

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

**İMAN-AMEL MÜNASEBETİ AÇISINDAN İBN TEYMIYYE’NİN  
TEKFİR ANLAYIŞI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**KERİM POLAT**

**İstanbul, 2017**

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

**İMAN-AMEL MÜNASEBETİ AÇISINDAN İBN TEYMİYYE'NİN  
TEKFİR ANLAYIŞI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**KERİM POLAT**

**Danışman: Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ**

**İstanbul, 2017**



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi KERİM POLAT'ın İMAN-AMEL MÜNASEBETİ AÇISINDAN İBN TEYMIYYE'NİN TEKFİR ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 8.06.2017 tarih ve 2017-13/14 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 21 / 06 / 2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
2. Jüri Üyesi Doç. Dr. MEHMET ÜMİT	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Kerim Polat
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Kelam
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans- Haziran 2017
Anahtar Kelimeler:	İbn Teymiyye, Tekfir, İman, Küfür, Şirk

### ÖZET

#### **İman-Amel Münasebeti Açısından İbn Teymiyye'nin Tekfir Anlayışı**

İbn Teymiyye, İslam tarihinde hem yaşadığı dönemde hem de vefatından sonra yazdıklarıyla, fikirleriyle ve eylemleriyle büyük ses getirmiş önemli etkilerde bulunmuş bir şahsiyettir. XVII. yüzyıldan itibaren tecdid ve ıslahat hareketlerine ilham vermesinin yanı sıra metotlarını üçlü tevhid, şirk, tağut, bid'at, tekfir, mürted gibi kavramlar üzerine kuran Vahhabilik, Neo-Selefilik ve Neo-Hârîcîlik gibi akımlar tarafından sahiplenilmesi ve referans alınması onun nasıl bir iman, küfür ve tekfir anlayışına sahip olduğunu önemli hale getirmiştir. Bu sebeple bu çalışmanın temel amacı İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışının doğru ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu amaç gerçekleştirildiği takdirde zikredilen akımların İbn Teymiyye'yi ne kadar doğru veya ne kadar yanlış referans aldığını ortaya koyacak çalışmalar yapmak kolaylaşacaktır.

Bu bağlamda çalışmada öncelikle konuyla ilgili kavramlar açıklanmış ve tekfir kavramının tarihi arka planına ışık tutulmuştur. İbn Teymiyye'nin iman anlayışı ve iman-amel münasebeti çerçevesinde mezheplere yaptığı eleştiriler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Daha sonra onun tekfir kaideleri ortaya konulup tevhid ve te'vil anlayışı analiz edilmiştir. Son olarak da bu kaideler ışığında hangi grup ve görüşleri tekfir ettiği detaylı bir şekilde incelenmiştir.

## **GENERAL KNOWLEDGE**

Name and Surname: Kerim Polat  
Field: Islamic Sciences  
Programme: Islamic Theology  
Supervisor: Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş  
Degree Awarded and Date: Master- June 2017  
Keywords: İbn Taymiyya, Takfir, Faith, Kufr, Shirk

## **ABSTRACT**

### **İbn Taymiyya's Understanding Of Takfir With Regards To The Relation Of Faith And Deed**

Ibn Taymiyyah is a person who made an overwhelming impression for Islamic history in the period which he lived in and also after his death by his thoughts, acts and his books. He inspired movement of innovation and reform as from 17nd Century. He was adopted and referenced by Wahhabism, Neo Salafism and Neo-Khawarij that built their theories on the concepts as tawhid, shirk, taghut, bid'ah, takfeer and murtad. Because of that his thoughts in faith, kufr and takfeer became so important. Therefore, main goal of this research is revealing Ibn Taymiyyah's thoughts in takfeer rightly and wholly. As long as this main goal is fulfilled, studying on the currents (Wahhabism, Neo-Salafism and Neo-Khawarij) will be easier and it will be clear that these currents understand Ibn Taymiyyah's thoughts truly or falsely.

In this regard, the concepts related to the subject and historical background for takfeer were explained firstly. Understanding of faith to Ibn Taymiyyah and his critics to madhabs in pursuant of relation between faith and deed were examined in detail. After that, his principles on takfeer was revealed and his understanding of tawhed and ta'weel was analysed. Finally, it was examined in detail which groups and thoughts he denied according to his principles.

## ÖNSÖZ

Tezin başlangıcından bitişine kadar maddî ve manevî desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, tezimi rahat yazabilmem için gerekli şartları sağlayan, gerektiğinde okuyup düzeltmeler yapan gerektiğinde tez dışında ki işlerimi üstlenen, tez hususunda umutsuzluğa kapıldığım dönemlerde müspet konuşmalarıyla umut ışığı olan sevgili eşim Esra POLAT'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu konuyu seçmem noktasında telkin ve teşviklerde bulunan, okuma, düzeltme ve yönlendirmeleriyle tezin şekillenmesine büyük katkı sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Tez jürisinde bulunan ve tezimi okuyarak muhteva ve üslup yönünden önemli katkılarda bulunan değerli hocalarım Prof Dr. İlyas ÇELEBİ ve Doç. Dr. Mehmet ÜMİT Hocalarıma da teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tezimin yazım aşamasında vakitlerini ayırarak tezi okuyan ve düşüncelerini benimle paylaşan, Ömer Faruk ÖZTÜRK, Efrayim PALTA, Mahmut DİLEK ve Mesut ERZİ'yi de zikretmek kadirşinaslık olacaktır.

İlim yolunda bugüne kadar sağ salim ve başarıyla ilerleyebilmem için ellerinden gelen maddî ve manevî tüm gayreti gösteren kıymetli anne ve babama da minnettarlığımı sunuyorum. Onların hayır duaları ve destekleri olmasaydı bu günlere ulaşmam imkansızdı.

Son olarak bu çalışmanın İbn Teymiyye'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılacak, ümmetin içinde bulunduğu buhranların ve problemlerin çözümüne vesile olmasını Cenâb-ı Hakk'tan niyaz ederim.

Ve bi'llahi't-tevfik

Kerim POLAT

Ümraniye, 2017

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	İ
ABSTRACT.....	İİ
ÖNSÖZ.....	İİİ
İÇİNDEKİLER.....	İV
KISALTMALAR.....	Vİİ

### GİRİŞ

1. Amaç, Önem, Kapsam.....	1
2. Konuyla İlgili Yapılmış Çalışmalar.....	5
3. Yöntem ve Kullanılan Kaynaklar.....	8

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLAN

A) KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
1. İman .....	10
2. Küfür.....	12
3. Şirk.....	14
4. Nifak .....	16
5. Fısk .....	19
6. Zındık ve Mülhid.....	20
7. Amel.....	24
8. Tekfir ve İrtidat .....	27
B) TARİHSEL ARKA PLAN.....	30
1. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi.....	30
2. İki Temel Kutup: Hâricîler ve Mürcie.....	40

2.1. Hâricîler'in İman Anlayışı.....	40
2.2. Mürcie'nin İman Anlayışı.....	48
3. Mu'tezile'nin İman Anlayışı.....	57
4. Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerinin İman Anlayışı.....	65

## İKİNCİ BÖLÜM

### II. İBN TEYMİYYE'NİN İMAN ANLAYIŞI

A. İMAN'IN MAHİYETİ.....	73
1. İman'ın Tanımı.....	73
2. İman-İslâm İlişkisi.....	75
B. İBN TEYMİYYE'NİN MEZHEPLERİ İMAN-AMEL ÇERÇEVESİNDEKİ ELEŞTİRİLERİ	
1. Mürcie, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerini Eleştirisi.....	86
1.1. Mürcie, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerine Genel Bakışı.....	86
1.2. Mutlak ve Mukayyet olarak İman.....	90
1.3. İman'ın Şubelerinin Mecaz Olarak Anlaşılmasının Reddi.....	94
1.4. "İman Tasdiktir" Tanımının Eleştirisi.....	98
1.5. Tasdik-Mârifet İlişkisi.....	111
1.6. "İman İkrardır" Tanımının Eleştirisi.....	116
1.7. İman'ın Tümel Olarak Anlaşılmasının Reddi.....	118
2. Mu'tezile ve Hâricîler'e Eleştirisi.....	125
2.1. Cezaları Ortadan Kaldıran Sebepler.....	130

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### III. İBN TEYMİYYE'NİN TEKFİRE BAKIŞI

#### A. TEKFİR TANIMI VE TEKFİRDE ESAS ALDIĞI İLKELER

1. Tekfir: Tanımı ve Kapsamı.....	138
-----------------------------------	-----



<b>2. Tekfirde Esas Aldığı İlkeler .....</b>	<b>142</b>
2.1. Her Bid'at Sahibi Tekfir Edilemez.....	142
2.2. Büyük Günah İnananların Derecelerini Düşürse de Onları Küfre Sokmaz.....	147
2.3. İmanın Şubelerinden Bazılarının Eksikliği İmanın Yok Olmasını Gerektirmez.....	147
2.4. Kişide İman ve Küfür Aynı Anda Bulunabilir.....	148
2.5. Mutlak Tekfir Muayyen Tekfiri Gerektirmez.....	150
2.6. Tekfir Şer'î Bir Hükümdür.....	160
<b>3. İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı.....</b>	<b>169</b>
<b>4. İbn Teymiyye'nin Te'vil Anlayışı.....</b>	<b>177</b>
<b>B.İBN TEYMIYYE'NİN TEKFİR ETTİĞİ GRUPLAR</b>	
<b>1.TASAVVUF ALANINDA TEKFİR ETTİĞİ GÖRÜŞLER.....</b>	<b>183</b>
1.1. Tasavvufa Genel Bakışı.....	183
1.2. Vahdet-i Vücûd (İttihad) ve Hulûl.....	188
1.3. Firavun'un İmanı Meselesi.....	202
1.4. Hatmü'l-Evliyâ Meselesi.....	205
1.5. Ricâlü'l-Gayb.....	209
1.6. Tevessül, Şefaât ve Kabirleri Ziyaret.....	212
<b>2. FELSEFE ALANINDA TEKFİR ETTİĞİ GÖRÜŞLER.....</b>	<b>225</b>
2.1. Felsefeye Genel Bakışı.....	225
2.2. Tekfir Ettiği Görüşler.....	231
<b>3. ŞİA.....</b>	<b>253</b>
<b>4. CEHMIYYE.....</b>	<b>264</b>
<b>DEĞERLENDİRME ve SONUÇ.....</b>	<b>266</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>276</b>

## KISALTMALAR

a.e.	aynı eser
a.m.	aynı madde
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	bin; oğlu
bkz.	bakınız
b.y. /t.y. /y.y.	basımevi yok /tarih yok /yer yok
c.	cilt
DİA	TDV İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
sy.	sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	ve benzeri
yy.	yüzyıl

# GİRİŞ

## 1. AMAÇ, ÖNEM VE KAPSAM

Kısaca bir şahsın söz, fiil ve inancından dolayı başkaları tarafından küfrüne hükmedilmesi demek olan tekfir, Hz. Peygamber'in âhirete irtihalinden kısa bir müddet sonra gündeme gelerek önem kazanmış ve bu önemi de günümüze kadar devam ettirmiştir. Tekfir şer'î bir hüküm olup "Allah böyle diyor" demek olduğundan, aslında Allah adına hükümde bulunmaktır. Bu sebeple de ağır sorumluluk gerektiren bir meseledir.

İman adında yapılan yanlışlık başka isimlerde yapılan yanlışlık gibi değildir. Çünkü dünya ve âhiret hükümleri iman, İslâm, küfür ve bunun türünden olan isimlere bağlıdır.<sup>1</sup> İnsanların bu isimler ve sahipleri hakkında söyledikleri sözler çoktur. Sebebi ise bu kelimelerin dinin eksenini olmasıdır. Mutluluk ve bedbahtlık, övme ve yerme, günah ve cezanın kendisine bağlı olduğu iman ve küfür adından daha büyük bir isim yoktur. Bu nedenle kelimelerinde bu kavramların incelendiği kısma "esmâ ve ahkâm" bölümleri denilmiştir.<sup>2</sup>

İman, İslâm ümmeti içinde "vatandaşlık" hakkı anlamı taşır. Bu sebeple de kişinin imanı ile ilgili eleştiri, onun İslâm ülkesinden çıkarılması demektir.<sup>3</sup> Küfrüne hüküm verilen kişi öldürülmeyi hak etmiş, miras alıp vermesi engellenmiş ve nikahı da düşmüştür. Yine bu kişinin selamının alınmayacağı, ona selam verilmeyeceği, kestiğinin yenmeyeceği ve müslüman kabristanlığına defnedilemeyeceği kabul edilmiştir. Daha da önemlisi bütün bu dünyevî cezaların yanında tekfir edilen kişi âhirette de ebedî olarak cehennemde kalacaktır.<sup>4</sup> Tekfirin bu ağır sonuçlarından dolayı İslâm âlimleri tekfirin gerçekleşebilmesi için gereken ölçüleri ortaya koymuşlar ve müslümanları usulsüz ve delilsiz tekfirden uzak tutmaya çalışmışlardır.

Dinî bir terim olan tekfir; Kur'an, Sünnet ve icma-ı ümmetin gerektirdiği usulde, kurallarına göre ve lüzumlu hallerde yapılmaz; gelişigüzel, keyfi, asılsız ve temelsiz olarak âdeta bir silah olarak kullanılırsa bu itham ve iddialara "tekfircilik" adı verilir.<sup>5</sup> Bu sebeple tekfir meselesinde ifrat ve tefritten kaçınmak gereklidir. Çünkü tekfirden ifrat tekfirciliğe, tefrit

<sup>1</sup> İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Kitâbü'l-imânü'l-kebîr*, (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dâru'l-Vefâ, 1997, s. 246.

<sup>2</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dâru'l-Vefâ, 1997, XIII, 34.

<sup>3</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 402.

<sup>4</sup> Tekfir edilen kişinin dünyevî ve uhrevî cezası için bkz. Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, trc. Mustafa Öz, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 11; Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbaası, 1962, s. 246-247.

<sup>5</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Hâriciliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, haz. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, Pelikan Yayınları, 2016, s. 13.

ise hakikatin gizlenmesine neden olur. Hakikat öyle bir tabiata sahiptir ki bâtilı zorunlu olarak ortaya çıkarır. Allah Teâla'nın küfür olarak belirlediği ve Hz. Peygamber'in de tebliğ ettiği bir konunun müslümanlar tarafından küfür olarak görülmemesi büyük bir mesuliyet olup, bütün ümmetin sorumluluk altında kalmasına sebep olur. Bunun sonucunda da yeryüzünde büyük bir fitne çıkar. Aynı sonuçlar “tekfircilik” için de geçerlidir. Allah'ın küfür olarak belirlemediği bir konudan dolayı bir müslümanı küfürle itham etmek hem Allah'a iftira atmaktır hem de müslümanlar arasında fitne ve tefrika çıkarmak demektir.

İbn Teymiyye ismi duyulunca etrafında fırtınalar kopan bir şahsiyettir. Kimileri onu müctehid, kalemiyle ve kılıcıyla savaşılan bir mücahid, bid'atleri yok eden bir muvahhid şeklinde vafederken kimileri de Müşebbihe-Mücessime, mezhepsiz, tekfirci, tasavvuf ve tarikat düşmanı, akıl ve felsefe karşıtı olmakla vafeder. Bu iki farklı perspektifin sebepleri arasında ideolojik bakış, onun kendi eserlerinin okunmayıp ikincil kaynaklardan öğrenilmesi veya kulaktan duyma bilgilere itimat edilmesi, mezhep ve fırka taassubu vb. sayılabilir.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde Kur'an ve Sünnet'in onun zihin dünyasında derin bir tesirinin olduğu hemen dikkatleri çeker. Bir meseleyi ele aldığıda öncelikle ilgili bütün âyetleri zikreder daha sonra da hadisleri büyük bir vukufiyetle ortaya koyar. Daha sonra seleften konuyla alakalı bir nakil varsa nakleder, eğer herhangi bir nakil duymamışsa “seleften kimse bu konuda söz söylememiştir” der. Ancak onun eserlerinin diğer selefi âlimlerin ayet ve hadis manzumesi şeklinde görülen eserlerinden ayrılan yönü akıl-nakil uyumuna dikkat edilmiş olması ve ele alınan meselelerin akli delillerle güçlendirilmiş olmasıdır.

Kaleme aldığı eserler incelendiğinde onun bir fakih, muhaddis, müfessir ve akaid âlimi olduğu hemen anlaşılır. Ancak o, dinî ilimlerle yetinmemiş felsefe, mantık gibi akli ilimleri filozoflar seviyesinde öğrenmiş ve onların literatürünü kullanarak büyük bir ustalıkla felsefe ve mantığa ciddi tenkitler yöneltmiştir. Ayrıca eserlerine bakıldığında İslâm dışındaki din ve mezhepler hakkında da şaşılacak derecede bilgiye sahip olduğu görülecektir.

İbn Teymiyye'nin en büyük özelliklerinden biri de teorik bilgi birikimiyle yetinmeyip bunları gerçek hayatta uygulamasıdır. O, Şam'a saldırmayı düşünen Moğol komutanı Mahmut Gazan'ın huzuruna cesur bir şekilde çıkarak ona nasihatlerde bulunmuştur. 702/1302 yılında Moğollarla yapılan Şakhal savaşına halkı teşvik etmiş kendisi de bizzat katılarak savaşmıştır. Aynı şekilde Haçlılar'la ve Moğollar'la işbirliği yaparak müslümanları zor durumda bırakan Kısravan Nusayrileri üzerine bir sefer düzenlenmesi hususunda Emir Karakuş'u ikna etmiş bu

sefere de bizzat katılmıştır.<sup>6</sup> Hayatı boyunca Kur'an ve Sünnet'e muhalif olarak gördüğü her uygulamayı ya fiili olarak düzeltmeye çalışmış, başaramamışsa sözlü-yazılı olarak mücadelesini sürdürmüştür. Şam kalesine hapsedilip kağıt ve kalemi elinden alınıp kalple buğzetme aşamasına düşürülünce bu ona ağır gelmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>7</sup>

İbn Teymiyye zikrettiğimiz bu meziyetlerinden dolayı hem hayattayken hem de vefatından sonra çok ses getirmiş ve birçok takipçisi olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'dan Hint Okyanusu'na kadar birçok İslâm ülkesinde İslah ve tecdid hareketlerine ilham vermiştir. Bu sebeple XX. asra İslâmî hareketler açısından İbn Teymiyye ve Selefîyye çağı da denilmiştir. Ancak onun görüşleri metotlarını üçlü tevhid, şirk, tağut, bid'at, tekfir, mürted, dârü'l-harb, dârü'l-İslâm gibi kavramlar üzerine bina eden Vahhabî, Neo-Selefi ve Neo-Hâricî akımlar tarafından da sahiplenilmiş ve bu akımların kaleme aldığı eserlerde kendisine çokça atıfta bulunulmuştur.<sup>8</sup> Son otuz özellikle de son on yılda tekfir kelimesi dillere pelesenk olmuş, âdeta bir hastalığa dönüşmüştür. İşgal altındaki İslâm ülkelerinde sömürüye karşı savaşıyan Neo-Selefi ve Neo-Hâricî<sup>9</sup> akımlar itikat noktasında çitayı yükseltmiş, cihat eden kendi topluluklarını hidayete eren seçilmiş zümre telakki ederek kendilerini âdeta ümmetin elitleri olarak sunmuşlardır. Cihad sahalarına hicret etmeyen müslümanlar dışlanmış, imanları sorgulanmıştır. İfrat hastalığına yakalanan bu gruplar en sonunda cihad topraklarında kendileriyle ortak misyona sahip grupları hedef almaya başlamış, tekfiri silah olarak kullanarak onlara yönelmiş ve büyük bir fitne ateşini tutuşturmuşlardır. En sonunda da cihad eden müslümanlara dışlama ve küçümseme anlamında “cihadçı” yaftası vurulmuş, dinî bir terim olan tekfir de “tekfircilik” ile aynileştirilmiştir. Artık cihad eden müslümanlar “tekfirci” ve “cihadçı” şeklinde anılmaya başlanmıştır.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (Süleyman Uludağ'ın Giriş Yazısı), trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1997, I, 23; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 35.

<sup>7</sup> Uludağ, *a.e.*, s. 30.

<sup>8</sup> İbn Teymiyye'nin kendisinden sonraki dönemlere etkisi hakkında bkz. Özervarlı, s. 167, 168; Uludağ, *a.e.*, s. 54; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *DiA*, XXVIII, 394. Ondandır etkilenen bazı isimler şunlardır: Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1174/1761), Şevkânî (ö. 1250/184), Sıddık Hasan Han (ö. 1306/1887), Seyyid Ahmed (ö. 1247/1831), Cemaleddin Afganî (ö. 1315/1897), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Ferit Vecdi (ö. 1953), Reşit Rıza (ö. 1935), Mevdudî, Ebu'l-Hasan en-Nedvî, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, Kâmil Miras detaylı bilgi için bkz. Uludağ, *a.e.*, s. 54.

<sup>9</sup> Burada Vahhabiler'in zikredilmeme sebebi şudur: Arabistan Vahhabiliği temelde Suudî selefilik ve cihâdî selefilik olarak iki kısma (son dönemde buna siyasi selefilik de eklenmiştir) ayrılmıştır. Suudî selefiler cihada ümmetin hazır olmadığını iddia ederek mesafeli dururken cihadî selefiler gerekli olduğuna inanmaktadır. Suudî selefiler daha çok bid'atler, namaz, hac, nikah, peçe, sakal ve kabir gibi konular üzerinde dururken cihadî selefilerin önceliği ise fiilî cihad ve akidedir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2014, s. 490-516.

Vahhabî, Neo-Selefî ve Neo-Hâricî bu akımların ortak özelliklerinden biri türbe ve mezarları şirk vesilesi olarak görüp yıkmaları veya havaya uçurmalarıdır. Aynı şekilde tasavvuf ve tarikat karşıtlığı ile tasavvuftaki çoğu uygulamaya şirk olarak bakılması da ortak özelliklerindedir. Felsefe ve aklî ilimlere mesafeli, nakli ilimlere ise yakın durmaları da bariz özelliklerindedir. Bir diğer ortak özellikleri de amelin imandan bir cüz olarak görülmesidir. Bu noktada aralarındaki fark Neo-Hâricîler'in büyük günah işleyeni tekfir etmesi, Vahhâbî ve Neo-Selefîlerin ise tekfir etmemesidir. Son dönemde Irak, Suriye ve Yemen'de başlayan hâlâ da devam eden savaşlarda Şîîler Sünnîler'i tekfir edip öldürmekte, Sünnîler'de Şîîler'i tekfir edip öldürmektedir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin Şîa'ya bakışı da önem kazanmaktadır. Zikrettiğimiz bu tekfir hastalığına taassub ve akla gerekli değeri vermemeleri sebebiyle tasavvufî hareketler ve tarikatlar da düşmüştür. Tarikat şeyhinin hedef gösterdiği kişiler müritler tarafından hemen tekfir edilmekte ümmet ve din düşmanı olarak görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin bu gruplara etkisinin boyutları farklı bir çalışmanın konusudur. Ancak bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta onun tekfir anlayışının doğru ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmasının ehemmiyetidir. Çünkü bu gerçekleştirildiği takdirde kimin onu ne kadar doğru veya ne kadar yanlış referans aldığını ortaya koyacak çalışmalar yapmak kolaylaşacaktır. Bu sebeple bu çalışmanın temel amacı İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışını doğru ve bütüncül bir şekilde ortaya koymaktır. Doğrudan kastımız herhangi bir ideolojik maksat gütmeksizin, İbn Teymiyye savunması veya eleştirisi yapmadan onun tekfir hakkındaki görüşlerinin ortaya konulmasıdır. Bütüncülden kastımız ise bir sonraki başlık altında görüleceği üzere İbn Teymiyye üzerine çalışmanın zorluğundan kaynaklanan problemler başta olmak üzere tekfir konusunun kompleks bir yapıya sahip olması da meselenin tüm yönleriyle ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Mesela İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışını tam olarak analiz edebilmek için iman anlayışı, iman-amel ve iman-İslâm münasebetine bakışı, onun birtakım inanç ve görüşleri tekfir etmesinin temelinde yatan tevhid ve te'vil anlayışı incelenmek zorundadır. Çünkü bunların ortaya konulmadığı bir çalışma bütüncül olmaktan ne yazık ki uzak kalacaktır. Ancak zikrettiğimiz bu konuların hepsi akademik dünyada müstakil olarak çalışılan konulardır. Tekfir konusunun kompleks yapısı da buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca onun felsefe ve tasavvuf alanında tekfir ettiği görüşler incelenirken bu iki alana genel bakışı verilmediği zaman İbn Teymiyye'nin tasavvuf ve felsefe karşıtı olduğu gibi bir sonucun çıkması da kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda zikrettiğimiz durumlar göz önünde bulundurularak çalışmamızda İbn Teymiyye'nin nasıl bir iman anlayışına sahip olduğu, iman-amel ve iman-İslâm münasebetine bakışı, iman anlayışının Mürciî, Eş'arî, Mâtürîdî ile Hâricî-Mu'tezilî teoriden farkı, tekfir meselesinde

ortaya koyduğu kaideler, tevhid ve te'vil anlayışı, tasavvufa genel bakışı ve tekfir ettiği görüşler, felsefeye genel bakışı ve tekfir ettiği görüşler, Şîa'ya bakışının detaylı bir şekilde incelenmesi ve tekfir edilip edilmediklerinin ortaya konulması ve son olarak da tekfir meselesinde İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'ye bakışının doğru ve bütüncül bir şekilde ortaya konulması çalışmanın amaçlarındandır.

## 2. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Ülkemizde doğrudan İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışıyla ilgili yapılan tek çalışma Ahmet Yalçın'ın *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Tekfir Anlayışı* adlı yüksek lisans tezidir.<sup>10</sup> Ancak çalışma incelendiğinde birtakım yanlışlıklar ve eksiklikler göze çarpmaktadır. Bu yanlışlık ve eksikliklerin de en büyük sebebi kanaatimizce İbn Teymiyye'nin klasik kelimeler kitapları tarzında sistemli olarak yazılmış bir kelimeler eserinin bulunmayışıdır. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin herhangi bir görüşünü ortaya koyabilmek için onlarca ciltlik<sup>11</sup> geniş bir külliyatın taranması gerekmektedir. Bunun yanında eserlerini sade bir dille ama düzensiz yazması, ele aldığı konuları çok uzatması, basit bağlantılarla ele aldığı konunun dışına çıkıp tekrar ana konuya döndüğünde bağlantı kurduğu konuyla ana konu arasına sayfalarca bilgi dâhil olması, çok nakil yapması dolayısıyla okuyucunun bıkkınlık duyarak konuya konsantre olmada zorluk çekmesi de İbn Teymiyye'nin görüşlerinin bütünsel ve doğru bir şekilde ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin konuları tahlil etme ve muhakeme gücü, keskin zekası, kendinden önceki ilmî birikimi büyük oranda taşıdığı güçlü hafızası, derin Arapça bilgisi ve dil çözümlemeleri gibi mezzetleriyle okuyucuya ilmin zevkini de tattırıldığını söylemek gereklidir.

Yalçın'ın zikretmiş olduğumuz çalışmasındaki eksikliklerden en önemlisi İbn Teymiyye'nin herhangi bir tekfir kaidesini vermemiş olmasıdır. Mutlak ve muayyen tekfir meselesine değinilmeye çalışılmışsa da bütüncül bir bakış açısı yapılmadığından dolayı “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” şeklinde kaide haline getirilememiştir. Halbuki bu kaide İbn Teymiyye'nin tekfir meselesindeki en önemli kaidelerinden biridir. Bu kaideyle “şunu söyleyen kafir olur” ya da “şu fiili işleyen kafir olur” şeklindeki vaîd nasları belirli bir şahsa indirgenmeden mutlaklaştırılmaktadır. Mutlak tekfirden fiil küfür olarak nitelenmekte olup küfrün muayyen faile indirgenmesi için tekfir şartlarının oluşması ve mânilerinin ortadan

<sup>10</sup> Ahmet Yalçın, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Tekfir Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

<sup>11</sup> Fikir vermesi açısından bu devâsâ külliyatın içindeki bazı eserleri zikretmek istiyoruz: 37 cilt olarak basılan *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 9 cilt olarak basılan *Minhâcü's-sünne* ve 11 cilt olarak basılan *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*.

kalkması gerekmektedir. Bu anlayış İbn Teymiyye’yi Haricî ve Neo-Hâricî tekfir teorisinden ayıran en büyük özelliklerden biridir.

Bu kaide ortaya konulamadığı için muayyen tekfirin mânileri altında “ictihaddan kaynaklanan hata” başlığıyla verilmesi gereken mâni, müstakil bir başlık altında ve birçok yönden yanlış anlaşılmaya müsait olan “te’vile dayanarak adam öldürmek” başlığıyla zikredilmiştir.<sup>12</sup> Yine aynı şekilde muayyen tekfirin mânileri altında “cehalet” olarak zikredilmesi gereken mâni, yazar tarafından müstakil başlık altında “dinin ulaşmaması” şeklinde zikredilmiştir.<sup>13</sup> Bu kaidenin bütüncül bir şekilde tespit edilememesi sonucunda ortaya çıkan yanlışlıklardan bir tanesi de çalışmada Cehmiyye’nin herhangi bir ayırım yapılmadan İbn Teymiyye tarafından tekfir edildiğinin söylenmesidir. Halbuki tezimizde ortaya koyacağımız gibi İbn Teymiyye küfür içeren görüşleri olduğunu kabul etse de Cehmiyye mensuplarını muayyen anlamda tekfir etmez. Muayyen tekfirin gerçekleşebilmesi için şartların oluşması ve mânilerinde ortadan kalkması gerektiğini zikreder.

Çalışmada görülen eksikliklerden bir tanesi de İbn Teymiyye’nin Şîa’yı tekfir edip etmediğine hiç değinilmemiştir. Allah’tan gayrısına, Ay’a, meleklerden bir meleğe, peygamberlere, salih insanlara ilahlık nisbet etmenin, riya ve şeytanlara uymanın şirk olduğuna, vahdet-i vücûd ve hulûl görüşünün küfür olduğuna değinilmiş<sup>14</sup> ancak İbn Teymiyye’nin bu görüşlerinin temeli olan uluhiyyet, rububiyet ve esma-sıfat tevhidinde hiç vurgu yapılmamıştır. Yine tasavvufla ilgili olarak ricâlû’l-gayb, tevessül ve kabir ziyaretleri konularına da değinilmemiştir. Son olarak bu çalışmada İbn Teymiyye’nin tasavvuf ve felsefeye genel bakışına hiç değinilmeyip sadece bu alanlarda ki tekfir ettiği görüşlere değinilmesi onun tasavvuf ve felsefeye tamamen karşı olduğu ve reddettiği gibi bir intiba uyandırmıştır. Ancak çalışmamızda da görüleceği üzere o, metafizik/felsefî tasavvufa ve felsefenin de ilahiyatla ilgili görüşlerine karşı çıkmaktadır. Çalışmada Gazâlî ve İbn Teymiyye karşılaştırılmış olmasına rağmen bu iki ismin felsefeye mantık istisna olmak üzere bakışlarındaki benzerliğe hiç değinilmemesi de çalışma açısından büyük talihsizliktir.

Ülkemizde konuyla doğrudan alakalı olmasada Muhammet Yazıcı’nın *İbn Teymiyye’nin İslâm İnanç Mezheplerine Bakışı*<sup>15</sup> adlı hacimli ve önemli bir boşluğu dolduran çalışmasını da zikretmek gereklidir. Çalışma bid’at kavramı temelinde sadece mezhepleri ele aldığından tabii olarak İbn Teymiyye’nin tasavvuf ve felsefe alanındaki görüşlerine değinilmemiştir. Bizi bu

<sup>12</sup> Yalçın, s. 89.

<sup>13</sup> Yalçın, s. 89-90.

<sup>14</sup> Yalçın, s. 83.

<sup>15</sup> Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye’nin İslâm İnanç Mezheplerine Bakışı*, Erzurum, Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.



çalışmada ilgilendiren husus ele alınan mezheplere İbn Teymiyye'nin bakışı verildikten sonra bu mezheplerin İbn Teymiyye'nin bakış açısıyla iman-küfür yönünden değerlendirilmeye tabi tutulmasıdır. Bu noktada çalışmada bazı eksikliklerin ve yanlışlıkların olduğunu vurgulamak gereklidir. Mesela İbn Teymiyye'nin Şîa'ya bakışı uzunca anlatıldıktan sonra bölümün sonunda İbn Teymiyye'nin Râfizîler'i iman-küfür açısından değerlendirmesine yer verilmiştir. Burada yazar şöyle der: "Demek ki İbn Teymiyye'nin bunların mümin olduklarına dair kanâati çok zayıftır. Onun bu konudaki fikrinin en kısa ve en net ifadesi şudur: 'Şifleşme zındıklık kapısıdır.' Bu ifadenin ötesinde başka izahlara inmenin gereği yoktur."<sup>16</sup> Yazar İbn Teymiyye'nin "mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez" kaidelerini eserinde hiç zikretmediğinden dolayı burada muğlak bir ifade kullanarak İbn Teymiyye'nin Şîa'yı<sup>17</sup> umumî olarak kafir gördüğünü ima etmiştir. Ancak çalışmamızda görüleceği üzere İbn Teymiyye Şîa'nın âlimleriyle avam halkın arasını ayırmakta, Şîa'da küfrü gerektiren düşünce ve inançların var olduğunu söylemekle beraber Şîiler'i muayyen olarak tekfir etmemektedir.

Yine aynı hata Cehmiyye mezhebinin değerlendirilmesinde de yapılmıştır. İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'yi genel olarak tekfir ettiği belirtilmiştir.<sup>18</sup> Ancak çalışmamızda da görüleceği üzere İbn Teymiyye Cehmiyye mezhebinde küfür içeren görüşlerin olduğunu söylese de onları muayyen olarak tekfir etmemiştir. Son olarak çalışmada İbn Teymiyye'nin Hâricîler'in tekfiri konusunda tereddütlü ifadeler kullandığı, kesin bir tavır sergilemediği söylenmiştir.<sup>19</sup> Ancak çalışmamızda da görüleceği üzere İbn Teymiyye Hâricîler'in tekfir edilmeyeceği hususunda çok nettir.

İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışıyla ilgili bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla ülke dışında yapılan tek akademik çalışma Abdülmecîd Sâlim b. Abdullah el-Miş'abî'nin *Menhecü İbn Teymiyye fi mes'eleli't-tekfir* adlı çalışmasıdır.<sup>20</sup> Yazar çalışmada İbn Teymiyye'nin "mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez" kaidesine değinip, muayyen tekfirin şartlarını ve mânilerini açıklasada iş bu kaidenin mezhepler üzerindeki uygulamasına geldiğinde hatalara düşmüştür. Mesela İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'yi hiçbir ayırım yapmadan tekfir ettiğini belirten yazar,<sup>21</sup> İbn Teymiyye'nin zikrettiğimiz kaide gereğince Cehmiyye mezhebinin görüşlerine inanan herkesi muayyen olarak tekfir etmediğine ise değinmemiştir. Yazar aynı

<sup>16</sup> Yazıcı, s. 318.

<sup>17</sup> Burada Şîa'dan asıl kastedilen İmâmiyye Şîa'sıdır. İbn Teymiyye'nin Şîa-i Mufaddale'yi ve bunlarla aynı görüşte olan Zeydiyye'yi (Yakın dönemde Zeydiyye'nin İmamiyye etkisi altına girdiği ifade edilmektedir) tekfir etmeyip, Şîa'nın ğulat fırkalarını tekfir ettiği noktasında tartışma ve tereddüt yoktur.

<sup>18</sup> Yazıcı, s. 354.

<sup>19</sup> Yazıcı, s. 350-351.

<sup>20</sup> Abdülmecîd Sâlim b. Abdullah el-Miş'abî, *Menhecü İbn Teymiyye fi mes'eleli't-tekfir*, Riyad, Mektebetü Advâi's-Selef, 1997.

<sup>21</sup> Miş'abî, s. 369-374.

hataya İmâmiyye Şîa'sına İbn Teymiyye'nin bakışını zikrederken de düşmüştür. İbn Teymiyye'nin İmâmiyye'de bulunduğunu söylediği küfür içeren düşünce ve inançları zikreden yazar İbn Teymiyye'nin Şîa'yı umumî olarak tekfir ettiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Ancak İbn Teymiyye'nin Şîa'nın âlimleriyle avam halkını ayırdığını ve muayyen olarak Şîiler'i tekfir etmediğini ise belirtmemiştir. Bu hatalar ise İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışıyla Hâricîler'in ve Neo-Hâricîler'in tekfir anlayışının arasındaki en büyük farklardan birinin ortadan kaldırılması demektir. Son olarak yazarın İbn Teymiyye'nin tasavvufu ile ilgili görüşlerinden sadece Vahdet-i vücûda değinip diğer konulara hiç değinmemesi de kanaatimizce çalışmanın önemli eksiklerinden biridir.

### 3. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

İbn Teymiyye'nin tekfir anlayışını inceleyen bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. “Kavramsal çerçeve ve tarihi arka plan” başlıklı birinci bölümde çalışmanın üzerinde şekillendiği kavramların lügat ve ıstılah manaları verilmiştir. Daha sonra ise tekfir kavramının ortaya çıkışı ve tarihsel seyrine değinilmiştir. Bu bağlamda iki zıt kutup olan Hâricîyye ve Mürchie mezhepleriyle Mu'tezile ve Eş'ariyye-Matüridiyye mezheplerinin iman ve küfür anlayışları analiz edilmiştir.

“İbn Teymiyye'nin iman anlayışı” adını verdiğimiz ikinci bölümde ise öncelikle İbn Teymiyye'nin iman tanımı ve iman-İslâm ilişkisine bakışı verilmiştir. Daha sonra ise İbn Teymiyye'nin iman-amel münasebeti çerçevesinde mezheplere yaptığı eleştiriler ve onun bu meselenin problemleri olan yönlerine dair sunduğu çözüm önerileri incelenmiştir.

İbn Teymiyye'nin tekfire bakışı” başlıklı üçüncü bölümde öncelikle İbn Teymiyye'nin tekfir tanımı ve tekfirin kapsamına dair görüşleri verilmiştir. Daha sonra ise onun tekfir meselesinde esas almış olduğu kaideler detaylı olarak incelenmiştir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin birçok görüşü şirk ve küfre düşmekle itham etmesinin temelinde yatan tevhid ve te'vil anlayışı da detaylı olarak ortaya konulmuştur. Tekfir kaideleri, tevhid ve te'vil anlayışı incelendikten sonra: Tasavvufa genel bakışıyla birlikte bu alanda tekfir ettiği görüşler, felsefeye genel bakışıyla beraber bu alanda tekfir ettiği görüşler belirtilmiştir. Daha sonra ise İbn Teymiyye'nin Şîa'ya bakışı detaylı olarak incelenmiş ve Şîileri tekfir edip etmediğine değinilmiştir. En son olarak da onun Cehmiyye mezhebine tekfir bağlamında bakışına değinilmiştir.

---

<sup>22</sup> Miş'abî, s. 439-453.

Çalışmada temel olarak İbn Teymiyye'nin *Kitâbü'l-imânü'l-kebîr* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, VII, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Kitâbü'l-imânü'l-avsât* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, VII, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Minhâcü's-sünne* (thk. M. Reşad Salim, Riyad, 1986, b.y.), *er-Red ale'l-mantikiyyîn* (nşr. Abdüssamed Şerifüddin el-Kütübî, Bombay, Daru'l-Kayyime, 1949), *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* (thk. M. Reşad Salim, Riyad, 1986, b.y.) adlı eserleri kullanılmıştır. Zikredilen eserlere ilaveten gerekli olan yerlerde *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil* (thk. Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), *el-Akidetü'l-vasitiyye* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, III, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Tuhfetü'l-irakiyye fi'l-amâli'l-kalbiyye* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, X, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997) *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimu'r-Resûl es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimu'r-Resûl* (thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009) *Kulluk* (trc. İsa Canpolat, İstanbul, Takva Yayınları, 2014), *Buğyetü'l-murtâd* (thk. Mûsâ bin Süleyman ed-Düveys, Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), *Bid'atler* (trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1996), *Siyâsetü's-şer'iyye* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, XXVIII, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Dua ve Tevhid* (trc. Abdi Keskinsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012), *Risâletü't-Tedmüriyye* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, III, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997), *Kitâbü's-safdiyye* (thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986), *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, XIII, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997), *Tis'iniyye* (thk. Muhammed b. İbrahim Aclan, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1999) *en-Nübüvvât* (thk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad, Mektebetü Advâü's-Selef, 2000) *İctihad Risalesi* (trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1998), *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evlilâi's-şeytan* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, XI, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997), ve *el-Fetevâ'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987) adlı eserlerine de başvurulmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLANI

#### A) KAVRAMSAL ÇERÇEVE

##### 1. İman

“E-m-n” kökünden türetilmiş olan îman kelimesi temelde “nefsin itmi’nana kavuşması, ve korkunun ortadan kalkması” anlamına gelir. “Emnün”, “emânetün” ve “emânün” kelimeleri temelde birer mastardır. “Emânün” kelimesi bazen “insanın emniyetteyken üzere bulunduğu hâlin, durumun” adı olarak, bazen de, “insanın üzerinde emin kılındığı şeyin, kendisine emanet edilen, verilen şeyin” adı olarak kullanılır.<sup>23</sup>

Beytullah’ın insanlar için emniyetli kılınması,<sup>24</sup> güven veya korku verecek bir haberin gelmesi<sup>25</sup> ve güven içinde olmaya hangi grubun daha layık olduğundan<sup>26</sup> söz edilirken kullanılan “emn” masdarı, fiil olarak, korku verici bir şeye karşı kendini güvende hissetmek; isim olarak da “korkunun ortadan kalkması üzerine ruhun rahatlama durumu” olarak tanımlanabilir.

İçsel bir güven anlamı taşıyan “emn” fiili geçişsiz gibi görünse de geçişli olarak da kullanılmaktadır. “Âmene” fiili, “ona emniyet verdim, onu emniyet altına aldım” anlamında “âmentühû” şeklinde kendi başına herhangi bir ilave olmaksızın geçişli olabilir. Allah’a da buradan hareketle mü’min denilmiştir.<sup>27</sup> Çünkü Allah Kur’ân’da bildirdiği üzere<sup>28</sup> Mekkelileri komşu kabilelerin istilâ ve akınlarından emin kıldığı gibi bütün kullarına, kendilerine haksızlık etmeyeceği, mü’minlere de kendilerine azap etmeyeceği hususunda güvence vermektedir.

Bu fiil bazen “lam” harf-i ceriyle mef’ûl alır. Hz. Yûsuf’un kardeşlerini anlatan şu âyette fiil böyle mef’ûl almıştır. “vema ente bi mü’minin lenâ/sen bize inanıcı değilsin.”<sup>29</sup> Bu âyette geçen “mü’min” kelimesi “musaddik” (doğrulayıcı) anlamındadır. Bu fiil bazen “ba”

<sup>23</sup> İsfehânî, Ebû’l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, Dârü’l-Mârifet, t.y., s. 25.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/135.

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/83.

<sup>26</sup> el-En’âm 6/81.

<sup>27</sup> İsfehânî, s. 26, Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fimâ yecib i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, El-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2000, s.48; İzutsu “İslâm Düşüncesinde İman Kavramı” adlı eserinde, İman’ın yaratılmış olup olmadığı meselesiyle alakalı bölümde “Allah’ın imanı” ve “insanın imanı” ayırımına değinmektedir. Bkz. Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984, s. 254.

<sup>28</sup> el-Kureyş 106/4.

<sup>29</sup> Yûsuf, 12/17.

harf-i ceriyle mef'ûl alır. “El-imanü en tü'mine billâhi”(İman Allah'a inanmandır...) <sup>30</sup> hadisinde böyle vârid olmuştur ki manası “iman Allah'ı tasdik etmendir” şeklindedir. <sup>31</sup>

Kelimedeki hemzenin “emn”e giriş (duhûl) anlamı kazandırdığı kabul edildiği takdirde ise, kendini “emn”e dâhil etme anlamı söz konusu edilmiş; bu güvenin neye karşı olduğunu açıklamak içinse iman eden kişinin kendisini şüpheden, küfürden ve azaptan emin kıldığı düşünülmüştür. <sup>32</sup>

“Âmene” fiilinin hemzesi “geçişlilik” için kullanılırsa, tasdik eden kişi, iman ettiği kişi veya ilkeyi, yalanlamaktan emin kılmış; yani ona kendisini yalanlamayacağı garantisi vermiş olur. “Giriş” için kullanılırsa, nefsi emâna sokup her türlü şüpheden uzaklaşarak imanını garantiye almak anlamında; “oluş” için kullanıldığında ise, tasdik eden kişinin, bizzat kendisini yalanlamaktan emin kılması anlamına gelmiş olur. <sup>33</sup>

“Emn” kelimesinin gerçek manası olan “sahip olduğu iç güvene dayalı olarak ilgili şahıs ya da nesneye güven verme”, normal olarak o kişiyi tasdik etmeyi de gerektirdiği için, kelime tasdik anlamında kullanılır olmuştur. <sup>34</sup> II. Bölümde İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) klasik iman teorilerini eleştirirken göreceğimiz üzere o tasdik inanın aslî anlamı olmadığını uzun uzun ispatlamaya çalışmaktadır. <sup>35</sup>

Istilah olarak ise iman, Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın adı olarak kullanılır. Bu sebeple Allah'ı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ikrar ederek, onun şeriatına giren herkes imanla vafedilir. <sup>36</sup>

<sup>30</sup> Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1.

<sup>31</sup> Teftâzânî, Sa'düddîn Me'sûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-akâid*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mısır, Mektebetü'l- Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1988, s. 77-78.

<sup>32</sup> Murat Sülün, *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, Ensar Yayıncılık, 2005, s. 72-73.

<sup>33</sup> A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 1984, s. 19.

<sup>34</sup> “Emn” kelimesinin tasdik anlamına geldiği hususunda bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları yayınları, 2002, s. 492; Bâkılânî, el-İnsâf, s. 52; a.mlf., *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987, s. 389; Cüveynî, Ebû'l-Mealî Rükni'dîn Abdülmelik, *El-Akîdetü'n-nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, t.y., b.y., y.y., s. 62; a.mlf. *Kitabü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-itikâd*, thk. Muhamed Yûsuf Musa-Ali Abdülmün'im Hamid, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1950, s. 397; Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Kitabü't-temhîd li kavaîdi't-tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986, b.y., s. 377; a.mlf. *Bahrû'l-keîlâm*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 64-65; Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dârü'l-Maârif, 1969, s. 152; Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed, *el-Mu'tekâd*, trc. İsmail Yörük, İsmail Işık, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011, s. 89; Teftâzânî, Sa'düddîn Me'sûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-makâsid*, thk. Salih Mûsâ Şeref, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, V, 183.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 80-87; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 203-206.

<sup>36</sup> İsfehânî, s. 26.

## 2. Küfür

“Küfür” sözcüğü dilde “bir şeyi örtmek ya da gizlemek demektir.”<sup>37</sup> Gecenin “kâfir” olarak nitelenmesinin nedeni, bireyleri örtmesi ya da gizlemesidir. Tohumu yerin içine gizlemesinden dolayı çiftçi de kâfir olarak nitelenmiştir.<sup>38</sup>

“Bilmemek, yadırgamak” manasındaki “nükür” kökünden türetilen ve “kabul etmemek, reddetmek, hoş görmemek” anlamına gelen “inkâr” da küfür karşılığında kullanılmakta olup bu tavrı sergileyene “münkir” adı verilir. Arapça kâfir veya Farsça “gebr” den (ateşe tapan) alınıp Türkçe’de kullanılan “gavur” kelimesi de inanmayı ifade etmektedir.<sup>39</sup>

Ayrıca Kur’ân’da “cühûd,”<sup>40</sup> “kenûd,”<sup>41</sup> “ilhâd,”<sup>42</sup> “dalâl,”<sup>43</sup> “cehl”<sup>44</sup> kelimeleri de “küfür” sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Yine “ism,”<sup>45</sup> “zenb,”<sup>46</sup> “hatîe,”<sup>47</sup> “habîs,”<sup>48</sup> “seyyie,”<sup>49</sup> “cürm,”<sup>50</sup> “fısk,”<sup>51</sup> “tuğyân,”<sup>52</sup> “ğayy,”<sup>53</sup> “hıms,”<sup>54</sup> “fücür,”<sup>55</sup> “fesâd,”<sup>56</sup> “zulüm,”<sup>57</sup> “münker,”<sup>58</sup> “rics”<sup>59</sup> kelimeleri de küfür anlamı taşıyan diğer kelimelerdir.<sup>60</sup>

“Küfür” kökünden gelen “keffâret” ise günah ve hataları örtücü, telafi edici olan kurban, sadaka, oruç gibi davranışları ifade eder.<sup>61</sup>

Kur’ân’da “küfür”den türeyen tüm kelimelerde bu “örtmek” anlamı hareket noktasıdır. Kur’ân’da küfür kelimesi ve aynı kökten türeyen kelimeler arasında anlam ilişkisi

<sup>37</sup> İsfehânî, s. 433.

<sup>38</sup> İsfehânî, s. 433.

<sup>39</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *DİA*, XXVI, 534.

<sup>40</sup> el-Hûd 11/59; en-Neml 27/14; el-Ankebût 29/47-49.

<sup>41</sup> el-Âdiyât, 100/6.

<sup>42</sup> el-Hacc 22/25; el-A’raf 7/180.

<sup>43</sup> el-Bakara, 2/175.

<sup>44</sup> ez-Zümer, 39/64.

<sup>45</sup> Âl-İmrân,3/178; en-Nisâ, 4/48-50.

<sup>46</sup> el-Mülk, 67/11; el-Enfâl, 8/52.

<sup>47</sup> el-Hâkka, 69/9; el-Bakara, 2/81.

<sup>48</sup> el-Enfâl, 8/37; el-A’raf, 7/58; İbrahim, 14/26.

<sup>49</sup> el-Fussilet, 41/2; el-A’raf, 7/153.

<sup>50</sup> el-Mutaffifin, 83/29; el-Kalem, 68/35.

<sup>51</sup> el-Bakara, 2/99; Yûnus, 10/33.

<sup>52</sup> en-Nebe, 78/21-22; el-Mü’minûn, 23/75.

<sup>53</sup> eş-Şuarâ, 26/91; el-A’raf, 7/174.

<sup>54</sup> el-Vâkıa, 36/46.

<sup>55</sup> es-Sâd, 38/28.

<sup>56</sup> el-Bakara, 2/11; el-Mâide 5/33; Yunus 10/91.

<sup>57</sup> el-A’raf, 7/103; Lokman 31/13.

<sup>58</sup> el-Mücâdele, 58/2; et-Tevbe 9/67.

<sup>59</sup> et-Tevbe, 9/125; Yunus 10/100.

<sup>60</sup> İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Konya, Tekin Kitabevi, 2000, s. 51-64.

<sup>61</sup> İbn Manzûr, Ebû’l Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve Diğerleri, Kahire, Dârü’l-Maârif, V, 3900.

hususunda Ragıp el-İsfehânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) şöyle der: “Küfür, Allah’ın birliğini, şeriatı ve nübüvveti inkâr etmektir. Küfran ise çoğunlukla nimetin inkârı demektir. Kefür ise iki anlamda da kullanılır.”<sup>62</sup>

Küfür şu iki anlamdan birini taşıyabilmektedir: “Nankörlük ve “inanmazlık.” Buhârî (ö. 256/870) şöyle bir hadis rivayet etmiştir: “Resûlullah dedi ki: Bana (rüyamda) ateş (cehennem) gösterildi. Baktım ki, sakınlarının çoğu (bu dünyada) küfre düşmüş (yekfurne) kadınlardı. Kendisine soruldu: “Yani Allah’a inanmamışlar mıydı? (yekfurne billah) Allah Resûlü dedi ki: Hayır, bunun anlamı, onların kocalarına (yekfurne el-aşır) ve güzel davranışlara karşı (yekfurne el-ihsan) nankör olduklarıdır.”<sup>63</sup>

Bu hadisle ilgili olarak, İzutsu (ö. 1993) tefsirci Kirmânî’den (ö. 500/1106) nakille “kefere” kökünün, biri küfür diğeri küfrân olmak üzere birbirinden farklı iki masdarı olduğunu belirtmekte, ilkinin iman, yani inancın karşıtı olduğunu diğerinin ise genellikle şükr yani “minnettarlığın” zıddı, “bir nimete karşı nankörlük” demek olduğunu söylemektedir.<sup>64</sup>

Görüleceği üzere küfür kelimesinin manasında bu kelimenin Kur’ân terminolojisine taşınmasıyla değişiklik olmuştur. İslâm öncesi Arap dilindeki anlamından alınarak, Allah’a iman temeline dayalı bir düşünce sahasına taşınmıştır. Artık küfür, basit bir nankörlük değil, peygamberin yaptığı tebliği inkar anlamında insanı dinden çıkaran bir nankörlüktür.

İstilah olarak küfür şu anlama gelir: Allah’ın vahdaniyetini, şeriatı veya peygamberliği ya da bunların her üçünü bilerek inkar etmektir.<sup>65</sup>

İbn Teymiyye küfrü şu şekilde tanımlamaktadır: “Küfür ancak, haber verdikleri konusunda Resûl’ü yalanlamakla veya onun doğruluğunu kabul etmekle beraber ona uymaktan kaçınmakla olur.”<sup>66</sup>

İslâm âlimleri küfrü, sebepleri ve oluşumu açısından dört kısma ayırmışlardır: **1) Küfr-i İnkârî:** Allah’ı, Peygamber’i ve Peygamber’in Allah’tan aldığı vahiyleri kişinin kalbiyle tasdik, diliyle ikrar etmemesidir. **2) Küfr-i Cühûd:** Kişinin bildiği halde iman etmemesi, inkârı tercih etmesi. **3) Küfr-i İnâdî:** Kişinin kalben Allah’ı bilip bazı zamanlarda diliyle de ikrar ettiği halde haset, şöhret ve makam sevgisi, milliyetçilik gibi sebeplerle İslâm’ı hakikat

<sup>62</sup> İsfehânî, s. 434.

<sup>63</sup> Buhârî, “İman”, 21.

<sup>64</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2003, s. 204.

<sup>65</sup> İsfehânî, s. 434.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzîl-akl ve’n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad, Câmiatü İmam Muhammed b. Suud, 1979, I, 242.

olarak kabul etmemesidir. 4) **Küfr-i Nifak:** Kişinin inanılması gereken konuları diliyle ikrar ettiği halde kalben tasdik etmemesidir.<sup>67</sup>

Ameli imandan bir cüz kabul eden Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa'dan Zeydiyye göre kebîre işleyen fâsık kişi tevbe etmemiş ya da günahlarına keffâret olarak bir amel işlememişse âhirette cehenneme gider. Uhrevî hükümde ittifak etmelerine rağmen dünyevî isimlendirme ve hüküm bakımından aralarında ihtilâf vardır. Hâricîler imanın mahiyeti üzerinde kafa yormazken neyin insanı imandan çıkarıp küfre düşürdüğü üzerinde durmuşlardır. Hâricî fırkaların hepsi her büyük günahın küfür olduğunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>68</sup> Mu'tezile ve Şîa ise büyük günah işleyen imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beynel'l-menziyeteyn) bulunduğunu, işlediği büyük günahtan dolayı tevbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade ederler.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye, imanı kalbin, dilin ve organların ameli olarak görmektedir. Ancak kebîreyi irtikab eden kişinin dünyevî ve uhrevî durumu konusunda Hâricî ve Mu'tezilî teoriden farklı düşünmektedir. İbn Teymiyye'nin düşüncesi ileride detaylı olarak ele alınacaktır.

### 3) Şirk

“Şirk” lügatta (eş-şirketü), (el-müşâreketü) iki mülkün birbirine katılması, karıştırılması anlamındadır. Bu tek bir hususun -husus maddi ya da manevi olabilir- iki ya da daha fazla şeyde bulunmasıdır.<sup>70</sup> Bu anlamda Ku'an'da şöyle buyrulmuştur: “Onu da işime ortak yap.”<sup>71</sup> İstilah olarak şirk; Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi veya benzeri bulunduğu inanmaktır.<sup>72</sup>

Allah'a şirk koşmak günahların en büyüğüdür. Şirk ile küfrün Allah tarafından affedilmeyeceği, bunun dışında kalan günahlardan dilediğini Allah'ın affedeceğini, şirkin en büyük zulüm olduğu Kur'an'da açıklanmıştır.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> İbn Manzûr, V, 3897.

<sup>68</sup> Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, el-Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1950, I, 157.

<sup>69</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 119-120, 303-305; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan Faur, Lübnan, Dârü'l-Ma'rife, 1993, I, 57-58; İbn Teymiyye, *el-Akidetü'l-vasitiyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, III)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997, s. 100.

<sup>70</sup> İsfehânî, s. 798.

<sup>71</sup> Tâ-Hâ, 20/32.

<sup>72</sup> İsfehânî, s. 799; İbn Manzûr, IV, 2249; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 293-294; Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *DİA*, XXXIV, 193; Kılavuz, s. 60.

<sup>73</sup> el-Beyyine, 98/6; en-Nisâ, 4/48, 116; Lokman, 31/13.



İsfehânî'ye (ö. V/XI. yüzyılın ilk yarısı) göre insanın dinde şirk koşması iki şekilde olur: **a) Büyük şirk:** Yüce Allah'ın bir şerikinin, ortağının olduğunu doğrulamak, onaylamak veya bunun doğru olduğunu kabul etmektir. Filan kişi Allah'a şirk koştu anlamında (eşreke fılanun billâhi) denir. Bu en büyük küfürdür. Yüce Allah bu konuda birçok âyet inzâl etmiştir: “Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Ama ondan başka hususlarda dilediği kimseleri bağışlar.”<sup>74</sup> “Kim Allah'a ortak koşarsa o çok uzak bir sapıklıkla sapmıştır.”<sup>75</sup> “Hiç şüphe yok ki Allah'a ortak koşana Allah kesinlikle cenneti haram kılmıştır. Onların varacağı yer ateştir. Zâlimlerin yardımcısı yoktur.”<sup>76</sup> **b) Küçük şirk:** Bazı işlerde yüce Allah ile birlikte O'ndan başkasını da gözetmek, dikkate almaktır ki bu yüce Allah'ın şu sözlerinde işaret edilen (riya ve nifak) gibidir: “Nihâyet onlara sâlih çocuk verince onlara verdikleri ile O'na ortak koşmaya başladılar. Allah o ortak koştukları şeylerden çok yücedir.”<sup>77</sup> “Onların çoğu Allah'a ancak şirk koşarak iman ederler.”<sup>78</sup> Bu anlamda Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Bu ümmette şirk, Safâ'nın üzerindeki bir karıncanın kımıldayışından, yürüyüşünden daha gizlidir.”<sup>79</sup>

İsfehânî'den naklettiğimiz gizli şirk hususuna İbn Teymiyye'de değinmektedir. İbn Teymiyye gizli şirke kişinin Allah ile beraber başkasını sevmesini örnek verir ve bundan hemen hemen kimsenin kurtulamayacağını söyler.<sup>80</sup> İbn Teymiyye'ye göre bu durum Allah için olan sevginin ve tevhid bilincinin eksikliğinden kaynaklanır ve Allah sevgisinin eksikliğine işaret eder. Çünkü Allah sevgisi tam olarak gerçekleşse, kişi başkasını sevmez.<sup>81</sup>

İbn Teymiyye iki türk şirk olduğunu belirtir: Ulûhiyette şirk ve rubûbiyette şirk.<sup>82</sup> Ulûhiyette şirk; kişinin ibadetinde, sevgisinde, korkusunda, ümidinde ve sığınmasında Allah'a ortak koşmasıdır. Bu Allah'ın tevbe etmedikçe bağışlamayacağı bir şirktir. Resûlüllah'ın Arap müşrikleri ile savaşmasının sebebi bu şirk türüdür. Çünkü onlar, ulûhiyette Allah'a şirk koşmuşlardı.<sup>83</sup> Şirkin ikinci türü olan rubûbiyette şirk koşmaya gelince, şüphesiz hükümler ve müdebbir, veren ve alan, zarar ve fayda veren, alçaltan ve yücelten, her türlü eksiklikten

<sup>74</sup> en-Nisâ, 4/48.

<sup>75</sup> en-Nisâ, 4/116.

<sup>76</sup> el-Mâide, 5/72.

<sup>77</sup> el-A'râf, 7/190.

<sup>78</sup> Yûsuf, 12/106.

<sup>79</sup> İsfehânî, s. 799.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 72-73.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 73.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 71.

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 71.

münezzeh olan Rabb'tır. Her kim veren ve alanın, zarar ve fayda verenin, yükselten ve alçaltanın Allah'tan başkası olduğuna inanırsa, Allah'ın rubûbiyetine şirk koşmuş olur.<sup>84</sup>

#### 4) Nifak

İsfehânî ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) “nifak” kelimesinin “nâfika” dan türemiş olduğunu rivâyet etmiştir.<sup>85</sup> “Nafeka” bir taraftan diğerine geçişi olan; ya da geçit olan yol; ve yer altında bir taraftan diğerine geçişi, ya da çıkışı olan yabani hayvan ini, deliği ya da oyuğu anlamına gelmektedir.<sup>86</sup> Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “...Haydi (yapabilirsen) yerin içine (inebileceğin) bir delik.”<sup>87</sup>

“Nâfikâu'l-yerbu” köstebek yuvası ya da köstebeğin ininden yeryüzüne çıktığı yer anlamına gelir. Bu hayvanların yer altında iki yuvası veya yuvasına inen iki yolu vardır. Bunlardan bir tanesi tamamen yeryüzüne açık, diğeri kapalıdır. Kapalı olan delik -köstebek hafifçe kafasıyla vurduğu zaman- yeryüzüne açılacak durumdadır. İşte dışarıdan görünmeyen bu deliğe “nâfika” denir. Hayvan bu deliği daima gizler, diğerinden girip çıkar. Avcı “kası'âu'l-yerbu” denilen diğer açık kanala geldiğinde, köstebek “nâfika”yı gizleyip, “kası'a”yı açık tutarsa; münafıkta İslâm toplumu içinde küfrünü gizleyip imanını göstermektedir. Yani münafık dinin bir kapısından girer ki bu İslâm'a giriştir. Bu şahsın İslâm toplumuna girdiğini herkes görür ve bilir. Ancak o diğer kapıdan çıkar.<sup>88</sup>

Kur'ân-ı Kerîm insanları üç temel grupta toplamaktadır: Mü'min, kâfir ve münafık.<sup>89</sup> Bakara sûresinin ilk dört âyeti mü'minler, iki âyeti kâfirler ve on üç âyeti de münafıklar hakkındadır.<sup>90</sup> Bu âyetlere bakıldığında nifak ehlinin en belirgin özelliği, dışarıdan imanlı görünüp içlerinde küfürlerini gizlemeleridir.

Kur'ân'da münafıkların özellikleri anlatılmıştır. Onlar toplum içinde fesat çıkarırlar. “Yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde, biz ancak ıslah edicileriz derler.”<sup>91</sup> “Müslümanların inandıkları gibi inanın” diye söylenince “Biz de o beyinsizlerin inandığı gibi mi inanacağız?” diye itiraz ederler. İnsanlarla bir araya gelince de, “sizinle beraberiz” diyerek

<sup>84</sup> *İbn Teymiyye, Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 72.

<sup>85</sup> İsfehânî, s. 1475; İbn Manzûr, VI, 4509.

<sup>86</sup> İsfehânî, s. 1475.

<sup>87</sup> el-En'âm, 6/35.

<sup>88</sup> Ahmet Sezikli, *Hz.Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara, TDV Yayınları, 2008, s. 8.

<sup>89</sup> el-Bakara, 2/1-20.

<sup>90</sup> el-Bakara, 2/1-20.

<sup>91</sup> el-Bakara, 2/9-13.

müslüman olduklarını söylerler. Fakat önderleri ve şeytanları ile baş başa kalınca “Biz onlarla alay etmekteyiz” derler.<sup>92</sup>

Yine Kur’ân’da belirtildiğine göre nifak ehli menfaatlerine göre şekil alır, döneklilik yapar,<sup>93</sup> kendilerine “peygamberin yanına gelmeden önce sadaka verinde öyle gelin” denilince hemen sıvışırılar.<sup>94</sup> Allah’ı unutup cimrilik yaparak ellerini yumarlar.<sup>95</sup> Felaketin geri dönüp kendilerini bulmasından korktuklarını, aralarında fısıldaşırlar.<sup>96</sup> Allah’a, peygamber’e inandık, itaat ettik diyen ehl-i nifak, diğer taraftan peygamber’e isyanı, günahı ve düşmanlığı fısıldaşırlar.<sup>97</sup>

Bunlar zâhiren iman edip kalpleriyle kâfir olanlardır.<sup>98</sup> Olayların gidişatı münafıkların lehine gibi ise, itaatle koşarak peygamber’in yanına gelirler.<sup>99</sup> Ancak bir taraftan da Allah’ın ve Resûlü’nün kendilerine haksızlık edeceğinden korku içindedirler.<sup>100</sup>

Münafıklar aynen şeytanlara benzerler,<sup>101</sup> onlar tabiatleri gereği Allah’a ve Resûlü’ne muhalefet üzeredirler.<sup>102</sup> Kalplerinde gizlediklerini ortaya çıkaracak âyetlerin inmesinden çok korkarlar.<sup>103</sup>

İman ile küfür arasında bocalayıp duran mütereddit nifak ehli, bazen Allah’ı hatırlar gibi davranırlar, ancak Allah’a oyun etmek, gösteriş yapmak ve namaza üşene üşene kalkmaktan vazgeçemezler.<sup>104</sup> Hz. Peygamber’e muhalefette ve müslümanlarla alay konusunda Medine’deki münafıklar, Yahudilik ve Hristiyanlık dinindeki münafıklara benzerler.<sup>105</sup> İnsanları Allah yolundan döndürmek için yalan yere yemin ederler.<sup>106</sup> Kalpleri verimsiz toprak gibidir.<sup>107</sup>

Allah’a suizanda bulunan erkek ve kadın münafıklar birbirlerinin tamamlayıcı parçasıdır. İnsanları kötülüğe çağırır, iyilikten vazgeçirmeye çalışırlar. Ebedî

---

<sup>92</sup> el-Bakara, 2/13-15.

<sup>93</sup> en-Nisâ, 4/141.

<sup>94</sup> el-Mücâdele, 58/12-13.

<sup>95</sup> et-Tevbe, 9/67.

<sup>96</sup> el-Mâide, 5/52, 53.

<sup>97</sup> en-Nûr, 24/47; el-Münâfikûn, 63/1.

<sup>98</sup> el-Bakara, 2/8.

<sup>99</sup> en-Nûr, 24/48.

<sup>100</sup> en-Nûr, 24/50.

<sup>101</sup> el-Haşr, 59/16.

<sup>102</sup> el-Mücâdele, 58/20.

<sup>103</sup> el-İnfîtâr, 82/4-5; et-Tevbe, 9/64.

<sup>104</sup> en-Nisâ, 4/142-143.

<sup>105</sup> el-A’raf, 7/15; el-Bakara, 2/118; el-Ankebût, 29/10-11.

<sup>106</sup> el-Mücâdele, 58/14; el-Münâfikûn, 63/2.

<sup>107</sup> el-A’raf, 7/58.

cehennemliktirler.<sup>108</sup> Münafıklar Hz. Peygamber'e çok soru sorarak ukalalık yapmak sûretiyle peygamber'i zor durumda bırakmayı düşünürler.<sup>109</sup> Niteliklerini tanıtip haber verdiği nifak ehli için Allah, Hz. Peygamber'i şöyle uyarılmaktadır: "O münafıkların dış görünüşüne aldanma. Onların liderlerini gördüğün zaman gövdeleri hoşuna gider. Konuşurlarsa güzel konuşurlar, dinlersin. İşte onlar sıra sıra dizili kereste gibidirler. Her gürültüyü kendi aleyhlerine sanarlar."<sup>110</sup> Cihada çıkacaklarını yemin ile ifade ettikleri halde iş fiiliyata dökülünce kaçarlar.<sup>111</sup>

Nifak kavramı hadislerde de yer almaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde insanların en şerlisinin ikiyüzlü davranan kişiler olduğunu, bunların iki sınıf halk arasında (mü'min, kâfir) bir kısmına bir yüzle, diğer bir kısmına da başka bir yüzle geldiğini, işte bunların iki sürü arasında gidip gelen müteredit koyuna benzediğini anlatmıştır.<sup>112</sup>

Münafiğın alâmetlerini belirten hadisler de vârid olmuştur. Meşhur hadiste münafiğın alâmetlerinin üç olduğu bunların yalan söylemek, sözünde durmamak ve emanete hıyanet etmek olduğu Peygamberimiz tarafından özetlenmiştir.<sup>113</sup>

Sahâbîlerin kendilerinde nifak bulunmasından korkup kendilerini muhasebeye çektikleri de hadislerde geçmektedir. Mesela Hanzala b. Rebi'nin peygamberimizin yanında iken hissettiği huzur ve saâdeti sohbet halkasından ayrıldıktan sonra hissedemediği ve bu durumun bir nifak alâmeti olmasından korkup peygamberimize sorduğu, peygamberimizin de bu durumun nifak alâmeti olmadığını ona söylediğini Müslim (ö. 261/875) eserinde nakletmiştir.<sup>114</sup>

Kelâm kitaplarında nifak konusu "mürtekb-i kebîre" meselesinin tartışılmaya başlanmasıyla yer almaya başlamıştır. İslâm mezhepleri münafiğın ebedî olarak cehennemde kalacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Tartışılan konu meşhur olayda bildirildiği üzere Hasan'ı Basrî'nin (ö. 110/728) "kebîre" işleyenlerin münafık olacağını vurgulamasıdır.<sup>115</sup> Ancak İzutsu, Hasan-ı Basrî'nin "iman sahibi insan idealine ulaşmaya çalışmayan" herkese

---

<sup>108</sup> et-Tevbe, 9/67-69.

<sup>109</sup> Muhammed, 47/2-30.

<sup>110</sup> el-Münâfikûn, 63/1-4.

<sup>111</sup> en-Nûr 24/53.

<sup>112</sup> Buhârî, "Menâkib", 1; "Edeb", 52; "Ahkâm", 27; Müslim, "Münâfikûn", 16.

<sup>113</sup> Buhârî, "İman", 24.

<sup>114</sup> Müslim, "Tevbe", 12.

<sup>115</sup> Şehristânî, I, 62; Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mısır, Mektebetü İbn Sînâ, 1988, 108; Mustafa Erdem, *Hasan el-Basrî ve Kelâmi Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 103 Hasan-ı Basrî ve Vasıl b. Atâ arasında geçen ve büyük günah işleyen kişinin Vâsıl tarafından fâsık, Hasan-ı Basrî tarafından da münafık olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. bu eser s. 57.

“mürâi” anlamında münafık dediğini söyler.<sup>116</sup> Yani aslında Hasan Basrî’ye göre münafık âhiretten ziyâde dünya işleri ile ilgilenen ve her adımda ilâhî cezadan korkmayan kimsedir. Bu tür bir insan ancak ismen müslümandır; imanı ciddiye almadığı için, doğal olarak dediği ile yaptığı arasında tezat teşkil etmektedir.<sup>117</sup> Nureddin es-Sâbûnî’de (ö. 580/1184) Hasan’ı Basrî’nin sonradan bu görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir.<sup>118</sup>

İbn Teymiyye, münafıklar hakkında şöyle der: “Hz. Peygamber münafıkların namazlarını kılar ve onlara mağfîret dilerdi. Bu tutumu Allah tarafından yasak edilinceye kadar sürdürdü. Bunun yasaklanmasının gerekçesi ise onların kâfirlikleridir. İşte bu da içinden kâfir olduğu bilinmeyen herkesin cenaze namazının kılınacağına, onun için mağfîret dileneceğine delildir.”<sup>119</sup> Yine İbn Teymiyye şöyle der: “Münafıklıklarını açığa vurmeyen münafıkların da cenaze namazları kılınır ve müslümanların kabristanlarına defnedilir. Hz. Peygamber’den bu yana durum böyledir. Onun, râşid halifeleri ve ashâbı hayatta oldukları dönemlerde müslümanlara ait olan kabristanda aslında münafık olsa bile, inandığını söyleyen herkes defnedilirdi. İslâm diyarında münafıkları müslümanlardan ayırt edecek, bağımsız bir kabristan hiçbir şekilde olmamıştır. Yahudi ve hristiyanların ayrıca defnedildikleri kabristanları olduğu gibi münafıklara ait kabristan olmamıştır. Müslümanların kabristanında defnedilen kişi üzerine de müslümanlar namaz kılarlar. Kur’ân nassı ile münafıklığı bilinen kişi üzerine namaz kılmak ise caiz değildir.”<sup>120</sup>

## 5) Fısk

Fısk kelimesi lügatte hurma ve benzeri şeylerin kabuğunu yırtıp çıkması, belirli bir sınırı aşması anlamına gelir. Araplar, taze hurma kabuğundan çıktığında “feseka’r-rutebu” derler.<sup>121</sup>

Fısk veya füsûk kökünden türemiş olan fâsık hakkında İsfehânî şöyle der: “Fısk” sözcüğü “küfr” sözcüğünden daha genel anlamlıdır. Günahın azına da çoğuna da “fısk” denir. Fakat çok olan günahla ilgili kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>122</sup> “Fâsık” sözcüğü ise daha çok şeriatın hükümlerini gözetme sorumluluğunu üzerine almış ve onun otoritesini ikrar etmiş, sonrada şeriatın hükümlerinin tümünü, ya da bir bölümünü uygulamayı ihmal etmiş, yapmamış ya da yerine getirilmeden bırakmış olan kimseyle ilgili kullanılır.<sup>123</sup> Eğer temelde kâfir olan kimseye fâsık denirse, bu onun, aklın, kendisini zorunlu tuttuğu, ya da fitratın

<sup>116</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 69.

<sup>117</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 69.

<sup>118</sup> Sâbûnî, s. 140.

<sup>119</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-İmânü’l-kebir*, s. 138-139.

<sup>120</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-İmânü’l-kebir*, s. 138-139.

<sup>121</sup> İsfehânî, s. 1140.

<sup>122</sup> İsfehânî, s. 1140.

<sup>123</sup> İsfehânî, s. 1140.

kendisini mecbur ettiği şeye ait hükümleri gözetmeyi ihmal etmesi, yapmaması ya da yerine getirmeden bırakmasından dolayıdır.<sup>124</sup> Bununla ilgili olarak İsfehânî “Öyle ya mü’min olan fâsık olan gibi olur mu?”<sup>125</sup> Âyetini örnek verir ve Allah Teâlâ’nın burada fâsıklığın karşıtı olarak imanı zikrettiğini söyler. Dolayısıyla fâsık kâfir sözcüğünden “zâlim” de “fâsık” sözcüğünden daha genel anlamlıdır.<sup>126</sup>

İlk defa Mu’tezile’nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), büyük günah işleyen mü’minin iman sınırları dışına çıktığını, fakat imanın diğer rükünlerini (tasdik, ikrar) koruduğu için kâfir mertebesine girmeyip imanla küfür arasında yer alan “fisk” mertebesinde bulunduğunu ileri sürmüş ve bu görüşün müslümanların icmâna dayandığını savunmuştur. Vâsıl b. Atâ’ya göre kebîre’yi işleyen kişi için Hasan-ı Basrî “fâsık mü’min,” Hâricîler “fâsık kâfir,” Mürcie “fâsık mü’min,” Şîa “nimet küfrü içinde bulunan fâsık” demek suretiyle onun fâsık olduğunda birleşmişlerdir. Buna göre âlimlerin ihtilâf ettikleri hususlar bir yana bırakılıp ittifak noktaları ele alındığı takdirde büyük günah işleyen fâsık kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.<sup>127</sup>

Hâricîler hariç büyük günah işleyen kimsenin “fâsık” sıfatıyla niteleneceği konusunda mezhepler arasında ittifak vardır.<sup>128</sup> Ancak Mürcie dışındakiler “fâsık” niteliğini mü’min ve kâfirden ayrı bir nitelik kabul ederek bir kimsenin hem mü’min hem “fâsık” olmayacağını iddia etmişlerdir. Sadece Ashâbü’l-hadîs tam bir ittifak yoksa da büyük günah işleyeni “fâsık mü’min” olmakla beraber “imanı eksik bir mü’min” kabul eder. Onlara göre namaz hariç büyük günahlar sahibini imandan çıkarır, fakat İslâm’dan çıkarmaz, kişi tevbe etmedikçe imanına dönmez. Mürcie ise fiskı imanın zıddı kabul etmediğinden ve amelleri de imanın bir cüzü saymadığından, büyük günah işleyeni fiskı ve fücûru ile birlikte kâmil bir mü’min olarak kabul eder.<sup>129</sup>

## 6) Zındık ve Mülhid

Arapça sözlükler kelimenin Farsça “zendigiray” kelimesinden geldiğini ve zaman içinde kelimenin Araplaştığını belirtirler.<sup>130</sup> Zındık ve zendeka kelimelerine, İslâmi kaynaklarda ilk defa Emevî döneminin son yıllarından itibaren tesadüf edildiği gözlemlenmektedir. Kelimenin Arapça olmadığı daha o dönemlerde müslüman Arap

<sup>124</sup> İsfehânî, s. 1140.

<sup>125</sup> es-Secde, 32/18.

<sup>126</sup> İsfehânî, s. 1141.

<sup>127</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Fasık”, *DİA*, XII, 202-203.

<sup>128</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 105.

<sup>129</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 105.

<sup>130</sup> İbn Manzur, III, 1871, Bekir Topaloğlu, “Zındık”, *İA*, XIII, 558.

yazarların dikkatini çekmiş, hangi dilden, ne zaman Arapça'ya geçtiğine, ne mânaya geldiğine dair birkaç yüzyıl boyunca birtakım araştırmalar yapılmış ve görüşler ileriye sürülmüştür.<sup>131</sup>

Zındık ve zandaki kelimeleri Arapça'da “ince düşünceli, çok kurnaz” manalarına da gelir. Zındık kelimesi, Hira ile Kûfe'nin karışık Arap-İran muhitindeki “Mavâli Hamsâ” tarafından Arapçalaştırılmış olabileceği belirtilir. Bu kelime ilk defa Irak'ta Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742 [?]) idamı sebebiyle kullanılmıştır.<sup>132</sup>

Mes'ûdî (ö. 345/956), Seâlibî (ö. 421/1030), Sem'ani (ö. 562/1166), İbn Bedrûn (ö. ?), ve İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) gibi Arap müellifler zındık ve zendik kelimesinin Sasânî döneminde düalist bir inanç sistemi (Seneviyye) geliştiren ve yayan Zerdüşt ve Mani ile ilgili olduğunu belirtirler.<sup>133</sup> Bu yazarlara göre bu kelimenin ilk kullanımı Mani'nin, Zerdüşt'ün ünlü kitabı Avesta'ya yazdığı yorumları ihtiva eden kitabının adıyla ilgilidir. Mani, minyatürlerle de süslediği bu kitabına zend (yorum) adını vermişti. Bu sebeple Zend-Avesta (Avesta'nın yorumu) adıyla da anılan bu kitap, Avesta'nın zâhir anlamından tamamiyle farklı bir bâtinî anlamı, yani bir çeşit te'vili içeriyordu. Araplar “Zend'e inanan” anlamındaki “zendi” kelimesini alıp kendi telaffuzlarına uydurarak zendik, zindik ve zendeka kelimelerini türetmişlerdir.<sup>134</sup>

İstilah olarak zındık âlemin ezeli olduğuna inanan, âhirete ve yaratıcının birliğine inanmadığı halde inanmış gibi görünen kişiye denir.<sup>135</sup> İbn Kemal'e (ö. 940/1534) göre zındık “Allah'a ve herhangi bir dine inanmamakla beraber bunu gizleyen kişi” demektir.<sup>136</sup> Hârizmî (ö. 232/847'den sonra) zanâdikaya, Mânâvîya demekle birlikte Mezdekileri de aynı gruba sokar ve Zand kitabını ortaya atanın da Mezdek olduğunu kaydeder. Buna göre zındık, zamanın ve dolayısıyla maddenin ölümsüzlüğüne inanan, kainâtın oluş ve işleyişini zamana bağlayan kimsedir.<sup>137</sup> Zaehner'de (ö. 1974), zındık'ın klasik İslâmî literatürde Beyrûnî (ö. 453/1061 [?]) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler tarafından, dehrî denilmekte olup Allah'a inanmayan ve hiçbir dine mensup bulunmadığı halde tabiatın yaratılmamış, ezeli ve ebedî olduğuna kail bulunan kişiler için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ebû Avz da yine, Gazâlî'ye ve zendeka hareketinin aynı zamanda bir ilhâd hareketi olduğunu da vurgulamak suretiyle iki terimi eş anlamlı olarak kullanan Ebû'l Alâ el-Maarî'ye (ö. 449/1057) ve daha

<sup>131</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 7.

