleneği içinde yetişmiş ve onların sisteminde bazı değişiklikler yaptıysa da onları benimsemiştir. Bu nedenle Selefi/Hanebelilere göre, onun Kelam eleştirileri daha yumuşaktır. Gazali hiçbir dönemde Kelamcılarla ilgisini kesmemiştir. Nitekim, *İlcamu'l-Avam an İlimi'l-Kelam* isimli eseri,

<sup>424</sup> Bkz. Gazali, *Mişkâtü'l-Envar*, s.3-32.

<sup>425</sup> Gazali, a.g.e, s. 4.

<sup>426</sup> Gazali, a.g.e, s. 4-8.

<sup>427</sup> Gazali, *Mişkât*, s. 9.

<sup>428</sup> Bkz. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 128.

<sup>429</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 57.

hayatının son dönemlerinde yazdığı kabul edilmektedir. Bu nedenle tasavvufa yöneldiği dönemlerde bile Kelamcılıktan tamamen vazgeçmemiş ve filozofları da esasen bir Kelamcının bakış açısından eleştirmiştir. Gazali'nin Kelam ilminden rahatsızlığı, Kelamcılarının metotlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü Gazali'ye göre bu metot herhangi bir akli kesinlik sağlamıyordu.<sup>430</sup>

Şemseddin Günaltay'ın ifadesine göre;" Gazali'nin ölümünün üzerinden henüz yarım asır geçmeden bütün müslüman dünyasında ermiş bir veli, emsalsiz bir alim otoritesini kazanan Gazali'nin bir taraftan felsefe ve laik ilimleri aforozlaması, diğer taraftan da tarikatçılığa bir hız, bir hamle veriş, hayatında kendisinin de tahmin edememiş olacağından şüphe etmediğimiz şu iki meşum neticeyi verdi: Onun kutsi ve emsalsiz şöhretinin parıltısı karşısında kamaşan gözler, yarasalar gibi, görmeyecek hale geldi. Gittikçe daralan bir çerçeveye dahilinde düşünmeye mahkum kalan dimağlar, ya Eş'arî mektebinin labirentleri içinde bunaldılar veya meskenet ve atalete sürükleyen tarikatçılık izbelesi içine gömüldüler."<sup>431</sup>

Gazali'nin bıraktığı etki hususunda söyledikleri sert ifade edilmiş olmasına rağmen İslam toplumlarının içinde bulunduğu düşünce ve yaşam yoksunluğuna ve yoksulluğuna bakıldığında katılmamak mümkün değildir. Müslüman toplum ilk döneminden başlamak üzere kendi içerisinde sürekli aşılabilir kişileri yaratmak ve onları taklit etme hastalığına sahiptir. Kolaycı bir yaklaşımla bu taklit bataklığına batan müslüman dünya gerek zihinsel ve gerekse yaşamdaki bu idollerden arınmadığı sürece kendini yeniden var etmesi imkansızdır.

Fazlurrahman bu çerçevede İslam geleneğinin yeniden gözden geçirilmesi gereğine işaret etmektedir.<sup>432</sup> O, İslami-ğayr-ı İslami kavramı yerine "müslüman geleneği" kavramını kullanmanın daha uygun olacağını söylemektedir.

<sup>430</sup> M.Said Şeyh, "Gazali" İslam Düşüncesi Tarihi, II, 213.

<sup>431</sup> Şemseddin Günaltay, II. Türk Tarih Kongresi, (20-25 Eylül 1937) İst. 1943, s. 362.

<sup>432</sup> Fazlurrahman, İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevep", Çev. Mevlüt Uyanık, Yayına Hazırlayan, Mehmet Paçacı, Fecr yay. Ankara, 1991, s. 142.

“Şayet biz islam’ı Gazali’den öğrenmek istersek, nasıl bir yol izleyeceğiz? İlk safhada Hukuk ve Kelam mı öğrenilecektir? İkinci safha, daha çok mu yoksa daha az mı İslami olacaktır? Bunun üçüncü safhası nedir? Bilindiği gibi o yaptığı çalışmalar sonucunda tasavvufta karar kılmıştır.<sup>433</sup> İbn Teymiyye, Gazali’nin sûfi yaşamın en sağlıklı yaşam tarzı olduğu konusunda haklı olduğunu, ancak Gazali’nin söz konusu ettiği yaşam biçimleri arasında bir de “Kur’an ve Peygamberin yolu”nun da bulunduğunu, ancak Gazali’nin bu yol hakkında düşünmediğini söylemektedir.”<sup>434</sup>

Fazlurrahman, bu konuda İbn Teymiyye’nin haklı olduğunu ve sûfiliğin, Gazali’yi Kur’an ve Peygamberden uzaklaştırdığını söylemektedir.<sup>435</sup> Gazali’nin Kur’an’dan uzaklaştığına örnek olarak “Cevahiru’l-Kur’an”ı göstermektedir.<sup>436</sup> Gazali, bu eserini sûfi iken yazmıştır. Bu, kendi tarzında büyük bir eser olup özgünlükler, ince manalar ve latif manevi hususlarla doludur. Ne var ki sorun, onun Kur’an’a tam anlamıyla sadık olup olmadığı ve bu çalışmanın Kur’anî öğretileri yansıtip yansıtmadığıdır. Kur’an bize bir rehber olarak gelmiştir. Önce Peygamberin faaliyetlerine rehberlik etmiştir ve bizim ihtiyacımız olduğunda, her zaman bize rehberlik etmektedir. Ama biz Gazali’nin cevahiru’l-Kur’an’ını, Kur’ani öğretisi ile karşılaştırırsak, onun Kur’an’ı temsil eden bir kitap olduğu şeklinde bir sonuca ulaşacağımızdan endişeliyim. O tamamen ferdi zühd hayatı üzerinde durur ve İslam’ın ve dünyadaki rolü üzerinde tamamen sessiz kalır.<sup>437</sup> Bu esere bakıldığında genel olarak Kur’an’ın zâhirinin dışında asıl manasının bâtını olduğu iddiası ve Kur’an’ın rumuz ve işaretlerle dolu olduğu iddiası görülecektir.<sup>438</sup>

Konu içerisinde geniş bir şekilde yapılan değerlendirmelere bakıldığında Fazlurrahman’ın işaret ettiği bu hususun gerçekliği görülecektir. Zira Gazali, “akıl” ile “keşf” arasında yaptığı ayrımla, aklın ortaya koyduğu verilere güvenilemeyeceğini, buna karşın, “keşf” ile ortaya çıkacak sonuçların

<sup>433</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 58-59.

<sup>434</sup> Fazlurrahman, a.g.m, s. 142.

<sup>435</sup> fazlurrahman, a.g.m, s. 143.

<sup>436</sup> Benzer bir değerlendirme için Bkz. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 411-413.

<sup>437</sup> Fazlurrahman, a.g.m, s. 143-144.

<sup>438</sup> Çubukçu, *Gazali ve Kelam Felsefesi*, s. 23.

hakiki bilgiyi oluşturduğunu belirtirken,<sup>439</sup> kendisinden kısa bir süre sonra bu anlayışın İslam coğrafyasının geniş muhitlerinde yaygınlaşarak miskinleşen bir toplumun ortaya çıkmasının öncüsü olmuştur.

Diğer taraftan gene Fazlurrahman'ın ifadesiyle; "Farabi ya da İbn Sina bazı noktalarda Kelam ilmine tecavüzde bulunmuş ve belki de Kur'an'ı yorumlamada ifrata düşmüşse, Ehl-i Sünnet de Gazali'nin ve ondan sonra gelenlerin şahıslarında tüm felsefeyi ve onun zorunlu aleti olan insan aklını kınamak suretiyle, bizzat kendi varlığı da dahil olmak üzere insanlığa tecavüzde bulunmuştur."<sup>440</sup> Gazali'nin felsefecilere yönelttiği eleştiriler, artık filozoflara yönelik bir eleştiri olmaktan çıkmış, felsefe ve hatta, her türlü akli çabalara karşı bir düşmanlığa dönüşmüştür. Ehl-i Sünnetin bu yaklaşımı dolayısıyla, Gazali'nin felsefe eleştirilerinden sonra felsefe tamamen yasaklanmış ve böylece felsefenin gelişme şartları ortadan kaldırılmıştır.<sup>441</sup>

Gazali'nin, İslam dünyasında bu kadar etkili olmasının sebebi, onun yalnızca kur'an ve hadise dayalı dini bir öğretiyi belirlemeye çalışması değildir. Bundan daha önemlisi, onun aynı zamanda çağının halife ve sultanlarının bir ideoloğu olmasındandır. Zira, Gazali, onlardan gelen önerilere göre risaleler, reddiyeler yazmış ve bu doğrultuda eğitimi düzenlemiştir. Bu nedenle Gazali düşüncesi, yaşadığı dönemin devlet ideolojisini de yansıtır. Devletin değişik düşünce sistemleri karşısındaki tavrını, aynı zamanda bilimlere karşı tavrını ve resmi eğitim sisteminin de ana çizgilerini belirlemiştir.<sup>442</sup>

Gazali'nin düşünce biçimi ve yaşam serüveni dikkate alındığında onun bilimsel çabalara karşı takındığı tavrın nedenli etkili olduğu görülecektir. Gazali'nin bu etkisi, özellikle onun devlet politikası üzerindeki etkin konumundan kaynaklanmaktadır. Onun etkisi, Selçuklular'dan sonra, Osmanlı İmparatorluğunda da devletin bilimlere ve eğitim sistemine bakışının, yaratıcı düşünceye karşı tavrının temelini oluşturmuştur.<sup>443</sup> Bu

<sup>439</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 57-58.