<sup>132</sup> Topaloğlu, *a.m.*, s. 558.

<sup>133</sup> Ocak, s. 7,8.

<sup>134</sup> Ocak, s. 8.

<sup>135</sup> İbn Manzur, III, 1871, Mustafa Öz, “Zındık”, *DîA*, XXXIV, 390.

<sup>136</sup> Ocak, s. 8.

<sup>137</sup> Topaloğlu, *a.m.*, s. 559.

başkalarına dayanarak aynı tesbiti yapmaktadır.<sup>138</sup> Bernard Lewis'e göre ise zındık ve mülhid Sünnîlik dışı her türlü şüpheli inancı, metaryelizmi, ateizmi, agnostisizmi ve eninde sonunda, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikri ve dini eğilimi ifade eder.<sup>139</sup>

Zındık kelimesiyle yakın anlamı olan "ilhâd" kelimesi sözlükte "meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredilene yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek" anlamlarına gelir.<sup>140</sup> "el-Lahdu" ortadan kenara meyilli bir çukur ismi olarak kullanılmaktadır.<sup>141</sup> "Kad lehadel kabrü" kabri bir 'lahd' şeklinde kazdı demektir. "Kad lehadtü'l-meyyite" "ölüyü bir 'lahde' koydum" anlamındadır.<sup>142</sup> "Lehade lisânihi ila keza" "diliyle şöyle bir şeye meyletti ya da saptı" anlamındadır.<sup>143</sup>

İsfehânî'ye göre ilhâd iki çeşittir: 1) Allah'a şirke meyletme ya da sapma 2) Sebeplerle şirke meyletme ya da sapma. İsfehânî ilkinin imanın zıttı olduğunu ve imanı geçersiz kıldığını belirtir. İkincisi ise imanı geçersiz kılmaz ancak onunla olan bağı azaltır.<sup>144</sup>

Kelâm terimi olarak ilhâd şu anlama gelmektedir: "Allah'ın varlığını veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya kuşku uyandırmak, dini kuralları hafife almak" manasında kullanılır. İlhâd'a sapan kimseye ise "mülhid" denilir.<sup>145</sup>

Zındık ve mülhid kelimeleri arasında çok keskin farklar yoktur. İslâm tarihine baktığımızda çoğu zaman bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu konuda Francesco Gabrieli aslında zendeka hareketlerinin gelişim çizgisinde farklı bir aşamayı simgeleyen "ilhâd"ın, basit sapkınlıklardan farklı olarak İbn Râvendî ile gündeme geldiğini vurgular. Ona göre daha önce zındıklar, gizli Maniheist inançları taşımak, yahut her anlamıyla sapkınlığı temsil etmekle beraber, esas olarak ulûhiyet kavramı, yani Allah'ın mevcudiyeti üzerinde tartışmamışlardır. Bu kavramı reddederek ilk tartışmaya açan ve bu hususta düşüncelerini felsefi bir temele oturtan, İbn Râvendî'dir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla ilhâd, zendeka'nın bir sonraki, özellikle ulûhiyet kavramını tartışmaya yönelmiş bir aşamasıdır denilebilir.<sup>146</sup>

<sup>138</sup> Ocak, s. 10.

<sup>139</sup> Ocak, s. 14.

<sup>140</sup> İsfehânî, s. 1321-1322; İbn Manzûr, V, 400-4006.

<sup>141</sup> İsfehânî, s. 1321.

<sup>142</sup> İsfehânî, s. 1322.

<sup>143</sup> İsfehânî, s. 1322.

<sup>144</sup> İsfehânî, s. 1322.

<sup>145</sup> İlhan Kutluer, "İlhâd", *DİA*, XXII, 90.

<sup>146</sup> Ocak, s. 13.



Zındıklıkta küfrü gerektiren inanç, İslâm'ın şartlarının herhangi birinin inkârıdır. Bir bakıma bu tarif “münafık” mefhumunu ihtiva etmiş görünür ise de, zındık, kendisine göre fikri ve ilmi bir iddianın sahibi olduğu, hatta aktif bir telkin faaliyeti içinde bulunduğu halde, münafık böyle bir iddia ve telkinin peşinde değildir. Şemseddin Muhammed Desûkî'ye göre; sadrı İslâm'da münafık kelimesi kullanılmış, sonra fukaha münafık kelimesini tercih etmiştir. Böylece mürted kelimesi de tanımın dışında kalır. Zındık, İslamiyet'i samimiyetle benimsedikten sonra, küfrü gerektiren inançlara saplanmış olabileceği gibi, başlangıçtan itibaren İslamiyet'i benimsemesine rağmen içinde her iki inancı da bir arada taşımış olabilir.<sup>147</sup>

Fikir ve itikad bakımından zındıklık tekfir esasına dayanır. Kâfir denilebilecek kimsenin zarûrî dini hükümlerden bir veya birkaçını inkâr etmiş veya kesin bir şekilde inkâra götüren bir te'vile saplanmış olmasıdır. Ancak zındıklıkla itham edilmeyi gerektiren sebeplerin tesbiti hususunda âlimler birbirinden farklı görüşler ortaya atmıştır. Gazâlî'ye göre mutlak zındıklık ise, ruhanî ve hissî manada haşrın inkâr edilmesi ile beraber âlemin yaratıcısının kökten reddedilmesi şeklindedir.<sup>148</sup> Gazâlî bazı filozofların yaptığı aşırı te'villeri zındıklığın ilk derecesi olarak kabul etmektedir.<sup>149</sup> Ona göre mutlak zındıklık ile Mu'tezile arasında bulunan zındıklık mertebesi budur. Gazâlî Mu'tezile ile felsefecilerin metodlarının birbirine yakın olduğunu ancak Mu'tezile'nin böyle mazeretlerle Hz.Peygamber'in yalan söylemesini caiz görmediğini belirtir.<sup>150</sup> Gazâlî Mu'tezile'nin aksi şıkkın doğruluğu ispat edilince zâhirî manayı te'vile çalıştığını, felsefe'nin ise te'vile az veya çok ihtimali olan zâhirî bir nassı te'vil etmekle iktifa etmediğini, daha da ileriye gittiğini söyler.<sup>151</sup>

İbn Teymiyye'ye göre müslümanlar arasında Arap olmayanların sayısı çoğalınca “zındık” lafzı ortaya çıkmış ve fukaha tarafından da yaygın bir şekilde kullanılır olmuştur. Zındık hakkında iki görüş vardır; birincisine göre zındık, Hz. Peygamber dönemindeki münafık ile aynı şeydir. Yani bu kişi dıştan müslüman olduğunu gösterip, içinde başka şeyi gizlemektedir. İkinci görüşe göre ise zındık; yaratıcıyı kabul etmeyen muattıl inkârcı demektir. Fukahanın hükmünü söz konusu ettikleri zındık, birinci türden olandır. Çünkü fukahanın maksadı kâfir olanla olmayanı, mürted olanla olmayanı, bunu açıktan işleyeni ve gizli yapanı birbirinden ayırt etmektir. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre değişik heva ve bid'atlerin arkasından gidenleri tekfir etmek hususunda iman ve küfür meselelerine ilişkin söz söyleyen pek çok kişi

<sup>147</sup> Topaloğlu, a.m., s. 559-560.

<sup>148</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, thk. Mahmud Bîcû, 1993, b.y., y.y., s. 58.

<sup>149</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 57.

<sup>150</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 57-58.

<sup>151</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 58.

zâhir ve bâtının hükmü arasında fark gözetmez ve yanılır. Halbuki bunlar arasındaki fark mütevatir naslarla, icmâ ve İslâm dininden olduğu bilinen zaruri şeylerle sabittir. Bu konu üzerinde düşünüldüğünde ortaya şu çıkar: Bid'at ve heva ehli birçok kimse ya sapan bir cahildir veya hata içerisinde bir mü'min; kimi zamanda gizlediğinin aksini gösteren zındık bir münafiktir.<sup>152</sup>

İbn Teymiyye mülhidlerin görünüşte müslümanlara muvafakat ettiklerini ancak iç dünyalarının bu durumun tam zıttı olduğunu belirtir. Onlar münafıklardan daha şerlidirler. Münafıklar iki türdür: Birincisi kendini imanlı gösterir ve küfrünü gizler. Ancak içinde gizlediği küfrün imanın hakikati olduğunu iddia etmez. Mülhidler ise içlerinde gizledikleri küfrü imanın hakikati olarak görür. Onların anlayışına göre peygamberler ve veliler de küfür ve ta'til gibi şeyleri içlerinde gizlemişlerdir. Onlar küfrün gizlenmesini ve bu gizlenen küfrün de irfan ehli nezdinde imanın kendisi sayılmasını bir araya getirmişlerdir. Onlar, davetlerine icabet edecek kişiler karşısında, içlerinde sakladıkları, Hz. Peygamber'e ve müminlere dil uzatma ve Hz. Peygamber'in risaletini yalanlama gibi hususları açıktan ızhâr etmezler. Aksine Hz. Peygamber'in eksiksiz ve mükemmel olduğunu, adil bir siyaset izleyip dünyayı faziletli bir şekilde imar ettiğini söylerler. Bu sebeple bazıları onların zahiren ve bâtinen hak üzere olduğunu zanneder. Ancak onların işlerinin özü nifaktır ve bu da onlara göre imanın hakikatidir. Fakat zorunlu olarak bilinir ki nifak imanın zıttıdır.<sup>153</sup>

## 7. Amel

“Amel” kelimesi lügatte çaba, fiil, iş, çalışma gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu ise “a'mâl” dir.<sup>154</sup> İsfehânî, şöyle der: “Amel herhangi bir canlıdan bir kasıt, amaç doğrultusunda çıkan her türlü fiildir.” İsfehânî'ye göre “amel” sözcüğü “fiil” sözcüğünden daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü “fiil” sözcüğü kendilerinden bir fiilin, kasıtsız, amaçsız bir şekilde sadır olduğu canlılarla ilgili de kullanılır.<sup>155</sup>

Kur'ân'da amel kelimesinin karşılığı olarak başka kelimeler de kullanılmıştır. Bu kelimeler şunlardır: “Sun”<sup>156</sup>, “kesb”<sup>157</sup>, “fi'l”<sup>158</sup>, “sa'y.”<sup>159</sup> Ayrıca “amel” sözcüğü ma'rûf-

<sup>152</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997, s. 290-291.

<sup>153</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XIII)* thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997, s. 141.

<sup>154</sup> İbn Manzûr, IV, 3107-3108.

<sup>155</sup> İsfehânî, s. 1051.

<sup>156</sup> el-Mâide, 5/14; el-Kehf, 18/104; en-Nûr, 24/30; el-Ankebût, 29/45; el-Fâtır, 35/8.

<sup>157</sup> el-En'âm, 6/70; Yunus, 10/36; en-Nahl, 16/91.

<sup>158</sup> el-En'âm, 6/159; Yunus, 10/36; en-Nahl, 16/91.

<sup>159</sup> el-İsrâ, 17/19; el-Kehf, 18/104; Tâ-Hâ, 20/15; el-Enbiya, 21/95.

münker, hasene-seyyie, hayır-şer şeklinde birbirine zıt terkiplerle, müspet ve menfi işlerle ilgili kullanılır.<sup>160</sup> Dînî literatürde amel kelimesi giderek “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış” böylece insanın her türlü işleri için kullanılan fiil kelimesine göre daha dar kapsamlı bir terim halini almıştır.<sup>161</sup>

Amele imanla münasebeti açısından bakarsak Hâricîler ameli olmayan yani dinin emir ve yasaklarına uymayan müslümanları imandan çıkıp küfre girmekle suçlamışlardır.<sup>162</sup> Mu'tezile ise büyük günah işleyen müslümanları küfürle vasıflandırmamış onlara “fâsık” adını vermiştir. Onlara göre büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölürse âhirette ebedî olarak cehennemde kalacaktır.<sup>163</sup> İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmet b. Hanbel, İbn Hazm, ve İbn Teymiyye gibi âlimlere göre de amel imanın bir parçasıdır.<sup>164</sup> Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ise imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu söyleyerek ameli imanın dışında tutmuşlardır.<sup>165</sup>

İslâm âlimleri ameli zâhirî ve bâtinî olarak iki kısma, zâhirî amelleri de sözlü ve fiili olarak kendi içinde ikiye ayırmışlardır.<sup>166</sup> Ameller, dinen iyi ya da kötü oluşlarına bakılmadan, icra edildikleri organa bakılarak ayrıma tabi tutulduğunda zâhirî ve bâtinî boyut gündeme gelmektedir.<sup>167</sup> Mesela namaz ibadetinin zâhirî yönü; kıyam, kıraat, secde, tesbih, zikir vb. dir. Bâtinî yönü ise niyet, huşû, takvâ, havf, haşyet, recâ vb. dir.<sup>168</sup> İbadet Allah katında gerçek manada makbul olabilmesi için bu iki yöne de muhtaçtır. İnsanın bedeni veya organlarıyla yaptığı iş ve eylemlere zâhirî ameller adı verilir.<sup>169</sup> Zâhirî amelin bir alt kolu olan “sözlü amel”e örnek vermek gerekirse kelime-i tevhid, emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker, Allah'ı zikretmek, Kur'ân okumak, dua etmek vb. dir.<sup>170</sup> Zâhirî amelin bir diğer alt kolu olan “fiilî amel”e örnek olarak zekat vermek, cihad etmek, hacca gitmek vb. verilebilir.

“Zâhirî olmayan amellere, duygu ve düşüncelere bâtinî (kalbî) ameller adı verilmektedir. İnanmak, tasdik etmek, düşünmek, ibret almak, sevmek, iyi niyet gibi durumlar bu kısma

<sup>160</sup> İsfehânî, s. 1051.

<sup>161</sup> Süleyman Uludağ, “Amel”, *DİA*, III, 13.

<sup>162</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 102; Şehristânî, I, 97-98.

<sup>163</sup> Şehristânî, I, 45; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 221-223; Bağdâdî, *el Fark beyne'l-fırak*, s. 84.

<sup>164</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye (İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi)*, trc. Sıbğatullah Kaya, Ankara, Anka yayıncılık, 1995, s. 408, 444, 500; Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 509; Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *DİA*, XXXVIII, 227; Yûsuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 85; a.mlf. “İbn Hazm” (İtikadi Görüşleri), *DİA*, XX, 55; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 197.

<sup>165</sup> Bkz: 34 nolu dipnot.

<sup>166</sup> Uludağ, *a.m.*, s. 14; Sülün, s. 191-205.

<sup>167</sup> Sülün, s. 201.

<sup>168</sup> Sülün, s. 202.

<sup>169</sup> Uludağ, *a.m.*, s. 14.

<sup>170</sup> Sülün, s. 203.

girer. Bu amellerin dinle ilgili olan bir kısmı akaid ve kelâmıda, bir kısmı ahlâkıta, bir kısmı da tasavvufta incelenir. Gıybet ve yalan gibi zâhirî olan bazı ameller ahlâk ve tasavvufta incelenir. Bu kısım fiiller genellikle zıtları ile ele alınır: Kûfür-ıman, inkâr-tasdik, ihlas-riya, doğruluk-yalancılık, sevgi-nefret, sevinç-üzüntü gibi. İman, tasdik, ihlas, muhabbet gibi bâtinî ve kalbi amellerle ilgili hükümlere bâtinî hükümler denilir ve bunları konu alan ilme ‘fikhu’l-bâtin’, ‘fikhu’l-kalp’, ve ‘fikhu’l-vera’ gibi isimler verilir. Bu alan ile ahlâkçılar ve mutasavvıflar ilgilenmektedir. Bâtinî hükümler katî olarak farz ve haram olsa bile bunlara maddî ve dünyevî yaptırım uygulanmaz.”<sup>171</sup>

Bâtinî ameller (a’ mâlû’l-kulûb: kalbin amelleri) noktasına kelâm tarihinde bazı müellifler dikkat çekmişlerdir. İmam Mâtürîdî *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da bu kavrama değinmektedir.<sup>172</sup> Sisteminde keşf ve ilhama büyük ölçüde yer veren Ebû Hamid Gazâlî’de meşhur eseri *İhyâü ulûmi’d-dîn*’i dört bölüm halinde tasarlamış ve bu dört bölümün hepsinin altına on alt başlık açmıştır. Muâmelât, ibâdât, mühlikât, münciyât şeklindeki temel bölümlenmeye bakılınca dahi Gazâlî’nin kalbe, kalbin amellerine, ne derece önem verdiği görülür. İbâdât bölümünde Gazâlî ibadetlerin zâhirî ve bâtinî yönlerini uzun uzun açıklamıştır. Gazâlî, mühlikât bölümünde mutasavvıfların kitaplarında görülen ve daha çok amellerin bâtinîni ilgilendiren kavramlar üzerinde durmuş; münciyât bölümünde ise insanı helaka sürükleyen bu amellerden nasıl kurtulunacağını yollarını göstermeye çalışmıştır. Gazâlî eserinde “dünya âlimleri- âhîret âlimleri”, “zâhirî ilimler-bâtinî ilimler”, “şek-yakîn”, “zâhirî ameller-bâtinî ameller” gibi zıtlık ilişkileri üzerinden insanın bâtinî yönüne ve kalbin önemine vurgu yapmıştır.<sup>173</sup>

Ancak İbn Teymiyye iman ve imanın mahiyeti problemine “kalbin amelleri” konusunu taşıyarak sistemli bir teori ortaya atan yegâne âlimdir denilebilir.<sup>174</sup> O, “kalbin amelleri”ni mutasavvıfların hal ve makamlarına benzetmektedir. Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler imanın tanımı ve mahiyeti noktasında kalbi temel almışlar ve imanı “kalbin tasdiki” olarak ifade etmişlerdir. Bu tanımda kalp imanın merkezi olmuştur. Ancak ameli imanın aslî bir parçası olarak görmemişler ve iman tanımlarının dışında tutmuşlardır. İşte İbn Teymiyye ameli imanın bir rüknü, ayrılmaz parçası yapabilmek için “kalp amelleri” kavramına başvurmuştur. O, bu kavramı kullanarak amelin dış organların ötesinde daha derin bir seviyede yani kalbin amellerine dayandığını vurgulamıştır. “Kalbin amelleri” kavramı İbn Teymiyye’nin iman

<sup>171</sup> Uludağ, *a.m.*, s. 14-15.

<sup>172</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, III, 168; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 26-27.

<sup>173</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, trc. Ali Arslan, İstanbul, Arslan Yayınları, 1973, I, 207-269.

<sup>174</sup> İbn Teymiyye’nin düşünce sisteminde kalbin amelleri ve imanda sevginin yeri ve önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Hatice K. Arpaguş, *İmanda Sevgi: İbn Teymiyye Örneği*, İslâm’da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler –Tartışmalı İlmî Toplantı-, İstanbul, 2010, s. 293-311.

anlayışında merkezi bir konum işgal etmektedir. İbn Teymiyye'nin iman ve imanın mahiyeti ile ilgili görüşleri ikinci bölümde ele alınacaktır.

## 7) Tekfir ve İrtidat

“Tekfir” kelimesi lügatte “örtmek, gizlemek, nankörlük etmek” anlamındaki “küfr” kökünden türemiştir.<sup>175</sup>

İstilah olarak ise tekfir; Allah'tan vahiy yoluyla gelip Peygamber'in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dîni bir esasî inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi ifade eder.<sup>176</sup>

Kur'ân'da “tekfir” kelimesi geçmemektedir. Kur'ân'da İslâmiyet'i kabul ettikten sonra küfür kelimesini söyleyenlerin kâfir olduğu bildirilmiştir.<sup>177</sup> Aynı şekilde Kur'an'da İslâm'a girdikten sonra dininden dönen kişinin küfre girdiği de belirtilmiştir.<sup>178</sup> İman ettikten sonra kâfir olup inkârda ısrar edenlerin imana geri döneceklerinin beklenmediği haber verilmiştir.<sup>179</sup> Bu âyetlere göre bu durumdakilerin tekfir edilmesi gerektiğine işaret vardır.<sup>180</sup> Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberlerden herhangi birini, ilâhî kitapları veya Kur'ân'ın bazı hükümlerini, ölümden sonra dirilmeyi ve âhiret âlemini inkâr edenler; Allah'a ortak koşanlar, O'nun “üçün üçüncüsü” olduğunu söyleyenler; âyetlerine karşı mücadele başlatıp Kur'ân'ın Allah'tan geldiğine inanmayanlar; Allah'a ve Hz.Muhammed'e karşı muhalefette bulunanlar; Allah'ın haram kıldığını haram saymayanlar; Allah ile, peygamberleriyle, âyetleri ve emirleri ile alay edenler, dilleri ile inandıklarını söyledikleri halde kalpleriyle inkâr eden münafıklar hakkında Kur'ân'da kâfir hükmü verilmiştir.<sup>181</sup>

Hadislerde de “tekfir” kelimesi yer almamaktadır. Hadislerde gerçek anlamda müslüman olan birine kâfir diyen kimsenin kendisinin küfre gireceği haber verilmiştir.<sup>182</sup> Yine hadislerde Peygamber efendimiz'in Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve kendisinin Allah'ın Resûlü olduğuna inanıncaya kadar insanlarla savaşmakla emrolunduğu, insanlardan kelime-i tevhidi ikrar edenlerin kanlarının ve mallarının koruma altına alındığı, kibleye yönelip namaz kılanların ve müslümanların kestiği hayvanın etini yiyenlerin Allah'ın ve Resûlü'nün güvencesini kazandığı, dolayısıyla tekfir edilemeyeceği vurgulanmıştır.<sup>183</sup>

<sup>175</sup> İsfehânî, s. 1288; İbn Manzûr, V, 3900.

<sup>176</sup> Kılavuz, s. 76; Yûsuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DiA*, XXXX, 350.

<sup>177</sup> et-Tevbe, 9/74.

<sup>178</sup> el-Bakara, 2/217; Âl-İmrân, 3/106; et-Tevbe, 9/66.

<sup>179</sup> Âl-İmrân, 3/90.

<sup>180</sup> Yavuz, *a.m.*, s. 350.

<sup>181</sup> Yavuz, *a.m.*, s. 350.

<sup>182</sup> Buhârî, “Eymân”, 7, “Edep”, 73.

<sup>183</sup> Buhârî, “İman”, 17, “Salat”, 28, Ebû Davud, “Cihad”, 95.

Tekfir iman-amel münasebetine dayanan bir konudur. Bir taraftan Hz. Ali'nin hilâfeti döneminden itibaren müslümanlar arasında ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklar sebebiyle (Cemel ve Sıffin savaşları, Hâricîler'in isyanları vb.) adam öldürme kebîresinin çoğalması, diğer yandan fetihlerin genişlemesine paralel olarak çeşitli inanç ve ideolojilere sahip insanların İslâm dünyası içinde yer alıp müslüman görünümü altında din dışı (zındıklık) beyan ve davranışlar sergilemeleri tekfir problemini gündeme getirmiştir.<sup>184</sup>

İslâm dininin iman dairesinden çıkmak demek olan “tekfir” konusuyla İslâmi ilimlerden kelâm ve fıkıh ilgilenmektedir. Tekfirin mahiyeti ve kimlerin tekfir edileceği ile kelâm ilmi ilgilenirken, tekfir edilip iman dairesi dışına çıkarılan kişinin tabi tutulacağı dünyevî hükümle de fıkıh ilmi ilgilenmektedir.<sup>185</sup>

Gazâlî bu konuda şöyle demektedir: “Bu söz kâfirin âhîret yurdundaki yeri ve onun sonsuza kadar cehennemde kalması gibi konulardan haber verdiği gibi, öldürmekten dolayı kısas gerekmemesi, tekfir edilen kişinin müslüman bir kadınla evlenememesi, mal ve can emniyetinin bulunmaması vb. hükümler hakkında dünyadaki hükmünü de haber vermektedir. Ayrıca yine bu konu, tekfir edilen kişinin söylediği sözlerin yalan, inancının ise cehalet olduğunu bildirmeyi de içermektedir. Onun sözünün yalan, inancının ise cehalet olduğunu, akli delillerle bilmek de mümkündür. Bu yalanın ve cehaletin tekfiri gerektirmesi ise başka bir iştir. Bunun anlamı; onun kanını akıtma ve mallarını alma yetkisinin olması ve cehennemde sonsuza dek kalacağına söylenebilmesidir. Tüm bunlar şer’î meselelerdir.”<sup>186</sup>

“İrtidat” kelimesi ise “redd” kökünden türemiş iftiâl babında bir masdardır. Riddet ise irtidat masdarının ismidir. “Er-reddü” bir nesneyi ya zatiyla ya da herhangi bir haliyle geri çevirmek, döndürmek demektir.<sup>187</sup> Bu anlamda Kur’ân’da şöyle buyrulmaktadır: “ ...Yoksa geri çevrilselerdi mutlak o nehyedildikleri fenalığa yine döneceklerdi.”<sup>188</sup> Bu âyette ise bir nesnenin önceden üzere bulunduğu hale çevrilmesi, döndürülmesi anlamında kullanılmıştır: “... Sizi gerisin geriye çevirirler.”<sup>189</sup>

<sup>184</sup> Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 64; Şehristânî, I, 25-26, 97-98; Topaloğlu-Çelebi, s. 309-310; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, Damla Yayınevi, 2011 s. 253-254; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010, s. 86; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 268-270.

<sup>185</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 246; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 253.

<sup>186</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 246-247.

<sup>187</sup> İsfehânî, s. 609.

<sup>188</sup> el-En’âm, 6/28.

<sup>189</sup> Âl-İmrân, 3/149.

İstilah anlamı olarak irtidat ise müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eder.<sup>190</sup>

Kur'ân'da irtidat kelimesi ıstilah anlamıyla da kullanılmıştır. Bir âyette şöyle geçmektedir: “Ey iman edenler sizden kim dininden dönerse Allah öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever, onlarda Allah'ı severler.”<sup>191</sup> Başka bir âyette de şöyle buyrulmaktadır: “...Sizden kim dininden dönerde sonra kâfir olarak ölürse, işte onların dünya ve âhiret için yaptıkları ameller boşuna gitmiştir...”<sup>192</sup>

İlk irtidat edenlerin oluşturduğu h. I. asır mürtedlerini iki gruba ayırmak mümkündür: **1)** İslâm dininden dönenlerdir. Bu grupta kendi arasında ikiye ayrılır: **a)** Müseylimetü'l-Kezzâb, (ö. 12/633) Esvedü'l-Ansi taraftarları olup, İslâm'dan ayrılarak bu ikisinin peygamberliğine inananlar **b)** İslâm'dan ayrıldıktan sonra cahiliye devrindeki inançlarına dönenler. Bu gibilerin tam kâfir kabul edilerek erkeklerinin öldürülmesinde, kadınlarının da esir alınmasında sahâbe ittifak etmiştir. Hatta Hz.Ali mürtedlerden esir edilen bir kadını câriye olarak almış, Muhammed İbnü'l-Hanefîyye (ö. 81/700) isimli oğlu bu câriyeden dünyaya gelmiştir. **2)** İmandan dönmeyip, zekatın farz oluşunu inkâr eden, “Onların mallarından zekat al”<sup>193</sup> âyetindeki emrin Resûlullah zamanına ait olduğunu iddia edenler. Bunlar İslâm devletine başkaldıran âsilerdi. İslâm'ın tevâtüren sabit olan hükümlerinden birini inkâr ettikleri için mürted diye isimlendirilmişlerdir.<sup>194</sup>

Bilindiği üzere kâfir ve mürtede uygulanan ahkâm birbirinden farklıdır. Çünkü bu iki kavram arasında şöyle bir fark vardır; kâfir baştan beri küfür üzere kalmış, İslâm diniyle müşerref olmamıştır. Ancak mürted belirli bir müddet müslüman olarak yaşamış, hakikatleri idrak etmiş, kurtuluşun İslâmiyet ile mümkün olacağını görmüş fakat sonra doğru yolu bırakıp dalâlete sapmıştır.

Mâverdî (ö. 450/1058) dinden çıkanların ülkesi olan “dâru'r-ridde” ülkesi ile “dâru'l-harb” ülkesini kıyaslar ve aralarındaki farkı şöyle ortaya koyar: **1)** Ridde topluluğu ile mütâreke yapılmaz. Halbuki harp topluluğu ile mütâreke yapılır **2)** Dinden çıkmalarını gerektirici şey hususunda anlaşma olmaz. Harp topluluğu ile harbı gerektirici şey hakkında anlaşma yapılır. **3)** Dinden çıkanlar topluluğunu köle olarak, kadınlarını da esir olarak almak olmaz. Halbuki harp ehlinin erkekleri köle, kadınları ise esir olarak alınabilir. **4)** Dinden

<sup>190</sup> Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, trc. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1976, s. 63; Kılavuz, s. 62; İrfan İnce, “Ridde”, *DİA*, XXXV, 88.

<sup>191</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>192</sup> el-Bakara, 2/217.

<sup>193</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>194</sup> Kılavuz, s. 62-63.

çıkanlar topluluğu ile savaşılsa da malları harp ganimeti olarak alınmaz. Harp ehlinin malları harp ganimeti olarak alınır, savaşçılara taksim edilir.<sup>195</sup>

## B) TARİHSEL ARKA PLAN

### 1) HZ. PEYGAMBER ve HULEFÂ-Yİ RÂŞİDÎN DÖNEMİ

Peygamber efendimizin hayatı incelendiğinde onun belirli bir grubu veya şahsı tekfir ettiği görülmemektedir.<sup>196</sup> Ancak Peygamber efendimizin tekfir konusundaki tutumu hakkında fikir sahibi olabileceğimiz bazı hadiselerden söz etmek mümkündür. Bu olaylardan bir tanesi Mekke'nin fethinden önce meydana gelen Hatib b. Ebû Beltea (ö. 30/650) hadisesidir. Hatib b. Beltea Mekkeli müşriklere, Hz. Peygamber'in savaş için hazırlandığını ve onlarla savaşmayı planladığını haber vermek istemiş ve onlara “tedbirinizi alın” diye mektup göndermeye teşebbüs etmiştir. Sonra yazdığı bu mektubu bir câriye kadınıyla göndermiştir. Allah Teâlâ, Peygamberini vahiy ile bu olaydan haberdar etti. Hz. Peygamber bunun üzerine sahâbîlerden bir grubu o kadını yakalamaları için gönderdi. Hz. Ali'nin kılıcını çekmesi üzerine kadın sakladığı mektubu çıkararak Hz. Ali'ye verdi. Peygamberimiz bu olaydan sonra durumun mâhiyetini Hatib'e sormuştur. Hatib olayı doğruladıktan sonra neden yaptığını anlatmak için şöyle der: “Benim Mekke'de ailem ve malım-mülküm var. İstedim ki o müşriklere yakın görüneyim. Ama şunu da kesin olarak biliyorum ki Allah belasını onların başına indirecektir.” Hz. Peygamber onu doğruladı ve özrünü kabul etti. Hz. Ömer'de “Ey Allah'ın Resûlü müsaade et de, bu münafığın boynunu vurayım” deyince, Hz. Peygamber “Nerden biliyorsun ki ey Ömer, belki de Allah Teâlâ, Bedr'e iştirak edenlerin haline muttali oldu da onlara, ‘Dilediğiniz gibi yapın. Şüphesiz ben sizin günahlarınızı bağışladım’ buyurdu.” Bunun üzerine Mümtehine sûresi nâzil olmuştur.<sup>197</sup>

Bu konuda bize fikir verebilecek bir diğer konu da Hz. Peygamber'in münafıklara bakışıdır. Münafıklar Allah Resûlü'nün emir ve yasaklarına rıza göstermez, sorulması sakıncalı soruları sorar, tartışılmayacak meseleleri haksız şekilde tartışırlardı.<sup>198</sup> Bu konu da en güzel örnek Zi'l-Huvaysira et-Temîmî hadisesidir. Bu şahıs ile Allah Resûlü arasında ganimet taksimi hususunda şöyle bir diyalog yaşanmıştır:

<sup>195</sup> Mâverdî, s. 65.

<sup>196</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 253; Kılavuz, s. 75.

<sup>197</sup> Ebû Davud, “Cihad”, 98; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud-Şeyh Ali Ahmed Muavvid, Riyad, 1998, b.y., VI, 87-88.

<sup>198</sup> Şehristânî, I, 28.



-Âdil ol ey Muhammed!

-Ben âdil değilsem, kim âdil olabilir?

-Yaptığın taksim Allah rızası gözetilmemiş bir taksimdir.”<sup>199</sup>

Bu olayı nakleden Şehristânî şöyle sorar: “Görüldüğü üzere bu söz, Allah Resûlü’ne açıkça karşı çıkışı ifade ediyordu. Hak imama karşı çıkan biri İslâm toplumu dışında sayılıyorsa, Allah Resûlü’ne karşı çıkan kimsenin durumu, nas karşısında hevâyâ sarılma ve aklı kıyasa başvurarak emre isyan etme konusunda en açık örnek değil midir?” Bu olaydan sonra Allah Resûlü bu adam hakkında şöyle buyurmuştur: “Bu adamın soyundan öyle bir topluluk türeyecektir ki okun yaydan çıkması gibi dinden çıkacaklardır.”<sup>200</sup>

UHûd savaşında münafıklardan bir grubun tutumu Kur’ân’da şöyle anlatılmaktadır: “Dediler ki: ‘Bu işte bizim bir fikrimiz var mı? Bu işte bizim fikrimiz alınsaydı, burada öldürülmezdik’<sup>201</sup> ‘Onlar yanımızda olsalardı, ölmez ve öldürülmezlerdi.’<sup>202</sup>

Şehristânî münafıkların Allah Resûlü’nün attığı her adımda ona karşı çıkararak ve kararları hakkında kuşkular doğurarak itirazlarını sürdürdüklerini, yaptıkları bu itirazların o günlerde tohum hükmünde iken zaman içinde yeşererek meyvelerini vermeye başladığını vurgulamaktadır.<sup>203</sup>

Münafıkların lideri Ubeyy b. Selül ölünce, oğlu Abdullah Hz. Peygamber’e gelerek “Ya Resûlullah babam öldü. Gömleğini ver de kefenleyeyim. Onun cenaze namazını kıl ve affedilmesi için Allah’a dua et” dedi. Hz. Peygamber, sırtından gömleğini çıkarıp Abdullah’a verdi. Cenaze hazırlanınca kendisine haber verilmesini ve namaz kılacağını bildirdi. Hz. Peygamber, cenaze namazını kıldırmak üzere ilerlerken Hz. Ömer ridasını tutup çekti. İbn Ubeyy’in o güne kadar yaptığı bütün kötülükleri ve nifakını anlattıktan sonra “Allah düşmanı üzerine mi namaz kıldıracaksınız” dedi. Hz. Peygamber gülümseyerek Hz. Ömer’e şöyle dedi: “Bana Allah tarafından; ‘Onlar için mağfiret ister dile, ister dileme! Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de Allah onları affetmeyecektir’<sup>204</sup> buyuruldu. Ben iki şeyden birini tercih etmekte serbest bırakıldım ve bende tercihim yapmış bulunuyorum. Eğer yetmiş artırınca bunun affedileceğini bilseydim, şüphesiz artırır, affedilmesini sağlardım.” Hz. Peygamber

<sup>199</sup> Buhârî “Menâkıb”, 25, “Edep”, 95; Şehristânî, I, 28 İbn Teymiyye bu hadisi Hâricîler’in kökeninin Hz. Peygamber döneminde var olduğunu delillendirmek için kullanır bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsat*, s. 295.

<sup>200</sup> Şehristânî, I, 28,29 Hadis için bkz. Buhârî, “Tevhid”, 23; Müslim, “Zekat”, 142.

<sup>201</sup> Âl-İmrân, 3/154.

<sup>202</sup> Âl-İmrân, 3/156.

<sup>203</sup> Şehristânî, I, 29.

<sup>204</sup> et-Tevbe, 9/80.

daha sonra Ubeyy'in cenaze namazını kıldı. Ashâb'da beraber kıldı. Bu cenaze namazından sonra Allah şu âyeti indirdi: “Münafıklardan ölen hiç kimseye dua etme! Kabrinin başında durma! Çünkü onlar, Allah'ı ve Resûlü'nü inkâr ile kâfir oldular. Fâsık kimseler olarak öldüler.”<sup>205</sup> Bu âyetten sonra Hz Peygamber vefat edinceye kadar hiçbir münafığın cenaze namazını kılmadığı ve kabrinin başında durmadığı kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>206</sup>

Görülebileceği üzere Hz. Peygamber ilk dönemlerde münafıkları toplumdan dışlayıp tecrid etmemiştir. Bunun sebebi henüz güçlenmemiş olan devleti gayri müslimlere karşı zayıf göstermekten kaçınmak olabilir.<sup>207</sup> Bu durum Hz. Peygamber'in “İslâmlaştırma” siyaseti şeklinde yorumlanmıştır.<sup>208</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in İbn Ubeyy'e yaptığı bu hareketten dolayı Hazrec'den bin kişinin nifaktan kurtulduğu rivâyet edilmiştir.<sup>209</sup>

Kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamber'in hastalığı döneminde kendisinden sonra müslümanların durumuna etki edecek iki önemli olay vukû bulmuştur. Bunlardan birincisi namazlarda kimin imamlık yapacağı, diğeri ise kırtas hadisesidir.<sup>210</sup> Hz. Peygamber hastalığı şiddetlenince namazı Hz. Ebû Bekir'in kılmasını emretti. Mescide açılan kapılardan Hz. Ebû Bekir'in kapısının dışındakileri kapattırdı. Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in peşinde namaz kıldıktan sonra “hiçbir peygamber'in canı, yerine ümmetinden bir adam geçmedikçe kabz olunmaz” buyurduğu da belirtilmiştir.<sup>211</sup> Malatî, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in sağlığında imam olmasını, Peygamber'den sonra halife olması için sebep saymıştır.<sup>212</sup> Muhammed Ebû Zehra böyle bir sonuca varmak doğru bile olsa, bunun bir “tayin” olamayacağını, her ne kadar genel olarak Hz. Ebû Bekir'in diğer sahâbeye üstünlüğünü ima ediyorsa da, bunu bir hilâfet tayini şeklinde anlamamız gerekmediğini, çünkü bunda, bu türden ne bir açıklama, ne de bir yönlendirme var olmadığını söyler.<sup>213</sup>

Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında onun her hareketinden farklı manalar çıkarılmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in vefat ettiği zaman, Hz. Ali'nin ya da Hz. Âişe'nin kucağında olması bile tartışma konusu olmuştu. Çünkü bu durum hilâfete kimin daha ehil olduğu hususunda delil olarak kullanılmıştır.<sup>214</sup>

<sup>205</sup> et-Tevbe, 9/84.

<sup>206</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 16,18; Sezikli, s. 167-169.

<sup>207</sup> Sülün, s. 211.

<sup>208</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 253.

<sup>209</sup> Sezikli, s. 169.

<sup>210</sup> Akbulut, s. 46-48.

<sup>211</sup> Akbulut, s. 46.

<sup>212</sup> Akbulut, s. 47.

<sup>213</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 89.

<sup>214</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 47.

Bu olaylardan ikincisi ise kırtas hadisesidir. Bu olaya göre Hz. Peygamber hastalığı sırasında “size bir kitap yazayım da ondan sonra sapıtmayasınız” buyurarak yanındaki sahâbîlerden kağıt ve kalem istemiştir. İşte bu sırada Peygamberimiz’in yanında bulunan sahâbîler arasında tartışma çıkmıştır. Bu esnada Hz. Ömer “Allah’ın elçisine sekarâtü’l-mevt âriz oldu, yanımızda Kur’ân var. Kur’ân ise bize yeter” demiştir. Hz. Ömer’in bu sözleri üzerine orada bulunan sahâbîler arasında hararetli bir tartışma cereyan etmiştir. Bu durumun üzerine Hz. Peygamber: “Bir Peygamber’in yanında tartışma yapmak yakışık almaz” buyurmuştur.<sup>215</sup>

Bu rivâyetlerin daha sonraları Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında büyük bir tartışma konusu olduğu bilinen hususlardandır. Şîa’nın iddiasına göre Hz. Peygamber vasiyetini yazabilseydi, Ali b. Ebû Tâlib’i kendisine halef olarak tayin edecekti. Bu sebeple Şîa Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i Hz. Ali’nin hakkını gasp etmekle suçlamıştır. Sünnî âlimler ise buna cevap olarak “...Bugün size dininizi tamamladım”<sup>216</sup> âyetini delil getirip Kur’ân-ı Kerîm’in tamamlanmasıyla yazılacak bir şeyin kalmadığını savunmuşlardır.<sup>217</sup>

Kaynaklar da Allah Resûlü’nün hasta döşğinde iken Usâme b. Zeyd’i Suriye seferine çıkacak orduya kumandan tayin edişi,<sup>218</sup> Hz. Peygamber vefat ettiğinde bir kısım sahâbîlerin onun vefatını kabullenemeyip umutsuzluğa ve karamsarlığa kapılması ancak Hz. Ebû Bekir’in konuşmalarıyla teskin olmaları,<sup>219</sup> Hz. Peygamber’in defnedileceği yer konusunda ki ihtilâflar<sup>220</sup> Fedek arazisi ve Allah Resûlü’nün bıraktığı miras<sup>221</sup> ihtilâf konuları olarak kaydedilmiş olsa da bu hadiselerin tekfir konusuyla doğrudan ya da dolaylı olarak bir alakası olmadığından bu kadar değinmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Ensar, Benî Sâide gölgeğinde toplanarak İslâm devletinin başına kendilerinden olan Sa’d b. Ubâde’yi imam yapmak istediler.<sup>222</sup> Bu haberi duyan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bir grup muhacirle beraber Ensar’ın toplandığı yere gitti. Hz. Ebû Bekir onlara “imamlar Kureyş’tendir” sözünü delil getirerek imâmetin Kureyş dışından birine ait olamayacağını söyledi. Ensar ile muhacirler arasında bazı tartışmalar

<sup>215</sup> Buhârî, “Fedâilü ashâbî’n-nebî”, 5; Şehristânî, I, 21.

<sup>216</sup> el-Mâide, 5/4.

<sup>217</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985, s. 26.

<sup>218</sup> Şehristânî, I, 30.

<sup>219</sup> Şehristânî, I, 31; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 32.

<sup>220</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 32; Şehristânî, I, 31.

<sup>221</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 33; Şehristânî, I, 32-33.

<sup>222</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 39-40; Kummî, Ebû Halef Sa’d b. Abdullah-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan, *Kitâbu’l-fıraku’ş-Şîa*, thk. Abdülmün’im Hafni, Darü’l-İrşâd, 1992, y.y., s. 15-16.

yaşansada Hz. Ömer'in de Hz. Ebubekir'e destek vermesi sonucunda gölgelikte toplanan herkes Hz. Ebubekir'e biat ederek onun imâmetinde birleşmiştir.<sup>223</sup>

İlk halife Hz. Ebû Bekir dönemi denilince akla şüphesiz tarihe “ridde olayları” olarak geçen hadise ve yalancı peygamberler gelmektedir. Bu dönemde Tuleyha b. Hüveylid el-Esedî, Müseylemeti'l-Kezzâb, Secâh gibi yalancı peygamberler ortaya çıkmıştır.<sup>224</sup> Bazı kabileler ise namaz kılacaklarını ancak zekat vermeyeceklerini bildirmişlerdir. Sahâbeden bazıları onlarla savaş edilebileceğini, bunun câiz hatta farz olduğunu savunurken bir kısmı da buna karşı çıkmıştır. Hz. Ömer onlarla savaşılmasına karşı çıkan isimler arasındadır. Hz. Ebû Bekir ise onlarla savaşılmasını savunmuş ve şöyle demiştir: “Allah'a yemin ederim ki Allah Resûlü'ne veriyor oldukları bir yuları bile vermek istemeseler onlarla yine savaşırım.”<sup>225</sup> Hz. Ebû Bekir zekat vermek istemeyenlerle yapılan savaşa bizzat katılmıştır. Diğer sahâbiler de bu konuda Hz. Ebû Bekir'e tabi olarak o kabilelerden zorla zekat almışlardır.<sup>226</sup> Ancak Hz. Ebû Bekir'in zekatı inkâr ederek vermek istemeyen bu kabileleri tekfir edip etmediği bilinmemektedir. Çünkü bu kabileler Kur'ân'da mevcut olan “Onların mallarından zekat al da bu sayede onları tezkiye edip yüceltmiş ol, onlar için dua da et”<sup>227</sup> âyetini inkâr etmiyorlar ancak te'vil ederek “Peygamber vefat ettiğine göre bize kim dua edip tezkiye edebilir ki? Bu sebeple burada ki emir onunla sınırlı olduğundan biz zekat vermeyi reddediyoruz” demişlerdir.<sup>228</sup>

Hz. Ebû Bekir'in vefatı sırasında imâmeti Hz. Ömer'e bırakması hususunda da ihtilâflar yaşanmıştır. Bazı sahâbiler Hz. Ebû Bekir'e “katı ve sert birini başımıza hükümran kıldın” şeklinde sitem etmişlerdir.<sup>229</sup> Hz. Ebû Bekir ise bunun üzerine “kıyamet günü Rabbimin huzuruna çıktığım zaman muhakkak şöyle diyeceğim: “En hayırlılarını başlarına geçirdim” bu söz üzerine ihtilâf bitmiştir.<sup>230</sup>

Hz. Ömer döneminde tekfir kavramı gündeme gelmemiş, herhangi bir grup veya şahıs için kullanılmamıştır. Râşid halifelerin üçüncüsü olan bu büyük şahsiyet döneminde Romalılar ve İranlılar ile yapılan savaşlar sonucunda birçok belde fethedilmiş ve İslâm devletinin sınırları genişlemiştir. Hz. Ömer adaleti ile olağanüstü bir idare göstermiştir. Adaletin uygulanmasında oğlu ile bir yabancı, bir vali ile bir köle arasında fark gözetmediği

<sup>223</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 41 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Akbulut, s. 55-82; Fığlalı, s. 28-31.

<sup>224</sup> Mustafa Fayda, “Ridde” (Ridde Olayları), *DîA*, XXXV, 92.

<sup>225</sup> Şehristânî, I, 33.

<sup>226</sup> Şehristânî, I, 33.

<sup>227</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>228</sup> Sülün, s. 212.

<sup>229</sup> Şehristânî, I, 33.

<sup>230</sup> Şehristânî, I, 33.

için toplumun düzeni bozulmamış, daha çok sağlamlaşmış, üzerinde dedikodu yapılacak, ihtilâf çıkacak, münakaşa edilecek konu bulunmamıştır.<sup>231</sup>

İslâm tarihinde ilk tefrikanın üçüncü halife Hz. Osman döneminde ortaya çıktığı belirtilir.<sup>232</sup> Ancak yinede bu dönemde meydana gelen ihtilaf ve tartışmalara karşı tekfir kavramı sistematik olarak kullanılmamıştır. Hz. Osman halka üstün bir ahlâk ile muamelede bulunmuş ve cömert davranmıştır.<sup>233</sup> Ancak kaynaklara göre akrabaları olan Emevîler birçok tehlikeli ve hatalı işlere girişmişlerdir. Akrabalarının yaptıkları haksızlıklar ise Hz. Osman'a mal edilmiştir. Bu dönemde çoğunluğu Emevî kaynaklı birçok ihtilâf ve kargaşa meydana gelmiştir.<sup>234</sup>

Hz. Osman döneminde yapılan hatalardan ilki, Allah Resûlü tarafından kovulmuş olan Hakem b. Ümeyye'nin Medine'ye dönüşüne izin verilmesidir. Bu şahıs hilâfetleri döneminde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den de yardım talep etmiş, ancak bu isteği her defasında geri çevrilmişti. Hatta Hz. Ömer onu Yemen'de kaldığı yerden 40 fersah (200 km) daha ileriye sürdürmüştü.<sup>235</sup>

Hz. Osman tarafından uygulanan ancak halk tarafından beğenilmeyen bir diğer karar, Ebû Zerr'in Rebeze'ye sürülmesiydi.<sup>236</sup> Bir diğer kararı, kızını Mervân b. Hakem'le evlendirmesi ve Afrika'dan gelen ganimetlerin beşte birini (yaklaşık 200.000 altın) ona vermesiydi.<sup>237</sup>

Hz. Osman tarafından alınan ve halkın öfkesini çeken bir diğer karar ise, Allah Resûlü tarafından kanı helal edilmiş olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i barındırması ve Mısır valisi olarak görevlendirmesiydi.<sup>238</sup> Abdullah b. Âmir'i Basra valiliğine getirmesi de Hz. Osman'ın hatalı kararlarından biri olmuş ve bu şahıs birçok kargaşa çıkmasına sebep olmuştur.<sup>239</sup> Hz. Osman'ın ordu komutanları şu zatlardı: Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Kûfe Valisi Sa'd b. Ebî Vakkas, onun halefleri Velid b. Ukbe ve Sa'd b. el-As, Basra valisi Abdullah b. el-Âmir, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh.<sup>240</sup> Şehristânî bu komutanların ismini verdikten sonra şöyle demektedir: "Bu valilerin hepsi de sonunda onu tek başına bırakmış ve

<sup>231</sup> Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2003, s. 49.

<sup>232</sup> Neşet Çağatay- İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 19.

<sup>233</sup> Şehristânî, I, 34.

<sup>234</sup> Şehristânî, I, 34.

<sup>235</sup> Şehristânî, I, 34.

<sup>236</sup> Şehristânî, I, 34.

<sup>237</sup> Şehristânî, I, 34.

<sup>238</sup> Şehristânî, I, 35.

<sup>239</sup> Şehristânî, I, 35.

<sup>240</sup> Şehristânî, I, 35.

Kaderin acı tecellisi yaşanmıştır. Hz. Osman evinde haksız yere katledilmiş ve bundan sonra bir daha asla sönmeyecek olan fitne ateşi yanmaya başlamıştır.<sup>241</sup>

Eş'arî'de bu konuda şöyle der: “Onun öldürülmesi konusunda görüş ayrılığına düşüldü. Ehl-i sünnet ve'l-istikamet, Hz. Osman'ın yaptıklarında isabetli olduğunu, katillerinin onu zulüm ve düşmanlıkla haksız yere öldürdüklerini söyledi. Bazıları da bunun aksini iddia etti. Bu günümüze kadar insanlar arasında devam eden bir ihtilâftır.”<sup>242</sup>

Hz. Osman'ın katlinden sonra müslümanlar dört gruba ayrılmıştır:

**a)** Ali taraftarları.

**b)** Huleysiye grubu: Bunlar hadiselerle karışmamışlardır. Bu takımın önderleri; Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Said el-Hûdrî, Ebû Mes'ud el-Ensârî ve Ahnef b. Kays et-Temîmî... gibi zatlardır.

**c)** Hakkın hangi tarafta olduğunu bilmedikleri için hiçbir gruba katılmayanlar: Bunlar da Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Muhammed b. Mesleme ve Usâme b. Zeyd gibi ileri gelenlerdir.

**d)** Osman taraftarları: Bunlar Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğüne inanmaktaydılar. Beni Ümeyye kabilesi mensupları ve bunlara sonradan eklenen Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr gibi ileri gelen zatlarda bu gruba dâhil idiler.<sup>243</sup>

Hz. Osman'ın şehit edilişinden sonra yeni halifenin seçimi için müslümanlar toplandılar. Muhacir ve ensar hicretin otuz beşinci yılında Hz. Ali'ye biat ettiler.<sup>244</sup>

İslâm tarihinde tekfir kavramı ilk defa sistemli olarak bir grup tarafından Hz. Ali döneminde kullanılmıştır. Hz. Ali halife olduktan sonra karşılaştığı ilk mesele Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması idi. Ancak ortada belirli bir katil yoktu; sayıları binleri

<sup>241</sup> Şehristânî, I, 35.

<sup>242</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 49.

<sup>243</sup> Akbulut, s. 194 “Hz. Osman taraftarları bazıları tarafından “Osmânî” diye de tanımlanmıştır. Cemal savaşıdan itibaren “Osmânî” nitelemesi, nesebi itibarıyla Osman'ın soyundan gelenleri veya onun taraftarları olanları belirtmek için kullanılır olmuştur. Uzun bir müddet Hz. Osman'ın haklılığını savunan, ondan övgüyle bahseden, onun intikamını almak isteyen ve Hz. Ali'yi sevmeyerek onun hatalarını eleştiren kimseler, Osmânî olarak tanımlanmaya devam etti. Hicri II. Asrın sonlarına doğru Şii gruplar arasında aşırı derecede “Hz. Ali ve Ehl-i beyt kültürü” ortaya çıkıp Hz. Ebûbekir'e karşı eleştirilerinin dozunu artırınca, Hz. Ebûbekir'in hilâfetinin meşruluğunu ve ilk dört halifenin tarihi sırasını fazilet sırası olarak kabul edenler büyük bir çoğunluk oluşturdu. Hatta Câhiz, *Osmâniye*'yi çoğunluğu temsil eden bir siyasi grup olarak ele alıp incelediği “*Kitâbu'l-usmâniyye*”sini Hz. Ebûbekir'in Hz. Ali'den daha üstün ve hilâfete daha layık olduğunu ispatlamak için yazdı”. Bkz: Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, Kitabiyat Yayınları, 2002, s. 32-33. Cahiz'in bu eseri için bkz. Cahiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, thk. Abdülislam Muhammed Harun, Beyrut, Darü'l-Ceyl, 1991.

<sup>244</sup> Fiğlali, s. 39; Akbulut, s. 198-199; Kutluay, s. 63; Çağatay-Çubukçu, s. 9.

bulan bir kalabalık Osman'ı hepimiz öldürdük diyorlardı.<sup>245</sup> Talha ve Zübeyr'de Hz. Ali'nin yanına gidip katillerin mutlaka cezalandırılması gerektiğini, şeriatın bunu emrettiğini söylediler.<sup>246</sup> Hz. Ali onlara cevap olarak ortalığın karışık olduğunu, katl işini gerçekleştirenlerin ortalıkta dolaştığını ve bir müddet beklemenin daha iyi olacağını söyledi.<sup>247</sup> Talha ve Zübeyr Hz. Ali'den yönetimde ortak olmak istediklerini söyleyerek Hz. Ali'den Basra ve Kûfe valiliklerini talep ettiler. Hz. Ali onların isteklerini kabul etmedi. Bu duruma çok kırılan Talha ve Zübeyr, umre yapmak istediklerini söyleyerek, Hz. Ali'den izin de alarak, Mekke'ye gittiler.<sup>248</sup> Bu iki zat Mekke'ye vardıklarında Hz. Ali aleyhine konuşmaya başladılar ve ona korkudan biat ettiklerini söylediler.<sup>249</sup> Muâviye b. Ebî Süfyân'da Hz. Osman'ın katledilişinden Hz. Ali'nin sorumlu olduğunu söyleyerek Şamlılar'ı buna ikna etmişti.<sup>250</sup> Hz. Osman'ın şehit ediliş sürecinde Mekke'de bulunan ve bu haberi alınca Medine'ye doğru yola çıkan Hz. Âişe Medineliler'in Hz. Ali'ye biat ettiğini duyunca halifeliğin kimin hakkı olduğu hususunda düşünmeye başladı. İfk hadisesi dolayısıyla Hz. Ali'ye kızgınlığı olduğunu bilen Talha ve Zübeyr'in onun bu nefretinden de yararlanarak Hz. Âişe'yi kendi saflarına çektikleri iddia edilmiştir.<sup>251</sup> Hz. Âişe Hz. Peygamber'in eşi ve Hz. Ebû Bekir'in kızı olması dolayısıyla siyasette kendine pay çıkarıyordu. Ayrıca o mü'minlerin annesi de olduğundan, yönetimden şikâyetçi olanlar dertlerini ona da anlatmaktaydılar. Bu durum onun siyasi meselelerle ilgilenmesi neticesini doğurmuştur.<sup>252</sup>

Bu durumda İslâm devleti fiilen üçe ayrılmış durumdaydı: Medine, Kûfe ve Mısır Ali b. Ebî Tâlib'i; Basra, Mekke ve civarı Hz. Âişe ve arkadaşlarını, Suriye ve etrafı da Hz. Muâviye'yi destekliyorlardı.<sup>253</sup>

Mekkeliler ellerindeki kuvvetlerle Hz. Ali ile savaşamayacaklarını bildiklerinden, kuzeye hareket ederek Basralılarla birleşmeye karar verdiler. Hz. Ali ile savaşmak üzere Basralılardan biat aldılar. Bunun üzerine Hz. Ali'de Basra üzerine yürümek için hazırlanmaya başlamıştır.<sup>254</sup>

<sup>245</sup> Fiğlalı, s. 39,40; Akbulut, s. 199; Kutluay, s. 64; Çağatay-Çubukçu, s. 9.

<sup>246</sup> Fiğlalı, s. 40; Kutluay, s. 64.

<sup>247</sup> Fiğlalı, s. 40; Kutluay, s. 64.

<sup>248</sup> Akbulut, s. 214-215.

<sup>249</sup> Akbulut, s. 215.

<sup>250</sup> Fiğlalı, s. 40; Kutluay, s. 65-66; Akbulut, s. 207.

<sup>251</sup> Akbulut, s. 217; Fiğlalı, s. 41; Kutluay, s. 67 İfk Hadisesi yaşandığında münafıklar durumdan istifadeyle Hz. Aişe'ye iftira attılar. Bu iftiralara bazı müslümanlarda inandılar. Bu söylentiler üzerine Hz. Peygamber çok üzülünce Hz. Ali onu teskin etmek için "Ey Allah'ın elçisi kadınlar çoktur, yerine başkasını almaya gücün de yeter" demiştir. Gururuna çok düşkün olan Hz. Aişe bu sözlerle çok üzülmüştür. Bkz. Akbulut, s. 216.

<sup>252</sup> Akbulut, s. 215.

<sup>253</sup> Kutluay, s. 67.

<sup>254</sup> Akbulut, s. 221-222; Kutluay, s. 67.

656 yılında taraflar arasında tarihe “Cemel” olarak geçecek olan savaş meydana geldi. Zübeyr savaş meydanından ayrıldığı sırada İbn Cürmüz adında biri tarafından okla vurularak şehit edildi. Talha’da savaştan çekildiği sıra da Mervân b. Hakem tarafından atılan bir okla şehit olmuştur. Hz. Âişe ise yaptığından sorumlu tutulmuş ve o da geri adım atarak tövbe etmiştir.<sup>255</sup>

Cemel savaşından sonra Hz. Ali’ye sorulan ve Hz. Ali’nin bu sorulara verdiği cevaplar O’nun tekfir kavramına bakışı hakkında bize bilgi vermektedir:

“Cemel ehli müşrik midirler? Şirkten kaçtılar. Münafık mıdırılar? Münafıklar Allah’ı az anarlar. Peki Onlar nedir? Bize isyan eden kardeşlerimiz.”<sup>256</sup>

Cemel savaşında Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe saf dışı edilince Hz. Ali Muâviye ile hesaplaşmak için hazırlıklara başlamıştır.<sup>257</sup> Cemel olayına kadar, Hz. Ali’den yalnız Osman’ın katillerini isteyen Muâviye, Şûra üyesi olan Talha ve Zübeyr’in Ali’ye karşı savaşırken öldüklerini söyleyip Hz. Ali’ye hilâfetten çekilmesi gerektiğini söylemeye başlamıştır.<sup>258</sup> Muâviye fikrinde ısrar edip Hz. Ali’ye beyat etmeyince taraflar 36/656 yılında karşı karşıya gelmiş ve Siffin savaşı başlamıştır.<sup>259</sup> Hz. Ali ve ordusu zafere yaklaşmıştı. Muâviye ve ordusu tam bozguna uğrayıp savaş alanından kaçmak üzere iken Muâviye’nin yardımına Mısır fatihi Amr b. As yetişti. Amr, Hz. Ali’ye savaştan vazgeçilmesi için iki taraf arasında Allah’ın kitabının hakem olmasını tavsiye etti.<sup>260</sup> Muâviye’nin bu fikri kabul etmesiyle beraber mushafın mızraklara takılarak havaya kaldırılıp “Ey Iraklılar! Allah’ın kitabı sizinle bizim aramızda hakem olsun” diye bağırıldılar.<sup>261</sup> Hz. Ali başvurulan bu hareketin bir hile olduğunu hemen anladı ancak ordusu içinde bu olay karşısında bölünmeler yaşanmıştır.<sup>262</sup> Hz. Ali bu durum karşısında taraftarlarına şöyle dedi: “...Ben onları sizden daha iyi tanırım. Onların tahkim istemeleri, kendisiyle bâtil murat edilen sözdür. Vallahi, onlar bunu bilerek, aldatmak, gevşetmek ve tuzak için yapıyorlar.”<sup>263</sup> Ancak Hz. Ali’nin bu konuşması da gruplaşmayı önleyemedi ve Hz. Ali tahkimi kabul etmek durumunda kaldı.<sup>264</sup>

<sup>255</sup> Şehristânî, I, 35; Akbulut, s. 223.

<sup>256</sup> Kâdî Abdülcebâr, Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2000, II, 636; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2002, s. 85.

<sup>257</sup> Kutluay, s. 74; Fiğlalı, s. 44; Akbulut, s. 228.

<sup>258</sup> Akbulut, s. 228.

<sup>259</sup> Fiğlalı, s. 44; Kutluay, s. 75; Akbulut, s. 233.

<sup>260</sup> Fiğlalı, s. 46; Kutluay, s. 75; Akbulut, s. 233; Demircan, s. 135.

<sup>261</sup> Fiğlalı, s. 46; Kutluay, s. 75; Akbulut, s. 234.

<sup>262</sup> Fiğlalı, s. 46; Akbulut, s. 234.

<sup>263</sup> Akbulut, s. 234.

<sup>264</sup> Şehristânî, I, 133-134; Fiğlalı, s. 47; Akbulut, s. 235.



Bu karardan sonra iki tarafta hakemlerini belirler: Şamlılar Amr b.As'ı, Hz. Ali tarafı ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi.<sup>265</sup> Amr b. Âs görüşmenin hemen başında müzakerelerde hâkim olmuş ve durumu istediği tarafa yönlendirmiştir. Amr b. Âs önce Hz. Osman'ın öldürülmesinin doğru olup olmadığını sordu. Ebû Mûsâ onun mazlum olarak öldürüldüğünü söyledi. Ardından Amr, Muâviye'nin Hz. Osman'ın kanını talep hakkının olup olmadığını sordu. Ebû Mûsâ Kur'an'a uygun olarak<sup>266</sup> Hz. Muâviye'nin Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmaya hakkı olduğunu kabul etti.<sup>267</sup> Amr b. Âs Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü Ebû Mûsâ'ya kabul ettirdikten sonra buna dayanarak onun kaybettiği iktidarın akrabalarından birine verilerek giderileceği mantığı üzerinden Muâviye'nin halife olmasını teklif etti. Ancak Ebû Mûsâ Hz. Ali ve Hz. Muâviye'nin ikisinin de fitneye bulaştığını düşündüğünden, fitneye bulaşmamış üçüncü bir isim gündeme geldi.<sup>268</sup> Bu isimler arasında Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs gibi isimler vardı. Ancak bu isimler üzerinde anlaşma sağlanamayınca Hz. Ali ve Hz. Muâviye'nin azledilmesine ve lider seçim işinin ümmete bırakılmasına karar verdiler.<sup>269</sup>

Tahkim olayından sonra Ali taraftarları Muâviye ile uzlaşmaya çalışmanın yanlış olduğunu, hata yaptıklarını ve Ali'nin de kendilerine uyararak hata yaptığını ileri sürdüler. Kendilerinin bu hatadan tevbe ettiklerini söyleyerek Hz. Ali'ye de tevbe etmesi gerektiğini bildirdiler. Bu teklif Hz. Ali tarafından reddedilince halifenin ordusundan ayrıldılar. "Lâ hükme illâ lillâh" diyerek Hz. Ali'yi hakeme razı olduğu için küfürle suçlayıp tekfir ettiler.<sup>270</sup>

Görüleceği üzere amelinin dolaylı bir müslümanın, bir grup tarafından sistemli olarak küfrüne hükmedilmesine ilk defa hakem olayından sonra rastlanılmaktadır. Mevcutları 12 bin kişiyi bulan bu grup Hz. Ali ile beraber Kûfe'ye dönmemiş, Harûrâ denilen yerde

<sup>265</sup> Akbulut, s. 239; Fıglalı, s. 48.

<sup>266</sup> "Bir kimse zulmen öldürülürse, Onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin" (İsrâ, 17/33).

<sup>267</sup> Demircan, s. 152; Akbulut, s. 241.

<sup>268</sup> Görüleceği üzere Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Ali ve Muaviye'nin her ikisini de suçlu bulup azletmesi, hakem olayından sonra ortaya çıkan ve Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. Âs'ı öldürerek, İslâm toplumunu bu kişilerden temizlemeyi planlayan Hâricî düşünceye benzemektedir. Bkz. Akbulut, s. 242.

<sup>269</sup> Demircan, s. 153-154, Akbulut, s. 242-243 Hakem olayıyla ilgili olarak şöyle bir rivayette nakledilmektedir: "Hakemler görüşmeyi tamamlayıp sıra kararın açıklanmasına gelince Amr b. Âs, Ebû Mûsâ'yı kendisinden daha yaşlı olduğunu söyleyerek, hile ile yaşına hürmeten öne çıkardı ve kararı açıklamasını istedi. Ebû Mûsâ ayağa kalktı ve parmağındaki yüzüğü çıkararak 'yüzüğü parmağımdan çıkardığım gibi Ali'yi halifelikten azlettim' dedi. Bundan sonra Amr b. Âs ayağa kalktı yüzüğünü parmağına geçirerek 'Yüzüğü parmağıma geçirdiğim gibi Muaviye'yi halifelğe getirdim' dedi. Bunun üzerine Ebû Mûsâ ittifakla alınan karara bunun aykırı olduğunu söyleyerek itiraz etti. Taraflar kavga ederek oradan ayrıldı." Bkz. Demircan, s. 156.

<sup>270</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 64; Akbulut, s. 243.

toplanmışlardır. İşte böylece İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamış ve bu kişilere Hâricîler adı verilmiştir.<sup>271</sup>

## 2) İKİ TEMEL KUTUP: HÂRİCÎLER VE MÜRCİE

Yukarıda bahsedildiği gibi İslâm tarihinde amelinden dolayı bir müslümanın tekfir edilmesi Hâricîler ile gündeme gelmiştir. Hâricîler'in iman ve küfür anlayışları sonucunda İslâm toplumunda ciddi travmalar ve trajediler yaşanmıştır. Onların bu yıkıcı teorilerinin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak için tarihte Mürcie adı verilen mezhep doğmuş, kendi iman ve küfür teorisini ortaya atmıştır. İşte bu tarihten günümüze kadar Hâricîler sert ve müsamahasız olmakla itham edilirken, Mürcie ise aşırı derecede hoşgörülü olmak ve müslümanları küfür, şirk gibi kavramlara karşı duyarsızlaştırmakla itham edilmiştir. Biz şimdi bu iki mezhebin iman, küfür ve tekfir anlayışlarına yakından bakalım.

### 2.1 HÂRİCÎLERİN İMAN ANLAYIŞI

Hâricî fırkaların iman ve küfür anlayışlarını vermeden önce onların tekfir kavramına neden bu kadar çok müracat edip dini görüşlerinin temeli haline getirdiklerini daha iyi anlamak için onları sosyo-psikolojik yönden inceleyip, tekfir kaidelerine bakmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Şimdi kısaca Hâricîler'e zikredilen bu yönlerden bakabiliriz.

Hâricîler'in birtakım lakapları vardır. Bu fırka mensuplarına verilen en genel isim olan Hâricî lakabı, muhalifleri tarafından insanlardan, dinden veya haktan ya da Hz. Ali'den uzaklaştıkları için verilmiştir.<sup>272</sup> Ancak Hâricîler bu ismi “Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden Allah'a ve Peygamberine hicret ederek çıkan kimseye ölüm gelirse, onun ecrini vermek Allah'a düşer”<sup>273</sup> âyetiyle belirtilen zümre ve insanlar oldukları için aldıklarını söylerler.<sup>274</sup> “Muhakkime” olarak isimlendirilmelerinin sebebi iki hakemi inkâr etmeleri ve “Hüküm ancak Allah'ındır” sözleridir. “Harûriyye” olarak isimlendirilmelerinin sebebi, başlangıçta Harûra'ya gitmeleridir. “Şurat” olarak isimlendirilmelerinin sebebi, “Nefislerimizi Allah'a taat uğrunda sattık, yani onları cennet karşılığı sattık” sözleridir.<sup>275</sup>

İlk Hâricîler/Muhakkime-i ûlâ ve diğerleri için esas olan nokta, İslâm ümmetinin Kur'ân'a dayandırılması noktasındaki ısrarlarıdır. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm kesin bir

<sup>271</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 35-36, 64; Şehristânî, I, 133-135; Kummî-Nevbahtî, s. 19; Demircan, s. 160; Akbulut, s. 24; Fığlalı, s. 52.

<sup>272</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 191; Fığlalı, s. 53 (dipnot bölümü).

<sup>273</sup> en-Nisâ, 4/100.

<sup>274</sup> Fığlalı, s. 53 (dipnot bölümü).

<sup>275</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 191; Fığlalı, s. 53 (dipnot bölümü).

kanun olup te'vil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzî hüviyetiyle değişmez bir şekilde hem itkadî hem de amelî hayat için yegâne nizamdır.<sup>276</sup> Bu anlayışta yanlış yola sapmadan İslâm'ı yaşamayı ve adaleti gerçekleştirmeyi gerektirir. Adaletin gerçekleşebilmesi için bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uyması gerekir; çünkü hüküm ancak Allah'ındır. İşte buna göre Hâricîler'in görüşlerinin hareket noktası, devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesiyle Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden birinci derecede sorumlu makam olması açısından hilâfet meselesidir.<sup>277</sup>

Hâricîler'e göre halife ancak serbest ve sağlıklı bir seçimle iş başına gelebilir. Halife seçimine sadece seçkin bir grup değil, tüm müslümanlar katılır. Halife âdil olduğu, şeriata ayakta tuttuğu, hata ve yanlışlardan uzak kaldığı sürece başta kalır. Sınırı aştığı zaman ise azledilmesi ve öldürülmesi gerekir.<sup>278</sup>

Halifelik hakkı, sadece Araplar'dan herhangi bir aileye ait bir hak değildir. Halife olmaya her müslüman eşit şekilde hak sahibidir. Ancak Hâricîler şeriata muhalefet edip haktan döndüğü takdirde, azledilmesi veya öldürülmesi kolay olsun diye, halifeliğin Kureyş dışında birine verilmesini uygun görmüşlerdir.<sup>279</sup>

Hâricîler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, ve Hz. Osman'ın ilk altı yılını meşru kabul ederler. Ancak Hz. Osman döneminin 6. yılından sonra vukû bulan siyasi ve idari karışıklıkları adaletsizlik şeklinde tanımlamak hususunda tüm Hâricî fırkalar ittifak etmiştir. Bu anlamda Hâricîler'in devlet adamlarının yetkilerini, hüküm verme yetkilerini reddederek devlet kurumuna karşı bedevî tepkisini ve bir tür anarşizmi dile getirdikleri söylenmiştir.<sup>280</sup>

Hâricîler, çölden ve Irak sınır boylarından gelen bedevî ve yarı-bedevî insanlardan oluşmaktaydı. Fakat mutlak eşitliği savunan Hâricî idealizmi, çok sayıda İranlı mevâlîyi de kendine çekmişti. Mutlak ve taviz kabul etmez bir eşitlik fikri, yalnız Allah'ın emirleri karşısında sorumlu olma, Hâricîler'in tutum ve davranışlarının ruhunu meydana getirmekteydi ve diğer tüm esaslar bu ruhtan kaynaklanmaktaydı.<sup>281</sup>

Kabile toplumunda bütün değerler kabile içinde oluşur ve kabile dışında hiçbir değer kabul etmez. Geniş ölçüde bedevîlerden oluşan Hâricîler'de bir kabile gibi idrak ettikleri

<sup>276</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 172.

<sup>277</sup> Fiğlalı, *a.m.*, s. 172.

<sup>278</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 70; Fiğlalı, *a.m.*, s. 172.

<sup>279</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 70; Fiğlalı, *a.m.*, s. 172.

<sup>280</sup> Fiğlalı, *a.m.*, s. 172.

<sup>281</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1992, s. 236.

kendi topluluklarının dışında kalan herkesi düşman görmüşlerdir.<sup>282</sup> Hâricîler fiilî hayatta insanları ve toplulukları, şeriatı bilen ve uygulayan ile şeriatı bilmeyen ve uygulamayanlar şeklinde ikiye ayırmışlardır.<sup>283</sup>

Hâricîler'in ahlâki davranışlarının temelini takvâ ve şecaat oluşturur. İbadete düşkünlük, namazda secdeleri uzatma, dünya nimetlerine karşı zâhidâne davranma, devamlı Kur'ân okuma, va'd ve va'îd âyetlerinden etkilenme Hâricîler'in bilinen özelliklerindedir.<sup>284</sup> Abdullah b. Abbas'ın Hz. Ali tarafından onlarla tartışmak üzere gittiği zaman, uzun süren secdelerden ötürü alınlarının yara aldığını, ellerinin deve dizi gibi nasır bağladığını ve üzerlerinde temiz elbiseler olduğunu gördüğü rivâyet edilir.<sup>285</sup>

İslâm fırkaları içinde savaş ve benzeri sıkıntılara katlanma, inançları uğruna hiç çekinmeden canlarını feda etme, cesaret ve metanet gösterme konularında ileri bir mertebeye ulaşan Hâricîler, şehit olmayı cana minnet bilip, düşmanlarına karşı tereddüt etmeden savaşa girişmişlerdir. Bu sebeple Emevîler sevkettikleri kat kat üstün güçlere rağmen onlarla başa çıkamamışlar, muhalifleri bile onların cesaret ve yiğitliklerini takdir etmek zorunda kalmışlardır.<sup>286</sup>

Bu müspet yönlerinin yanında Hâricîler taassup sahibi kişiler olarak da meşhur olmuşlardır. Bu durum bedevîlik, yalın hayat, ufuk darlığı, kültür kıtlığı, ve nasların zâhirine bağlanmanın bir sonucu olabileceği söylenmiştir.<sup>287</sup> Bir rivâyette Hâricîler'in Abdullah b. Habbab'ı Ali müşriktir demediği için öldürdükleri ama bir hristiyanın hurmasını parasını ödemediği anlatılır.<sup>288</sup> Vâsıl b. Atâ bir toplulukla beraber bulunurken aniden Hâricîler'le karşılaşmış ve yanındakilere konuşmayıp kendisini dinlemelerini tembihledikten sonra kim olduklarını ve görüşlerinin ne olduklarını soran Hâricîler'e müşrik olduklarını,

<sup>282</sup> Fiğlalı, *a.m.*, s. 172 "Çöl hayatı Arapların yaşantı biçimini sınırlandırmıştır. Çölde hayat azdır. Çöl, tekrarlanan tek sesli mûsikî gibidir. Çölde insan eliyle yapılan bir şey yoktur. Orada her şey Tanrı'nın işidir. Bu sebeple Arapların akıllarını ve ruhlarını yalnız iki nesne bağlamıştır ki, biri dinleri diğeri de kabilenin örf ve adetleridir. Onlar, kabilenin örf ve adetlerini taklide derin bir ihlas ve kuvvetli bir imanla bağlıdır. Çöl hayatında insanın faal olabileceği alan çok dardır. Çöldeki bir yolcu için önceden ataları tarafından tesbit edilmiş bir "iz"i, "çiğnenmiş bir yol" u takip etmek yeterlidir. Eğer yolcu bu izden ayrılırsa, yolunu hatta hayatını kaybedecektir. Her an zâlim bir tabiatın yahut hâris rakiplerin tehdidi altında yaşayan insan, ihtiyaç duyduğu himayeyi sahip olduğu kabilevi tesanütte arayacaktır". Çölün Araplar üzerine etkisi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s. 52-53.

<sup>283</sup> Fiğlalı, *a.m.*, s. 172.

<sup>284</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 66-67; Fazlurrahman, s. 234; Azmi M. S. Es-Sâlihî-Mustafa Öz, "Hâricîler" (Kültür ve Edebiyat), *DİA*, XVI, 175.

<sup>285</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 67.

<sup>286</sup> Es-Sâlihî-Öz, *a.m.*, s. 175.

<sup>287</sup> Es-Sâlihî-Öz, *a.m.*, s. 176.

<sup>288</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 67.

Allah'ın kelâmını dinleyip ahkâmını öğreneceklerini söyleyince Hâricîler onlara Kur'ân dinletip emin oldukları yere kadar götürmüşlerdir.<sup>289</sup>

Hâricîler cedel ve münakaşa yönleriyle de öne çıkmışlardır. Onlar ne kadar kesin olursa olsun hiçbir delil karşısında çaresiz kalıp teslim olmaz, hiçbir düşünce onları ikna etmeye yetmezdi. Hasımın delillerinin kuvveti onları inançlarına daha fazla sarılmaya ve bu inançlarını destekleyecek daha güçlü deliller aramaya sevk ederdi. Onlar Muhalleb ile Katarî el-Fücâe arasında geçen savaşta, bazen hasımlarını durdurmuşlar ve onlarla dini ve diğer konularda tartışmışlardır. Münakaşa ve münâzara sevgisi Hâricîler'in içine o kadar işlemiştir ki, savaş alanında bile düşmanlarıyla görüş alışverişinde bulunmak için, savaşa ara verdikleri olmuştur.<sup>290</sup>

Hâricîler tekfir mekanizmasını çalıştırırken Kur'ân'dan bazı âyetleri kendilerine delil olarak almışlardır. "Gitmeye gücü yeten herkese, Allah için Kâbe'yi ziyaret etmek düşer. Her kimde inkâr ederse (bilsin ki) Allah âlemlerden beridir."<sup>291</sup> Allah haccı terk edeni kâfir saymıştır. Haccı terk etmek ise günahdır. Demek ki günah işleyen kâfir olur. "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir."<sup>292</sup> Günah işleyen herkes, kendi nefsi için Allah'ın indirdiği dışında bir şeyle hükmeder ve kâfir olur. Bu âyetin benzerini Allah-u Teâlâ birçok yerde tekrarlamıştır. "O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, 'imanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın' denilir"<sup>293</sup> Fâsık bir kişinin yüzü ağaranlardan sayılması câiz değildir. Onun yüzü kararanlardan olması gerekir. Dolayısıyla "kâfir" diye isimlendirilmesi de vaciptir. "Zâlimler Allah'ın âyetlerini reddetmektedirler."<sup>294</sup> Bu âyet ile zulmün inkâr ve küfür olduğu anlaşılmaktadır. Günah işleyen kişinin ise zâlim olduğunda şüphe yoktur.<sup>295</sup> Ebû Zehra bu âyetleri verdikten sonra şöyle der: "Görüldüğü gibi tüm bu delillerde nasların dış görünüşüne sarılmışlardır. Âyetlerin çoğunda Mekke müşriklerinin bazı özelliklerine değinilmiştir. Hac âyetinde ise küfür vasfı haccetmeyen için değil, haccı inkâr eden için kullanılmıştır."<sup>296</sup> Hâricî

<sup>289</sup> Es-Sâlihî-Öz, *a.m.*, s. 176.

<sup>290</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 75.

<sup>291</sup> Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>292</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>293</sup> Âl-i İmran, 3/106.

<sup>294</sup> el-En'âm, 6/33.

<sup>295</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 71.

<sup>296</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 71.

firkalarının görüşlerine bakılınca görülüyor ki onlar birer kuramcı değillerdi. Kavramlarla teorik seviyede ilgilenmemişlerdir.<sup>297</sup>

Makâlât kitaplarında Hâricîler genel olarak Ezârika, Necdiyye, Sufriyye ve İbadiyye şeklinde dört temel firkaya ayrılmaktadır. Şimdi bu firkaların iman ve küfür anlayışlarına bakalım.

Nâfi b. Ezrak tarafından kurulan Ezârika'ya göre İmam Ali tahkimi kabul etmesinden dolayı küfre düşmüştür.<sup>298</sup> Nâfi b. Ezrak'a göre "İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatına dair sözleri hoşuna gider. Üstelik sözünün özüne uyduğuna Allah'ı da şahit gösterir. Halbuki gerçekte o, düşmanların en yamanıdır"<sup>299</sup> âyeti Hz. Ali hakkında, "İnsanlardan öyleleri vardır ki Allah rızasını kazanma umuduyla canlarını satarlar"<sup>300</sup> âyeti ise Hz. Ali'yi şehit eden İbn Mülcem'i övmek için nazil olmuştur.<sup>301</sup> Ezârika Hz. Ali'yi tekfir etmekle kalmamış Hz. Osman, Hz. Âişe, Talha, Zübeyr, İbn Abbas, Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve benzer konumlara sahip diğer müslümanları da tekfir etmiştir.<sup>302</sup>

Ezârika bu ümmetten kendilerine muhalif olanların müşrik olduğunu iddia etmiştir. Oysa "Muhakkimetü'l-ûlâ" onların kâfir olduğunu söylüyordu.<sup>303</sup> Görüleceği üzere onlar "imansızlık" yahut "tanrıtanımazlık" demek olmayan, bunlardan çok daha kötü ve affi olanaksız bir şey manasında "müşrik" kavramını müslümanlar için kullanmışlardır.<sup>304</sup>

Ezârika'ya göre kendi görüşlerinde olanlardan, kendilerine hicret etmeyip yerlerinde kalanlar, kendi görüşlerinde olsalar dahi müşriktir. Yani Ezârika'ya göre müslümanlardan muhaliflerin bulunduğu yer "dar'ı küfür" dür. Dâr-ı küfürde oturan kimse kâfir olacağı için, oradan çıkarak ayrılması gerekir.<sup>305</sup>

Onlar muhaliflerinin kadınlarını ve çocuklarını öldürmeyi mübah kılmışlardır. Çocukların müşrik olduklarını ve muhaliflerin çocuklarının, kesinlikle cehennemde ebedî kalacaklarını iddia etmişlerdir.<sup>306</sup>

<sup>297</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 12; Ömer Aydın, *Kur'ân'ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007, s. 59.

<sup>298</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 159, Şehristânî, I, 139.

<sup>299</sup> el-Bakara 2/204.

<sup>300</sup> Bakara 2/207.

<sup>301</sup> Şehristânî, I, 139-140.

<sup>302</sup> Şehristânî, I, 140, Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 159.

<sup>303</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 78.

<sup>304</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 24.

<sup>305</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 79; Eş'arî, I, 162.

<sup>306</sup> Şehristânî, I, 140, Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 79.

Kendilerinden olduğunu ileri sürerek ordugâhlarına gelen birine, kendilerine muhalif olanlardan bir esiri vererek onu öldürmesini emretmek suretiyle imtihana çekmeyi gerekli kılmışlardır. Eğer bu kimse o esiri öldürürse, Onun kendilerinden olduğu iddiasını tasdik ederler; eğer onu öldürmezse, “bu münafık ve müşriktir” diyerek öldürürlerdi.<sup>307</sup>

Ezârika’ya göre her kebîre<sup>308</sup> küfür olup, büyük günahlardan herhangi birini işleyen kâfir olup İslâm dairesi dışına çıkar.<sup>309</sup>

Ezârika terör ve şiddet simgesi haline gelen “isti’râz” anlayışına sahipti. İsti’râz bir kişiden şahsi görüşünü itiraf etmesini istemek anlamına gelmektedir. Yani Ezârika kendi gruplarına dâhil olmayan müslümanlara dini itikadının ne olduğunu soruyordu. “müslümanım” diyeni orada öldürüyorlar ancak yahudi, hristiyan veya mecûsî olana dokunmayıp serbest bırakıyorlardı.<sup>310</sup>

Hâricîler’in bir diğer grubu Necdiyye’dir. Bu grubun lideri Necdet b. Âmir el-Hanefî’dir. Necdet ve taraftarları şöyle demiştir: Dinde iki asıl vardır. Bunlardan birincisi Allah’ı ve Peygamberlerini bilmek, kendileriyle aynı görüşe sahip müslümanların kanlarını haram saymak, Allah katından gelen her şeyi toptan ikrar etmek. Bu her müslüman üzerine vaciptir. Bunlar hakkında cehalet özür sayılmaz.<sup>311</sup> İkincisi ise bunların dışında kalan hususlardır. Halk, bu tür konularda helal ve haramı belirleyecek bir delil buluncaya kadar mazur sayılırlar. Bir adam, haram olması muhtemel olan bir şeyi ictihat yoluyla helal kabul etse, ictihat sahibi fukahanın dediğine göre mazurdur. Necdiyye herhangi bir meselede hatalı bir ictihatta bulunan kimsenin kesin delil oluşmadan önce azap göreceğini söyleyen kimsenin kâfir olacağını iddia etmiştir.<sup>312</sup>

<sup>307</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 79.

<sup>308</sup> Kebîre, dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen davranıştır. Kebîre dışında kalan kötü davranışlara sağîre denir. Hâricîler’e göre bütün günahlar büyük günahtır. Bir görüşe göre ilâhî emirlerle bağdaşmayan her davranış büyük günah kapsamına girmekle beraber bunların bir kısmı diğerlerine göre küçük kabul edilir. Ancak hiçbir günah küçük sayılamayacağından büyük günahların sayısını ve niteliklerini belirlemek mümkün değildir. Eş’arî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi mütekaddimûn devri Eş’arîyye kelâmcıları bu görüştedir. Bütün günahların kebîre statüsünde değerlendirilmesinin naslara aykırı olduğunu söyleyen diğer görüşe göre kebîre; sıla-i rahimi terk etmek, kovuculuk yapmak, zina yapmak, domuz eti yemek hırsızlık yapmak, içki içmek, yalan yere yemin etmek, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek ve azabından emin olmak, yapılan anlaşmayı bozmak gibi Kur’ân’da yasaklanan fiillerden oluşmaktadır. Mu’tezile ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ile müteahhir dönem Eş’arîyye âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 71; Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163-164.

<sup>309</sup> Şehristânî, I, 141; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 159.

<sup>310</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ahvâi ve’n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Daru’l-Ceyl, V, 52; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, s. 28; İzutsu, s. 25.

<sup>311</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 163; Şehristânî, I, 142; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 82-83.

<sup>312</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 163; Şehristânî, I, 142; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 83.

Yine onlara göre kendilerine hicret etme hususunda zaaf gösterenler münafıktır. Onlara göre “dâr-ı takiyye” de oturanların kanları ve malları helaldir, kim bunu haram görürse ondan uzaklaşmak gerekir; ancak kendilerinden olan kimselerden had suçu ve cinâyet işleyenler dost edinilir.<sup>313</sup>

Onlar yine şöyle demiştir: Her kim büyük veya küçük bir yalan söyler veya hatalı düşünce sahibi olur ve bunda da ısrar ederse müşrik olur. Zina eden, şarap içen veya hırsızlıkta bulunan ama bunlarda ısrarcı olmayan kimse ise müşrik olmaz. Yani hakkında hakkında had cezası olan suçlardan dolayı kişi tekfir edilmez.<sup>314</sup>

Hâricîler’in bir diğer grubu ise Sufriyye’dir. Bunlar Ziyâd b. el-Asfar’ın taraftarlarıdır. Görüşleri esas itibariyle Ezârika’nın görüşlerine benzer ancak Sufriyye, muhaliflerinin çocuklarını ve kadınlarını öldürmeyi kabul etmemiştir.<sup>315</sup>

Sufriyye’den bir fırka, hakkında Kur’ân’da ceza bulunan bir fiil işlendiği zaman, bu fiili işleyen kimsenin, yalnızca zina eden, hırsız, iftiracı ve kasten adam öldüren katil gibi, bu fiillerle ilgili adlarla isimlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Zina edene zâni, hırsızlık yapana hırsız denilmesi gibi. Onlara göre böyle bir kimse ne kâfir ne de müşriktir. Namaz kılmamak, oruç tutmamak gibi kendilerinde had cezası bulunmayan her türlü günah ise küfürdür ve bu günahları işleyenler tekfir edilir.<sup>316</sup>

Hâricîler’in bir diğer fırkası ise İbâdiyye’dir. Bu fırkanın kurucusu Abdullah b. İbâd’dır. İbâdiyye’nin çoğunluğu, isyan edenler hariç, muhakkimeyi dost edinirler. Namaz kılan muhaliflerinin kâfir olduklarını, müşrik olmadıklarını, nikahlarının ve miraslarının helal olduğunu; savaş anında silah ve binek hayvanları gibi mallarının ganimet olarak alınmasının helal olduğunu, bunun dışındakilerin haram olduğunu, dâr-ı takiyye’de şirke davet eden ve buna inanan kimseler hariç, gizlilik halinde onların öldürülmelerinin ve sürülmelerinin haram olduğunu iddia ederler. Dâr’ın (muhaliflerin bulunduğu bölge), sultanın ordusu hariç, dâr-ı tevhid olduğunu iddia ederler. Çünkü sultanın karargahı dâr-ı küfürdür. Bunların muhaliflerinin dostlarına şahitliklerini câiz gördükleri, sorgulamadan öldürmeyi (isti’râz) ve kendi dinlerine davet edinceye kadar muhaliflerinin kanlarını haram gördükleri nakledilir. Bu

<sup>313</sup> İbn Hazm, V, 53; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 163; Şehristânî, I, 142; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 83.

<sup>314</sup> İbn Hazm, V, 53; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 163; Şehristânî, I, 142-143; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 83.

<sup>315</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 84; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 169; Şehristânî, I, 159.

<sup>316</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 84-85; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 169-170; Şehristânî, I, 115.



sebeple diğerk Hâricîler onlardan yüz çevirip uzaklaşmıştır. Her taatin iman ve din olduğunu, büyük günah işleyenin muvahhid olduğunu ancak mü'min olmadığını söylerler.<sup>317</sup>

Hâricîler iman kavramı yerine küfür kavramı üzerinde durmuş ve onu kendilerine temel yapmışlardır. Hâricîler İslâm düşüncesi tarihinde ilk kez iman sorununu kuramsal olmayan bir şekilde ele almışlar, kendilerinden sonra bu konunun kuramsal ve sistematik olarak ele alınmasına alt yapı hazırlamışlardır.

Izutsu'ya göre iman kavramının semantik açıdan dört tanım noktası vardır: 1) Öznesi 2) Nesnesi 3) Fiil 4) Dış tezâhür biçimleri. İlk yaklaşım yani "fâil" yaklaşımı iman eden kişi hakkında soru sormaktır: "Kimdir gerçek mü'min?" İkinci zaviye: Hakiki mü'min neye iman eder veya etmelidir? Üçüncüsü ise; iman etme fiilinin kendi iç yapısını alakalandırır, yani: "Nedir iman etmek?" Dördüncü yaklaşım, içteki inanışın tezâhürleri olarak ortaya çıkması gereken "ameller" konusu ile alakalıdır. Yani aslında buradaki soru şudur: "Yapılan ameller imanın bir parçasını teşkil eder mi?"<sup>318</sup> Hâricîler, "iman nedir," ve hatta "küfür nedir" diye sormamışlardır. Onların sorusu şudur: "Kim kâfir?"<sup>319</sup> Görüleceği üzere Hâricîler amamen olmasa bile imanın genellikle "fâil" yönünü ele aldılar. Ancak onlar "fâil" olarak bireyle değil ümmetle gerçek mü'minlerin oluşturduğu ülküsel İslâm cemaati ile ilgileniyorlardı. Onların sorusu aslında şudur: İdeal İslâm cemaatini oluşturanlar kimlerdir? Onlar "mü'min" kavramını tanımlamak yerine aşk ve şevkle müslüman toplumdaki kovulacak olanları tayine çalışmışlardır.<sup>320</sup>

Yukarıda da değindiğimiz üzere onların isti'râz kavramını temel olarak oluşturdukları paradigma İslâm toplumunu bölmüştür. Onların anlayışına göre temel zıtlık artık İslâm toplumu ve gayri müslimler değil, İslâm toplumunun bir kısmı olan hâlis müslümanlarla, hâlis olmayan müslümanlar arasındadır. İşte bu hâlis olmayan sahte müslümanlar Hâricîler'in anlayışına göre yalnız ismen müslüman olup, aslında kâfirlerin ta kendileridir. Daha tehlikeli olanlar da bunlardır. Çünkü bunlar müslüman geçinirler, sadece gerçek mü'minlerin hakkı olan bütün maddi ve manevi nimetlerle menfaatlenirler.<sup>321</sup>

Tekfir kavramı Hâricîler'in din anlayışlarında o kadar etkindi ki bütün tartışmalarında neredeyse bu kavrama müracaat ediyorlardı. İbn Hazm'ın İbâdiyye'den bir grubun görüşü olarak naklettiği şu pasaj bu konuda bize yeterince bilgi vermektedir: "Büyük ve küçük her

<sup>317</sup> Şehristânî, I, 157; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 171.

<sup>318</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 22.

<sup>319</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 14.

<sup>320</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 22-23.

<sup>321</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 19.

günah, bâtila olan hardal tanesi kadar sevgi, eğlence yoluyla da olsa hafif bir yalan Allah'a şirk koşturur. Bunu yapan müşrik kâfirdir ve ebedî cehennemde kalacaktır. Ancak o Bedir ehline cennet ehli olan müşrik kâfirdir. (Cennetle müjdelenen) Talha ve Zübeyr'de aynı şekilde cennetlik olan müşrik kâfirdir.”<sup>322</sup>

Hâricîler bu bakış açılarıyla küfür problemini dış dünyadan İslâm ümmetinin içine çevirdiler. Küçük ve büyük bütün günahlardan arındırılmış kâmil mümini kendilerine gaye edindiler. Bu sebeple İslâm'ı kabul etmeyenler manasındaki kâfirler artık problem olarak ikincil bir durumda kalacaktır.<sup>323</sup>

## 2.2. MÜRÇİE'NİN İMAN ANLAYIŞI

“İrcâ” kelimesi iki anlama gelir: İlki “erteleme tehir etme” anlamındadır.<sup>324</sup> Şu âyet-i kerîme'de olduğu gibi: “Onu ve kardeşini ircâ et”<sup>325</sup> yani tehir et, mühlet ver anlamındadır.<sup>326</sup> İkinci anlamı ise “beklenti içinde olmak, ümit etmek” tir.<sup>327</sup>

Istilah olarak ise “iman amelsiz sözdür” tanımını savunan mezhebi ifade eder. Onlar sözü öne çıkarır, ameli tehir ederler. Namaz kılınıp oruç tutulmasında mücerred imanın kendilerini kurtaracağını savunurlar.<sup>328</sup>

Şehristânî bu fırka mensuplarına ilk anlama dayanarak Mürcie demenin sahih olduğunu söyler. Çünkü onlar, amelî mertebe olarak inanç ve niyetin gerisine atmaktadırlar.<sup>329</sup> Yine Şehristânî'ye göre ikinci anlama dayanarak Mürcie demekte yerindedir. Çünkü, küfür ile ibadet fayda etmediği gibi iman ile günahta zarar vermez demişlerdir.<sup>330</sup> Ancak ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz gibi Mürcie'nin birçok alt fırkası vardır. Şehristânî'nin vurguladığı ikinci anlamı genelleyici bir bakış açısıyla Mürcie'nin tamamına mâl etmek bizi yanlış çıkarımlara götürecektir.

Mürcie kavramının ortaya çıkış süreci kronolojik olarak şöyledir: Mürcie kavramı, “Diğerleri Allah'ın buyruğuna kalmıştır, Allah dilerse onları cezalandırır, dilerse affeder”<sup>331</sup> ayetine dayandırılmaktadır. Buradaki “mürcevne” kelimesi “ercee” den gelmektedir. Âyetin nüzûl sebebine bakılırsa Mürcie'nin temel aldığı siyasi ve dini tutumla buradaki olay

<sup>322</sup> İbn Hazm, V, 56.

<sup>323</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 21.

<sup>324</sup> İbn Manzûr, XVII, 1583.

<sup>325</sup> el-A'raf, 7/111.

<sup>326</sup> Şehristânî, I, 161; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 28; Topaloğlu-Çelebi, s. 236.

<sup>327</sup> İsfahânî, s. 190-191.

<sup>328</sup> İbn Manzûr, XVII, 1583.

<sup>329</sup> Şehristânî, I, 162.

<sup>330</sup> Şehristânî, I, 162.

<sup>331</sup> et-Tevbe, 9/106.

arasında benzerlik olduğu görülür. Âyet Tebük seferine özürsüz katılmayan Kab b. Mâlik, Hilal b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebi hakkında nazil olmuştur.<sup>332</sup> Mezkûr sahâbîler savaşa katılmamakla büyük günah işlemişlerdi. Sahâbeden bazıları, özür beyan etmedikleri takdirde onların helak olacaklarını, diğer bazıları ise Allah'ın tevbelerini kabul ederek onları affedeceğini ileri sürdü. Bu konuda Hz. Peygamber hiçbir fikir beyan etmedi. Bundan sonra bu sahâbîler ile ilişkiler kesildi, onlarla konuşulmadı ve dışlandılar. En iyi kararı her şeyi en iyi bilen Allah'ın vereceğine inandıkları için herkes Allah'ın onlar hakkında vereceği hükmü beklemeye başladı.<sup>333</sup> Allah Teâlâ Tevbe sûresi 118. âyet ile onları affettiğini açıklamıştır. Bu olayın ircâ fikrinin tarihî-dînî temeli olduğu söylenmiştir.<sup>334</sup>

Hz. Osman ve Hz. Ali ile taraftarları hakkında verilecek hükmü Allah'a bırakmak. Bu fikir ilk defa Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Medine'ye dönen gaziler tarafından kendilerinin şehirde olmadığına meydana gelen olaylara katılanlar için uygulandı. Bu gaziler birbirini öldüren müslümanlar hakkında şöyle dedi: “Bize göre onların hepsi güvenilir ve doğruluğu kabul edilmiş kimselerdir. Biz onların hiçbirisinden nefret etmiyor, hiçbirine lânet okumuyor ve aleyhlerinde şahitlik etmiyoruz. Onların durumunu Allah'a ircâ ediyoruz. Allah kıyamet gününde o ikisi arasında hükmedecektir.”<sup>335</sup>

“Mürcie, ilk defa hicri 60'lı yılların başından itibaren Hz. Osman ve Hz. Ali dâhil, Cemal ve Siffin'e katılan ve büyük günah işleyen herkesin durumunu Allah'a ircâ eden ve onların cennetlik veya cehennemlik olduğu konusunda fikir beyan etmeyen kimseler için kullanılmaya başlandı. Yezid b. Muâviye ile birlikte iç karışıklıklar yeniden alevlenince daha önce basit şekilde var olan bu fikrin itikadî boyutu önem kazanarak bütün büyük günah işleyenlerin durumları konusunda uygulamaya konuldu.”<sup>336</sup>

Hicri I. asrın ortalarında Yezid'in hilâfete gelmesinden sonra, meşruiyetin sağlanması için lânetleme ve benzeri uygulamalar ortaya çıktı. Bu tarihlerden itibaren Hz. Ali ve Hz. Osman'ın durumunu Allah'a havale etmek artık siyasi bir tavrın işareti sayılıyordu. Bu durum, büyük günah işleyenin akıbetini Allah'a bırakma düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Bu bakış açısını benimseyenler, bu andan itibaren, hem siyasî hem de itikadî

<sup>332</sup> Bedreddin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2006, I, 480.

<sup>333</sup> Zemahşerî, III, 90-91.

<sup>334</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 34.

<sup>335</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 34.

<sup>336</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 35.

veçhesi olan ircâ düşüncesinin doğruluğunu kanıtlamak için dînî ve aklî delillerle onu açıklamaya çalıştılar.<sup>337</sup>

H. 75 yılından itibaren büyük günah işleyenin imandan çıkmadığının kabul edilmesiyle imanın tanımının yapılması zorunlu hale geldi. Sonuç olarak amelle iman birbirinden ayrıldı ve imanda istisna reddedildi. Bu andan itibaren “ben gerçekten mü’minim” demek irca alameti kabul edildi. Amellerin imandan ayrılması, imanda artma ve eksilmenin olmadığı sonucunu doğurdu. Bu düşünceleri benimseyen herkese Mürciî denilmiştir.<sup>338</sup>

Mürcie, halifelerin tarihi sırasını aynen kabul edip Hz. Ali’yi sona bıraktığından dolayı, Şîa tarafından yöneticilerin dinine uymakla itham edildi. Bu sebeple ircâ kavramı, Hz. Ali’yi hilâfette sona bırakmak ve yöneticilerin dinine tabi olmak anlamını da kazanmış oldu.<sup>339</sup> Mürcie, hicri 200’lü yıllardan sonra Şîa tarafından Sünnîlik anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Böylece irca Hz. Ebû Bekir’i birinci, Hz. Ali’yi dördüncü sıraya koyan herkesi kuşatan bir kavrama dönüştü. Bu sebeple bazı Şîî yazarlar, Hz. Ali’yi hilâfet sırasında dördüncü sıraya koyanların bir başka adının da “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” olduğunu zikretmiştir.<sup>340</sup>

Fırak yazarları Mürcie’yi farklı sınıflandırmalara tabi tutmuşlardır. Bağdâdî; Kaderî, Cebri ve bu ikisinin dışında kalanlar şeklinde üçlü bir sınıflandırma yapmıştır.<sup>341</sup> Şehristânî ise; Hâricî, Kaderî, Cebri ve Hâlis Mürcie şeklinde dördümlü bir sınıflandırma yapmıştır.<sup>342</sup> Kummî/Nevbahtî ise Horasan (Cehmiyye), Şam (Gaylâniyye), Irak (Masiriyye) ve Şukkak (Betriyye) Mürciesi olarak dördümlü bir tasnif yapmıştır.<sup>343</sup> Eş’arî ise Mürcie’yi diğer fırak müelliflerinden farklı olarak bir bütün halinde on iki fırka olarak ele almıştır.<sup>344</sup> Burada ortak olarak kabul edilen Kaderî, Cebri ve Hâlis Mürcie üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

<sup>337</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 36.

<sup>338</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 36.

<sup>339</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 36.

<sup>340</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 37.

<sup>341</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 178.

<sup>342</sup> Şehristânî, I, 162.

<sup>343</sup> Kummî-Nevbahtî, s. 19-20.

<sup>344</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 197-205 Fırak yazarları eserlerini kâleme alırken farklı ilke ve yöntemler belirlemişlerdir. Şehristânî kendi kriterlerine uygun olarak Cebriyye’yi ayrı bir mezhep olarak ele alır ve Cehmiyye, Neccâriyye ve Dirâriyye’yi Cebriyye başlığı altında inceler. Bkz. Şehristânî, I, 97-104 Yine Şehristânî Kerrâmiyye’yi Sifatîyye mezhebinin altında incelemektedir. Bkz. Şehristânî, I, 124. Bağdâdî ise kendi kriterlerine uygun olarak Neccâriyye’yi müstakil bir mezhep olarak ele almıştır bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 183 Bağdâdî aynı şekilde Cehmiyye, Bekriyye ve Dirâriyye’yi aynı başlıkta müstakil olarak ele almaktadır bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 186-188 Bağdâdî Şehristânî ve Eş’arî’den farklı olarak Kerrâmiyye’yi de müstakil bir mezhep olarak analiz etmektedir bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 189-197. Eş’arî ise Şehristânî ve Bağdâdî’den farklı bir yöntem izleyerek Cehmiyye, Neccâriyye, Ebû Hanîfe ve taraftarları ve Kerrâmiyye’yi on iki fırkaya ayırdığı Mürcie ana başlığı altında inceler. Bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 197-205.

**a) Kaderî Mürcie:** Bu grup temel Mürcîî fikirleri benimsemenin yanında hayır ve şerrin kulun fiili olduğunu, bu fiillerin Allah'a nisbet edilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu görüşü savunanlar arasında Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738), Ebû Şimr (ö. 255/869), Muhammed b. Şebib el Basrî (ö. III./IX. yüzyıl [?] vardır.<sup>345</sup> Gaylan'ın Şamlı olmasından dolayı bu kişilere “Şam Mürciesi” de denilmiştir.<sup>346</sup>

**b) Cebirci Mürcie:** Bu grupta temel Mürcîî fikirleri benimsemekle beraber kula fiil nisbet etmez ve Cebri benimsenir.<sup>347</sup> Cehm b. Safvân bu grubun en önemli simasıdır.<sup>348</sup> Kummî/Nevbahtî bu grup için “Horasan Mürciesi” tabirini kullanmaktadır.<sup>349</sup>

**c) Hâlis Mürcie:** Temel Mürcîî fikirleri benimsemiş ancak Kadercî ve Cebircî olmayan kimseler için kullanılmaktadır. Bu kadının önemli simaları arasında Yunus b. Avn, Ubeyd b. Mükteib, Gassan el-Kûfî, Ebû Sevban el-Mürçî, Ebû Muaz et-Tümeni bulunmaktadır.<sup>350</sup> Kummî/Nevbahtî bu gruba “Irak Mürciesi” adını vermekte ve temsilcileri olarak da Ebû Hanîfe ve Âmr b. Kays el-Mâsır'ı saymaktadır.<sup>351</sup> İbn Teymiyye'de bu gruba “fukaha Mürciesi” adını vermektedir.<sup>352</sup>

Hâricîler'in görüşlerini incelerken onların iman mahiyetiyle, onun öz yapısıyla ilgilenmediklerini; aşk ve şevkle kimin kâfir olduğunu belirlemeye çalıştıklarını görmüştük. İşte iman mahiyeti ve öz yapısıyla sistematik anlamda ilk ilgilenenler kimlerdir diye sorsak cevabımız Mürcie olacaktır.

Eş'arî Mürcie'nin iman mahiyeti konusunda on iki fırkaya ayrıldığını söyler. İbn Teymiyye'de Eş'arînin bu tasnifini benimsediğinden dolayı biz Mürcie'yi Cehmiyye, Ebû Hanîfe<sup>353</sup> ve Neccariyye, Kerrâmiyye, kalp amellerini imana dâhil eden Mürcîî fırkalar başlığı altında ele alacağız.

<sup>345</sup> Bağdâdî, s. 178; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 38-39.

<sup>346</sup> Kummî-Nevbahtî, s. 20.

<sup>347</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 178; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 38.

<sup>348</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 178.

<sup>349</sup> Kummî-Nevbahtî, s. 19.

<sup>350</sup> Şehristânî, I, 162-169; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 178; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 38.

<sup>351</sup> Kummî-Nevbahtî, s. 20.

<sup>352</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-imânü'l-kebîr*, s. 246.

<sup>353</sup> Ebû Hanîfe'nin Mürcîî olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bazıları onu hiçbir ayırım yapmadan Mürcîî kabul ederken bazıları da onun kesinlikle Mürcîî olmadığını iddia etmektedir. Diğer bazıları ise Mürcie'yi mezmum-memduh, fukaha-ğulat, Ehl-i sünnet-ehl-i bid'at şeklinde iyi ve kötü temelli ikili bir tasnife tabi tutup, Ebû Hanîfe'yi iyi olan tarafın içine dâhil etmektedir. Memduh Mürcie, amelin imandan olmadığını ancak günah işleyenin günahı kadar azap göreceğini, ama cehennemde ebedi olarak kalmayacağını savunanlardır. Mezmum Mürcie ise küfürle beraber itaatin fayda vermeyeceği gibi, imanla beraber günahın zarar vermeyeceği görüşünü savunur. Yani iman ve amel birbirinden ayrı şeylerdir. Kişi büyük günah işleyip ölsede imanından dolayı ateşe

### a) Cehmiyye: İman mârifettir.

İmanın mârifet olduğunu iddia eden Cehm b. Safvân'a göre kul Allah'ı bilip kabul etmişse diliyle inkârda etse tekfir edilemez ve mü'min olarak görülür. Ona göre mârifet ve ilim inkâr ile yok olmaz; iman akit, söz ve amel gibi kısım ve şubelere bölünemez. İman noktasında kimsenin bir diğerine üstünlüğü olamaz. Buna göre peygamberlerin imanı ile avamın imanı arasında bir fark yoktur. Bunun gerekçesi ise bilgide farklılaşmanın olmayışındır.<sup>354</sup> Cehmiyye'ye göre böyle bir bilgi ancak akılla elde edilir. Kalbin tasdiki zihnin karar vermesinden başka bir şey değildir. Mârifetin dışında kalan dil ile ikrar, organlarla amel imandan değildir. Takiyye düşüncesiyle olmasa bile dil ile inkâr kişiyi küfre götürmez, çünkü bilgi inkârla ortadan kalkmaz.<sup>355</sup>

### b) Ebû Hanîfe ve taraftarları ile Neccâriyye: İman kalp ile tasdik dil ile ikrardır.

Ebû Hanîfe'ye göre iman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir. İmanın artması ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi de küfrün artmasıyla tasavvur olunabilir. Bir şahsın aynı durumda mü'min ve kâfir olması mümkün değildir. Mü'min gerçekten iman eden, kâfir ise gerçekten inkâr eden kimsedir. İmanda şüphe olmaz. Mü'minler, iman ve tevhid hususunda eşittirler ancak amel itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar.<sup>356</sup>

Ebû Hanîfe şöyle demektedir: “İnsanlar tasdik konusunda üç halde bulunurlar. Bir kısmı Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri kalp ve lisânla tasdik ederler. Bir kısmı da kalp ile tasdik eder, lisânla yalanlar.”<sup>357</sup> Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve lisânla tasdik eden kimse, Allah katında ve insanlar yanında mü'mindir. Lisânıyla yaptığı tasdiki kalbi ile tekzip eden kimse, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mü'mindir. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. İkrar ve şehâdetinden dolayı onu mü'min diye isimlendirmeleri gerekir. Zira kalptekini öğrenme külfetine girme durumu yoktur. Bir kısım kimselerde Allah katında mü'min, insanlara göre kâfir olur. Bu, imanı gizleme durumunda, lisânı ile küfür izhar etmiş

---

girmeyecektir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İsa Doğan, *Mürchie ve Ebû Hanife*, Samsun, Kardeş Matbaası, 1992, s. 56-58; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 132-133 Yukarıda ve ikinci bölümün ilgili yerinde de belirttiğimiz gibi İbn Teymiyye'de Ebû Hanife'yi Memduh Mürcie içine dâhil etmektedir. Ancak o fukaha Mürciesi tabirini kullanmıştır.

<sup>354</sup> Şehristânî, I, 99; Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *DîA*, VII, 235.

<sup>355</sup> Gölcük, *a.m.*, s. 235.

<sup>356</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, trc. Mustafa öz (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 56, a.mlf., *el-Vasiyye*, trc. Mustafa öz (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 65.

<sup>357</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 12.

kimsenin halidir, imanını gizlemek için böyle yaptığını bilmeyen kimse, onu kâfir olarak isimlendirir. Fakat o kimse Allah katında mü'mindir."<sup>358</sup>

Beyâzîzâde Ebû Hanîfe'nin bu açıklamalarıyla ilgili şöyle der: "Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'un rivâyetine göre şöyle demiştir: Bir kimse Allah'ı tanır, O'nu tasdik eder ve imkânına rağmen dili ile ikrar etmeden ölürse küfür üzere ölmüş olur. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân'da imanı hem kalp, hem de dile nisbet ederek şöyle buyurmuştur: 'Biz sadece Allah'a ve bize indirilene inandık deyiniz.'<sup>359</sup> 'Eğer onlarda sizin inandığınız gibi inanırlarsa doğru yolu bulmuş olurlar' 'onların takvâ sözünü tutmalarını sağladı'<sup>360</sup> Yine Hz. Peygamber: 'Allah'tan başka ilah yoktur, diyen herkes cehennemden çıkar'<sup>361</sup> buyurmuştur. O bu sözlerinde "kurtuluşu" ve "cehennemden çıkışı" ikrarsız bir mârifete bağlı kılmamıştır."<sup>362</sup>

Ebû Hanîfe'nin düşüncesine göre iman mahalli kalptir, fer'i ise cesettir.<sup>363</sup> İnsanlar tasdik yönünden birbirlerinden farksızdır. Az ya da çok tasdik etmek diye bir şey söz konusu olmaz.<sup>364</sup> Ona göre iman ve amel farklı şeylerdir. Mü'minin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflik halinde mü'minlerden iman gittiği söylenemez. Âdet gören bir kadın, namazdan muaftır bu durumda ondan iman kaldırıldığı, yahut iman terk edilmesinin emredildiğini söylemek câiz değildir. Şâri o kimseye "orucu terket sonra da kaza et demiştir. "Fakat "imani bırak, sonra kaza et" denilmesi câiz değildir. Fakirin zekat vermesi gerekmez, demek câizdir. Fakat fakirin iman etmesi gerekmez demek câiz değildir.<sup>365</sup> İnsanların imanları meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir. Çünkü mü'minler Allah'ın birliğini, rubûbiyetini, kudretini ve ilâhî katından gelen her şeyi, meleklerin ikrar ettikleri, peygamberlerin tasdik ettikleri gibi tasdik etmiştir. Çünkü mü'minler meleklerin görüp inandıkları, Allah'ın akıllara hayret veren âyetlerinin hepsini görmedikleri halde inanmışlardır.<sup>366</sup>

Ebû Hanîfe'nin anlayışına göre İslâm Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lügat itibariyle iman ve İslâm arasında fark vardır. Fakat İslâmsız iman, imansız da

<sup>358</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 12.

<sup>359</sup> el-Bakara, 2/136-137.

<sup>360</sup> el-Fetih, 48/26.

<sup>361</sup> Müslim, "İman", 84; Tirmizi, "Sıfâtü'l-Cehennem", 9.

<sup>362</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-imâm Ebî Hanîfe*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000, s. 120-121.

<sup>363</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebîsat*, trc. Mustafa öz (*İmam-ı Âzam'ın beş eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 51.

<sup>364</sup> Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebi Hanîfe*, trc. Mustafa öz (*İmam-ı Âzam'ın beş eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s. 60.

<sup>365</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 66.

<sup>366</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 13.

İslâm olmaz. Onların ikisi bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, İslâm ve şariatlerin hepsine birden verilen isimdir.<sup>367</sup>

Ebû Hanîfe “fıkhu’l-ekber” nedir şeklinde sorulan bir soruya “Ehl-i kiblede olan bir kimseyi herhangi bir günah sebebiyle tekfir etmemen, kimseyi imandan uzaklaştırmaman...” şeklinde cevap vermiştir.<sup>368</sup> Ebû Hanîfe’ye göre mü’min tevhidî terketmediği sürece, bütün günahları da işlemiş olsa yine de Allah düşmanı olmaz. Çünkü düşman, düşmanına buğz ve nefret besler, noksanlık izafe eder. Halbuki mü’min büyük günah işlemesine rağmen, Allah’ı her şeyden çok sever.<sup>369</sup>

Ebû Hanîfe bir müslümanın, helal saymamak şartıyla, büyük günahlardan birini işlemesi sebebiyle kâfir sayılmayacağını belirtir. Ona göre böyle bir kimseden iman ismi kaldırılamaz ve o gerçek anlamda mü’min kabul edilir. Bir mü’minin ise kâfir olmamakla beraber günahkâr olması câizdir. Ebû Hanîfe “günahlar mü’mine zarar vermez” ya da “günah işleyen kimse cehenneme girmez” anlayışının yanlış olduğunu belirtir. Ona göre dünyadan mü’min olarak ayrılan kimse, fâsık da olsa cehennemde ebedî kalmayacaktır. Mürcie’nin “iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir” şeklindeki sözleri hatalıdır.<sup>370</sup> Ebû Hanîfe’ye göre kebâir ehli işledikleri günahlara karşılık cehennemde azaba uğratılırlar, fakat cezalarını çektikten sonra imanları sebebiyle cehennemden çıkartılırlar.<sup>371</sup>

Ebû Hanîfe “Eğer yasakladığımız büyük günahlardan kaçınırsanız sizin kusurlarınızı örteriz,”<sup>372</sup> “Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Onun ötesinde dilediği kimselerin günahlarını affeder”<sup>373</sup> âyetlerine binaen şirk haricinde bütün günahların affedilmesini mümkün görmektedir.<sup>374</sup>

Ebû Hanîfe’nin düşüncesine göre bir kimse “kâfiri kâfir olarak bilmem” derse kâfir gibi olur. Yine aynı şekilde “kâfirin son gideceği yerin neresi olduğunu bilmem” diyen kişi de Allah’ın kitabını inkâr etmiş ve kâfir olmuştur.<sup>375</sup>

Ebû Hanîfe, Hâricî fırkalarının en kötüsünün tahkimci Hâricîler olduğunu söyler. Ancak onların tekfir edilemeyeceğini, Ali ve Ömer b. Abdulaziz gibi hayırlı imamların yaptığı gibi onlarla harbedilmesi gerektiğini zikreder.<sup>376</sup>

<sup>367</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, s. 56.

<sup>368</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, s. 33.

<sup>369</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 18.

<sup>370</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, s. 55; a.mlf., *er-Risâletü Ebi Hanîfe*, s. 62.

<sup>371</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, s. 42.

<sup>372</sup> en-Nisâ, 4/31.

<sup>373</sup> en-Nisâ, 4/48.

<sup>374</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 15-16.

<sup>375</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 40.



Ebû Hanîfe “Mü’min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra iman edince kendisine iade edilir”<sup>377</sup> hadisinin “Zina eden kadın ve erkek...”<sup>378</sup> “Sizden fuşu irtikab edenlerin her ikisini de...”<sup>379</sup> âyetleriyle çeliştiğini ve dolayısıyla Kur’ân’a muhalif olduğunu iddia eder. Çünkü Allah burada zâni ve zâniyeden iman vasfını nefyetmemiştir.<sup>380</sup>

Ebû Hanîfe’nin anlayışına göre Hz. Muhammed’in şefaati haktır. Onun şefaati, günahkâr mü’minler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sâbittir.<sup>381</sup>

Neccâriyye’ye göre iman; Allah’ı ve Resûllerini, üzerinde fikir birliği edilen farzları bilmek, bütün bunlara boyun eğmek ve dil ile ikrar etmektir. Bunları bilmeyen kimseye bir delil gösterilse veya onları öğrense, ikrar etmediği takdirde kâfir olur. Bu sayılanların hiç biri kendi başına iman değildir. Ancak hepsi bir arada olursa iman olur. İşte bu yukarıda sayılan hasletlerin hepsi taattir, bir hasleti yapıp diğerini yapmamak taat olmaz. Mesela Allah’ı bilmek ikrarsız olursa taat olmaz. Yine onlara göre bütün hasletleri terk etmek günahdır ancak insan tek bir hasleti terk etmekle kâfir olmaz. İnsanlar imanları konusunda birbirlerinden üstün olamazlar ancak bazıları Allah’ı daha iyi bilebilir ve tasdik derecesi diğerlerinden fazla olabilir. Yine onlara göre iman artar ancak eksilmez ve mü’minden iman sıfatı ancak küfürle kalkar.<sup>382</sup>

#### **d) Kerrâmiyye: İman dil ile ikrardır.**

İmanın dilin ikrarı olduğu iddiası Kerrâmiyye fırkası tarafından savunulmuştur. Onlara göre iman kalp ile tasdik olmaksızın sadece dille ikrardan ibarettir. Ameller imana dâhil değildir.<sup>383</sup> İkrar iman konusunda yeterli olup iman konularını tekrar edip durmanın, -dinden dönmüş birinin dinden dönüşünden sonra yeniden imana gelmesi dışında- herhangi bir faydası yoktur. Çünkü bu tekrar edip durma imanı etkilememekte olup, iman yerine de geçmez.<sup>384</sup>

Teklif muhatap olan müminin dünyadaki zâhirî ahkâmıyla onun âhiretteki ahkâmı noktasında ayırım yapmışlardır. Bu sebeple onlara göre münafık dünyada hakiki anlamda

<sup>376</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 39.

<sup>377</sup> Ebû Davud, “Sünne”, 15; Tirmizi, “İman”, 11.

<sup>378</sup> en-Nûr, 24/2.

<sup>379</sup> en-Nisâ, 4/15.

<sup>380</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 24.

<sup>381</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü’l-ekber*, s. 57.

<sup>382</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 199-200.

<sup>383</sup> Şehristânî, I, 130.

<sup>384</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 196.

mümin, âhirette ise ebedi cehennemi haketmiş kimsedir.<sup>385</sup> Kerramiyye'ye göre küfür, dil ile Allah'ı itiraf etmemek, O'nu inkâr etmektir.<sup>386</sup>

Kerrâmiyye'nin iman nazariyesini savunun Ebû Mutî en-Neseffî ise şöyle demektedir: “İman Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet etmekten ibarettir, bu da amel değil kelâmıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de ‘Allah onları takvâ üzerinde sabit kıldı,’<sup>387</sup> ‘Allah’ın kelimesine gelin’<sup>388</sup> buyrulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerde iman kelime ve kavil olarak adlandırılmıştır. Kelime ve kavlden maksat ise ‘lâ ilâhe illâllah’ sözüdür. Hz. Peygamberde insanlarla bu kelimeyi söyleyinceye kadar savaşmakla emrolunmuştur.”<sup>389</sup>

**e) Kalp amellerini imana dâhil eden Mürcüî fırkalar:** Yunus es-Semerî imanın Allah'ı bilmek ve O'na boyun eğmek olduğunu, bunun da, Allah'a karşı kibirlenmeyi terk etmek ve O'nu sevmekle gerçekleşeceğini iddia eder.<sup>390</sup> Ebû Şimr ve Yunus taraftarlarına göre iman; Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek, O'nu kalben sevmek ve O'nun bir olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini peygamberlerin delili olmadan bilmek; eğer peygamberlerin buna dair delili bulunursa, onlara iman ve onları tasdik etmektir.<sup>391</sup> Gaylan b. Müslim ed-Dımeşkî'ye göre ise iman Allah'ı ikinci bir bilgi ile bilmek, O'nu sevmek, O'na boyun eğmek, Resûl'un getirdiği ve Allah katından gelen şeyleri ikrar etmektir. Ona göre birinci bilgi zorunludur; bu sebeple onu imandan saymamıştır.<sup>392</sup> Ebû Muaz et-Tümeni'ye göre ise iman; mârifet, tasdik, muhabbet, ihlas ve Resûlullah'ın getirdiklerini ikrardır.<sup>393</sup>

Özetle söylemek gerekirse Hâricîler'in Cemel, Sıffin savaşları ve hakem olayından sonra müslümanları büyük günahlarından dolayı tekfir etmesinden dolayı İslâm ümmetinde büyük kırılmalar ve iç kargaşalar yaşanmıştır. Onlar iman ve ameli parçalanamaz bir bütün olarak görmüşler; büyük günah işleyen herkesi de İslâm dininin dışına çıkmakla itham etmişlerdir. İşte Mürcie mezhebi Hâricîler'in bu iman ve küfür anlayışlarına bir tepki olarak doğmuştur. Onlar iman ve amelin ayrılmaz bir bütün olmadığını, imanın peygamberin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiklerinin kalben tasdik edilmesinden ibaret olduğunu iddia ettiler. Büyük günah işlemenin de kalbin bu tasdikini ortadan kaldıramayacağını vurguladılar. Mürcie mezhebi bu teorisiyle büyük günah işleyen kişilerin günahkâr olmakla beraber İslâm

<sup>385</sup> Şehristânî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 130.

<sup>386</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 205.

<sup>387</sup> el-Fetih 48/26.

<sup>388</sup> Âl-i İmran, 3/64.

<sup>389</sup> Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, 295.

<sup>390</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 198; Şehristânî, I, 162-163.

<sup>391</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 198-199.

<sup>392</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 200.

<sup>393</sup> Şehristânî, I, 166.

ümmetinin dışına çıkmayacağını, ümmetin bir ferdi olmaya devam edeceğini vurgulayarak İslâm toplumundaki birlik ve beraberliği sağlamaya çalışmıştır. Mürciî fırkalar arasında imanın mahiyeti noktasında bazı farklar olmakla beraber onların birleştiği ortak nokta iman ve amelin birbirinden ayrılmasıdır. Mürcie'nin bu iman nazariyesi özellikle Ehl-i hadis taraftarlarınca şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Ancak bu nazariye ümmetin büyük çoğunluğunu oluşturan Eş'arî-Mâtürîdî âlimler tarafından, eleştiri noktaları dikkate alınıp gerekli cevapların verilmesiyle beraber geliştirilerek savunulmaya devam edilmiştir.

### 3. MU'TEZİLE'NİN İMAN ANLAYIŞI

Konumuz açısından bizi burada ilgilendiren Mu'tezile'nin beş esasından ikisidir: “el-Menzile beyne'l-menzileteyn” ve “el-va'd ve'l-vaîd.” El-Menzile beyne'l-menzileteyn görüşünün ortaya çıkışı şöyle olmuştur:

“Adamın biri Hasan el-Basrî'nin huzuruna gelerek şöyle demiştir: “Ey imam! Zamanımızda büyük günah işleyenleri tekfir eden bir cemaat ortaya çıktı. Büyük günah onlara göre kişiyi İslâm dininden çıkararak bir küfürdür. Bu cemaat Hâricîler'dir. Bir başka cemaatte büyük günah işleyenlerin hükümlerini âhirete erteliyorlar. Onlara göre büyük günahın imana hiçbir zararı yoktur. İnançlarına göre amel, iman esaslarından biri değildir. Dolayısıyla mâsiyetler imana bir zarar getirmez. Tıpkı küfür halinde taatlerin bir fayda etmemesi gibi. Onlarda ümmetin Mürcie'sidir. Bu konu da sizin hükmünüz nedir?”

Hasan el-Basrî hemen cevap vermeyip düşünceye daldı. O söze başlamadan Vâsıl araya girdi ve şöyle dedi: “Büyük günah işleyen için mutlak mü'mindir veya mutlak kâfirdir diyemem. O, küfür ile iman arasında bir yeredir. Ne mü'min ne de kâfirdir.” Bunu söyledikten sonra da ayağa kalkıp mescidin bir başka sütununa giderek Hasan'ın meclisinden ayrıldı. Orada da meseleyi Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinden birine açıklamaya girişti. Bunun üzerine Hasan el-Basrî “Vâsıl bizden ayrıldı ( Kad i'tezele annâ Vâsıl)” dedi. Bu nedenledir ki Vâsıl ve arkadaşları Mu'tezile olarak adlandırıldı.”<sup>394</sup>

Kâdî Abdülcebâr el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini şöyle tanımlar: “İki konum arasında yer alan üçüncü konum anlamına gelmektedir. Bir delile bağlı olarak söz konusu iki şey birinden diğerine doğru hareket eder. Bu sözlük anlamıdır. Mu'tezile kelâmcılarının

<sup>394</sup> Şehristânî, I, 61-62; Ali Sami Neşşar, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, Darü'l-Meârif, t.y., I, 374 Zühdi Cârullah'ın iddiasına göre Mu'tezile İslâm dininin orta/vasat/itidal anlayışını çok iyi biliyordu aynı zamanda onlar Grek felsefesinde var olan ve İslâm ahlâk felsefesine de tevarüs edilen “altın orta” görüşüne de hakimdiler. İşte Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü bu sentez sonucunda ortaya çıkmıştır. Bkz. Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, II, 591-593.

istilahında ise “büyük günah işleyen kişi için iki isim (iman-küfür) arasında bir isim (fisk) ve iki statü (mü’min-kâfir) arasında başka bir statü (fâsık) bulunduğunu ifade eder.”<sup>395</sup>

Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ arasında geçen münâzara da Vâsıl Amr’a şöyle sorar: “Ey Eba Osman! Konuşulan isimlerden kullanılmaya daha layık olanı hangisidir? Ehl-i kiblede olan fırkaların üzerinde ittifak ettiği mi? Yoksa ihtilâf ettikleri mi?” Amr: “Elbette ittifak ettikleri.” Vâsıl: “Görmez misin, fırkalar kendi aralarındaki ihtilâflarına rağmen, ehl-i kebâiri fâsık olarak isimlendirirler ve onun diğer isimlerinde ihtilâf ederler. Mürcie, fâsık-mü’min olarak isimlendirir. Hâricîler, onu kâfir-fâsık olarak isimlendirir. Hasan el-Basrî ise, fâsık-münafık olarak isimlendirir. Hepsî fâsık olarak isimlendirme de icmâ ettiler. Biz de üzerinde ittifak edileni alıyoruz. İhtilâf edilenlerle isimlendirmiyoruz. İşte dine en çok uygun olanı da budur.”<sup>396</sup>

Va’d ve vaîd ilkesine gelirse Kâdî Abdülcebâr va’d kavramının tanımını şöyle yapar: “Birisine gelecekte dokunacak bir faydanın veya ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesidir. Bunun kazanılmış veya kazanılmamış bir iyilik olması arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim Allah Teâlâ hakkında ‘itaatkarlara sevap vaad etti’ denildiği gibi hak etmedikleri halde ‘onlara lütufta bulundu’ da denilir.”<sup>397</sup>

Vaîd kavramını ise şöyle tanımlar: “Birinin başına ileride herhangi bir zararın gelebileceğini veya onun müstakbel bir faydadan mahrum kalacağını bildiren her tür haber” anlamındadır. Bunun hak edilmiş olup olmaması arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim “Allah Teâlâ âsilere de yaptıkları kötü işlerin, emirlerine uymamanın karşılığı olarak ceza vaîdinde bulundu” denilir. Bazende sultan hakkında “sultan, tebaasından birine, haklı veya haksız olsa da, onu öldüreceği, namusunu çiğneyeceği ve malına el koyacağı gibi tehditlerde bulundu” denilebilir.”<sup>398</sup>

Kâdî Abdülcebâr’a göre va’d ve vaîde dair bilgiler, Allah Teâlâ’nın itaatkâr kişilere sevap va’dettiğini, âsilere ceza tehdidinde bulunduğunu, vaad ettiği şeyleri muhakkak gerçekleştireceğini, tehdit ettiklerini cezalandıracağını; Allah Teâlâ’nın vaîdinden dönmesinin

<sup>395</sup> Kâdî Abdülcebâr, I, 222.

<sup>396</sup> Alpyağıl, II, 605 Vasil’in düşüncelerinin aynısını Hayyat’ın *el-İntisâr*’ında ve Kâdî Abdülcebâr’ın *Şerhu’l-usûl’l-hamse* adlı eserinde de görmek mümkündür. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, I, 224; Hayyat, Ebu’l-Hüseyin Abdürrahîm, *Kitâbü’l-intisâr ve’r-red alâ İbni’r-Ravendi el-mülhid*, thk. Nyberg, Beyrut, Darü’l-Arabiyyetü Li’l-Kitâb, 1993, s. 165.

<sup>397</sup> Kâdî Abdülcebâr, I, 218.

<sup>398</sup> Kâdî Abdülcebâr, I, 218.

ve yalan söylemesinin asla câiz olmadığını bilmek gibi hususlar bu meseledeki temel bilgilerdir.<sup>399</sup>

Mu'tezile'nin anlayışına göre va'd ve va'ide karşı çıkararak Allah'ın va'd ve va'ide bulunmadığını söylemek Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı çıkmaktır. Çünkü bu ilke Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin muhtevassından zorunlu olarak bilinmektedir. Yine aynı şekilde Allah'ın va'd ve va'ide bulunduğunu kabul edip, onun va'dinden dönmesini câiz görmekte yanlış bir düşüncedir. Çünkü Allah'ın sözünden dönmesi bir tür yalancılık olup, çirkin bir davranıştır. Allah ise kabih olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan münezzehtir.<sup>400</sup> Mu'tezile buna delil olarak şu âyeti zikreder: "Benim verdiğim söz ve hüküm değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem."<sup>401</sup> Yine Mu'tezile'ye göre Allah'ın va'dinden dönmesi câiz olsaydı, aynı şey va'd hakkında da câiz olurdu. Çünkü her iki konuda da usûl birdir. "Va'dden dönüş lütuftur, va'd ise böyle değildir" şeklindeki bir itirazda yanlıştır. Çünkü kerem her zaman iyi görülen bir şeydir; kizb ise herhalükarda kötüdür. Yine Mu'tezile'ye göre "va'idin geneli içinde Allah'ın açıklamadığı bir şart ve istisnanın bulunması câizdir" şeklinde yapılan bir itirazda haktan uzaktır. Çünkü hikmet sahibi Allah'ın zâhirîni kastetmediği bir ifade ile bize hitap etmesi ve sözünün maksadını açıklamaması doğru olmaz. Böyle bir durum Allah'ın sözünü bir bilmece ve muammaya dönüştürür ki kadîm ve hâkim olan Allah'ın kullarına bu şekilde hitabı câiz değildir.<sup>402</sup>

Mu'tezile mezhebi imanın tanımı noktasında farklı görüşlere sahiptir. Farz olan taatlerin imandan bir cüz olduğu hususunda mezheb içinde bir ihtilâf yokken nâfilelerin imandan kabul edilip edilmemesi noktasında ihtilâf vardır. Hişâm el-Fuvatî, Ebû Bekr el-Esamm ve Ebû'l Hüzeyl el-Allâf'a göre iman; farz ve nâfile bütün taatlerin yerine getirilmesidir. Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise iman; nâfileleri değil, farz olan taatleri yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmaktır.<sup>403</sup>

Mu'tezile mezhebine göre kâfir; büyük azabı hak eden; nikah, miras, müslüman mezarlığına defnedilme gibi hususlarda bazı özel hükümlere tabi tutularak bunlardan mahrum bırakılan kimseye denir.<sup>404</sup>

Mu'tezile'ye göre ümmet, cennet ve cehennemden başka yurt olmadığına icmâ etmiştir. Mükellef kişi bu iki yerden birine gitmek zorundadır. Mükellefin ya sadece taatleri veya

<sup>399</sup> Kâdî Abdülcebbâr, I, 220.

<sup>400</sup> Kâdî Abdülcebbâr, I, 220.

<sup>401</sup> el-Kâf, 50/29.

<sup>402</sup> Kâdî Abdülcebbâr, I, 221-222.

<sup>403</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 303-305; Kâdî Abdülcebbâr, II, 628.

<sup>404</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 636.

mâsiyetleri vardır. Bunun sonucu olarakta ya sevabı, ya da ikâbı hakeder. Mükellefin sevap ve cezadan hiçbirini haketmeyip mükafatlandırılmaması ve cezalandırılmaması mümkün değildir. Mükellefin itaatleri ve günahları eşit olamaz. Eşit olacağı düşünülecek olursa mükellef kişi; ya cehenneme girer –ki bu zulümdür- ya da cennete girer. Cennete girdiğinde de durumu ya mükafatlandırma şeklinde olur -ki bu câiz değildir, çünkü sevabı hak etmeyene sevap vermek kabihtir, Allah Teâlâ ise kabihî işlemez- ya da Allah çocuklara ve delilere lütufta bulunduğu gibi ona da lütufta bulunur. Bu da yine sahih olmayan türdendir. Mu'tezile'ye göre ümmet ittifak etmiştir ki, mükellef cennete girdiğinde onun hali, cennette devamlı kalan hûrilerin, çocuk ve delilerin halinden mutlaka ayrılmalıdır. Yine onlara göre bazı sûfler ve seyyidlerin cennet ve cehennem arasında “a'râf” denilen yerler var iddiası temelsiz bir görüştür ve icmâya aykırıdır. Ku'an'da geçen “a'râf” cennette yüksek yerleri ifade eder. Sonuç olarak Mu'tezile'nin anlayışına göre taat ve mâsiyetlerden çok olan az olanı muhakkak düşürür. Yani kişinin taatleri çoksa bu taatler mâsiyetleri düşürür aynı şekilde mâsiyetleri çoksa bunlarda taatleri düşürür.<sup>405</sup>

Mu'tezile büyük ve küçük günah ayrımını kabul etmektedir. Buna göre büyük günah fâilinin cezası, sevabından daha çok olan fiildir veya hakkında vaîd bulunan her günahdır. Küçük günah ise fâilinin sevabı cezasından daha çok olan fiildir veya hakkında vaîd bulunmayan her günahdır. Mu'tezile bu anlayışın devamı olarak kişinin kebîre karşılığında hak ettiği ceza, itaatin sevabını boşa çıkarır, sağıre karşılığında hak ettiklerine ise kendisine ait sevapları kefarettir demiştir.<sup>406</sup>

Mu'tezile'nin anlayışına göre Allah Teâlâ'nın bize küçük günahları aynları ile öğretmesi câiz değildir. Çünkü böyle olursa küçük günahlar kabihe teşvik olur ki kabihe teşvik de Allah Teâlâ için câiz değildir. Mu'tezile'ye göre küçük günahların Allah tarafından öğretilmesinin kabihî teşvik olmasının sebebi şudur: Mükellef onun küçük günah olduğunu ve onların yapılmasının cezayı gerektirmesinin söz konusu olmadığını, aksine onun cezasının, yanındaki sevabı silici olduğunu bildiğinde bunlar kendisine gönderilmiş ve onlara teşvik edilmiş olur.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 511-512; Orhan Koloğlu, *Cübbâî'ler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 383-384.

<sup>406</sup> Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 304-305; Kâdî Abdülcebâr, II, 522.

<sup>407</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 526.

Mu'tezile'ye göre övgü ve sevap taatin işlenmesiyle hak edilebileceği gibi, kabihin yapılmamasıyla da hak edilebilir. Yergi ve ceza da mâsiyeti işleme dolayısıyla olduğu gibi, vacipleri ihlal dolayısıyla da hak edilebilir.<sup>408</sup>

Mu'tezile sevabın iki şeyden dolayı sâkıt olacağını iddia eder. Birincisi işlediği iyiliklerden dolayı pişmanlık duyma, ikincisi ise ondan daha büyük bir mâsiyet işleme. Kâdî Abdülcebâr'a göre iyilikten pişman olma, başkasına iyilikte bulunup, sonra da işlediği bu iyilikten dolayı pişman olan kişinin durumuna benzer. Bu kişinin iyilikten dolayı pişmanlığı, hak etmiş olduğu şeyi düşürür. Kâdî Abdülcebâr'a göre sevabın daha büyük bir mâsiyetle düşmesi de, başkasına bir iyilik yapıp sonra ona bundan daha büyük bir kötülük yapan kişinin durumuna benzemektedir. O bu durumda kötülük cihetinden zemme müstehak olduğu gibi, iyilik cihetinden övgü ve teşekkür müstehak olmaz.<sup>409</sup>

Mu'tezile'ye göre müstehak olunan cezadan kurtulmak tövbe, işlenen günahdan daha büyük bir taat işleme, Allah'ın düşürmesi ve mâsiyetleri affıyla mümkündür. İlk ikisi tartışmasız kabul edilirken Allah'ın günahları affı ise ihtilâflı bir meseledir.<sup>410</sup> Kâdî Abdülcebâr tevbeyi insanlardan birinin başkasına kötülük yapmasına, sonra da ondan sahipsiz bir özür ile özür dilediğinde müstehak olduğu zemmin kendisinden sâkıt olmasına benzetir. Bu özürden sonra zemmetmek için ona kötü davranmanın hasen olmadığını söyler. Yine Kâdî mâsiyetten daha büyük bir taatin hak edilen cezayı düşürmesini şuna benzetir: Başkasına kaleminin ucunu kırmak suretiyle kötülük yapan, sonra da bunun karşılığında ona nefsin vermekte zorlanacağı ve cömert davranmayacağı kıymette değerli mallar veren kişinin hali. Bu durumda o, kendisine verilen bu kıymetli hediye karşılığında yapılan kötülük dolayısıyla zemme müstehak görmez. Allah'ın günahkarların mâsiyetlerini lütuf ve ikram olarak düşünüp onları affetmesini Mu'tezile'nin Bağdat ekolü asla câiz görmeyip reddederken, Basra ekolü ise bu durumun mümkün olduğunu iddia etmektedir.<sup>411</sup>

Mu'tezile Hz. Peygamber'in ümmetine şefaate edeceği konusunun sâbit olup ümmet arasında ihtilâf olmadığını söyler. İhtilâf şefaatin kimlere olacağı konusundadır. Mu'tezile'ye göre şefaate tövbe eden mü'minler içindir. Büyük günah işleyen fâsıklar için şefaate kesinlikle söz konusu olamaz.<sup>412</sup> Kâdî Abdülcebâr bu meselede şöyle der: "Peygamber büyük günah işleyene şefaate etmek istediği zaman o, ya şefaate nâil olur ya da olmaz. Bağışlanmaması câiz olmaz; çünkü onun ikramı reddedilmiş olur. Eğer şefaatele affedilecek olursa, bu da câiz

<sup>408</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 532.

<sup>409</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 539-540.

<sup>410</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 540; Koloğlu, s. 387-400.

<sup>411</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 540, 542-546.

<sup>412</sup> Kâdî Abdülcebâr, II, 604; Koloğlu, s. 400.

olmaz. Çünkü daha önce işaret ettiğimiz gibi, sevabı hak etmeyi ödüllendirmek kabihtir ve mükellef cennete lütuf olarak girmez.”<sup>413</sup>

Kâdî Abdülcebbâr Mürcie'nin “şefaetim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”<sup>414</sup> hadisini delil olarak kullanmasını reddeder. Ona göre bu hadisin sıhhati sâbit değildir. Sâbit olsa bile âhâd yolla nakledilmiştir. Âhâd haber ile bu meselelerde ihticac sahih değildir. Ayrıca Mürcie bu görüşüyle Hz. Peygamberden nakledilen şu hadislerle karşı çıkmış olur: “Cennete koğucu, devamlı içki içen ve ana babasına isyan eden giremez”<sup>415</sup> “Kim kendini bir demirle öldürürse, kıyamet gününde cehennem ateşinde ebedî olarak kaldığı halde, elindeki demirle karnına vurulur.”<sup>416</sup> Kâdî Abdülcebbâr'a göre Mürcie'nin delil olarak kullandığı hadisler bu hadislerden daha öncelikli değildir. Onların kullandığı hadis şu şekilde yorumlanmalıdır: “Tövbe ettikleri zaman, Şefaetim, ümmetimden büyük günah işleyenleredir.”<sup>417</sup>

Mu'tezile mezhebi yukarıda aktarmış olduğumuz görüşlerine binaen büyük günah işleyen fâsığın tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmiştir.<sup>418</sup> Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezile'nin bu görüşünü temellendirmek için şöyle der: “Âsinin durumu şu iki durumdan hali değildir. Allah onu ya affeder ya da affetmez. Eğer onu affetmezse cehennemde ebedî kalır. Bizim söylediğimiz budur. Eğer onu affederse, ya cennete girer ya da girmez. Şâyet cennete giremezse bu sahih olmaz. Çünkü cennet ile cehennem arasında başka bir yer yoktur. Cehennemde olmadığı zaman muhakkak cennette olması gerekir. Cennete girdiği zaman da ya oraya sevaplandırılarak ya da lütuf olarak girer. Cennete lütuf olarak girmesi câiz değildir. Çünkü ümmet ittifak etmiştir ki, mükellef cennete girdiğinde oradaki durumu, cennette sürekli kalan hûrilerden, çocuklardan ve delilerden farklıdır. Onun cennete sevaplandırılarak girmesi de câiz değildir. Çünkü o, sevabı kazanmış ve hak etmiş değildir. Sevabı hak etmeyi ödüllendirmek kabihtir. Allah ise kabih olanı yapmaz.”<sup>419</sup>

Kâdî Abdülcebbâr Mürcie'nin büyük günah işleyenlerin cehennemden cezalarını çektikten sonra çıkacağına dair kullandıkları “Bir topluluk cehennemde yakılıp kömür haline getirildikten sonra oradan çıkarılır”<sup>420</sup> hadisinin sıhhatinin sabit olmadığını belirtir. Ayrıca bu

<sup>413</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 606.

<sup>414</sup> Ebû Davud, “Sünne”, 21; Tirmizi, “Kıyame”, 11; İbn Mace, “Zühd”, 37.

<sup>415</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 272; İbn Mace, “Eşribe”, 3.

<sup>416</sup> Buhârî, “Tıbb”, 56; Müslim, “İman”, 175; Tirmizi, “Tıbb”, 7; Nesâî, “Cenaiz”, 68, Ebû Davud, “Tıbb”, 11.

<sup>417</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 608.

<sup>418</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 574; Şehristânî, I, 57-58; Koloğlu, s. 403.

<sup>419</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 574.

<sup>420</sup> Benzer bir hadis için bkz. Müslim, “İman”, 306.



hadis sahih olsa bile âhâd tarikiyle naklolunmuştur. Haber-i vâhid ise kesin bilgi ifade etmediği için onunla ihticac mümkün değildir. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr Mürcie'nin çoğunluk durumunda olduğu ve bu hadisi naklettiğini dolayısıyla da bu haberin tevâtür derecesine ulaştığı yönündeki itirazı da kabul etmez. Çünkü ona göre bunu nakledenlerin çokluğu son dönemlere aittir. Bir habere mütevatir diyebilmek içinde onu rivâyet edenlerin her dönemde aynı çoklukta olması gerekir. Bu durumda onların iddiasının yanlışlığı ortaya çıkmış olur.<sup>421</sup>

Mürcie'nin büyük günah işleyen fâsığın cehennemden bir müddet sonra kurtulacağına dair delil olarak kullandıkları “Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Onun dışında dilediğini bağışlar”<sup>422</sup> âyetini Mu'tezile bu konuda delil olarak kabul etmez. Kâdî Abdülcebbâr'a göre âyette yer alan “bunun dışında dilediğini bağışlar” ifadesinden bağışlananın kim olduğu beyan edilmemektedir. Bununla büyük günah işleyenlerinde küçük günah işleyenlerinde murad edilmesi muhtemeldir. Böylece söz konusu âyeti delil getirmeleri sâkıt olur. Kâdî bu konuda şöyle der: “Akılda kararlaştırıldığı üzere âyette daha çok, şirk dışındaki şeylerin bağışlanmasının tecvizi söz konusudur. Aklın hükmüne rağmen serbest davranacak olursak, bu âyeti duyduğumuzda Allah Teâlâ'nın şirk dışında dilediği kimseyi bağışlamasını câiz görmüş oluruz. Ancak vaîd âyetlerinin umûmâtı, kebîre işleyenlere hak ettikleri cezanın kesin olarak verileceğini ve Allah Teâlâ'nın tövbe ve pişmanlık dışında onları bağışlamayacağını bize bildirmektedir.”<sup>423</sup>

İman tanımlarından yola çıkan Mu'tezile mezhebî, büyük günah işleyen kişinin, kâfirin muhatap olduğu cezaya müstehak olan ve kendisine bu hükümler uygulanan kişilerden olmadığını söyler. Yani kebîre sahibinin “kâfir” olarak isimlendirilmesi câiz değildir. Büyük günah işleyen kişiye verilecek en münasip isim “fâsık”tır. Kebîre sahibine dünyevî hüküm bakımından kâfirlere uygulanan hüküm uygulanmaz, ancak bu kişi âhirete tövbe etmeden ya da büyük günahlarına keffâret olacak daha büyük bir taat işlemeden giderse ebedî olarak cehennemlik olur. Mu'tezile mezhebine göre mü'min ismi büyük günah işleyen kişi için mutlak olarak kullanılamaz ancak mukayyet olarak kullanılabilir. Kebîre sahibinin, büyük günah işlemek suretiyle zem, lânet, istihfaf ve ihanete müstahak olduğu sabittir. Şeriatte ise mü'min sadece medih, tâzim, ve müvâlâta müstehak olan için kullanılır. Ancak bir ismin, mukayyet iken ifade etmediği bir manayı, mutlak olarak ifade etmesine bir engel yoktur. Kâdî Abdülcebbâr misal olarak burada “rab” kelimesini zikreder. “Rab” kelimesi mutlak olarak

<sup>421</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 582.

<sup>422</sup> en-Nisâ, 4/48.

<sup>423</sup> Kâdî Abdülcebbâr II, 591-592.

sadece Allah için kullanılır. Takyid edildiğinde ise, Allah'tan başkası için kullanılması câizdir. Bu bağlamda “evin rabbi, ülkenin rabbi tabirleri kullanılır.”<sup>424</sup>

Mu'tezile'ye göre kebîre sahibine Hasan-ı Basrî'nin söylediği şekilde münafık isminin varılması de câiz değildir. Kâdî Abdülcebbâr bu görüşün yanlışlığını ispatlamak için Amr b. Ubeyd ile Hasan-ı Basrî arasında geçen münâzarayı nakleder. Amr, Hasan-ı Basrî'ye şöyle sorar: “Her türlü nifakın küfür olduğunu mu söylüyorsun? Hasan: ‘Evet.’ Amr bu kez: ‘Her türlü fiskın nifak olduğunu mu söylüyorsun?’ Hasan-ı Basrî: ‘Evet.’ Amr bunun üzerine: ‘Bu durumda her fiskın küfür olması gerekir, halbuki bunu hiç kimse söylememiştir’ diye karşılık vermiştir.”<sup>425</sup> Bu duruma göre münafık, şeriatte büyük cezaya müstehak olan kişi demektir. Çünkü o küfrü gizleyip İslâm'ı izhar etmiştir. Büyük günah işleyeninin durumu ise böyle değildir. Dolayısıyla o bu nitelemeye müstehak olmaz.<sup>426</sup>

Mu'tezile mezhebine göre iman ve İslâm kavramları aynı şeyleri ifade eder. “Mü'min” şeriatle tâzim ve iclâlî hak eden kimseye isim kılındığı gibi, “müslüman” kelimesi de şeriat tarafından medih ve tâzime hak kazanan kimseye isim kılınmıştır. İkisinin arasında sadece lafız yönünden fark vardır. Kâdî Abdülcebbâr delil olarak “mü'minlerden onda olanları çıkardık ve orada müslümanlar'dan bir ev dışında kimseyi bulamadık”<sup>427</sup> âyetini kullanır ve mü'min ve müslümanın aynı manaya gelmediği takdirde âyette bu şekilde istisna yapılmasının câiz olamayacağını belirtir.<sup>428</sup> Aynı şekilde Kâdî, muarızların “Bedevîler iman ettik dediler. De ki, iman etmediniz, fakat İslâm olduk deyiniz”<sup>429</sup> âyetini iman ve İslâm'ın farklı şeyler olduğu hususunda delil olarak kullanmalarına da karşı çıkar. Kâdî'ye göre bu âyette Allah Teâlâ, İslâm'ı lügat ehlinin kullandığı anlamda mecaz olarak kullanmıştır. Ona göre buradaki durum, mü'mindeki duruma benzemektedir ve Allah Teâlâ bunu kitabında çokça kullanmış olup, onunla vaz'olunduğu asıl manayı murad etmiştir.<sup>430</sup> Şu âyette olduğu gibi: “Ey iman edenler, Allah'a ve Resûlüne inanınız.”<sup>431</sup>

Mu'tezile mezhebinin iman ve küfür anlayışına bakıldığında onların büyük günah işleyen kişiye dünyada hangi ismin verileceği ve hangi hükmün uygulanacağı noktasında Eş'arî-Mâtürîdî-Mürciî mezheplerine yakın oldukları görülürken; büyük günah işleyen kişiye

<sup>424</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 620-630.

<sup>425</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 638.

<sup>426</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 638.

<sup>427</sup> ez-Zâriyât, 51/36.

<sup>428</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 625-626.

<sup>429</sup> el-Hucurât, 49/14.

<sup>430</sup> Kâdî Abdülcebbâr, II, 628.

<sup>431</sup> en-Nisâ, 4/136.

âhirette ne isim verilip hangi hükmün uygulanacağı noktasında ise Hâricî teoriye mutabık oldukları görülmektedir.

#### 4.EŞ'ARİYYE VE MÂTÜRİDİYYE MEZHEPLERİNİN İMAN ANLAYIŞI

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine göre iman kalp ile tasdiktir.<sup>432</sup> Dil ile ikrar ise imanın bir rüknü olmayıp, dünyada İslâm ahkâmının tatbiki için aranan bir şarttır. Kalben tasdik dışarıdan insanların bilemeyeceği gizli bir şey olduğundan onun varlığına dair bir alâmet gerekmektedir. Bu sebeple kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar etmeyen kimse dünyada mü'min sayılarak mü'minlerle ilgili ahkâma tabi olmasada Allah katında mü'mindir. Bunun aksine bir kimse münafıklar gibi diliyle ikrar ettiği halde kalbiyle tasdik etmezse Allah katında mü'min olmadığı halde dünyada mü'minlerle ilgili ahkâma tabi olur.<sup>433</sup>

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri imanın tasdik olduğunu kanıtlamak için birçok delil kullanmışlardır. Onların bu konuda getirmiş oldukları ilk delil şu âyettir: “ ...Doğru söyleyenlerden olsak da sen bize inanmazsın”<sup>434</sup> bu âyette Hz. Yûsuf'un kardeşleri babalarına sen bize inanmazsın derken iman kelimesini tasdik anlamında kullanmışlardır.<sup>435</sup> İmanın tasdik olduğu görüşünü savunanlara göre Arap dilini konuşanlar Kur'ân'ın nüzûlünden ve Peygamber'in peygamberliğinden önce imanın tasdik ile aynı şey olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir.<sup>436</sup> Diğer bir delilleri de şöyledir: “Filan kişi şefaate iman ediyor”, “Filan kişi kabir azabına iman etmiyor” şeklindeki sözlerle kastedilen, bunları tasdik etmeleri veya etmemeleridir.<sup>437</sup> Yine bu âlimlere göre Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'i Arap dili ile indirmiş ve isimleri onların kullandıkları şekilde kullandığını bildirmiştir. Yüce Allah Arap dilini ne değiştirmiş ne de anlaşılmaz hale getirmiştir. Eğer böyle bir şey yapmış olsaydı, bu işe dair haberler tevâtür yoluyla bize kadar ulaşırdı.<sup>438</sup> Onlar bu iddialarını delillendirmek için şu

<sup>432</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 492, 495; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, s. 389; a.mlf. *el-İnsâf*, s. 48; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Kitâbu usûlü'd-dîn*, nşr. Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928, s. 247-248; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 397; Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 25; a.mlf. *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, s. 356; Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB Yayınları, 1993, I, 38; Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn, *Muhassalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâ-Hâ Abdürraûf Sa'd, Mısır, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y., s. 237; Beyzâvî, Nasıruddin Ebû Saîd, *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr*, Beyrut, Darü'l-Ceyl, 1991, s. 233; Teftâzânî, *Şerhu'l-makasid*, V, 183; Cürcânî, Seyyid Şerif Ebû'l-Hasen, *Ta'rifât*, Beyrut, Mektebetü'l-Lübnan, 1985, s. 41.

<sup>433</sup> Sâbûnî, s. 152; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 79.

<sup>434</sup> Yûsuf, 12/17.

<sup>435</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 397; Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 357; Sâbûnî, s. 152; Bâkılânî, *Temhid*, s. 389; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 52; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, trc. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III, 614.

<sup>436</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Bâkılânî, *Temhid*, s. 389.

<sup>437</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Bâkılânî, *Temhid*, s. 389; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 52; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, s. 614.

<sup>438</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Bâkılânî, *Temhid*, s. 390; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 616.

âyetleri zikrederler: “Biz her gönderdiğimiz peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik”<sup>439</sup>, “şüphesiz ki biz, ona akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân kıldık.”<sup>440</sup>

İmanın mahallinin kalp olduğuna dair onlar şu âyet ve hadisleri delil olarak kullanırlar: “İşte Allah, imanı bunların kalplerine yazmış”<sup>441</sup>, “Kalbi iman ile mutmain olduğu halde...”<sup>442</sup>, “Lakin iman henüz kalplerinizin içine girmemiş”<sup>443</sup> “Allah’ım! Kalbimi dinin üzere sabit kıl”<sup>444</sup> Allah Resûlü bir gazvede “lâ ilâhe illâllah” diyen kimseyi öldürdüğü için Usâme’ye “Kalbini yarıp baktın mı?”<sup>445</sup> demiştir.<sup>446</sup>

Gazâlî iman konusunda kalbin asıl olduğunu şu cümlelerle anlatmaya çalışmaktadır: “İman mücerred tasdikten ibarettir. Dil ise kalpteki imanın tercümanıdır. Binaenaleyh iman dilden evvel var olmalı ki, dil, var olan şeyin tercümanı olabilsin. İşte bu en açık hükümdür. Çünkü burada dayanılacak senet, ancak kelimelerin icaplarına tabi olmaktır. Halbuki Arap dilinde iman kalbin tasdikinden ibarettir ve Hz. Peygamber’de ‘Kalbinde zerre miktarı iman olan ateşten çıkar’ buyurmuştur. Şu halde vacip bir fiil sükût ile ortadan kalkmadığı gibi, vacip olan ikrarı terk etmek de kalpten imanı silmeye vesile olmaz.”<sup>447</sup>

Mâtürîdî’ye göre kök manası itibariyle iman tasdik demektir. Tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır, çünkü iman bu noktaya herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez. Mâtürîdî’nin düşüncesine göre Allah Teâlâ imanın konumunu insanların gönlünde yüceltmiş hatta onu ulaşılabilecek derecelerin en üstünü kılmıştır. Yine Allah imanı iyiliklerin mevcudiyetine vesile yapmış ve ibadetlerin geçerli olmasını onun varlığına bağlamıştır. İşte bu sebeplerden dolayı Mâtürîdî’ye göre sözü edilen bu imtiyazları taşıyabilecek olan şey dil değil kalptir, bu sebeple de kalp imanın yatağı olmaya layık görülen yegâne merkez durumunda tutulmuştur.<sup>448</sup> Yine Mâtürîdî’nin anlayışına göre imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, aynı şekilde imanı oluşturan hususların mâhiyetinin bilinmesi de aklın tefekkür ve istidlâli ile imkân dâhiline girer; bu ise zihnin (kalp) bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dâhildir.<sup>449</sup>

<sup>439</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>440</sup> ez-Zuhruf, 43/3.

<sup>441</sup> el-Mücâdele, 58/22.

<sup>442</sup> en-Nahl, 16/106.

<sup>443</sup> el-Hucurât, 49/14.

<sup>444</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 294.

<sup>445</sup> Müslim, “İman”, 158.

<sup>446</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 79; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, III, 616.

<sup>447</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, I, 363.

<sup>448</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 492-493.

<sup>449</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 493.