<sup>440</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 133 .

<sup>441</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 133; Zeki Tez, *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik*, Diyarbakır 1991, s. 57.

<sup>442</sup> Zeki Tez, a.g.e, s. 58.

<sup>443</sup> Tez, a.g.e, s. 58.



nedenle Osmanlı döneminde *Tehâfütler* arasında yapılan kıyaslamalarda genelde Gazali'den yana bir tavır takınılmıştır. Bu tavır dolayısıyla müslüman dünyada bilimsel gelişmelere sürekli olumsuz bakılmış ve gelişmelerin Kur'an ve sünnete muhalefeti iddiasıyla İslam dünyasında kullanımına veya yeni şeylerin icadına karşı olunmuştur. Elbette bütün bunlardan tek başına Gazali, ya da bir başkasını sorumlu tutmak mümkün değildir. Ancak, şunun da kabul edilmesi lazımdır ki, İslam düşüncesi üzerinde her bir alim kendi etkinlik alanına göre olumlu ya da olumsuz katkı sunmuştur. Gazali'nin bütün ilimlerde derinliği, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse yaşamından sonra İslam toplumu üzerindeki etkisi dikkate alındığında onun olumlu katkıları olduğu kadar, özellikle felsefe ve akli bilimlerin gerilemesinde yadsınamayacak bir şekilde olumsuz etkisi olmuştur.



## SONUÇ

Selef ulemasının, Kur'an ve hadis metninin te'vilinin caiz ve doğru olmadığı düşüncesinin, gerek Kur'an ve gerekse hadis metinleri dikkate alındığında sağlıklı bir temele oturtulamadığı görülmektedir. Bu nedenle öne sürdükleri deliller, tamamen kendi düşüncelerini doğrulamaya yönelik tek yanlı delillerdir. Din dilini dikkate almadan nassı anlamak bizi yanlış kanaatlere sevk eder. Tabiri caizse beşer suretine bürünen tanrı, insanlardan biri gibi davranarak, onlara hitap etmiştir. Ancak bu şekilde ilahi hitap anlaşılabilir. İlahi kelamı, "Kur'an mahluk değildir" demek suretiyle, onu Allah'ın kelam sıfatıyla özdeşleştiren Selef uleması, ilahi sıfatın künhüne vakıf olmak, onun mahiyetini anlamak nasıl mümkün değilse, aynı şekilde, Kur'an'ı Allah'ın ezeli sıfatları kategorisine almak suretiyle mahiyetinin tam olarak anlaşılamayacağı, anlam derinliklerine ulaşmanın imkansız olduğu tezini savunmuştur. Bu durum da beraberinde her bir harfinin gizemlerle ve anlamlarla dolu bir Kur'an motifini doğurmuştur. Müslüman zihnindeki, bütün buluşların, icatların, kökeninin Kur'an'da olduğu düşüncesi bu selefi anlayışa dayandığı kanaatindeyiz.

Kur'an'ın sembol, mecaz, teşbih, istiare, kıssa ile anlatım, soru sormak suretiyle izah etme ve buna benzer bir dilde karşılaşılan her tür anlatım unsurlarının Kur'an'da da var olabileceğini görmek istemeyen Selef uleması, "nassın te'vili yapılamaz, o zahiri üzere anlaşılmalıdır" derken, ortaya çıkan sorunları görmek istememiştir.

Kur'an ve hadis metinleri te'vile tabi tutulmadığı zaman, zahiri ifadesiyle anlamak gerekecektir. Bu durum da zorunlu olarak teşbih ve teccime yol açmaktadır. Selefi anlayış, her ne kadar teşbih ve teccime düşmemek için çaba göstermişse de, antropomorfist bir Allah anlayışından kurtulamamıştır. Özellikle selef ve bir şekilde selef anlayışının bir devam ettiricisi durumunda olan Eş'ari düşüncedeki ceberrut Allah anlayışı, bu lafzi anlamadan kaynaklanmaktadır. Buna benzer daha pek çok sorunun kaynağında bu literal yaklaşımı görmek mümkündür. Zira, bu literal yaklaşım

sebebiyle anlam kaybolmakta, nassın maksadı kaçırılmaktadır. Dolayısıyla belli bir anlam için kullanılan lafız, esas alınırken, anlam buharlaşmaktadır.

Peygamber, sahabe ve tabiinden oluşan ilk üç neslin, inanç konularında söylediklerinin esas alınarak, sonraki nesillerin mutlaka bunlara tabi olmasının iddia edilmesi, zorunlu olarak bütün bir tarihi bu üç neslin anlayışı ile sınırlamayı getirmiştir. Uzun insanlık mirasının yok sayıldığı bu anlayışa göre, Peygamber, kıyamete kadar olacak bütün sorunlara cevap getirmiştir. Belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde yaşayan Hz. Peygamber'in, yaşadığı dönemin ve toplumun şartlarını dikkate alarak çözümler getirdiği bilinmesine rağmen, onun, yaşamın her döneminde taklit edilmesi gerektiğini iddia etmek, zamanı ve yaşamı dondurmak anlamına gelmektedir. Bu mümkün olmadığına göre, selef ulemasının bu yaklaşımı da gerçekçi ve realiteye uyguna değildir.

Müslümanların karşılaştıkları her konuda mutlaka eskiden referanslar getirmeye çalışıp onların mutlak doğrular olduğu hususu selefi anlayıştan kaynaklanmaktadır. Peygamber'in getirdiklerinin ilkeler düzeyinden çıkarılıp, hayatın tamamına dair detaylı bir program algılaması, müslüman zihnine, her sorunun cevabını orada bulabileceğini yerleştirmiştir. Bu nedendir ki, oraya dayandırılmayan hiçbir düşünce kabul görmemektedir. Bu anlayış, müslüman toplumunda Peygamber örneğinden ziyade, Peygamber dönemini taklit etmeyi doğurmuştur. Oysa aynı suda iki defa yıkanmak mümkün olmadığı gibi, tarihin belli bir döneminde yaşamış bir toplumu da taklit etmek mümkün değildir.

Selefte kutsama imgesi çok ön plandadır. Buna göre en hayırlı dönem Peygamber ve sahabenin yaşadığı dönemdir. Peygamber asrından uzaklaştıkça, hayrın azalacağı, kötülüğün artacağı, toplumun azacağı anlayışı, beraberinde bir "asr-ı saadet" dönemini yaratmış ve her zaman için bu dönemin taklit edilmesi düşüncesini doğurmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak, selefi anlayışa göre, Peygamber ve sahabenin izah etmedikleri bir konuyu izaha kalkışmak, onların üzerinde durmadıkları bir konuyu araştırmaya kalkışmak en basit ifadeyle kişiyi sapıklığa götürmektedir. Onun içindir ki ilk dönemden bu güne kadar, müslüman zihin, yeniden üretme

yerine, sürekli geçmiş düşünceyi tüketmeye alışmıştır. Çünkü geçmişe dayandırılmayan hiçbir düşüncenin yaşama şansı yoktur.

Peygamber ve sahabe döneminde inanç konularında tartışmaların olmadığını iddia eden Selef uleması, bu iddiaları ile tarihi kaynaklarla çelişmektedirler. Nitekim "*Selef dönemi tartışmaları*" başlığı altında yaptığımız değerlendirmede bu dönemde, sonraki kadar olmasa da bazı tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Gerek siyer ve gerekse tarih ve fırak kitaplarında bu konunun ayrıntılarını görmek mümkündür.

Peygamber döneminde İslam'ın ilk teşekkül ettiği dönem olması sebebiyle tartışmaların az olması gayet tabiidir. Yeni oluşan bir devlet ve toplumun enerjisini daha ziyade toplumsal ve siyasal yapılanmada harcaması kadar doğal bir durum yoktur. Bunu dikkate almayan Selef uleması, Peygamber döneminde tartışmanın yapılmadığını iddia ederek, özellikle dini düşünce alanında tartışmanın doğru olmadığını ve dolayısıyla, bu konuları işleyen Kelam ilminin de gereksiz olduğunu kabul etmektedir.

Arap coğrafyasının sade ve kültürel/felsefi tartışmalardan uzak bir coğrafya olması nedeniyle Arap insanının da o çerçevede felsefe ve karmaşık kültürel yapıdan uzak olması doğal bir durumdur. Basit ve yalın düşünen insanların ve toplumların, girift sorunlar ve felsefi tartışmalardan uzak durmaları olağandır. Dolayısıyla böylesi bir anlayışa sahip bir toplumun, düşünsel ve kültürel açıdan takındığı tavrın sonraki nesiller için de geçerli olmasını istemek, insanlığın gelişmesinin önüne set çekmektir. Selef ulemasının, Arap coğrafyası ve Arap düşünce biçimini dikkate almadan böyle bir öneride bulunması, düşünce ve gelişimin önündeki en büyük engel olmuştur.

Arap coğrafyasının sade ve yalın düşünceye sahip Arap anlayışına karşı İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması sonucunda, karşılaştığı Yunan felsefesi, Hint mistisizmi, Fars kültürü, Roma ve etkinlik alanındaki bölgelerde dini ve kültürel farklılıklar, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik, Maniheizm, Zerdüştlük ve buna benzer pek çok farklı din, felsefe ve inanışlar karşısında, Selef ulemasının rivayet kültürü ile İslam düşüncesini dillendirmesi ve bütün bu farklılıklar karşısında İslam'ı savunması ne kadar mümkün olabilirdi?

İslam'ın yayıldığı bu geniş coğrafyada Mu'tezile kelamı olmasaydı, acaba sadece buraları almakla müslümanlar siyasi varlıklarını sürdürdükleri gibi, kültürel ve inanç alanında da var olabilirler miydi? Kanaatimizce, Mu'tezile olmasaydı, bu geniş coğrafyada İslam'ın savunulması imkansızlaşır. Muhatabın sahip olduğu felsefi ve akli yöntemler kullanılmadan, onlara herhangi bir düşüncenin izah edilemeyeceği açıktır. Peygamber ve onun öğretilerini kabul etmeyen bir topluma, "Peygamber böyle buyurdu" demek suretiyle onlara inancın anlatılması mümkün değildir. Sadece bu yanılla düşünüldüğünde bile, Selef ulemasının Kelam ilmine ihtiyaç yoktur iddiaları, ne tarihi, ne bilimsel, ne de İslam'ın kendi gerçeğine uygun değildir.

İslam'ın yayıldığı yeni coğrafyaların pek çoğunda, siyasi yenilgiyi hazmedeyen pek çok devlet ve toplumlar, İslam'a ve müslümanlara karşı kültürel mücadele vermeye başladılar. Savaş meydanlarında yenemedikleri müslümanları, düşünce ve kültür alanında yenmek istediler. Sahip oldukları zengin kültürel birikim, felsefi düşünce onlar için bu yönde kullanacakları en büyük araçlardı. Böylesi bir mücadele biçimi ile karşılaşan müslümanlar, kısa sürede bunlara cevap oluşturacak düşünce guruplarını da çıkardı. Bilindiği gibi, bu düşünce gurubu Mu'tezile'dir. Nassı kabul etmekle beraber akli işlevsel kılan Mu'tezile, kısa bir süre içerisinde diğer kültürel birikimleri ve bu arada Yunan felsefesini de özümsemek suretiyle kültürel alanda büyük bir mücadele yürüttü ve bu alanda büyük bir işlev gördü. Bu kadar önemli bir işlevi üstlenen Mu'tezile'ye karşı Selef ulemasının yaptığı ise sadece saldırmak ve itham etmek olmuştur. Bu çerçevede değerlendirildiğinde selef ulemasının takındığı tutumun sağlıklı olmadığı sonucuna ulaşılır.

Mu'tezile'nin içeride ve dışarıda yürüttüğü bu mücadeleye karşı, Selef uleması, Peygamber sonrasında ortaya çıkan her türlü siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeyi "*Bid'at*" kategorisine alarak reddetmiştir. Selef ulemasının "*Bid'at*" kavramına yüklediği anlam dolayısıyla, akli ve düşünsel çabalar İslam toplumunda yavaş ilerlemiştir. Selef ulemasının etkinliğinin az olduğu dönemlerde ve yerlerde bilimsel çabalar daha fazla olmuştur. Peygamber uygulamasını yaşamın her alanına ve bütün bir tarihe teşmil eden selefi anlayış, bu düşünceleri dolayısıyla gelişmenin önündeki en büyük

engellerden biri olmuşlardır. Yakın zamana kadar, tv. fotoğraf, resim, heykel ve diğer gelişmelere karşı müslüman toplumlarda ve toplumumuzda gösterilen sert reaksiyon bu anlayışın bir uzantısıdır.

Kelam ilmini “cedeli” kapsamında değerlendiren selef uleması, cedeli de sadece kısır bir çekişme şeklinde değerlendirerek reddetmişlerdir. Başlı başına bir tartışma yöntemi olan cedeli, kısır bir çekişme olarak kabul etmeleri bir başka yanılıdır. Dini düşünce alanında her türlü tartışmayı yasaklayan selef uleması, bu iddiasını da Peygamber ve sahabe dönemine dayandırmaktadır. Oysa Peygamber, araştırma ve öğrenme amaçlı tartışmayı hiçbir zaman yasaklamamıştır.

Selef ulemasının tartışmaya yüklediği kötü anlam dolayısıyla ki, müslüman toplum, bu günün dünyasında bile sorunlarını tartışmamakta ve tartışma kültürü gelişmemektedir. Ön kabullerin yaygınlığı, yalnızca bir düşüncenin doğru olabileceği kanısı, karşıt düşüncelerin mutlaka yanlış olacağı inancını doğurmuştur. Bilindiği gibi selef uleması: “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerlerinin tamamı sapıklıktadır, o da benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yoldur” hadisini kendisine dayanak yapmakta ve Peygamber ile sahabesinin yolunu izleyen tek fırkanın kendisi olduğunu iddia etmektedir. Elbette diğer fırkaların tamamı da bu iddiaya sahipler, ancak bu konuda en çok temayüz eden Selef uleması olmuştur. Bu nedenle kendileri dışındaki diğer fırkaların tamamını sapık olarak nitelemektedirler. Oysa insanların farklı temayülleri sebebiyle toplumlardaki farklı algılama ve inanışların da farklı olması tabii olmalıydı. Tartışmanın yasaklandığı, sorunların ve soruların serbestçe izah edilemediği toplumların gelişmeleri imkansızdır. Bu günkü İslam dünyasındaki devletlerin çoğunda sorgulanamayan bir emir, kral veya sultanın varlığı, tartışmanın yasaklandığı veya en azından kötülendiği bir düşünce mirasına sahip oluştan kaynaklandığını söylemek fazla abartılı bir yaklaşım olmasa gerektir.

Önceki ümmetlerin, Peygamberlerine çok soru sordukları ve tartışma yaptıkları için helak olduğunu söyleyen Selef uleması, aynı sonuçla karşılaşmamak için, müslümanların soru sormamalarını ve tartışmamalarını istemektedir. Çalışmamız içerisinde bu anlayışın somut örnekleri

sunulmuştur. İstiva konusunu soran kişinin, Malik b. Enes'in emriyle meclisten çıkarılması, sonraki dönemler için örneklik teşkil etmiştir. Nitekim Kelam ve Felsefe ile ilgilenenlerin ve bu alanda çaba sarf edenlerin sürgüne gönderilmeleri, ya da evleri yakılarak öldürülmek istenmeleri bu anlayışın bir yansımasıdır. Bu durum elbette yalnızca müslümanlara özgü bir yaklaşım değildir. Özellikle Hıristiyan dünyasında çok daha ağır vakalara rastlamak mümkündür. Ancak, Kur'an'ın akli işlevsel kılmak için bunca çabasına rağmen böyle bir anlayışın geliştirilmesi vahiy kültürünün yeterince anlaşılmasından kaynaklanıyor olsa gerektir.

Dini düşünce alanında, herkesin bilemediği bazı konuların, özel meziyetlere sahip bazı kişiler tarafından bilinebileceği anlayışı, bilindiği gibi, selefi düşüncede "*Ma'rifet ehline teslim*" şeklinde yedi prensipten biri olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış günümüze "*büyükler bilir*" şeklinde taşınmıştır. Sorunlarını tartışmaktan aciz toplumların rahat bir şekilde sığındıkları bu anlayış biçimi bu gün de çok etkin bir şekilde devam etmektedir. İzahı yapılamayan konuların, "*büyüklerimizin bir bildiği var*" şeklinde gizemleştirilerek, toplumun sorgulamasından kaçırılması, selefi anlayışın soru sormayı yasaklamanın bir uzantısı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Selef uleması, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını tartışma konusu yapmanın doğru olmadığını, bu konuda nass ile bildirilenlerle yetinilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bunları tartışma alanına alan Kelam ilminin da terk edilmesi gereğini dillendirmektedirler Tanrıyı merkeze alan ve Fazlurrahman'ın ifadesiyle, "Kur'an'ı Allah hakkında bir risale" kabul eden Kelam ilmi bu yanılla sorun çözmekten ziyade sorun üreten bir işlev görmüştür. Her bir fırkanın kendi anlayışı doğrultusunda anlamaya çalıştığı Kur'an metni, hayatın bütününe hitap eden bir kitap olmaktan çıkarılmış, her bir düşünce gurubunun kendi sorularına istedikleri çerçevede cevap bulmaya çalıştıkları bir kitaba dönüşmüştür. Ortaya çıkışında toplumun ihtiyaçları oranında gelişen Kelam, zamanla bu hüvviyetini kaybetmiş ve kısır bir çekişme alanı haline getirilmiştir. Bu nedenle insanı ve sorunlarını merkeze almadan Kelam ilminin tekrar eski fonksiyonuna dönmesi zordur.