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine göre amel imandan bir cüz olmayıp ondan ayrıdır. Onlar iddialarını şöyle delillendirmeye çalışırlar: “İman edenler ve sâlih amel işleyenler”<sup>450</sup> âyet-i kerîmesinde Allah Teâlâ amelleri iman üzerine atfetmiştir. Ancak bilinen bir şeydir ki ma'tuf ma'tuf aleyhin gayrı olur.<sup>451</sup> Yine Allah Teâlâ “Mü'min olmak şartıyla iyi amel işleyenler...”<sup>452</sup> âyetiyle imanı amellerin makbul olmasının şartı kılmıştır, şart ise şart kılınan şeyin gayrıdır.<sup>453</sup>

Cüveynî'ye göre namaz ve benzeri ibadetlerden önce imanın bulunması gerektiğine dair âlimler icmâ etmiştir. Ona göre eğer ibadetler, imanın cüzleri olsalardı, imanın mutlak şekilde zikredilmesi mümkün olmazdı. Cüveynî taatlerin iman olarak isimlendirilmesine “Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir”<sup>454</sup> âyetinin delil gösterilmesine de karşı çıkar ve bu âyet ile Beytül-Makdis'e karşı kılınmış olan namazların kastedildiğini belirtir.<sup>455</sup>

Cürcânî imanın sâlih amelîn zıddı olan amellerle de bir arada zikredildiğini belirtir. Mesela “Eğer iki mü'min grup savaşırsa”<sup>456</sup> âyetinde olduğu gibi iman, savaşmanın varlığıyla birlikte olumlanmıştır. İmanın sâlih amelîn zıddıyla bir araya getirildiği âyetlerden biri de “İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar”<sup>457</sup> âyetinin mefhumudur. Çünkü bu âyetten imanın zulümlerle bir araya gelebileceği anlaşılır. Aksi halde karıştırmamanın nefyedilmesinin herhangi bir anlamı olmazdı. Malumdur ki şeyin kendi zıddıyla veya bir parçasının zıddıyla bir araya gelmesi mümkün değildir. Öyleyse sabit olmaktadır ki iman ne organların fiilidir ne de organların fiili imanın bir parçasıdır.<sup>458</sup>

Gazâlî'ye göre amel-i sâlih imandandır diyen kişi kılı kılına Mu'tezile mezhebini takip etmiş olur. Çünkü amelî imandan sayan kişinin kalbi ile tasdik, diliyle ikrar eden ve bunları yaptıktan sonra da derhal ölen bir kimse cennette midir? Sorusuna evet cevabını vermesi gerekir. Bunu söylemek ise amelsiz bir imanın varlığını kabul etmek demektir. Gazâlî bu anlattıklarından sonra şöyle bir soru sorar: “Kalbiyle tasdik ve diliyle ikrarda bulunan kişi, hemen ölmeyipte bir namaz vakti girinceye kadar yaşasa ve o namazı terk ettikten veya zina ettikten sonra ölse acaba cehennemde ebedî kalır mı?” Gazâlî'ye göre amelî imandan bir cüz kabul eden kişi bu soruya evet derse Mu'tezile'nin iddiasını tasdik etmiş olur. Hayır

<sup>450</sup> el-Bakara, 2/277.

<sup>451</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 398; Sâbûnî, s. 153; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 80; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 616.

<sup>452</sup> Tâ-Hâ, 20/112.

<sup>453</sup> Sâbûnî, s. 152; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 80.

<sup>454</sup> el-Bakara, 2/143.

<sup>455</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 398.

<sup>456</sup> el-Hucurât, 49/9.

<sup>457</sup> el-En'âm, 6/82.

<sup>458</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 618.

dediğindeyse amelin imanın bir cüzü olmadığını ve iman ile cenneti kazanmada amelin herhangi bir rolü bulunmadığını açık bir şekilde ikrar etmiş olur. Gazâlî ameli imandan bir cüz kabul eden kişinin “uzun bir zaman yaşayıp namaz kılmayan ve şer’î amellerin hiçbirisini yapmaya yönelmeyen bir kimseyi kastediyorum” şeklinde itirazına ise şöyle cevap verir: “Bu uzun zamanın bir Hûdudu yok mudur? İmanın iptal olabilmesi için büyük günahların kaç tane olması gerekir? İşte bunun takdiri mümkün değildir ve hiçkimse böyle bir takdir ve tahdide kalkışamaz.”<sup>459</sup>

İslâm ve iman ilişkisinde Eş’arî âlimleri genel olarak bu iki kavram arasında fark görürler ve İslâm’ın imandan daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğunu vurgularlar. Mâtürîdî âlimler ise İslâm ve iman arasında fark görmezler ve iki kavramı da aynı kabul ederler.

Bâkılânî bu konuda şöyle der: “İslâm iradeyi terk, inkiyad ve teslim olma demektir. Kişinin Rabbi’ne teslim olduğu ve emrine itaat ettiği her eylem İslâm’dır. İman ise İslâm’ın yalnızca temel öğelerinden biridir. Bu yüzden bütün iman İslâm’dır, ancak bütün İslâm iman değildir.”<sup>460</sup> Benzer ifadeleri Cüveynî’de kullanmaktadır.<sup>461</sup>

Gazâlî’ye göre ise İslâm ve iman kavramları farklı manalarda kullanılabilir ve bu kullanım lügate uygundur. Bu kavramlar eş anlamlı olarak kullanılınca da doğru olarak kullanılmış olur. Ancak bu konuda en sahih olanı iman ve İslâm kelimelerinin ayrı ayrı manalarda kullanılması ve birinin diğerine mütedahil olmasıdır. Gazâlî’ye göre iman husûsî, İslâm ise umûmîdir.<sup>462</sup>

İslâm ve iman’ın aynı şeyler olduğunu savunan Mâtürîdî’ye göre bir kişinin imanının bütün şartlarını yerine getirdiği halde müslüman olmaması veya İslâm’ın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mü’min olmaması akıldan uzak bir ihtimaldir. Mâtürîdî’nin anlayışına göre İslâm’la imandan biriyle nitelenebilen kimse diğeriyle de nitelenebilir. Dinlerin birbirinden ayrıldığı alan bazı fiiller olmayıp itikad esaslarıdır, bunların bulunması halinde kişi bilinen her türlü isimle anılmaya hak kazanır.<sup>463</sup>

Eş’arîyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin iman tanımı, iman-amel münasebeti ve iman-İslâm ilişkisine bakışlarını zikrettikten sonra şimdide bu iki mezhebin küfür ve büyük günah işleyinin durumu hakkındaki görüşlerine bakabiliriz.

<sup>459</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, I, 362-363.

<sup>460</sup> Bâkılânî, *Temhid*, s. 392.

<sup>461</sup> Cüveynî, *Akidetü’n-nizâmiyye*, s. 87.

<sup>462</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, I, 360-361.

<sup>463</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 514.

Gazâlî'ye göre küfür Hz. Peygamberi, Allah Teâlâ'dan getirdiği şeyler hususunda tekzip etmektir.<sup>464</sup> Bâkılânî, Pezdevî, Râzî ve Cürçânî nin tanımına göre de küfür imanın tersidir yani Hz. Peygamberi getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerin bir kısmında tasdik etmemektir.<sup>465</sup>

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine göre büyük günah işleyen kişi ne kâfir olur ne de münafık olur, bu kişi imandan çıkmaz. Eğer tövbe etmeden ölürse Allah Teâlâ, ya bir şefaathçi sayesinde veya kendi lütf ve keremiyle onu affeder, yahut işlediği suç miktarınca cezalandırdıktan sonra mutlaka cennetine koyar.<sup>466</sup>

Onlar bu konuda birçok delil getirmişlerdir. Bu mezhep mensuplarının anlayışına göre imanın özü kalbin tasdikidir. Bir mü'min kendisinden tasdikle çelişen bir şey sâdır olmadıkça imandan çıkmaz. Şehvet, taassub, tembellik vb. nefsin kötülüklerine yenik düşerek büyük günah işlemek kalpteki tasdikle çelişen bir şey değildir. Fakat helal görerek ya da hafife alarak bir günahı işlerse o zaman bu davranışı tekzip sayılacağından küfür olur. Kısacası kalpteki tasdik tekzip ile, ikrar da inkârla yer değiştirmedikçe, o kişi kâfir diye kesinlikle vasıflandırılmaz. Tasdik ile tekzip arasında sadece tereddüt ve duraklama vardır ki bu da küfürdür.<sup>467</sup>

Onların bu konuda kullandığı diğer bir delil şudur: Allah Teâlâ ehl-i imandan büyük günah işlemiş olanlar için mü'min ismini kullanmıştır.<sup>468</sup> “Ey mü'minler! Öldürülenler hakkında sizin üzerinize kısas farz kılındı”<sup>469</sup>, “Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün”<sup>470</sup>, “Eğer mü'minlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz.”<sup>471</sup>

Bu mezheplerin iddiasına göre bütün mezhepler Asr-ı saâdet'ten bugüne kadar, ehl-i kiblede ölen kimselerin büyük günah işlediklerini bildikleri halde cenaze namazlarını kılmak, onlar için dua ve istiğfar etmek âdetini sürdürmüşlerdir. Ayrıca müslümanlar beş vakit namazda, anne ve babalarına, akraba ve tanıdıklarına ayırım yapmaksızın aff-ı ilâhî diledikleri meşhurdur. Bu kimseler kâfir için istiğfar edilemeyeceğini kesinlikle bilmektedirler.<sup>472</sup>

<sup>464</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 15.

<sup>465</sup> Bâkılânî, *Temhid*, s. 394; Pezdevî, *Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr, Usûli'd-dîn*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1980, s. 215; Râzî, *Muhassal*, s. 240; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 632.

<sup>466</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 357-370; Sâbûnî, s. 140; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 71-73.

<sup>467</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 357-370; Sâbûnî, s. 141; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 72.

<sup>468</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 421-422; Sâbûnî, s. 141; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 72.

<sup>469</sup> el-Bakara, 2/178.

<sup>470</sup> et-Tahrim, 66/8.

<sup>471</sup> el-Hucurât, 49/9.

<sup>472</sup> Sâbûnî, s. 141; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 72.

Ayrıca Allah Teâlâ Peygamber'ine hem kendisinin hem de kadın ve erkek mü'minlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmiştir.<sup>473</sup> Günahkâr mü'minlerde eğer küfür ve şirk niteliği mevcutsa, onların bağışlanması için dilekte bulunmanın emredilmesi mümkün değildir. Bu duruma mâni olan âyetler şunlardır: "Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygamber'e yaraşır ne de inananlara"<sup>474</sup>, "Onlar için mağfiret dilesende dilemesende birdir, Allah onları kesinlikle bağışlamayacaktır. Çünkü Allah itaatten çıkmış topluluğu hidâyete erdirmez."<sup>475</sup> Mü'minlerin günahı bulunmadığı veya bağışlanmış olduğu halde Peygamberin istiğfarla emredilmesi ihtimal dâhilinde değildir, çünkü istiğfar bağışlanmanın talep edilmesidir.<sup>476</sup>

"Zina eden zina ettiği esnada mü'min değildir. Hırsızlık yapan hırsızlık yaptığı sırada mü'min değildir. İçki içen içki içtiği sırada mü'min değildir"<sup>477</sup>, "Emaneti olmayanın imanı ahdinde durmayanın ise dini yoktur"<sup>478</sup> şeklindeki hadislerde bu fiiller mü'minin işi değildir anlamında mübalağa sanatı kullanılmıştır. Yani öyleki bu fiiller imanla çelişir ve bir araya gelmez. Cürcânî'ye göre iman lafzının dilsel anlamından başka bir anlama nakil olmaması için hadislerin bu anlama yorulması zorunludur. Ayrıca bu hadisler, zina edenin mü'min olduğuna ve cennete gideceğine dalâlet eden hadislerle çelişir.<sup>479</sup> Hatta Hz. Peygamber soru sormada aşırıya giden Ebû Zer'e şöyle demiştir: "...Zina etse de, hırsızlık yapsa da, Ebû Zer patlasada cennete gidecektir."<sup>480</sup>

Cürcânî, "İman yetmiş küsur şubedir. Onun en üst mertebesi "Allah'tan başka ilah yoktur" sözü, en aşağısı ise yolda eza veren şeyi uzaklaştırmaktır"<sup>481</sup> hadisinden kastedilenin imanın şubeleri olduğunu, kendisi olmadığını söyler. Ona göre yoldan ezayı uzaklaştırmak, imanın aslına dâhil değildir ki bunu yapmayan kimse mü'min olmasın. Bu konuda icmâ vardır. Dolayısıyla hadiste bir muzâfın takdir edilmesi gerekir.<sup>482</sup>

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri şirk üzere ölen kimsenin affolunmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak müşriklerin affedilmesinin aklen câiz olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı müellifler bunun aklen câiz olduğunu savunmuş, müşriklerin

<sup>473</sup> "Şunu bil ki Allah'tan başka ilah yoktur. Hem kendinin hemde mü'min erkek ve mü'min kadınların günahlarının bağışlanmasını dile" (Muhammed, 47/19).

<sup>474</sup> et-Tevbe, 9/113.

<sup>475</sup> el-Münâfikûn, 63/6.

<sup>476</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 420-421.

<sup>477</sup> Buhârî, "Eşribe", 1.

<sup>478</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 135.

<sup>479</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 624.

<sup>480</sup> Buhârî, "Tevhid", 33.

<sup>481</sup> Buhârî, "İman", 3; Müslim, "İman", 57-58; Ebû Davud, "Sünne", 14; Tirmizi, "İman", 16.

<sup>482</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 628.



affolunmayacağı hususunun ancak naklî delillerle bilineceğini ileri sürmüşlerdir. Bazı müellifler ise bunun aklende naklende câiz olmadığını savunmuşlardır. Bu kelâmcılara göre şirk en büyük kötülük olup asla mübah olma ihtimali yoktur. Bu sebeple affa uğrama ve cezasız kalma gibi bir ihtimalde imkânsızdır. Ayrıca kâfir dünyada iken küfrünün hak olduğuna inanmakta ve küfrünün affedilmesini istememektedir. Kâfir sürekli küfür inancı taşıdığından cezası da sürekli ve ebedî olmak zorundadır. Diğer günahlar ise geçici olduğu için cezalarının da geçici olması hikmete uygundur. Allah Teâlâ şirk dışında dilediği kimsenin büyük ya da küçük günahlarını affeder. Günah işleyen mü'min ister tövbe etmiş, isterse de tövbe etmemiş olsun.<sup>483</sup> Bu konuda delil olarak kullandıkları âyetler şunlardır: “O, kullarının tövbesini kabul eder ve günahlarını affeder”<sup>484</sup>, “Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında ise dilediklerini bağışlar”<sup>485</sup>, “İnsanlar zulüm işledikleri halde Rabbin onları bağışlayıcıdır.”<sup>486</sup>

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri âhirette şefaatin gerçekleşeceğini kabul ederler.<sup>487</sup> Onlar bu iddialarını delillendirmek için şu hadisi zikrederler: “Benim şefaetim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”<sup>488</sup> Sâbûnî'ye göre bu konudaki hadisler tevâtür derecesine yakındır, en azından meşhur derecesindedir, meşhur haberi inkâr etmek ise bid'attir.<sup>489</sup>

Büyük günah işleyipte tövbe etmeden ölen müslümanlar cehennemde ebedî olarak kalmayacaklardır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür.”<sup>490</sup> Teftâzânî'ye göre başka hiçbir şey olmasa dahi sırf imanın kendisi bile yapılmış bir iyiliktir. Ne kadar günah işlemiş olursa olsun, bir mü'min bu iyiliğin mükafâtını alacaktır.<sup>491</sup> Ayrıca Gazâlî bu görüşe delil olarak şu hadisi de zikreder:<sup>492</sup> “Kalbinde zerre kadar imanı olan kimse cehennemden çıkar.”<sup>493</sup>

Özetle söylemek gerekirse Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri imanı tasdik olarak kabul etmişlerdir. Mürcie mezhebine mutabık bir şekilde imanın amelden ayrı olarak telakki edildiği görülmektedir. Onlara göre şirk dışında büyük günah işleyen kişi günahkâr olmakla

<sup>483</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 422-424; Sâbûnî, s. 143-144; Beyzâvî, s. 230-231; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 73-74.

<sup>484</sup> eş-Şûrâ, 42/25.

<sup>485</sup> en-Nisâ, 4/48.

<sup>486</sup> er-Ra'd, 13/6.

<sup>487</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 475; Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 297; Sâbûnî, s. 144; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 76; Beyzâvî, s. 247-248; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, III, 592.

<sup>488</sup> Ebû, Davud, “Sünne”, 21; Tirmizi, “Kıyame”, 2; İbn Mace, “Zühd”, 37.

<sup>489</sup> Sâbûnî, s. 145.

<sup>490</sup> Ez-Zilzâl, 99/7.

<sup>491</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 76.

<sup>492</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 363.

<sup>493</sup> Tirmizi, “Sıfatı Cehennem”, 10.

beraber müslüman kimliğini kaybetmemektedir. Âhirette şefaatin varlığını kabul ederler. Tevbe etmeden ölen büyük günah sahipleri cehennemde ebedi kalmayacaklardır. Hakettikleri cezayı çektikten sonra oradan çıkacaklardır.

Bu bölümde iman, küfür ve tekfirle alakalı olan kavramlar analiz edilmiş olup daha sonra konumuzun tarihi arka planına bakılmıştır. Meselenin daha iyi anlaşılması için Asr-ı saadet ve dört büyük halife dönemlerinde tekfir kavramının tarihi seyri ortaya konulmuştur. Daha sonra iman ve küfür konusuna mezheplerin bakışları tahlil edilmiştir. Şimdi iman konusuna İbn Teymiyye'nin nasıl baktığı, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Mürctie, Mu'tezile ve Hâricîler'i hangi noktalarda eleştirdiği ve kronikleşmiş sorunlara hangi çözümleri önerdiğine bakabiliriz.



## İKİNCİ BÖLÜM

### II. İBN TEYMIYYE’NİN İMAN ANLAYIŞI

#### A. İMAN ’IN MAHİYETİ

##### 1. İman’ın Tanımı

İbn Teymiyye’ye göre iman söz ve amel olup artar ve eksilir.<sup>494</sup> Ancak söz sadece dilin sözü değil, amel de sadece organların amelî değildir. Tanımda yer alan söz kalbin ve dilin sözünü, amel de kalbin ve organların amelini kapsamaktadır.<sup>495</sup>

İbn Teymiyye kalbin sözünün Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, âhiret gününü kesin olarak tasdik etmek olduğunu söyler. Resûlullah’ın getirdiği her şey de bunun kapsamına girmektedir. Ona göre insanlar bu bakımdan kısım kısımdır. Kimisi tahkiki olarak, kimisi de icmâlî olarak tasdik eder. Kimisi bu tasdiki sürekli olarak kalbinde, hafızasında canlı ve devamlı tutar. Kimisi gaflete düşer ve unuttur. Kimisi Allah’ın kalbine bıraktığı nurla bu konuda basiret sahibidir. Kimisi zihnindeki şüpheleri yenmek için bir delile ihtiyaç duyar, kimisi de taklit yoluyla şüpheye kapılmadan kesin olarak inanır. İşte böyle bir tasdik peşinden kalbin amelî gelir. Bu da Allah ve Resûlü’nü sevmek, Allah ve Resûlü’nü ta’zim etmek, Allah ve Resûlü’ne destek olmak, Allah’a gereken saygıyı göstermek, Ondan korkmak, Allah’a yönelmek, Ona ihlaslı olarak ibadet etmek, yalnız O’na tevekkül etmek ve buna benzer hallerdir. Ve bu kalbî amellerin tümü imandan kaynaklanır, kalbin amelleri de illetin ma’lûlü zorunlu kıldığı gibi tasdik ve itikadı zorunlu kılar. Tasdik peşinden dilin sözü gelir. Kalbin amelinin arkasından da namaz, zekat, oruç, hac ve buna benzer azalarla yapılan ameller gelir.<sup>496</sup>

İbn Teymiyye kalbin tasdiki olmaksızın, dille söylenen bir sözün münafıkların sözü olduğunu vurgular. Kalbin amelleri olmaksızın vücudun organlarının amelî de aynı şekilde Allah’ın kabul etmediği türden olan münafıkların amellerindedir.<sup>497</sup> Organların amelî olmaksızın bâtinen soyut bir tasdikte müslümanlara göre iman değildir. Bundan tek istisna Cehm b. Safvân ve Salihî’ye uyan kimselerdir.<sup>498</sup>

<sup>494</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 195; a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 310, 410; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 101, III, 115; a.mlf., *Dua ve Tevhid*, trc. Abdi Keskinsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s. 48-49.

<sup>495</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 311, 410; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 115; a.mlf., *Dua ve Tevhid*, s. 49.

<sup>496</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 410.

<sup>497</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 310-311, 337.

<sup>498</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 337.

İbn Teymiyye imanın mahiyeti konusunda düşülen en büyük yanlışın şöyle bir zandan kaynaklandığını belirtir: Ameller imana dâhil olur mu, iman söz ve amel midir? Şeklinde tartışma yapanlar bu meseledeki anlaşmazlığın organların amelleriyle ilgili olduğunu ve “söz” den kastın dille söylenen söz olduğunu zannederler.<sup>499</sup> İbn Teymiyye “amel” denilince nasıl hem kalbin hem de organların amelini anlıyorsa “söz” denilince de hem kalbin hem de dilin sözünü anlamaktadır. O, “söz” kelimesinin mutlak olarak kullanılınca ne anlama geldiği hususunda dört görüş olduğunu zikreder. Selefin, fukahanın ve cumhurun kabul ettiği görüşe göre, “insan” kelimesi nasıl aynı anda ruh ve bedeni kapsamaktaysa, “söz” kelimesi de hem sözü hem de anlamı bir arada kapsamaktadır. Ona göre selef imanın tanımı konusunda “söz” kelimesini bu iki yönü de kapsayan şekilde kullanmıştır.<sup>500</sup>

İbn Teymiyye görüleceği üzere imanı söz ve amel olarak tanımlamaktadır. O bu tanımın ashâb-ı kirâm’dan, tâbiîn imamlarından nakledildiğini ve Ehl-i sünnet’in üzerinde bulunduğu orta yolun da bu olduğunu iddia eder.<sup>501</sup> O, bu iddiasını delillendirmek için imanı bu şekilde tanımlamış olan Mekke, Medine, Yemen, Mısır, Şam, Kûfe, Basra, Vasıt ve Meşrik halkından tâbiîn ve tebe-i tâbiîn olan yüzün üzerinde isim zikretmektedir.<sup>502</sup>

İbn Teymiyye’nin iman konusu üzerine yazmış olduğu *Kitâbu’l-îmânü’l-kebîr* ve *Kitâbu’l-îmânü’l-evsât* incelendiğinde onun asıl hedefinin iman-amel bütünlüğünü sağlamak olduğu görülür. Ve çoğu eleştirisini de iman ve amelîn arasını ayıran mezhep ve fırkalara yöneltir. İbn Teymiyye’nin zihninde şöyle bir teori vardır: İman kalbin ve dilin sözü ile kalbin ve dilin amelidir. Kalp amelleri imanın bir cüzüdür. Kalp amelleri zorunlu olarak zâhirî amelleri peşinden getirir. Eğer getirmiyorsa o kişinin kalp amelleri noktasında eksikleri vardır. Zâhirî ameller yoksa kalp amelleri de yoktur.<sup>503</sup> Büyük günahların imana etkisi probleminin farkında olan İbn Teymiyye Hâricî ve Mu’tezilî teze karşı çıkar, iman ve İslâm’ın arasını ayırır. Ona göre büyük günah işleyen mü’min, müslüman kategorisine düşer.

<sup>499</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-evsât*, s. 337.

<sup>500</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 109-110 Eş’arî mütekellimler halku’l-Kur’an meselesinde kelimullahı nefsî kelim ve lafzî kelim şeklinde taksim etmişler, nefsî kelamın gerçek kelam ve lafzî kelamın temeli olduğunu belirterek problemi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Aynı anlayışı imanın tanımı ve mahiyeti meselesinde de devam ettirmişlerdir. İmanın kalbin tasdiki olduğunu kanıtlamak için sözün aslının kalpte olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Teymiyye ise bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Yine İbn Teymiyye zâhirî amelleri kalbin amellerine bağlamış ve aralarında lâzım-melzum ilişkisi kurmuştur. İbn Teymiyye’nin bu iki meseledeki görüşleri ileriki sayfalarda incelenecektir.

<sup>501</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 195; a.mlf., *Kitâbu’l-îmânü’l-evsât*, s. 310, 410.

<sup>502</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 194-195.

<sup>503</sup> Bu durum cevher-araz ilişkisine benzetilebilir. Kalpteki tasdiği cevher olarak ve amelleri de araz ve cevherin tezahürleri olarak düşündüğümüzde, amellerin yokluğunda geride bir cevherin varlığından söz edilebilir mi? Amellerin yokluğunda geride kalan ve amellerin taşıyıcısı olan bir “öz” var olabilir mi? Yoksa geriye kalan soyut ve boş bir iddiadan ibaret olan bir söz müdür?

Ve bu kişi artık günahına kefarete olacak bir amel işlemezse Allah'ın va'diyle yüzleşmek durumunda kalacaktır.

## 2. İman-İslâm İlişkisi

İbn Teymiyye, “iman” ve “İslâm” kelimelerinin kapsamına dinin tamamının girdiğini belirtir.<sup>504</sup> İman ve İslâm'ın neye ad oldukları konusu ümmet içinde baş gösteren ilk anlaşmazlık ve ihtilâftır. Bundan dolayı ümmet birtakım fırkalara ayrılmış, kitap ve sünnet hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Fırkalardan bazıları bazılarını tekfir etmiş, birbirleriyle savaşmıştır.<sup>505</sup>

İman ve İslâm hakkında insanlar üç görüş ortaya koymuştur. Mürcie'ye göre İslâm daha faziletlidir, çünkü iman da onun kapsamına girmektedir. Diğer gruba göre ise imanla İslâm aynı şeydir. Bunlar Mu'tezile, Hâricîler ile hadis ve sünnet ehlerinden bir gruptur. Üçüncü gruba göre ise iman daha kâmil ve daha faziletlidir. İbn Teymiyye Kitap ve Sünnet'e uygun olan görüşün bu olduğunu zikreder. Ashâb-ı kirâm ve onların yolundan giden tâbiînden nakledilen görüş de budur.<sup>506</sup>

İbn Teymiyye Cebrail'in insan kılığında gelip Hz.Peygamber'e İslâm, iman ve ihsan'ın ne olduğunu sorduğu meşhur Cibrîl hadisinden<sup>507</sup> ve “Sonra Kitab'ı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimisi nefesine zulmedendir. Kimisi orta yol üzeredir (muktasid), kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçendir (sâbik)”<sup>508</sup> âyetinden yola çıkarak Hz.Muhammed'in insanlara dinin üç derece olduğunu bildirdiğini iddia eder.<sup>509</sup> Bu üç derece şu şekildedir:

### 1) İslâm (nefsine zulmeden) 2) İman (muktasid olanlar) 3) İhsan (sâbik olanlar)<sup>510</sup>

İbn Teymiyye nefesine zulmedenden, “büyük günahlardan uzak kalan, bütün günahlardan kaçınan ve bütün günahlardan tevbe eden kimse” kastediliyor diyen kimseye şöyle cevap verir: “Böyle bir kişi ya orta yollu hareket eden (muktasid) veya hayırlarda öne geçen (sâbik) kimsedir, çünkü âdemoğulları arasında günah işlemeyecek kimse yoktur. Ancak günahından tevbe eden kimse ya muktasid (orta yollu hareket eden), ya da hayırlarda ileri geçen (sâbik) kimsedir. Aynı şekilde büyük günahlardan uzak duranın ise küçük günahlarının

<sup>504</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 7.

<sup>505</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 109.

<sup>506</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 257.

<sup>507</sup> Cibril hadisi olarak meşhur olan bu hadis için bkz: Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1, 5, 7.

<sup>508</sup> Fâtır, 35/32.

<sup>509</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 8.

<sup>510</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 8, 10, 226-227, 230; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 298.

affedileceğini Kur'ân bize bildirir: 'Eğer size yasak kılınan büyük günahlardan uzak durursanız, sizin küçük günahlarınızı bağışlarız.'<sup>511</sup> Bu duruma göre günahlardan arındırarak bir azaptan sonra bile olsa, ortada kendisine cennetin vaad olunduğu nefesine zulmeden bir kimsenin varlığı kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber dünya hayatında iken mü'mine isabet eden musibetlerin onun için bir çeşit ceza ve günahlarına keffâret olduğundan bahsetmiştir.<sup>512</sup>

İman farzını yerine getirmeyen müslüman, nefesine zulmeden kimsedir. Orta yollu hareket eden (muktesid) kimse farzı yerine getiren ve haram olan şeyleri terkeden mutlak mü'mindir. Hayırlarla ileri geçen kimse ise, görüyormuş gibi Allah'a ibadet eden ihsan sahibi kimselerdir.<sup>513</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin tasnifinde bu üç derecenin en üstünü ihsan, ortası iman, onun altı ise İslâm'dır. Her mü'min ihsan sahibi olmadığı gibi, her müslüman'da mü'min değildir.<sup>514</sup> İhsan özü itibariyle daha genel, fakat ihsana sahip kimseler açısından imandan daha özel bir anlamı ifade eder. İman ise özü itibariyle daha genel, fakat ona sahip olan kimseler açısından İslâm'dan daha özel bir anlam ifade eder. İman ihsanın kapsamına girdiği gibi, İslâm'da imanın kapsamına girer. Ancak muhsin olanlar, mü'min olanlardan daha özel, mü'minler de müslümanlardan daha özeldir.<sup>515</sup> İbn Teymiyye konunun daha iyi anlaşılması için risâlet ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi örnek verir. Buna göre nübüvvet, risâletin kapsamı içerisindedir. Risâlet de özü itibariyle daha genel, fakat risâlete sahip kimseler açısından ise daha özeldir. Her resûl bir peygamberdir, fakat her peygamber resûl değildir. Peygamberler daha çoktur, nübüvvet ise özü itibariyle risâletin bir parçasıdır. Risâlet nübüvvetin aksine, nübüvveti ve başka şeyleri kapsamına alır. Nübüvvet ise risâleti kapsamına almaz.<sup>516</sup>

---

<sup>511</sup> en-Nisâ, 4/31.

<sup>512</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 298.

<sup>513</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 224. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin Cibrîl hadisi ve Fâtır sûresi 32. ayeti temel alarak yapmış olduğu bu üçlü taksime Kur'an'ı Kerim'de geçen insan nefsinin mertebeleri de örnek olarak zikredilebilir. Yûsuf sûresi 53. ayette nefs-i emmâre, Kıyamet sûresi 2. ayette nefs-i levvâme, Fecr sûresi 27. ayette ise nefs-i mutmain kavramları geçmektedir. Nefs-i emmâre İbn Teymiyye'nin taksiminde Müslümanlara ya da nefesine zulmeden kişilere karşılık gelir. Çünkü emmâre nefis kişiye sürekli kötülük yapmasını emretmektedir. İnsanların çoğu zaman bu nefsin heva ve heveslerine kapılıp gittiği görülür. Nefs-i levvâme ise İbn Teymiyye'nin taksiminde müminlere ya da muktesid olanlara karşılık gelmektedir. Levvâme nefis bir günah işlediğinde kendini kınar ve muhasebe yapar. Nefs-i mutmain ise yukarıdaki taksimde Muhsin ya da sâbik olanlara karşılık gelmektedir. Bu nefis Allah'tan razı olan, Allah'ın da ondan razı olduğu nefistir. Huzura ve sükûna ulaşmıştır.

<sup>514</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 8.

<sup>515</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 10.

<sup>516</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 10.

Mü'mini müslümandan ayırt eden imanda tafsili bir durum söz konusu olduğu gibi, bir itmi'nan ve bir yakîn de vardır. Böyle bir kişinin imanı kemmiyet ve keyfiyetteki değeri bakımından farklıdır. Aynı şekilde bu gibi kişilerin Allah'a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine imanları ile birlikte ötekilerin bilemeyeceği bir şekilde öldükten sonra dirilmeye ve kadere dair tafsîlî bilgileri de vardır.<sup>517</sup>

İbn Teymiyye mü'min kategorisinde olanların kalplerinde bulunan yakîn, sebat ve tasdik kalplerinden ayrılmaması vasfının, müslüman kategorisinde bulunanların sahip olamayacağı bir vasıf olduğunu vurgular. İşte böyleleri hakiki mü'mindir ve her mü'min de zorunlu olarak müslümandır. İman ameli gerektirir ancak her müslümanın böyle mutlak bir imana sahip olduğu söylenemez. Çünkü Allah'a teslim olmak ve onun için amelde bulunmak böyle özel bir imanın varlığına bağlı değildir ve bu iki durum arasındaki farkı insan kendisinden anlayabildiği gibi başkasının hallerinden de bilebilir.<sup>518</sup> İbn Teymiyye insanların çoğunun küfürden sonra İslâm'a girdiklerinde veya müslüman olarak doğupta İslâm'ın şer'î hükümlerine bağlandıklarında ya da Allah'a ve Resûlü'ne itaat edenlerden olduklarında icmâlî imana sahip bir müslüman olduklarını dile getirir. Fakat iman hakikatinin onların kalplerine girmesi peyderpey meydana gelir. Yoksa insanların çoğu yakîne ve cihad noktasına kadar ulaşamazlar. Eğer onlarda şüphe uyandırılmak istenirse, şüpheye düşerler. Cihad emri verilecek olsa cihad etmezler. Bununla birlikte bunlar kâfir veya münafık da değildirler. Bunlarda sadece şüphe ve tereddütü bertaraf edecek şekilde kalbi ilim, mârifet ve yakîn bulunmamaktadır. Onlarda Allah'a ve Resûlüne karşı ailelerini ve mallarını feda edebilecekleri seviyede güçlü bir muhabbet de yoktur. Bu gibi kimseler eğer mihnetten esenlikle kurtulur ve ölürlerse cennete giderler ancak şüphe ve tereddüde düşmelerini gerektirecek şeylerle sınanacak olurlarsa, Allah onların şüphe ve tereddütlerini ortadan kaldıracak şeyleri ihsan etmedikçe şüphe edenlerden olur ve bir çeşit nifaka düşerler.<sup>519</sup>

İbn Teymiyye İslâm ve iman farklı kavramlar olduğunu delillendirmek için Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler zikretmektedir. "Bedevî Araplar iman ettik dediler. De ki: Siz iman etmediniz. Fakat teslim olduk deyiniz. İman sizin kalplerinize henüz girmemiştir. Eğer Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederseniz, amellerinizden bir şey eksiltmez, çünkü Allah bağışlayandır çok esirgeyendir."<sup>520</sup> İbn Teymiyye âyette yer alan "lemma" edatının, henüz meydana gelmesi yakın olan, var olması beklenen şeyin henüz bulunmadığını ifade ettiğini vurgular. Gelmesi beklenen bir kişinin gelişiyile ilgili olarak "henüz" tabiri kullanılır ve

<sup>517</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 171.

<sup>518</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 171.

<sup>519</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 171.

<sup>520</sup> el-Hucurât, 49/14.

“gelecektir ama henüz gelmemiştir” denilir. Onlar: ”İman ettik deyince” onlara henüz “İman etmediniz” denildi. Bununla birlikte onların iman etmeleri beklenen, umulan bir şeydir.<sup>521</sup>

İslâm bir dindir, din ise boyun eğmek ve zilletle itaat etmek anlamına gelir. Allah’ın beğenip seçtiği ve bütün peygamberleri ile gönderdiği İslâm dini ise, yalnızca yüce Allah’a teslim olmaktır. Bunun kalpte asıl şekli yalnızca O’na ibadet etmek ve başka hiçbir kimseye ibadet etmemek suretiyle Allah’a boyun eğmektir.<sup>522</sup> Her kim Allah’a ibadet etmekle birlikte, O’nunla beraber başka bir ilaha da taparsa, müslüman olmaz. Her kim Allah’a ibadet etmeyip O’na ibadeti kendisine yedirmeyerek büyüklenirse, o da müslüman olmaz. İslâm Allah’a teslim olmak demektir. Bu ise O’na boyun eğmek ve ibadet etmektir. Kişi teslimiyetini gösterip buna göre davrandığı zaman dilciler “esleme’r racülü” ifadesini kullanırlar. Buna göre asıl olarak İslâm ameli ifade eder.<sup>523</sup>

İbn Teymiyye âyette geçen bedevîlerin öldürülmek ve çoluk çocuklarının esir edilmesi korkusuyla İslâm’a girdikleri konusundaki nakiller hakkında, muhacir ve ensarın dışında kalanların İslâm’ı bu şekilde yorumunu yapar.<sup>524</sup> Bu kişiler bir şeyler umarak veya bir şeylerden çekinerek İslâm’a girmişlerdir. Resûlullah onları mağlup ettikten sonra Kureyşli tulekânın İslâm’a girmeleriyle bunlardan ve Necid halkından kalpleri ısındırılanların İslâm’a girişleri böyledir. Bununla birlikte bir şeyler umarak, yahut bir şeylerden çekinerek İslâm’a giren herkes cehennemın en alt katmanlarında yerini alacak olan münafıklardan değildir.<sup>525</sup> Aksine onlar kalplerinde herhangi bir yalanlama, Allah’ın Resûlüne bir düşmanlık olmadığı halde itaate girmişlerdir. Bununla birlikte kalpleri iman nuruyla aydınlanmamış ve imanın verdiği basirete sahip olamamışlardır. Bu gibi kimselerden kimisi İslâm’a güzelce bağlanıp mü’minlerden olabilir. Tulekânın çoğunluğu da böyledir. Bu ümmetin fâsıkları arasında da kalabilir. Kimisi ise şüphe ve tereddüt içinde bulunan bir münafık olabilir.<sup>526</sup>

Yüce Allah’ın kalplerine girmediğini belirttiği bu kimselerin İslâm oluşları, acaba sevap alacakları bir İslâm mıdır, yoksa münafıkların müslüman olmaları türünden bir İslâm mıdır? İbn Teymiyye bu konuda iki farklı görüşün olduğunu söyler: Birincisine göre bu, kendisi dolayısıyla sevap alacakları, onları küfürden ve münafıklıktan çıkartan bir İslâm’dır. Bu görüş Ahmet b. Hanbel, Sehl b. Abdullah Tüsteri ve Ebû Tâlip Mekki’nin hadis ve sünnet ehli ile

<sup>521</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 151-155; a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-evsat*, s. 291-294.

<sup>522</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 166.

<sup>523</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 166.

<sup>524</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 159.

<sup>525</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 159.

<sup>526</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 159.



hakikat ehli birçok kimsenin görüşüdür.<sup>527</sup> İkinci görüşü savunanlara göre ise bedevîlerin bu şekildeki müslümanlıkları çoluk çocuklarının esir alınıp kendilerinin öldürülmesinden korktukları için gösterdikleri bir teslimiyettir. Münafıkların İslâm'a girdiklerini göstermeleri gibi. Bu görüşü savunanlar, bu gibi kimselerin kâfir olduğunu belirtir. Çünkü iman henüz onların kalplerine girmemiştir. İmanın kalbine girmediği kimse ise kâfirdir. Buhârî (ö. 356/870) ve Muhammed b. Nasr Mervezi'nin (ö. 294/906) tercih ettiği görüş budur.<sup>528</sup>

Seleften: “Bunlar imandan çıkmış, İslâm'a girmişlerdir” diyenler, onlarda imandan eser kalmamıştır demezler. Böyle bir iddia Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddiasıdır.<sup>529</sup> İbn Teymiyye meselenin özünü şu şekilde ortaya koyar: “Gerçekten mü'min olmayan bir kimse hakkında ‘o müslümandır, fakat cehennemde sonsuza kadar kalmasını engelleyen bir imana da sahiptir’ denilir. Bu hususta Ehl-i sünnet arasında ittifak vardır. Fakat böyle bir kimse hakkında “iman” ismi kullanılır mı? İşte görüş ayrılığı bulunan husus budur. Böyle birinin müslüman olduğu, fakat mü'min olmadığı söylendiği gibi, mü'min denildiği de söylenmiştir.”<sup>530</sup>

İbn Teymiyye'nin bu meseledeki görüşüne gelince Ona göre böyle bir kimse imanı eksik bir mü'mindir. O bu imanı dolayısıyla mü'min, işlediği büyük günah dolayısıyla fâsıktır. Fakat “mutlak iman” adı böyle bir kimseye verilemez. Çünkü kitap ve sünnette “mutlak iman” adının böyle birine verilmesi nefyedilmiştir.<sup>531</sup>

İbn Teymiyye, bedevîlerin sahip olmadıkları belirtilen iman ile cehennemde ebedîyyen kalmayacak ehli kible fâsıklarının sahip olamadığı imanın aynı olduğunu zikreder. Hatta bu fâsıklarla beraber zerre ağırlığı kadar bir iman bulunabilir. Ancak böylelerinden imanın nefyedilmesi kişiyi cehennemde ebedîyyen kalmaya mahkûm eden küfrün sabit olmasını gerektirmez.<sup>532</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bu husus iyice anlaşılınca şüpheler ortadan kalkar ve müslümanlar arasında cehennemden en alt basamaklarında kalacak katıksız münafık olmayan, bununla birlikte şu ifadelerin kullanıldığı mü'minlerden de olmayan bir grubun olduğu öğrenilmiş olur: “Mü'minler ancak Allah'a ve Resûlü'ne iman eden, sonra da şüpheye düşmeyen, Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad eden kimselerdir. İşte onlar sâdik olanların ta kendileridir.”<sup>533</sup> Bu kimseler münafık değildir ancak gerçekten mü'min ve

<sup>527</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 151.

<sup>528</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 152.

<sup>529</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 152.

<sup>530</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 153.

<sup>531</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 153.

<sup>532</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 294.

<sup>533</sup> el-Hucurât, 49/15.

imanlarında sâdik olan kimseler gibi de değillerdir. Onlar cennete hiçbir ceza ile karşılaşmaksızın girecekler arasında da yer almazlar. Ancak bu gibi kimselerin bir takım itaatleri, mâsiyetleri, hasenâtları ve seyyiâtları da vardır. Kendilerini cehennemde ebediyen kalmaya mahkûm etmeyecek kadar bir imanları da vardır. Bununla birlikte cehenneme girmelerini gerektirecek büyük günahlar da işlemişlerdir. İbn Teymiyye böyle kimselere bazılarının “dinde fâsık” adını verdiğini belirtir. İlim adamları bu gibi kimselere verilecek isim ve onlarla ilgili hüküm konusunda anlaşmazlık içerisindedirler. İşte bu mesele İslâm tarihinde usûli-d dîn konusunda ortaya çıkan ilk görüş ayrılığıdır.<sup>534</sup>

İbn Teymiyye iman ve İslâm’ın ayrı şeyler olduğunu kanıtlamak için şu âyeti de zikreder: “Derken orada mü’minlerden olanları çıkardık. Fakat orada müslüman olanlardan bir ev halkından başkasını bulamadık.”<sup>535</sup> Bazı kimseler bu ayeti iman ve İslâm’ın aynı şeyin ismi olduğuna delil sayarlar ve yine onlar bu ayetle bedevilerin durumunun zikredildiği ayet arasında bir çelişki görürler. Ancak İbn Teymiyye durumun onların zannettiği gibi olmadığını aksine iki âyetinde uyum içinde olduğunu iddia eder. Çünkü Allah o kasaba halkı arasında mü’minleri çıkardığını ve müslüman olarak da yalnızca bir hane halkı bulunduğunu bildirmektedir.<sup>536</sup>

Hz. Lût’un hanımı o ev halkı arasında bulunanlardandı. Fakat çıkartılıp da kurtulan kimselerden değildi aksine o helak olanlardan, azapta kalanlardan olmuştur. İbn Teymiyye Hz. Lût’un hanımının zâhiren kocasıyla birlikte ve kocasının dini üzere olduğunu ancak bâtinen kavmiyle birlikte, onların dini üzere olduğunu söyler.<sup>537</sup> Onun kocasına gelen misafirleri bildiren, kocasına hainlik eden bir kadın olduğunu Kur’ân bize haber vermektedir: “Allah inkâr edenlere Nûh’un karısıyla Lût’un karısını misal olarak gösterdi. Bunların ikisi de kullarımızdan sâlih iki kulun nikâhı altındaydılar. İkisi de onlara hainlik ettiler.”<sup>538</sup> İbn Teymiyye bu âyet hakkında şunları söyler: “Hz. Lût’un hanımı mü’min değildi. Şehirden çıkıp kurtulanlar arasında da olmadı. Buna göre yüce Allah’ın “Orada mü’minlerden olanları çıkardık” buyruğunun kapsamına girmez. O müslüman hâne halkı arasında ve o hanede bulunanlardan birisiydi. İşte bundan dolayı yüce Allah: ”Fakat orada müslümanlardan bir ev halkından başka kimseyi bulamadık”<sup>539</sup> buyurmaktadır. İşte bununla dışarı çıkarmayı haber verince “iman”ı, orada bulunanlardan haber verince de “İslâm”ı söz konusu etme hususunda

<sup>534</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsat*, s. 294-295.

<sup>535</sup> ez-Zâriyât, 51/35-36.

<sup>536</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsat*, s. 291.

<sup>537</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsat*, s. 291-292.

<sup>538</sup> et-Tahrim, 66/10.

<sup>539</sup> ez-Zâriyât, 51/35.

Kur'ân'ın hikmeti ortaya çıkmaktadır.”<sup>540</sup> İbn Teymiyye İslâm ve imanın farklı şeyler olduğunu ispatlamak için şu âyeti de zikreder:<sup>541</sup> “Muhakkak müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, iman eden erkeklerle iman eden kadınlar...”<sup>542</sup>

İbn Teymiyye Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı eserinden İslâm'ın imandan daha kapsamlı olduğunu anlatan şu pasajı nakleder: “İslâm iradeyi terk, inkiyad ve teslim olma demektir. Kişinin Rabbine teslim olduğu ve emrine itaat ettiği her eylem İslâm'dır. İman ise İslâm'ın yalnızca temel öğelerinden biridir. Bu yüzden bütün iman İslâm'dır, ancak bütün İslâm iman değildir. Eğer bize, İslâm'ın bu anlama geldiğini neye dayanarak söylediğimiz sorulursa şöyle cevap veririz: Çünkü yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Bedevî araplar iman ettik dediler. Sen de ki: Siz iman etmediniz, fakat teslim olduk deyiniz.’<sup>543</sup> Burada onların iman etmedikleri ifade edilirken, İslâm oldukları bildirilmektedir. İslâm olmaları ifade edilirken, onların emre itaat edip bağlandıkları ve teslimiyet gösterdikleri anlatılmak istenmiştir. Yüce Allah'ın: ‘Size karşı teslimiyet gösterenler...’<sup>544</sup> buyruğu da bunu ifade etmektedir. Herhangi bir şeye teslimiyet gösteren herkes İslâm olmuş demektir bununla birlikte İslâm olmak, en çok Allah'a ve Peygamberine teslim olan kimse hakkında kullanılır.”<sup>545</sup>

İbn Teymiyye, Bâkılânî'nin yukarıda söylediklerinin kitap ve sünnete aykırı olmasının yanı sıra başlı başına da çelişkili olduğunu vurgular. Çünkü onlar imanı İslâm'ın hasletlerinden bir haslet olarak kabul etmişlerdir. “Bütün itaatler İslâm'dır” cümlesinde iman sadece kalbin tasdiki olarak görülmektedir. O bakımdan kelime-i şehâdet, namaz, zekat ve diğer ameller imandan olmaz. Kişinin müslüman olmadıkça mü'min olması mümkün değildir. Nitekim iman, aynı zaman da ihsanın da kapsamına girmektedir. Kişi mü'min olmadıkça ihsan sahibi olamaz.<sup>546</sup>

İman Eş'arîler'in söylediği gibi İslâm'ın bir kısmı olursa, iman eden bir kimse İslâm'ın bir kısmını yerine getirmiş olacaktır zorunlu olan İslâm'ın tamamını değil. Böyle bir insan İslâm'ın tamamını gerçekleştirmiş olmadığı için müslüman olmayacaktır.<sup>547</sup>

<sup>540</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 292.

<sup>541</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat*, s. 292.

<sup>542</sup> el-Ahzâb, 46/15.

<sup>543</sup> Hucurât, 49/14.

<sup>544</sup> en-Nisâ, 4/90.

<sup>545</sup> Bâkılânî, *Temhid*, s. 392 krş. İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 100 Eş'arî Mezhebinin temel görüşü de Bâkılânî'nin görüşüne mutabıktır. Eş'arî Mezhebinin görüşlerini birinci bölümde verdiğimiz için burada tekrar etmeye gerek görmüyoruz.

<sup>546</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 100-101.

<sup>547</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 101.

Bu teorideki “her iman İslâm’dır, yani yüce Allah’a itaattir ve İslâm’ın yerine getirilmesi gereken bir parçasıdır” şeklindeki görüşe itiraz eden İbn Teymiyye bunun şu anlama geleceğini söyler: “İslâm itaatlerin sayısındadır. Kelime-i şehâdet tek başına İslâm, namaz tek başına İslâm, zekat tek başına İslâm olur. Hatta fakire verilen her bir dirhem İslâm olur. Her secde bir İslâm, oruç tuttuğumuz her gün İslâm olur.”<sup>548</sup>

İbn Teymiyye bu teorinin şöyle bir menfi yönünün bulunduğunu düşünür: Onlara göre müslüman ancak İslâm adını verdikleri şeylerin yapılmasıyla müslüman olabileceğine göre, fâsıkların da mü’min olmakla birlikte müslüman olmamaları gerekir.<sup>549</sup> Bu görüş ise imanı kâmil olan mü’minlerin müslüman kabul edilmemesi demektir. Ortaya konulan bu düşünce Kerrâmîyye’nin görüşlerinden daha kötüdür. İbn Teymiyye devamında farz ve nâfile her itaatin, İslâm olarak kabul edilip değerlendirildiğinde -ki nâfilelerde yüce Allah’a bir itaattir- bu teorinin kible ehli olan fâsıklarında müslüman olmamalarını gerektirdiğini; bu görüşün ise Hâricîler’in, Mu’tezile’nin ve başkalarının görüşlerinden daha kötü olduğunu; hatta bu teoriye göre nâfile ibadetleri terk eden kişilerin müslüman olamayacağını söyler.<sup>550</sup>

İbn Teymiyye Bâkılânî’nin bedevî Araplar’ın teslimiyetini anlatan Hucurât Sûresi 14. âyeti teorisine delil olarak kullanmasına da karşı çıkar. Çünkü bu âyet onların aleyhine bir delildir.<sup>551</sup> Bu âyette yüce Allah imanı onlardan nefyetmiş ve İslâm’ı tesbit etmiştir. Bu ise iman’ın İslâm’dan bir cüz olmadığı delilidir. İman İslâm’ın bir kısmı olsaydı, onlar bunu yerine getirmedikleri takdirde müslüman olmazlardı.<sup>552</sup>

İbn Teymiyye kelâm tarihinde tartışılan birçok meselenin tartışılarda kullanılan kavramların mutlak ve mukayyet kullanımlarına dikkat etmemekten kaynaklandığını iddia eder. Eğer kelimelerin mutlak ve mukayyet kullanımları bilirse birçok taifenin çözmekte zorlandığı problemler çözülmüş olur. Ona göre kelimelerin mutlak ve mukayyet kullanımları birbirinden farklıdır. Bir kelime mutlak olarak kullanıldığında onun anlam sahası genişlemekte ve birçok şeyi kapsamına almaktadır. Ancak kelime mukayyet olarak kullanılınca anlam sahası daralmakta ve kapsam alanı sınırlanmaktadır.<sup>553</sup>

Bir kelime tek başına kullanıldığı (mutlak) takdirde iki ayrı anlamı kuşatacak bir genel anlam ifade eder, ancak bir kelime başka bir kelimeyle birlikte kullanıldığında (mukayyet) ise

<sup>548</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 101.

<sup>549</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 101.

<sup>550</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 101.

<sup>551</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 102.

<sup>552</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 102.

<sup>553</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 13, 143, 226 İbn Teymiyye bu semantik teoriye çok ehemmiyet vermektedir. O bu teoriyi iman-İslâm, iman-amel ilişkisini anlatırken ve vahdet-i vücûd teorisini eleştirirken çokça kullanmaktadır.

onlardan birisine işaret eder.<sup>554</sup> Yani sadece birisi zikredildiği zaman onunla diğeri de kastedilir, birlikte zikredildikleri zaman ise birinden kastedilen şeyle diğerdinden kastedilen şey farklıdır. İbn Teymiyye örnek olarak “ma’rûf” ve “münker” kelimelerini verir. “Maruf” mutlak olarak yani tek başına zikredildiği zaman onun kapsamına bütün hayırlar, “münker” mutlak olarak kullanıldığında ise onun kapsamına bütün kötülükler girmektedir. İbn Teymiyye “ma’rûf” ve “münker” kelimelerinin mutlak ve mukayyet kullanımı hakkında şu âyetleri delil getirir: “...O (peygamber) onlara Ma’rûfu emreder, münkerden alıkoyar...”<sup>555</sup> Burada münkerin kapsamına hayâsızlık, ve haddi aşma da girer. Ma’rûf ise bütün iyilikleri kuşatır. Ancak “Muhakkak namaz hayâsızlık ve münkerden alıkoyar”<sup>556</sup> veya “Muhakkak Allah hayâsızlığı, münker ve azgınlığı yasaklar”<sup>557</sup> buyruklarında olduğu gibi her ikisi birlikte kullanılacak olursa “münker” adı bunların dışında kalan şeylerin adı olur. “Sadaka vermeyi veya bir ma’rûf işlemeyi ya da insanların arasını düzeltmeyi öngören hariç, onların fısıldaşmalarının çoğunda hayır yoktur...” bu ayette de ma’rûfla, sadaka vermek ve insanların arasını düzeltmek arasında farklılık gözetilmektedir.<sup>558</sup>

İbn Teymiyye bu semantik teoriyi İslâm-iman ilişkisi problemini çözmeye de kullanmaktadır. Bu teoriye göre iman kelimesi mutlak olarak kullanıldığında en geniş manada kullanılır ve İslâm kavramını kuşatır. Bu durumda iman zâhirî ve bâtinî bütün amelleri ve İslâm’ı içine almaktadır. Ancak iman ve İslâm kelimeleri mukayyet olarak kullanıldığında (aynı cümlede kullanıldıklarında) iman kelimesinin anlam sahası daralır ve iman sadece kalpte olanı (bâtını) ifade eder.<sup>559</sup>

İman’ın mutlak olarak kullanılmasına İbn Teymiyye şu iki hadisi misal olarak verir: “İman yetmiş küsur şubedir. Bunun en üstünü ‘lâ ilâhe illâllah’ sözü, en aşağısı ise yoldan rahatsızlık veren şeyi kaldırmaktır.”<sup>560</sup> Bu hadise göre İslâm imanın kapsamına girmekte ve onun bir parçası olmaktadır. Bu durum ise şunu ifade eder: “İman zâhir ve bâtin bütün ibadetlerin adıdır”<sup>561</sup> İbn Teymiyye’nin zikrettiği ikinci hadis ise Hz. Peygamber’in Abdulkayslılar heyetine söylediği şu buyruktur: “Size, Allah’a iman etmenizi emrediyorum. Allah’a iman etmenin ne olduğunu biliyor musunuz? Allah’tan başka ilah olmadığına,

<sup>554</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 337.

<sup>555</sup> el-A’râf, 7/157.

<sup>556</sup> el-Ankebut, 29/45.

<sup>557</sup> en-Nahl, 16/90.

<sup>558</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 337; a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 104-105 İbn Teymiyye bu kelimelerin dışında fakir, miskin, birr, ism, hidâyet, takva, ibadet, dalâlet, gayy, ebrar kelimelerinin mutlak ve mukayyet kullanımlarının farklı olduğuna dair bir çok Kur’ân âyeti zikretmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 104-107.

<sup>559</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 337-338, a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 13, 115.

<sup>560</sup> Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 57, 58; Tirmizi, “İman”, 16; Ebû Davud, “Sünne”, 14.

<sup>561</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 337-338.

Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğunu şehâdet etmek, namaz kılmak, zekat vermek, ramazan orucunu tutmak ve aldığımız ganimetlerin beşte birini vermektir.”<sup>562</sup>

Hız. Peygamber bu ifadeleriyle, kalpte imanı olmaksızın bu amellerin Allah'a imanın ifadesi olduğunu anlatmak istememiştir. Çünkü başka yerlerde kalp imanının da kaçınılmaz olduğu haber verilmiştir. Böylelikle bunun, ancak kalbin imanı ile birlikte “iman” olacağı öğrenilmiş olmaktadır.<sup>563</sup> İbn Teymiyye bu görüşünü sağlamlaştırmak için şu iki hadisi zikreder: “İslâm aleniliktir, iman ise kalptedir.”<sup>564</sup> “Vücutta bir lokmacık kadar bir et parçası vardır. Bu parça düzelirse, vücudun diğer kısımları da düzelir. Bozuldu mu, diğer kısımları da bozulur, işte bu kalptir.”<sup>565</sup>

İman'ın mukayyet olarak kullanılmasına İbn Teymiyye'nin verdiği örneklerin ilki “Cibrîl hadisi” olarak meşhur olan hadistir. Bilindiği üzere burada iman, İslâm ve ihsan ayrı ayrı ele alınmıştır. Cibrîl Hadisinde iman kalp ve bânını, İslâm ise zâhir ibadetleri ifade etmektedir.<sup>566</sup> İbn Teymiyye şu hadisleri de zikreder: “Müslüman müslümanın elinden ve dilinden emin olduğu, mü'min ise insanların kanlarını ve mallarını güvendikleri kimsedir.”<sup>567</sup> İbn Teymiyye'ye göre bu hadiste müslüman kişi zâhir bir durum ile açıklanmıştır ki bu da insanların onun zararından uzak kalmalarıdır. Mü'min kimse ise bânın bir durum ile açıklanmıştır. Bu da onların kanlarına ve mallarına gelebilecek bir zarara karşı emin olmalarıdır. İbn Teymiyye, bu niteliğin diğerinden daha üstün olduğunu belirtir. Çünkü insanlar güvenilir bir kimsenin kötülüklerinden de kurtulurlar. Fakat kötülüklerinden kurtulan her kişi, güvenilir bir kimse değildir. Çünkü kalbindeki bir iman dolayısıyla değil, bir şeyler umduğu, yahut bir şeylerden korktuğu için onlara eziyeti terk etmiştir.<sup>568</sup> İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak şu hadisi de zikreder: “Amr, Peygamber'e: İslâm nedir? Diye sormuş Hız. Peygamber şu cevabı vermiştir: ”Yemek yedirmek ve yumuşak söz söylemektir” bu sefer “iman nedir?” diye sorunca: “Müsamaha göstermek ve sabretmektir” buyurmuştur.<sup>569</sup> Yemek yedirmek insanın pek çok amaç gözeterek yapabileceği dıştaki bir ameldir. Müsamahakârlık ve sabır ise, insan nefsinde yer eden iki huydur. İkincisi birincisine göre daha üstündür.<sup>570</sup>

<sup>562</sup> Buhârî, “İman”, 40; “Eşribe”, 4, 8; Müslim, “İman”, 23, 25, 26, 28.

<sup>563</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 10.

<sup>564</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 135.

<sup>565</sup> Buhârî, “İman”, 39.

<sup>566</sup> Cibril Hadisi için bkz: Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1, 5, 7; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 8.

<sup>567</sup> Buhârî, “İman”, 5; Müslim, “İman”, 64, 66; Tirmizi, “İman”, 12; Nesâî, “İman”, 8.

<sup>568</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 167.

<sup>569</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, IV, 385; V, 319.

<sup>570</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 167.

Görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin din anlayışında iman İslâm'dan daha üst bir kavramdır. İbn Teymiyye bu tezini daha da sağlamlaştırmak için bu kelimelerin cennet ve azaptan kurtuluş vaadiyle beraber zikredilip zikredilmemesini delil olarak kullanır. Ona göre İslâm kelimesi mutlak manada kullanıldığı zaman Kur'ân'da kesinlikle bir insanın cennete girmesi ile alakalı değildir. Ancak Allah İslâm'ı farz kılmış ve hiçbir kimseden başkasını asla kabul etmeyeceği kendi katındaki geçerli din olduğunu haber vermiştir. İbn Teymiyye'nin anlayışına göre cennete girme ve kurtuluş Kur'ân'da sadece iman kelimesiyle beraber zikredilmektedir.<sup>571</sup> Şu âyetler bu duruma misaldir:<sup>572</sup> “Allah erkek ve kadın mü'minlere, altından ırmaklar akan cennet bahçeleri vaat ediyor...”<sup>573</sup> “İman edip sâlih ameller işleyenlere kendileri için altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele...”<sup>574</sup> “Siz, Rabbinizden bir bağışlanmaya ve genişliği, yer ve göğün genişliği gibi bir cennete koşun ki, Allah'a ve peygamberine iman edenler için hazırlanmıştır...”<sup>575</sup> “...İman edenlere Rableri katında muhakkak bir yücelik makamı olduğunu müjdele...”

Burada şunları da zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz: İslâm dininde “Cibrîl hadisi” ve İslâm'ın beş şey üzerine bina edildiğini bildiren<sup>576</sup> hadise binaen İslâm'ın şartı beş olarak kabul edilmiştir. Ancak Allah'ın farz kıldığı zâhirî ameller beşten fazla olduğuna göre, niçin İslâm bu beş esastır deniliyor? İbn Teymiyye bu soruya şöyle cevap verir: “Hz. Peygamber kulun Rabbine mutlak olarak teslimini şiar edinen bir dini ortaya koymuştur ki, bu dinde muayyen olarak herkesin ihlaslı bir şekilde Allah'a ibadet etmesi gerekir. Bu ise beş esastır. Bunun dışındakiler ise, birtakım sebeplerle bazı maslahatlar için farz olur. Bunların farzıyeti bütün insanları kapsamına almaz. Hatta kimi zaman cihad, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak gibi farz-ı kifâye de olur. Buna bağlı olarak emirlik, hüküm vermek, fetva vermek, Kur'ân okutmak, hadis öğretmek, akrabaların, çocukların, zevcenin, komşuların, ortakların, fakirlerin haklarına riâyet ve benzeri diğer hususlar da bunlara tabidir.<sup>577</sup> İşte bütün bunlar birtakım menfaatleri gerçekleştirmek ve bir takım zararları da defetmek için ârız olurlar. Bunlar herkese değil bazı şahıslar üzerine vaciptir ve her durumda

<sup>571</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 164-165.

<sup>572</sup> Yunus, 12/2; İbn Teymiyye bu teziyle ilgili şu âyetleri de zikreder: el-Ankebût, 29/26; el-En'âm, 6/ 81,83; el-Bakara, 2/126, 128, Yunus, 10/83-84, 87; en-Nahl, 16/ 89; el-A'raf, 7/121, 126; eş-Şuarâ, 26/ 51 Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 165-166.

<sup>573</sup> et-Tevbe, 9/72.

<sup>574</sup> el-Bakara, 2/25.

<sup>575</sup> el-Hadid, 57/21.

<sup>576</sup> Bu iki hadis için bkz. Buhârî, “İman”, 1,37; Müslim, “İman”, 1, 5,7, 22.

<sup>577</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 197.

bunların vücûbu söz konusu değildir. Allah'a karşı katıksız bir ibadet olarak bunların vücûblarından söz edilemez.”<sup>578</sup>

İman-İslâm ilişkisi üzerine İbn Teymiyye'nin söylediklerine bakınca ortaya şu çıkmaktadır: İbn Teymiyye Hâricîler ve Mu'tezile'nin iman ve İslâm'ı aynı şey olarak kabul etmesine karşı çıkar. Çünkü bu teori de büyük günah işleyen biri kâfir durumuna düşecek ve tekfir edilecektir. İbn Teymiyye bu tehlikeden kurtulmak için “Cibrîl hadisi”nden yola çıkarak inananları a) Müslüman b) Mü'min c) Muhsin olarak sınıflandırır. Büyük günah işleyen mümin müslüman kategorisine düşmekte olup, mutlak iman isminin böyle bir kişiye verilmesi ise şeriate uygun değildir. Büyük günah işleyen kişi küfre girmemekle birlikte cezaları düşüren sebeplerden herhangi birini yapmazsa Allah'ın vaîdiyle yüzleşmek zorunda kalacaktır.

## **B) İBN TEYMIYYE'NİN MEZHEPLERİ İMAN-AMEL MÜNASEBETİ ÇERÇEVESİNDE ELEŞTİRİLERİ**

### **1. Mürcie, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerini Eleştirisi**

#### **1.2. Mürcie, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerine Genel Bakışı**

Kendisinden nakledilen iki görüşten daha meşhur olanına göre Eş'arî ve onun izinden giden çoğu kimse, Ebû Hanîfe mezhebine mensup müteahhirlerden Mâtürîdî ve buna benzer bir grup iman konusunda Cehm'in görüşlerini takip etmiştir.<sup>579</sup>

Eş'arî mezhebi “esmâ ve ahkâm” konularında çoğunlukla Mürcie'nin, kader konusunda ise Cebriyye'nin etkisi altındadır. Sıfatlarla ilgili görüşlerinde ise katıksız Cehmiyye olmamakla birlikte onlarda bir çeşit Cehmîlik görmek mümkündür.<sup>580</sup>

İbn Teymiyye Eş'arî'nin iman konusunda Cehm'i takip ettiğini belirttikten sonra Eş'arî'nin imanda istisnada bulunmak hususunda Ehl-i sünnetten nakledilen meşhur görüşü desteklediğini ve “inşallah ben mü'minin” demeyi kabul ettiğini söyler. Yine Eş'arî ehl-i kiblede kimsenin küfürle suçlanmaması ve onların cehennemde sonsuzca kalmayacakları, haklarında şefaatin kabul edileceği görüşünü kabul etmiştir. İbn Teymiyye, Eş'arî'nin her zaman hadis ehli ile başkaları arasında anlaşmazlık konusu olan meselelerde hadis ehlinin görüşünü desteklediğini belirtir. Eş'arî bütün bunlarla beraber hadis ehlinin görüşlerinin kaynaklarını iyi bilen birisi değildi. Bu bakımdan onları kendisinin başkalarından alıp

<sup>578</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 197.

<sup>579</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-ivsât*, s. 355; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 79.

<sup>580</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 35.



benimsediği ve esas olarak kabul ettiği şeylere uygun olarak desteklemiştir. Bundan dolayı her iki tarafında kabul etmediği hususlarda –iman meselesinde yaptığı ve istisnayı desteklemekle birlikte aynı zamanda Cehm’in görüşünü desteklediği gibi- çelişkilere düşmüştür.<sup>581</sup>

Eş’arî, Mu’tezile’den vazgeçip döndüğü zaman Ebû Muhammed b. Küllâb’ın yoluna sülûk etmiştir. Kendilerini sünnete ve hadise müntesip sayan Sâlimiyye’den bir grup ve Ebû Ali Ehvâzi (ö. 446/1055) gibi diğer bazı şahıslar, Eş’arî’nin ayıp ve kusurları arasında Mu’tezile’nin ve diğerlerinin ona iftiralarından olan bazı şeyleri zikretmeye başlamışlardı. Çünkü Eş’arî, Mu’tezile’nin sözlerindeki tutarsızlık ve çelişkileri, bir başkasının açıklayamadığı şekilde ortaya koymuş ve onları yerin dibine batırmıştır.<sup>582</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Küllâbiyye, Kerrâmiyye ve Eş’arîyye gibi tasdik ehli kelâmcılar imanının temellerini, yaratıcıyı ve sıfatlarını tasdik, nübüvveti kabul etmeleri, müşrik ve ehl-i kitap kâfirlerini reddedip delillerinin tutarsızlığını ortaya koyma sebebiyle bu ümmetin tümü tarafından kabul görmüş, kendilerine tabi olunmuş ve övülmüşlerdir. Yine Ehl-i sünnete aykırı çeşitli görüşleri sebebiyle Cehmiyye’yi, Mu’tezile’yi, Râfîzîler’i ve Kaderîyye’yi reddettikleri için methedilmeleri istenmiştir. Bu tasdik ehli kelâmcıların iyilikleri iki türlüdür: Ya Ehl-i sünnet ve’l-hadise muvafakat etmeleri, ya da delillerinin tutarsızlığını beyan ederek Ehl-i sünnet ve’l-hadise muhalefet edenleri reddetmeleridir.<sup>583</sup>

İbn Teymiyye Ebû İshak’tan nakille şöyle der: “Halk nazarında Eş’arîler, Hanbelîler’e müntesip oldukları için rağbet görmüşlerdir.” Bu husus Eş’ari ve ashabının ileri gelen imamlarının kitaplarında Bağdat’ta Kuşeyriyye fitnesi çıkmadan önce açıkça görülmekteydi. İbn Teymiyye, Kuşeyrî fitnesinden sonra Eş’ariyye ve Hanbeliyye’nin durumunu Ebu’l-Kasım Asakir’den nakille şöyle anlatır: “İlk zamanlar Eş’arîler ile Hanbelîler hep ittifak halinde idiler, hiç ihtilaf etmezlerdi. Kuşeyriyye fitnesi çıkınca durum değişti.”<sup>584</sup>

Eş’arî âlimleri Hanbelîliğe yakınlık veya uzaklıklarına göre halk arasında mertebe kazanmışlardır. Hiyerarşik bir yapı olarak düşünürsek Hanbelî anlayışa yakın olanlar olmayanlara göre daha üstte yer alırlar. Eş’arî, İmam Ahmed’in ve ondan önceki sünnet imamlarının söz ve görüşlerine daha yakın olduğu içindir ki onlar nezdinde tâbilerinden daha büyük idi. Aynı şekilde Bâkîllânî, bu hususa daha yakın olduğundan dolaydır ki onlar nazarında, diğerlerinden daha kıymetli idi. Cüveynî ve Gazâlî gibi ve diğer bazı konularda

<sup>581</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-imânü’l-kebîr*, s. 80.

<sup>582</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 330.

<sup>583</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 13.

<sup>584</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 16.

Eş'arî'nin usûlüne muhalefet eden diğerleri gibi bazı şahsiyetler ise ancak sünnet ve hadise muvafakat ettikleri zaman ta'zim edilirler.”<sup>585</sup>

İbn Teymiyye Eş'ariler'i sünnete uygun hüküm verdikleri konularda Hanbeliler'in bir kolu olarak kabul eder. Nitekim Hanbeliler arasında kelâm ile uğraşan ve aklî kıyası kabul edip delil getirenler de bu konularda Eş'arîler'in bir kolu durumundadır. Aralarındaki ayrılık “Kuşeyri fitnessi” dolayısıyla meydana gelmiştir. Horasanlı Eş'arîler ta'tile doğru sapmışlar, Hanbeliler'in büyük çoğunluğu ise sıfatların isbâtına aslı olmayan şeyler ilave etmişlerdir.<sup>586</sup>

Bazı âlimlerin Eş'arî âlimleri lânetlemesine karşı çıkan İbn Teymiyye'ye göre kim onları lânetlerse ta'zir olunur; ayrıca lânetleri de kendilerine döner. Çünkü bu âlimler dinin tali meselelerinin yardımcıları; Eş'arîler ise dinin temel meselelerinin savunucusudurlar.<sup>587</sup>

Malum olduğu üzere Eş'arî *Kitâbu'l-luma* adlı eserinde iman'ı tasdik olarak tanımlarken *el-İbâne* adlı eserinde ise “iman söz ve ameldir artar ve eksilir” der. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde “Ashâbu'l-hadis ve Ehl-i sünnet” başlığı altında onların genel görüşlerini verir ve iman hakkında onların “iman söz ve ameldir artar ve eksilir” dediğini nakleder ve en sonunda da “anlattığımız görüşlerine katılıyoruz ve benimsiyoruz” der.<sup>588</sup>

İbn Teymiyye Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Mürcie'yi on iki fırkaya<sup>589</sup> ayırmasını aynen benimser ve eserinde zikreder.<sup>590</sup> Bu tasnifte Eş'arî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürcie'nin dokuzuncu grubu olarak zikretmektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye Eş'arî'nin

<sup>585</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 16.

<sup>586</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 34-35.

<sup>587</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 15.

<sup>588</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-luma fi'r- reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*, thk. Hammude Ğurabe, Matbaatü Mısır Şirketü Müsahametü'l-Mısıriyyeti, Londra, 1955, s. 123; a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dâru İbni Zeydûn, t.y., s. 11; a.mlf., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 320 Eş'arî'nin özellikle “el-İbâne” de Ahmet b. Hanbel'e uzunca bir övgü de bulunması ve sonrasında da onun yolundan gittiğini söylemesi dikkat çekicidir. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 72-73 Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'e ve onun görüşlerine bağlılığı mihne sürecinden sonra Ahmed b. Hanbel'in kazandığı konumla alakalı olarak yorumlanmıştır. Çünkü mihne'den sonra insanlar Ahmed b. Hanbel'le kıyaslanıyor onun yolundan gitmeyenler veya muhalefet edenler ehl-i bid'at sayılıyordu. “*El-İbâne*” üzerinde çalışma yapan Fevkiyye Hüseyin Mahmud'un kanaatine göre kitap, Eş'arî'nin Ehl-i sünnet mezhebine intisâb edişinin bir göstergesi olarak bu intisabın ilk günlerinde yazılmış olmalıdır. Bkz. Emrullah İşler, “el-İbâne”, *DİA*, XIV, 254.

<sup>589</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 197-205 Şehristânî'de Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebi Talib, Said b. Cubeyr, Talk b. Habib, Amr b. Murra, Muharrib b. Ziyad, Mukatil b. Süleyman, Zerr, Amr b. Zerr, Hammad b. Ebi Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Kadid b. Cafer gibi isimleri Mürcie fırkasına dâhil etmiştir. Bkz. Şehristânî, s. 168-169 İlk bölümde Mürcie mezhebinin görüşlerini anlatırken belirttiğimiz üzere İbn Teymiyye Ebû Hanife'ye fukaha Mürciesi demektedir. Yani onu Cehm b. Safvan gibi zemmedilen Mürcie'den ayrı tutmaktadır.

<sup>590</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmânü'l-avsât*, s. 333-335.

*Makalalatu'l-İslâmiyyin*'de Ashâbu'l-hadis ve Ehl-i sünnet için söylediklerini ve Eş'arî'nin bu görüşleri benimsemesini uzunca nakleder.<sup>591</sup>

İbn Teymiyye'ye göre imanı kalple tasdik ve dille ikrar olarak görüp amellerin imana dâhil olmadığını söyleyen Mürcie mensuplarından bir grup Kûfe'nin fakihleri ve abidleri arasında yer almaktadır. Bunların söyledikleri Cehm'in söyledikleri gibi değildir. Bunlar, insanın gücü yetmekle birlikte imanı dille söylemediği takdirde mü'min olamayacağını bildikleri gibi, İblis'in Fir'avun'un ve başkalarının da kalplerindeki tasdikle beraber kâfir olduklarını bilirler. Mürcie fukahası bütün bunlarla beraber eğer kalbin amellerini imanın kapsamı içerisinde görmüyorsa Cehm'in görüşünü kabul etmek zorundadır. Eğer kalbin amellerini imanın kapsamına sokuyorsa, o zaman organların amellerini de aynı şekilde imanın kapsamına dâhil etmesi gerekir. Çünkü organların amelleri, kalplerin amellerinden ayrı değildir.<sup>592</sup>

İbn Teymiyye Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Ebû Muhammed'i doğru sözlü ve sözlerine güvenilir imamlar olarak tavsif etmektedir.<sup>593</sup> Hammad b. Ebî Süleyman (Ebû Hanîfe'nin hocası) ve ona uyanlar imanda üstünlüğü, amellerin imanın kapsamına girişini ve imanda istisna yapmayı kabul etmezler. Bunlar fukaha arasında bulunan Mürcie'dir. İbn Teymiyye'ye göre Kûfelilerin imamı Hammad b. Ebî Süleyman'ın hocası İbrahim en-Nehai ve benzerleriyle, ondan önce gelmiş olan Abdullah b. Mesud'un öğrencileri –Alkame ve İsmed gibi- Mürcie'ye en ileri derece de muhalefet eden kimselerdir. Bunlar iman da istisna yaparlardı. Fakat Hammad b. Ebî Süleyman kendisinden öncekilere muhalefet etmiştir. Selef ve imamlar bu gibi kimselere aşırı tepki göstermiş onları bid'atçilikle suçlamış ve haklarında ağır sözler söylemişlerdir. Ancak İbn Teymiyye seleften onları tekfir edeni duymadığını hatta tekfir etmemek hususu üzerinde ittifak halinde olduklarını belirtir. Ahmed b. Hanbel ve diğer imamlar bu tür Mürcie'nin tekfir edilemeyeceğini açıkça belirtmişlerdir.<sup>594</sup>

İbn Teymiyye fukaha Mürciesi ve onlara uyanların imanın kısımlara ayrılması ve birden çok olmasından sakınmak için iman isminin kapsamına amelleri dâhil etmediklerini belirtir. Çünkü onlara göre imanın bir kısmı giderse diğer kısmının kalabilmesi imkânsızdır. Onları bilgilerine, ibadetlerine, İslâm'a olan sıkı bağlılıklarına ve güzel imanlarına rağmen, bu konuda yanlış düşüren işte bu şüphedir. Bundan dolayı ircâ görüşünü, ümmet tarafından ilim ve din ehli kabul edilen bir topluluk bile benimsemiştir. Bu sebeple selef fukaha

<sup>591</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 335-336.

<sup>592</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 124.

<sup>593</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 250.

<sup>594</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 311.

Mürcie'sinden hiç kimseyi tekfir etmemiştir. Aksine böyle bir görüşü konuyla ilgili sözlü ve fiilî bid'atler olarak değerlendirmiş, itikadî bid'atlerden saymamışlardır. Çünkü bu konudaki anlaşmazlıkların çoğu lafzîdir.<sup>595</sup>

### 1.3. Mutlak ve Mukayyet Olarak İman

İbn Teymiyye'nin iman ve mahiyeti meselesinde tartışılan problemleri kelimelerin mutlak ve mukayyet kullanımlarına dayanan semantik bir teoriyle çözmeye çalıştığını, onun iman ve İslâm kavramlarına bakışını anlatırken belirtmiştik. Bu teoriye göre kelimelerin mutlak ve mukayyet kullanımları birbirinden farklıdır. Bir kelime mutlak olarak kullanıldığında (tek başına kullanıldığında) onun kapsam alanı genişlerken, mukayyet olarak kullanımında (kelimeler aynı cümle içinde kullanıldığında) ise kapsam alanı daralmaktadır. İbn Teymiyye imanın İslâm'dan üstün ve farklı olduğunu bu teoriyle ispatlamaya çalıştığı gibi amelî de imandan bir parça olduğunu yine bu teoriyle ispatlamaya çalışmaktadır. Bir isme ilişkin açıklamalar çoğalıp kimi zaman mutlak ve kimi zamanda bir kayda bağlı olarak zikredilirse, bu onun anlamının kısmen de olsa iyice tesbit edilememesine sebep olur; ve yine bu söz ne kadar çok işitilirse, bu hususta içinden çıkamayanların da sayısı artar.<sup>596</sup> Bu meselede kafa karışıklığının sebebi bazı insanların o sözün geçtiği bazı yerleri duyması ve diğer bazı yerleri de duymamasıdır. Durum böyle olunca söz onların işittiği bir kayıtla kayıtlı olduğundan, o da bunun belli bir anlama özgü olmasını gerektirdiğinden, bu insanlar kelimelerin diğer kullanımlarının da bu anlamda olduğu zannına kapılırlar.<sup>597</sup> İbn Teymiyye, bir kimse bu lafzın genel olarak bütün kullanma yerlerini bilinceye kadar bilgisini, öğrenmesini sürdürüp de şüphenin söz konusu olduğu yerleri öğrenirse, o zaman her hak sahibine hakkını vereceğini ve en hayırlı sözün Allah'ın sözü olduğunu bileceğini söyler.<sup>598</sup>

İbn Teymiyye'nin teorisine göre iman lafzı mutlak olarak kullanılırsa Allah'ın sevdiği bütün zâhirî ve bâtinî ameller iman kapsamına girmektedir. Şu hadis bu kullanıma misaldir: “İman yetmiş küsur şubedir. Onun en faziletlisi Allah'tan başka ilah yoktur sözü, en aşağısı ise yoldan gidip gelenleri rahatsız eden şeyleri kaldırmaktır.”<sup>599</sup> İman lafzı mukayyet olarak

<sup>595</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 245-246 “imanın parçalanamaz bir bütün olduğu” görüşünü İbn Teymiyye yanlış bir görüş olarak değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Bu konu ilerleyen sayfalarda “İmanın tümel olarak anlaşılmasının reddi” başlığı altında daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

<sup>596</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 224.

<sup>597</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 224-225.

<sup>598</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 225.