Selef ulemasına göre yalnızca bir tek hakikat vardır. O da kendi inanışlarıdır. Zira Selef ulemasına göre, onların düşünceleri, Allah ve Resülünün sözüdür. Selefi algılayıştaki, dini düşünce ve yorumları din olarak telakki etme, beraberinde muhaliflerine karşı çok sert tavır almalarını getirmiştir. Tezimiz içerisinde birkaç örnekle gösterildiği gibi, muhalefete asla hayat hakkı tanımamıştır. Dolayısıyla selefi anlayışa göre tek bir düşünce biçimi vardır, o da kendi inanç esasları ve kabulleridir. Bu nedendir ki Mu'tezile ve daha sonraki dönemlerde bütün kelim erbabı zındık olarak nitelenmiş, Kelam ilmi ile uğraşanların şahitliklerinin kabul edilemeyeceği, hatta kanlarının ve mallarının dahi helal olacağı ifade edilmiştir. Selef ulemasına göre, Kelam ilmi ile uğraşanlar, alimlerden sayılmazlar, bu nedenle de Kelam kitaplarının vasiyet edilemeyeceği ve vakıf olarak bırakılamayacağı ifade edilmiştir. Selef uleması bu yaklaşımı ile başta Mu'tezile kelamcıları olmak üzere, bütün kelamcıların toplumdan tecridini istemiştir. Böylece toplumda soru soran ve sorgulayan kimse kalmayacak, dolayısıyla sadece kendilerinden oluşan bir anlayış ve yaşayış biçimi egemen olacaktır. Ötekini dışlama veya ötekine hayat hakkını tanımama şeklinde ifade edilebilecek bu selefi düşünce biçimi, tarihin belli bir dönemi ile sınırlı kalmamış, benzer uygulamalarla tarihin her döneminde ve her dini, ya da din dışı topluluklarda var olagelmıştır. Bu gün hala toplumumuzun önemli sorunlarından biri olan ötekini kabul edip etmeme sorununun kökeninde bu anlayış biçimi yatmaktadır. Bu yanıyla düşünüldüğünde çoğu müslüman toplumlari tam bir doğmatizmi yaşamaktadırlar

“Ben söylemiyorum Allah böyle diyor” tarzındaki ifadelerin altında selef ulemasının, tek bir hakikat algılaması yatmaktadır. Dinden anlaşılan ile dini aynı kategoride değerlendiren bu anlayış biçimi, kendi yaklaşımlarını ve değerlendirmelerini din olarak kabul ettikleri, buna muhalefet edenleri de Allah'a muhalefet etmiş gibi algıladıkları için, gerektiğinde muhalifleri en ağır cezayla cezalandırmışlardır. Farkında olmadan kendilerini ilah konumunda gören bu anlayış sahipleri, yaşadıkları toplumlarda asla farklılıklara müsaade etmezler. Yakın dönemde Afganistan'da yapılan uygulama ve dayatılan yaşam biçimi, bu tarz bir anlayışın en tipik bir örneğidir.



Kanaatimizce Kelam ilmi, tarihte iki önemli kırılmayı yaşamıştır. Bunlardan ilki, Mu'tezile'den ayrılarak, Mu'tezile yöntemini kullanmak suretiyle ona ağır bir darbe indiren Eş'ari, diğeri de çok yönlü bir ilim adamı olduğu için her alanda eser veren ve bu yanıyla İslam düşüncesi üzerinde önemli bir etkinliğe sahip olan Gazali'dir. Gazali, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse asırlar sonra etkisi devam eden bir ilim adamıdır. Bu nedenle Gazali, Kelam ilmi tarihinde müteahhirin döneminin başlatıcısı olmuştur.

Gazali'yi diğer ulemeden ayıran en bariz özelliği, onun irdelemeye tabi tuttuğu her bir ilim dalını, çok detaylı bir şekilde incelemesidir. Nitekim o, Felsefe, Bâtınlık, Kelam ve Tasavvuf'u araştırırken, her bir ilim dalını detaylı bir şekilde incelemiş, daha sonra kanaatlerini yazmış veya reddiyelerini kaleme almıştır.

Gazali, bir ilim adamı olduğu kadar, yaşadığı dönemde siyasetle doğrudan ilgilenen bir insandır. Gazali kendi döneminin kültür bakanlığı görevini üstlenmiştir. Özellikle eğitim alanında takip edilecek müfredatın hazırlanmasında en büyük pay Gazali'ye aittir. Selçuklu devletinin siyasi idaresini, Nizamülmülk belirlerken, Gazali de toplumun eğitim ve ıslah görevini yüklenmiştir. O ömrünün uzun bir kısmını Nizamülmülk ile birlikte geçirmiştir. Siyasilerle birlikte toplumun ıslahının imkansızlığını gören, ya da onlardan yeteri desteği alamadığını hisseden Gazali, medreseyi terk ederek, uzun bir dönem zühd hayatını yaşar. Gazali'nin medreseyi terk etmesi kanaatimizce bilinçli bir seçimdir. Tasavvuf meşrep bir aile içerisinde büyümesi, ilk eğitimini tasavvuf şeyhlerinden almış olması, onu yaşamının ilk yıllarında tasavvufa meyilli kılmıştır. Nihayetinde tasavvufta karar kılması da bunun bir sonucudur.

Gazali'nin medreseden ayrılmasının altındaki en büyük etkenin, mücedditliğini ilan etmeden önceki hazırlık safhasını oluşturduğu kanaatindeyiz. Nitekim, yaşam serüvenini anlattığı *el-Munkız*'da bu durumu açıkça ifade etmekte ve bu esnada gelişen hadiselerin tamamının kendi iradesi dışında ilahi bir müdahale ile gerçekleştiğini söylemektedir. Gazali'nin

mücedditliğinin kabul edilmesi, onu müslüman halk nezdinde daha da önemli kılmış ve düşüncelerinin daha rahat kabulünü sağlamıştır.

Gazali'nin, kendi dönemine kadar fazlaca tasvip edilmeyen tasavvuf'u kabullenmesi, tasavvuf'a geniş bir meşruiyet alanı kazandırmıştır. Gazali gibi önemli bir şahsiyetin tasavvuf'ta karar kılması, tasavvuf'un gerek ulema ve gerekse halkın arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Gazali, hakikatin ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini söylemek suretiyle akla büyük bir darbe vurmuştur. O, her ne kadar, filozof ve Bâtînîlere karşı akli ve felsefi yöntemi kullanmışsa da, nihayetinde hakikatin ancak keşf yoluyla elde edilebileceğini söylemekle akli ikinci plana itmiştir. Gazali'nin etkisi dikkate alındığında onun ortaya koyduğu bu anlayışın, sonraki nesiller üzerinde ne kadar büyük olduğu görülecektir.

Gazali, tasavvufta karar kılmanın bir sonucu olarak, özellikle halkın Kelam ilminden uzak tutulması gerektiğini söylemiştir. Gazali, kelami delillerin sağlıklı olmadığından hareketle, Kur'an'î delillerin daha ikna edici olduğunu belirtmektedir. Gazali, eserlerinde farklı bazı mülahazalarda bulunmakla birlikte, o, kelamcıların imanını, rüzgarın sağa sola savurduğu yaprağa benzetirken, avamın imanını da hiçbir şekilde sarsılmayan sağlam bir dağa benzetmektedir.

Bu düşüncesiyle Gazali, araştırma sonucu sahip olunan imanın son derece zayıf ve her an yok olabilecek bir iman olarak kabul ederken, asıl imanın avamın imanı olduğunu söylemektedir. Bu anlayışı ile Gazali, iman araştırma alanının dışına çıkarmakta ve salt bir kabulden ibaret görmektedir. İmanı araştırma konusundan ziyade inanılacak esaslar şeklinde algılamanın altında Gazali'nin bu yaklaşımını gözlemlemek mümkündür. Sürekli tartışılmalı ilim iman önceliği konusunda, Gazali'nin İmana öncelik verdiği görülmektedir. İnanç esaslarının tartışma dışı tutulmasında bu anlayışın payı büyüktür.

Gazali, kelamın kullandığı tartışma/cedel yöntemi dolayısıyla ikna edici olamadığını, taraflar arasında kin ve nefreti arttırmaktan başka bir işlev görmediğini söylemektedir.

Kelam ilmini ilaca benzeten Gazali, mütahassısları tarafından kullanılmadığı zaman, yarar yerine zarar vereceğini ifade etmektedir. Gazali'nin bu yaklaşımı, müslüman zihinde, belirlenen inanç esaslarından en ufak bir sapmanın sapıklıkla nitelenmesine sebep olmuştur. Buna göre inanç konuları o kadar hassastır ki, bunlardan birini inkar, ya da belirtilen şeklin dışında kabul etme kişiyi küfre götürür. Bu anlayış, dinin insan için olduğu olgusu yerine, insanın din için olduğu inancını yerleştirmiştir. Dolayısıyla hiçbir şekilde dini esaslar, yeteri düzeyde bilgi sahibi olmayanların yanında tartışılmaması gerektiği sonucunu doğurmuştur.

İnsanlara anlayabilecekleri kadar ve anlayabilecekleri şekilde bilgilerin aktarılması esastır. Şayet inanç esasları dahil, müslümanlara anlayabilecekleri düzeyde anlatılmış olsaydı muhtemelen anlayabilirdi. Ya da en azından zamanla daha rahat anlaşılabilirdi. Ancak hiçbir şekilde inanca taalluk eden konularda açıklamaların getirilmemiş olması, müslümanın zihninde gerekçesini bilmeden bir sürü inancın yerleşmesine sebep olmuştur.

Gazali, gerek şüphe içerisinde bulunan müslümanların inançlarını pekiştirme ve gerekse, gayr-ı İslami unsurlara karşı İslam'ın savunulması için kelam ilmine ihtiyacın olduğunu söylemekte ve bu yanılla kelam ilmi ile uğraşmayı farz-ı kifaye cinsinden kabul etmektedir. Gazali, bu ilimle uğraşanlarda bulunması gereken nitelikleri saymakta ve özellikle halkın bu ilimden uzak tutulması gerektiğini belirtmektedir. Bu anlayışı dolayısıyla Gazali, kelam ilminin gerilemesinde önemli bir paya sahip olmuştur. Kelamın sadece ilahi zat ve sıfatlarla ilgilenen bir ilim haline getirilmiş olması, Gazali'yi böyle bir sonucu almaya sevk etmiş olabilir. Oysa bunun yerine Gazali, kelama toplumsal sorunları çözmede önemli işlevler gören bir ilim statüsü kazandırmış olsaydı, onu yasaklamasına ihtiyaç kalmazdı.

Gazali'nin kelam ilmini, hac yolculuğuna çıkan hacıların yol emniyetini sağlamakla görevli muhafızlara benzetmesi, kelam ilmini, sadece araçsal bir konuma oturtmuştur. Zira bu duruma göre yolun emniyeti sağlandıktan sonra güvenliğe ihtiyaç kalmayacaktır. Oysa, insan olgusu dikkate alınarak, insanın hayatın her yönüyle gelişmesine katkı sunan, akli işlevsel kılmakla, kendisini geliştiren bir ilim olarak bakılmış olsaydı, böyle bir kanaati beyan etmezdi.

Gazali'nin kelim tanımlaması oldukça önemlidir. Zira kendisinden sonraki ulema da kelam ilmine aynı şekilde yaklaşmış ve ona sadece inançları dış ve iç saldırılardan koruyan bir muhafız görevini vermiştir.

Gazali'nin anlayışına göre avam/halk tartışmalardan uzak tutulmalıdır. Görünüşte doğru olarak kabul edilebilecek bu yaklaşım biçimi, asırlarca müslüman toplumun avam kalmasına yol açmıştır. Akledemeyen, düşüneyemeyen, doğru karar veremeyen avamın yapması gereken onların adına belirlenen kuralları kabul etmek ve onları tatbik etmektir. Bu hem inanç alanında, hem de sosyal yaşamda böyle olmuştur. Bu anlayış dolayısıyla ki asırlar geçmesine rağmen, halk hala tartışmamakta, sorunlarını bilememekte ve çözümlerine katkı sunmamaktadır.

Kafaları karışmasın diye kelam ilminden ve bu arada her türlü tartışmadan uzak tutulan müslüman toplumu, sonuçta karıştıracak kafayı da kaybeder duruma getirildi. Toplumun tedricen gelişmesi için tedbirler alınması gerektiği yerde, kelamdan uzaklaştırarak, onu mistik bir anlayışın kucağına atan Gazali, böylece halkın daha rahat yönetilebileceğine bir çözüm bulmuştur.

Gazali sonrasında İslam coğrafyasının tamamında yüzlerce hankahlar ve sufiler için barınacakları yerlerin inşa edilmiş olması, onun inşa etmek istediği toplumun bir yansımasıdır. Bu durum, yönetici kesimin işini kolaylaştırdığı için, bu alanda hiçbir fedakarlıktan geri durmamışlardır. Bu durum Gazali'nin projesinin bir sonucudur. Zira ona göre kelamla kafası karışacak olan halk, tasavvufa yönlendirilecek, tasavvufi anlayışla sakinleşen toplum da yaşamını daha rahat sürdürecektir. Ancak bu arada ortaya çıkan sonuca bakıldığında, müslüman coğrafyası haçlılar tarafından işgal edilirken, müslümanlar mistik yaşamın sağlayacağı huzuru yakalamakla meşgul olmuşlardır. Gazali, yaşadığı dönemin sorunlarına ve toplumsal çöküşe bir çözüm bulmak amacıyla böyle bir proje ortaya koymaktadır. Bu belki de yaşadığı gün için geçerli bir çözüm olabilir, ancak, böyle bir çözümü sürekli takip edilmesi gereken bir proje olarak sunmak, toplumu miskinleştirmekten başka bir işe yaramamıştır.

Gazali, selef anlayışının aksine, nassı anlamada mutlaka te'vilin kullanılması gerektiğini söylemekle, selefte göre akla belli yer vermekte, ancak nihai hakikatin ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini söylemekle de aklın alanını daraltmaktadır.

Gazali, bütün ilimlerde olduğu gibi, kelim ilminde de mantığın kullanılması gerektiğini söylemekle yeni bir çığır açmıştır. Ancak o, mantığı daha ziyade muhalif düşünceleri bertaraf edebilmek için kullanmıştır. Bu nedenle mantık yeteri düzeyde gelişmemiştir. Zira Gazali, gerek felsefeye ve gerekse Bâtnîyeye eleştiri yöneltirken, mantıktan yararlanmış, ancak buna rağmen, hakikate akıl yoluyla ulaşılamayacağını söylemekle, özellikle kelim alanında aklın kullanımını zora sokmuştur.

Gazali'nin nihai hedefi, tasavvufi anlayışı benimseyen bir toplum yaratmadır. Bilindiği gibi, tasavvuf da teoriden ziyade tecrübe ile bilinebilen ve yaşanılan bir yaşam biçimidir. Şeyhe uymanın ve hiçbir itiraz ileri sürmeden ona tabi olmanın kural olduğu tasavvufi anlayış dikkate alındığında aklın geri plana itileceğinin zorunlu bir durum olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu yanıyla bakıldığında Gazali düşüncesinde aklın geri plana itilmesi doğal bir sonuçtur.

Kişisel bir tecrübe olarak Gazali'nin benimsediği bu yaşam biçimi ve anlayış şeklinin sonraki ulema tarafından mutlaka uyulması gereken esaslanmış gibi algılanması ve bu durumun yeteri düzeyde eleştirisinin yapılmaması, Gazali'den sonraki neslin mistikleşmesini, daha çok tasavvufa kaymasını doğurmuştur. Özellikle Gazali'nin filozofları tekfir etmesi, felsefe düşmanlığını doğurmuş ve bu alandaki çabalar müslüman toplumlarda hoş karşılanmamıştır. Toplumumuzda bu gün bile felsefeye karşı takınılan olumsuz tavrın altında Gazali ile kristalleşen bu anlayışın önemli etkileri bulunduğu kanaatindeyiz.

Din indiği andan itibaren beşerileşmiştir. Çünkü dini anlayan, onu anlamlandırmaya çalışan beşerdir. Dolayısıyla, Peygamber gününden bu güne kadar yapılan değerlendirmelerin tamamını, dini anlama çabası olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu nedenle hiç kimse eleştirden muaf değildir. Müslümanlar bu prensipten hareketle geçmiş miraslarını bilimsel kriterler

ıŖıđında yeniden ele alıp değerlendirmeye tabi tutmadıkları sũrece sağlıklı bir anlayıŖa ve sağlıklı bir yaŖayıŖa ulaŖmaları mũmkũn olamayacağı kanaatindeyiz.



## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed**, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara 1986.
- Abdulhamit, İrfan**, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. İst. 1981.
- Adivar, Adnan**, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İst. 1978.
- Ahmed b. Hanbel**, *el-Akide Rivayetu Ebi Bekr el-Hallal*, Thk. İzzuddin es-Seyrevani, Daru Kuteybe, Dimaşk, 1408.
- ....., *er-Redd al'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, Thk. Muhammed Hasan Raşid, el-Matbatu's-Selefiyye, Kahire, 1393.
- ....., *Usulu's-Sunne*, Daru'l-Menar, Suud, 1411.
- ....., *Usulu's-Sunne*, Hazırlayan, Fevvez Ahmed Zemerli, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1995.
- Ahmed Emin**, *Duha'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, Tsz.
- ....., *Fecru'l-İslam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1975.
- ....., *Zuhru'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, Tsz.
- Akbulut, Ahmet**, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* Ankara, Tsz.
- Ali Ayni, Muhammed**, *Hüccetu'l-İslam İmam el-Gazali*, Matbaa-i Amire, İst. 1327.
- Arûci Muhammed**, *el-Esma ve's-Sıfat fi ma Beyne Ulamai's-Selef ve Ehli'l-İ'tizal*, İslam Araştırmaları Dergisi, I, 1997.
- Aydın, Mehmet S.**, *İslam Felsefeleri Yazıları*, Ufuk Kitapları, İst. 2000.
- Aydın, Mehmet**, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, S.Ü.Yay. Konya, 1989.
- Azimabadi, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Ali ed-Diyanüvî**, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1992.
- Bayraktar, Mehmet** "Gazali'nin Bilgi Teorisî" İslam ve Bilim, Seha Neşriyat, İst.1993.
- ....., *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V.yay. Ankara,1997.

- Beyazizade, Ahmed Efendi**, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. , İlyas Çelebi, M.İ.F.V.yay. İst. 1996.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Huseyn**, *el-İ'tikad ala Mezhebi's,-Selefi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Brockelman, Carl**, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, T.T.K.Y. Ankara, 1992
- Cabiri, M. Abid Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli , Kitabevi, İst. 2000.
- ....., *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İst. 1997.
- ....., *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz. Yay. İst. 1997.
- ....., *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Burhan Köroğlu, Kitabevi, İst. 2000.
- ....., *Çağdaş Arap -İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- Cahen, Claude**, *İslamiyet*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi yay. İst. 1990.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr**, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Thk. Hasan en-Nedvi, Mektebetu't-Ticari, Mısır, 1926.
- Cerrahoğlu, İsmail**, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B.yay. Ankara, 1988.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd**, *es-Sihah*, Thk. Ahmed el-Ğafur Attar, Daru'l-İlim li'l-Melayîn, Beyrut, 1990.
- Cevizci, Ahmet**, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay. İst. 1999.
- Cüveyni, İmamu'l-Haremeyn**, Ebu'l-Meâfi Abdulmelik b. Abdullah, *Kitabu'l-İrşad ila Kavatii'l-Edilleti fi usûlil-İtikâd*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- ....., *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, Thk M. Zahid Kevseri, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 1992.
- ....., *el-Burhan fi Ususli'l-Fıkh*, Thk. Salah b. Muhammed Avîda, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- ....., *el-Kafiye fi'l-Cedel*, Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, 1979.