<sup>599</sup> Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 57, 58; Ebû Davud, “Sünne”, 14; Tirmizi, “İman”, 16.

kullanıldığında ise sadece bâtinî imanı ifade eder.<sup>600</sup> İbn Teymiyye mukayyet kullanıma ise şu âyeti delil getirir: “Muhakkak iman edip sâlih amel işleyenler.”<sup>601</sup>

Bu teoriyi şu şekilde gösterebiliriz:

### Mutlak olarak kullanıldığında

İman  
↓  
İslâm'ı da kapsar.

### Mukayyet olarak kullanıldığında

İman                      İslâm  
↓                                      ↓  
Kalp ve bâtinî ifade eder.      Zâhirî ibadetleri  
İfade eder.

### Mutlak olarak kullanıldığında

İman  
↓  
Zâhirî ve bâtinî ameller  
iman kapsamına girer.

### Mukayyet olarak kullanıldığında

İman                      Amel  
↓                                      ↓  
Kalp ve bâtinî              İmanın dışındadır.  
İfade eder.

İbn Teymiyye imanın farz olan ve müstehab olan yönlerinin bulunduğunu da zikretmektedir. Birtakım sâlih amellerin olmaması halinde imanın da bulunmadığının ifade edilmesi, o amellerin farz olduğuna delildir. Eğer kişinin imanı yok sayılmayıp, imanın faziletinden söz ediliyorsa o zaman da o, amellerin müstehab oluşuna delildir. Çünkü Allah ve Resûlü, Allah'ın ve Resûlü'nün emrettiği herhangi bir işe ad olan bir şeyi ancak onun birtakım farzlarının terk edilmesi halinde nefyederler.<sup>602</sup> İbn Teymiyye bu iddialarını temellendirmek için şu hadisleri nakleder: “Kur'ân'ın anası (fâtiha sûresi) okunmadıkça namaz olmaz.”<sup>603</sup> “Emin olmayanın imanı, ahbine sadakat göstermeyenin de dini olmaz.”<sup>604</sup>

Eğer fiil ibadet hususunda müstehab bir iş ise o takdirde iman ismi nefyedilmez. Çünkü böyle bir şey mümkün olsaydı, o takdirde mü'minlerin büyük çoğunluğu hakkında iman,

<sup>600</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 115; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 337-338, 390.

<sup>601</sup> Bakara, 2/82; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 393.

<sup>602</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 14.

<sup>603</sup> Tirmizi, “Salat”, 115, 116; Nesâî, “İftitah”, 23.

<sup>604</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 135, 154, 210, 251.

namaz, zekat ve hac gibi isimlerden türeyen niteliklerde kullanılmazdı. Çünkü kendisinden daha faziletli olmayacak hiçbir amel yoktur. Hiçbir kimsenin de Peygamber'in yaptığı kadar iyilik yapması mümkün değildir.<sup>605</sup>

İbn Teymiyye, Kur'ân ve Sünnet'te kişiden imanın nefyedildiği yerlerde kastedilenin "kemal" olduğu şeklindeki açıklama hakkında şöyle der: "Eğer bununla terk edenin kötülenmesi ve cezaya maruz kalmasını gerektiren "vacip kemal"ın nefyedildiğini anlatmak istiyorsa, bu açıklama doğrudur. "Eğer müstehab olan kemal" in nefyedildiğini anlatmak istiyorsa Allah'ın ve Resûlü'nün sözlerinde kesinlikle böyle bir şey yoktur; olması da câiz değildir."<sup>606</sup> İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak şu hadisi nakleder: "Hz. Peygamber namazını doğru dürüst kılmayan bir bedevî araba: "Geri dön, namazını kıl. Çünkü sen namaz kılmadın."<sup>607</sup> Ona göre "Mü'minler ancak Allah'a ve Resûlü'ne iman ettikten sonra herhangi bir şüpheye kapılmayan, mallarıyla canlarıyla Allah yolunda cihad eden kimselerdir. İşte onlar sadıkların ta kendileridir"<sup>608</sup> âyeti de bu konu için delildir.<sup>609</sup> İbn Teymiyye, cihadın her ne kadar farz-ı kifâye olsa da, işin başında bütün mü'minlerin cihad ile muhatap olduğunu zikreder. Müslümanların hepsi de onun farz olduğuna inanmakla yükümlüdürler. Farz-ı ayn olması halinde, onu yerine getirmekte kararlı olmaları gerekir.<sup>610</sup> Çünkü hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: "Her kim gazaya çıkmaksızın ve içinde gaza etmek niyeti taşımaksızın ölürse, nifaktan bir şube üzere ölür."<sup>611</sup>

İbn Teymiyye "Namaz ve hac gibi ibadetlerin bir kısmı terk edilecek olursa, imanın aksine o ibadet bâtil olur. Fakat iman mücerred günah ile ashâba, Ehl-i sünnet ve'l-cemaate göre bâtil olmaz" şeklinde yapılan bir itiraza da cevap verir: Eğer "bâtil olmak" ile kastedilen, kişinin bütünüyle o konudaki sorumluluktan kurtulamayacağı ise, farz olan imanın durumu da böyledir. Eğer onun bir kısmı terk edilecek olursa, bütünün gereği yerine getirilmiş ve sorumluluktan kurtulunmuş olunmaz.<sup>612</sup> Eğer "bâtil olmak" ile iadenin vücûbu anlatılmak isteniyorsa, böyle bir şey mutlak olarak söylenemez. Çünkü hacda birtakım görevler vardır ki, bunlar terk edilecek olursa iade edilmez ve ancak bir kurban ile telafi edilir. Aynı şekilde namazda da ilim adamlarının çoğunluğuna göre durum böyledir. Namazın bir vâcibi yanılarak veya mutlak olarak terk edilecek olursa, yeniden kılınması ancak iadenin mümkün olması

<sup>605</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 14.

<sup>606</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 14.

<sup>607</sup> Buhârî, "Eyman", 15; Tirmizi, "Salat", 11; Nesâî, "Tatbik", 15, "Sehv", 67.

<sup>608</sup> el-Hucurât, 49/15.

<sup>609</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 14.

<sup>610</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 15.

<sup>611</sup> Müslim, "İmare", 158; Ebû Davud, "Cihad", 17.

<sup>612</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 78-79.

halinde söz konusudur. Aksi takdirde iadesine imkânı olmayan konularda, sorumluluk devam eder. Cuma namazı ve benzerleri gibi.<sup>613</sup>

İbn Teymiyye'ye göre eğer “bâtıl olmak” ile anlatılmak istenen, yapılan o işten dolayı sevap alınamayacağı ise, durum böyle değildir. Aksine Peygamber efendimiz namazını kötü kılan<sup>614</sup> kişi ile ilgili hadis-i şerifinde, namazını eksik kılması durumunda da yaptığı işten dolayı sevap alacağını, fakat hiçbir şekilde namaz kılmamış seviyesinde olmayacağını açıklamıştır. Birçok hadiste de, farzların kıyamet günü nâfilelerle tamamlanacağı belirtilmiştir.<sup>615</sup> İman da aynı şekildedir. Kişi yapması gereken bir bölümünü terkettiği takdirde, eğer bu haram bir şeyse ondan tevbe eder. Eğer farz ise onu yapar. Yapmayacak olursa, o konudaki sorumluluktan kurtulamaz. Yaptıklarının da sevabını alır, tıpkı diğer ibadetlerde olduğu gibi. Naslar da kalbinde zerre ağırlığı kadar bile bir iman eseri olan kimsenin ateşten çıkartılacağına işaret etmektedir.<sup>616</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Teymiyye şöyle düşünmektedir: Hz. Peygamber güzel akıbetin, açıkladığı niteliklere sahip olan kimsenin olacağını haber vermiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, imanı kendilerinden nefyettiği veya imanı da İslâm'ı da kendilerinden nefyettiği kimseleri kâfir kabul etmemiştir. Ancak bunları âhiret hükümleri bakımından nefyetmiştir ki, bu da sevaptır. Dünya hükümleri açısından bunu nefyetmemiştir.<sup>617</sup> İbn Teymiyye iman ve amelî mutlak ve mukayyet kullanımlarına göre ele alarak, iman-amel ilişkisi sorununu çözmeye çalışmaktadır. Bu şer'î kelimeler tek başlarına ya da cümle içinde beraber bulunmalarına göre farklı anlamlar ifade etmektedir. İnsanlar ise bu kullanımların tamamını bilmediği ya da onlara bütüncül şekilde bakmadığı için önemli meselelerde yanlış çıkarımlarda bulunabilmektedir. Eğer kelimelerin mutlak ve mukayyet kullanımları bilinirse tartışılan bu meselelerin çözüme kavuşması kolaylaşacaktır.

#### **1.4. İman'ın Şubelerinin Mecaz Olarak Anlaşılmasının Reddi**

İbn Teymiyye, “imanın şubeleri” olduğunu bidiren<sup>618</sup> meşhur hadisi Mürcie mezhebinin mecaz olarak kabul ederek, iman ve amelîn arasını ayırmak için bir delil olarak kullandıklarını belirtir. Mürcie mezhebinin anlayışına göre imanın amelleri kapsaması mecaz,

<sup>613</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 79.

<sup>614</sup> Buhârî, “Eyman”, 15; Tirmizi, “Salat”, 11; Nesâî, “Tatbik”, 15, “Sehv”, 67.

<sup>615</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 79.

<sup>616</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 79.

<sup>617</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 262-263.

<sup>618</sup> Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 57, 58; Ebû Davud, “Sünne”, 14; Tirmizi, “İman”, 16.

inancı ifade etmesi ise hakikattir.<sup>619</sup> Daha önce mecaz konusunda yapılan tartışmalar edebî alanda iken, İbn Teymiyye Mürcie mezhebinin bu anlayışına şiddetle karşı çıkarak mecaz tartışmalarını itikadî/kelamî alana taşımış ve mecazın varlığını reddetmiştir.<sup>620</sup> Bilindiği üzere İbn Teymiyye nasları te'vil eden mezhepleri de eleştirmektedir. Te'vil'in temeli de mecazî dil anlayışına dayanır. Bu sebeple te'vilin tenkit edilmesi dilde mecazın reddedilmesine bağlıdır.<sup>621</sup>

İbn Teymiyye, kelimelerin “hakikat” ve “mecaz” olarak kısımlara ayrılmasının h. III. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını ve h. IV. yüzyılda ise yaygınlık kazandığını iddia eder. Ashâbdan ve onlara tabi olanlardan; Mâlik, Sevri, Evzai, Ebû Hanîfe ve Şâfî gibi büyük imamlardan; Halil, Sibeveyh, Ebû Amr b. Alâ ve bunlara benzer ileri gelen dil âlimlerinden kimse bu tür ayrımlar yapmamıştır. Ona göre mecaz kelimesini ilk kullanan kişi Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dır. Ancak Ebû Ubeyde mecaz kelimesiyle gerçek olanın karşısında yer alan şeyi kastetmemiş, âyeti kerîmenin mecazı deyimiyle, âyette ne söylenmek istendiğini kastetmiştir.<sup>622</sup>

Usûl'i fıkıh alanında ilk defa bağımsız olarak çalışmalar yapan İmam Şâfî böyle bir ayrıma gitmemiş, “hakikat” ve “mecaz” kelimelerini ağzına almamıştır.<sup>623</sup> Ahmet b. Hanbel, *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'deki “biz ve siz” kelimeleriyle buna benzer kelimeler hakkında “bu dilin mecazlarından” demiştir. Ancak o, mecaz kelimesiyle lafzın konulduğu mananın dışında kullanılmasını değil, lafzın taşınması caiz olan manasını kastetmiştir. Yani lafız birçok manaya gelebilir ve bu dilin genişliğini gösterir.<sup>624</sup>

Dilde hakikat ve mecaz şeklinde bir ayrım kabul edenlerin teorilerinin doğru olmasının şartı Arapça kelimelerin önce bir takım manalar için konulduğunu, daha sonra da bu manalar hakkında kullanılmaya başlandığını kabul etmeye bağlıdır. Yani kelimeler belirli manaları karşılamak üzere, kullanılmadan önce konulmuş olmaları gerekir. Bu görüş dillerin ıstılâhî

<sup>619</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 60,78. “Şu'abü'l-îman” hadisine İslâm dünyasında özellikle Ehl-i hadis taraftarları büyük önem vermiştir. Onlar bu hadiste imanın altmış veya yetmiş küsur şubeye ayrılmasını hakiki olarak anlamışlardır. Nasıl ki İslâm âleminde ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı hadisi temel alınarak fırak ve milel kitapları yazılıp bu konuda bir edebiyat oluşturulmuşsa; mezkûr hadis temel alınarak da “şu'abü'l-îman” kitapları yazılmış ve bu konuda bir edebiyat oluşturulmuştur. Bu alanda yazılmış en meşhur eser Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Câmiu li şuabi'l-îman* adlı eseridir. Beyhaki eserinde iman 77 şubeye ayırmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *El-Câmiu li şuabi'l-îman*, thk. Muhtar Ahmed Nedvi-Abdü'l-Ali Abdü'l-Hamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 2003.

<sup>620</sup> Abdulmuttalip Arpa, *Kur'ân'da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Meseleye Yaklaşımı*, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2010, sy. 44, s. 187.

<sup>621</sup> Arpa, s. 185.

<sup>622</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 60; mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XX, 222.

<sup>623</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 60.

<sup>624</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 60-61.



olarak konulmuş olduğunu kabul edenlerin görüşüdür.<sup>625</sup> Bu görüş sahiplerinin iddiaları şudur: “Akıl sahibi bir topluluk bir araya gelerek buna şunu, şuna da bunu ad olarak vermişlerdir ve aynı şeyin bütün diller için de geçerli olduğunu düşünmüşlerdir.”<sup>626</sup> İbn Teymiyye bu iddiayı Ebû Hâşim Cübbâî’den önce söyleyen kimsenin olmadığını ve Cübbâî’nin öğrencisi Eş’arî’nin dillerin kaynağı konusunda ona muhalefet ederek dilde tevkifiliği savunduğunu belirtir.<sup>627</sup>

Herhangi bir milletin bir araya gelerek dilde kullandıkları kelimeleri önceden belirledikleri iddiası ispata muhtaç ve yanlış bir iddiadır. Dünyaya gelen bir kişi belirli şeyleri temyiz etme durumuna geldi mi, anne babasının yahut kendisini büyütenlerin birtakım sözler söylediklerini ve belli bir anlama işaret ettiklerini görür. O da bu kelimelerin belirli bir anlam için kullanıldığını anlar. Bu kişi sürekli farklı kelimeler duyarak zaman içinde, yetiştiği toplumun dilini öğrenir. Ancak bu durum manaları ifade etmek için önceden birtakım kelimeler üzerinde anlaşmış olmayı gerektirmez.<sup>628</sup>

İbn Teymiyye, yüce Allah’ın insan türüne istek ve düşüncelerini kendi lafızlarıyla ifadelendirme ilhamını verdiğini düşünür. İşte bu ilham karşılıklı anlaşma olmaksızın dilleri konuşmak için yeterlidir.<sup>629</sup> Bu teori temel alındığında ise şöyle demek gerekir: Bir lafzın insanlar tarafından önce hangi mana için kullanıldığı bilinmezse, ona daha sonra yüklenen mecazi (ikincil) bir anlamının olduğunu söylemek yanlıştır. Bu sebeple “hakiki mana mecazî manadan daha önce kullanılmıştır” şeklinde bir iddia ispatlanması imkânsız bir iddiadır.

Mecazı kabul edenler hakikati; lügavî, şer’î ve örfî olarak üç kısma ayırırlar. Örfî hakikat olarak kabul edilen manalar üzerinde başlangıçta tam bir ittifak sağlandığı iddia edilemez. Örf bazı kelimelere birtakım manalar kazandırır ve kelimelerin sözlük anlamındaki hakikatini ortadan kaldırır. Daha sonra bu yeni manasıyla beraber lafız örfî anlamı için kullanılmaya başlar. Bu sebeple hakikat ve mecaz ayrımı yaparak hakikati “lafzın kullanım öncesi üzerinde mutabakat sağlanan manası” olarak tarif etmek yanlış bir yöntemdir.<sup>630</sup>

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ “köye sor”<sup>631</sup> âyetindeki “köy” kelimesini mecaz kabul edenler bu ifadenin aslının واسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ “köy halkına sor” şeklinde olduğunu iddia ederler ve bununda muzaf olan “halk” lafzının hazfedilerek muzafun ileyh olan “köy” lafzının onun yerine geçirilerek

<sup>625</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 62.

<sup>626</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 62.

<sup>627</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 62.

<sup>628</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 62.

<sup>629</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 65.

<sup>630</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 65-66.

<sup>631</sup> Yûsuf, 12/82.

olduğunu belirtirler. İbn Teymiyye burada bir hazf olduğu iddiasına karşı çıkar ve “köy”, “şehir”, “oluk”, ve “nehir” gibi kelimelerin hem hâl hem de mahal manası içerdiklerini söyler. Ve bu lafızlara mana verirken bazen mekânın kendisine bazen de içindekilere göre hüküm verildiğini zikreder. Bu kullanımlara örnek vermek gerekirse “nehri kazdım” denilince burada maksat mahaldir. “Nehir aktı” denildiğinde ise kastedilen “su” dur. Veya “oluğu koydum” denildiğinde yer kastedilir, “oluk aktı” denildiğinde de su kastedilir.<sup>632</sup> Köy kelimesi de bu yönüyle insan kelimesine benzer. İnsan ruh ve bedenden müteşekkil olduğundan dolayı insan kelimesi bu iki yönüde kapsar. Ruh ve beden birbirinden ayrı olmadığı için insan kelimesi bazen ruha bazen de bedene işaret etmektedir. Buna benzer olarak köy kelimesiyle bazen köyün kendisi bazen de o köyün sâkinleri kastedilir. Bunlarda göstermektedir ki bu tür kelimeler için mecazdır demek yanlıştır.<sup>633</sup>

Bu meselede yanlışa düşülmesinin bir sebebi de mukayyet olarak kullanılan lafızların mutlak olarak kullanılmasıdır. Kelimelerin bütün kayıtlardan uzak olarak mutlak bir şekilde kullanılması mümkün değildir. Yani bir lafzın mutlak olarak kullanıldığında anlamı hakikat, mukayyet olarak kullanıldığında anlamı mecazdır denilemez. “Ayn” lafzı bu duruma misal olarak verilebilir. Gözün hakikati görme organı olmasına rağmen daha sonra buna aradaki benzerlikten dolayı “aynü’ş-şems (güneşin kendisi), “aynü’n-nabia” (pınar gözü), “aynü’z-zeheb” (sikke halinde olmayan altın) gibi adlar verilmiştir. Ancak dilcilerin büyük çoğunluğuna göre bu tür adlandırmalar hakikat ve mecaz türünden değil, müşterek lafızlar türündendir.<sup>634</sup>

İbn Teymiyye bir cümlede var olan isimler, fiiller ve harflerin kesinlikle mukayyet olarak bulunduğunu belirtir. İsimler mübteda-haber, fâil-mef’ûl, muzaf-muzafun ileyh vb. olmakla mukayyettirler. Fiiler de fâil, mef’ûl, mekân ve zaman zarfı vb. ile mukayyet olarak bulunurlar. Harfler ise zaten onun dışında bir kelimenin manasına bağlıdır. Bu sebeple insanların konuştukları dillerin sözlerinde her şeyden soyutlanmış mutlak bir lafız bulmak mümkün değildir. Bu sebeple “hakikat mutlak lafzın ifade ettiği şey,” “mecaz ise ancak bir kayıtla ifade edilen şeydir” demek ya da “hakikat her şeyden daha önce zihne gelen anlam,” “mecaz ise her şeyden önce zihne gelmeyen anlamdır” demek doğru değildir. Bütün kayıtlardan uzak mutlak bir lafız ancak zihinlerde bulunabilir. Konuşmalarda böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Ancak böyle bir mutlaklığı mantıkçılar ve felsefeciler kabul etmişlerdir. Onlara göre sırf mutlak; bir olmak veya çok olmak, var olmak veya yok olmak ve

<sup>632</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 75.

<sup>633</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 76.

<sup>634</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 66.

daha başka herhangi bir nitelikle nitelenmeyen şeydir. İbn Teymiyye bu şekilde bir şeyin varlığının ancak zihinlerde olacağını gerçek dünyada ise var olamayacağını vurgular. Sırf mutlak diye bir şeyin olamayacağını ortaya koyan İbn Teymiyye lafzî mutlak diye bir şeyin de olamayacağını belirtmektedir. Çünkü kim konuşursa konuşsun ancak mukayyed ve bir bölümü ötekiyle bağlantılı olarak birleştirilmiş sözlerle konuşur. İşte bunlarda mutlak olarak söz söylemenin engelini teşkil etmektedir. Bütün bunlarda hakikat ile mecaz arasında fark gözeten kimselerin, her iki türü birbirinden ayırt edecek mâkul bir fark ileri sürmediklerini göstermektedir.<sup>635</sup>

Bazı âyetlerde geçen “yedullah”<sup>636</sup> ifadesinin mecazî olarak anlaşılması yanlıştır.<sup>637</sup> Allah’ın, yaratıkların elleri türünden bir ele sahip olduğunu söylemek ne kadar yanlıştır; O’nun zatına ve kemal sıfatlarının hepsine layık şekilde elinin olmasını imkânsız görmekte aynı şekilde yanlıştır. Böyle bir elin ne aklen ne de naklen imkânsız olduğunu gösteren bir delil yoktur.<sup>638</sup>

İbn Teymiyye “yedullah” ifadesinin mecaz olduğunu savunanların delil olarak kullandığı “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>639</sup> “Allah’ın ismini taşıyan başka birini bilir misin?”<sup>640</sup> âyetlerinin Allah hakkında teşbih ve tecsimin söz konusu olamayacağını vurguladığını zikreder ve Allah’ın zat ve sıfatlarına layık “el” in reddedilmesine delalet etmediğini savunur.<sup>641</sup>

İbn Teymiyye selevin “yedullah” ifadesini mecaza hamletmediğini söyler. Bu durum Cehm b. Safvân’ın ortaya çıkmasına kadar böylece devam etmiştir der ve şöyle bir soru sorar: “Selevin ‘Bunları geldikleri gibi bırakınız. Bununla birlikte asıl kastedilen, onların mecazi manasıdır. Araplar da bunu anlayamaz. Farslar ve Rumlar gelecek ve bunlar muhacir ve ensar

<sup>635</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 68, 72 İbn Teymiyye uzlaşmaya dayalı dil teorisinin ve kelimelerin mutlak ve mukayyet şeklinde ayrılmasının yanlışığını (çünkü ona göre kelimelerin hakiki ve mecaz şeklinde ayrılabilmesi bu iki ilkeye bağlıdır) ortaya koyduktan sonra Kur’an’dan “...Düşmek isteyen bir duvar buldular” (el-Kehf, 18/77) “...Allah’da ona açıklık ve korku elbisesini tattırdı” (en-Nahl, 12/112) “Biz geceyi bir elbise kıldık” (en-Nebe, 78/10) “Gerçekten onlar bir tuzak kuruyorlar. Ben de bir tuzak kurarım” (et-Tarık, 86/15,16) “...Bu yüzden onları alaya alanlar yok mu, asıl Allah onlarla alay etmiştir ve onlar için elemli bir azab vardır” (et-Tevbe, 9/79) âyetlerini ve “Halid, Allah’ın müşriklere karşı kınından sıyırdığı Allah’ın kılıçlarından bir kılıçtır” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 90; V, 299,300) hadisini misal getirerek bu naslarda mecaz olamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 72-75.

<sup>636</sup> “Yedullah” ifadesi için bkz: el-Mâide, 5/64; es- Sad, 38/75.

<sup>637</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, VI, 218.

<sup>638</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, VI, 220.

<sup>639</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>640</sup> Meryem, 19/65.

<sup>641</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, VI, 221.

çocuklarından daha ileri seviye de Arapçayı bileceklerinden onlar bunu anlayacaklar' demiş olmaları düşünülebilir mi.”<sup>642</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Teymiyye'nin düşünce yapısına göre mecaz olduğu iddia edilen manalar aslında; farklı manalardaki müşterek isimler, hem hâl hem de mahala delalet eden kelimeler, aynı manadaki isimler veya mutlak ya da mukayyet şekilde kullanılan kelimelerdir. Kelimelerin hakikat ve mecaz şeklinde ikiye ayrılıp; ilk konulan manasında kullanılmasına hakikat, bunun dışında kullanılmasına da mecaz denilmesi son derece yanlıştır. Çünkü bu tarife göre kelimeler başlangıçta belli manalar için vaz edilmiştir ve mecaz olarak kabul edilen manasıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Bu anlayış kabul edildiği takdirde haberî sıfatlarda ve diğer bazı naslarda tahrif ve ta'til kaçınılmaz bir şeydir. Allah'ın arşa istivasını istilâ, Allah'ın elini de güç, kudret şeklinde anlamak aslında o vasıfları bilerek veya bilmeyerek inkâr manasına gelmektedir. Çünkü istiva ile istilâ; el ile de kudret arasında hakikat açısından büyük fark vardır.

İbn Teymiyye'nin mecaza bu kadar tepki göstermesinin bir diğer nedeni de te'vilin mecazla olan ilişkisidir. Üçüncü bölümde de göreceğimiz gibi o nasları karinesiz ve keyfi bir şekilde te'vil eden grupları da eleştirmekte bazı noktalarda ise tekfir etmektedir. Ona göre te'vil zındıklık ve mühlidlik dehlizine açılan bir kapıdır. İbn Teymiyye bu dehlizin içinde sapkın fırkaların te'villerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktansa bu anlayışıyla karanlığa açılan bu kapıyı tamamen kapatmayı tercih etmiştir. Ancak bu tutumundan dolayı daha sonra bazı fırkalar tarafından müşebbihe ve mücessime olmakla itham edilmekten kurtulamamıştır.

### 1.5. “İman Tasdiktir” Tanımının Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin iman konusunda yazdığı eserlere baktığımızda imanı tasdik olarak tanımlayanları eleştirdiğini görmekteyiz. O, kendi yaptığı iman tanımını temellendirmek için imanı tasdik olarak tanımlayan Eş'arî ve Matürîdî âlimlerin delillerini tek tek zikredip çürütmeye çalışmaktadır. Bizde Eş'arî ve Matürîdî âlimlerin delillerini maddeler halinde zikredip her maddenin altına İbn Teymiyye'nin eleştirilerini sıralayarak mukayeseli ve objektif bir şekilde meseleyi ele almaya çalışacağız.

1) Arap dilini konuşanlar Kur'ân'ın nüzûlünden ve Peygamber'in peygamberliğinden önce imanın tasdik ile aynı şey olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir.<sup>643</sup>

<sup>642</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 221.

<sup>643</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Bâkılânî, *Temhid*, s. 389.

İbn Teymiyye şöyle bir soru sormaktadır: “Böyle bir icmânın varlığını kim nakletmiştir ve böyle bir icmâ nereden bilinmektedir? Bu icmâdan hangi kitapta söz edilmiştir?”<sup>644</sup> Eğer onlar “dili konuşanlar” ifadesiyle bu dili bize nakleden Ebû Amr, Esmâî ve Halil gibi şahısları kastediyorlarsa bunlar İslâm’dan önceki her şeyi isnadıyla nakletmemişlerdir. Bu şahıslar kendi dönemlerinde Araplardan işittiklerini ve yine divanlarda işittikleri ile buna benzer isnatla işittikleri şeyleri naklederler ve onların naklettikleri şeyler arasında -üzerinde icmâ etmiş olmaları şöyle dursun- iman kelimesi bile yoktur.<sup>645</sup> Eğer bu dili konuşanlardan maksat, İslâm’dan önce bu dili kullananlar ise biz bu gibi kimseleri görmedik, bilmiyoruz, hiç kimse de bize onlardan böyle bir şey aktarmamıştır.<sup>646</sup>

İbn Teymiyye, bütün bu kişilerin, imanın dilde tasdik anlamına geldiğini söylediklerinin bilinmediğini, bir ve iki kişinin bunu söylediği varsayılsa bile buna icmâ demenin mümkün olmadığını belirtir.<sup>647</sup> Bu nakilcilerin bunu söyledikleri kabul edilse bile, bunlar âhâd kimselerdir ve onların nakilleriyle tevâtür sabit olmaz. Çünkü tevâtürün şartlarından biri, başının, ortasının ve sonunun ahad olmaması, eşit olmasıdır. Sonra İbn Teymiyye şu soruyu sorar: “Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlünden önce bütün Araplar’dan geldiği kabul edilen ve onların “tasdik” dışında başka bir manaya geldiğini bilmediklerini ortaya koyan ve var olduğu ileri sürülen tevâtür nerededir?”<sup>648</sup>

2) Arapların “Filan kişi şefaate iman ediyor,” “Filan kişi kabir azabına iman etmiyor” şeklindeki sözleriyle kastedilen, bunları tasdik etmeleri veya etmemeleridir.<sup>649</sup>

İbn Teymiyye bu sözlerin Arap dilinden bir delil olmadığını ve Kur’ân dışında insanlar tarafından kullanıldığını belirtir. Bu kelimeler Kur’ân’ın nüzûlünden önce Araplar tarafından kullanılan kelimeler değildir ve bu kelimeler ashâb döneminden sonra kullanılmaya başlanmıştır.<sup>650</sup> Bunları söyleyen kimse kalben tasdik etmeyi amaçlasa bile, sadece bunu anlatmak istemiyor aksine onun maksadı hem kalben ve hem dille tasdiki ifade etmektir. Çünkü bu konunun kalbin tasdikini, dilin tasdiki desteklemediği sürece bilinmesine imkân yoktur.<sup>651</sup>

<sup>644</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 82.

<sup>645</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 82.

<sup>646</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 82.

<sup>647</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 82.

<sup>648</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 82.

<sup>649</sup> Eş'arî, *Lum'a*, s. 123; Bâkılânî, *Temhid*, s. 389; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 52; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, s. 614.

<sup>650</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 83.

<sup>651</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 83.

3) “ ...Doğru söyleyenlerden olsak da sen bize inanmazsın”<sup>652</sup> bu âyette Hz. Yûsuf’un kardeşleri babalarına sen bize inanmazsın derken iman kelimesini tasdik anlamında kullanmışlardır.<sup>653</sup>

İbn Teymiyye, bu âyet-i kerîme’de tasdik eden kimsenin, mü’min kimse ile eş anlamlı olduğuna işaret edecek bir tarafın olmadığını belirtir. Bu mananın iki lafızdan biriyle sâbit olması ötekinin eş anlamlı olduğunun delili değildir.<sup>654</sup>

4) Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’i Arap dili ile indirmiş ve isimleri onların kullandıkları şekilde kullandığını bildirmiştir. İman’ın şeriatteki anlamı dildeki anlamıyla aynıdır. Yüce Allah Arap dilini ne değiştirmiş ne de anlaşılmaz hale getirmiştir. Eğer böyle bir şey yapmış olsaydı, bu işe dair haberler tevâtür yoluyla bize kadar ulaşırdu.<sup>655</sup> Onlar bu iddialarını delillendirmek için şu âyetleri zikrederler: “Biz her gönderdiğimiz peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.”<sup>656</sup> “Şüphesiz ki biz, ona akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân kıldık.”<sup>657</sup>

İbn Teymiyye’ye göre arapların örfü, ismin hem mutlak ve hem de genel olarak kullanıldığı şeklinde cereyan etmiştir. Daha sonra onun üzerine anlamını tahsis eden bir kayıt sokulabilir.<sup>658</sup> Bu meselede sorun şudur: Acaba dilde şâriin dildeki müsemmalarından başka anlam taşıdığı şer’î isimler var mıdır, yoksa bu isimler şeriatte de dilde anlaşıldıkları gibi mi bırakılmışlardır, şâri isimlerin anlamına değilse, onların hükümlerine ilişkin yeni birtakım şeyler mi eklemiştir?<sup>659</sup>

İbn Teymiyye şâriin, bu kelimeleri nakletmediği gibi, değiştirmediyi de belirtir. Fakat bunları mutlak olarak değil, mukayyet olarak kullanmıştır. İbn Teymiyye misal olarak şu âyetleri verir: “O evi haccetmeleri Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.”<sup>660</sup> Yüce Allah burada özel bir haccı zikretmiştir ki, bu da beytin hacc edilmesi (ziyaret edilmesidir). Aynı şekilde “Her kim beyti hacceder yahut umre yaparsa...”<sup>661</sup> buyruğuda böyledir. Burada hac

<sup>652</sup> Yûsuf, 12/17.

<sup>653</sup> Eş’arî, *Lum’a*, s. 123; Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 397; Gazâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, I, 357; Sâbûnî, s. 152; Bâkîllânî, *Temhid*, s. 389; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 52; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkif*, III, 614.

<sup>654</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 84.

<sup>655</sup> Eş’arî, *Lum’a*, s. 123; Bâkîllânî, *Temhid*, s. 390; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkif*, III, 616.

<sup>656</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>657</sup> ez-Zuhruf, 43/3.

<sup>658</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 85.

<sup>659</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 187.

<sup>660</sup> Âl-i İmran, 3/97.

<sup>661</sup> el-Bakara, 2/158.

lafzı, her bir kasdı kapsamıyor. Aksine dilde herhangi bir değişiklik olmaksızın, bizzat lafzın kendisinin işaret ettiği özel bir kasdı içermektedir.<sup>662</sup>

Bid'at ehlinin bu konuda yanlışlıklara düşmesi onların doğru yoldan yüz çevirmeleri ve İslâm dinini doğru olduğunu zannettikleri birtakım öncülleri esas alarak bu temel üzerinde kurmaya çalışmalarıdır. Onlar bu yanlışlıkları ya lafızların işaretinde, ya da akılla anlaşılabilir manalarda yapmışlar, Allah'ın ve Resûlü'nün açıklaması üzerinde düşünmemişlerdir.<sup>663</sup> Mürcie Allah'ın ve Resûlü'nün kelâmını bilmek için izlenmesi gereken doğru yoldan sapınca, bu sefer iman, İslâm ve buna benzer isimlerin müsemmaları hakkında kendilerinin uydurdukları birtakım yollarla söz söylemeye koyuldular. Mesela iman dilde, tasdik etmek demektir. Resûlullah'da insanlara arap diliyle hitap etmiş ve bunu değiştirmemiştir. Dolayısıyla onun imandan kastı, tasdik olur. Arkasından şöyle dediler: Tasdik ise, ancak kalp ve dille veya sadece kalple olur. Buna göre ameller imandan değildir.<sup>664</sup>

İmanın sözlük anlamının tasdik demek olduğu kabul edilse bile, bilindiği gibi iman her şeyi tasdik etmek değil aksine özel ve belli bir şeyi tasdik etmek demektir ki, bu da Resûlullah'ın haber verdiği şeydir. Buna göre iman, şâriin sözünde, konuşmada kullanılan iman kelimesinden daha özel bir anlam ifade eder.<sup>665</sup> Özel anlam ifade eden “has” ile birlikte bütün genel kelimelerde bulunmayan birtakım kayıtlar daha bulunur. Mesela türlerden birisi olan “insan” alınıp genel bir söz olan “hayvan” kullanılacak olursa, bu insanda hem genel anlam, hem de kendine özgü bir anlam bulunur. Bu iki anlamı kendisinde toplayan ise, genel anlamın kendisini ifade etmez. Buna göre iman anlamına gelen “tasdik”in en aşağı seviyesi, genel tasdikten bir tür olmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre dilde bir değişiklik ve değiştirme yapmaksızın, hem genelde, hem özelde ona tam anlamıyla mutabık olması söz konusu değildir aksine şâri'in dilinde iman –tıpkı hem “hayvan”, hem de “konuşma” olmakla nitelendirilen insanda olduğu gibi- hem genel, hem de özel anlamlardan meydana gelen bir manadır.<sup>666</sup>

Eğer imanın aslı tasdik ise, namazın özel bir dua, haccın özel bir kasıt, orucun özel bir imsak oluşu gibi, bu da özel bir tasdik olur ve böyle bir tasdik bir takım gerekleri vardır. Bu gerekler mutlak olarak bu kelimenin kullanılması halinde, onun müsemmasının kapsamına girecek hale gelmiştir. Artık gerekenin bulunmaması, gerektiricinin de olmamasını (zâhirî ameller yoksa kalp amelleri de yoktur) gerektirir. O takdirde aradaki anlaşmazlık lafzî bir

<sup>662</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 187.

<sup>663</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 181.

<sup>664</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 182.

<sup>665</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 84.

<sup>666</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 84.

anlaşmazlıktan ibaret kalır. Yani iman amele tazammun yolu ile mi işaret etmektedir yoksa nüzûl yolu ile mi işaret etmektedir.<sup>667</sup>

İbn Teymiyye, imanın tasdik olduğunu iddia edenlerin “yüce Allah Arap dilini ne değiştirmiş ne de anlaşılmaz hale getirmiştir. Eğer böyle bir şey yapmış olsaydı, bu işe dair haberler tevâtür yoluyla bize kadar ulaşırdı” şeklindeki delillerini de kabul etmez. Ona göre tevâtür vardır ancak bu tevâtür onların aleyhine bir delildir. Çünkü namaz, zekat, oruç ve hac ile ilgili bilinen manaların kastedildiği kendilerine kadar ulaşmıştır. Allah ve Resulü’nün açıklamasına göre iman ile kastedilen kişinin kendisiyle mümin olabileceği şeylerdir. Yüce Allah’ın “Mü’minler ancak ...”<sup>668</sup> buyruğunda görüldüğü gibi. Bu ise Kur’ân-ı Kerîm’de ve sünnette mütevatir olarak bize gelmiştir. Yine farzları eda etmedikçe bir kimse hakkında iman hükmünün verilmeyeceği de tevâtüren bize gelmiştir. Yine bize tevatüren şu da haber verilmiştir: Kim mü’min olarak ölürse cennete girer ve azap edilmez. Fâsıklar ise buna hak kazanamazlar, aksine onlar azapla karşı karşıya kalırlar. İbn Teymiyye “Peygamber’den imanın ismi ve hükümleri konusunda tevâtür yoluyla gelen hususlar, başkası hakkında gelmemiştir” der ve şöyle sorar: “Peki bundan daha belîğ daha ileri derece de tevâtür olabilir mi?”<sup>669</sup>

İbn Teymiyye iman kelimesinin tasdik kelimesiyle eş anlamlı olamayacağına dair şöyle bir argüman ortaya koyar: Tasdik her türlü haber (önerme) için kullanılır. Bu konuda meşhur olmuş hususlarla ilgili olarak, mesela “bir ikinin yarısıdır”, “sema yerin üstündedir” diye haber veren kimseye cevap olarak: “Doğru söyledin. Biz bunu tasdik ediyoruz” denilir. Haber verilen şey müşahede âleminden ise sana iman ettik, buna iman ettik denilemez. Gayba ait olduğu zaman ise haber veren kişiye “ona iman ettik” denildiği gibi, haber verdiği şeye de “o şeye iman ettik” denilir. İman, müşahede âleminin dışında, duyular ve akılla elde edilemeyen âlem için kullanılır. Yani imanda gayb boyutu temelken, tasdikte ise müşahede âlemi temeldir.<sup>670</sup>

İmanın dilbilgisel açıdan da tasdikten farklıdır. “Onu tasdik ettim” denilince kendiliğinden tasdik edilene teaddi eder. E-m-n fiili ise geçişli değil lazım bir fiildir. Bununla birlikte ancak korkutmanın zıddı olan “eman”dan gelmesi halinde “ona güvendim (emintuhu)” denilir. İnandım anlamında ise “âmentü leh” denilir.<sup>671</sup>

<sup>667</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 186.

<sup>668</sup> el-Hucurât, 49/15.

<sup>669</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 109-110.

<sup>670</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 324.

<sup>671</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 325.



İman bütün verilen haberlerde kullanılmaz. Aksine gayba dair ve bunlara benzer şüphe ve tereddüdün söz konusu olabileceği hususlarla ilgili olarak verilen haberler için kullanılır. Dinleyen kişi bunları kabul etti mi, “tasdik” kelimesinin aksine “iman etti” ifadesi kullanılır.<sup>672</sup> Görüleceği üzere İbn Teymiyye burada sınav dünyasına ve imanın özgürlük boyutuna dikkat çekmektedir. İmanda her zaman bir şüphe ve tereddüt yönü vardır çünkü görülmeyen âlem hakkında verilen bilgilere inanç söz konusudur. Tasdik de ise şüphe ve tereddüt yoktur çünkü müşahede âlemiyle alakalı haberler söz konusudur.<sup>673</sup>

İbn Teymiyye imanda tasdik kelimesinden farklı olarak ihbarî, inşaî ve iltizamî unsurlarında bulunduğunu vurgulamaktadır. Mücerred tasdik kelimesi ise bu yönleri içinde barındırmaz. O, bu unsurları şu ayetten çıkarmaktadır: “Allah Teâlâ peygamberler vasıtasıyla şu şekilde ahd almıştır: Andolsun size kitap ve hikmet verdim, imdi yanınızda bulunana doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanmalı ve yardım etmelisiniz, bu şarta bağlı ahdimi kabul ve tasdik eder misiniz? Onlar “kabul ederiz” dediler. Allah “öyleyse şahit olun ben de sizinle beraber şahit olanlardanım.”<sup>674</sup> Buradaki haber, tasdikteki gibi mücerred bir haber değildir. İmanın sonucu olarak Peygamber’e yardımı gerekli gören bir haberdir. Âyete göre imanda haber verme (ihbar), haberin ortaya konulması (inşa), haberin inşa edildikten sonra benimsenip hayata tatbik edilmesi (iltizam) unsurları vardır. İmandaki tasdik unsuru habere, duygu unsuru inşaaya, zâhirî ameller ise iltizamî boyuta karşılık gelmektedir. Bütün bunlar bize imanın içinde güven boyutunun olması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple bir kişiden içerisinde güven olmayan bir habere iman etmesini beklemek yanlıştır. Dolayısıyla tasdik ve iman kelimesi düşünülünce ortaya şu çıkmaktadır: Bir haberle ilgili olarak haberi duyan kimse haberi veren kişiye itaat edebilir de etmeyebilirde. Haberi duyan kişi muhbiri tasdik ederse musaddik, duyduğu haberi hem tasdik edip hem de haberi veren kişiye güvenip ona itaat ederse mü’min olur.<sup>675</sup>

İman kelimesi sükûn ve huzur anlamına gelen “emn” den alınmıştır. Mü’min ise güvenen ve güven içinde olandır. Bundan dolayı iman mantikî bir terim olan önermeleri tasdik etmekten farklı bir anlam taşır. “Güvenmek ve güven içinde olmak” temel anlamına sahip olan iman kişinin iç dünyasıyla, kalp boyutuyla alakalıdır. Tasdikte ise böyle bir boyut yoktur. Tasdikte kullanılan “doğru” ve “yanlış” yargıları söz ve amellerle ilgili birer nitelemedir ve onların doğruluğunun salt kabulü ya da reddi anlamına gelir. İman ise bundan farklıdır. İman

<sup>672</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 325.

<sup>673</sup> Ferit Uslu, “İbn Teymiyye’nin Kelâmçıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2004, c.4, sy. 3, s. 22.

<sup>674</sup> Âl-i İmran, 3/81.

<sup>675</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 325, Arpaguş, s. 301-302.

içinde Allah ve Peygamber sevgisi, Allah'ı yüceltmek, O'na güvenmek, bağlanmak, boyun eğmek, zühd, rıza, tevekkül, havf ve recâ, Allah'a ve Peygamber'e düşmanlık yapanlara karşı buğz gibi "kalp amelleri" barındırır.<sup>676</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye tasdiki kabul etmekle beraber onu yetersiz görmektedir. İbn Teymiyye'ye göre iman beraberinde kalbin amelî ve onun gereği olan Allah'a ve Resûlüne sevgi beslemek ve benzeri hususlar bulunmaksızın, yalnızca tasdikle olmaz. Nitekim mücerred zan ve heva ile de iman olmaz. Aksine imanın aslında kalbin amelinin bulunması kaçınılmaz ve zorunlu bir şeydir. İbn Teymiyye'nin teorisine göre şöyle bir sıralama yapabiliriz:

Fıtrat → Bilgi → Tasdik → Kalp amelleri → Zâhirî söz ve amel

Yukarıdaki sıralamaya bakıldığında İbn Teymiyye'nin kalp ile beden arasında sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir. Bu teoriye göre yüce Allah insanları kendisini tanıyabilecek ve hakkı kabul edebilecek bir fıtrat üzere yaratmıştır. Ancak İbn Teymiyye mücerred bir bilgi ve tasdikin Allah'a sevgi beslemek için yeterli olmadığını savunur. Bu ancak kalbin kıskançlık ve kibir gibi birtakım rahatsızlıklardan uzak olması halinde söz konusu olabilir. Yani insan Allah'ın kendisini yaratmış olduğu fıtratı bozmamış olması gerekir. Fıtratını bozmamış ve selim olan kalpler Allah'tan başka hiçbir şeyi sevmezler. Çünkü nefis fıtraten Allah'ı sevecek şekilde yaratılmıştır. Korkulan şeyin düşünülmesi, ondan kaçmayı, sevilen şeyin düşünülmesi onu istemeyi ve peşinden gitmeyi gerektirir. Eğer kişi korkulan şeyden kaçmaz ve arzulanan şeyi istemezse, onun bu özelliği tam anlamıyla düşünmediğine işaret eder. Çünkü tam bir bilgi ve eksiksiz bir mârifet kaçınılmaz olarak bunun gereği olan ameli de gerektirir.<sup>677</sup>

Daha önce İbn Teymiyye'nin ümmetin bireylerini Allah'a inanç noktasında müslüman, mü'min ve muhsin şeklinde kategorize ettiğini belirtmiştik. O, inananlar arasındaki bu derece farkını bilgi, tasdik ve kalp amelleri noktasına da taşımaktadır. Buna göre kalbin amelini gerektiren tasdik, kalbin amelini gerektirmeyen tasdikten daha mükemmeldir.<sup>678</sup> Sahibinin gereğince amel ettiği ilim, gereğince amel etmediği ilimden daha mükemmeldir. Tam bir ilim

<sup>676</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 325; Uslu, s. 22-23.

<sup>677</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 324, 329; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 19-20.

<sup>678</sup> İbn Teymiyye bu düşüncesiyle Eş'arî ve Mâtürîdîler'in "tasdikte artma ve eksilme olmayacağı, bütün insanların bu konuda eşit durumda olduğu" iddiasında cevap vermiş olmaktadır.

ve mükemmel bir marifet zorunlu olarak ameli gerektirir. Allah'ı gerçekten bilen O'nu sever ve O'ndan haşyet duyar. Bu durum ise itaati gerektirir. Bu sebeple Allah'ı seven ve O'ndan haşyet duyan, Allah'ın emirlerini yerine getiren, yasaklarından ise sakınan kimsedir. Kudretle beraber tam bir irade fiili gerektirir. İnsanın Allah ve Resulü'nü sevmekle birlikte Allah'ın ve Resulü'nün sevdiği şeyi kesin olarak isteyip bu konuda gücü olmakla beraber bunu yapmaması imkânsız bir şeydir. Allah ve Resulü'nün sevmediği küfür, fık ve isyana karşı kalbinde buğz bulunmayan; haram kılınan şeylere kesin olarak nefret duymayan kişi kalp ameli yönünden eksiktir. Misal vermek gerekirse kişi içki içtiği zaman bu fiili içindeki sevgi sebebiyle yapmıştır. Kalbinde bu fiili işlemeye mâni olacak Allah korkusu veya bu isteğini yenecek Allah sevgisi olsaydı içki içmezdi.<sup>679</sup>

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre nefsin iki gücü vardır: 1) Uygun ile zıt olanı fark edip algılamak, bunları bilip tasdik etmek. 2) Uygundan hoşlanıp zıttan nefret etmek. Hareket korku ile umudu, dostluk ile düşmanlığı algılamaktan doğar. Uygunu algılamak hazzı, sevinci ve ferahlığı gerektirir. Zıt ve ters olanı algılamakta elemi ve kederi gerektirir. Kişi Allah'ı ve Peygamber'ini tasavvur ve idrak edip onlar hakkında bilgi sahibi olduktan sonra eğer fitratını bozmamışsa onları tasdik eder. Nefisler Allah'ı ve dinini sevecek bir içgüdüyle yaratıldıklarından yani insan ruhuna en uygun halin bu olmasından dolayı Allah'a ve Resulü'ne sevgi beslerler. Allah'ı ve Resulü'nü sevmek, Allah'ın Resulü'ne destek olmak, Allah'tan korkmak, O'na gereken saygıyı göstermek, yalnız O'na tevekkül etmek kalbin amellerindendir<sup>680</sup> ve hepsi imandan kaynaklanmaktadır. Kalbin bu amelleri de zorunlu olarak zahiri amelleri beraberinde getirir. Çünkü aralarında lazım-melzum ilişkisi vardır. Eğer sonuç olarak kabul edilen zâhirî ameller yoksa sebep olarak kabul edilen kalp amelleri de yok demektir.<sup>681</sup>

İbn Teymiyye kesin ve kararlı bir irade olmaksızın tam bir kudret güç yetirilebilen ve istenen şeyin varolmasını gerektirir diyen kimsenin hata yaptığını belirtir. Aksine bununla birlikte iradenin de olması kaçınılmazdır. Durum böyle olunca, Allah'ın mahlukâtı sadece bilmesi onun var olmasını gerektirir diyen filozofların sözlerinin yanlış olduğu da ortaya çıkmış olur. Aynı şekilde ilim, irade, kudret ve buna benzer şeyler her ne kadar hayat sahibi olanda birbirinden ayrılmaz şeylerdir veya hayat bu nitelikleri gerektirir veya bazı nitelikler öbürlerinin var olması için şarttır deniliyorsa, şüphe yok ki bilinen her şey istenen, sevilen ve

<sup>679</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 30, 120, 149.

<sup>680</sup> İbn Teymiyye'nin düşünce sistematüğünde kalbin amelleri merkezi bir konum teşkil etmektedir. O bu konuya dair müstakil bir eser kaleme almıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *Tuhfetü'l-İrakiyye fi'l-a'mâlî'l-kalbiyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, X)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

<sup>681</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 323.

güç yetirilen bir şey değildir. Aynı şekilde güç yetirilen her şeyde istenen ve sevilen değildir. Durum böyle olduğuna göre bir şeyin bilinen ve tasdik edilen bir şey olması mutlaka sevilen ve kendisine ibadet edilen olmasını gerektirmez. Bununla birlikte ilim ve seven sevilen bağı olmalıdır.<sup>682</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kulun mücerred bilgi ve tasdikini iman sayan, kalbin amellerini imana dâhil etmeyenlerin iddiası, "Allah'ın sadece evrenin düzenini bilmesi, onun var olmasını gerektirir, ayrıca O'nun bu konuda iradesine gerek yoktur" diyenlerin sözlerini andırır. İbn Teymiyye bunun felsefecilerin şu sözüne benzediğini söyler: "Ruhun mutluluk bulması, sadece hakikatleri bilmesiyle gerçekleşir." Bu görüş, kendisi olmaksızın mutluluğun asla gerçekleşmeyeceği yüce Allah'ın sevgisini ve O'na ibadeti söz konusu etmemektedir.<sup>683</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye imanın unsurları arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. İman meselesinde kalp ile beden arasında varsayılan kopukluğu kalbin amelleriyle ortadan kaldırmaktadır. Ona göre kalbin amelleri imandandır. Çünkü zâhirî amellerin gerçekleşmesi kalbin amellerine bağlıdır. Bu gerçek ortaya çıktıktan sonra zâhirî ameller imandan mıdır yoksa değil midir şeklinde tartışmak laf kalabalığından başka bir şey değildir.

Amel, imanının ad olduğu şeyin gerçekleştirilmesi ve onun tasdik edilmesidir. Bununla alakalı olarak İbn Teymiyye, Şeyh Ebû İsmail Ensârî ve bir grup ilim adamının şöyle dediğini nakleder: "İlim, bütünüyle tasdiktir. Kalp, Resûlün getirdiklerini tasdik eder. Dilde kalpte bulunanı tasdik eder. Amel ise söylenen sözü tasdik eder. Nitekim "ameli sözünü doğruladı" denilir.<sup>684</sup> İbn Teymiyye delil için şu hadisi zikreder: "Gözler zina eder, zinaları bakmaktır; kulaklar zina eder, zinaları dinlemektir; eller zina eder, zinaları tutmaktır; ayaklar zina eder, zinaları yürümektir; kalpler temenni eder ve arzular. Organda bunu tasdik eder veya yalanlar."<sup>685</sup>

5) Dil ile ikrar imanın bir rüknü olmayıp, dünyada İslâm ahkâmının tatbiki için aranan bir şarttır. Kalben tasdik dışarıdan insanların bilemeyeceği gizli bir şey olduğundan onun varlığına dair bir alâmet gerekmektedir. Bu sebeple kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar etmeyen kimse dünyada mü'min sayılarak mü'minlerle ilgili ahkâma tabi olmasa da Allah katında mü'mindir. Bunun aksine bir kimse münafıklar gibi diliyle ikrar ettiği halde kalbiyle tasdik etmezse Allah katında mü'min olmadığı halde dünyada mü'minlerle ilgili

<sup>682</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 328.

<sup>683</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 328.

<sup>684</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 339.

<sup>685</sup> Buhârî, "İsti'zan", 121, "Kader", 9; Müslim, "Kader", 20, 21; Ebû Davud, "Nikah", 43.

ahkâma tâbi olur.<sup>686</sup> İman mücerred tasdikten ibarettir. Dil ise kalpteki imanın tercümanıdır. Binaenaleyh iman dilden evvel var olmalı ki, dil, var olan şeyin tercümanı olabilsin. İşte bu en açık hükümdür.<sup>687</sup> Tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti kalpte bulunan tarafıdır, çünkü iman bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez.<sup>688</sup>

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre yüce Allah dilleriyle tasdik etmedikçe mücerred olarak kalplerinde bilmek ve tasdikte bulunmakla hiçbir kimsenin resûlleri tasdik etmesini kabul etmemiştir. Arap dilinde “kalbi ile onun doğru, ya da yalancı olduğunu bilmekle birlikte buna ilişkin bir şey söylemiyorsa, filan kişi filanı tasdik ediyor veya yalanlıyor” şeklinde bir ifade kullanılamaz. Aynı şekilde bir kişi söz yahut işaret veya bunlara benzer bir şey olmaksızın mücerred olarak kalp ile bir talepte bulunacak olursa, o kimse için emir verdi veya yasakladı denilemez.<sup>689</sup> İbn Teymiyye imanın farz ve müstehab olan yönlerini anlatırken ibadetlerdeki hükümlerle kıyaslama yaptığı gibi burada da aynı yöntemi izler ve şu hadisi misal olarak getirir: “Şüphesiz ki Allah dilediği emri verir. Onun verdiği emirlerden birisi de namazda konuşmayınız şeklindedir.”<sup>690</sup> Hadise göre ilim adamları herhangi bir sebep yokken bilerek konuşan kimsenin namazının bâtil olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Yine aynı şekilde bütün ilim adamları kalpte var olan dünyevî birtakım işlerin tasdik edilmesinin ve talep edilmesinin namazı iptal etmediği üzerinde ittifak etmişlerdir. Ancak bunları konuşup söylemenin namazı iptal edeceğini kabul etmişlerdir. Bundan çıkan sonuç şudur ki müslümanlar, bu şekilde kalpten geçen şeylerin söz (kavl) olmadığı üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>691</sup>

İbn Teymiyye şu hadisi de delil olarak zikretmektedir: “Allah ümmetime, onu konuşup söylemedikçe veya gereğince amel etmedikçe, içlerinden geçirdiklerini bağışlamıştır. Hz. Peygamber yüce Allah'ın insanın içinden geçirdiklerini konuşarak söylemedikçe affettiğini haber vermekte ve böylelikle nefsin içinden geçirdikleri (hadisu'n-nefs) ile sözlü konuşmayı birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirmiş ve bunları konuşup söylemedikçe, onlardan sorumlu tutulmayacağını bildirmiştir.”<sup>692</sup>

İbn Teymiyye dilde kelâmın sadece anlama ad olamayacağını kanıtlamak için şu âyet ve hadisleri delil getirir:<sup>693</sup> “Muaz (r.a) Hz. Peygamber'e şunu sormuştur: ‘Ey Allah'ın

<sup>686</sup> Sâbûnî, s. 152; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 79.

<sup>687</sup> Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 363.

<sup>688</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 492-493.

<sup>689</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 87.

<sup>690</sup> Buhârî, “Tevhid”, 42; Ebû Davud, “Salat”, 166; Nesâî, “Sehv”, 20, “Küsûf”, 16.

<sup>691</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 87.

<sup>692</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 88.

<sup>693</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 88.

Resûlü, bizler konuştuğumuz dolayısıyla sorumlu tutulacak mıyız?’ Hz. Peygamber’de şu cevabı verdi: ‘İnsanları yüzüstü ateşe sürükleyen dillerinin konuştuğu şeylerden başkası mıdır?’<sup>694</sup> ‘İki söz vardır ki, dile hafif gelir, terazi de ise ağırdır. Rahman olan Allah tarafından da sevilirler: Sübhânallahi ve bihamdihi, sübhanallahi’l-azîm.’<sup>695</sup> ‘...Güzel kelimeler ancak O’na yükselir. Onları da Allah’a amel-i sâlih ulaştırır. Kötülüklerle tuzak kuranlara gelince, onlar için çetin bir azap vardır ve onların planları başarısızlıkla sonuçlanacaktır.’<sup>696</sup>

İbn Teymiyye’ye göre “kelâm” in neye ad olduğu hususunda ashâb-ı kirâm arasında ya da onlara sünnet ehlinden veya bid’at ehlinden tâbi olanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. İslâm’da kelâmın sadece anlama ad olduğunu söyleyen ilk kişi Abdullah b. Said b. Küllâb’dır ki o da müteahhirdir. İbn Küllâb Ahmed b. Hanbel’in mihneti döneminde yaşamıştır. Ancak İbn Teymiyye İbn Küllâb’ın bu görüşünün Ehl-i sünnet âlimleri ile bid’at âlimleri tarafından kabul görmediğini belirtir.<sup>697</sup>

İbn Teymiyye “Rabbini içinden yalvararak ve korkarak yüksek olmayan bir sesle an”<sup>698</sup> âyetinden kastın, dilde zikretmek olduğunu belirtir. Nefiste olmakla kayıtlanan söz ise “hadîs” kelimesiyle kullanılır ve: “Hadîsü’n-nefs denilir. Arapların “hadîsü’n-nefs” dedikleri gibi, “kelâmü’n-nefs” ve “kavlü’n-nefs” diye bir ifadeleri yoktur. İşte bu bakımdan hadîs kelimesi görülen rüyalar hakkında da kullanılır. Şu âyetlerde olduğu gibi: “Sana rüya yorumunu (te’vîlü’l-ehâdîs) da öğretecek.”<sup>699</sup> “Ve bana rüyaların (ehâdîs) te’vilini öğrettin.”<sup>700</sup> Âyetlerde nefisten geçtiği söylenen (hadîs), dil ile söylenmez. Hadîs kelimesi bazen nefiste olan ile kayıtlanır. Kelâm kelimesi ise böyle değildir. Çünkü bu kelime ile sadece nefiste olan (içten geçirilen) şeyin kastedildiği bilinmemektedir.<sup>701</sup>

Yüce Allah’ın “Sözünüzü ister gizli ister açık söyleyin, muhakkak ki O sinelerin özünde olanları çok iyi bilir”<sup>702</sup> âyetinde amaçlanan şey, bazen herhangi bir kimsenin duyamayacağı kadar gizlenen, bazen de başkası tarafından duyulabilecek kadar açıkça söylenen sözlerdir. Okumayı gizli yaptı ve açıktan okudu denildiği zaman, aynı şekilde içten okunan namaz ve açıktan okunan namaz sözleriyle kastedilen de budur. İşte bundan dolayı o sözü “dillerinizle

<sup>694</sup> Tirmizi, “İman”, 8; İbn Mace, “Fiten”, 12.

<sup>695</sup> Buhârî, “İman”, 19, “Tevhid”, 58; Müslim, “Zikir”, 30; İbn Mâce, “Edep”, 56; Tirmizi, “Deavat”, 59.

<sup>696</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>697</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 89.

<sup>698</sup> el-A’râf, 7/205.

<sup>699</sup> Yûsuf, 12/6.

<sup>700</sup> Yûsuf, 12/101.

<sup>701</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 89-90.

<sup>702</sup> Mülk, 67/13.

veya kalplerinizle söyleyiniz” denmemiştir. Nefiste olanın ise açıkça ifade edilmesi düşünülemez, sadece dil ile söylenenin açıklanması söz konusudur.<sup>703</sup>

Allah’ın “Muhakkak o sinelerin özünde olanı çok iyi bilendir”<sup>704</sup> buyruğu ise tenbih manasındadır. Söylenmek istenen şudur: O kalplerde olanı bildiğine göre söylenen sözü nasıl olurda bilmez. Şu âyette mezkûr ayete benzemektedir: “Sen sözü açığa vursan da gizlesen de Allah için birdir. O gizliyi de bilir, ondan daha gizli olanı da.”<sup>705</sup>

Allah’ın “Senin alâmetin, üç gün insanlarla işaret dışında başka bir şekilde konuşmamandır”<sup>706</sup> buyruğu ile dile getirilen şey, başka bir ayette şöyle dile getirilmiştir: “Sapasağlam olduğun halde, üç gün insanlarla konuşmamandır.”<sup>707</sup> İbn Teymiyye bu âyette aynı olaydan bahsedildiği halde herhangi bir istisnada bulunulmamasının şuna delil olduğunu belirtir: Burada ki istisna, munkatı bir istisnadır. Bunun anlamı da, sen insanlarla konuşmayacak, fakat onlarla sadece işaretleşebileceksin demektir. İbn Teymiyye buna benzer olarak “...diye onlara işaret etti”<sup>708</sup> âyetini zikreder ve “eğer burada işaretin muttasıl bir istisna olduğu kabul edilecek olursa, o takdirde bununda istisna ile mukayyet sözün kapsamına girmesi gerekir” der. Yüce Allah’ın şu buyruğu da bunun gibidir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.”<sup>709</sup>

Hiz. Ömer’in (Hiz. Ebû Bekir’in halife seçildiği Saide Oğulları sakifesinde) “içimden bir konuşma tasarladım” ifadesi “söz ancak kalptedir” iddiasında bulunanların aleyhine bir delildir. Çünkü tasarladım ifadesi, sözü düzene sokmak ve önceden konuşmak üzere hazırlamak anlamındadır. Tasarlanan söz ile süslenen söz aynı anlamdadır ki bu da ıslah edilmiş ve güzelleştirilmiş demektir. Hiz. Ömer içinden söylemek istediği birtakım şeyleri tasarlamış, fakat bu tasarladıklarını söylememiştir. İbn Teymiyye şu sonuca varır; dil ile söylenmedikçe ona söz denilmez. İnsanın içinden söylenmek üzere tasarladığı şey, dille ifade edilmedikçe “kavl” adını almaz ve ancak tasarlanmış şey olarak kalır. Misal olarak insan kendi içinden haccetmeyi, namaz kılmayı, yolculuğa çıkmayı ve benzeri şeyleri kararlaştırır. Söylemek istediği ve yapmak istediği şeyler için, içinde takdir edilen zihnî bir şekil oluşur. Fakat bunların hiçbirisi dış dünyada meydana gelmedikçe ona “söz” ve “amel” adı verilmez.

<sup>703</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 90.

<sup>704</sup> el-Fâtır, 35/38.

<sup>705</sup> Tâ-Hâ, 20/7.

<sup>706</sup> Âl-i İmran, 3/41.

<sup>707</sup> Meryem, 19/10.

<sup>708</sup> Meryem, 19/11.

<sup>709</sup> eş-Şûrâ, 42/51.

Böyle yapmayan bir kişi namaz kılmış ya da haccetmiş sayılmaz. İşte bundan dolayı kişinin içinden söylemeyi ve yapmayı tasarladığı haram söz ve fiilleri söyleyip işlemedikçe aleyhine günah olarak yazılmaz. Fakat söyleyip yapmayı tasarladığı güzel söz ve fiiller onun lehine tek bir iyilik olarak yazılır. Eğer bu tasarıları söz ve fiil olarak ortaya çıkacak olursa ondan yedi yüze kadar onun lehine iyilik olarak yazılır. Eğer bu iyi olmayan söz ve fiil tasarılarını yaparsa bunun karşılığında ceza görür.<sup>710</sup>

İbn Teymiyye gerçek sözün kalpte olduğuna dair Eş'arî ve Matürîdî âlimlerin sıklıkla kullandığı Ahtal'ın şu beytini de bu konu da delil olarak kabul etmez:

“Asıl söz kalpte olandır, bil,

Kalbe bir klavuz kılınmış dil.”<sup>711</sup>

Bazı kimseler bu beytin Ahtal tarafından söylendiğini kabul etmemiştir. Onun şiir divanlarını arayıp tarayanlar böyle bir beyte rastlamamışlardır. Bu beyti aslında Muhammed İbnü'l-Hassab rivâyet etmiştir. Bazılarına göre de Ahtal'a nisbet edilen bu beytin aslı şöyledir: “Gerçek şu ki beyan kalpte olandır.”<sup>712</sup>

İbn Teymiyye burada şöyle bir metot eleştirisi yapar; Eğer herhangi bir kimse Buhârî ve Müslim'de Peygamber'den rivâyet edilmiş bir hadisi bir mesele hakkında delil gösterecek olursa bazı kimseler bunun haber-i vâhid olduğunu söyleyerek delil olarak kullanılmasını reddeder. Bu ilim adamlarının güvenilirliğini tasdik üzerinde ittifak etmiş olmaları ve onları hadis alanında ehil kabul etmelerine rağmen bu böyledir. Ahtal'a nisbet edilen bu beytin ise sahih bir isnatla ne tek bir kişiden, ne de birden çok kişiden naklî görülmemiştir.<sup>713</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Arap, Fars, Rum, Türk ve diğer milletlerin dillerinde söz lafzının neye ad olduğunu bilmek için bir şairin sözüne gerek duyan kimse insanlar arasında ilmin yollarını bilmek ve izlemekten en uzak olan kimsedir. Ayrıca Ahtal eski şairlerden değildir, yeni şairlerdendir. Kâfir ve teslise inanan bir hristiyandır. Ayrıca onun adı “Ahtal”dır ve “hatal” sözdeki çürüklük ve tutarsızlık demektir. O bir hristiyandır ve hristiyanlar da kelâmın

<sup>710</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 90-91.

<sup>711</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 91 Eş'arî ve Matürîdî âlimlerin bu şiiri delil olarak kullanmalarına dair bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 108; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 117, Sabûnî, s. 61 Gazâlî bu şiiri zikrettikten sonra şöyle der: “Şairlerin dile getirdiği bu husus, kelâm-ı nefsinin bütün insanların ortak olarak idrak ettiği apaçık konulardan olduğunu gösterir. O halde nasıl olurda inkâr edilebilir?” Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 117.

<sup>712</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 91.

<sup>713</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 91.



neye ad olduğunu tesbit etmek konusunda hataya düşmüşlerdir. Başlı başına bir varlık olan Mesih'i Allah'ın kelimesinin kendisi kabul etmişlerdir.<sup>714</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Teymiyye imanın tasdik olarak kabul edilemeyeceğini lafzî ve semantik delillerle kanıtlamaya çalışmaktadır. İmanın tasdik, ikrar ve amelden oluşan bütün unsurlarını kalp amelleri vasıtasıyla birbirine bağlamaktadır. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Bütün unsurlar birbirine bağlı bir bütün oluşturuyorsa, bu unsurlardan biri olan zâhirî amel olmadığında bu bütün tamamen ortadan kalkmaz mı? İbn Teymiyye'nin buna cevabı bütünün tamamen ortadan kalkmayacağı, ancak eski halinde de kalmayacağı şeklindedir.<sup>715</sup> O bu bakış açısıyla Hariciyye ve Mu'tezile'nin kolaylıkla tekfere götüren teorilerinin de kapısını kapatmış olmaktadır. Onun düşünce sisteminde kalp merkezi bir konum tutmakla birlikte iman konusunda tek başına yeterli değildir. Zâhiri amellerle kalp ve beden bütünlüğü sağlanmak zorundadır. İşte o zaman gerçek iman tahakkuk edebilir.

### 1.6.Tasdik ve Mârifet İlişkisi

Eş'ariyye ve Matüridiyye mezhepleri Cehmiyye'yi imanı marifet olarak tanımladıkları için tenkit etmişlerdir. Onlara göre bir şeyin bilinmesi ona inanılmasını gerektirmez. Yani bilmekle tasdik edip onaylamak farklı iki olgudur. Marifet iman etmek için gerekli ise de tek başına yeterli değildir. Tasdik etmek, içinde zorunlu olarak marifeti barındırmaktadır. Bir şey hakkında bilgi sahibi olmak tasdike, bilgisizlik ise tekdibe yol açar.<sup>716</sup>

İbn Teymiyye, Eş'arî ve Matürîdî âlimlerin tasdik ve marifet arasında önemli bir ayrım olduğunu söyleyip Cehmiyye'yi eleştirmelerini doğru bulmamaktadır. Çünkü marifet ve tasdik arasında çok belirgin farklar yoktur. Daha da önemlisi kalbin amellerinin imana dâhil edilmemesi noktasında bu iki görüş sahipleri mutabıktır. İbn Teymiyye, Eş'arî'nin son eserinin İbâne olduğunu zikreder.<sup>717</sup> Eş'arî *İbâne*'de "iman söz ve ameldir artar ve eksilir" der. Onun Eş'arî'nin son eserinin *İbâne* olduğunu söylemesi ve bundan sonra da Eş'arî'yi Cehm'in görüşlerini takip etmekle itham etmesi bir çelişki gibi görünmektedir. Kanaatimizce İbn Teymiyye Eş'arî'den sonraki Eş'ariyye âlimlerinin imanı tasdik olarak değerlendirmesinden yola çıkmaktadır.

İbn Teymiyye Cüveynî'nin isimler ve hükümler hakkındaki bir başlık altında şöyle dediğini nakleder: "İman tasdik etmekten ibarettir. Hocamız Ebû'l-Hasen'de böyle demiştir.

<sup>714</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 92; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 293.

<sup>715</sup> Bu konu daha detaylı bir şekilde "İman'ın tümel olarak anlaşılmasının reddi" başlığı altında ilerleyen sayfalarda incelenecektir.

<sup>716</sup> Tasdik ve marifet ilişkisi için bkz. Matürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 495-496.

<sup>717</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 62.

Ancak onun tasdikini ne demek olduğu hakkındaki görüşü farklı farklıdır. Bir seferinde Allah'ın varlığını, kdemini ve ulhiyetini bilmektir derken, bir seferinde de Şöyle demiŐtir: Tasdik insanın içindeki bir söz olup mârifeti de içerir. Mrifetsiz tasdik varlığı söz konusu olmaz. Tasdik gerektirdiği Şey de budur. Çünkü sözlerin tasdik edilmesi ve yalanlanması doğru ve yalan sözler hakkında uygun ve layıktır. Buna göre tasdik dille ifade edilen içteki bir sözdür. O bakımdan ibadete de tasdik niteliği verilir. Çünkü ibadet tasdikten ibarettir. Bazı mezhep limlerimiz de Şöyle der: Tasdik ancak bir söz ve mrifetin bir arada bulunmasıyla gerekleŐir. Her ikisi bir arada bulunduğu zaman bu, bir tek tasdik olur. Kimisi de sadece inadın terk edilmesi ile yetinmiŐtir. Bunlar ikrarda bulunmayı imanın iki rüknünden birisi kabul etmeyerek Şöyle derler: İman kalp ile tasdikten ibarettir. Bu ise Şeriate karŐı inatlaŐmayı terk etmektir. Bu ilkeye göre kâfirin Allah'ı tanınması ve buna rağmen sadece inadı dolayısıyla kâfir olması mümkündür. Çünkü o iman konusunda en önemli Şeyi terk etmiŐtir.”<sup>718</sup>

Cüveynî bu ilkeye (imanın sadece kalbin tasdiki, kfrn de kalpteki tasdikini ortadan kaybolması Şeklinde tanımlanması) Şöyle bir itirazın yapılabileceğini söyler: “Yahudiler Allah'ı ve Muhammed'in peygamberliğini bilen kimselerdi. Ancak onlar inatları, kıskançlıkları ve dünyaya iliŐkin birtakım amaçları dolayısıyla kâfir oldular. Cüveynî Şöyle cevap verir: Hocamız Eb'l-Hasen'in grŐne göre kâfir olduğu hakkında hüküm verdiğimiz her kiŐiyle ilgili olarak Şunu söyleriz: O kesinlikle Allah'ı tanımamakta, Resln'de dinini de kabul etmemektedir.”<sup>719</sup>

İbn Teymiyye bu konuda Şöyle der: “Onların ‘inat eden kimse Şer’an kâfir’ Şeklindeki sözleri, kimi zaman kfrn, kalpte imanın bulunmaması Şeklinde, kimi zaman da inadın küfür olduğu Şeklinde deđerlendirilmiŐtir. İŐte böylesini Şeriate kâfir olarak kabul eder. Tasdikten ibaret olan imanın hakikatine sahip olsa bile o inadı dolayısıyla kâfir olabilir. Onun Şeriate kâfir olması peygamberlerin ve meleklerin imanına benzer bir imana sahip olmasına rağmen, kaçınılmazdır. EŐar, Bâkîllânî ve onlardan önce gelip Cehm'e uyanlar bunun temel ilkelerini (imanın salt kalbin tasdiki, kfrnde kalpteki tasdikini ortadan kalkması olarak tanımlanması) bozan bir eliŐki olduğunu bilerek Şöyle demiŐlerdir: Bir kiŐinin khin olması, ancak kalbinde bulunan tasdiğin gitmesiyle mümkündür. Onlar bu konuda Şu ilkeyi kabul ederler: Şeriatin kâfirliği konusunda hüküm verdiği herkesin kalbinde ne Allah'ın mrifetinden bir Şey olabilir, ne de Resûlü' tanımaktan. İŐte bundan dolayı akl ilimlerle

<sup>718</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmn'l-kebir*, s. 95-96.

<sup>719</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmn'l-kebir*, s. 96.

uğraşanların çoğunluğu onun bu düşüncesine tepki göstermiş ve şöyle demişlerdir: Böyle bir şey hakka karşı bile bile direnmektir. Bir safsatadan ibarettir.”<sup>720</sup>

İnsanlar arasında pek çok kimse kalbinde tasdik bulunduğunu ve Resûl’ü yalanlamadığını, bununla birlikte birtakım kâfirlere sevgi beslediğini kendisi bilmektedir. İbn Teymiyye Selefin bu konuda şöyle dediğini zikreder: “Farzların terk edilmesi, kalpte olması gereken imanın olmadığı delilidir. Fakat bu -Allah ve Resûlü’nün sevgisi, Allah’tan korkmak gibi şeylerden ibaret olan- kalbin amelinin yok olması ile olabilir. Bu kalpte hiçbir tasdik bulunmamasını da gerektirmez.” Bunlar ise şeriatın imanını nefyettiği kimsenin kalbinde tasdik namına hiçbir şey yoktur derler. Bu ise akıl sahiplerinin çoğuna göre bir safsatadır.<sup>721</sup> İbn Teymiyye burada şu duruma vurgu yapmaktadır: İnsanlar kalplerinde tasdik bulunduğu halde de küfre düşürücü bir amel işleyebilir. Yani kalpte bulunan tasdik kişiyi küfre düşürücü amel yapmaktan alıkoymaz. Bu da demektir ki küfür sadece kalpte bulunan tasdiğin kaybolmasıyla ya da kalbin tekzihiyle meydana gelmez.

İbn Teymiyye eğer Eş’arîler “hükümün veya ismin sabit olması için kalbin mârifetine birtakım şartlar eklenmiştir” şeklinde bir itiraz yaparlarsa onlara şöyle denileceğini söyler: “Bu Cehm’in görüşü değildir. Bu imanı namaz ve oruç gibi kabul edenlerin görüşüdür. Hac dilde yönelmek, namaz da dua etmek demektir. Fakat şâri buna birtakım şeyler daha eklemiştir ki, eklenen bu şeyler ya hükümdedir veya hüküm ve isimdedir. Bu sözü söyleyen kimse Kitap ve Sünnet’te söz konusu edilen imanın hükümünün kalbin yalnızca tasdiğiyle gerçekleşmeyeceğini kabul ediyor demektir.”<sup>722</sup>

İbn Teymiyye imanı tasdik olarak tanımlayan Eş’arîler’in “cehennemlik olan hiçbir kâfir hiçbir şekilde Allah’ı tasdik etmemektedir. İblis’te İblis dışındakilerde” şeklindeki görüşlerini çürütmek için “Kâfirler de cehenneme zümre zümre sürülecekler. Onlar oraya girdiklerinde kapıları açılacak ve bekçileri onlara şöyle diyecek: Size Rabbinizin âyetlerini okuyan ve bu gününüze kavuşacağınızı söyleyip korkutan kendi aranızdan peygamberler gelmedi mi? Onlar: Evet diyeceklerdir. Fakat azap sözü kâfirler üzerine hak olmuştur,”<sup>723</sup> “Sen onları Rableri’nin huzurunda durduruldukları zaman bir görsen. Bu hak değilmiymiş? Diyecek. Onlarda: Rabbimize yemin olsun ki evet diye itiraf edeceklerdir. Öyle ise şimdi küfür ve inkâr ettiğiniz şeyler yüzünden azabı tadın diye buyuracak”<sup>724</sup> âyetleriyle beraber

<sup>720</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 96.

<sup>721</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 97.

<sup>722</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 98.

<sup>723</sup> ez-Zümer, 39/71.

<sup>724</sup> el-En’âm, 6/30.

birçok âyeti<sup>725</sup> zikreder. İbn Teymiyye'ye göre bu âyetler gibi âhirette kâfirlerin Rablerini tanıyıp kabul edeceklerine dair birçok âyet vardır. İşte buna göre yalnızca bilmek, iman olmuş olsaydı, onların âhirette iman edeceklerinden bahsedilebilirdi. İbn Teymiyye “âhirette imanın bir faydası olmayacaktır. Sevap, dünyada yapılan iman karşılığındadır” şeklinde bir itiraz olursa onlara şöyle denileceğini zikreder: “Bu doğrudur, fakat iman mücerred bir bilgiden ibaretse, bu gerçek herhangi bir farklılık göstermez. Eğer amel imandan değil ise âhirette bunu bilen bir kimse iman etmek fırsatını herhangi bir şekilde kaybetmiş sayılmaz. Fakat onların gösterebilecekleri en ileri derecedeki gerekçe şudur: Öldükleri zaman kalplerinde Rablerini tasdikten hiçbir eser bulunmamaktaydı. Kur’ân-ı Kerîm nasları başka yerlerde kâfirlerin dünya hayâtlarında Rabbi tasdik etmiş olduklarına işaret etmektedir. Hatta zâhiren yalanladığını ortaya koyan Firavun’un bile içi tasdik etmekteydi. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Onların kalpleri onlara inandığı halde, zulüm ve büyüklenmeleri sebebiyle onları inkâr ettiler.”<sup>726</sup> Nitekim Hz. Mûsâ’da Firavun’a şöyle demiştir: “Andolsun ki sen bunları birer ibret olmak üzere göklerin ve yerin Rabbinden başkasının indirmedığını bilmişsindir.”<sup>727</sup> Bununla birlikte Firavun mü’min değildi, hatta Hz. Mûsâ şöyle beddua etmiştir: “Rabbimiz! Sen onların mallarını yok et, kalplerini sıktıkça sık ki onlar o ızdırap verici azabı göreceklere zamana kadar iman etmeyeceklerdir.”<sup>728</sup> Yüce Allah’da buna karşılık olarak “İkinizin de duası kabul olundu”<sup>729</sup> buyurdu. Firavun ise “İsrailoğullarının iman ettikleri ilahın başka bir ilahın olmadığına inandım”<sup>730</sup> deyince yüce Allah ona şu cevabı verdi: “Şimdi mi? Halbuki sen bundan evvel isyan etmiş ve fesâd çıkartanlardan olmuşsun.”<sup>731</sup> Burada yüce Allah onu isyankar olmakla nitelendirdi, fakat içten içe bilmemekle nitelendirmedi.”<sup>732</sup>

Ahmed b. Hanbel kalpteki mârifetle kalpteki tasdik arasında fark gözetmiştir. Ahmed b. Hanbel üç şeyi söz konusu etmiş ve bunların da iki şeye ihtimali olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birisi kalbin mârifeti ve tasdiki arasında fark gözetilmesi ihtimalidir. Bu ise İbn Küllâb, Kalânîsî, Eş’arî ve arkadaşlarının görüşüdür. Bunlar kalbin mârifeti ve kalbin tasdiki arasında fark gözetirler. Buna göre kalbin tasdiki söylediği sözdür, onlara göre kalbin sözü ilim değil, başka türden bir şeydir. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: “Acaba mârifetle birlikte ikrara gerek var mıdır? Ve acaba bildiği şeyi tasdik etmesi de gerekli midir?