- Çağatay, Neşet -İbrahim Agah Çubukçu**, *İslam Mezhepleri ve Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1985.
- Çağrıncı, Mustafa**, *Gazalî'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İst.1982.
- Çiftçi, Adil**, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- Çubukçu, İbrahim Agah**, *Gazalî ve Batınlık*, Resimli Posta Matbaası, Ankara, 1964.
- ....., *Gazzali ve Felsefesi- Belleten – CV*, 631-632.
- de Boer, T.J.**, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
- Dünya, Süleyman**, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazalî*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1980.
- Ebu Bekr Ahmed b. İbrahim el-İsmailî**, *İ'tikadu Eimmeti'l-Hadis*, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hamîsi, Daru'l-Asime Riyad, 1417.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit**, *İmâ-ı A'zam'ın Beş Eseri* (1."Risale ila Osman el- Betti", 2. "Kitabu'l-Alim ve'l-Mute'âlim", 3. el-Fıkhu'l-Ekber", 4. "el-Fıkhu'l-Ebsat", 5. "el-Vasiyye") Hazırlayan ve Çev. Musatafa Öz, İ.F.A.V. İst. 1992
- ....., *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, Çev. İsmail Kaya, Madve yay. İst. 1984.
- Ebu Muhammed el-Yemenî**, *Akadidu's-Selase ve's-Sebine Firketen*, Thk. Zerban el-Ğamidi Muhammed b. Abdullah, Mekbetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1414.
- Ebu Muhammed, Muhyiddin b. Süleyman el-Kafiyeci**, *Kitabu't-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, Çev. İsmail Cerrahoğlu, A.Ü.İ.F.yay. Ankara, 1989.
- Ebu Re'yyan, Muhammed Ali**, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiye, Beyrut, 1973.
- Ebu Zehra, Muhammed**, *Ahmed b. Hanbel*, Çev. Osman Keskiöğlü, Hilal yay. İst. 1984.
- ....., *Ebu Hanife*, Çev. Osman Keskiöğlü, D.İ.B. yay. Ankara, 1997.
- ....., *İmam Malik*, Çev. Osman Keskiöğlü, Hilal yay. İst. 1984.
- ....., *İmam şafii*, Çev. Osman Keskiöğlü, D.İ.B. yay. Ankara, 1996.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid**, *İlahi Hitab'ın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara, 2001.

- ....., *Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı*, çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar, 1996, cilt 9, sayı 1, s. 28.
- el- Bağdadî, Hatib, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b Sâbit**, *Kitabu'l-Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*, Thk. Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut, 1986.
- el-Akk Abdurrahman**, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1986.
- el-Askeri Ebu Hilal**, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Evail*, Thk. Abdurrezzak Ğalib el-Mehdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1997.
- el-Bağdadi, Ebû Mnasûr Abdulkâhir b. Tâhir**, *Usulu'd-Din*, Daru'l-Medine, Beyrut, 1928.
- ....., *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrahim Ramadan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.
- el-Bağdadî, Hatib**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, Thk. Sait Hatipoğlu, D.İ.B. yay. Ankara, 1991.
- ....., *Tarîhu Bağdad*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Tsz.
- Elbâni, Nâsiruddin**, *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Daife ve'l-Mevzua*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1992.
- el-Basri, Hasan, Ebû Saîd**, *Kader hakkında Halife Abdulmelik b. Merven'a Mektubu*, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, (Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Ek 4, s.303).
- el-Behiy Muhammed**, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara, 1992.
- el-Cevziye İbn Kayyim, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr**, *İlamu'l-Muvakkîin*, Thk. Muhammed Abdulssalam İbrahim, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1993.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail**, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Thk. Beşir Muhammed Ayun, Mektebetu Dari'l-Beyan, Dimaşk, 1993.
- ....., *Kitabu'l-Luma' fi er-Red al Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*, Thk. Abdulaziz İzzuddin es-Sirvani, Daru Lubnan, Beyrut, 1987.
- ....., *Makalatu'l-İslamiyyin*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- ....., *Risale fi Istihسانی'l-Havdi fi İlmi'l-Kelam*, Haydarabat, 1344.

- el-Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan**, *Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1974.
- el-Fâvi, Abdulfettah**, *Makalatu'l-Aşr fi Menheci İlmî'l-Kelam ve Kadayahu*, Mektebetu'z –Zehra, 1993.
- el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed**, *İlcamu'l-Avam an İlmî'l-Kelam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.  
 .....*Mihakku'n-Nazar*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen yay. İst. 2002.  
 .....*el-Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1322.  
 .....*el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, Rey yay. Kayseri, 1994.  
 .....*Alemlerin Sırrı*, Çev. Naim Erdoğan, Hisar yay. İst. 1983.  
 .....*Cevahiru'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut, 1990.  
 .....*el-Kıstasu'l-Müstakim*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.  
 .....*el-Munkız*, Çev. Ahmet Suphi Furat, Şamil yay. İst. 1978.  
 .....*el-Munkızu mine'd-Dalal*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.  
 .....*er-Risaletu'l-Leduniyye*, Daru Sadır Beyrut, 1997.  
 .....*Eyyuhe'l-Veled*, Daru Sadır Beyrut, 1997.  
 .....*Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.  
 .....*Fedaihu'l-Bâtiniye*, Çev. Avni İlhan, T.D.V. yay. Ankara, 1993.  
 .....*İhyau Ulumi'd-Dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir yay, İst. 1974.  
 .....*İhyau Ulumi'd-Dîn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, Tsz.  
 .....*Kanunu't-Te'vîl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.  
 .....*Kavaidu'l-Akaid*, Thk. Musa Muhammed Ali, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1985.  
 .....*Kimya-yı Saadet*, Çev. Mehmet Faruk Gürtunca, sağlam Kitabevi, İst. 1977.  
 .....*Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Dîn*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.  
 .....*Makasidu'l-Felasife*, Çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yay. İst. 2001.

- ....., *Mearicu'l-Kuds*, Çev. Serkan Özburun İnsan yay. İst. 1995.
- ....., *Mearicu'l-Kuds*, Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, Beyrut, Tsz.
- ....., *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Ahmed Şemsuddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 1990.
- ....., *Mi'yarü'l-İlim*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır, 1960.
- ....., *Miškatu'l-Envar*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1997.
- ....., *Mîzanu'l-Amel*, Çev. Ömer Dönmez, Hisar yay. İst. Tsz.
- ....., *Tehafütü'l-Felasife*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen yay. İst. 2002.
- ....., *Tehafütü'l-Felasife*, Thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1960.
- el-Herevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensarî**, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, Thk. Abdurrahman b. Abdulaziz eş-Şibli, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medîne, 1995.
- ....., *el-Erbain fi Delaili't –Tevhid*, Thk. Ali b. Muhammed b. Nasr el-Fakihi, Medine, 1404.
- İbn-i Hişam**, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Seka-İbrahim el-Ebyari-Abdu'l-Hafiz Şibli, Dar-u İbn-i Kesir, Bsy. Tsz.
- İbn-i İshak, Muhammed**, *Sîret-u İbn-i İshak*, Thk. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet vakfı yay. Konya, 1981.
- el-Lâlekâî, Hibbetullah Hasan b. Mansur et-Taberî**, *Şerhu Usuli'l-İ'tiakdi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa mine'l-Kitabi ve's-Sünneti ve'l-İcmai's-Sahabe*, Thk. Ahmed Sa'd Hamdan, Daru Tibe, Riyad, 1402.
- Ellul, Jacques**, *Sözün Düşüşü*, Paradigma yay. İst. 1998.
- el-Makdisî, İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah** *Hikayetu'l-Munâzara fi'l-Kur'an maa Ba'di Ehli'l-Bida'*, Thk. Abdullah Yusuf el-Ca'di, Mektebetu'r-Rüşd, Riyat, 1409.
- ....., *Akîdetu'l-İmam İbn Kudame*, Hazırlayan Fevvez Ahmed Zemerli, Daru'l-Kutyubi'l-Arabi, Beyrut, 1995.
- ....., *Lum'atu'l-İ'tikadi'l-Hadi ila Sebili'r-Reşad*, Thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Daru's-Selefiye, Kuveyt, 1404.
- ....., *İsbatu Sifati'l-Uluv*, Thk. Bedr Abdullah Bedr, Daru's-Selefiye, Kuveyt, 1404.