<sup>725</sup> el-Mü’min, 40/47-48; Mülk,67/8-9; Kâf,50/19, 22.

<sup>726</sup> en-Neml, 27/14.

<sup>727</sup> el- İsrâ, 17/102.

<sup>728</sup> Yunus, 10/88.

<sup>729</sup> Yunus, 10/89.

<sup>730</sup> Yunus, 10/90.

<sup>731</sup> Yunus, 10/91.

<sup>732</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 98-99.

Eğer ikrarla birlikte mârifete ihtiyacı olduğunu ileri sürerse, imanın iki şeyden meydana geldiğini ileri sürmüş olur. Eğer bildiği şeyi ikrar ve tasdik etmeye ihtiyacı vardır diyecek olursa, o zaman imanın üç şeyden meydana geldiğini ileri sürmüş olur. Ancak inkâr ederek: Mârifet ve tasdike ihtiyacı yoktur, diyecek olursa, çok büyük bir şey ortaya atmış olur, mârifet ve tasdiki kabul etmeyecek bir kimsenin olduğunu da zannetmiyorum.”<sup>733</sup>

İbn Teymiyye, kalbin mârifeti ve kalbin sözüyle, boyun eğip bağlanmaktan uzak bir şekilde kalbin mücerred tasdiki arasındaki farkın, oldukça incelikli bir konu olduğunu zikreder. Akılcıların büyük çoğunluğu bunu kabul etmezler. Bunun doğruluğu kabul edilse bile, aralarındaki farkın düşünülmediği iki ayrı şeyi herkese farz kılmak gerekmez. İbn Teymiyye insanların çoğunun kalbin mârifeti ve tasdiki arasındaki farkı düşünemediğini ve şöyle dediğini zikreder: “İbn Küllâb ve Eş’arî’nin fark olarak bildirdikleri, hakikati olmayan bâtıl bir sözdür.” Bu nedenle Eş’arî mezhebinin çoğunluğu mârifet ve tasdik arasındaki farkı kabul etmemiştir. Arada fark olduğunu söyleyenlerin dayanakları yalan söyleyen birisinin verdiği haberdır. Onlar derler ki: Böyle bir kimsenin kalbinde, bilgisine aykırı bir haber vardır. İşte bu aradaki farkı göstermektedir. Ancak başkaları buna şöyle cevap vermiştir: Böyle bir şey, gerçekte olmayan bir ilmi ve haberi varsaymamız halinde düşünülebilir. Onlar bunu ilim ve iradeye aykırı olan kalbin sözünden hareketle kabul ettikleri için, bu kabulleri birtakım bilgi ve iradeleri farazî olarak kabule dayanır. Yoksa buna aykırı bir başka türe dayalı değildir.<sup>734</sup>

Mârifet ve tasdik arasında fark gözetmeyenler şöyle demiştir: İnsanın kalbinde, bilgisine aykırı bir haberin yer etmesine imkân yoktur. Ancak onun bunu diliyle söyleyebilmesi mümkündür. Kalbinde bilgisine aykırı bir haberin yer etmesi ise imkânsız bir şeydir. Bu da yüce Allah’ın zâtıyla yalanın kaim olmasının düşünülemeyeceğine delil gösterdikleri şeyler arasındadır. Çünkü O, her şeyi bilendir. Âlemin zâtıyla Allah’ın ilminde zıt bir mananın kaim olması ise imkânsızdır. Bu sebeple yalancının kalbindeki haber ilmine zıt olamaz.<sup>735</sup>

İbn Teymiyye imanı kalple tasdik ve dille ikrar olarak görüp amellerin imana dâhil olmadığını söyleyen Mürcie mensuplarından bir grubun Kûfe’nin fakihleri ve âbidleri arasında yer aldığını söyler. Bunların söyledikleri Cehm’in söyledikleri gibi değildir. Bunlar, insanın gücü yetmekle birlikte imanı dille söylemediği takdirde mü’min olamayacağını bildikleri gibi, İblis’in Firavun’un ve başkalarının da kalplerindeki tasdikle beraber kâfir

<sup>733</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 246.

<sup>734</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 248.

<sup>735</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-kebîr*, s. 248.

olduklarını bilirler. Mürcie fukahası bütün bunlarla beraber eğer kalbin amellerini imanın kapsamı içerisinde görmüyorlarsa Cehm'in görüşünü kabul etmek zorunda kalırlar. Eğer kalbin amellerini imanın kapsamına sokuyorlarsa, o zaman organların amellerini de aynı şekilde imanın kapsamına dâhil etmeleri gerekir. Çünkü organların amelleri, kalplerin amellerinden ayrı değildir.<sup>736</sup>

İbn Teymiyye Cehmiyye ve Eş'arîler'in zâhir ve bâtın amelleri imanın kendisinden değil de imanın gereklerinden kabul etmesine karşı çıkar. Cehmiyye ve Eş'arîlere göre yokluğu halinde imanın da yokluğunu söz konusu eden şeyler tasdik gereklerindedir. Kalpte hak bilgisi ve hakkın tasdiki husûle gelebilir. Ancak kalpte bulunan kıskançlık gibi şeyler, kalbin teslimiyet göstermesine, boyun eğmesine engeldir. Bu ise amelle birlikte iradeye benzemez. Çünkü güç yetirebilmekle beraber irade istenen şeyin var olmasını gerektirir. Halbuki belli bir işi yapabilme gücüyle birlikte hakkı bilmek ve tasdik etmek o işi yapmayı gerektirmez. Fakat bununla birlikte hakkı istemenin ve onu sevmenin de bulunması kaçınılmazdır.<sup>737</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye mârifet ve tasdik ayırımına pek itibar etmemektedir. Çünkü iman tasdiktir tanımı ne bâtınî amelleri, ne de zâhirî amelleri kapsamına almaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bir mü'min de kalbin amellerinin olması zorunludur. Allah'ı tasdik eden kişi Allah'ı ve Peygamberini sevmek zorundadır. Allah'ı ve Peygamberini seven kişi de Allah'ın emirlerini zâhirî olarak yerine getirmek zorundadır. Çünkü arada lazım-melzum ilişkisi vardır. Gerekenin olmaması gerektiricinin de olmadığına delildir. Bu sebeple Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler her ne kadar tasdik marifetten farklı olduğunu iddia etselerde, kalbin amellerini imana dâhil etmedikleri için Cehmiyye'nin görüşüne yaklaşmış olmaktadır.

### 1.7. "İman İkrardır" Tanımının Eleştirisi

Yukarıda İbn Teymiyye'nin Eş'arîler'in iman teorilerini delillendirmek için kullandığı "gerçek söz kalptedir" görüşünü eleştirdiğini gördük. O, imanın sadece tasdik olmasına karşı çıktığı gibi sadece dille ikrar olarak tanımlanmasına da karşı çıkmaktadır. Tasdik ve ikrar imanın iki rüknü olmakla birlikte imanın tamamı değildir. İman zikredilen bu unsurların hepsinin birleşiminden oluşan bir bütündür.

Kerrâmiyye'nin iman hakkındaki sözleri her ne kadar daha önce benzeri söylenmedik bid'at ve bâtıl bir söz olsada dil, Kur'ân ve akli delil göstermek açısından hakka daha yakındır. Bu sebeple kalbi ile tasdik edip dili ile bunu söylemeyen kimselere, dünyada olsun

<sup>736</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 124.

<sup>737</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-ewsât*, s. 328.

âhirette olsun iman hükümlerinden herhangi bir şey taalluk etmez ve bu gibi kimseler yüce Allah'ın "Ey iman edenler..." şeklindeki hitabının kapsamına girmezler.<sup>738</sup>

İbn Teymiyye, Kerrâmiyye fırkasının bütün insanların imanları birbirine eşittir demesi ve imanda istisna kabul etmemesi açısından Mürcie fırkalarıyla uyum halinde olduğunu belirtir. Kerrâmiyye, imanını gösteren kimse için onun gerçekten bir mü'min olduğunu söyler. Eğer bu kişi münafıklık yapıyorsa, onlara göre sonsuza kadar cehennemdedir. Cennete ancak hem bâtinen hem de zâhiren iman eden kimseler girebilir.<sup>739</sup> Kerrâmiyye'den "Münafıklar da cennete girer" şeklinde görüş nakleden kimseler, aslında onlar hakkında yalan söylemektedir. Kerrâmiyye'ye göre iman zâhiren tasdiktir. Kişi bunu yerine getirdimi mü'min olur. İsterse bâtında yalancı olsun. Bununla birlikte böyle bir kimsenin âhirette ebedîyen azap göreceğini ve ebedîyen cehennemde kalacağını kabul ederler. Onların anlaşmazlığa düştükleri nokta, ona verilen hükümlerle ilgili değil, adla ilgilidir. İşte bunlara binaen İbn Teymiyye'ye Cehmiyye'nin söylediklerinin Kerrâmiyye'nin iddialarından hem şer'î bakımdan, hem dil ve akıl açısından daha çürük ve tutarsız olduğunu iddia etmektedir.<sup>740</sup>

İbn Teymiyye "Kerrâmiyye'nin sözleri müslümanların icmâmının dışında bir iddiadır" şeklinde bir itiraz için şöyle der: "Cehm'in iman hakkındaki sözleri de ondan daha önce müslümanların icmâmının dışında kalmış bir sözdür. Hatta selef iman hakkında Cehm'in görüşlerini kabul eden kimseleri tekfir eder. Bazı kimseler Kerrâmiyye'nin sözlerinin tutarsızlıkları hakkında birtakım deliller getirmiştir. Aynı türden Cehmiyye'nin tutarsızlıklarını ortaya koyan deliller ise daha fazladır. Kerrâmiyye aleyhine delil getirenler "İnsanlardan iman etmedikleri halde, Allah'a ve âhiret gününe iman ettik diyenler var"<sup>741</sup> ayetini zikrederler ve şöyle derler: "Görüldüğü gibi burada yüce Allah münafıkların iman sahibi olmalarını reddetmiştir."<sup>742</sup>

İbn Teymiyye bu iddiaya şöyle cevap verir: "Bu doğrudur, münafık gerçekten mü'min değildir, ona mü'min diyen kimseler sapıtmışlardır. Aynı şekilde kalbinde bilgi ve tasdik bulunmakla birlikte peygamberi inkâr edip ona düşmanlık besleyenlerin durumu da böyledir. Yahudiler ve başkaları buna örnektir. Şanı yüce Allah, bu gibi kimselere "kâfir" adını vermiş ve hiçbir şekilde onlara "mü'min" dememiştir. Hiçbir şekilde de imanın hükümlerinin

<sup>738</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 293; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 92.

<sup>739</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 93; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 293.

<sup>740</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 293; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 93.

<sup>741</sup> el-Bakara, 2/8.

<sup>742</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 93.

kapsamına da girmemişlerdir. Münafık ise böyle değildir. O dünya da dıştan görünen iman hükümlerinin kapsamına girer.<sup>743</sup>

İbn Teymiyye mârifet ve tasdiki inkâr eden kişinin çok büyük bir iddiada bulunduğunu belirtir. Ona göre böyle bir görüşün tutarsızlığı İslâm dininde bilinen bir husustur. Bundan dolayı Kerrâmiyye'den önce kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ancak bununla birlikte Kerrâmiyye'de mârifet ve tasdik zorunluluğunu inkâr etmez. Fakat imanın kısımlara ayrılması ve birden çok olmasından sakınmak üzere ikrar dışındaki şeyler iman isminin kapsamına girmez demişlerdir. Çünkü Kerrâmiyye'de, imanın bir kısmı giderken bir kısmının kalabilmesini imkânsız görür.<sup>744</sup>

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Mürciî fırkalardan biri olan Kerrâmiyye iman ve ameli ayırması, bütün insanların imanlarını eşit sayması ve imanda istisna kabul etmemesi gibi sebeplerden dolayı doğru yoldan sapmıştır. Ancak onların iman'ı "dil ile ikrar" olarak tanımlaması, Cehmiyye ve Eş'arîler'in imanını "tasdik" olarak tanımlamasından daha doğru olup, hakka daha yakındır.

### 1.8. İman'ın Tümel Olarak Anlaşılmasının Reddi

İmanı tasdik olarak tanımlayan Eş'ariyye ve Matüridiyye mezhepleri bunun sonucu olarak onun parçalanamayacağını, artma ve eksilmeye maruz kalamayacağını, bütün müminlerinde iman konusunda eşit olacağını söylemişlerdir. İbn Teymiyye ise onların bu görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmiş bu yanlışın ise tümel kavram düşüncesinden kaynaklandığını iddia etmiştir. İbn Teymiyye'nin eleştirilerine ve bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce tümel ve mahiyet kelimeleri hakkında kısaca bilgi vermek meselenin daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır.

Aristo'nun Organon adlı mantık külliyyatı Arap diline tercüme edildikten sonra mantık Farabî ve İbn Sînâ gibi meşhur filozoflar tarafından rasyonel ispat teorisi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gazâlî ise mantığın İslâmi ilimlerde kullanılmasını meşrulaştıran isimdir.<sup>745</sup>

Konu olarak akıl yürütmeyi, amaç olarak da yanlıştan korunmayı hedefleyen mantık ilmi<sup>746</sup>, genel olarak tasavvurât (kavramlar) ve tasdikât (hükümler) şeklinde iki ana bölüme

<sup>743</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmânü'l-kebir*, s. 93.

<sup>744</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmânü'l-kebir*, s. 245.

<sup>745</sup> Ferruh Özpilavcı, "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmi İlimler Dergisi*, yıl 7, c.7, sy.13, s. 145-158.

<sup>746</sup> Mantığın konusu ve amacı için bkz: İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2006, s. 10-16; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, İstanbul, Elis Yayınları, 2009, s. 28-38; Necati Öner, *Klasik*



ayrılır. Tasavvurlar tanım (had) ile, tasdik ise kıyas ile elde edilir. Bu sebeple mantığın temeli tasavvur ve tasdiktir. İşte İbn Teymiyye mantığın bu iki temel konusuna ciddi eleştirilerde bulunmuştur.<sup>747</sup>

İbn Teymiyye felsefecilerin ilâhiyat konularında doğru yoldan sapmalarının sebebinin benimsemiş oldukları mantık kuralları olduğunu belirtir.<sup>748</sup> İbn Teymiyye'ye göre iman konusunda fırkaları şüpheye ve yanlışa sürükleyen “tümel kavram” düşüncesidir. Bu düşüncede Yunan mantığından tevarüs edilmiştir.

İbn Sînâ tümeli şöyle tanımlar: “Anlamında birçok şeyin ortak olmasına bir engelin bulunmadığı lafızdır. Herhangi bir şey onu bundan engellerse o, anlamın kendisinin dışındadır.”<sup>749</sup> İnsan lafzı böyledir. İnsan Zeyd içinde, Amr içinde Bekir için de aynı anlamda söylenir. İbn Sînâ şöyle der: “Tümel lafız eğer birçok şeye işaret ediyorsa sen onu birçok şeye genelleyebileceğini sanırsın. Birçok güneş ve birçok ay düşünebildiğin gibi, vehimle o manada birçok şeyi düşünebilirsin.”<sup>750</sup> İbn Sînâ'ya göre her tümel ya zâtîdir ya da arazîdir. Cins, tür, fasıl zati tümel iken hassa ve araz-ı âm ise arizi tümeldir.<sup>751</sup> İlim ehli tikel terimlerle ilgilenmezler; bilakis onların ilgisi tümel lafızlara yöneliktir.<sup>752</sup> Konuyla alakalı bir diğer kavramda mahiyettir. Meşşâî filozoflar yaratıcının varlığının kanıtlanması noktasında kelimcilerin Hûdûs delilini eleştirmişler ve bunun yerine imkân delilini savunmuşlardır. Buna göre mahiyeti ile vücudu farklı olmayan varlık Allah'tır. Mahiyeti ile vücudu farklı olanlar ise mümkün varlıklardır. Mahiyeti ve vücudu aynı olan varlık zorunludur. Mahiyeti ve vücudu ayrı olan varlık ise mümkündür. Mümkün varlıkların mahiyet ve vücutlarının birleşip varlık sahasına çıkabilmeleri için müreccihe ihtiyaçları vardır ki bu da zorunlu varlık olan Allah'tır. Filozoflar mahiyetlerin yaratılmadığını ve vücudun mahiyete zaid olduğunu iddia etmişlerdir. Mahiyet nesnelere zihindeki tümel kavramları olarak tarif edilmiştir. İbn Sina'ya göre

---

*Mantık*, Ankara, AÜİF Yayınları 1991, s. 1-5; Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul, MÜİF Yayınları, 2008, s. 217-238.

<sup>747</sup> İbn Teymiyye mantık ve mantıkçıları küçümseyerek şöyle der: “Zeki insanların Yunan mantığına bir ihtiyacı yoktur, ahmaklara ise onun herhangi bir faydası yoktur” bkz. *İbn Teymiyye, er-Red ale'l-mantikiyyîn*, nşr. Abdüssamed Şerifüddin el-Kütübî, Bombay, Daru'l-Kayyime, 1949, s. 3 Nazım Hasırcı'nın bu konu hakkında müstakil bir eseri vardır bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2010.

<sup>748</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 4; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 201.

<sup>749</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, İstanbul, Kabcacı yayınevi, 2013, s. 13; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 6. Aynı tanımı Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) İşâgûcî adlı eserinde de görmek mümkündür. Bkz. Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal, *Mantık (İşâgûcî)*, trc. Hakan Taha Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2007, s. 8.

<sup>750</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i âlâî*, trc. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2003, s. 22.

<sup>751</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 13-17.

<sup>752</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i âlâî*, s. 22.

mahiyet ne birdir ne çok, ne küllidir ne cüz'î, ne mevcuttur ne ma'dûm.<sup>753</sup> İbn Sina'nın mahiyetin vasıflarıyla ilgili söyledikleri ile Eşâriyye ve Matüridiyye mezheplerinin iman hakkında söyledikleri ne artar ne eksilir, bölünmez, bütün müminlerde eşittir sözleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Bu durum Eş'arî ve Matürîdilerin iman kavramını tümel olarak algıladıklarını muhabbet, saygıyla boyun eğme, huşû, haya, tevekkül gibi kalp amellerini imana dâhil etmediklerini gösterir. Çünkü bu ameller insanın bâtınıyla, duygularıyla alakalıdır. Duygularda ise azlık-çokluk, eksiklik-fazlalık veya zayıflık-kuvvetlilik olur. Bu sebeple kalp amellerinin herkeste eşit olduğunu söylemek yanlıştır. Aynı şey tasdik etmenin mahiyeti içinde geçerlidir. Tasdik etmenin de dereceleri vardır. Her ferдин kalp ameli ve tasdik derecesi kendine özgüdür.

Tümel meselesinde üç farklı görüş ortaya atılmıştır:

1. Realizm/Gerçekçilik: Bu anlayışa göre tümel nesnelere bağımsız olarak vardır. Bu görüşün temeli Platon'un idealar nazariyesine dayanır.
2. Konseptüalizm/Kavramcılık: Bu anlayışa göre tümel nesnelere içinde ve onlara bağımlı olarak vardır.
3. Nominalizm/Adcılık: Bu anlayışa göre ise tümel yoktur. Sadece nesnelere var olup, tümel nesnelere verilen isimlerden ibarettir.<sup>754</sup>

İbn Teymiyye tümel konusunda tamamen nominalist düşünmektedir. Ona göre tümelin dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. İnsan müşterek olan canlılıktan ve kendine has olan idrakten mürekkeptir diyen kimse, eğer bununla bu terkinin zihinsel olduğunu söylemek istiyorsa bu doğrudur. Çünkü zihinlerimizde idrak sahibi bir canlı tasavvur ettiğimizde, canlılık bu zihinsel kavramın bir cüz'ü, idrakte diğer cüzü olur. Ayrıca canlı cüz'ünün benzerleri, idrak cüz'ünün benzerlerinden daha çoktur. "Canlı"nın müsemmasıyla "idrak sahibi" olmanın müsemmasını tasavvur ettiğimizde "canlı"nın müsemmasının, insanı ve diğer canlıları kapsarken, "idrak sahibi" müsemmasının sadece insana has olduğunu görürüz. Zihinsel kavramlarda insanın bu iki unsurdan oluştuğu iddiası

<sup>753</sup> Mahiyet ve imkân hakkında bkz. Farabi, Ebû Nasr Muhammed, *Felsefenin Temel Meseleleri (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 118; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1993, s. 66-68; a.mlf., "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 326-327; Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütfekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tusî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 47-52, 72-81; Tahsin Görgün, "Mahiyet", *DİA*, XXVII, 336-338.

<sup>754</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s. 153; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961, s. 162-165; G. Skirberkk-N. Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s. 166-169.

doğrudur. Fakat bu bir ölçü değildir. Aksine ister gerçek olsun, ister bâtil olsun, insanın tasavvuruna göredir.<sup>755</sup>

İbn Teymiyye'ye göre mâhiyetin dâhilinde bulunan cüzüyle bu tasavvurun kapsamına giren şey, varlığın bir gereği olup kendisinin dışında olan cüz'üyle de kapsam ve iltizam yoluyla bu lafzın delalet ettiği şey ve mâhiyetin tamamıyla da mutabakat yoluyla delalet ettiği şey kastediliyorsa bu doğrudur. Bu gerçek âlemde mevcut olan hakikatlerin özel ve genel sıfatlardan mürekkebe olmasını gerektirmediği gibi, Yunan mantıkçılarının ileri sürdüğü şekilde bazı lâzım sıfatlarının, hakikatin özünün bir parçası olarak ona dâhil olduklarını, bazısının ise hakikatin dışında ve onun arizî sıfatları olmasını da gerektirmez.<sup>756</sup> İşte bu konu Yunan mantıkçılarının ve onlara tabi olanların sapıtıldığı bir konudur.

Mantıkçıların insanın iki unsurdan (canlı ve düşünen) oluştuğunu söylemelerinden maksatları, insanın canlılık ve idrakte sıfatlanmış olduğu ve sıfatlardan birinin benzerinin başka canlılarda mevcut olup diğerinin insana has olduğunu söylemek ise, bu doğru bir anlamdır. Ama bununla, canlılığın kendisi ile başkası arasında ortak olduğu söylenmek isteniyorsa bu yanlıştır. Çünkü her canlının canlılığı ve her idrak sahibinin idraki, kime aitse ona hastır.<sup>757</sup>

Kişi “insan şundan ve ondan mürekkeptir” derken şâyet bununla insanın birbirinden ayrı iki cüzden meydana gelmiş; iki ayrı şeyin karışımı olduğunu söylemek istiyorsa, o kişi tamamen cahildir. Aksine insan iki sıfatla muttasıf bir tek varlıktır ve o, ancak bu iki sıfatıyla var olur; iki sıfatı da ancak kendisinde bulunur. Doğru anlam budur; insan canlılık ve idrakte muttasıftır. Sıfatları kendisi için kaçınılmazdır; kendisi için gerekli olan bu sıfatlar yoksa o da yoktur. Ancak bu gerçek âlemde bir terkiib değildir ve gerçek âlemde biri, zatının ayrılmaz bir sıfatı; biri mahiyeti için arazî bir sıfatı; bir diğeri de varlığının ayrılmaz sıfatı diye bir durum söz konusu değildir. Aksine gerçek âlemde muayyen tek bir varlık vardır.<sup>758</sup>

Mantıkçıların hatalarının kaynağı zihinde tasavvur edilebilen şeylerin gerçek âlemde de var olacağını sanmalarıdır. Onlar mâhiyetin gerçek âlemdeki varlıktan farklı olduğunu sanırlar. Çünkü zihin mesela gerçek âlemdeki üçgenden önce, üçgeni tasavvur eder. Mâhiyet zihinde tasavvur edilen şey diye açıklandığında bu doğrudur. Ancak zihinde tasavvur edilen

<sup>755</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 201-202.

<sup>756</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 202 İbn Teymiyye burada mantıkçıların tümeli zâtî ve arazî olarak ikiye ayırıp, zatiyi cins, nevi, fasıl; araziye ise hassa ve araz-ı âmm şeklinde kısımlara ayırmalarını eleştirmektedir. Mantıkçıların bu ayrımı için bkz. Ebherî, s. 10-17.

<sup>757</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 202.

<sup>758</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 202.

üçgenin, gerçek âlemdeki üçgenden farklı olarak dış âlemde mevcut olduğunu söylemek istiyorlarsa işte bu yanlıştır.<sup>759</sup>

İbn Teymiyye, fukaha Mürcie'sinin bilgilerine, ibadetine, İslâm'a olan güzel bağlılığına ve güzel imanına rağmen imanın kısımlara ayrılması ve birden çok olmasından sakındırmak üzere amelî imana dâhil etmediklerini belirtir. Çünkü onlara göre imanın bir kısmı giderken bir kısmının kalabilmesi imkânsızdır. İşte onları yanlışa düşüren bu şüphe dir.<sup>760</sup> Mürcie Fukahasının bu şüphesine İmam Şâfiî'de yakalanmıştır.<sup>761</sup> Daha sonra bu görüş ilim ve din ehli kabul edilen bir topluluk tarafından da benimsenmiştir.<sup>762</sup> İki görüşten daha meşhur olanında Eş'arî ve onun izinden giden çoğu kimseler, Ebû Hanîfe mezhebine mensup müteahhirlerden Mâtürîdî ve buna benzer bir grubun inancı şöyledir: İmanı kalple mücerred bir tasdikten ibaret kabul ederler. Onlara göre bütün kullar birbirine bu bakımdan eşittir. İman ya vardır veya yoktur. Kısımlara ayrılması mümkün değildir.<sup>763</sup>

Hâricîler'le Mu'tezile şöyle der: Bütün itaatler imandandır. Bunların bir kısmı gitti mi, imanın bir kısmı da gider. Buna bağlı olarak imanın geri kalan kısmı da gider. Böylelikle büyük günah işleyen kimsenin iman adına hiçbir şeye sahip olmadığı hükmüne varırlar. Mürcie ve Cehmiyye ise şöyle der: İman tek bir şeyden ibarettir. Asla bölünme kabul etmez. Ya mücerred olarak kalbin tasdikidir -Cehmiyye'nin dediği gibi- veya kalp ile dilin tasdikidir -fukaha mürciesinin dediği gibi-. Onlar yine şöyle der: Bizler eğer amelleri de imanın kapsamına sokacak olursak, ameller imandan bir cüz olur. Bunlar gitti mi, imanın bir kısmı da gider. O takdirde büyük günah işleyen kimseyi imanın dışında kabul etmek gerekir.<sup>764</sup>

İbn Teymiyye'ye göre imanın parçalanamayacağı görüşüne sahip olanlar kendi nefislerinde soyut ve mutlak bir hakikat görür ve şöyle derler: İman mahiyeti itibariyle şudur; secde mahiyeti itibariyle şudur. Farklılık, üstünlük gösteremez. Bunların ve benzerlerinin birbirinden ayrı olması mümkün değildir. Eğer bunlar doğruyu bulmuş olsalardı, zihnin dışında var olan nesnelere ve işlerin özellikleriyle birbirlerinden ayrıldıklarını ve mutlak ve mücerred bir hakikatin ancak zihinde var olabileceğini görürlerdi.<sup>765</sup>

“İman, iman olma bakımından imandır, artmayı ve eksilmeyi kabul etmez” cümlesi doğrudan son derece uzaktır. Bu söz şöyle demeye benzer; insan, insan olmak bakımından,

<sup>759</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 203.

<sup>760</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 245-246.

<sup>761</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 251; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 313.

<sup>762</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 246.

<sup>763</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 355.

<sup>764</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 313.

<sup>765</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 314.

hayvan, hayvan olmak bakımından, varlık, varlık olmak bakımından, siyahlık, siyah olmak bakımından fazlalığı, eksikliği ve sıfatlarının olmasını kabul etmez. Bunu iddia eden bu varlıkların kayıtsız şartsız bütün kayıt ve niteliklerden soyutlanmış olduğunu söyler. Ancak böyle bir şeyin dışta varlığı yoktur. Böyle bir şey ancak insan zihninde olabilir. Bu var olmayan, kadîm olmayan, hâdis olmayan, kendisi ile de başkası ile de kaim olmayan bir varlık tasavvur etmeye benzer. Bu iddia sahipleri şöyle der: Mâhiyet o olması bakımından var olmakla da, yok olmakla da nitelendirilemez. İbn Teymiyye'ye göre mâhiyet o olması bakımından zihnin varsaydığı bir şeydir ve bu dışta değil, zihinde vardır. Zihinde ise dışta olmayan bir şeyi varsaymak imkânsızdır. Böyle bir şeyi varsaymak ancak diğer varlığı imkânsız şeyleri varsaymak gibi zihinde düşünülebilir. Âlemin iki yaratıcıdan sadır olduğunu varsaymak ve benzeri hususlar böyledir.<sup>766</sup>

Hiçbir mü'mine sıfat olmayan, aksine bütün kayıtlardan soyutlanmış bir imanı varsaymak da böyle yanlış bir düşüncedir. Çünkü mü'minlerle birlikte olmayan bir iman sözü konusu olamaz. İnsanın niteliği olmayan bir insanlık yoktur. Her insanın kendine has bir insanlığı ve her mü'minin de kendine has bir imanı vardır. Zeyd'in imanı Amr'ın imanı gibidir denilmesi de yanlıştır. Çünkü her birinin imanı kendine hastır. Her imanın birbirine benzediği kabul edilecek olursa, her mü'minin kendine has bir imanı olur ve bu iman özel ve muayyen bir iman olur. Bu ise olması bakımından imanın kendisi olmayıp muayyen bir imandır. Bu iman ise artışı kabul eder. İbn Teymiyye'ye göre bu gibi hususlarda artışı reddedenler, kendi nefislerinde mutlak bir iman tasarlarlar, sonra da bunun insanlarda bulunan iman olduğunu zannederler ve böyle bir iman artışı kabul etmez ve kendi zatında birden çok olmayı kabul etmez derler.<sup>767</sup>

Mu'tezile-Hâricîler ve Eş'arî-Mâtürîdîler'in bu konudaki görüşlerini göz önünde bulunduran İbn Teymiyye iki soruyla bu konuya cevap bulmaya çalışır:

1. İmanın şubeleri yok olmak bakımından birbirlerinden ayrılmaz şeyler midir?
2. İmanın şubeleri var olmak bakımından birbirlerinden ayrılmaz şeyler midir?<sup>768</sup>

İbn Teymiyye'ye göre ister cevher olsun ister araz olsun, birtakım hususları bir arada toplayan bir hakikatin bazı hususları ortadan kalksa, onun geri kalan kısımları da ya ortadan kalkar veya kalkmaz. Bir arada bulunan hususların kısmen zail olması geri kalanın da zail olmasını gerektirmez. Adı ister mürekkebe ister müellef ya da başka bir şey olsun fark etmez.

<sup>766</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 252.

<sup>767</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 252.

<sup>768</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 315.

Bazı parçalarının ortadan kalkması, diğer kısımlarının da yok olmasını gerektirmez. İbn Teymiyye örnek olarak on sayısını ve sekencebini ( sirke veya balla yapılan ilaç, mayhoş suyu) zikreder. On sayısından bir eksilirse, geri kalan dokuzunda ortadan kalkması gerekmez. Aksine geriye dokuz kalır. Dolayısıyla bileşimin iki parçasından biri ortadan kalksa, öbürünün de ortadan kalkması gerekmez. Bu iddia sahipleri bu konuda en fazla şunu söyleyebilirler: Bileşimin parçalarının bir aradaki şekli ortadan kalkmış ve toplu görünüş zail olmuştur. Bu bir arada bulunmak ve bileşim sebebiyle şeklin hak ettiği isim de ( on sayısı ve sekenceb adı) ortadan kalkar.<sup>769</sup>

İbn Teymiyye bir arada bulunan bileşimin eski haliyle kalmadığı hususunda akli başında bir kimsenin tartışmaya girmeyeceğini belirtir. Hiçbir akıl sahibi iman, namaz, hac veya buna benzer belli birtakım hususları kapsayan ibadetlerden bir kısmının ortadan kalktığına geriye kısmen bu ortadan kalkıştan önceki toplu terkinin kaldığını iddia etmez ve hiç kimse evin veya ağacın bir kısmı ortadan kalkarsa, geriye onun eski halinde olduğu gibi kaldığını söylemez. İnsan yahut hayvanın herhangi bir organı yok oldu mu, geriye tam ve eksiksiz olarak kaldığını kimse söyleyemez.<sup>770</sup>

Bir bütünün bir parçasının ondan ayrıldığına o bütünün adı da gitmiş olur mu olmaz mı meselesi imanın kısım ve şubelerinin olduğu kabul edildiğinde lafzî bir konudur. İmanın şubeleri olduğunu bildiren hadise göre<sup>771</sup> imanın cüz ve şubeleri vardır. Şubelerinden bir tanesinin olmaması, diğer cüz ve şubelerinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.<sup>772</sup>

İbn Teymiyye bu kişilerin “bileşimin bir kısmının zail olması, diğer kısmında zail olmasını gerektirir” şeklindeki iddialarının doğru olmadığını zikreder. Çünkü geriye kalanın bütün değil, parça olduğu kabul edilmektedir. Bu açıklamalardan sonra geriye anlaşmazlık olarak “parçaların kısmen yok olması, isminde yok olmasını gerektirir mi” konusu kalır.

Bileşimler iki türdür kiminde o ismin verilebilmesi için bileşim şarttır. Kiminde de bu şart yoktur. Birincisine örnek olarak “on” kelimesi ve sekencebini verebiliriz. Kimi bileşimlerde de bazı parçaların ortadan kalkmasından sonrada isim kalır. Parçaları birbirine benzeyen bütün bileşimler bu türdendir. Aynı şekilde parçaları farklı olanların çoğu da böyledir. Kile ile ölçülen ve ağırlıkla tartılan şeylerden birisi olan buğday, eksildikten sonra yine buğdaydır. Toprak su ve benzeri şeylerde böyledir.<sup>773</sup> Aynı şekilde ibadet, itaat, hayır,

<sup>769</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 315.

<sup>770</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 315.

<sup>771</sup> Bu hadis için bkz. Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 57, 58; Ebû Davud, “Sünne”, 14; Tirmizi, “İman”, 16.

<sup>772</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 316.

<sup>773</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 316.

hasen, ihsan, sadaka, ilim, Kur'ân, zikir, dua, dağ, deniz, nehir, ağaç, insan, gibi kelimeler de böyledir. Bu kelimelerin azına da çoğuna da bu isim verilir. Mesela Kur'ân'ın bütününe de bir kısmına da Kur'ân denilir, dağın birçok bölümü kaybolsa bile yine ona dağ denir, insanın bir kısmı gitse diğer kısmına da insan adı verilir.<sup>774</sup>

İman kelimesi de yukarıdaki misaller gibidir. İmanın şubelerinin anlatıldığı hadiste yolda rahatsızlık veren şeyleri kaldırmak ve benzeri hususlar söz konusu olmazsa iman adı yine zail olmaz. “Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca imandan eser bulunan kişi cehennemden çıkar”<sup>775</sup> hadisi İbn Teymiyye’ye göre imanın kısımlara bölündüğünü ve bir kısmının geriye kaldığını, geriye kalanın da imandan olduğunu haber vermektedir. Bu da imanın bir kısmının zeval bulunca diğer kısımlarının sabit kaldığını göstermektedir.<sup>776</sup>

## 2. Mu'tezile ve Hâricîler'e Eleştirisi

Büyük günah işleyen kişiye verilecek isim ve onlarla ilgili ahkâm konusundaki anlaşmazlık İslâm tarihinde usûli'd-dîn konusunda ortaya çıkan ilk görüş ayrılığıdır.<sup>777</sup>

İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve sonrasında Cemel ve Siffin savaşlarıyla ümmet arasında bilinen birtakım fitne ve ayrılıkların baş gösterdiğini belirtir. Bu arada her iki kimseye de karşı çıkan Hâricîler ortaya çıkmıştır. Ancak İbn Teymiyye Hâricîler'in aslının Hz. Peygamber döneminde de var olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber onların çıkacağını haber vermiş ve hükümlerini söz konusu etmiştir. İbn Teymiyye şu hadisleri zikreder:<sup>778</sup> “Ahir zamanda yaşları genç, akılları kıt birtakım kimseler çıkacaktır. Bunlar yaratılmışların en hayırlıları gibi konuşacaklardır. İmanları ise gırtlaklarından aşağıya inmeyecektir. Okun delip geçtiği gibi dinden çıkarlar. Onlarla nerede karşılaşsınız öldürünüz. Çünkü onları öldürmekte onları öldürenler için Allah'tan bir ecir vardır.”<sup>779</sup> “Ali b. Ebî Tâlib Yemen'de Hz. Peygamber'e tabaklanmış bir deri içerisinde toprak ve cürufundan ayrılmamış bir parça külçe altın göndermişti. Hz. Peygamber bu altın

<sup>774</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 316-317.

<sup>775</sup> Buhârî, “İman”, 15; Müslim, “İman”, 148.

<sup>776</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 317.

<sup>777</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 295 İbn Teymiyye esmâ ve ahkâm konularında genel olarak Mu'tezile ve Hâricîler'i beraber ele almaktadır. Mâlum olduğu üzere Mu'tezile ve Hâricîler arasındaki benzerlik sadece esmâ ve ahkâm konularındadır. Mu'tezile'nin Allah'ın isim ve sıfatları, kader, nübüvvet, cevher-araz gibi meselelerde kendilerine has ve meşhur olmuş görüşleri vardır. Ancak Hâricîler sistematik düşünce üreten kişiler değildi. Bu sebeple onlar her meselede görüş ortaya koymamışlardır. Bu sebepten dolayı bizde bu iki fırkayı aynı başlık altında zikrettik. Ayrıca Mu'tezile ve Hâricîler'in esmâ ve ahkâm mevzuundaki görüşleri birinci bölümde detaylı olarak incelendiğinden, burada -bazı istisnalar hariç- sadece İbn Teymiyye'nin bu iki fırka hakkındaki görüşlerine yer verdik.

<sup>778</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 295-296.

<sup>779</sup> Buhârî, “Fedailul Kur'ân”, 36, “Mevakit”, 25, “Mürteddin”, 6; Müslim, “Zekat”, 154; Ebû Davud, “Sünne”, 28; Tirmizi, “Fiten”, 24.

parçasını dört kişi arasında paylaştırdı. Ashâbından birisi şöyle dedi: ‘Biz bu altına bunlardan daha layıktık.’ Bu söz Hz. Peygamber’in kulağına varınca şöyle buyurdu: ‘Ben semadakiler nezdinde emin olduğum, sabah akşam bana haber geldiği halde siz bana güvenmiyor musunuz?’ Derken çukur gözlü, çıkık şakaklı, geniş alınlı, gür sakallı, başı traşlı ve gömleği yukarıya çekik bir adam kalkarak: ‘Ey Allah’ın Peygamberi! Allah’tan kork’ dedi. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Yazık sana! Ben yeryüzündeki insanlar arasında Allah’tan korkmaya en layık olan değil miyim?’ arkasından adam dönüp gitti. Bu sefer Hâlid b. Velîd: ‘Ey Allah’ın peygamberi şunun boynunu vurayım mı dedi.’ Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Hayır belki ilerde namaz kılan bir kimse olur.’ Halid şöyle dedi: ‘Nice namaz kılan var ki, kalbinde olmayanı dili ile söylüyor.’ Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Ben ne insanların kalplerini açmakla görevliyim, ne de karınlarını yarmakla’ daha sonra gitmekte olan adama bakarak şöyle dedi: ‘Muhakkak bu adamın sülalesinden öyle bir kavim çıkacak ki, Allah’ın kitabını kolayca okuyacaklar, fakat okudukları gırtlaklarını geçmeyecek, dinden okun yayı geçtiği gibi çıkacaklar.’ Ravi der ki: (Peygamber) zannederim şöyle de buyurdu: ‘Ben onlara yetişsem kendilerini mutlaka Âd kavminin tepelendiği gibi tepelerdim.’<sup>780</sup> “...Bunlar halkın en kötüleridir. Onları iki taifeden hakka en yakın olanı öldürecektir. Ebû Said dedi ki: Onları sizler öldürmüşsünüz ey Iraklılar.”<sup>781</sup>

Hız. Peygamber Hz. Ali’nin oğlu Hasan’a şöyle demiştir: “Benim bu oğlum (torunum) seyyiddir. Allah onun vasıtasıyla mü’minlerden iki büyük taife arasında barış sağlayacaktır.”<sup>782</sup> İbn Teymiyye’ye göre bu hadisle her iki taifenin Hz. Hasan’ın yaptığı şekilde sulh yapması Allah ve Resûlü tarafından birbirleriyle savaşmalarından daha çok sevilen bir iş olduğunu göstermektedir. Ayrıca hadis bu iki taifenin birbirleriyle savaşmalarının arzu edilmediğini, daha da önemlisi her iki taifenin de mü’min olduğunu açıkça göstermektedir. Ali b. Ebî Tâlib ve onunla birlikte olanlar, Muâviye ve onunla birlikte olanlardan hakka daha çok yakındırlar. Hâricîlerle çarpışmak ise Hz. Peygamber’in emrettiği şeylerdendir. İşte bundan dolayı ashâb-ı kirâm ve imamlar onlarla savaşma gereği üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>783</sup>

İbn Teymiyye, günahları sebebiyle kible ehlini ilk tekfir edenlerin ve bu sebep dolayısıyla da kible ehlinin kanlarını ilk defa helal sayanların Harîcîler olduğunu zikreder. Onlar Peygamber’in nitelediği gibiydiler. Müslümanları öldürüyor, putperestleri ise

<sup>780</sup> Müslim, “Zekat”, 143-145; Buhârî, “Tefsir”, 10.

<sup>781</sup> Müslim, “Zekat”, 149.

<sup>782</sup> Buhârî, “Fiten”, 20, “Sulh”, 9, “Menâkıb”, 25, “Fedailu’l-Ashabi’n-Nebi”, 22; Ebû Davud, “Sünne”, 12; Tirmizi, “Menâkıb”, 25.

<sup>783</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsât*, s. 296.



bırakıyorlardı.<sup>784</sup> Ali b. Ebî Tâlib ve Osman b. Affan'ı ve onların yanındakileri tekfir ettiler. Ali b. Ebî Tâlib'in kanını helal sayarak öldürdüler. Onu Hâricîler'e mensup birisi olan Murad oğullarından Abdurrahman b. Mülcem öldürmüştür. O da diğer Hâricîler'de çok ibadet eden kimselerdi. Fakat bilgisiz olduklarından sünnet ve cemaat ehlinen uzaklaştılar.<sup>785</sup>

Hâricîler, bid'atlerini en açık şekilde ortaya koyan, ümmetle en çok savaşan, ümmeti en çok tekfir eden kimseler olmakla birlikte, Ali b. Ebî Tâlib olsun, başkası olsun ashâb-ı kirâm arasında onları tekfir eden kimse bulunmuyordu. Hatta onlar hakkında haddi aşmış zâlim müslümanlar hakkında verdikleri hükümler ile hüküm vermişlerdir.<sup>786</sup>

İbn Teymiyye Hâricîler'in görüşlerini şöyle nakleder: Hâricîler'e göre insanlar ya mü'mindir ya da kâfirdir. Mü'min bütün farzları yerine getiren ve bütün haramları terk edendir. Böyle olmayan kişi kâfirdir. Cehennemde ebedîyyen kalacaktır. Daha sonra görüşlerine muhalefet eden herkesin kâfir olduğunu kabul ederek şöyle dediler: Osman, Ali ve onlara benzer kimseler Allah'ın indirdiklerinden başkasıyla hükmettiler. Böylelikle onlar zulmettiler ve kâfir oldular.<sup>787</sup>

Mu'tezile'de, büyük günah sahibine İslâm ve iman adını vermeyi tamamen reddetmiştir. Mu'tezile'ye göre böyle bir kimsede iman ve İslâm'dan eser yoktur. Onlar böyle bir kişiyi iki menzile arasında bir yerde kabul eder. Böyle bir kişi tevbe etmeden ölürse âhirette ebedîyyen cehennemde kalır. Şefaate nâil olmak suretiyle oradan çıkamaz.<sup>788</sup>

İbn Teymiyye, iman ve İslâm ismi hakkında Mu'tezile'nin, Hâricîler'in ve Kerrâmiyye'nin görüşlerinin Cehmiyye'nin görüşüne göre selefinkilere daha yakın olduğunu iddia eder. Fakat Mu'tezile ve Hâricîler büyük günah işleyenlerin sonsuza kadar cehennemde kalacaklarını söylerler. Bu ise selef'in bu konudaki görüşlerinden, diğer bütün görüşlere göre, daha da uzaktır. Mu'tezile ve Hâricîler "isimler" konusunda sefeye en yakın fırkalar iken, "hükümler" konusunda ise en uzaktırlar.<sup>789</sup>

İbn Teymiyye Hâricîler'in delillerini Kitap ve Sünnet'ten deliller getirerek reddetmektedir. Yüce Allah hırsızlık yapanın, öldürülmeyp elinin kesilmesini emretmiştir.

<sup>784</sup> Müslim, "Zekat", 143.

<sup>785</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 296.

<sup>786</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 138.

<sup>787</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 296.

<sup>788</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 297.

<sup>789</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 103.

Eğer hırsızlık yapan kimse mürted bir kâfir olsaydı, öldürülmesi gerekirdi.<sup>790</sup> Çünkü Peygamber şöyle buyurmuştur: “Dinini değiştireni öldürünüz.”<sup>791</sup> Bir başka hadiste de şöyle buyurmuştur: “Müslüman bir kimsenin kanı ancak şu üç şeyden birisiyle helal olur: İslâm’dan sonra küfür, muhsan oluştan sonra zina veya birisini öldürürse ona karşılık öldürülür.”<sup>792</sup>

Yine yüce Allah zina eden erkek ve kadına yüz sopa vurulmasını emretmiştir. Eğer her ikisi de kâfir olsaydı öldürülmelerini emrederdi. Ayrıca yüce Allah muhsan olan bir kadına zina iftirasında bulunan kimseye seksen sopa vurulmasını emretmiştir. Bu iftirada bulunan kimse kâfir olsaydı öldürülmesini emrederdi. Peygamber şarap içeni sopayla cezalandırmış fakat öldürmemiştir.<sup>793</sup>

İbn Teymiyye Hâricîler’in görüşlerini reddetmek için şu âyeti de zikreder: “Eğer mü’minlerden iki taife birbirleriyle çarpışırlarsa, aralarını düzeltin. Eğer onların biri diğerine saldırırsa Allah’ın emrine dönünceye kadar saldıran tarafla çarpışın. Eğer dönerse ikisinin arasını adaletle düzeltin ve adaletli olun. Çünkü Allah adaletli olanları sever. Mü’minler ancak kardeşirler. O halde iki kardeşinizin arasını düzeltin.”<sup>794</sup> Yüce Allah bu buyruğunda birbirleriyle çarpışan mü’minleri iman sahibi olmakla, kardeş olmakla nitelendirmiş, bizlere de aralarını düzeltmeyi emretmiştir.<sup>795</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Hâricîler’e verilen cevaplarla Mu’tezile’nin de görüşleri çürütülmüş olur. Hâricîler nasıl insanları günahı olmayan mü’minlerle hiçbir iyiliği olmayan kâfir olmak üzere ikiye ayırdılarsa, Mu’tezile de insanları hiçbir günahı olmayan mü’min ile hiçbir iyiliği olmayan kâfir ve fâsık kısımlarına ayırmıştır. Eğer onların iddia ettiği gibi büyük günah işleyenin bütün iyilikleri boşa çıkarsa, o cehennemde ebedîyyen kalacak demektir. Mürtedin öldürüldüğü şekilde öldürülmek ve köleleştirmek gibi katıksız düşmanlığa da hak kazanır. Halbuki kebîreyi irtikab eden kişi münafıktan farklı olarak dine inandığını açıkça ortaya koymuştur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, ondan başkasını ise dilediği kimse için bağışlar.”<sup>796</sup>

<sup>790</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 296.

<sup>791</sup> Buhârî, “Cihad”, 149, “İstitâbe”, 2; Ebû Davud, “Hûdûd”, 1; Tirmizi, “Hûdûd”, 25; Nesâî, “Tahrim”, 14.

<sup>792</sup> Buhârî, “Diyat”, 6; Müslim, “Kasâme”, 25, 26; Ebû Davud, “Hûdûd”, 1; Tirmizi, “Hûdûd”, 15.

<sup>793</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 296-297.

<sup>794</sup> el-Hucurât, 49/ 9-10.

<sup>795</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 297.

<sup>796</sup> En-Nisâ, 4/48.

Bu âyette yüce Allah şirkin dışında kalan günahları bağışlamayı kendi meşietine bağlı kılmıştır.<sup>797</sup>

Büyük günahlar konusunda en çok tartışılan konulardan biriside şüphesiz namazı terk eden kişinin tekfir edilip edilmeyeceği konusudur. Yukarıda “iman tasdik” tanımının eleştirildiği kısımda İbn Teymiyye’nin düşüncesinde kalp amellerinin iman konusunda nasıl merkezi bir yer teşkil ettiğini görmüştük. İbn Teymiyye kalp amelleri üzerinden geliştirdiği bu teoriyi namaz meselesinde de kullanmaktadır. Ona göre bir kişinin kalbinde Allah ve Peygamber sevgisi, ihlas, tevekkül, rıza vb. kalp amelleri bulunup da bu kişinin Allah’ın emrettiği namaz, oruç, zekat, hac gibi farızları ömrü boyunca hiç uygulamaması mümkün değildir. Eğer böyle bir durum varsa o kişi de imanın cüzlerinden olan kalbin amellerinden hiçbir şey yok demektir. Doğal olarak da kalbin amelleri olmayınca zâhirî ameller de yapılamaz. İmanın zorunlu cüzlerinden olan kalp amellerinden hiçbir şey bulunmayan kişinin kalbinde de ya münafıklık ya da zındıklık vardır. İbn Teymiyye’ye göre beş vakit namazı bazen kılıp bazen terkeden kimselerde hem iman hem de münafıklık vardır. Bununla birlikte gerek miras ve gerekse onun benzeri olan konulardaki İslâm hükümleri bu kimseler hakkında uygulanır.<sup>798</sup> Fıkıh âlimlerinin “kâfir olduğu söylenen herkese mürted hükümlerinin uygulanması gerekir” şeklindeki düşünceleri yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber döneminde münafıklar çok iyi biliniyordu ancak şer’î bir ceza almadıkça can dokunulmazlıkları korunuyor ve mirasçı olmaları ya da başkalarının onlara mirasçı olmaları engellenmiyordu. Bu hükümler İbn Ubey ve benzeri saf münafıklar hakkında uygulanıyorsa kalbinde hem iman hem de nifak aynı anda bulunan kimseler için uygulanması daha önceliklidir.<sup>799</sup> İbn Teymiyye’ye göre namazı terkeden kişi onun farziyyetini inkâr ederek bunu yaparsa nas ve icma ile kâfirdir. Fakat kişi Allah’ın namazı farz kıldığını bilmeden terkederse veya namazın bazı erkanlarını (Allah’ın abdesti namaz için farz kıldığını bilmeden abdestsiz bir şekilde ya da gusül abdestinin cünüplükten kurtulmak için farz kıldığını bilmeden cenabet bir şekilde namaz kılsa) terkederse kafir olmaz.<sup>800</sup> Aynı şekilde İbn Teymiyye’ye göre farz bir namazı vaktinde bilerek kılmayıp, başka bir zamanda kılmak niyetiyle tehir etmek ise büyük günahlardandır.<sup>801</sup> Namazı terkeden bir tek kişi olursa, kimi hukukçulara göre kılıncaya kadar dayak ve hapisle cezalandırılır. Cumhura göre tevbe

<sup>797</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 297-298.

<sup>798</sup> İbn Teymiyye göre selef “kişide iman ve küfrün aynı anda bulunabileceği”ni belirtmiştir. Üçüncü bölümde göreceğimiz üzere İbn Teymiyye’de bu kaideyi benimsemektedir.

<sup>799</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 372,378.

<sup>800</sup> İbn Teymiyye, *Fetavâ’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1987, II, 18.

<sup>801</sup> İbn Teymiyye, *Fetavâ’l-kübrâ*, II, 34-35.

etmesi istendikten sonra, kılmaktan kaçınırsa öldürülmesi gerekir, tevbe eder ve kılarca cezadan kurtulur.<sup>802</sup> Görüleceği üzere aslında İbn Teymiyye burada üçüncü bölümde zikredeceğimiz iki kaideyi de kullanmaktadır. Birincisi “kişi de iman ve küfrün aynı anda bulunabileceği” ikincisi ise “mutlak tekfirin muayyen tekfiri gerektirmeyeceği” ilkesidir. Namaz kılmayan kişi de küfür fiili bulursa da faille fiilin küfürlüğü birbirinden ayrılmaktadır. Namazı terketme eylemi mutlak olarak küfür olsa da bu terki gerçekleştiren her muayyen ferdin kâfir olması gerekmez. Çünkü muayyen tekfirin şartları ve mânileri vardır. Bu şartlar yerine gelip mâniler ortadan kalkmadıkça kişi tekfir edilemez. Namazı terkeden kişiye de muayyen tekfirin mânilerinden olan tevbe etme fırsatı verilmektedir. Tevbe ettiği takdirde de tekfir olunmaktan kurtulmaktadır.

İbn Teymiyye Hariciler ve Mu'tezile'yi isimler konusunda selefte daha yakın görürken hükümler noktasında ise en uzak görmektedir. Bu iki mezhebe karşı eleştirilerini yapan İbn Teymiyye onların kesinlikle tekfir edilemeyeceğini belirtmektedir.

### 2.1. Cezaları Ortadan Kaldıran Sebepler

İbn Teymiyye'ye göre Kitap ve Sünnet'te yer alan naslar günahlara verilecek cezaların on kadar sebep dolayısıyla kıldan kaldırılacağını belirtmiştir. Bu sebepler Mu'tezile ve Hâricîler'in büyük günah işleyen kişi hakkındaki iddialarının yanlış olduğuna delildir. Mu'tezile ve Hariciler İbn Teymiyye'nin saymış olduğu sebeplerden sadece tevbeyi günahların affi için geçerli saymaktadır. İbn Teymiyye'nin günahlara kefarete olarak saymış olduğu fiiller şunlardır:

**1) Tevbe:** İbn Teymiyye tevbenin günahların bağışlanması için bir sebep olduğu hususunda müslümanlar arasında ittifakın olduğunu belirtir. O şu âyetleri delil olarak zikreder:<sup>803</sup> “De ki: Ey nefisleri aleyhine aşırı giden kullarım. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Muhakkak ki O, çok mağfiret eden çok bağışlayandır.”<sup>804</sup> “Onlar Allah'ın kullarından tevbeyi kabul etmekte, sadakaları alanın ancak kendisi olduğu ve ancak tevbeleri kabul edenin rahîm olanın yalnız o olduğunu bilmediler mi”<sup>805</sup> “Kullarının tevbesini kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve ne işlemekte olduğunuzu bilendir.”<sup>806</sup>

<sup>802</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XXVIII)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997, s. 171,198.

<sup>803</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 299.

<sup>804</sup> ez-Zümer, 39/53.

<sup>805</sup> et-Tevbe, 9/104.

<sup>806</sup> eş-Şûrâ, 42/25.

**2) Mağfîret dilemek:** İbn Teymiyye, mağfîret dilemenin günahların affedilmesi noktasında bir neden olduğunu belirterek şu hadisleri delil olarak zikreder:<sup>807</sup> “Kul bir günah işleyipte rabbim ben bir günah işledim beni bağışla diyecek olsa, yüce Allah şöyle buyurur: Benim kulum günahı bağışlayan ve günah sebebiyle sorumlu tutan bir rabbinin olduğunu biliyor. Ben kuluma mağfîret ettim. Daha sonra bir başka günah işler ve yine rabbim ben bir başka günah daha işledim, onu bana bağışla der. Rabbi şöyle buyurur: “Kulum günahı bağışlayan ve günah sebebiyle sorumlu tutan bir rabbinin olduğunu biliyor, bende kuluma mağfîret ettim dilediğini yapsın.” O bu sözünü üçüncü ve dördüncü defa da tekrarladı.”<sup>808</sup> “Eğer günah işlemezseniz, Allah sizi yok eder ve günah işleyip sonra da mağfîret dileyen bir kavim getirir ve o da onlara mağfîret eder.”<sup>809</sup>

**3) Günahların silinmesini sağlayan hasenât:** İbn Teymiyye şu âyet ve hadisleri hasenâtın günahları sileceğine delil olarak kullanmaktadır:<sup>810</sup> “Gündüzün iki tarafında, gecenin de yakın saatlerinde dosdoğru namaz kıl. Çünkü iyilikler günahları giderir,”<sup>811</sup> “Beş vakit namaz, cuma namazı, ramazan orucu, büyük günahlardan geri kalındığı takdirde, arada işlenen küçük günahları bağışlayıcıdır,”<sup>812</sup> “Her kim ramazana inanarak ve ecrini de umarak oruçla geçirirse, daha önce işlediği günahları bağışlanır,”<sup>813</sup> “Her kim ecrine inanarak ve ecrini Allah’tan bekleyerek kadir gecesini namazla ihya ederse, önceden işlemiş olduğu günahları bağışlanır,”<sup>814</sup> “Her kim bu beyti hacceder, kötü söz söylemez, kötü fiil işlemez, fâsıklık etmezse, annesinden doğduğu günkü gibi günahsız olur,”<sup>815</sup> “Kişinin ailesinde, malında, çocuğunda, fitneye kapılmasını namaz, oruç, sadaka, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek, affettirir,”<sup>816</sup> “Her kim mü’min bir köle âzat ederse, ona karşılık olarak Allah’da o kölenin her bir uzvu karşılığında âzâd edenin bir uzvunu cehennemden azad eder. Hatta kölenin tenasül uzvu karşılığında azad edeninkini cehennemden korur.”<sup>817</sup>

İbn Teymiyye, “Hasenât sadece küçük günahları örter. Büyük günahlar ise sadece tevbe ile bağışlanabilir. Nitekim bazı hadislerde ‘büyük günahlardan uzak kalındığı sürece’

<sup>807</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 300.

<sup>808</sup> Buhârî, “Tevhid”, 35; Müslim, “Tevbe”, 29.

<sup>809</sup> Müslim, “Tevbe”, 9,11; Tirmizi, “Cennet”, 2, “Deavat”, 98.

<sup>810</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 300-301.

<sup>811</sup> Hûd, 11/114.

<sup>812</sup> Müslim, “Tahâret”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 400.

<sup>813</sup> Buhârî, “İman”, 28, “Savm”, 6, “Leyletü’l Kadr”, 1, “Müsafirin”, 175; Ebû Davud, “Ramazan”, 1; Tirmizi, “Savm”, 1.

<sup>814</sup> Buhârî, “İman”, 27; Müslim, “Müsafirin”, 173, 174.

<sup>815</sup> Buhârî, “Muhsan”, 9,10; Tirmizi, “Hacc”, 41; İbn Mace, “Menasık”, 3,17.

<sup>816</sup> Buhârî, “Mevakit”, 4, “Savm”, 3, “Fiten”, 17, “Menâkıb”, 25; Müslim, “İman”, 231, “Fiten”, 9,25,27; Tirmizi, “Fiten”, 71.

<sup>817</sup> Buhârî, “Keffâret”, 6, “Itk”, 10; Müslim, “Itk”, 23, 24; Ebû Davud, “Itak”, Tirmizi, “Nüzur”, 14, 20.

kaydı vardır” şeklinde bir itirazı ise yerinde bulmaz ve bu itiraza birkaç yönden cevap verir. İbn Teymiyye’ye göre bu şart beş vakit namaz, cuma namazı, ramazan ayı orucu gibi farzlar hakkında vârid olmuştur. Çünkü yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer size yasak kılınan büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin diğer günahlarınızı örteriz.”<sup>818</sup> Büyük günahların terk edilmesiyle birlikte farzların yerine getirilmesi o halde küçük günahların affedilmelerini gerektirir. Fazladan yapılan nâfile amellerin ise ayrıca bir sevaplarının olması kaçınılmaz bir şeydir.<sup>819</sup> Çünkü şanı yüce Allah şöyle buyurur: “Kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse, onu görecektir. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlerse onu görecektir.”<sup>820</sup>

İbn Teymiyye, birçok hadiste büyük günahların işlenmiş olmasına rağmen mağfiretin de söz konusu edildiğini dile getirerek şu hadisleri düşüncesini delillendirmek için zikreder:<sup>821</sup> “...İsterse savaştan kaçmış olsun o affedilmiştir...”<sup>822</sup> “cehenneme girmesi gereken (işlediği günahlar sebebiyle) bir arkadaşımızla birlikte Resûlullah’ın yanına gittik. O şöyle buyurdu: “Onun adına bir köle âzat ediniz. Allah’da o kölenin her bir uzvuna karşılık onun bir uzvunu cehennemden âzat edecektir”<sup>823</sup> Ebû Zer tarafından rivayet edilen hadis “...Zina da etse hırsızlık da yapsa (cennete girecektir)...”<sup>824</sup>

Hz. Peygamber’in Bedir savaşına katılanlar ve benzerleri hakkında (Allah tarafından) söylendiğini bildirdiği “İstediğinizi yapın ben sizi bağışladım” şeklindeki sözleri eğer küçük günahlara yahut tevbe ile birlikte mağfirete dair kabul edilecek olursa, o takdirde bunlarla başkaları arasında bir fark olmaz. O hadisin küfür de dâhil bütün günahların bağışlanacağını ifade ettiği şeklinde açıklanması mümkün değildir. Çünkü küfrün ancak tevbe ile bağışlanacağı bilinen bir husustur. Aynı şekilde büyük günahlardan kaçınmak suretiyle bağışlanan günahlara dair ve sadece onlar hakkında kabul edilmesi de mümkündür.<sup>825</sup>

“Kıyamet günü kulun kendisinden hesaba çekileceği ilk şey namazdır. Onu tam yerine getirmişse mesele yok. Aksi takdirde ‘bakın onun herhangi bir nâfile namazı var mıdır’ denilir. Eğer nâfile kıldığı namazları varsa o nâfilelerle eksik namazları tamamlanır. Bundan sonra diğer amellerine de aynı şey yapılır.”<sup>826</sup> İbn Teymiyye’ye göre böyle bir eksikliğin tamamlanması, müstehab bir şeyin terk edilmesi dolayısıyla olmaz. Çünkü müstehabın terk

<sup>818</sup> en-Nisâ, 4/31.

<sup>819</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 301.

<sup>820</sup> ez-Zilzâl, 99/7-9.

<sup>821</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 301.

<sup>822</sup> Ebû Davud, “Vitr”, 26.

<sup>823</sup> Buhârî, “Keffâret”, 6, “Itk”, 10; Müslim, “Itk”, 23, 24, Ebû Davud, “Itâk”, 13; Tirmizi, “Nüzûr”, 14, 20.

<sup>824</sup> Buhârî, *Bed’ul Halk*, 6, “Libas”, 24; Müslim, “İman”, 124.

<sup>825</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, 301-302.

<sup>826</sup> Tirmizi, “Salat”, 188; Ebû Davud, “Salat”, 145; Nesâî, “Salat”, 9, “Tahrim”, 2; İbn Mâce, “İkame”, 202.

edilmesinin telafi edilmeye ve tamamlanmaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca o takdirde terk edilen müstehabla, yapılan müstehab arasında herhangi bir fark da söz konusu olmaz. Böylelikle farzların eksik taraflarının nâfilelerle tamamlandığı anlaşılmış olur. Bu ise farz eda edilmediği sürece Allah'ın nâfileyi kabul etmeyeceğine aykırı değildir.<sup>827</sup>

“Kul uyuyup namazı kaçırsa yahut unutsa, onu hatırladığı takdirde kılması gerektiği nas ve icmâ ile belirtilmiştir. Eğer nâfile namazlardan bu farza bir bedel olmuşsa, o farzın kazası ayrıca gerekmezdi” şeklindeki bir itirazı İbn Teymiyye yerinde bulmaz. Eğer böyle bir şey söylenecek olursa, o zaman bu cezayı düşüren her şey hakkında söylenebilir ve şöyle denilebilir: Kul tevbeyle birlikte cezayı kaldırmak imkânına sahip olduğuna göre yasaklanan fiili yapmaktan neden nehyolunur? Bilindiği gibi kulun görevi emrolunduğu şeyi yapmak ve yasak kılınan şeyi de terk etmektir. Çünkü bunu yerine getirmemek yerilmeye ve ceza çekmeye sebeptir. Bu sebepler dolayısıyla görevini yerine getirmemekle birlikte, cezanın kaldırılmaması mümkün olsa bile bu böyledir. Nitekim kul öldürücü zehirlere karşı -birtakım tedavi yollarıyla zararını kaldırması mümkün olmakla birlikte- kendisini korumakla görevlidir. Allah her şeyi bilendir hikmeti sonsuz olandır, rahimdir. Kullarına durumlarını düzeltecek şeyleri emretmiş, onları fesâda götürecektir şeylerden alıkoymuştur. Diğer taraftan kullar helaka götürecektir yollara düştükleri takdirde rahmetinden ümitlerini kesmemiş, aksine kendilerine isabet eden zararı kaldırabilmelerini sağlayacak birtakım yolları da önlerinde açık tutmuştur.<sup>828</sup>

İbn Teymiyye nâfilelerin yüce Allah'a daha çok yaklaşmak için meşru kılındığını belirterek şu hadisi zikreder: “Kulum bana üzerine farz kıldığım şeyleri eda etmesi kadar hiçbir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nâfilelerle yaklaşıp durmaya devam ettikçe nihâyet bende onu severim...”<sup>829</sup> Kul emrolunduğu üzere farzı eda etmemişse, nâfilelerden gözetilen maksadı da elde edemez. Bununla birlikte Allah'da ona zulmetmez. Çünkü Allah ona zerre ağırlığı kadar haksızlık yapmaz. Nâfilelerden kazandığı sevabı zâyî etmez. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir kimsenin durumu insanlara borçları bulunan, bununla birlikte karşılıksız olarak onlara bazı işler yapmak isteyen kimseye benzer. Borçlarını ödedikten sonra karşılıksız bazı iyiliklerde bulunursa, böyle bir kimse adaletli ve ihsan sahibi biri olur. Eğer onlara, borçlarının yerini tutacak başka şey verir ve bunu da iyilik olsun diye yaparsa, bunu iyilik

<sup>827</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 302.

<sup>828</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 302.

<sup>829</sup> Buhârî, “Tevhid”, 15,50.

kabul etmesi yanlış olur. Aksine bu yaptığı onların hak ettikleri ve kendisinin de yerine getirmesi gereken şeylerdendir.<sup>830</sup>

İbn Teymiyye kendilerinin tevhid ve adalet ehli olduklarını öne sürüp bununla da övünen Mu'tezile'nin hayret edilecek bir durumda olduğunu belirtir. Çünkü onlar tevhid ehli olmayı derken ta'tili ve şirk koşmayı gerektirecek şekilde Allah'ın sıfatlarını reddetmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın kendi zatını nitelediği adalet, onun zerre ağırlığı kadar zulmetmemesi demektir. Zerre ağırlığı kadar hayır işleyen herkesin onu görmesi ve yine zerre ağırlığı kadar kötülük işleyen herkesin onu görmesi demektir. Mu'tezile ise kulun bütün hasenâtını ve imanını kebâirden bir tek günah sebebiyle boşa çıkarır. Bu ise yüce Allah'ın kendi zâtını tenzih ettiği bir zulümdür. O halde yüce Rabbimizi kendi zâtını nitelendirdiği şekliyle âdil olmakla nitelendirmek, Allah'ın kaderini yalanlamak anlamına gelen bir adalet ile nitelendirmekten daha uygun ve yerindedir.<sup>831</sup>

İbn Teymiyye yüce Allah'ın küfür dışında bütün iyilikleri boşa çıkartan herhangi bir günah tesbit etmediğini zikreder. Ayrıca Allah Teâlâ tevbe dışında bütün günahları silecek herhangi bir davranışın var olduğunu da bildirmemiştir. Mu'tezile ise Hâricîler'le birlikte büyük günahları iman da dâhil olmak üzere bütün iyilikleri boşa çıkartan davranışlar olarak değerlendirir. İbn Teymiyye bu iki mezhebe cevap mahiyetinde şu âyeti zikreder: "İçinizden her kim dininden irtidat edip de kâfir olarak ölürse, onların bütün amelleri dünyada da âhirette de boşa çıkar. Onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedîyyen kalıcıdırlar."<sup>832</sup> İbn Teymiyye'ye göre âyette amellerin boşa çıkması küfür üzere ölmeye bağlıdır. Büyük günah işleyen kimsenin ise kâfir olmadığı sâbittir. Bir şarta bağlı olarak ifade edilen husus eğer o şart gerçekleşmezse gerçekleşmez. Ancak mâsiyet de bazen küfre sebep olabilir. Seleften bazıları mâsiyetler küfrün postacısıdır demiştir. O bakımdan amelleri boşa çıkartan küfre götürür korkusuyla mâsiyetler yasaklanmıştır. İbn Teymiyye bu bağlamda şu âyeti zikreder: "Onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir fitne –ki burada küfürdür- veya acıklı bir azabın gelip çatmasından çekinsinler."<sup>833</sup> İblis Allah'ın emrine aykırı hareket etti ve sonuçta kâfir oldu. Başkasına ise acıklı bir azap gelip çatar.<sup>834</sup>

**4) Mü'minlerin mü'minlere yaptıkları dua:** İbn Teymiyye buna misal olarak mü'minlerin bir diğer mü'minin cenaze namazını kılmalarını gündeme getirir ve konuyla ilgili olarak şu hadisleri nakleder: "Bir kişi ölür de sayısı yüze varan müslüman bir topluluk

<sup>830</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 303.

<sup>831</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 303.

<sup>832</sup> el-Bakara, 2/217.

<sup>833</sup> en-Nûr, 24/63.

<sup>834</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 304.



onun namazını kılarlarsa hepsi de şefaata edecek oldukları takdirde mutlaka ona da şefaataçı olurlar”<sup>835</sup> “Müslüman bir adam ölüde Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayan kırk adam da-namazını kılmak üzere- cenazesi üzerinde dururlarsa, mutlaka Allah onları o kişi hakkında şefaataçı yapar.”<sup>836</sup> Burada söz konusu olan ölümden sonra ölüye yapılan duadır. İşte bu durumda mağfiretin büyük günahlardan kaçan takvâ sahibi mü’mine ait kabul edilmesiyle sadece küçük günahları örttüğünü kabul etmenin yanlışlığını gösterir. Çünkü böyle bir kimsenin küçük günahlarının bağışlanması zaten her iki tarafçada kabul edilmektedir. Böylelikle ölüye yapılan duanın mağfiret sebeplerinden olduğu anlaşılmış olmaktadır.<sup>837</sup>

**5) Ölen için yapılan sadaka ve buna benzer iyi ameller:** İbn Teymiyye’ye göre sünnetin sahih ve sarih nasları ve ümmetin ittifakı ile ölü bu gibi şeylerden faydalanır. Köle azad etmek ve hac bunun örneklerindedir. İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak şu hadisi nakleder: “ Her kim üzerinde oruç borç olduğu halde ölürse, onun velisi onun adına oruç tutsun.”<sup>838</sup> Bu nasların “İnsan için çalıştığından başkası yoktur”<sup>839</sup> buyruğuyla çelişmesi mümkün değildir. Mütevatir naslar ve ümmetin selefinin icmâ ile mü’minin kendisinin olmayan şeylerden istifade ettiği sâbittir. Meleklerin duası ve meleklerin onun için mağfiret dilemesi böyledir.<sup>840</sup> Şu âyet buna delildir: “Arşı yüklenenler, onun etrafında bulunanlar Rablerini hamd ile tesbih ederler, ona iman ederler. Mü’minlere de mağfiret dilerler.”<sup>841</sup> İbn Teymiyye’ye göre Peygamber’in ve mü’minlerin mağfiret dilemeleri de böyledir. Şu âyetler de buna delildir.<sup>842</sup> “Onlara dua da et. Muhakkak ki senin duan onlara rahat ve güvendir.”<sup>843</sup> “Bedevîlerden öyleleri de vardır ki Allah’a ve âhiret gününe iman eder. İnfak ettiğini Allah’a yakınlığa ve Peygamberin dualarına vesile edinir”<sup>844</sup> “...Hem kendi günahın için, hem de mü’min erkeklerle mü’min kadınların günahı için bağışlanma dile...”<sup>845</sup>

İbn Teymiyye, “İnsan için çalıştığından başkası yoktur” âyetinin zâhir itibariyle kişiye ancak kendisinin çalıştığını bildirdiğini ve bunun da doğru olduğunu belirtir. Çünkü insan ancak kendisinin yaptığına sahiptir ve ona hak kazanır, başkasının yaptığına ise sahip değildir ve ona hak kazanamaz. Ancak bu âyet yüce Allah’ın başkasının yaptıkları sebebiyle onu faydalandırmasına ve ona merhamet buyurmasına engel değildir. Yüce Allah

<sup>835</sup> Müslim, “Cenaiz”, 58; Tirmizi, “Cenaiz”, 40.

<sup>836</sup> Müslim, “Cenaiz”, 59; Ebû Davud, “Cenaiz”, 41.

<sup>837</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 306.

<sup>838</sup> Buhârî, “Savm”, 42; Müslim, “Siyam”, 153; İbn Mace, “Keffâret”, 19.

<sup>839</sup> En-Necm, 53/39.

<sup>840</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 306-307.

<sup>841</sup> el-Mü’min, 40/7.

<sup>842</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 307.

<sup>843</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>844</sup> et-Tevbe, 9/129.

<sup>845</sup> Muhammed, 47/19.

kullarına güçlerinin dışında kalan birçok sebepler dolayısıyla her zaman rahmet eder. Allah, hikmeti ve rahmetiyle başka kulların yaptığı sebepler dolayısıyla kullarına rahmet eder ki, bu sebepler için onlara da sevap verilsin. Böylelikle herkese rahmet ihsan etmiş olur. Şu hadisler bu konuda delildir:<sup>846</sup> “Kardeşine bir dua yapan müslüman için, mutlaka Allah bir melek görevlendirir. O kardeşine dua ettiği her seferinde onun için görevlendirilen melek de: Amin ve sana da o kadarını Allah ihsan buyursun der”<sup>847</sup> “Kim bir cenaze namazını kılsa onun için bir kırat vardır. Kim de defnedilinceye kadar onun arkasından giderse, ona iki kırat vardır. Bu iki kıratın en küçük olanı UHûd Dağı kadardır.”<sup>848</sup>

**6) Şefaati:** Hâricîler ile Mu'tezile, şefaatin bazı dereceleri yükseltmek için sırf müslümanların sâlih olanlarına has olduğunu iddia etmiş, bazıları ise şefaati temelden reddetmiştir.<sup>849</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in şefaatin olmadığını<sup>850</sup> söylemesinden amaç, şirkin, yani Allah'tan başka kimseye ibadet ve dua edilmesinin, ondan başkasından dilekte bulunulmasının, şefaatte ve başka hususlarda ondan başkasına tevekkül edilmesinin nefyedilmesidir. İnsan hiçbir zaman, kendisine rızık vermesi konusunda Allah'tan başka hiçbir kimseye tevekkül edemez. Allah bir kimseye rızıkını birtakım sebepler dolayısıyla verse bile bu böyledir. Yine insan âhirette kendisine mağfiret ve merhamet edilmek hususunda da Allah'tan başkasına tevekkül edemez. Yüce Allah ona, şefaati ve buna benzer konularda başka birtakım sebeplerle mağfiret ve merhamet edecek olsa da durum böyledir. Kur'ân-ı Kerîm'in mutlak olarak reddettiği şefaati şirkin söz konusu olduğu şefaattir.<sup>851</sup>

Şefaati konusundaki hadisler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Şu hadisler buna misaldir:<sup>852</sup> “Benim şefaati ümmetimden büyük günah işleyenleredir”<sup>853</sup>, “Ben ümmetimin yarısının cennete girmesiyle şefaatten birisini seçmek arasında muhayyer bırakıldım. Şefaati seçtim. Çünkü şefaati daha kapsamlı ve daha çoktur. Sizin görüşünüze göre bu şefaati takvâ sahipleri için mi olacaktır? Hayır, o şefaati günahkâr, günahlarla kirlenmiş ve hataları çok olan kimselerdir.”<sup>854</sup>

<sup>846</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 307.

<sup>847</sup> Müslim, “Zikr”, 86; Ebû Davud, “Vitr”, 29; İbn Mâce, “Menâkıb”, 5.

<sup>848</sup> Buhârî, “Cenaiz”, 59; Müslim, “Cenaiz”, 52, 53; Nesâî, “Cenaiz”, 79; İbn Mâce, “Cenaiz”, 34.

<sup>849</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 219; IV, 190.

<sup>850</sup> “Kimseden fide alınmayacak ve kimseye şefaati yaramayacaktır” (el-Bakara, 2/123), “Alışverişin, dostluğun, şefaatin olmayacağı günün gelmesinden” (el-Bakara, 2/254), “...Şimdi şefaatiçimiz, yakın bir dostumuz yoktur” (Şuarâ, 26/100), “Zâlimlerin ne dostu, ne de sözü dinlenecek şefaatiçisi vardır” (el-Mü'min, 40/18).

<sup>851</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 55.

<sup>852</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 307.

<sup>853</sup> Ebû Davud, “Sünne”, 21; Tirmizi, “Kiyame”, 2; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

<sup>854</sup> Buhârî, “Tefsir”, 9, “Sûre”, 12,13; Müslim, “Fedailü's sahabê”, 25; Tirmizi, “Kiyame”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 13, 27.

Hz. Muhammed'in kıyamet günü üç şefaati vardır: **1)** Birinci şefaati mevkıf ehline yapacağı şefaattir. Âdem, Nûh, İbrahim, Mûsâ ve Meryem oğlu İsa gibi peygamberlere yapılan şefaet müracatlarından sonra en son olarak Hz. Muhammed'e müracat olunacak ve onun şefaatiyle mevkıf ehli arasında hükmedilecektir. **2)** İkinci şefaati cennetlikleri cennete girmeleri için yapacağı şefaattir. Bu iki şefaet O'na mahsus şefaetlerdir. **3)** Üçüncü şefaet ise ateşi hak etmiş olanlar için yapılacaktır. Bunun için hem Hz. Muhammed hem diğer peygamberler, hem de siddıklar ve başka kimseler şefaet edecektir. Ateşi hak etmiş olanların ateşe atılmaması, girmiş olanların çıkması için şefaet olunacak, ayrıca Allah şefaet olmaksızın yalnızca kendi fazlı keremiyle cehennemden grup grup insanları çıkaracak.<sup>855</sup>

**7) Allah'ın dünyada iken kendileri sebebiyle günahları bağışladığı musibetler:** İbn Teymiyye insanın başına gelen musibetlerin günahların affedilmesi için bir sebep olduğunu düşünmektedir. O konuyla alakalı olarak şu hadisi zikreder:<sup>856</sup> "Mü'mine isabet eden hastalık, yorgunluk, keder, üzüntü, gam, hatta ona batan bir diken bile olsa, her türlü eziyet sebebiyle mutlaka Allah günahlarının bir kısmını bağışlar."<sup>857</sup>

İbn Teymiyye kabirde karşılaşılan fitne (sual), kabrin sıkıştırması ve korku, kıyamet gününün dehşetli halleri, sıkıntıları ve zorlukları, yüce Allah'ın kullardan kaynaklanan herhangi bir sebep olmaksızın affedip bağışlamasını da cezaları ortadan kaldıracak sebepler arasında saymaktadır.<sup>858</sup>

Yerilmenin ve cezalandırılmanın bu on sebep dolayısıyla günahkârlardan bertaraf edileceği sabit olduğuna göre, her büyük günah işleyeni tekfir edip, onun cehennemde sürekli kalacağını iddia etmek yanlış bir düşüncedir. Yukarıdaki sebeplerden herhangi birini yapan kişi Allah'ın merhametine kavuşup, O'nun va'dinden korunmuş olabilir.<sup>859</sup>

<sup>855</sup> İbn Teymiyye, *el-Akide'tü'l-vasıtiyye*, s. 98.

<sup>856</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 308.

<sup>857</sup> Buhârî, "Merdâ", 1; Müslim, "Birr ve Sıla", 52; Tirmizi, Cenaiz, 1.

<sup>858</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 308.

<sup>859</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 308.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### III. İBN TEYMIYYE’NİN TEKFİRE BAKIŞI

#### A) TEKFİR TANIMI VE TEKFİRDE ESAS ALDIĞI İLKELER

İkinci bölümde öncelikle İbn Teymiyye’nin iman tanımı, iman-İslâm ilişkisi ve iman amel münasebeti konusundaki görüşleri açıklandı. Daha sonra da zikredilen bu meselelerde mezheplere yaptığı eleştiriler ortaya konuldu. Bu bölümde ise İbn Teymiyye’nin tekfir tanımı, tekfire genel bakışı ve tekfir meselesinde esas aldığı ilkeler açıklanacaktır. Daha sonra ise İbn Teymiyye’nin bu esaslar ışığında hangi görüşleri tekfir ettiği analiz edilmeye çalışılacaktır.

#### 1. Tekfir: Tanımı ve Kapsamı

İbn Teymiyye küfrün tanımını şöyle yapmaktadır: “Küfür ancak, haber verdikleri konusunda Resûl’ü yalanlamakla veya onun doğruluğunu kabul etmekle beraber ona uymaktan kaçınmakla olur.”<sup>860</sup> Bir diğer tanımı ise şöyledir: “Küfür beraberinde ister yalanlamak bulunsun, ister büyüklenmek, ister yüz çevirmek, isterse aldırış etmemek bulunsun imansızlıktan ibarettir. Kalbinde tasdik ve inkıyat gerçekleşmeyen kimse kâfirdir.”<sup>861</sup>

İbn Teymiyye, makâlât tarzı eserlerin müelliflerinin eserlerini kaleme alırken temel olarak kullandıkları yetmiş üç fırka hadisinin Sahihayn’da bulunmadığını, İbn Hazm ve diğer bazılarının bu hadisi zayıf gördüğünü, ancak bunlar dışındakilerin ise hadisi hasen veya sahih olarak gördüklerini belirtir. Bu hadisi Tirmizî ve ondan başkaları sahih kabul etmiş ve sünen sahipleri de onu birçok tarikten rivayet etmişlerdir.<sup>862</sup> Bu hadisin sahih olduğunu düşünen<sup>863</sup> İbn Teymiyye hadiste geçen “fırka-i nâciye” nin ashâb-ı hadis ve sünnet ehli olduğunu,<sup>864</sup> Hz.

<sup>860</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 242.

<sup>861</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 388

<sup>862</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebevi fi nakzi kelâmi’ş-Şîa ve’l-kaderiyye*, thk. M. Reşad Salim, Riyad, 1986, b.y., V, 249 Bu hadisin metni şöyledir: “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Bu yetmiş bir fırkadan sadece birisi hariç diğerlerinin tamamı cehennemdedir. Hristiyanlar ise yetmiş iki fırkaya bölündüler. Bunların da sadece biri müstesna diğerlerinin hepsi ateştedir. Bu ümmet de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Bu yetmiş üç fırkadan, sadece birisi dışında diğerleri tamamen cehennemliktir.” Bir başka rivayette ise şunlar nakledilir: “Sahâbe sordu: Ey Allah’ın Resûlü, bu fırka-i nâciye kimlerdir? Cevaben: “Bugün benim ve ashâbımın bulunduğu yol üzere olanlardır” buyurdular. Diğer rivayette bu cevap şöyledir: “Fırka-i nâciye, cemaattir. Allah’ın eli, cemaat üzerinedir.” Hadis için bkz. Ebû Davud, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “İman”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 2, 332; 3,120.

<sup>863</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 215.

<sup>864</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 216 İbn Teymiyye fırka-i nâciye’nin vasıflarını şu şekilde belirtir: “Fırka-i nâciye olan Ehl-i sünnet ve’l-cemaat, Allah’ın kitabında haber verdiklerine inandıkları gibi bütün bu hadislerle (haberî sıfatlarla ilgili hadisler) de inanır, hepsine de hiçbir tahrif, hiçbir ta’til, hiçbir tekyif ve hiçbir temsil olmaksızın iman ederler. Üstelik nasıl Muhammed ümmeti diğer ümmetler içinde vasat bir ümmet ise, onlar da bütün fırkalar içinde orta bir fırkadır. Evet onlar Allah’ın sıfatları konusunda Cehmiyye ile, Müşebbihe

Peygamber'in hadisteki cevabından dolayı fırka-i nâciye'nin "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" olarak vasıflandırıldığını, onların da bu ümmetin büyük çoğunluğunu meydana getirdiğini zikreder. Ona göre geriye kalan fırkalar ise şazz görüş, tefrika ve bid'at sahibi kimseler olup bu fırka mensuplarının sayısı son derece az olup fırka-i nâciyeye yaklaşamaz.<sup>865</sup> Bu fırka-i dâllenin şîârı, Kur'ân'a, Sünnet'e ve icmâi ümmete muhalefet edip bunlardan uzaklaşmaktır. Kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmete tâbi olup bunları benimseyen kimse Ehl-i sünnet ve'l-cemaattendir.<sup>866</sup>

İbn Teymiyye fırka-i dâlle'nin tayin ve tespiti konusunda makâlât kitaplarında bilgiler yer aldığını belirtir. Ancak ona göre vasfedilen bir fırkanın, dalâlette olan yetmiş iki firkadan birisi olduğuna kesinlikle karar verip bunu beyan edebilmek için mutlaka delillere sahip olmak gerekir. Çünkü insanlardan pek çoğu, bu fırkalardan zan ve heva hükümlerine göre bahsetmekte ve kendisine dost edindiği bu fırkalardan bir grubu ve onun reisinin müntesiplerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tan saymakta; bunlara muhalif olanları bid'at ehli kabul etmektedir. Bu ise apaçık bir sapıklıktır. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre hak ve sünnet bağlılarının önderi ve reisi ancak Hz. Muhammed'dir ve o hevasından konuşmaz, onun söylediği sözler vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir. Hz. Peygamber'in haber verdiği bütün hususlar şüphesiz tasdik edilmeli, ulaştırdığı bütün emirlere de mutlaka itaat edilmesi gerekir. İşte bu merteye, onun dışında hiçbir imam, hiçbir müctehid ve hiçbir önder için söz konusu olamaz. Bu sebeple insanlardan herbir şahsın sözü alınabilir veya terk edilebilir. Ancak Allah Resûlü bunun dışındadır. Hz. Peygamber'in ve diğer insanların konumunu bu şekilde tespit eden İbn Teymiyye daha sonra şöyle der: "Artık kim, Resûlullah'ın dışında herhangi bir şahsı sevenleri ve ona muvafakat edenleri Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten kabul edip, onlara muhalefette bulunanları ehl-i bid'at ve'l-firkât sayarsa kendisi bid'at, dalâlet ve tefrika ehlinde olur."<sup>867</sup>

İbn Teymiyye, "İmanın söz ve amelden meydana geldiğini, artıp eksildiğini; hem kalbin, hem dilin sözü, hem kalbin, hem dilin, hem de organların amelî olduğunu" ve bunun da fırka-i nâciye'nin esası olduğunu *el-Akîdetu'l-vâsıtiyye*'de zikredince muarızları ona "bu söylediğin fırka-i nâciye'nin esaslarından kabul edilince, buna kâil olmayan ve mesela bizim kelâmcı ashâbımız gibi "iman tasdikten ibarettir" diyenlerle "iman tasdik ve ikrardan

---

arasında vasattırlar. Kulların fiileri konusunda, Kaderiyye ve Cebriyye arasında vasattırlar. Allah'ın vaîdi konusunda Mürcie ile kaderiyye ve başkalarından Vaîdiyye mensupları arasında vasattırlar. Esmâ ve ahkâm konusunda Harûriyye ile Mu'tezile ve Mürcie ile Cehmiyye arasında vasattırlar. Resûlullah'ın sahabileri konusunda ise Râfizilerle Hâricîler arasında vasattırlar bkz. İbn Teymiyye, *el-Akîdetu'l-vâsıtiyye*, s. 95.

<sup>865</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 215.

<sup>866</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 215.

<sup>867</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 215-216.

ibarettir”, diyenler fırka-i nâciye’nin dışında kalır. Nâciyeden olmayınca helak olanlardan olmaları gerekir” şeklinde bir eleştiri yöneltmişler ve onu bid’atçı olmakla suçlamışlardır. İbn Teymiyye’ye göre bu itikadın herhangi bir noktasında onlara muhalefet eden herkesin helakta olması gerekmez. Çünkü ihtilâf eden kimse ictihad etmiş fakat isabet etmemiş olup Allah’ın mağfiret ettiği biri olabilir. Ya da aleyhine hüccet sabit olacak bilgi bu konuda kendisine ulaşmış olmayabilir. Ya da o kişinin Allah’ın onlar sebebiyle günahlarını silip affettiği birtakım iyi amelleri olabilir. Vaîd lafızlarının te’vil ehlini, emirlere itaat edenleri, kendilerinin affedilmesini sağlayacak iyiliklere sahip olanları, mağfiret edilmiş kişiyi vb. kapsamı gerekmez.<sup>868</sup>

İbn Teymiyye müslümanların kanlarının, mallarının, ırz ve namuslarının birbirlerine karşı haram olduğunu; ancak Allah’ın ve Resûlü’nün izniyle helal olabileceğini belirtir. Konuyla alakalı olarak şu hadisleri zikreder.<sup>869</sup> Hz. Peygamber veda haccında müslümanlara îrad ettiği hutbede şöyle buyurmuştur: “Kanlarınız, mallarınız, ırz ve namuslarınız birbirinize karşı, aynen içerisinde bulunduğumuz şu gün, şu şehir ve şu ayın hürmeti ve kutsallığı gibi haramdır.”<sup>870</sup> “Her müslümanın kanı, malı ve ırzı bir diğer müslümana haramdır.”<sup>871</sup> “Bizim namazımızı kılan, kiblemize yönelen, kestiğimizi yiyen herkes müslümandır; o kimse için Allah ve Resûlü’nün teminatı vardır.”<sup>872</sup> “İki müslüman birbirlerine kılıç çektikleri zaman öldüren de, öldürülen de cehennemdedir. Bunun üzerine soruldu: ‘Ya Resûlallah! Katili anladık, ama öldürülen niye cehenneme gidecek?’ Buyurdular ki: ‘O da hasmını öldürmeyi murad etmişti.’”<sup>873</sup> “Sakın ola benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler haline gelmeyin.”<sup>874</sup> “Bir müslüman diğer kardeşine “kâfir!” dediği zaman mutlaka o söz, bu ikisinden birisine döner.”<sup>875</sup>

İbn Teymiyye Asr-ı saâdetten konuyla alakalı olarak şu olayı da nakletmektedir: “Useyd b. El-Hûdayr, Sad b. Ubâde’ye: “Sen münafıkları koruyan bir münafıksın” dedi. Bunun üzerine iki grup (Evsliiler ve Hazrecliler) münakaşaya başladılar. Ama Hz. Peygamber aralarına girip onları yatıştırdı ve barıştırdı.<sup>876</sup> Bedir savaşına katılmış bu ashâb arasında biri

<sup>868</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 115-116.

<sup>869</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 176-177.

<sup>870</sup> Buhârî, “İlm”, 9, “Hacc”, 132; Müslim, “Kasâme”, 29, 30.

<sup>871</sup> Müslim, “Birr”, 32; Ebû Davud, “Edep”, 35; Tirmizi, “Birr”, 18.

<sup>872</sup> Buhârî, “Salat”, 28.

<sup>873</sup> Nesâî, “Tahrim”, 29; İbn Mace, “Fiten”, 11.

<sup>874</sup> Buhârî, “İlm”, 43; Müslim, “İman”, 116-120.

<sup>875</sup> Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “İman”, 111; Tirmizi, “İman”, 116.

<sup>876</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 15; “Meğazi”, 34; Müslim, “Tevbe”, 56.

diğerine “sen bir münafıksın” diyebiliyordu ve Hz. Peygamber bunlardan hiçbirini kâfir saymıyor aksine hepsinin de cennetlik olduğuna şehâdet ediyordu.<sup>877</sup>

Cemel, Sıffin ve benzeri hâdiselerde bulunmuş selef-i sâlihîn birbirleriyle çarpışmışlardı ve bunların tamamı da mü’mindir, müslümandır. Çünkü Allah Teâlâ bu konuyla alakalı olarak: “Eğer inananlardan iki grup savaşılırsa onların arasını düzeltin. Şâyet biri ötekine saldırırsa Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. (Allah’ın buyruğuna) dönerse artık adaletle onların arasını düzeltin ve (her hususta) âdil olun. Allah adalet edenleri sever”<sup>878</sup> buyurmuştur. Allah Teâlâ birbirleriyle çarpışmaları ve birbirlerine karşı azgınlık yapmalarına rağmen bunların mü’min ve kardeş olduklarını beyan etmiş ve aralarının adaletle düzeltilmesini emretmiştir.<sup>879</sup>

İşte bu tür sebeplerden dolayı selef, aralarında çarpışmalar cereyan etmesine rağmen birbirlerini din dostu bilirler, kâfirlerin düşmanlığı gibi düşmanlık yapmazlar, birbirlerinin şahitliğini makbul sayarlar, birbirlerinden bilgi alışverişinde bulunurlar, kız alır verirler, birbirlerine varis olur ve karşılıklı olarak tamamen müslüman muamelesini uygularlardı; aralarında bulunan çarpışma, birbirlerine lânet okuma ve benzeri hususlar da bunlara mâni olmazdı.<sup>880</sup>

İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber’in şu iki hadisini zikretmektedir:<sup>881</sup> “Hz. Peygamber Rabbinden, ümmetini umûmî bir sünnetle (geçmiş ümmetlerde olduğu gibi bir azap göndererek) helak etmemesini istedi; Cenab-ı Hak onun bu isteğini kabul etti. Onların başına dıştan bir düşman musallat etmemesi duasında bulundu; Allah bunu da kabul etti. Sonra onların aralarında bir çatışma olmamasını da talep etti; ancak bu talep kabul olunmadı. Bunu takiben Resûlullah efendimiz, ümmeti birbirini öldürüp birbirine esir muamelesi yapmadıkça Cenab-ı Hakk’ın onlara, tamamına birden tahakkümde bulunacak dıştan bir düşman musallat etmeyeceğini haber verdi.”<sup>882</sup> “En’am sûresinin 65. âyetinin “De ki: “O, sizin üzerinize üstünüzden bir azap göndermeye kâdirdir” şeklindeki kısmı nâzil olunca Hz. Peygamber: “Ya Rabbi, sana sığınırım!” dedi. Âyetin devamında “Yahut ayaklarınızın altından da, azap göndermeye O’nun gücü yeter” buyrulunca yine “Ya Rabbi, sana sığınırım” diye dua etti. Aynı âyet “Ya da sizi fırka fırka birbirinize düşürüp

<sup>877</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 177; a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-’evsât*, s. 321.

<sup>878</sup> el-Hucurât, 49/9.

<sup>879</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 178.

<sup>880</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 178.

<sup>881</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 178.

<sup>882</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 278.

kiminize kiminizin hıncını tattırmaya kadirdir” şeklinde devam edince Resûlullah efendimiz: “Bu ikisi daha ehvendir” buyurdular.<sup>883</sup>

İbn Teymiyye, durumun böyle olmakla birlikte Allah ve Resûlü’nün müslümanlara birlik ve beraberliği emrettiğinin altını çizer ve şu ayet ve hadisleri zikreder:<sup>884</sup> Allah şöyle buyurmuştur: ”Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar varya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur.”<sup>885</sup> Hz. Peygamber’de şöyle buyurmuştur: “Size cemaati, birlik ve beraberliği tavsiye ederim. Çünkü Allah’ın eli, cemaatin üzerindedir,”<sup>886</sup> “Şeytan tek başına olan kişiye musallat olur, ama iki kişi bir araya gelince daha uzaktır,”<sup>887</sup> “Sürünün kurdu gibi, Şeytan’da insanın kurdudur. Kurt sürüden ancak ayrılanı ve uzaklaşanı kapar.”<sup>888</sup>

## 2. Tekfirden Esas Aldığı İlkeler

### 2.1. Her Bid’at Sahibi Tekfir Edilemez

İbn Teymiyye bid’at ve küfrün arasını ayırmaktadır. Ona göre her bid’atçı küfre girmez. Ancak bid’atlar ve mâsiyetler küfrün bir kolu olup onun kökünden türemişlerdir; itaatlerin tümü de imanın kollarından olup ondan türemişlerdir.<sup>889</sup>

İbn Teymiyye bid’atlar konusunda “...İmdi, sözlerin en hayırlısı Allah’ın kitabı ve hidâyetlerin en hayırlısı Muhammed’in rehberliğidir. En kötü şeyler de sonradan uydurulup ortaya çıkarılan şeylerdir. Her bid’at birer sapıklıktır”<sup>890</sup> “Benden sonra yaşayacak olanlarınız birçok ihtilaflar göreceklerdir. Buna göre sakın benim ve benden sonraki râşid halifelerimin sünnetinden ayrılmayınız. Buna sımsıkı sarılınız ve azı dişlerinizle yapışınız. Sonradan ortaya atılacak şeylerden kesinlikle uzak durunuz. Çünkü her bid’at bir sapıklıktır”<sup>891</sup> hadislerini temel alarak “bütün bid’atların sapıklık olduğunu” bir kaide olarak benimser.<sup>892</sup> Ancak o bid’atin lügavî ve şer’î manasını birbirinden ayırmaktadır. Bid’at sözlükte geçmiş bir örneğe dayanmaksızın yapılan bütün hareketleri; şeriatte ise şer’î delil bulunmayan davranışları ifade eder. Kur’an’da ve Sünnet’te delili söz konusu olan hareket şeriat anlamıyla bid’at olmaz, sadece sözlük anlamıyla olur. Bu demektir ki bid’at teriminin sözlük anlamı onun şeriatteki anlamından daha geniş kapsamlıdır. Resulullah’ın “her bid’at sapıklıktır” hadisi bütün

<sup>883</sup> Buhârî, “Tefsiru Sûreti’l-En’âm”, 2; Tirmizi, “Tefsiru Sûreti’l-En’âm”, 2.

<sup>884</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 178-179.

<sup>885</sup> el-En’âm, 6/159.

<sup>886</sup> Tirmizi, “Fiten”, 7; Nesâî, “Tahrim”, 6.

<sup>887</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 18, 26.

<sup>888</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 233, 243.

<sup>889</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 492.

<sup>890</sup> Müslim, “Cuma”, 13.

<sup>891</sup> Ebû Davud, “Sünnet”, 6; Tirmizi, “İlim”, 16.

<sup>892</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atlar*, trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1996, s. 3-4.



yenilikleri, bütün ilk uygulamaları kapsamaz. Çünkü İslâm dininin bizzat kendisi, hatta diğer peygamberlerin getirmiş oldukları hak dinlerin her biri, birer “yenilik” birer “ilk eylem” dir. Resulullah’ın bu sözüyle kastettiği şey, gerek Kur’an ve gerekse kendisi tarafından meşruluğu onaylanmamış olan yeni davranışlardır.<sup>893</sup>

İbn Teymiyye, güzel olduğu sabit olan davranışların bid’at sayılmayacağını altını çizer. Böyle oluncada “her bid’at sapıklıktır” şeklindeki genel kural, istisnasız ve özel durumsuz olmuş olur. Veya güzel olduğu sâbit olan davranış, sözü geçen genel hükümden ayrılmış özel bir durumdur. Bu takdirde de genel hüküm, özel durumsuz ve istisnasız olarak geçerliliğini korumuş olur. Ayrıca bid’atlerin sözü edilen genel nitelikli kuraldan ayrı tutulup özel durumda sayılabilmesi için Kur’an, Sünnet ve icma-i ümmet kaynaklı bir delil olmak zorundadır. Yani bir davranışın güzel olduğu ispatlanırsa bu davranış ya bid’at değildir ya da genel bid’at kavramından ayrı tutulmuş bir istisnadır. Ancak sözkonusu davranışın güzel olduğu ispatlanamamış ise o davranış, genel bid’at kavramının kapsamı içinde görülür.<sup>894</sup>

Eğer müslümanlar bir şeyi yararlı görürlerse, bu şeye ihtiyaç hissettiren sebebe bakılması gerekir. Eğer bu ihtiyaç hissettiren sebep, Resulullah’tan sonra ortaya çıkmış yeni bir şey olur da Resulullah kesin bir yasaklama belirtmeden o şeyi yapmamış ise böyle bir durumda söz konusu ihtiyaç duyulan yenilik ortaya konup uygulanabilir. Resulullah zamanında ihtiyaç haline geldiği halde çeşitli engeller yüzünden ortaya atılmayan ve Resulullah’ın vefatından sonra önleyici engelleri ortadan kalkan yararlı yenilikler hakkında da aynı kural geçerlidir. Fakat ihtiyaç niteliği kazandıracak bir sebebi olmayan veya kulların bazı günahları sebebi ile ihtiyaç haline geldiği ileri sürülen yenilikleri ise ortaya çıkarıp benimsemek caiz değildir.<sup>895</sup>

Ahmed b. Hanbel’in de içlerinde bulunduğu bütün mezhep imamları, mezheplerini şu temel ilkeye dayandırmışlardır: İnsanların tüm davranışları, din olarak benimsenen ve hem âhiret hem de dünyada yararlı olan “ibadet” nitelikli hareketlerle dünya hayatı alanında yarar sağlayan “âdet” nitelikli hareketlerden meydana gelir. İbadetler konusunda göz önünde bulundurulması gereken temel ilke, Allah tarafından ortaya konmamış olan hiçbir unsuru bu kategoriye katmamak, âdetlerle ilgili temel ilke de, Allah tarafından yasaklanmamış hiçbir âdeti yasak saymaya kalkışmamaktır.<sup>896</sup> Allah Teâlâ müşriklerdeki şu iki tutumu ayıplamıştır: 1) Müşrikler Allah’ın haklarında hiçbir delil indirmedikleri şeyleri O’na ortak saymışlardır 2)

<sup>893</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 16-18.

<sup>894</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 10, 14.

<sup>895</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 22.

<sup>896</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 7.

Yine onlar Allah'ın haram kılmamış olduğu şeyleri, yasak saymışlardır.<sup>897</sup> O şu ayeti zikreder: “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: Eğer Allah öyle dileyseydi ne biz ne de atalarımız O’na ortak koşmaz ve -O’nun haram kılmadığı- hiçbir şeyi haram saymazdık.”<sup>898</sup>

“Hahamlarını ve rahiplerini Allah’tan ayrı rabler edindiler. Meryem oğlu Mesih’i de. Oysa kendilerine emredilen şey, tek ilâh olan Allah’a ibadet etmeleri idi. Ondaki başka ilâh yoktur ve O, onların koştukları ortaklardan münezzehtir.”<sup>899</sup> Bu âyetle ilgili olarak sahâbeden Adiy b. Hatem Resulullah’a: “Ya Resulallah! Yahudiler ve hristiyanlar hahamlarına ve rahiplerine tapmış değildiler ki” deyince Resulullah şu cevabı verdi: “Evet, onlara tapmamışlardı, ama hahamlarla rahipler haramları helal saydılar, onlar da onlara itaat ettiler. Yine onlar helalleri haram saydılar, onlar da kendilerine itaat ettiler.”<sup>900</sup> Her kim dinde Allah’ın izni ile bağdaşmayan yeni bir helal, haram, müstehab veya farz ileri sürer de biri ona itaat ederse, itaat eden kimse bu âyetteki “kınama” dan payını alır. Tıpkı söz konusu asılsız emir ve yasakları ortaya koyan kimsenin aynı “kınamadan” pay alacağı gibi.<sup>901</sup>

İbn Teymiyye usûli’-d-dîn ve kelâmında şahsiyetlere bağlı zümrelerin derece derece olduğunu vurgular. Bunlar içinde birçok usûl konusunda sünnete muhalefet eden, sadece birtakım ince meselelerde sünnete muhalefet eden, bir de sünneti kendisinden daha fazla terk etmiş olanları reddedenler vardır. Bunlar reddettikleri bâtil ve söyledikleri hak hususlarda övülürler; fakat bunlar diğer taraftan birtakım hak unsurları red ve inkâr, bâtil hususları da kabul ve ifade etmek suretiyle bu redlerinde adalet ve itidal ölçülerini aşmış; büyük bir bid’atı, ondan biraz daha küçük bir bid’atle, bir bâtili, ondan biraz daha küçük bir bâtille reddetmişlerdir. Bu durum Ehl-i sünnet ve’l-cemaate mensup kelâmcıların birçoğunda görülmektedir. Bu kimseler, ortaya koydukları bid’atı, müslümanların cemaatlerini parçalayan ve söz konusu bid’ata göre dost edininip, ona göre düşman bildikleri bir görüş haline getirmediikleri takdirde bu, bir hata kabilindedir ve Allah Teâlâ, böyle durumlarda mü’minlerin hatalarını bağışlar.<sup>902</sup>

İbn Teymiyye Yûsuf b. Esbât (ö. ? ) ve Abdullah b. Mübârek’ten (ö. 181/797) nakille bid’at fırkalarının sayısının dört olduğunu belirtir: 1) Râfizîler 2) Hâricîler 3) Kaderîyye 4) Mürcie.<sup>903</sup> Abdullah b. Mübarek ve İmam Ahmed’in ashabından bir grup Cehmiyye’yi kâfir

<sup>897</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 6.

<sup>898</sup> El-En’am, 6/148.

<sup>899</sup> Et-Tevbe, 9/31.

<sup>900</sup> Tirmizi, “Tefsir”, 10.

<sup>901</sup> İbn Teymiyye, *Bid’atler*, s. 5-6.

<sup>902</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 217.

<sup>903</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 218.

ve zındık kabul ederek yetmiş iki fırka içerisine dâhil etmemişlerdir. İmam Ahmed'in ashabından ve diğer zevattan başka bir grub ise Cehmiyye'nin yetmiş iki fırkanın içine dâhil olduğunu söyleyerek bid'at fırkalarını Cehmiyye ile beraber beşe çıkarmışlardır.<sup>904</sup>

İbn Teymiyye bid'at ehli arasında zındık münafıkların bulunduğunu, bunlarında kâfir olduğunu belirtir. Böyle kimseler Râfizîler ve Cehmiyye arasında çoktur. Bunların reisleri de zındık münafıklardır. Aynı şekilde "rafz" bid'atını ilk çıkaranda bir münafıktır. Cehmiyye akidesi de aynı durumda olup aslı zındıklık ve nifaktır. Bu sebeple bâtinî felsefeci Karmatîler ve bunlara benzer münafık zındıklar, aralarındaki yakınlıktan dolayı Râfizîliğe ve Cehmiyye'ye meylederler. Durum böyle olmakla birlikte bid'at ehli arasında bâtinen ve zâhiren iman sahibi olan, ama aynı zamanda cehalet ve zulüm sebebiyle sünnetten ayrılarak hatalar içerisine düşenler de vardır. Bunlar ne kâfirdirler ne de münafık. Bu kişilerde bazen fâsık veya âsi durumuna düşmelerine sebep olan bir taşkınlık ve zulüm meydana gelebilir. Bazen de te'vil ederek hataya düşmüş, bu sebeple de hataları affedilmiş olabilir. Hatta bütün bunlarla beraber bu kimselerde öyle bir iman ve takva bulunabilir ki bu sayede Allah'ın dostluğunu kazanabilirler.<sup>905</sup>

Allah'ın ilmini kabul edip kulların fiillerini yarattığını kabul etmeyen Kaderiyye tekfir edilmez. Halis Kaderiyye Râfizîler'den çok çok daha iyidir.<sup>906</sup>

Hz. Peygamber'in kendileriyle muharebe edilmesini emrettiği haktan uzaklaşmış bulunan Hâricîler ile râşid halifelerden birisi olan mü'minlerin emiri Hz. Ali b. Ebî Tâlib muharebe etmiştir. Bu kimselerle çarpışmak gerektiği hususunda, gerek sahâbe ve tâbiînin ileri gelenleri, gerekse daha sonraki nesillerin imamları ittifak etmişlerdir. Ancak durum böyle olmakla beraber İbn Teymiyye, Hâricîler'i ne Hz. Ali'nin, ne Sa'd b. Ebi Vakkas'ın ve ne de bir başka sahâbînin tekfir etmediğini; onlarla çarpışmış olmakla beraber onları müslüman saydıklarını belirtir. Hz. Ali onlarla ancak haksız yere kan dökmeye ve müslümanların mallarını yağmalamaya başladıkları zaman savaşmıştır. Ancak bunu onları kâfir saydığı için değil, zulümlerini ve azgınlıklarını ortadan kaldırmak için yapmıştır. Bu sebeple de o, Hâricîler'in esir edilen kadınlarına câriye, ele geçirilen mallarına da ganimet muâmelesi yapmamıştır.<sup>907</sup> İbn Teymiyye Selefî Hâricîler'e karşı tutumu hakkında şunları da zikretmektedir: "Sahâbenin Hâricîler'i tekfir etmediğine delâlet eden şeylerden biri de onların

<sup>904</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 218. İbn Teymiyye'nin Râfizîler'e ve Cehmiyye'ye bakışı ilerleyen sayfalarda incelenecektir. Burada bid'at görüşü olarak kabul ettiği ancak tekfir etmediği fırkalar koymuş olduğu tekfir kaidesi bağlamında ele alınmaktadır.

<sup>905</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 220.

<sup>906</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XII, 260; III, 219, 222.

<sup>907</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 176.

Hâricîler'in arkasında namaz kılmalarıdır. Abdullah b. Ömer ve sahâbeden başkaları Necdetü'l-Harûrî'nin arkasında namaz kılarlardı. Yine onlar, onlarla konuşur, onlara fetva verir ve onlara bir müslümanın müslümana hitap ettiği gibi hitap ederlerdi. Abdullah b. Abbas, Necdetü'l-Harûrî kendisine mektup gönderip bazı meseleler hakkında soru sorduğunda ona cevap vermiştir. Bununla alakalı hadis Buhârî'de mevcuttur. O meşhur meseleler hakkında Nâfi b. Ezrak'a da cevap vermiştir. Nâfi b. Ezrak onunla bazı meseleler hakkında tıpkı iki müslümanın münazara ettiği gibi Kur'an'dan deliller getirerek münazara etmiştir. Müslümanlar Hâricîler'i Hz. Ebu Bekir'in kendileriyle savaştığı mürtedler gibi değerlendirmemiştir. Bu durum Resulullah efendimizin sahih hadislerinde sâbit olduğu üzere onlarla savaşılması emrine rağmen böyledir. Yine onlar hakkında Ebû Umâme'nin rivayet ettiği hadiste "onlar gök kubbenin altında öldürülenlerin en şerlileridir. Gök kubbenin altında öldürülenlerin en hayırlıları da onların öldürdüğüdür"<sup>908</sup> buyurmasına rağmen böyledir. Bu hadisi Tirmizi ve başkaları rivayet etmiştir. Yani onlar, müslümanlara başkalarından daha şerlidirler. Çünkü hiç kimse –ne yahudiler ne de hristiyanlar- müslümanlar aleyhine onlardan daha şerli olmamıştır. Çünkü onlar, kendilerine muvafakat etmeyen her müslümanı öldürmekte, onları tekfir ederek müslümanların kanlarını ve mallarını helal görmekte ve evlatlarını öldürmekte oldukça gayret sahibidirler. Cehaletlerinin çokluğundan ve saptırıcı bid'atlerinden dolayı onlar bunu kendilerine din ve ibadet edinmişlerdir. Bütün bunlara rağmen sahâbe ve onlara uyan tâbiîn onları tekfir etmemişler, mürted olarak değerlendirmişlerdir. Onlara sözlü veya fiilî haksız bir saldırganlık yapmamışlar, aksine haklarında Allah'tan korkmuşlar ve onlara karşı adaletli bir tavır ve tutum izlemişlerdir."<sup>909</sup>

İbn Teymiyye Hâricîler'le ilgili görüşlerini aktardıktan sonra şöyle bir soru sorar: "Sapık oldukları nas ve icmâ ile sâbit bulunan bu kimseler, Allah ve Resûlü kendileriyle çarpışılmasını emretmiş olmasına rağmen tekfir edilmediklerine göre, kendilerinden daha bilgili kimselerin dahi hataya düşebildikleri bazı meselelerde hakka isabet edememiş muhtelif gruplar nasıl kâfir sayılabilirler?"<sup>910</sup>

Mürcie, bu üst üste yığılmış bid'at firkalardan değildir. Mürcie'nin içine fıkıh ve ibadet ehli kimseler katılmıştı ve önceleri Ehl-i sünnetten sayılıyorlardı; ama giderek saçma sapan görüşleri alıp benimsemeleri sebebiyle durumları haktan ayrılmıştır.<sup>911</sup> İbn Teymiyye selef ve imamların Mürcie'ye aşırı tepki gösterdiğini ve onları bid'atçilikle suçladığını ancak onlardan

<sup>908</sup> Tirmizi, "Kitabü't-Tefsir", 294; İbn Mâce, "Fi zikri'l-Havâric", 62.

<sup>909</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V, 247-248.

<sup>910</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 176.

<sup>911</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 222.

Mürcie'yi tekfir edeni duymadığını belirtir. Hatta selef Mürcie'yi tekfir etmemek hususunda ittifak halindedir.<sup>912</sup>

## 2.2. Büyük Günah İnananların Derecelerini Düşürsede Onları Küfre Sokmaz

İkinci bölümde İbn Teymiyye'nin iman ve İslâm ilişkisine bakışını ayrıntılı bir şekilde incelemiştik. İbn Teymiyye Cibril hadisi şeklinde meşhur olan ve İslâm, İman ve ihsan'ın açıklandığı hadisle “Sonra kullarımızdan seçtiklerimize kitabı miras verdik. Onlardan kimisi nefesine zulmedicidir, kimisi orta yolludur, kimisi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmiştir”<sup>913</sup> âyetini temel alarak İslâm ümmetinin bireylerini üç kategoriye ayırmıştır. Bu piramidin en üstünde muhsin, ortasında mümin ve en altında ise müslüman yer almaktadır. Her mümin müslüman olduğu halde, her müslüman mümin ya da muhsin olamaz. Muhsin olan bir kişi ise hem mümin hem de müslümandır.

Bu teoriye göre büyük günah işleyen mü'min müslüman kategorisine düşmektedir. Bu kişi Allah'ın vaîdiyle karşı karşıya kalmakta olup, Allah'ın vaadine ise ulaşamamaktadır. Yani mutlak olarak mü'min adını alamamaktadır. Mesela “zâni, zina ettiği zaman mü'min olarak zina etmez. Şarap içende onu içtiğinde mü'min olarak içmez. Hırsız, hırsızlık yaptığı zaman mü'min olarak hırsızlık yapmaz. İnsanların gözleri önünde başkasının malını talan eden kimse de, bu işi mü'min olarak yapmaz”<sup>914</sup> hadisinden Mu'tezile ve Hâricîler böyle bir kişinin âhirette ebedî olarak cehennemde kalacağı sonucunu çıkartırlar. Cehmiyye, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri ise iman ve ameli ayırdığı için büyük günahların imana bir zarar vermeyeceğini savunur. İbn Teymiyye ise bu iki görüşe karşı hadiste geçen büyük günahları işleyen mü'minin mutlak imana sahip olamayacağını ve müslüman kategorisine düşeceğini söyler. Bu kişi için mutlak anlamda iman kelimesi kullanılamaz. Çünkü o, Allah'ın tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. İbn Teymiyye bu görüşü selefın ve halefın cumhurunun görüşü olarak takdim etmektedir.<sup>915</sup>

## 2.3. İmanın Şubelerinden Bazılarının Eksikliği İmanın Yok Olmasını Gerektirmez

Bir önceki bölümde İbn Teymiyye'nin imanın şubeleri olduğunu belirten hadisi mecaz anlayan fırkaları eleştirdiğini ve imanın cüz ve şubelerinin hakiki anlamda var olduğunu vurguladığını görmüştük. Ancak hakiki olarak var olan bu şubelerden birisinin olmaması, diğer cüz ve şubelerin de ortadan kalkmasını gerektirmez. Şubelerden birisi gittiğinde

<sup>912</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 403.

<sup>913</sup> El-Fâtır, 35/74.

<sup>914</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 30, “Eşribe”, 1, “Hûdud”, 1; Müslim, “İman”, 100.

<sup>915</sup> Bu kaide hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 8, 10, 152-153, 171, 224, 257; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 294-295, 298.

tamamında gideceği görüşü Mutezile ve Hariciler ile Eş'arî ve Mâtürîdîler tarafından dile getirilmiştir. Ancak aralarında şöyle ince bir fark vardır: Eş'arî ve Mâtürîdîler amelin imandan bir cüz olması halinde amelin yokluğunda imanın da tamamen yok olması gerektiğini düşünmüş ve bundan kaçınmak için amel ve imanı birbirinden ayırmışlardır. Onlar tümel iman anlayışını benimsemişlerdir. Buna göre iman bütün inananlarda aynıdır. Artma ve eksilme olmaz. Mu'tezile ve Hâricîler ise amelin imandan bir cüz olduğunu ve amel olmadığında ise imanın tamamen yok olacağını iddia etmişlerdir.

İbn Teymiyye ise bu mesele de şöyle düşünmektedir: Bir bütünden bir parça gittiğinde onun tamamının gitmesi zorunlu değildir. Çünkü parça gittiğinde geride kalan bütün değil cüzdür. Burada tartışılması gereken bir bütünün bir parçası gittiğinde o bütünün adının da tamamen yok olup olmadığıdır. Bileşimler iki türlü olup bazısında o ismin verilebilmesi için bileşim şarttır. On sayısı buna örnek gösterilebilir. Ondaki iki gittiğinde geriye sekiz kalır. On sayısı isim olarak bozulmaya uğrasa da tam olarak ortadan kalkmış olmaz. İkinciye örnek ise parçaları birbirine benzeyen bütün bileşimlerdir. Toprak, su ve benzeri şeyler böyledir. Aynı şekilde ibadet, hayır, sadaka, ilim, Kur'an, dağ, deniz ve ağaç kelimeleri de böyledir. Bu kelimelerin azına da çoğuna da bu isim verilir. Kur'an'ın bütününe de bir kısmına da Kur'an denilir. Dağın birçok kısmı kaybolursa da ona yine dağ denir. İşte iman kelimesi de bu misaller gibidir. Onun şubelerinden bir kısmının olmaması tamamının yok olmasına sebep olmaz.<sup>916</sup>

#### **2.4. Kişide İman ve Küfür Aynı Anda Bulunabilir**

İbn Teymiyye, Mu'tezile, Hâricîler, Mürcie ve Eş'arîler'in aynı kişide kendisi sebebiyle sevabı hak edeceği itaatle, kendisi sebebiyle cezayı hak edeceği mâsiyetin bir arada bulunamayacağı anlayışına sahip olduklarını belirtir. Hatta Eş'arî ve diğer bazı âlimler bu konuda icma bulunduğunu iddia etmiştir. Hâricîler ve Mu'tezile'ye göre aynı kişi bir bakıma övülmeye değer, diğer bir açıdan da yerilmeye değer olamaz. Bir bakıma sevilen, kendisine dua edilen bir kişi diğer açıdan ise kendisine gazap edilen, hıyanet edilen bir kişi olamaz. Çünkü itaat imandan bir parça, mâsiyet de küfürden bir parça olunca, bir kişi de hem küfür, hem iman bir arada olmaz. O bakımdan ortada ya katıksız mü'min bir kimse veya katıksız kâfir bir kimsenin varlığından söz edilebilir. Aynı kişinin onlara göre hem cennete, hem cehenneme girmesi düşünülemez. Aksine bunlardan herhangi birisine giren ötekisine asla giremez. Bu bakımdan herhangi birinin cehennemden çıkartılması ve cehennemliklerden herhangi birisi hakkında şefaet edilmesini reddederler.<sup>917</sup>

<sup>916</sup> Bu kaide hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 315-317.

<sup>917</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 222; a.mlf., *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 314.

Hâricîler ve Mu'tezile şahıslardan birisi hakkındaki bu hükmü daha da ileriye götürerek bir tek amel hakkında da geçerli kabul ederek şöyle demişlerdir: Bir tek amel bir bakıma sevilen, bir başka açıdan da seilmeyen bir şekilde olamaz. Bu konuda Ebû Hâşim daha da ileri giderek, tür itibariyle bunu tek bir amel hakkında da geçerli kabul etmiş ve şöyle demiştir: Sücûd yahut rükû veya buna benzer başka herhangi bir amelin bir türünün itaat, bir türünün mâsiyet olması mümkün değildir. Çünkü bir tek hakikat birbirinden farklı iki nitelik kazanamaz. Hatta itaat ve mâsiyet kalplerin amelleriyle ilgili bir şeydir. Bu da secde edenin zâhir ameline bakılmaksızın gözettiği maksattır. Ebû Hâşim'in bu sözleri sert bir tepkiyle karşılanmış ve onun icmâa muhalefet ettiğinden, şer'an ve aklen kabul edilmesi gereken ilkeleri reddettiğinden söz edilmiş ve onun görüşlerinin tutarsızlığı ortaya konulmuştur.<sup>918</sup>

İbn Teymiyye, insanda iman ve münafıklık, imanın şubeleri ile küfürden herhangi bir şubenin bir arada bulunabileceğini belirtir. İşte kişide zerre ağırlığından daha fazla iman bulunduğundan dolayı, cehennemde ebediyyen kalacak kimselerden olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in birçok günaha küfür adını vermesi bu şekildedir. Mesela "Müslümana sövmek fâsıklık, onunla çarpışmak küfürdür"<sup>919</sup> "Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler olup gerisin geri dönmeyin"<sup>920</sup> hadisleri böyledir. Burada Peygamber efendimiz haksız yere birbirlerinin boynunu vuranları "kâfirler" olarak adlandırdığı gibi, bu fiili de "küfür" diye adlandırmıştır. Bununla birlikte yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Eğer müminlerden iki taife birbirleriyle çarpışarlarsa aralarını ıslah edin... Müminler ancak kardeşirler..."<sup>921</sup> Yüce Allah bu buyruğuyla bu kişilerin bütünüyle dinden çıkmadıklarını, fakat onlarda küfür mahiyetinde olan bir şeyin de bulunduğunu açıklamaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in: "Her kim kardeşine 'ey kâfir' diyecek olursa, onlardan birisi bu hitabı alır"<sup>922</sup> hadisi de böyledir. O kişinin bu sözü söylediği zaman ona "kardeşi" adı verilmiş olup ikisinden birisinin de bu adı taşıyacağı haber verilmiştir. Eğer onlardan birisi bütünüyle dinden çıksaydı onun kardeşi olmazdı ancak onda bir miktar küfür de bulunmaktadır.<sup>923</sup>

<sup>918</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 314.

<sup>919</sup> Buhârî, "İman", 3, "Fiten", 8; Müslim, "İman", 116; Tirmizi, "Birr", 52, "İman", 52.

<sup>920</sup> Buhari, "İlim", 43; Müslim, "İman", 118-120; Ebû Davud, "Sünne", 15; Tirmizi, "Fiten", 28.

<sup>921</sup> El-Hucurat, 49/9-10.

<sup>922</sup> Buhari, "Edep", 73; Müslim, "İman", 111; Tirmizi, "İman", 16.

<sup>923</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 223. İbn Teymiyye şu hadisleri de görüşünü delillendirmek için zikreder: "Dört şey vardır ki bunlar kimde bulunursa o kişi katıksız münafık olur. Bu hasletlerden bir tanesi kim de bulunursa o kişi de onu bırakıncaya kadar münafıklıktan bir haslet bulunur: Konuştuğu zaman yalan söyler, ona bir emanet bırakıldığı zaman hainlik eder, söz verdiği zaman sözünde durmaz, davalığı zamanda hakkın dışına çıkar." (Buhârî, "İman", 24, "Cizye", 17; Müslim, "İman", 106; Ebû Davud, "Sünne", 15) "Her kim gazâ etmeden ve gaza etme niyeti taşımadan ölürse münafıklığın bir şubesi üzere ölür." (Müslim, "İmare", 158; Ebû, Davud, "Cihad", 17; Nesâî, "Cihad", 2) "Ümmetimde (görülecek) dört şey cahiliye işindedir. Onları asla bırakmayacaklardır: Soy-sopla övünmek, neseblere dil uzatmak, ölü için ağıt yakmak ve yıldızlar ile yağmur

İbn Teymiyye bu görüşünü küfürden daha aşağı küfür (küfr dîn küfr), nifakdan daha aşağı nifak (nifak dîne nifak), dinden çıkartmayan küfür (küfrün lâ yenkul ani'l-mille), daha küçük münafıklık (nifâkun asğar), münafıklıktan bir şube (şu'betun mine'n-nifak) gibi terkiplerle ifade etmektedir.<sup>924</sup>

İnsanların pek çoğu birçok yerde beş vakit namaza gereken dikkati göstermemektedir. Bununla birlikte bütünüyle de terk etmezler. Kimi zaman kılmakta kimi zaman da terk etmektedirler. Böylelerinde iman ve nifak birlikte vardır. Bu gibi kimselere miras ve benzeri konularda İslâm'ın zâhirî hükümleri uygulanır. Çünkü bu gibi hükümler İbn Ubey b. Selül ve benzeri katıksız münafıklara uygulandığına göre bu türden kimselere uygulanması daha yerindedir.<sup>925</sup>

## 2.5. Mutlak Tekfir Muayyen Tekfiri Gerektirmez

Kur'an ve hadisler incelendiğinde içlerinde birçok vaîd (tehdit) içeren nas olduğu görülecektir.<sup>926</sup> Bu mutlak vaîd içeren naslar mutlak tekfir kavramını ortaya çıkarmıştır. Yani mutlak tekfir mutlak vaîd gibidir. Vaîd meselesi ümmetin ihtilaf ettiği büyük meselelerin ilkidir. Çünkü Kur'an'ın vaîd konusundaki âyetleri geneldir. Bir fiil mutlak olarak küfür olabilir de o fiili işleyen herkesin mutlak olarak kâfir olduğunu söylemek yanlıştır. Diğer bir

---

istemek." (Müslim, "Cenaiz", 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 137, 138.) Hz. Peygamber Ebû Zer'e şöyle buyurmuştur: "Sen kendisinde cahiliyeden eser bulunan bir kimsesin." (Buhârî, "İman", 22; Müslim, "İman", 30, 40; Ebû Davud, "Edeb", 124; Tirmizi, "Tefsir", 22) "Babalarınızdan yüz çevirmeyiniz. Çünkü sizin babalarınızdan yüz çevirmeniz, bir küfürdür." (Buhârî, "Feraiz", 29; Müslim, "İman", 113) detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 318-319.

<sup>924</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-kebîr*, s. 223; *a.mlf.*, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 321.

<sup>925</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 375.

<sup>926</sup> İbn Teymiyye Kur'an ve hadislerdeki tehdit içeren naslara ilişkin şu misalleri zikreder: "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar. Zaten onlar çılgın aleve atılacaklardır" (en-Nisa, 4/14) "Ey inananlar! Mallarınızı aranızda haksızlıkla değil, karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle yiyin, haram ile nefsinizi mahvetmeyin. Allah şüphesiz ki size merhamet eder. Bunu kim aşırıya giderek haksızlıkla yaparsa, onu ateşe sokacağız. Bu Allah'a kolaydır" (en-Nisa, 4/29-30) "İçki içenlere, anne ve babasına asi olanlara, arazinin sınırını değiştirenlere Allah lanet etsin" (Müslim, "Edahi", 43; Nesâî, "Dahaya", 34) "Allah faiz yiyene, vekil olana, şahitlerine ve kâtibine lanet etsin" (Buhârî, "Hûdûd", 13; Müslim, "Hûdûd", 7) "Allah sadakada eğrilik yapanlara ve aşırı gidenlere lanet etsin" (Nesâî, "Zinet", 25) "Her kim Medine'de bir bid'at icad ederse, veya böyle bir kimseyi barındırırsa, Allah'ın meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun" (Benzer hadisler için bkz. Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Akdiyye", 17, 18) "Her kim böbürlenerek yürürken elbisesini yukarı doğru çekerse Allah kıyamet günü ona bakmayacaktır" (Buhârî, "Libas", 1, 2, 5; "Edeb", 55; Müslim, "Libas", 42; Tirmizi, "Libas", 8) "Kalbinde zerre kadar kibir olan cennete giremeyecektir" (Müslim, "İman", 147; Ebû Davud, "Edeb", 149; Tirmizi, "Birr", 61) "Aldatan bizden değildir" (Müslim, "İman", 164; Tirmizi, "Büyü", 74; Ebû Davud, "Büyü", 52) "Her kim babasının dışında başka bir babanın soyundan geldiğini iddia ederse veya köle efendisinden başkasına kendisini nisbet ederse cennet ona haramdır" (Buhârî, "Meğazi", 56; Müslim, "İman", 114; Ebû Davud, "Edeb", 119) "Her kim haksız yere bir müslümanın malını elinden almak için yalan yere yemin ederse, Allah ona gazaplanmış olduğu halde huzuruna çıkacaktır" (Buhârî, "Eyman", 17; Müslim, "İman", 234; Ebû Davud, "Eyman", 2) "Yalan yere yemin ederek müslümanın malını kendine helal etmek isteyen kimseyi Allah ateşe müstehak kılar ve cenneti ona haram eder" (Müslim, "İman", 218) "Akrabalarıyla ilişkisini kesen cennete giremez." (Buhârî, "Edeb", 13) detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *İctihad Risalesi*, trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1998, s. 67-68.



deyişle fiilin küfürlüğü ile fâilin küfrü arasında fark vardır. Küfrün fiile ıtlakı ile küfrü fâile indirgeme farklıdır. Çünkü muayyen bir şahsı tekfir edebilmek için bazı şartlar yerine gelmiş olmalı ve bazı mâniler de ortadan kalkmış olmalıdır.<sup>927</sup>

İbn Teymiyye naslardaki vaîdlerin muayyen her ferde ulaşacağına hükmetmenin ve böyle bir hükmünde nasların gereğiyle amel olduğunu iddia etmenin yanlış olduğunu, hatta böyle bir iddia sahibinin günah işleyenlerin kâfir olduklarını söyleyen Hâricîler'den ve Mu'tezile'den daha kötü bir duruma düşeceğini söyler. Ona göre Kur'an ve hadislerde tehdit ve ceza ifade eden naslar gerçekten çoktur. Bu âyetlerin gerektirdiği sonuçları umumî bir şekilde anlamalı ve herhangi bir şahsı tayin etmeksizin hükümde bulunmalıdır. Muayyen bir şahıs için şu lanetlenmiştir, şu gazaba uğramıştır veya ateşe müstehaktır şeklinde hükümde bulunmak caiz değildir. Özellikle de o şahsın birtakım faziletleri ve sevapları varsa... Zira peygamberlerin dışında kalan herkesten küçük ve büyük günahların sâdır olması caizdir. Bu insanlar sıddık, şehit veya salih de olabilirler. Tevbe, istiğfar, günahları silip süpüren iyi ameller, musibetler, şefaathat veya Allah'ın dilemesi ve rahmeti bu günahların gerektirdiği cezayı kaldırabilir. İctihadına dayanarak veya bir müctehidi taklid ederek bu fiilleri mübah sayanlara da icthad ve taklid gibi bir engel bulunduğundan tehdit onlara da ulaşmayacaktır.<sup>928</sup>

İbn Teymiyye, tehdit içeren hadislerin gerektirdikleriyle hükmetmenin bunlara muhalefet edenleri yermeyi gerektirmesi sebebiyle tehdit içeren hadislerle hüküm ve amel etmeyi terk etmeyi kötü bir yol olarak vasıflandırır. Bu terk, kişiyi dalâlete götürür ve Allah'ı bırakıp papazların, ruhbanların ve Meryem oğlu İsa'yı ilah edinen kitap ehlinin durumuna sokar.<sup>929</sup>

İbn Teymiyye mutlak tekfirle muayyen tekfirin farkını ortaya koymak için Asr-ı saâdet'ten şu olayı misal olarak zikretmektedir: “Hz. Peygamber döneminde çokça içki içen birisi vardı. Bu kişinin adı Abdullah idi. Lakabı da eşek anlamına gelen hımarıdı. Hz. Peygamber'i neşelendirir, güldürürdü. İçkili olarak peygambere geldiği her seferinde ona sopa vururdu. Yine bir seferinde içkili olarak onun yanına gelmiş orada bulunanlardan birisi ona lanet etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Hayır ona lanet etme. Çünkü o, Allah'ı ve Resûl'ünü seviyor.’<sup>930</sup> Hz. Peygamber başka bir hadisinde ise şöyle buyurmuştur: “Allah şaraba, yapanına, yaptırana, taşıyanına, taşıtanına, alım satımında bulunanına, parasını yiyene, kendisi için satın alınana, garsonuna ve içenine lanet etti”<sup>931</sup> Hz.

<sup>927</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 147; XII, 261, 266-267; a.mlf. *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, thk. Seyyid Muhammed Reşid Rızâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, I, 344.

<sup>928</sup> İbn Teymiyye, *İctihad Risalesi*, s. 66-69.

<sup>929</sup> İbn Teymiyye, *İctihad Risalesi*, s. 69.

<sup>930</sup> Buhari, “Hûdûd”, 5.

<sup>931</sup> Tirmizi, “Büyü”, 58; Ebû Davud, “Eşribe”, 2; İbn Mâce, “Eşribe”, 6.

Peygamber genel olarak içki içene lanet okumuş olmakla birlikte, muayyen olarak bu kimseye lanet okunmasını yasaklamış ve onun Allah ve Resulü'nü sevdiği hususunda tanıklıkta bulunmuştur. Bu olay ise mutlak ve muayyen tekfirin farklı ele alınması gerektiğini göstermektedir.<sup>932</sup>

İbn Teymiyye, muayyen bir şahsın tekfir edilebilmesi için tekfir şartlarının var olması ve tekfir mânilerinin de ortadan kalkmış olması gerektiğini vurgular. O, hüccet ikame edilmesini muayyen tekfirin şartı olarak görürken, cehalet, ictihaddan kaynaklanan hata, tevbe ve hasenat, acz ve ikrahı ise muayyen tekfirin mânileri olarak görmektedir. Şimdi bu şart ve mânilere detaylı bir şekilde bakabiliriz.

### a) Hüccet İkame Edilmesi

Kitap ve sünnet ortaya koymuşturki Allah Teâlâ risâletin tamamı ulaşmadan kimseye azap etmediği gibi, risâlet icmalı olarak ulaşmış ancak bazı tafsilatı ulaşmamışsa yine azap etmez. Ancak risalet hücceti ikame edilir de o kişi inkâr ederse azabı hak eder.<sup>933</sup> İbn Teymiyye delil olarak şu âyetleri zikreder: “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir hüccetleri olmasın...”<sup>934</sup> “(O gün Allah, şöyle diyecektir:) Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyararak peygamberler gelmedi mi?...”<sup>935</sup> “...Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz”<sup>936</sup> “Rabbin, ülkelerin merkezi yerlerine, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe oraları helak etmez...”<sup>937</sup>

### b) Cehâlet

Bir kişi naslarda küfür olduğu bildirilen bir söz söylemiş ya da bir görüşe sahip olmuş olabilir; ya da namazın, zekatın, orucun ve haccın farz olduğunu inkâr edip, zinayı, içkiyi, kumarı, yasaklanmış evlilikleri helal saymış olabilir. Böyle bir kişi hemen tekfir edilemez. Çünkü o yeni müslüman olmuş, ya da uzak bir çölde yetiştiği için İslâm'ın prensipleri kendisine tamamen ulaşmamış olabilir. Bu kişi nasları işitmemiş veya işitmiş olup da naslar onun nezdinde sâbit olmamış olabilir. İşte bu durumdaki kişinin tekfir edilebilmesinin şartı hüccetin ikame edilip, delillerin beyan edilmesidir. Bundan sonra kişi daha önceki yanlış bilgi

<sup>932</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-avsât*, s. 297-298; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 344; a.mlf., *Minhâcû's-sünne*, V, 154.

<sup>933</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XII, 264.

<sup>934</sup> En-Nisa, 4/165.

<sup>935</sup> El-En'am, 6/130.

<sup>936</sup> El-İsra, 17/15.

<sup>937</sup> El-Kasas, 28/59.

ve davranışlarından tevbe etmeye davet edilir. Eski yanlış görüş ve davranışlarında ısrar ederse o kişi tekfir edilir.<sup>938</sup>

İbn Teymiyye cehâletin muayyen tekfir konusunda mâni olduğuna dair şu hadisi delil olarak zikretmektedir: “(Eski ümmetlerden bir zât oğullarına şöyle demiş): ‘Ben öldüğüm zaman beni yakın, sonra kül haline getirin ve ardından çöle savurun. Artık vallahi Allah’ın (beni toplamaya) gücü yeterse, âlemlerde hiç kimseye tattırmadığı azabı bana tattıracaktır. Adamın dediğini yaptılar. Sonra Allah ona dedi ki: ‘Seni böyle yapmaya sevkeden nedir?’ Adam: ‘Korkun’ dedi. Bunun üzerine Allah onu bağışladı.’”<sup>939</sup> Bu zât Allah’ın kudretinden, kül haline gelip savrulduktan sonra bir araya getirilebileceğinden şüphe duyuyor hatta tekrar toparlanamayacağına inanıyordu. Böyle bir itikat ise müslümanların ittifakıyla küfürdür. Fakat o adam cahildi ve bunu bilmiyordu. Bu adam mümindir ve Allah’ın kendisini cezalandıracağından korkuyordu. Bu sebeple Allah onu bağışladı.<sup>940</sup>

### c. İctihaddan Kaynaklanan Hata

İbn Teymiyye Allah Teâlâ’nın bu ümmeti hatalarından ve unutkanlıklarından dolayı bağışladığını belirtir. Şu âyetleri ve hadisi delil olarak zikreder:<sup>941</sup> “...Hata ile yaptığımız bir işte size günah yoktur...”<sup>942</sup> “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma...”<sup>943</sup> Ayrıca müctehid icthadında hata yaparsa bağışlanmıştır. Çünkü hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Bir müctehid icthad eder ve icthadında isabet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır.”<sup>944</sup>

Müctehidin hatalarıyla ilgili usûl-furû ayırımının yapılamayacağını belirten İbn Teymiyye, usûlle ilgili olanların küfrü gerektirdiği, furû ile ilgili olanların gerektirmediği gibi bir iddianın yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü böyle bir ayırım sahâbe, tâbiîn ve İslâm’ın önde gelen diğer şahsiyetleri tarafından yapılmamıştır. Ona göre bu ayırım Mu’tezile ve benzerleri gibi bid’at ehlinen alınmıştır. Usûl konusuyla alakalı olan Hz. Muhammed’in miraç olayında Allah’ı görüp görmediği, Hz. Osman’ın mı yoksa Hz. Ali’nin mi daha faziletli olduğu vb. meseleler sahâbe tarafından tartışma konusu olmuş ancak ittifakla kimse küfre

<sup>938</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147, 220; XII, 264-265, 281; a.mlf., *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 371.

<sup>939</sup> Buhari, “Tevhid”, 35, “Enbiya”, 54; Müslim, “Tevbe”, 25, 27.

<sup>940</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147-148.

<sup>941</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XII, 262, 265.

<sup>942</sup> El-Ahzab, 33/5.

<sup>943</sup> El-Bakara, 2/286.

<sup>944</sup> Buhari, “İ’tisam”, 21; Müslim, “Akdiye”, 15.

düşmekle itham edilmemiştir. Aynı şekilde namaz, zekat, oruç, hac ve içkinin haramlığı amelî meselelerdir. Ancak onları inkar edenin ittifakla küfre düştüğü belirtilmiştir.<sup>945</sup>

İbn Teymiyye, “haramı işleyen ya müctehiddir veya onu taklit eden mukallit. Her ikisi de cezanın dışında kaldığına göre cezaya kim uğrayacak?” şeklinde bir itiraz için şöyle der: Tehdit hadislerinden maksat muayyen bir fiilin cezayı gerektirdiğini açıklamaktır. İster o fiili işleyen bulunsun isterse bulunmasın. Böyle bir fiili işleyen var olup onun hakkında cezayı gerektiren şartlar mevcut değilse veya cezayı engelleyici haller varsa bu durumlar o fiilin haram kılınmasına zarar vermez. Müctehid veya mukallid mazeretlerinden dolayı onu işlerse bu durum bizim o fiili haram kabul etmemize engel değildir. Bir mazeretin makbul mazeret sayılabilmesi için onu ortadan kaldırmada da kişinin aciz olması gerekir. Yoksa hakkı bilme imkânına sahip olup da onu araştırmadan kusurlu davrananlar mazeretli sayılmaz.<sup>946</sup> Aynı şekilde “müftü, şayet ilmi olmadığı bir konuda fetva verse, fetvasında isabet de etse günahkardır” denilmiştir. Hiçbir araştırma yapmadan, yönünü bilmediği bir belde kibleye yönelerek namaz kılan ve herhangi bir bilgiye dayanmaksızın sırf kendi görüşü ile Kur’an tefsir eden kimselerin durumu da böyledir.<sup>947</sup>

Şer, selef arasında savaşmaya kadar varmıştı ancak Ehl-i sünnet her iki tarafın da mü’min olduğunda ittifak halindedir. Aynı şekilde selef ittifak etmiştir ki, bu savaşlar onların adaletine mâni değildir. Çünkü savaşan her ne kadar haddi aşmış ise de, kendine göre bir te’vili vardır ve onlar te’vil yapan konumundadırlar. Te’vil ise fiska manidir.<sup>948</sup>

Ümmetin selefi ve imamlarından birçoğunun bir ictihad neticesinde ileri sürdükleri bazı görüşleri kitap ve Sünnet’te sâbit olan esaslara muhaliftir. Ancak onlardan kendilerine muvafakat edenleri dost bilen, muhalif kalanlara düşmanlık besleyenlerle, müslüman cemaatin arasına tefrika sokan, ictihad ve görüşe dayalı meselelerde kendisiyle muhalif kalanları kâfirlik ve fâsıklıkla itham eden, muhalifleriyle savaşmayı helal sayanların durumu farklıdır. İşte bunlar tefrika ve ihtilaf ehli kimselerdir.<sup>949</sup>

İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak sahâbîlerin başından geçen olayları misal olarak zikreder: “Üsâme (savaş sırasında) bir adamı “Lâ ilâhe illâllah” dedikten sonra (onun ölümden kurtulmak için böyle dediğini düşünerek) öldürmüştü. Bunu Hz. Peygamber’e haber verdiği zaman, Allah Resûlü durumu çok önemli ve hatalı görerek: “Ya Üsâme! Lâ ilâhe

<sup>945</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXIII, 196.

<sup>946</sup> İbn Teymiyye, *İctihad Risalesi*, s. 58-59.

<sup>947</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 67.

<sup>948</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147.

<sup>949</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 217.

illâllah dedikten sonra adamı öldürdün öyle mi? Dedi ve bu sözü o kadar çok tekrar etti ki netice de Üsâme: (Böyle bir hatayı işlemektense) keşke ancak o gün müslümanlığa girmiş olsaydım” demiştir.<sup>950</sup> İbn Teymiyye’ye göre bu duruma rağmen Hz. Peygamber, Üsâme’ye ne kısas, ne diyet, ne de keffâret tatbikini gerekli görmemiştir. Çünkü Ona göre Üsâme bir te’vilde bulunmuş, kelime-i tevhid getiren adamın -bunu ancak ölümden kurtulmak üzere söylediğini zannettiği için- öldürmesinin câiz olduğunu sanmıştı.<sup>951</sup>

“Ömer b. Hattâb, ashâbtan Hatip b. Ebî Beltea<sup>952</sup> için: Ya Resûlullah! Müsaade et de şu münafığın boynunu vurayım” demiş, Peygamber efendimiz ise şöyle buyurmuşlardır: “Hatip, Bedir harbine katıldı. Sen nereden bileceksin ki, Cenab-ı Hak Bedir ehlinin durumlarına muttallidir ve onlar hakkında: “Dilediğinizi yapın, ben sizi bağışladım” buyurmuştur.<sup>953</sup>

Bazı sahabiler muavvizeteyn sûrelerini Kur’an’dan hazf etmiş, bazıları da kunut duasını sûre olarak yazmıştır. Hz. Âişe ve başka sahâbîler Hz. Muhammed’in Rabbini görüp görmediği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Hz. Âişe “Kim Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah’a pek büyük iftira etmiş olur” demiştir. Ölmüş olanın hayattakilerin konuşmasını işittiği, ölünün ailesinin ağıtı sebebiyle azab çekmesi ve başka konulardaki Hz. Âişe’ye ait mülâhazalar da bu kabildendir.<sup>954</sup>

İbn Teymiyye şöyle bir olay nakleder: “Süreyh “Bel acibtü ve yesharun,” yani “Ben (azimüşşan) hayret ettim, onlar alay ediyorlar”<sup>955</sup> şeklindeki kıraati reddetmiş ve “zira Allah hayret etmez” demiştir. Bu olay İbrahim en-Nehai’ye ulaşmış O: “Süreyh sadece kendi ilmini beğenen bir şairden ibarettir. Abdullah b. Mesud ise ondan daha âlimdir ve böyle okuyordu “ demiştir.<sup>956</sup>

İbn Teymiyye bütün bu zikredilen olayların içtihadattan kaynaklanan hatanın kişiyi küfre düşürmediğine delil olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kişi Allah’a tevekkül etmiş ve O’nun rızasını gözeterek hüküm çıkarmıştır.

<sup>950</sup> Buhârî, “Diyat”, 2; Müslim, “İman”, 158-159.

<sup>951</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 177-178.

<sup>952</sup> Hatip b. Ebî Beltea Hz. Peygamberle beraber bütün seferlere katılmış bir sahabidir. Resûl-i Ekrem efendimiz Mekke fethi için hazırlıkları son derece gizli bir şekilde yürütürken Hatib Mekke’de ki yardımcısız kalmış oğulları, kardeşleri ve akrabaları için himayekar olurlar, düşüncesiyle Mekke ileri gelenlerine durumu gizli bir mektupla bildirmek istemişti. Bu teşebbüsü tesbit edilince gelip özür beyan etti. Hz. Peygamber onun özrünü kabul etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Davud, “Cihad”, 98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 87-88.

<sup>953</sup> Buhârî, “Megazi”, 46; Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 161; İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 177.

<sup>954</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147; XII, 263-264.

<sup>955</sup> es-Sâffât, 37/12.

<sup>956</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 147.

#### d. Tevbe ve Hasenât

Tevbe ve mağfiretin cezaları kaldıran bir sebep olduğu noktasında ümmetin ittifak ettiğini belirten İbn Teymiyye, büyük günah işleyen birisinin tevbe ve mağfiret sayesinde Allah tarafından bağışlanmış olabileceğini vurgulayarak şu âyet ve hadisleri delil olarak zikreder: <sup>957</sup> “De ki: Ey nefisleri aleyhine aşırı giden kullarım. Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Muhakkak ki O, çok mağfiret eden çok bağışlayandır.”<sup>958</sup> “Kul bir günah işleyipte Rabbim ben bir günah işledim beni bağışla diyecek olsa, yüce Allah şöyle buyurur: Benim kulum günahı bağışlayan ve günah sebebiyle sorumlu tutan bir Rabbinin olduğunu biliyor. Ben kuluma mağfiret ettim. Daha sonra bir başka günah işler ve yine Rabbim ben bir başka günah daha işledim, onu bana bağışla der. Rabbi şöyle buyurur: “Kulum günahı bağışlayan ve günah sebebiyle sorumlu tutan bir Rabbinin olduğunu biliyor, bende kuluma mağfiret ettim dilediğini yapsın.” O bu sözünü üçüncü ve dördüncü defa da tekrarladi.”<sup>959</sup> “Eğer günah işlemezsensiz, Allah sizi yok eder ve günah işleyip sonra da mağfiret dileyen bir kavim getirir ve o da onlara mağfiret eder.”<sup>960</sup>

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre naslarda yer alan vaidler haktır. Ancak bu vaidlerle beraber küfür sözü söyleyen, küfür içeren bir görüşe sahip olan ya da küfür içeren fiilleri yapan muayyen her ferdin tekfir edilmesini engelleyen nasların da varlığı hakikattir.<sup>961</sup> Bu noktada şu hususun da vurgulanması gerektiğini düşünüyoruz: İbn Teymiyye’nin hasenâtı cezaları kaldıran bir sebep olarak zikretmesi, iman edip büyük günah işleyen müslümanları gaye edinmektedir. Bu sebeple de Mu’tezilî-Hâricî teoriye bir cevaptır. Yoksa iman edilmesi zorunlu meselelerden birine iman etmeyen veya küfür olan herhangi bir söz söyleyen ya da

<sup>957</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 299-300.

<sup>958</sup> ez-Zümer, 39/53.

<sup>959</sup> Buhârî, “Tevhid”, 35; Müslim, “Tevbe”, 29.

<sup>960</sup> Müslim, “Tevbe”, 9,11; Tirmizi, “Cennet”, 2, “Deavat”, 98.

<sup>961</sup> İbn Teymiyye bu naslara delil olarak şunları zikreder: “Gündüzün iki tarafında, gecenin de yakın saatlerinde dosdoğru namaz kıl. Çünkü hasenât günahları giderir” (Hûd, 11/114) “Beş vakit namaz, cuma namazı, ramazan orucu, büyük günahlardan geri kalındığı takdirde, arada işlenen küçük günahları bağışlayıcıdır” (Müslim, “Tahâret”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 400) “Her kim ramazana inanarak ve ecrini de umarak oruçla geçirirse, daha önce işlediği günahları bağışlanır” Buhârî, “İman”, 28, “Savm”, 6, “Leyletü’l Kadr”, 1, “Müsafirin”, 175; Ebû Davud, “Ramazan”, 1; Tirmizi, “Savm”, 1) “Her kim ecrine inanarak ve ecrini Allah’tan bekleyerek kadir gecesini namazla ihya ederse, önceden işlemiş olduğu günahları bağışlanır” (Buhârî, “İman”, 27; Müslim, “Müsafirin”, 173,174) “Her kim bu beyti hacceder, kötü söz söylemez, kötü fiil işlemez, fâsıklık etmezse, annesinden doğduğu günkü gibi günahsız olur” (Buhârî, “Muhsan”, 9,10; Tirmizi, “Hacc”, 41; İbn Mace, “Menasık”, 3,17) “Kişinin ailesinde, malında, çocuğunda, fitneye kapılmasını namaz, oruç, sadaka, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek, affettirir” (Buhârî, “Mevakit”, 4, “Savm”, 3, “Fiten”, 17, “Menâkıb”, 25; Müslim, “İman”, 231, “Fiten”, 9, 25, 27; Tirmizi, “Fiten”, 71; İbn Mace, “Fiten” 9) “Her kim mü’min bir köle âzat ederse, ona karşılık olarak Allah’da o kölenin her bir uzvu karşılığında âzat edenin bir uzvunu cehennemden âzat eder. Hatta kölenin tenasül uzvu karşılığında azad edeninkini cehennemden korur.” (Buhârî, “Keffâret”, 6, “İtk”, 10; Müslim, “İtk”, 23,24; Ebû Davud, “İtak”, Tirmizi, “Nüzur”, 14,20) Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 300-301.

küfür içeren bir görüşe sahip olan birisi bu hasenatlarla küfürden kurtulamaz. Küfürden kurtulup temizlenmenin yolu tevbe etmektir.

İbn Teymiyye, “Hasenât sadece küçük günahları örter. Büyük günahlar ise sadece tevbe ile bağışlanabilir. Nitekim bazı hadislerde ‘büyük günahlardan uzak kalındığı sürece’ kaydı vardır” şeklinde bir itirazı ise yerinde bulmaz ve bu itiraza birkaç yönden cevap verir. Bu şart beş vakit namaz, cuma namazı, ramazan ayı orucu gibi farzlar hakkında vârid olmuştur. Çünkü yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer size yasak kılınan büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin diğer günahlarınızı örteriz.”<sup>962</sup> Büyük günahların terk edilmesiyle birlikte farzların yerine getirilmesi küçük günahların affedilmelerini gerektirir. Fazladan yapılan nâfile amellerin ise ayrıca bir sevaplarının olması kaçınılmaz bir şeydir.<sup>963</sup> Çünkü şanı yüce Allah şöyle buyurur: “Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onu görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse onu görecektir.”<sup>964</sup>

Hız. Peygamber’in Bedir savaşına katılanlar ve benzerleri hakkında (Allah tarafından) söylendiğini bildirdiği “istediğinizi yapın ben sizi bağışladım” şeklindeki sözleri eğer küçük günahlara yahut tevbe ile birlikte mağfirete dair kabul edilecek olursa, o takdirde bunlarla başkaları arasında bir fark olmaz. O hadisin küfür de dâhil bütün günahların bağışlanacağını ifade ettiği şeklinde açıklanması mümkün değildir. Çünkü küfrün ancak tevbe ile bağışlanacağı bilinen bir husustur. Aynı şekilde büyük günahlardan kaçınmak suretiyle bağışlanan günahlara dair ve sadece onlar hakkında kabul edilmesi de mümkündür.<sup>965</sup>

“Kıyamet günü kulun kendisinden hesaba çekileceği ilk şey namazdır. Onu tam yerine getirmişse mesele yok. Aksi takdirde ‘bakın onun herhangi bir nâfile namazı var mıdır’ denilir. Eğer nâfile kıldığı namazları varsa o nâfilelerle eksik namazları tamamlanır. Bundan sonra diğer amellerine de aynı şey yapılır.”<sup>966</sup> İbn Teymiyye, böyle bir eksikliğin tamamlanmasının, müstehab bir şeyin terkedilmesi dolayısıyla olmayacağını vurgular. Çünkü müstehabın terk edilmesinin telafi edilmeye ve tamamlanmaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca o takdirde terk edilen müstehabla, yapılan müstehab arasında herhangi bir fark da söz konusu olmaz. Böylelikle farzların eksik taraflarının nâfilelerle tamamlandığı anlaşılmış olur. Bu ise farz edilmemesi sürece Allah’ın nâfileyi kabul etmeyeceğine aykırı değildir.<sup>967</sup>

<sup>962</sup> en-Nisâ, 4/31.

<sup>963</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 301.

<sup>964</sup> ez-Zilzâl, 99/7-9.

<sup>965</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, 301-302.

<sup>966</sup> Tirmizi, “Salat”, 188; Ebû Davud, “Salat”, 145; Nesâî, “Salat”, 9, “Tahrim”, 2; İbn Mâce, “İkame”, 202.

<sup>967</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmânü’l-avsât*, s. 302.

## e. Acz

Müslümanlar mükellef oldukları emir ve yasaklardan güç ve kudretlerinin yettiği ölçüde sorumlu tutulmuşlardır. Bu sebeple acz ve güçsüzlük muayyen tekfir hususunda bir manidir. İbn Teymiyye görüşünü delillendirmek için şu âyetleri zikreder:<sup>968</sup> “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği kadar yükümlü kılar...”<sup>969</sup> “...Biz hiçbir kimseyi gücünün üstünde bir şey ile mükellef kılmayız...”<sup>970</sup> “...Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez...”<sup>971</sup> “...Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü tutar...”<sup>972</sup> “O halde gücünüz yettiği kadar Allah’a karşı gelmekten sakının...”<sup>973</sup> “...Ey Rabbimiz! Bize bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme!...”<sup>974</sup>

Darü'l-küfürde yaşayıp peygamberin daveti kendisine ulaşmış olup, onun Allah'ın Resulü olduğunu bilen, Hz. Peygamber'e ve ona indirilene inanan, gücü yettiğince Allah'tan korkan kişi İslâm şeriatının tamamından sorumlu değildir. Çünkü onun hicret etmesi ve dinini açıktan yaşaması yasaklanmıştır. Bunun yanı sıra onun yanında İslâm şeriatının tamamını öğretecek kimse de yoktur. İşte bu kişi cennet ehlinde bir mü'mindir. Firavun'un eşi ve Hz. Yûsuf'un durumu buna misaldir. Hz. Yûsuf'un yaşadığı toplum kâfir olduğundan Hz. Yûsuf'un İslâm dininden bildiği her şeyi yapması mümkün değildi. Hz. Yûsuf onları tevhid ve imana davet etmiş fakat onlar kabul etmemişlerdi.<sup>975</sup> Ayette şöyle buyrulur: “Andolsun, daha önce Yûsuf'da size apaçık deliller getirmişti de, onun size getirdikleri hakkında şüphe edip durmuştunuz. Daha sonra o ölünce de ‘Allah, ondan sonra asla peygamber göndermez’ demiştiniz...”<sup>976</sup>

Hristiyan melik Necâşî'nin durumu da aczin muayyen tekfirin mânilerinden biri olmasına örnektir. Kavmi ona itaat edip İslâm'a girmemiştir. Sadece içlerinden bir gurup onunla beraber müslüman olmuştur. Necâşî vefat ettiğinde Habeşistan'da onun cenaze namazını kılacak kimse yoktu. Peygamber efendimiz müslümanlarla beraber gıyâbî olarak onun namazını kılmıştır. Onun ölüm haberi geldiğinde Peygamber efendimiz şöyle demiştir:

<sup>968</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XVII, 116.

<sup>969</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>970</sup> el-Araf, 7/42.

<sup>971</sup> el-Bakara, 2/233.

<sup>972</sup> et-Talak, 65/7.

<sup>973</sup> et-Teğâbun, 64/16.

<sup>974</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>975</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XVII, 116-117.

<sup>976</sup> el-Mümin, 40/34.



“Habeşli salih bir kardeşiniz öldü.”<sup>977</sup> O beş vakit namaz, ramazan orucu, zekat gibi İslâm şeriatının birçok emrini aczinden dolayı yerine getiremedi. Eğer bunları yapmış olsaydı kavmi onu reddederdi. Onun ise kavmine muhalefet etmesi mümkün değildi.<sup>978</sup>

Necâşî'nin ülkesinde Kur'an'la hükmetmesi imkânsızdı. Çünkü kavmi böyle bir durumu asla kabul etmezdi. Moğolların ele geçirdiği İslâm ülkelerinde görev yapan müslüman hâkimler, istemelerine rağmen her zaman adaletle hükmedememişlerdir. Sebebi ise buldukları durumun onları engellemesidir. Ömer b. Abdülaziz adaletle hükmetmek için uğraşmış ancak büyük zorluklarla karşılaşmış ve denildiğine göre bu yüzden zehirlenerek öldürülmüştür. Bu sebeple Necâşî ve benzerleri cennet mutluluğuna ulaşmış kimselerdir. Onlar güçsüz olduklarından İslâm şeriatını tam olarak yerine getiremiyorlardı. Bu sebeple imkânları ölçüsünde sorumlu tutulmuşlardır. “Ehl-i kitaptan öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, Rableri katında mükafatları vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir”<sup>979</sup> ayeti seleften bir gruba göre Necâşî için başka gruba göre de hem Necâşî hem de ashabı için inmiştir. Çünkü ayetin lafzı çoğul olup tek kişi kastedilmemektedir.<sup>980</sup>

İbn Teymiyye aczin muayyen tekfir meselesinde bir mani olduğunu ve müslümanların ancak güçleri ölçüsünde sorumlu tutulacağını delillendirmek için risaletin Mekke döneminde bazı müslümanların içinde bulunduğu durumu delil olarak zikretmektedir. Mekke'de hicret etmekten aciz olan müslüman bir grup imanlarını gizliyorlardı. Allah Teâlâ bu sebepten dolayı şöyle buyurmuştur: “Kendilerine zulmeden kimselere melekler canlarını alırken şöyle derler: ‘Ne durumdaydınız? (niçin hicret etmediniz?)’ Onlarda ‘Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik’ derler. Melekler ‘Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir. Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır. Umulur ki Allah bu kimseleri affeder. Çünkü Allah çok affedicidir, bağışlayıcıdır.”<sup>981</sup> İşte Allah Teâlâ hicret etmekten âciz olan bu müslümanları ma'zur kabul etmiştir. İbn Teymiyye şu ayeti de bir delil olarak zikreder: “Size ne oluyor da, Allah yolunda ve ‘Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver’ diye yalvarıp duran zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların

<sup>977</sup> Buhari, “Cenaiz”, 55; Müslim, “Cenaiz” 64; Nesai, “Cenaiz” 72.