- ....., *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Said Dimaşkiye, Daru'l-Alem, Riyad, 1990.
- ....., *Zemu't-Te'vil*, Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Daru's-Sekafiye, Kuveyt, 1406.
- el-Makdisi, Şemsuddin b Abdilllah Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî**, *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Thk. Muhammed mahzum, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1987.
- el-Makdisi, Abdu'l-Ğani**, *Kitabu's-Sıfat*, Hazırlayan Fevvez Ahmed Zemerlî, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1995.
- el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed**, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, Thk. Muhammed Zahid kevseri, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 1997.
- Elmal'ılı, M. Hamdi Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. Tsz.
- el-Mes'udî, Ali b. Hüseyin**, *Mûrûcu'z-Zeheb ve Maaddinu'l-Cevher*, Thk. Said Muhammed el-Leham, Daru'l-Fikr, Beyrut, Tsz.
- el-Muhasibi, Ebu Abdilllah el-Hâris b. Esed**, *er-Riaye li Hukukillah*, Thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
- ....., *Maiyetu'l-Akl ve Ma'nahu ve İhtilafu'n-Nasi fihî*, Thk. Hüseyin Kutlu, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398.
- en-Neşşar, Ali Sami**, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan yay. İst. 1999.
- ....., *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Daru'n-Nahadi'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.
- er-Razi, Fahrudin Muhammed b. Ömer**, *Esasu't-Takdis*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1995.
- ....., *Menakıbu'l- İmam eş- Şafii*, Thk. Ahmed Hicazi es-Sika, Daru'l-Cil, Beyrut, 1993.
- Erul, Bünyamin**, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. yay. Ankara, 1999.
- Esed, Muhammed**, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret yay. İst. 1996.
- es-Suyûti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celaluddin**, *Tedribu'r-Ravi*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1993.

- ....., *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dar İbn Kesir, Dimaşk, 1993.
- es-Sübki, Tacuddîn Ebu Nasr Abdulvehhâb**, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kubra*, Thk. Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahi, Hicretu't-Tebaia, el-Cize, 1992.
- ....., *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kubra*, Thk. Abdulfettah Mahmud el-Hulv-Muhammed et-Tanahî, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, b.y.y, Tsz.
- eş-Şafii, Muhammed b. İdrîs er-Risale**, Thk. Muhammad Seyyid Geylani, Kültür yay. İst.1969.
- ....., *er-Risale*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, By.y. Tsz.
- eş-Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b.Abdulkerim**, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Thk. el-Ferd Ceyum, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, Tsz.
- ....., *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütubi'l-İlmiye, Beyrut, 1992.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr**, *İhtilafu'l-Fukaha*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
- ....., *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- et-Taftazani, Ebu'l-Vefa Mes'ud b. Ömer**, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, kayıhan yay. İst. 1980.
- ez-Zehabi, Şemsuddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman**, *Duvelu'l-İslam*, Thk. Hasan İsmail Merve- Mahmud el-Arnaut, Daru sadır Beyrut, 1999.
- ....., *Tezkiretu'l-Huffaz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
- ....., *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Kalem, Beyrut, Tsz.
- ....., *Mizanu'l-İ'tidal*, Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Fikr, Beyrut, Tsz.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer**, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil*, Thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- ez-Zemerli Fevvaz Ahmed**, *Akaidu Eimmeti's-Selef*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1995.

- ez-Zirikli, Hayruddin**, *el-A'lam Kamusu't-Teracim*, Dâru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut, 1995.
- Fahri, Macit**, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim yay. İst. 1992.  
....., *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan yay. İst. 1998.
- Fazlur Rahman**, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparsalan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu yay. Ankara, 1996.  
....., *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet aydın, Selçuk yay. İst. 1992.  
....., *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", Çev. Mevlüt Uyanık, Yayına Hazırlayan, Mehmet Paçacı, Fecr yay. Ankara, 1991.  
....., *Tarih Boyunca İslam metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu yay. Ankara, 1995.
- Gardet, Louis**, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Hazırlayan: P.M.Holt-A.K.S. Lambton-B.Lewis, Kitabevi, İst. 1997.
- Georg Makdisi**, "Şafii'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-u Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi" , *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, Hazırlayan: Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- Goldziher, Ignaze**, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay. Ankara, 1993.
- Gökberk, Macit**, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1998.
- Gölcük, Şerafeddin –Süleyman Toprak**, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996.
- Güler, İlhami**, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu yay. Ankara, 1998.  
....., *Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami bir Katkı*, İslami Araştırmalar, Nisan, 1991, Sayı 2.
- Günaltay, Şemseddin**, *II. Türk Tarih Kongresi, (20-25 Eylül 1937)* İst. 1943.
- H. Austryn Wolfson**, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İst. 2001.
- H.P. Rickman**, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Etüt yay. Samsun, 2000.
- Hasan İbrahim Hasan**, *İslam Tarihi*, Kayıhan yay. İst. 1985.

- Hasan Mahmud eş-Şafii**, *el-Medhal ila Diraseti'l-İlmi'l-Kelam*, İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiye, Karaçi, 1988.
- Hitti, Philip K.** *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev. Ali Zengin, Risale, İst. 1995.
- Hizmetli, Sabri**, "*İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme*", A. Ü.İ.F.D. XXVI.
- Hodgson M.G.S.**, *İslam'ın Serüveni*, İz yay. İst. 1993.
- Honsarı, el-Mirza Muhammed Bâkır el-Musevî**, *Revdâtu'l-Cennat fi Ahvali'l-Ulemi ve's-Sadat*, Dâru'l-İslamiye, Beyrut, 1991.
- Humayî, Celaeddin**, *Gazzaliname*, Tahran, 1342.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh**, *Câmi-u Beyani'l-İlim*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1997.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Kinanî**, *Tenzihu's-Şeriatil-Merfûa ani'l-Ahabâriş'-Şenâtil-Mevzua*, Thk. Abdulvehhab Abdullatif-Abdullah Muhammed Sıddik, Daru'l-Kutbi'l-İlmiye, Beyrut, 1981.
- İbn Asakir ed-Dımaşkî, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibbetullah**, *Tebyinu Kizbi'l-Mufteri fi ma Nusibe ila İmam Ebi'l-Hasan el-el-Eş'arî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1979.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed**, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ahadis ve'l-Asâr*, Thk. Kemal Yusuf el-Hut, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1989.
- İbn Ebî Ya'la, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed**, *Tabakatu'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Feki, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, Tsz.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali**, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihil-Buhari*, Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman**, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İst. 1991.
- .....*Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, M.E. yay. İst. 1986.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekr**, *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'Zeman*, Thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut, 1977.



- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd el-enderûsî, el-İhkam fi Usulî'-Ahkam, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.**  
....., *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Dâru Sâdir Beyrut, Tsz.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, el-İmame ve's-Siyase, Menşuratu'r-Rida, Kum, 1363.**  
....., *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Daru'l-İşrak, Beyrut, 1989.
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Thk. Emin Muhammed Abdulvahhab-Muhammed Sadık el-Ubeydî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1996.**
- Fîruzabadî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub, Kamûsu'l-Muhît, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.**
- İbn Meymun Musa. el-Kurtubî, Delaletu'l-Hairin, Thk. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1974.**
- İbn Mulekkîn, Siracu'd-Dîn Ebî Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, Tabakâtu'l-Evliya, Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.**
- İbn Murteza, Ahmed b. Yahya, Tabakatu'l-Mu'tezile, Thk. Susanna DiWald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut, 1988.**
- İbn Nedim Muhammed b. İshak, el-Fihrist, Thk. İbrahim Ramazan, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.**
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Faslû'l-Makal, Thk. Elbir Nasrî Nâdir, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1991.**
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah, eş-Şifa (el-İlahiyat), Thk. el-Eb Kanavati-Said Zaid, Byy, Tsz.**
- İbn Şattî, Muhtasaru Tabakati'l-Hanabile, Thk. Fevvez Ahmed Zemerli, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1986.**
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, el-Akidetu'l-Vâsıtiyye, Thk. Muhammed b. Abdulaziz, er-Risaletu'l-Amme li İdareti'l-Buhus, Riyad, 1412.**  
....., *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1989.

- ....., *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- ....., *Tefsir zerine*, Çev. Harun Ünal, Pınar yay. İst. 1985.
- İbnu'l-Cevzi Cemaludîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed**, *Telbîsu İblis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
- ....., *Kitabu'l-Mevduat*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Daru'l-Fikr, Medine, 1966.
- ....., *es-Sebat İnde'l-Memat*, Thk. Abdullah el-Leysi el-Ensari, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1409.
- ....., *Zemmu'l-Heva*, Thk. Ahmed Abdusselam Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbnu'l-Esîr, Ebu Osman Ali b. Muhammed Abdulkerim**, *el-Kâmilu fi't-Târih*, Dâru Sâdır, Beyrut, Tsz.
- İbnu'l-İmad el-Hanbelî, Ebu'l-Fellah abduhayy**, *Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Thk. Abdulkadir el-Arnaud-Mahmud el-Arnaud, Daru İbn-i Kesir, Beyrut, 1986.
- İsferâyinî, Ebû İshak rükneddin İbrahim b. Muhammed**, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi Firkati'n-Naciye ani'l-Firaki'l-Halikîn*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983.
- İzutsu, Toshihiko**, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahaddin Ayaz, Pınar yay. İst. 1984.
- Kâdî Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan Abdulcabbâr el-Hemedânî**, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebet-u Vehbe, Kahire, 1996.
- Kemal Yazıcı- Antuan Ğattas Kerem**, *İlamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1990.
- Kırbaçoğlu M. Hayri**, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara okulu, Ankara, 2000.
- Kindi, Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshak**, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz yay. İst. 1994.
- Koçyiğit, Talat**, *Hadis Tarihi*, A.Ü.İ.F.yay. Ankara, 1988.
- Kufralı, Kasım**, "el-Gazalî" İ. A. IV, 784.
- ....., *Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkiir Muhiti*, T.T.K. Ankara, 1952.

- Kurtubî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed**, *el-Bida' ve'n-Nehyu anha*, Thk. Ebu Abdillâh Muhammed Hasan, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1997.
- Kutlu, Sönmez**, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- Kutluer, İlhan**, "Gazalî'nin Felsefi Serüveni" İslami Araştırmalar, sayı: 3-4, 2000.
- ....., *Akıl ve İtikad*, İz yay. İst. İst. 1996.
- Leaman, Oliver** *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey yay. Kayseri, 1992.
- Macit, Nadim**, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar yay. Erzurum, 1995.
- Mahmud Subhi, Ahmed**, *fi İlmi'l-Kelam*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiye, Beyrut, 1985.
- Mhammed Ali Aynî**, *Huccetu'l-İslam İmam el-Gazalî*, Matbaa-i Amire, ist. 1327.
- Miguel, Andre**, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım, Ankara, Tsz.
- Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasî**, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Fikr, Beyrut,
- Muhammed b. Ebî Bekr**, *es-Sevaiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, Thk. Ali b. Muhammed, Daru'l-Asime, Riyad, 1998.
- Muhammed Sa'd, Tablavi**, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd fi'l-Akide ve İlmi'l-Kelam ve'l-Felsefe*, Mısır, 1989.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fi Re'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l-Asri'l-Vasif*, Beyrut, 1988.
- Müslim, Mustafa**, *Menahicu'l-Müfessirîn (et-Tefsir fi Asri's-Sahabe)*, Daru'l-Müslim, Riyad, 1415.
- Nasr, Seyyid Hüseyin**, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan yay. İst. 1988.
- Nizamülmülk Ebû Ali Hasan Tûsî**, *Siyasetnâme*, Nşr. Mehmet Altay Köymen D.T.C.F. yay Ankara, 1976.

- Numanî, Şibli** *İslam'ın fikir Kılıcı, Gazalî'nin Bütün cepheleri ile Hayatı ve Eserleri*, Çev. Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İst. Tsz.
- Ormsby Eric Lee**, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- Ömer Ferruh**, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, Daru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut, 1966.
- Özaydın, Abdulkerim**, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, T.T.K. Ankara, 1990.
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed**, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan yay. İst. 1980.
- Rayyıs, M. Ziyauddin**, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sarıkaya, Nehir yay. İst. 1990.
- Salame, Claude**, "Kelam ilminin temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelam Okulları" Çev. Kamil Güneş, Ma'rife, yıl, 2, sayı, 1, Bahar 2002.
- Sezgin Fuad**, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehmî Hicazî, Riyad, 1991.
- Sunar, Cavit**, *Anahatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1978.
- Süleyman b. Salih b. Abdulaziz**, *Mevkifu'l-Mütekkellimin mine'l-İstidlali bi Nususi'l-Kitabi ve's-Sünneti*, Daru'l-Asime, Riyad, 1996.
- Şarbasi,Ahmed**, *el-Gazalî*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1979.
- Şevkani**, *et-Tuhaf fi Mezahibi's-Selef*, Thk. Tarık es-Suud, Daru'l-Hicre, Beyrut, 1988.
- Şirazi, Ebu İshak**, *Tabakatu'l-Fukaha*, Thk. Halil el-Lemîs, Daru'l-Kalem, Beyrut, Tsz.
- Taftazanî Mes'ud b. Ömer**, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlimi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan, Süleyman Uludağ, Dergah yay. İst. 1982.
- Tahir Cezairi**, *Tevcihu'n-Nazar ila Usuli'l-Eser*, Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiye, Beyrut, 1995.
- Talas M. Asad**, *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim ve Öğretim*, Çev. Sadık Cihan, Etüt yay. Samsun, 2000.

- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa**, *Miftahu's-Seade ve Misbahu's-Siyade fi Mevduati'l-Ulûm*, Thk. Kamil Kamil Bekri-Abdulvahhab Ebu'n-Nur, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire, 1968.
- Tez, Zeki**, *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik*, Diyarbakır 1991.
- Topaloğlu, Bekir**, *Kelam İlmî Giriş*, Damla yay. İst. 1996.
- Turan, Osman**, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Boğaziçi yay. İst. 1993.
- Uludağ, Süleyman**, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay. İst. 1979.
- Ülken, Hilmi Ziya**, *İslam Felsefesi*, Selçuk yay. Ankara, 1967.
- Watt, Montgomery**, *İslam'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1968.
- ....., *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz yay. İst. 1991.
- ....., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran yay. Ankara, 1981.
- ....., *Modern Dünyada İslam Vahyi* Çev. Mehmet S. Aydın Hülbe yay. Ankara, 1982.
- ....., *Gazalî ile ilgili Bazı İncelemeler*, A.Ü.İ.F.D. sayı: V, s. 132-139.
- ....., *Müslüman Aydın (el-Gazalî Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü. yay. İzmir, 1989.
- Y. Kumeyr**, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. F. Olguner Dergah yay. İst. 1976.
- Yahya b. Müslim el-Mekkî, Abdulaziz**, *el-Hayde ve İntisaru Menheci's-Selefi*, İhyai't-Turasî'l-İslami, Kahire, Tsz.
- Yavuz, Yusuf Şevki**, *İslam'da Yenilikçi Hareketin Başlaması*, (İslam Gelenek ve Yenileşme I. Uluslar arası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı) İSAM, İst. 1996.
- Yazıcı, Nesimi**, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1992.
- Yörükan, Yusuf Ziya**, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Hazırlayan, Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.
- Zerkeşi**, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.

Zerrinkub, Hüseyyin, *Medreseden Kaçış*, Çev. Hikmet Soylu, Ankara yay.  
İst. 2001.



## ÖZET

“Kelam İlimine Yöneltilen Eleştiriler” (Selef Alimleri ve Gazali Örneği) adlı tez, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Kelam ilminin ortaya çıkış sürecine kısaca yer verildi. Girişte, özellikle Kelam ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan iç ve dış olaylara işaret edildi, Selef ve Mu'tezile tutumuna dikkat çekildi.

Birinci bölümde, Selef dönemi tartışmalarına yer verildi. Bu dönemde özellikle iki düşünce biçimi İslam toplumunda temayüz etmiştir. Bunlardan ilki, yaşamın bütün yönlerini kapsayacak şekilde Peygamber'in her konuda söz söylediğini, dolayısıyla bunları hiçbir te'vile tabi tutmadan olduğu gibi aktarmakla yetinilmesi gerektiğini söyleyen Selef ulemasıdır. Bunlar, nassın te'viline karşı çıkarlar ve te'vil edenleri de sapık olarak nitelerler. Diğer bir düşünce gurubu ise Mu'teziledir. Mu'tezile, sorunların çözülebilmesi için, Peygamber'in getirdiği öğretilerin ilkeler bazında kabul edilerek bunların mutlaka yorumlanması gerektiğine inanmışlardır. İşte bu farklı yöntem dolayısıyla Selef uleması, Peygamber döneminde mevcut olmadığı ve dolayısıyla sonradan ortaya çıktığını iddia ederek Kelam ilmine karşı bir mücadele yürütmüştür. Bu bölümde Selef ulemasının argümanlarına yer verildi ve Kelam ilmine karşı çıkış nedenleri izah edildi.

İkinci bölümde, Gazali'nin kelam eleştirisi işlendi. Çok yönlü bir ilim adamı olan Gazali, kelami delillerin tatmin edici olmadığını ileri sürerek, özellikle avam/halk kesiminin mutlaka Kelam ilminden uzak tutulması gerektiğini savunmaktadır. Gerek İslam karşıtlarına ve gerekse şüphe içerisinde olanlara cevapların verilebilmesi için her dönemde mutlaka Kelam ilmi ile ilgilenen bazı ilim adamlarının bulunması gerektiğini söyleyen Gazali, Kelam ilminin farz-ı kifaye olduğunu söylemektedir. Gazali hakikatin ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini belirterek, neticede tasavvufta karar kılmıştır. Gazali, Kelam ilmine karşı takındığı tutumda Selef ulemasına göre daha yumuşak davranmakta, kelam ilmini ilaca benzetmekte ve Kelama inançları koruma işlevini vermektedir.

## ABSTRACT

The thesis Which is named ' the criticisms directed to Islamic teology' (Selef learned men and the Gazali sample) consists of an introduction, two parts and an end

In the introduction part, the proces of appearing Islamic teology was expalined shorty. In the introduction, especially it was pointed the internal and external events which caused appering Islamic Teology. The manner of Selef and Mu'tezile was mentioned.

In the first part, Selef time discussions were pointed in this time especially two ophinion styles were mentioned in Islamic society. The first of these (Selef-learnedmen) states that the prophet said some sayings almost about every aspect of life, consequents these sayings should be mentioned without depending and interpretation. These people are opposed the interpretation of religius texts and describe the ones deviated who do interpretation.

The other opinion group is Mu'tezile, this group believes that prophet's sayings should be ecepted in terms of principle and definately interperated, so this different method in other words, Selef ulema clamied that they were not exist in the prophet time, and consequently carried out a struggle against the Islamic Teology. In this part it was pointed the arguments of selef learned men and the reasons why they are opposed to Islamic Teology.

In the second part, Gazalis's criticism of Islamic Teology was pointed. Gazali, a popular learned man, pointing and the evidance of Islamic Teology was not enough and the public should be definitely kept away from the Islamic Teology. Gazali stated that there should be some learned men ineterested in Islamic teology who could give answers the ones who were against Islamic or suspicious the Islamic teology is *farz-i kifaye(t)*. Gazali believes that the reality is only be able to find exploring and inspiration, so he decided in sufism. Gazali, unlike selef learned men, in his manner, behaves softer and he resembles Islamic Teology a drug, he gives the Islamic Teology the duty of protecting believes.