<sup>978</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XVII, 117.

<sup>979</sup> Âl-i İmran, 3/199.

<sup>980</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XVII, 117-118.

<sup>981</sup> en-Nisa, 4/97-99.

uğrunda savaşıyorsunuz.”<sup>982</sup> Bu kişiler dinlerini yaşama konusunda acizdiler. Âciz oldukları durumların sorumluluğu onların üzerinden düşmüştür.<sup>983</sup>

## f. İkrâh

Bir kişi dilsiz ise veya müslüman olduğunu açığa vurduğu takdirde kendisine işkence edecek bir topluluktan korktuğu gibi bir mazerete dayandığı kabul edilirse, böyle bir kimsenin kalbinde iman bulunmakla birlikte sözlü olarak bunu ifade etmemesi mümkündür. Küfür sözünü söylemek için zorlanan kimsenin halinde olduğu gibi. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Kalbi imanla dopdolu olarak zorlanan müstesna olmak üzere, kim Allah’ı inkâr eder ve fakat göğsünü küfre açarsa, mutlaka onlara Allah’tan bir gazap vardır. Onlar için çok büyük bir azap da vardır.”<sup>984</sup> Allah Teâlâ’nın “fakat göğsünü küfre açarsa” sözü ayetin baş taraflarına uygundur. Çünkü zorlama olmaksızın inkâr eden bir kimse, küfre göğüs açmış olur. Öyle olmasa, ayetin başıyla sonu arasında çelişki olurdu. Eğer burada, küfürden kasıt, göğsünü küfre açan olmuş olsaydı –ki bu da zorlama olmaksızın olan küfürdür- sadece zorlama altında olan kimseler istisna edilmezdi. Aksine küfre göğsünü açmaması halinde zorlama altında olanın da, olmayanın da, istisna edilmesi gerekirdi. Bir kimse isteyerek küfür sözünü söyleyecek olursa, ona göğsünü açmış olur ki, bu da küfürdür.<sup>985</sup>

## 2.6. Tekfir Şer’î Bir Hükümdür

İbn Teymiyye’nin tekfirle alakalı bir diğer kaidesi ise iman ve küfrün ancak risâletle sabit olduğunu ve mü’min ile kâfirin birbirinden ancak şer’î delillerle ayırdedileceğini söylemesidir.<sup>986</sup> Bu kaideye göre aklın tekfir meselesinde herhangi bir dahli yoktur ve olamaz.

İbn Teymiyye’nin eserleri incelendiğinde onun asıl amacının İslâm dininin sahâbe, tâbiîn ve etbaü’t-tâbiîn dönemlerinde nasıl anlaşılıp yaşandıysa kendi döneminde de öyle anlaşılıp yaşanması için çaba göstermek olduğu söylenebilir. Bunun için İbn Teymiyye bu ilk üç asırda olmayıp daha sonra İslâm dinine dâhil edilmiş olan ve İslâm’ın temel prensipleriyle bağdaşmayan her türlü inanç ve düşünceye karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Onun kelâmcıları eleştirdiği en önemli konulardan biri “usûli’-d-dîn” kavramının onlar tarafından yanlış anlaşılması ve görüşlerine temel yapılmasıdır. Kelâmcılar kendi zihinlerinden oluşturdukları bu usûli’-d-dîni inanılması vacip olan bir mesele olarak sunmuşlar ve buna karşı gelen kişileri de bazı konularda tekfir etmişlerdir. İbn Teymiyye onların akla dayanan bu tekfir yöntemini

<sup>982</sup> en-Nisa, 4/75.

<sup>983</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XVII, 118.

<sup>984</sup> en-Nahl, 16/106.

<sup>985</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-imânü’l-kebîr*, s. 140.

<sup>986</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 242-243.

eleştirmektedir. Bu sebeple öncelikle biz İbn Teymiyye'nin şiddetle eleştirdiği bu usûli'd-dînin ne olduğunu kısaca ortaya koyacağız. Daha sonra ise İbn Teymiyye'nin bu usûli'd-dîn üzerinden insanların tekfir edilmesinin yanlışlığına dair düşüncelerini zikredeceğiz.

Kelâm ilmi malum olduğu üzere meşhur olan bu isminin yanında farklı dönemlerde “el-fikhu'l-ekber,” “tevhid ilmi,” “zât ve sıfat ilmi,” “usûli'd-dîn” olarak da adlandırılmıştır. İşte bunlardan usûli'd-dîn ismi, dinin temel esasları ve asli muhtevası anlamında bu ilme uygun görülmüştür. İbn Teymiyye kelâmcıların kendi ilimlerini usûli'd-dîn olarak takdim edip öğrenilmesini dinen vacip saymalarını tenkit konusu yapmıştır.<sup>987</sup>

İbn Teymiyye, İslâm dinini mü'minlerin Resûlullah'tan miras aldığını belirtir. Bu sebeple Allah'ın izin vermediği herhangi bir meseleyi ve konuyu din olarak ortaya koymak büyük bir hatadır. Kelâmcıların usûli'd-dîn olarak bahsettikleri şeylerin Resûlullah'tan nakledilmiş olması mümkün değildir. Çünkü onlar bâtil olup, bâtilin gereği de bâtildir. Ne Resûlullah'ın ne sahâbe ve tâbiîn'in ne de kendilerine tabi olunan imamların sözlerinde cevher, cisim, tehayyüz, araz vb. lafızlarla anlatılan şeylerin usûli'd-dîne ait konular olduğuna rastlanmamaktadır. Onlar bu gibi konulara ne mesâil olarak ne de delâil olarak itibar etmemişlerdir.<sup>988</sup>

İnsanlardan çoğunun, usûli'd-dîn, kelâm, aklî ilimler ve hikmet hakkında söylediği sözler Resûlullah'ın getirdiği şeylere aykırıdır ve Resûlün böyle bir şey demeyeceğini düşünen herkes bilir. İbn Teymiyye konunun ehemmiyetini şöyle anlatır: “Kimileri ise insanların söylediği sözlerin usûli'd-dînden olduğuna ve onların küllî ilimleri, ilâhî marifeti, hakiki hikmeti ve felsefe-i ûlâyı kapsadığına inanır. Hatta onlardan çoğu der ki: “Resûlullah'ın usûli'd-dîn'i bilmediği ve açıklamadığı bir gerçektir.” Bazıları ise Resûlullah için bunu söylemekten utanıp “bu ilmi sahâbe ve tâbiîn bilmezdi” der. Sahâbe ve tâbiîn'in sözlerini önemli bulup onları yücelten bazı kimseler hayrette kalarak bu faziletli insanların, ilimlerin en üstünü olan meseleler hakkında nasıl söz söylemediklerine şaşarlar. Resûlullah'a iman edip onu yücelten kimseler, onun usûli'd-dîn konusunda bir şey söylememiş olmasına hayret ederler. Halbuki, onlara göre, insanlar diğer ilimlerden daha çok usûli'd-dîn'e muhtaçtırlar.”<sup>989</sup>

<sup>987</sup> Özervarlı, s. 66 İslâm tarihinde birçok kelâmcı eserlerine isim olarak usûli'd-dîn ile alakalı isimler vermişlerdir. Bunlara misal olarak Abdülkâhir Bağdâdî'nin *Usûli'd-dîn'i*, Ebû'l Yusr el-Pezdevî'nin *Usûli'd-dîn'i*, Ebû'l Muin en-Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn'i*, es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fi usûli'd-dîn'i*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbain fi usûli'd-dîn'i* verilebilir.

<sup>988</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 41, 45.

<sup>989</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 24.

İslam dininde ancak usûli'd-dînden olmayı hak kazanmış konular usûli'd-dînden olabilir. Böyle önemli bir konuda Resûlullah'tan haber gelmemiş olması iki durumu zorunlu kılmaktadır: Ya Resûlullah dinin muhtaç olduğu önemli bir meseleyi açıklamamıştır veya Resûlullah onu açıklamış ama ümmet onu nakletmemiştir. Her iki durumda kati olarak bâtıldır. Çünkü bu gibi iddiaları Resûlullah'ın bildirdiği konuları veya insanların akıllarıyla düşündüklerini bilmeyenlerden veya her ikisinin de cahili olanlardan başkası dile getirmez. İbn Teymiyye insanların bilmek, inanmak, tasdik etmek ihtiyacında olduğu bütün meseleleri Allah ve Resûlü'nün bütün mazeretleri ortadan kaldıracak sarıh bir şekilde beyan ettiğini zikreder. Ona göre Allah kulları için en büyük delilleri kitapta serdetmiştir. Resûlullah da onu tebliğ ve tebyin etmiştir. Sahâbe ve onlardan sonra gelenler Kitabın lafzını ve manasını Resûlullah'dan nakletmiştir. Usûli'd-dîn mutlaka inanılması, söz olarak söylenmesi veya amel olarak yapılması gerekli olan tevhid, sıfat, kader, nübüvvet ve meâd gibi itikadî konular veya bunların delillerinden ibarettir.<sup>990</sup>

İbn Teymiyye, bazı kişilerin usûli'd-dîn adıyla bâtil şeyleri dinin aslına sokmaya çalıştığını belirtir. Mesela sıfatların ve kaderin olmadığı gibi ya da arazların hâdis olması sebebiyle âlemin de hâdis olduğuna getirilen deliller gibi. İbn Teymiyye bu yolun çok meşakkatli ve faydasının da az olduğunu belirtir. Mesela onlara göre: “Arazlar, oluşumlarda olsun, diğerlerinde olsun, cisimlerin kendisiyle kâim olduğu şeylerdir. Bu delilin ihtiyaç duyduğu ispat yöntemi ise şunlara dayanır: 1) Arazların -ki onlar sıfattır- (veya onların bir bölümünün, mesela ekvan yani hareket, sükûn, toplanma, ayrılma gibi) ispatıdır. 2) Arazların hâdis olduğunun ispatı, gizlilikten sonra ortaya çıkmalarının ve cismin boş oluşunun ispatından sonra, onun bir yerden bir yere hareket etmesinin butlanıyladır. 3) Cismin boş kalması, gerek onun araz cinsinden olan bütün cinslerden boş kalması –ki bu da cismin onu kabul ettiğini ispat etmekle olur. Çünkü bir şeyi kabul eden ondan ve onun zıddından boş kalmaz- ve gerekse bütün ekvandan boş olmasıdır. 4) Öncesi olmayan hâdisin mümteni olduğunun ispatlanmasıdır. Arazlardan hâli olmayan her şeyde muhdestir. Çünkü ekvan gibi arazlar da mutlaka hâdis cinsinden bir şey bulunur. İçin de hâdis taşıyan bir şeyin kendisi de hâdistir çünkü hâdislerin sonsuz olması mümtenidir.”<sup>991</sup>

Güçlkle bilinen bu yola Hz. Muhammed insanları çağırmamış, onlardan bu yolla yaratıcıyı ve peygamberlerin peygamberliklerini kabul etmelerini istememiştir. Çünkü bu yolun mukaddimelerinde, iddia edilen şeyin sâbit olmasını mutlak olarak imkânsız kılan bazı “tafsil” ve “taksim”ler vardır. Bu yüzden “dininin asılları” konusunda bu gibi öncüllere

<sup>990</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 26.

<sup>991</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 38.

dayanma ihtiyacı duyan biri için iki şeyden biri gerekmektedir: Ya bu yolun zayıf olduğunu görecek ve onunla âlemin kadim olduğunu söyleyenlerin delillerini karşılaştıracak ve netice de kendisine bu deliller denk görünecektir. Veya bazen onlardan çoğunun yaptığı gibi, bazen bunu bazen onu tercih edecek; ya da akıl ve şeriat konusunda fâsit olduğu bilinen bazı kaçınılmaz sonuçları bu usûlden dolayı kabullenecektir. İbn Teymiyye'ye göre Cehm b. Safvân bu yolla cennet ve cehennem son bulacağına, Ebû'l-Huzeyl Allâf ise cennet ehlinin hareketlerinin inkıtai görüşüne sapmıştır. Eş'arî ve benzerleri gibi bir başka grup ise aynı nedenle suyun, havanın ve ateşin tadı, rengi ve kokusu olduğu gibi bazı hususları kabul etmişlerdir. Daha başkaları gerek bu nedenden gerekse başka sebeplerden dolayı tat, renk ve bunlara benzer bütün arazların bir halde kalmasının câiz olmadığına inanmışlardır. Çünkü bunlar cisimlerin hâdis oluşunu bizzat bu cisimlerin sıfatlarıyla delillendirirken Allah için sıfatların varlığını kabul ettikleri için kendilerine gelecek eleştirileri cevaplandırmak zorunda kalmışlar ve şöyle demişlerdir: “Cisimlerin sıfatları arazdır; yani bunlar ârız olur, sonra da ortadan kalkarlar; Allah'ın sıfatlarının aksine bu hal üzere kalmazlar. Çünkü Allah'ın sıfatları bâkidir.” Ancak akıl sahibi olan büyük insan çoğunluğu, bu düşüncenin idrak ile bilinen gerçeğe aykırı olduğunu söylemektedir. Yine aynı şekilde bu yol sebebiyle ehl-i kelâm'dan bazı Mu'tezilî kimseler ve diğerleri Allah Teâlâ'nın sıfatlarını mutlak olarak veya kısmen inkâr etmişlerdir. Çünkü onlara göre sıfatların eşya ile kâim oluşu, onların hadis oluşuna işaret etmektedir. Bu delilin her şey hakkında da geçerli olması gerekir. Onlar bu düşünceden hareket ederek bir sıfatı olan ve o sıfatın da kendisiyle kaim olduğu her şeyin hâdis olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Halbuki bu, bütünüyle bozuk ve sapık bir görüştür. İşte bu nedendir ki onlar Kur'ân'ın mahluk olduğunu savunmuşlar; âhirette Allah'ın görüleceği ve O'nun arş'ı istiva ettiği meselesini inkâr yoluna sapmışlardır.<sup>992</sup>

Kelamcıların usûli'd-dîn olarak benimsediği sistemde kullandıkları çoğu lafız mücmel ve müteşabihtir. Bu lafızlar Kur'an'da, Sünnet'te ve insanların dilinde vardır ancak onların o lafızlarla kastettiklerinin dışında anlamlarda kullanılmaktadır. Onlar bu sözlerde farklı anlamlar kastetmekte böylece karışıklığa ve kapalılığa sebep olmaktadır. İbn Teymiyye örnek olarak akıl kelimesini zikreder. Ona göre akıl sözü müslümanların lügatinde bir araza işaret etmektedir. Onlar ise bu kelimeyle kendi başına kaim olan bir cevheri kastederler. Onların kullanmış oldukları madde, sûret, cevher, araz, cisim, tehayyüz, cihet, terkip, cüz, iftikar, illet, ma'lûl ve tevhid konusunda vâhid, Hûdûs, kıdem, vâcib, mümkün, vücûd, mevcûd, zât ve diğer lafızlar da böyledir.<sup>993</sup> Kelamcılar bu lafızları kelimenin aslında olmayan

<sup>992</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 39-40; a.mlf. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 189-190.

<sup>993</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 222.

değişik anlamlarla doldurur, sonra da bu kelimeleri bir araya getirip uzun cümleler kurarak sözü uzatıp insanları anlamadıkları şeylerle oyalarlar.<sup>994</sup>

İbn Teymiyye'nin usûli'd-dîn terimi ve muhtevasıyla ilgili eleştirileri temelde akıl-nakil ilişkisi üzerinde ortaya çıkan görüş farklılığıyla bağlantılıdır. Çünkü tartışma, usûli'd-dînde aklın boyutu ve takdimi, akliliğin sınırları ve akıl-nakil ilişkisi üzerinde dönmektedir.<sup>995</sup>

İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak kaleme aldığı *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserine Râzî ve onun yolundan gidenlerin genel kaide haline getirdiğini iddia ettiği şu teoriyle başlar: “Sem’î deliller ile aklî deliller veya bizzat rivâyet ile akıl ya da nakil ile akıl; veya nakledilen şeylerin zâhir anlamıyla aklî gerçekler çatıştığında ya bunların arası bulunacaktır ki, bu iki zıt şeyin birleşmesi olacağından muhal bir şeydir. Ya bunların tümü reddedilecektir. Veya nakle öncelik verilecektir ki nakilde asıl olan akıl olduğundan bu da muhaldir. Eğer biz nakli, onun aslı olan akli küçümseyerek, aklın önüne geçirirsek, bir şeyin aslını küçümsemek, onu küçümsemek anlamına geldiğinden akli küçük görecektir ve naklî öne almakla hem akli hem de naklî küçük görmüş oluruz. Bu yüzden yapılması gereken şey akli öne geçirmektir; nakil ise sonra gelir. Akla uymayan nakil, ya te’vil edilir ya da iş aklın hükmüne bırakılır. İki zıt şey karşı karşıya geldiğinde onları birbiriyle uyuşturmak veya ikisini de birden reddetmek mümkün olmayan bir şeydir.”<sup>996</sup>

İbn Teymiyye'nin yukarıda anlatıp Râzî ve takipçilerine nisbet ettiği teoriye göre akıl asıl nakil ise fer'dir. “Onlara göre vahyin kesinliği Peygamber'in doğruluğuna, onun doğruluğu da aklen ispat ve kabule muhtaçtır. Dolayısıyla kendi kendini ispatlayamayan nakle öncelik verildiğinde, asıl geri plana itilmiş ve asıl ile fer'in sürekli birbirini kanıtlamasını gerektiren bir kısır döngü (devir) meydana gelmiş olur. Akıl ile nakil arasında teâruz çıkması halinde, aklın kabul edilmesi ve naklin ona uygun olarak yorumlanması gerekir. Bu noktada kelâmcılar aklın öne geçirilmesinde, vahyedilen veya rivâyet edilen naklî bilginin lafzî anlamına karşı görünen bir karşı delilin mevcudiyetini öne sürerler. Bu durumda ikisini uzlaştırmak için aklî delilin kabul edilmesi ve diğerinin ona göre te’vil edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde naklin doğruluğu temelsiz ve dolayısıyla geçersiz kalmış olacaktır.”<sup>997</sup>

<sup>994</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 295.

<sup>995</sup> Özervarlı, s. 74.

<sup>996</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 4. Râzî'nin bu konudaki sözleri için bkz. Râzî, *Esâsü't-takdis*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s. 220-221.

<sup>997</sup> Özervarlı, s. 81-82.

İbn Teymiyye, şeriatın kendi başına sâbit oluşunda aklın asıl olmadığını belirtir. Çünkü ona göre ilim iki çeşittir. Bunlardan biri malumun ortaya çıkmasının şartı olan amelî ilimdir. Mesela birimizin bir şeyi yapmayı tasarlaması gibi. Burada mâlum ihtiyaç duyulan şeye dayanmaktadır. İlmın iki çeşidinden diğeri ise nazari haberî ilimdir. Burada mâlum, var oluşunda onu bildiren ilme muhtaç değildir. Mesela Allah Teâlâ'nın vahdaniyeti, O'nun isimleri, sıfatları; O'nun peygamberlerinin, meleklerinin, kitaplarının hak olduğu bilgisi gibi. Çünkü bu tür bilgiler biz onları bilsek de bilmesek de sâbit olup, bizim onunla ilgili bilgimizden müstağnidir. İşte şeriatle akıl da bunun gibidir. Şüphesiz Allah'ın indirdiği şeriat kendi başına sabittir. Bizim onu aklımızla bilmemiz veya bilmememiz bir şeyi değiştirmez. Ancak biz ona ve onu aklımızla bilmeye muhtacız.<sup>998</sup>

Eğer aklın, bizim işitme yoluyla bildiğimiz bilgimizin aslı olduğu kastedilmek isteniyorsa bu akli nakle önceleyenlerin aleyhine bir delildir. Akılla bizde bir kabiliyet halinde olan şey kastedildiğinde, bu kabiliyet nakille çatıştığı düşünülen bilgi değildir. Bu kabiliyet hayat gibi hem akli hem de nakli ilmin şartıdır. İlmın ona ters düşmesi mümtendir. Bir şey bir şeyin şartı olduğunda, onun o şeye ters düşmesi muhaldir. Eğer vahyin delili ve aslı kabul edilen akılla, onunla elde edilen bilgi kastediliyorsa, bu takdirde de akılla bilinen her şey vahye ve onun delil oluşuna esas teşkil etmez. Çünkü akli bilgiler sınırlandırılmayacak kadar çoktur.<sup>999</sup>

Aklın asıl naklin ise fer olması imkânsız bir şeydir. Aklın ortaya koyduğu şeyler hakkında birçok ihtilâf ve tartışma vardır. İbn Teymiyye bu ihtilâflara şunları misal olarak verir: Bazı akılcılar, aklın bir şeyi kabul veya vâcib veya meşrû kıldığını söylerken diğeri bazıları aklın o şeyi nefyettiğini veya muhal kıldığını söyler. Onlardan bazıları biz karşılık ve muayene olmaksızın görülen şeylerin görülmesinin mümteni olduğunu zaruretle biliriz derken bir grup insan bunun mümkün olduğunu söylemektedir. Akılcıların çoğu sebep olmaksızın hâdisin Hûdûsunu, mümteni bir hâdis olarak biliriz derken diğeri bir grup akılcı da bunun mümkün olduğunu söyler. Akılcıların çoğu tek olan bir şeyin emir, nehiy ve haber olarak mümteni olduğu, akli zarurettir derken diğeri bu görüşe itiraz ederler. Akılcıların çoğu akıl, âkil ve ma'kul; aşk, âşık ve mâşuk; vücûd, mevcûd ve vücûb tek şeydir o da akli zarurette mümtendir derken diğeri buna itiraz ederler. Akılcıların çoğu varlık, vâcib ve mümkün, kadîm ve muhdes olarak ikiye ayrılır, vücûd ise bütün bunları kapsar ve içine alır derken diğeri buna itiraz eder. Akılcıların cumhuru kuldân duyulan seslerin Hûdûsu akli zaruretle bilinen bir iştir derken bir takım insanlar buna karşı çıkar. Akılcıların çoğu iki

<sup>998</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 88-89.

<sup>999</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1, 89.

mevcudun ispatı o ikisinden birinin diğerinden ayrı olması ve onun içinde olmamasıdır derken diğerleri buna itiraz ederler.<sup>1000</sup>

İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî etkisiyle İslâm dünyasına hâkim olan felsefî kelâm düşüncesine kitap ve sünnet kaynaklı bir aklilikle alternatif oluşturmaya çalışmıştır. ”Ona göre din, onu tebliğ eden peygamberin doğruluğu ile kesinleştikten sonra, bütün inanç ve ibadet ilkeleriyle diğer ahkâmının naslara dayanması gerekir. Çünkü Allah inanılması gereken yani zarûrât-i diniyeye dâhil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, onları ispat veya takviye edecek aklî istidlâlleri de göstermiştir. Nitekim nasların içindeki bu istidlâller, sahâbe ve tâbiîn tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı bir aklilik metodu oluşturulmuş ve onları takip eden selef âlimleri de başka bir akliliğe ihtiyaç duymamışlardır.”<sup>1001</sup>

Râzî ve takipçilerinin büyük bir yanlış yapıp doğru yoldan saptıkları en önemli konulardan biri de şer’î delillerin sadece haber yoluyla bir şeye delalet ettiğini sanmaları ve şer’î delillerin herhangi bir aklilik içermediğini iddia etmeleridir. Allah’ın kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm’de aklî deliller hiç kimsenin güç yetiremeyeceği şekilde açıklanmış ve Kur’ân aklî delilleri en güzel şekilde özetlemiştir. Şu ayet bu durumun delilidir: “Biz bu Kur’ân’da insanlara her türlü misali belki öğüt alırlar diye, and olsun ki verdik.”<sup>1002</sup> Verilen misaller aklî kıyaslardır. İster kapsamlı kıyas olsun isterse temsili kıyas olsun farketmez. Bunların içine onların “burhanlar” olarak adlandırdıkları şeyler de girer. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ’nın iki âyetini (delili) burhanlar olarak nitelendirmiştir: “Bu ikisi Firavun ve erkânına karşı Rabbinin iki delilidir.”<sup>1003</sup> Naslardaki aklilik kelâmcıların aklî metot ve istidlâllerinden, daha sağlam bir temele sahiptir; çünkü nasların delaletinden çok aklın delaletinde zan vardır. Yine nasların işaret etmesi dolayısıyla elde edilen birtakım aklî burhan ve kıyaslar da dolaylı olarak Kur’ân ve Sünnet’e dayandıkları için şer’î delil kabul edilir.<sup>1004</sup>

İbn Teymiyye’nin bu konudaki temel iddiasına göre sarîh makul sahih naslara asla ters düşmez.<sup>1005</sup> Bu sebeple İbn Teymiyye “deliller arasında aklî-naklî ayırımına gitmeyi ve şer’î bir çerçeveye sahip bulunmayan sırf aklî bir usûlî’-d-dîn alanı oluşturmayı kabul etmemektedir. O Kur’ân’ın sadece itkadî hükümlere değil, onların aklî delillerine de yer verdiğini, ayrıca çeşitli âyetlerde “afak ve enfüsten deliller”<sup>1006</sup> şeklinde açık ifadelerin yer

<sup>1000</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 144-146.

<sup>1001</sup> Özervarlı, s. 82.

<sup>1002</sup> ez-Zümer, 39/27.

<sup>1003</sup> el-Kasas, 28/32.

<sup>1004</sup> Özervarlı, s. 83.

<sup>1005</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 155.

<sup>1006</sup> el-Fussilet, 41/53.



aldığını vurgulayarak akıl nakil çatışmasının söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'î, yani ilâhî kaynaklı delillere dayanabilir. Şer'î delil ise vahye bağlı ama, aynı zamanda akılla da desteklenen, dolayısıyla da hem nakle hem de akla uygun olan delildir. Bu sebeple dinde birbirinden bağımsız, yani sınırları tamamen belirlenmiş bir aklî ve naklî deliller ayrımı yoktur. Zira akıl itikadî konulara kesinlik atfedebilmesi için vahyin rehberlik ve kaynaklığına mutlaka ihtiyaç duyar.”<sup>1007</sup>

İbn Teymiyye'nin usûli'd-dîn eleştirisi aslında aklın, naklin temeli yapılması ve dolayısıyla da akaidin kelâmlaşmasına bir tepkidir. Çünkü Cüveynî ve Gazâlî'yle başlayıp Râzî ile zirveye ulaşan süreçte felsefî konular kelâm kitaplarını adeta işgal etmiş vesâil, mesâil'in yerini almıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Teymiyye'ye göre küfür şer'î bir lafızdır ve akılla bu meselede hüküm verilemez. İbn Teymiyye kelâmcıların aklî meselelerle bir usûli'd-dîn oluşturup şer'îyyatı bunun dışında tuttuktan sonra, oluşturdukları bu usûli'd-dîne muhalefet edenleri şer'î tekfirle önlemeye çalışmalarını şaşılacak bir şey olarak telakki etmektedir.<sup>1008</sup> Böyle bir düşünce iki hususu içermektedir. Birincisine göre dinin temelleri şeriatle değil, sırf akılla tanımlanmaktadır. İkincisi ise ona muhalif olan kafir sayılmaktadır. Her iki öncülde bâtil olmaları bir yana birbiriyle çelişmektedir. Sadece akılla bilinen bir şey, muhalifini şer'î küfürle niteleyemez. Çünkü şeriatte sadece akıl yoluyla bilinen bir şeye muhalefet edenin kâfir olacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Hiç kimseyi bu şekilde kâfirlik veya fasıklıkla itham etmek caiz olmaz. Bir şey ancak şeriat yoluyla haram veya helal olabilir. Bu kişiler kendi görüşleriyle kitapta ve sünnette olmayan bir bid'at ortaya atarlar sonra o bid'ate aykırı düşenleri tekfir ederler. Bu kişiler kendi usûlleriyle isim ve sıfatları terkid, tecsim, sıfatların ve arazların hulûlü gibi isimlerle nitelerler ve daha sonra da isim ve sıfatları kabul edenleri tekfir ederler. Mu'tezile ve Cehmiyye buna benzer bid'atler ortaya atmış ve kendilerine karşı çıkanları da tekfir etmiştir. Hâricîler de Kur'ân âyetlerini te'vil etmişler ve kendilerinden daha üstün olan insanları bu bâtil te'villeriyle tekfir etmişlerdir. Hâricîler'in tekfir etme sebepleri Kur'ân ve sünnetle ilgiliydi ama onlar nasları yanlış anladılar ve küfrü, Allah'ın hiçbir delil indirmediği sözlere bağladılar.<sup>1009</sup> Her kim Kur'an'da temeli olmayan bir görüş ortaya atar ve ona uymayanları tekfir ederse onun bu yaptığı Hariciler'in yaptığından daha şerlidir.<sup>1010</sup>

<sup>1007</sup> Özervarlı, s. 84-85.

<sup>1008</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, I, 242.

<sup>1009</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, I, 242-243.

<sup>1010</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, I, 276.

Lafızlar iki çeşittir: Birincisi Allah'ın kitabında ve Resûlullah'ın sünnetinde ve icmâ ehlinin sözlerinde bulunan lafızdır. Bu tür lafızlar manaya itibarı ve hükmü de ona göre vermeyi gerektirir. Eğer bu manalarda kendisinden söz edilenden övgüyle söz edilmişse, o gerçekten övgüye layıktır; eğer kötülenmişse o gerçekten kötülenmeye layıktır. Şeriate kötü bir isimle girmiş bir şey kötüdür; kâfir, münafık, mühlid v.b. gibi. Övülmüş bir isimle girmiş bir şey iyidir; mü'min, muttaki, sıddık v.b. gibi. Ona göre şeriate hiçbir aslı bulunmayan lafızların övgü, kötülenme, isbat ve nefiyle ilişkilendirmesi câiz olmaz, ancak şeriate uygun olduğu açıklanmışsa o zaman câiz olur. Naslara aykırı olan, cisim, mütehayyiz, cihet, cevher, araz v.b. gibi lafızlar da bu kısımdandır. Bu lafızlarla şeriate karşı çıkan birini, muhalifinin tekfir etmesi câiz olmaz. Ancak onun görüşü şeriatin kâfirlik olarak nitelediği şeylerden olmaması gerekir. Çünkü küfür şeriat sahibinden alınma şer'î bir hükümdür.<sup>1011</sup>

İbn Teymiyye birçok Ehl-i sünnet âliminin kaide haline getirdiği ve kendilerine temel aldığı "ehli kible tekfir edilemez"<sup>1012</sup> görüşüne katılmaktadır. O, bu kaideye delil olarak şunları söyler: "Allah Teâlâ ilmiyle mi yoksa zatıyla mı âlimdir; o kulların fiillerinin yaratıcısı mıdır; o bir mekan da ve yönde midir; Allah görülebilir mi yoksa görülemez mi gibi ehli kiblenin ihtilâf ettiği konular zorunlu olarak ya dinin hak üzere bilinmesinin sıhhatine dayanmakta ya da buna dayanmamaktadır. Bunlardan birincisi bâtıldır. Çünkü eğer bu "usûl" dinden olsaydı Resûlullah'ın bu meseleleri bildirmesi gerekirdi. O bu meseleleri bildirmek istemedi; aksine hem Hz. Peygamber'in hem de ashâb ve tâbiîn'in zamanında geçen olaylardan, İslâm'ın sıhhatinin bu usûlleri bilmeye dayanmadığını görüyoruz. Öyleyse bu gibi konularda yapılan bir hata, İslâm'ın hakikatine bir zarar vermez. Bu yüzden ehli-kiblenin tekfirinden uzak durmamız gerekir."<sup>1013</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye bilinenin aksine hiçbir kaide ve temele dayanmadan her önüne geleni tekfir eden bir şahsiyet değildir. O bu konudaki hassasiyetini şöyle vurgulamaktadır: "Ben daima -benimle beraberliği olanlar bilirki- muayyen bir kişiyi tekfir etmekten, fâsık veya isyankâr saymaktan en çok sakındıran biri olmuşumdur. Ancak karşı çıkanın ya kâfir, ya fâsık veya âsi olacağı nebevî bir hüccetin aleyhine sabit olduğu bilirse o

<sup>1011</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 240-242.

<sup>1012</sup> Bu kaide hakkında Ali el-Kârî şöyle der: "...Kible ehlinden maksat, âlemin yaratılmış olması, cesetlerin tekrar dirilmesi ve eczasının bir araya getirilmesi, Allah'ın hem bütünleri hem de parçaları bildiği ve benzeri dinî bakımdan inanılması zarûrî olan inançlar üzerinde ittifak eden kimselerdir. Ömrü boyunca, bu âlemin kadîm olduğu, yani yaratılmamış olduğu yahut Allah'ın parçalara ait bilgisinin bulunmadığı inancı ile ömrü boyunca taat ve ibadetlerle meşgul olan bir kimse kible ehlinden değildir. Ehl-i sünnet'e göre kible ehlinden hiç kimseye kâfir denilemeyeceğinden kastedilen küfür alametlerinden herhangi bir emare bulunmadıkça kible ehline kâfir denilemez." Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüdîn, *İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, s. 406.

<sup>1013</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 95-96.

başka. Ben Allah'ın bu ümmetin hatasını bağışlamış olduğunu ikrar ediyorum. Bu af hem haberî, kavli meselelerde, hem de amelî meselelerde söz konusudur.”<sup>1014</sup>

Durum böyle olmakla beraber İbn Teymiyye felsefî kelâmla<sup>1015</sup> iştilal eden şahsiyetlerin akli temel olarak oluşturdukları “usûlî'd-dîn” sebebiyle dinin temeli olan tevhid kavramını seleften farklı anlamalarını eleştirmektedir. Bu kişiler akli naklin temeli yaptıkları için kendi usûlî'd-dîn anlayışlarına zıd olan birçok nassı -akılla çatışmasını sebep göstererek-bâtıl bir şekilde te'vil ederek tahrif etmekte ve böylece bilerek veya bilmeyerek onları inkâr durumuna düşmüş olmaktadır. İşte tevhid ve te'vil meselesi İbn Teymiyye'nin bazı fırka ve grupları tekfirle suçlamasının sebebidir. Şimdi onun tevhid, tevhidle bağlantılı olarak şirk ve te'vil anlayışına bakabiliriz.

### 3. İBN TEYMIYYE'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

Malum olduğu üzere tevhid kavramı klasik kelâm kitaplarında ulûhiyyet bölümlerinde ele alınmaktadır. Cehmiyye mezhebinin tevhid anlayışına göre Allah yaratılanlara nisbet edilen âlim, hay, semî, basîr gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Böyle bir niteleme teşbihe yol açacağı gibi araz olan sıfatların zat-ı ilâhîyyeye nisbeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi sonucunu doğurur. Onlara göre Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nisbet etmek mümkün değildir. Çünkü Allah daima kullarıyla beraberdir. O'nun hakkında nüzûl kelimesi de kullanılamaz. Çünkü sınırsız olan varlık bir yerden başka bir yere inmez. Kur'ân ve hadislerde Allah hakkında kullanılan “vech”, “yed”, “hicab” vb. kelimeler zâhirî olarak anlaşılabilir. Bu kelimeler te'vil edilmelidir. Onlara göre Allah'ın ilmi hâdistir. Allah bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir. Çünkü “ma'dûm”u bilmek imkânsızdır. Allah önce bilip sonra onu yaratmış olsaydı bilgisinde değişiklik olması gerekirdi. Çünkü bir şeyi yaratacağını bilmekle, yarattığını bilmek farklı farklı şeylerdir. Değişme ve değişiklik ise yaratılmış varlıklar için geçerlidir.<sup>1016</sup>

Müşebbihe ve Mücessime<sup>1017</sup> mezhepleri Allah'ın zatını yaratıklara benzetirler. Buna göre Allah'ın başı, gözü, yüzü, gözü, ağzı, el, ayak ve bedeni vardır; cinsel organı ve sakalları

<sup>1014</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 147.

<sup>1015</sup> İbn Teymiyye felsefe ve kelâmcıların metodunu şöyle anlatır: “İbn Sînâ gibi felsefe alanında eser vermiş müelliflerin çoğu işe mantıkla başlar, sonra tabiat ilimleri ve matematiği ele alır ve daha sonra kendi zihinlerindeki ilâhiyat meselelerine geçerler. Kelâmda eser veren müellifler ise, nazar, ilim delil –ki bu bir mantık türüdür- gibi kelâmî öncüllerle işe başlayıp, sonra âlemin hâdis olduğunu ve bir muhdisinin bulunduğunu isbata geçerler. Bunlardan bazıları, bilinenleri “mevcud” ve “ma'dûm” diye kısımlara ayırarak, varlığı ve kısımlarını ele alırlar. Tıpkı ilâhiyat ilmine başlarken filozofların yaptıkları gibi.” bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 21.

<sup>1016</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 156-157; Şehristânî, I, 97-98; Gölcük, *a.m.*, s. 235.

<sup>1017</sup> Bu iki mezhep farklı isimler alsada genelde beraber telakki edilmişlerdir. Mesela Mâtürîdî Allah'ı cisim olarak ananlardan söz ederken Mücessime yerine Müşebbihe kelimesini kullanmıştır. Aynı şekilde Âmidî

ise yoktur. Hareket eder, aşağı iner, yukarı çıkar, gider gelir, sâlih müslümanlarla dünyada görüşür ve kucaklaşır. Allah yedinci kat göğün üstünde arşında oturur. Arşını melekler taşır ve zâtı arşla sınırlıdır. Allah'ın sıfat ve fiilleri yaratılanların sıfat ve fiillerine benzer. Mesela Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir. Kelâm sıfatı da zâtı dışında herhangi bir nesne de yarattığı harf ve seslerden ibarettir.<sup>1018</sup>

Mu'tezile mezhebi "tevhid" kavramını görüşlerinin sistematize edilmiş hali olan beş esastan biri olarak kabul etmiştir. Onların tevhid anlayışında Allah'ın sıfatlarının ayrı bir önemi vardır. Mu'tezile, Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının olmadığını iddia etmiştir. Çünkü zattan ayrı sıfatlar kabul edilirse bu "taaddüd-i kudemâ" ya yol açar ki bu da tevhidi zedeler. Onları bu anlayışa götüren sebepler şunlardır: "Mu'tezile'nin döneminde İslâmi çevrede oluşan gruplardan Sıfatiyye, Allah'ın bağımsız kadim manalar olarak zati sıfatlara sahip olduğunu söylüyor, Haşviyye, O'na makam, cismaniyet gibi maddî manalar nisbet ediyor, Bâtınîyye ise Allah'ın hâdis zati sıfatlara sahip bulunduğunu savunuyordu. Öte yandan hristiyan camiasında aslında tek olan Tanrı'nın üç uknum halinde düşünüldüğü, dolayısıyla uknumlardan her birinin kadîm manalara tekabül ettiği ileri sürülüyordu."<sup>1019</sup> Mu'tezile'nin tevhid ve sıfatlar hakkındaki bu görüşleri onları yed, vech, istiva, semada oluş gibi Kur'ân'da mevcut nitelermeleri Allah'ın her türlü havâdisten tenzih edilmesi yönünde yorumlamaya, bunun yanında Kur'ân'ın mahluk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği görüşüne sevk etmiştir.<sup>1020</sup>

Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri de tıpkı Mu'tezile gibi atomcu evren anlayışını benimsemişlerdir. Onlar önce âlemin hâdis olduğunu ispat ederler daha sonra da hâdis olan bu âlemin bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna ulaşırlar. Âlemin bir yaratıcısı olduğu ispat edildikten sonra O'nun zâtı, vahdaniyeti ve sıfatları hakkındaki düşüncelerini serdederler. Onların, kaleme aldıkları kelimelerinin ulûhiyyet bölümlerindeki temel maksatları, yaratıcının bir olduğu, (bu iddia genel olarak "burhân-ı temânu" deliliyle ispat edilmeye çalışılır. Yaratıcının bir olduğunun ispat edilmesi Seneviyye ve Hristiyanlık gibi inançların meydan okumasına bir cevaptır. Ayrıca Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'ye cevap mâhiyetinde Allah'ın havâdisten uzak olduğu ve mürekkebe olmadığı kanıtlanmaya çalışılır) cisim, cevher veya araz olmadığı, herhangi bir yönde bulunmadığı, zâtıyla kaim olduğu, irade

---

tecsimle ilgili tüm görüşleri Müşebbihe başlığı altında incelemiştir. Abdülkâhir Bağdâdî'de Mücessime'yi Müşebbihe başlığı altında zikreder. Şehristânî'de aynı yolu izlemiştir. Bkz. İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449.

<sup>1018</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 157.

<sup>1019</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 395.

<sup>1020</sup> Çelebi, *a.m.*, 396.

sahibi olduğu, semî ve basîr olduğu, baki ve devamlı olduğu, mütekellim olduğunu ispat etmektedir.<sup>1021</sup> Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri haberî sıfatları ise te'vil kaidelerine uygun bir şekilde te'vil etme yolunu tercih etmişlerdir.<sup>1022</sup>

İslâm filozofları genel olarak varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırırlar. Daha sonra da vacip varlık olan Tanrı'nın niteliklerini zikrederler. Onlara göre zorunlu varlığın sebebi yoktur, O ilk varlık ve ilk sebeptir, varlığını gerektiren kendinden ayrı bir mahiyeti yoktur, cinsi ve faslı yoktur; bunun sonucu olarak da tanımı yapılamaz, birdir, çokluk barındırmaz, bileşik değildir, bölünmez, dengi ve zıddı yoktur. O, akıl, âkil ve ma'kul'dür, aşk, âşık ve ma'suktur, zorunlu varlığın kendini akletmesi başkasını bilmesi demektir. Filozoflar da tıpkı Mu'tezile gibi yaratıcının birliğini zedeler endişesiyle zattan ayrı sıfatları reddetmişlerdir. Onlar genel olarak yaratıcıyı selbî sıfatlarla nitelerler. Onlar zatî ve subutî sıfatlar gibi ayrımlar yapmayı bütün sıfatları zatta mündemiç olarak telakki ederler.<sup>1023</sup> İslâm filozofları Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisiyle açıklarlar. Onlara göre en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat tabîi bir zorunlulukla O'ndan sudûr etmiştir.<sup>1024</sup>

Mutasavvıfların<sup>1025</sup> tevhid anlayışıyla alakalı Dâvûd-i Kayserî şöyle der: “Kelam yoktan yaratmayı benimser. Bu da Yaratan yaratılan ikiliğini zorunlu kılar. Vahdet-i Vücûd ise varlık birdir onda ikilik olmaz der. Bu nedenle varlıkta Yaratan yaratılan ikiliğini geçersiz kılmak maksadıyla sûfiler tecelli kavramını kullanmıştır. Buna göre bir tek hakikat vardır ve bu tek hakikat tecelli etmekte yani zuhûr etmektedir. Âlem ise bu hakikatin tecelliler mertebesi veya zuhur mertebelerinden ibarettir.”<sup>1026</sup> Kayserî'ye göre tevhidin mertebeleri vardır en aşağısı “Allah'tan başka İlah yoktur” sözüdür. Bu sebeple Hz. Peygamber “La İlah illallah diyen cennete girer” buyurmuştur. Bu avamın tevhididir. Seçkinlerin tevhidi ise üç kısımdır: a) Tevhid-i ef'al b) Tevhid-i sıfat c) Tevhid-i zât. Tevhid-i ef'al den murat fiillerin tek bir ilkeye

<sup>1021</sup> Bu meseleler için bkz: Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 24-159; Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, s. 30-166; Teftâzânî, *Şerhu'l-akaid*, 29-51; Mâtürîdî, *Kitâbü't tevhid*, s. 29-98; Sâbûnî, s. 34-73.

<sup>1022</sup> Bu iki mezhebin haberî sıfatlar hususunda yapmış oldukları te'viller için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 86,98; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 155-165.

<sup>1023</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, İstanbul, Maârif Basımevi, 1956, s. 3-17; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, 87-167; Durusoy, s. 71-73.

<sup>1024</sup> Fârâbî, s. 20-22; Kutluer, s. 167-217; Durusoy, s. 74-81.

<sup>1025</sup> Mutasavvıfların tevhid anlayışı, tasavvuf tarihi içinde dönemlere göre değişiklik arz etmektedir. Felsefî tasavvuf dönemindeki tevhid tanımlarıyla zühhd dönemindeki tevhid tanımları birbirinden farklıdır. Zühhd dönemi sûfilere genelde yaratıcıyla yaratılanları birbirinden ayırırken felsefî tasavvuf döneminde bu ayrımın ortadan kaldırılması tevhid olarak benimsenmiştir. Zaten İbn Teymiyye'de Vahdet-i Vücûd anlayışını eleştirirken Cüneyd-i Bağdadî'nin tevhid tanımını sık sık belirtmektedir. Bu sebeple biz İbn Teymiyye'nin eleştirdiği felsefî tasavvuf döneminden iki tanımı zikredeceğiz.

<sup>1026</sup> Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmî Giriş (Risâle fi ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilâtı besmele)*, trc. Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, s. 157.

ircadır. O tek ilke ise Allah'tır. Allah Teâlâ dışında gerçek bir fâilin olduğunu kabul eden O'na fiilde başkasını ortak koşmuştur. Tevhid-i sıfat ile kastedilen insani yetkinlik sıfatlarının ilâhî sıfatlara ircâ olunması ve bu sıfatlarda yok edilmesidir. Tevhid-i zât ile kastedilen ise kevnî zatların tamamının ahadiyyete dönüşü ve onda tamamının yok olmasıdır.<sup>1027</sup> İsmail Hakkı Bursevî ise şöyle der: “Tevhidin sûreti, yani kelime-i tevhidden ilk nazarda anlaşılan zâhirî mana “Lâ ma'bude illallah”dır. Bu mana “sûri şirk” i ortadan kaldırır ki, “Allah'tan başka ma'bud yoktur” manasını tasdik ve kabul etmektir. Tevhidin “hakikat”i ise “hakiki şirk”i ortadan kaldırır. “Hakiki şirk,” “şirk-i vücûd” yani vücûdda ortaklık, Hakk'ın vücûduna ortak ve Hakk'ın vücûdundan ayrı varlığa sahip varlıklar olduğunu ileri sürmek, böyle bir kanaat taşımaktır. Kelime-i tevhidin “Lâ mevcude illallah” manası ise “hakiki tevhid” dir. Fakat yalnız lisânla bu kanaati taşıyarak zikretmek demek değildir; hatta kalple mârifet dahi kifâyet etmez. Zira “zevk-i tevhid” yani tevhidin bu derecede zevk olarak yaşanması “tevhid ilmi”nin üstündedir.”<sup>1028</sup>

İbn Teymiyye kelâm ve felsefecilerin tevhid anlayışını şöyle özetler:

- a) Allah zâtı itibariyle tektir ve bölünme kabul etmez.
- b) Sıfatlarında tektir ve benzeri yoktur.
- c) Fillerinde tektir ve ortağı yoktur.<sup>1029</sup>

Bu üç çeşidin onlarca en meşhuru, üçüncüsü yani fiillerin tevhididir. Bu ise âlemin yaratıcısının tek oluşu şeklinde özetlenir. Onlar bunu ispatlamak üzere temânu deliliyle başka deliller serdeder ve istenen tevhidin sadece bu olduğunu ve “lâ ilâhe illâllah”ın manasının da sadece bunu kapsadığını sanırlar. Onlara göre ulûhiyet, yoktan yaratmaya güç yetirmektir.<sup>1030</sup>

İbn Teymiyye müşrik Araplar'ın da tevhid konusunda filozof ve mütekellimlerden farklı düşünmediğini belirtir. Müşrik Araplar'da her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu, hatta kaderi bile kabul ediyorlardı. Ama bununla birlikte yine de müşriktiler. Tevhidin bu yönüne kimse muhalefet etmemiştir. Olsa olsa, Kaderîyye gibi kimselerin, kimi varlıkların Allah'tan başkasının yaratıkları olduğunu söyledikleri ileri sürülebilir. Fakat Kaderîyye'nin kendileri, her ne kadar kulların fiillerinin yine kullar tarafından yaratıldıklarını söylüyorlarsa da, kulların ve kudretlerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Bazı yaratıkların bazı durumların sonucu olarak ortaya çıktıklarını söyleyen filozoflar, natüralistler ve nücûm ehli

<sup>1027</sup> Dâvûd-i Kayserî, s. 163-164.

<sup>1028</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-netîce*, trc. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, I, 141-142.

<sup>1029</sup> İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, III)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997, s. 68.

<sup>1030</sup> İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, s. 68.

de bu durumdadır. Bunlar yaratıcıyı ikrar etmekle birlikte bu etkenlerin yaratılmış ve sonradan meydana getirilmiş olduklarını kabul ederler. Bunlar yaratıcıdan müstağnidir; yaratma işinde Allah'a ortaklıklar demezler. Ama bu kişiler Allah'ı inkâr ediyorlarsa durum başkadır. O zaman münkir ve ta'til ehli olurlar. Firavun'un söyledikleri buna örnektir.<sup>1031</sup>

İbn Teymiyye yukarıda üç madde halinde zikrettiğimiz kelâm ve felsefecilerin tevhid anlayışlarından ikincisi olan “sıfatların da Allah'ın bir benzeri yoktur” görüşünü de tevhid konusunda yetersiz bulur. Çünkü ona göre milletlerden hiçbiri zatında Allah'a benzer kadim bir denginin bulunduğunu söylemiş değildir. Hatta bu hususta O'na ortak olduğunu söyleyen de yoktur. Aksine mahlukâtından birini O'na benzeten, bazı yönlerden O'na benzediğini söylemiştir. Allah hakkında vâcib, câiz ya da mümteni gibi hususlarda, mahlukât arasında O'na ortak bir denginin bulunmasının imkân dışı olduğu akılla bilinen bir husustur. Çünkü bu iki zıddı bir arada toplamak olur.<sup>1032</sup>

İbn Teymiyye yukarıda zikrettiğimiz “Allah zatında bir olup bölüneni, cüz'ü veya bir kısmı yoktur” şeklindeki tevhid anlayışını da eleştirir. Ona göre bu söyledikleri sözler kapalı sözlerdir. Hiç şüphesiz Allah samed'dir, doğurmamıştır ve doğmamıştır. O'nun bir dengi de yoktur. Dağılması ve parçalara bölünmesi mümtenidir. Cüzlerden terki edilmemiş de değildir. Onlar bu sözlerinin kapsamına Allah'ın sıfatlarının nefyi, O'nun arşın fevkinde oluşunun nefyi, yaratılmışlardan ayrı oluşunun nefyi ve onlardan üstün oluşunun nefyi gibi ta'tile götürecek sözleri de dâhil ederler. Ve sonunda bunu da tevhid olarak ileri sürerler.<sup>1033</sup>

İbn Teymiyye kelâmcıların ve filozofların tevhid anlayışlarını eleştirdikten sonra kendi tevhid ve şirk anlayışını ortaya koymaktadır. O tevhidi genel olarak ulûhiyyet tevhidi, rubûbiyyet tevhidi ve esmâ-sıfat tevhidi<sup>1034</sup> olarak taksim etmektedir.

#### a) Rubûbiyyet Tevhidi:

Allah'ın göklerin ve yerin Rabbi olduğuna, âlemdeki canlı ve cansız her şeyi yarattığına, mülk ve tedbirin tamamının O'nun elinde olduğuna, O'nun izni olmadan hiçbir varlığın diğer bir varlığa yarar ya da zarar veremeyeceğine, hareket ettirenin ve sükûnu sağlayanın, rızkı kısan ve bollaştıranın, sıkıntıya sokan ve sıkıntıdan kurtaranın, alçaltan ve

<sup>1031</sup> İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, s. 68-69.

<sup>1032</sup> İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, s. 69.

<sup>1033</sup> İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, s. 70.

<sup>1034</sup> Bekir Topaloğlu'na göre tevhidin bu şekilde kısımlara ayrılışı İbn Teymiyye'den önceye dayanmaktadır. Bu konuda bkz. Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 478 Ancak İbn Teymiyye tevhidi bu şekilde kısımlara ayırmakla kalmamış, kendisinden önce kimsenin yapmadığı bir şekilde onu akfî ve nakfî delillerle güçlendirip bir teori haline getirerek kendi dünya görüşünün temellerinden biri yapmıştır.

yüceltenin Allah olduğuna inanmaktır.<sup>1035</sup> Rubûbiyyet tevhidini kavramak kâinata egemen olan kanunların sırrına muttalî olmaktır. Tevekkül, tefviz ve teslim olmayı gerçek manada yerine getirmek de ancak rubûbiyyeti bildikten sonra olur. Bu, Allah'ın kâinata cereyan eden tasarruf ve idaresini tanımaktır. İbn Teymiyye şu âyeti konuyla alakalı olarak zikreder: “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümler sadece “ol” dememizdir ve hemen olur.”<sup>1036</sup> Ona göre kul bu sahneyi hakkıyla kavrar ve bunu kavrarırken onda ulûhiyyet tevhidini kavramaktan alıkoymayacak şekilde başarılı olursa, kulluğunun bilincine varır. Rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi dinin üzerinde kurulu bulunduğu temel taşlardır. Rahmet, lütuf, kerem ve güzellik sahnelerinin hepsi rubûbiyyet sahnesinin kapsamı içindedir.<sup>1037</sup>

Rubûbiyyette şirk şu şekilde olur: Hiç şüphesiz hükümler ve müdebbir, veren ve alan, zarar ve fayda veren, alçaltan ve yücelten, her türlü eksiklikten münezze olan Rabb'tır. Her kim veren ve alanın, zarar ve fayda verenin, yükselten ve alçaltanın Allah'tan başkası olduğuna inanırsa, Allah'ın rubûbiyyetine şirk koşmuş olur.<sup>1038</sup>

#### **b) Ulûhiyyet Tevhidi:**

İlah'tan maksat kelâmcı imamlardan bir kısmının sandığı gibi yoktan var etmeye kâdir olan demek değildir. Onlar, ulûhiyyetin sadece “yoktan var etmeye güç yetirme” olduğunu sanırlar. Böylece onlara göre, yoktan var etmeye güç yetirenin sadece Allah olduğunu ikrar eden, Allah'tan başka bir ilah bulunmadığına şehâdet etmiş demektir. Ancak müşriklerde bu tevhidi kabul ediyorlardı. Bu sebeple gerçek ilah, tapılmayı hak edendir. “O ilahlık eden anlamında değil, ilah edinilen anlamında ilahdır.” Tevhid ise sadece O'na ibadet edilmesi ve başkasının O'na ortak koşulmamasıdır. Ortak koşmak ise Allah'la beraber başka bir ilah kabul etmektir.<sup>1039</sup>

İbn Teymiyye, ulûhiyyet tevhidini bilmenin teklifî kanunların sırrının anlaşılması olduğunu belirtir. Emir, nehiy, sevgi, korku ve ümidi gerçeği üzere yerine getirmek ulûhiyyeti

<sup>1035</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 70.

<sup>1036</sup> en-Nahl, 16/40.

<sup>1037</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 70 İbn Teymiyye cahiliye dönemi müşriklerinin Allah'ın varlığına inandıklarına dair şu âyetleri zikreder: “Andolsun ki onlara gökleri ve yeri yaratan kimdir? diye sorsan Allah'tır derler” (Lokman, 31/25), “De ki: Eğer biliyorsanız, (söyleyin bakalım), bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir? Allah'a aittir diyecekler. Öyleyse siz hiç düşünüp taşınmaz mısınız! de. Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? Diye sor. Allah'ındır diyecekler. Şu halde siz Allah'tan korkmaz mısınız! de. Eğer biliyorsanız (söyleyin), her şeyin melekûtu kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan kimdir? Diye sor. Allah'ındır diyecekler. Öyle ise nasıl olup da büyüye kapılıyorsunuz? De” (Mü'minun, 23/84-89) Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 71.

<sup>1038</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 72.

<sup>1039</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü't-Tedmüriyye*, s. 70.



bilmekle olur. “Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”<sup>1040</sup> âyeti bu iki tevhidi vurgulaması bakımından Kur’ân’ın sırlarının hepsini toplamıştır. Çünkü âyetin öncesi emir, nehiy, sevgi, korku ve ümide uygun olarak Allah’a kulluk yapmayı gerektirir. İkinci kısmı ise, işleri Allah’a havale ederek, O’na teslim olarak ve kendi isteklerinden vazgeçerek, O’na kulluk etmeyi gerektirir ki, kullukların hepsi buna girer.<sup>1041</sup>

Kişi rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidini yitirdiğinde bütün eşyayı Allah olarak görür, kainattaki insanların fiillerinin, hükümlerinin ve kazançlarının faili olarak Allah’ı görerek kaderci bir anlayışa sahip olur. Böylece, gözlemlerinde temyiz ve tefrîki yitirir; emir, nehiy ve peygamberin getirdiği tâlimatı işlevsiz kılar; okun yaydan çıkışı gibi İslâm’dan çıkar.<sup>1042</sup>

Ulûhiyyette şirk şu şekilde olur; kişinin ibadetinde, sevgisinde, korkusunda, ümidinde ve sığınmasında Allah’a ortak koşmasıdır. Bu şirk tövbe edilmedikçe Allah’ın bağışlamayacağı bir şirk türüdür.<sup>1043</sup>

Kanaatimizce İbn Teymiyye’nin ulûhiyyet tevhidinde vurgu yapması vahdet-i vücûd, hulûl-ittihad ve bâtinî görüşlere sahip insanların yaratıcıyla yaratılan arasındaki ayrımı kaldırmaya varan düşüncelerine bir cevaptır. İbn Teymiyye eserlerinde sıklıkla insanın “kul”<sup>1044</sup> durumunda olduğuna vurgu yapmaktadır. Ulûhiyyet tevhidinde vurgu yapılmasının bir sebebi de tevessül, şefaât ve kabir ziyaretlerinin şer’î ölçülere uygun yapılmayıp bid’atlere düşülmesinin sonucunda müslümanların şirk tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına engel olmaktır. İbn Teymiyye’nin ulûhiyyet tevhidinde vurgu yapmasının bir diğer sebebi de Mürchie, Eş’arîyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin amelle imanı ayıran, imanı salt tasdikten ibaret gören anlayışları ile filozofların insanın kemâlinin salt bilgiyle olacağı iddiasıdır. İbn Teymiyye’nin anlayışına göre iman salt tasdikten ibaret görülemeyeceği gibi tevhid de sadece rubûbiyyet tevhidi olarak anlaşılabilir. Çünkü rubûbiyyet tevhidi temelde âlemin bir yaratıcısı olduğuna inaçtır. Ancak sadece yaratıcıya inanmak dinin temeli olan tevhidin gerçekleştirilmesi için yeterli değildir. Çünkü yaratıcı Rabb olduğu kadar aynı zamanda da İlah’tır. Yani O, ibadet edilen ve ibadet edilmeye layık olandır. Bu sebeple bizi emir, nehiy vb. noktasında mükellef kılmıştır. Yani İbn Teymiyye bu teorisiyle tevhidin tasdiki boyutu olan rubûbiyyet tevhidinin, amelî boyut olan ulûhiyyet tevhidiyle birleştirilmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Teymiyye kalbin amelî olan Allah ve Resûl’ünün sevgisi, zühd, rıza, hamd, ihlas, tevekkül vb.

<sup>1040</sup> el-Fâtîha, 1/5.

<sup>1041</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 70.

<sup>1042</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 70.

<sup>1043</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 71.

<sup>1044</sup> İbn Teymiyye’nin kulluğa verdiği önem için bakınız: İbn Teymiyye, *Kulluk*, trc. İsa Canpolat, İstanbul, Takva Yayınları, 2014, s. 37-147.

hasletlerin imanın bir cüzü olduğunu söylemektedir. Kalbin amelleri de zâhirî amelleri zorunlu olarak gerektirmektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye tevhid konusunda da “kulluğu” ve ibadet edilmeye layık olan anlamında “İlah”ı ön plana çıkarmakta ve ulûhiyyet tevhidi olmaksızın tevhidin olamayacağını iddia etmektedir. Bütün bunlar İbn Teymiyye’nin teoriden çok pratiğe, kelamdan çok uygulamaya değer verdiğini göstermektedir.

### c) Esmâ ve Sıfat Tevhidi:

İbn Teymiyye’nin anlayışına göre esmâ ve sıfat tevhidi konusunda takip edilmesi gereken esas, Allah’ın bizzat kendisi ve Resûllerinin gerek ispat ve gerekse nefyetme açısından vasıflandırdıkları şeylerle vasıflandırılmasıdır. Allah’ın kendisi hakkında isbat ettiğinin kabul edilmesi ve nefyettiğinin de reddedilmesidir. Ümmetin selefi ve imamları, Allah’ı başka şeye benzetmekten kaçınarak ve tahrifle ta’tille sapmadan Allah’ın kendisi için isbat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişler, kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de, ne isimlerini, ne de âyetlerini inkâra sapmadan reddetmişlerdir.<sup>1045</sup> İbn Teymiyye Allah’ın, isim ve âyetleri hakkında küfre sapanları kınadığını belirterek şu âyetleri zikreder:<sup>1046</sup> “En güzel isimler Allah’ındır. O halde O’na onlarla dua edin ve O’nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın; onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir”<sup>1047</sup> “Âyetlerimiz hususunda doğruluktan sapanlar bize gizli kalmaz. O halde ateşin içine atılan mı daha iyidir, yoksa kıyamet günü güvenle gelen mi? Dilediğinizi yapın. O yaptıklarınızı görmektedir.”<sup>1048</sup>

İbn Teymiyye selefin yolunun isim ve sıfatları kabul etmek fakat bu konuda yaratılmışlara benzerliği reddetmek olduğunu zikreder. Bu yol teşbihi bulunmayan bir isbat ve ta’tili bulunmayan bir tenzih içerir. O konuyla ilgili olarak şu âyeti zikreder: “Ona benzer hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”<sup>1049</sup> “O’na benzer hiçbir şey yoktur” sözünde teşbih ve benzerliği, “O işitendir, görendir” sözüyle de ilhâd ve ta’tili reddetme vardır.<sup>1050</sup>

Allah’ın yolundan sapmış kâfir ve müşriklerle kitap ehli ve bunların kapsamına giren Sâbiiler’le filozoflar, Cehmiyye, Karamita, Bâtınîyye ve benzerleri selefin zıddı bir yol izleyerek Allah’ı selbi sıfatlar konusunda ayrıntılı bir şekilde tavsif ederken sübûtî sıfatlar açısından sadece var olduğunu söylemişlerdir. Ancak onların vafettiği bu varlığın düşünüldüğünde bir hakikati yoktur. Varlığı sadece zihinlerde mevcut, a’yanda olması ise mümkün değildir. Onların sözleri nihai ta’til ve benzetmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü

<sup>1045</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü’t-Tedmüriyye*, s. 8.

<sup>1046</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü’t-Tedmüriyye*, s. 8.

<sup>1047</sup> el-A’râf, 7/180.

<sup>1048</sup> el-Fussilet, 41/40.

<sup>1049</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>1050</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü’t-Tedmüriyye*, s. 8.

Allah'ı mümteni, ma'dûm ve câmid şeylere benzetiyor ve isimleriyle sıfatlarını öyle ta'til ediyorlar ki, bu durum zâtının nefyedilmesini gerekli kılıyor.<sup>1051</sup>

İbn Teymiyye haberî sıfatlar hususunda “nasların zâhiri alınamaz çünkü o zaman yaratıcı yaratılanlara benzetilmiş olur, bu sebeple bu naslar te'vil edilmelidir” anlayışına da karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre “zâhir” kelimesi kapalı ve birkaç anlama gelebilen bir lafızdır. Nasların zâhirinden maksat, yaratıkların sıfatlarına veya onların hususiyetlerinden birine benzetmekse bu kesinlikle yanlıştır. Selef ve imamlar, bunu ne nasların zâhiri olarak isimlendirmişler, ne de Kur'ân ve hadisin zâhirinin küfür ve bâtil olacağına rıza göstermişlerdir. Allah Teâlâ kendisini nitelediği sözlerden küfür ve sapıklık anlaşılmayacak kadar âlim ve sözlerini yerinde kullanandır. Allah'ın sözlerinin zâhirinden bunu çıkaranlar kelimenin zâhirini bozuk bir manaya hamlediyorlar, böylece nassı, o zâhir manaya aykırı bir te'vile muhtaç duruma düşürüyorlar. Oysa zâhirine yakıştırdıkları mana doğru değildir. itikâtlarınca onu bâtil gördüklerinden lafzın zâhiri olan gerçek manayı reddediyorlar.<sup>1052</sup>

#### 4. İBN TEYMIYYE'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

İbn Teymiyye'ye göre selefin yolundan sapanlar üç gruptur: a) Tahyil ehli b) Te'vil ehli c) Techil ehli.<sup>1053</sup>

**a) Tahyil ehli:** İbn Teymiyye vehm ve hayal edenlerin şöyle dediğini zikreder: “Şüphesiz peygamberler, Allah'tan, âhret gününden, cennetten, cehennemden, hatta meleklerden kendi durumlarına uygun olmayan şekillerde haberler vermişlerdir. Onlar Allah'ın büyük bir cisim olduğunu, insanların yeniden dirileceğini, onlar için somut nimetler veya cezalar olacağını vehmettirecek veya hayal ettirecek şekilde konuşmuşlardır. Bütün bunlar gerçekte böyle olmamasına rağmen peygamberler onları söylemiştir; çünkü çoğunluğun yararına olan, onlara bu tür şeyleri, anlayabilecekleri ve hayal edebilecekleri şekilde anlatmadır. Bu anlatılan şeyler yalan bile olsa bu cumhurun faydasına olan bir yalandır. Çünkü onların maslahatları ancak bu yolla mümkün olabilmektedir.”<sup>1054</sup>

**2) Te'vil ehli:** İbn Teymiyye te'vil ehlinin genel olarak Cehmiyye, Mu'tezile ve bunlara tâbî kelâmcıların olduğunu zikreder. Bu kişiler şöyle düşünmektedir: “Peygamberin söylediklerinin, lafzın işaret ettiği anlama ve ondan anlaşılana ters düşen bazı te'villeri vardır.” Buna göre Peygamber –her ne kadar ulaşmak istediği şeyi açıkça koymamışsa ve

<sup>1051</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü't-Tedmüriyye*, s. 10.

<sup>1052</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü't-Tedmüriyye*, s. 29-30.

<sup>1053</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 23-25; IV, 44-45; a.mlf., *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 8-9.

<sup>1054</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 8-9.

inanılması gerekli olan gerçeği açıklamamışsa da- şu maksada sahiptir: Lafzın açık olarak asıl anlama işaret etmemesi, akılla araştırmayı sağlayabilmek içindir. Böylece insanlar akıllarıyla hakkı bilebilsinler ve onun lafızlarını kendi görüşlerine uygun şekilde te'vil etmeye çaba gösterip bundan dolayı ecir alsınlar. Buna göre, Hz. Peygamberin amacı hakkı açıkça beyan etmek, hidâyet, irşad ve ta'lim değildir. Aksine onun maksadı kapalılık ve karışıklıktır ve onlara hakkı açıkça tanıtmamıştır. Çünkü ancak böylece onlar hakka akıllarıyla erişebilecekler ve o zaman Hz. Peygamber'in sözleriyle hakkı açıkça ortaya koymanın kastedilmediğini anlayacaklardır. İşte bu nedenle bunlar, ilmin yokluğu anındaki durumlarını, ilim sahibi oldukları zamanki hallerinden daha hayırlı saymaktadırlar.”<sup>1055</sup>

İbn Teymiyye, İbn Sînâ gibi ilk dönem felsefecilerinin bunlara itiraz ettiğini ve şöyle dediğini belirtir: “Peygamber'in pek çok sözü, te'vil kabul etmeyecek şekilde açık ve nettir. Fakat onun amacı, hakikati olmadığı halde eşyayı var gibi göstermek (tahyil) ve insanların bu şeylere aslının hilâfına inanmalarını sağlamaktır.”<sup>1056</sup>

**c) Techil ehli:** Kendilerini selefin yolunu izlemekle vasıflandıran bu gruba göre Hz. Peygamber kendisine indirilen müteşabih âyetlerin anlamını bilmiyordu. Aynı şekilde ashâbı da bunların anlamlarını bilmiyordu. Bu kişilerin iddiası şu anlama gelmektedir; bizzat Hz. Peygamber sıfatlarla ilgili olarak kendi söylediklerinin anlamını bilmiyordu. O, anlamını bilmeksizin birtakım sözler söylüyordu. İbn Teymiyye, selefin yolunu izlediğini iddia eden bu kişilerin nasların anlamlarını bilmediklerini söyleyip, bu sözü bizzat Hz. Peygamber için de kullandıklarını söyler. Ancak ona göre bu söz en bâtil iddialardan birisidir. Onlar bu sözlerini şu âyet-i kerîmeden anladıkları manaya dayandırmaktadırlar: “Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez”<sup>1057</sup> onlar âyette söz konusu edilen te'vilin, kendilerinin te'vil diye isimlendirdikleri şey olduğunu sanmaktadırlar. Halbuki böyle bir anlayış, gerçeğe aykırıdır.<sup>1058</sup>

Bu kişiler bazen de “Naslar, dış görünüşlerine göre uygulanırlar. Fakat te'villerini Allah'tan başka kimse bilmez” derler. Onlar burada te'vil derken de zâhirî manaya zıt olan bir anlamı kastederler. Bu düşünce onların düştükleri çelişkilerden biridir. Diğer bir grup ise “zâhir” sözüyle nasların sadece lafızlarını kastederler. Ancak İbn Teymiyye her iki grubun da âyeti anlama konusunda yanıldığını vurgular.<sup>1059</sup>

<sup>1055</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 44.

<sup>1056</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 44-45.

<sup>1057</sup> el-A'râf, 7/53.

<sup>1058</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 45.

<sup>1059</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 45.

İbn Teymiyye'nin bakışına göre "te'vil" sözcüğü, ıstılahların çokluğu sebebiyle üç çeşit anlam kazanmıştır. Birinci anlama göre te'vil sözcüğü ile zâhirine uygun da olsa, sözün kendisine râci olduğu şeyin hakikati kastedilir. Te'vil kelimesi ile, Kitap ve Sünnet'te amaçlanan şey işte bu anlamdır. İbn Teymiyye delil olarak şu âyet ve hadisi zikreder: "İlla onun te'vilini mi gözetiyorlar? Onun te'vili geldiği gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: "Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmiş."<sup>1060</sup> Hz. Âişe anlatıyor: "Resûlullah efendimiz rükû ve secdelerinde çokça 'Allah'ım, seni her türlü eksiklikten tenzih ederim. Ey Rabbimiz, hamd yalnızca sanadır. Allah'ım mağfiret et' der ve böylece Kur'ân'ı te'vil ederdi."<sup>1061</sup>

İkincisine göre ise te'vil sözcüğü ile "tefsir" kastedilmiş olup bu kullanım, tefsircilerin pek çoğunun ıstılahı olmuştur. Bu sebeptendir ki –müfessirlerin imamı- Mücâhid şöyle demiştir: "İlimde otorite sahibi olanlar, müteşabih âyetlerin te'vilini bilirler." Mücâhid bununla, müteşabihlerin tefsiri ve anlamlarının açıklamasını kastedmiş olup, buna göre ilimde otorite olanlar bunu bilirler.

Üçüncü anlama göre ise te'vil, lafzın zâhirî anlamından uzaklaştırılarak ayrı bir delilin bulunmasında dolayı lafzı, tercih edilen kullanımdan alıp tercih edilmeyen manaya çekmektir. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir te'vil mutlaka kelimenin işaret ettiği ve açıkladığı anlama zıt olur. Böyle bir anlamlandırmanın "te'vil" diye isimlendirilmesi, selefın ıstılahında yoktur. Ancak müteahhirûn fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâmcılarından bir grup, kendi başlarına buna "te'vil" adını takmışlardır. Bunlar "...Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez"<sup>1062</sup> âyeti ile bu anlamın kastedildiğini sanmışlardır. Bu görüşlerine ilaveten bunlar, böyle bir te'vil konusunda iki kola ayrılmışlardır. Birinci grup "bunu Allah'tan başka kimse bilemez" demiş, diğer grup ise "ilimde otorite sahibi olanlar bilir" görüşünü savunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre bu iki grup da aslında hata içindedir. Çünkü böyle bir te'vil, çoğu yerde veya tamamında sözü yerinden saptırma kabilinden ve Karmatîler ile Bâtınîler'in te'villeri cinsindedir. Yine böyle bir te'vil, bu ümmetin selefının ve imamlarının zemmetme üzere ittifak ettikleri bir te'vildir.<sup>1063</sup>

Ahmed b. Hanbel te'vil kelimesini aslından saptıranlar için yazdığı eserine *er-Redd ala'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekket fihi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve teevvelethü alâ ğayri te'vilih* adını vermiştir. Ahmed b. Hanbel bunları, Kur'ân'ı asıl anlamının dışında tefsir

<sup>1060</sup> el-A'râf, 7/53.

<sup>1061</sup> İbn Mâce, "İkamet", 20.

<sup>1062</sup> Âl-İmrân, 3/7.

<sup>1063</sup> İbn Teymiyye *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 45-46; V, 25-26.

ettikleri için zemmetmiştir. Ne imam Ahmed ne de herhangi bir imam “Hz. Peygamber ilâhî sıfatlarla ilgili âyetlerle, bizzat kendi sözlerinin anlamını bilmiyordu” iddiasında bulunmadığı gibi, “sahâbe ve onlara güzelce tabi olanlar, Kur’ân’ın tefsirini ve manalarını bilmiyorlardı” şeklinde bir görüşe de sahip değildi.<sup>1064</sup>

İbn Teymiyye’ye göre kim Kur’an ve hadisleri sahâbe ve tâbiîn’in yaptığı tefsirden farklı bir şekilde tefsir ve te’vil ederse Allah’a iftira atmış, âyetlerini inkar etmiş, kelamı da vaz edildiği anlamın dışına çıkararak tahrif etmiştir. Bu da zındıklık ve ilhad kapısının açılması demektir. İslâm dininde böyle bir yolun batıl olduğu ise zorunlu olarak bilinmektedir.<sup>1065</sup>

Zahire tamamen muhalif batınî bir ilmin var olduğunu iddia ederek, batınî te’viller yapanlar İsmailiyye fırkasından bâtinî Karmatîler, Nusayriler ve benzerleri ile bu fırkalara muvafakat eden filozoflar, ğulat sûfiler ve kelamcılar arasında görülür. Bunların en şerhileri Karmatîler’dir. Onlar Kur’an ve İslâm’ın zahirine muhalif bir bâtını olduğunu iddia ederler. Bunlara göre farz olan namaz bilinen namaz değildir. Namaz mezhebin sırlarını bilmekten ibarettir. Oruç sırları ifşa etmemektir. Hac kutsal önderlerinin kabirlerini ziyaretidir. İsrâfil, dirilmeleri için nefislere ilim üfören âlim, Cebrail varlıkların kendisinden feyzan ettiği faal akıl, kalem filozofların ilk yaratıcı olarak belirttiği ilk akıl, Hz. İbrahim’in gördüğü yıldızlar ve güneş; nefis, akıl ve zorunlu varlık, Hz. Peygamber’in miraç gecesi görmüş olduğu dört nehir, dört temel unsur, aynı şekilde onun gökyüzünde görmüş olduğu peygamberler, gökteki gezegenlerdir. Karmatîler’in bu iddialarının birçoğuna mütekellim ve mutasavvıfların çoğu da katılmıştır. Ancak Karmatîler’in dış görünüşü Râfizîlik düşüncesi, iç dünyaları ise salt küfürdür. Sûfiler ve kelamcılar ise bunlar gibi değildir.<sup>1066</sup> Şîî Bâtıniler, “Biz her şeyi o apaçık kitapta yazdık”<sup>1067</sup> ayetindeki imâm-ı mübînî Hz. Ali, “Ebû Leheb’in elleri kurusun zaten kurudu”<sup>1068</sup> ayetindeki Ebu Leheb’in ellerini Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer “...Küfrün önderleriyle savaşın...”<sup>1069</sup> ayetindeki küfrün önderlerini Talha ve Zübeyr “...Kur’an’daki lanetlenmiş ağaç...”<sup>1070</sup> ayetindeki lanetlenmiş ağacı Ümeyye Oğulları şeklinde te’vil etmişlerdir.<sup>1071</sup>

<sup>1064</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 46.

<sup>1065</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 130-131.

<sup>1066</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 127.

<sup>1067</sup> Yasin, 36/12.

<sup>1068</sup> Tebbet, 111/1.

<sup>1069</sup> et-Tevbe, 9/12.

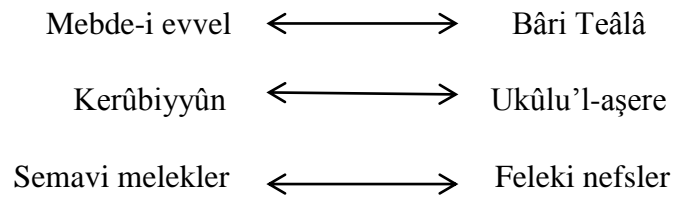
<sup>1070</sup> el-İsra, 17/60.

<sup>1071</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 127.

İbn Teymiyye'ye göre sûfî Batıniler'de zahire muhalif olan te'viller yapmışlardır. Onlara göre "Firavun'a git..."<sup>1072</sup> ayetinde ki Firavun kalp, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor"<sup>1073</sup> ayetindeki inek nefis, Şîfî Batıniler ise buradaki ineğin Hz. Aişe olduğunu söylemiştir. Bâtînî sûfîler ve filozoflar da Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasını faal akıldan veya başka bir yerden ona südür eden feyz olarak te'vil etmişlerdir. Aynı şekilde onlar "İki ayakkabının çıkarılması"nı (Taha, 20/12) dünya ve âhiretin terk edilmesi olarak, Hz. Musa'nın konuştuğu ağaç ve konuşmanın gerçekleştiği kutsal vadiyi marifetin hâsıl olduğu esnada kalbin maruz kaldığı haller olarak, melekler ve şeytanları ise nefsin güçleri olarak te'vil etmişlerdir.<sup>1074</sup>

Bâtînî felsefeciler ise melekler ve şeytanları nefsin güçleri olarak açıklamışlardır. Onlara göre insanlara âhirette vaat olunan şeyler, ölümden sonra nefsin tadacağı lezzet ve elemi anlatmak için kullanılan sembolik sözler olup gerçekte var olacak lezzet ve elemelerden başkadır. Bununla ilgili olarak müteahhir sûfîler tarafından birçok söz söylenmiştir. Ancak bu tür sözler onların önderlerinde ve mütekaddim sûfîlerde görülmemektedir. Aynı şekilde kelamcılar da bu konuda kendi önderlerinden ve seleflerinden nakledilmeyen birçok söz söylemişlerdir.<sup>1075</sup>

İbn Teymiyye Gazâlî'yi te'vil konusunda eleştirmektedir. Ona göre Gazâlî *Mişkâtü'l-envar*, *Cevâhiru'l Kur'ân* v.b. eserlerinde felsefecilerin ve bâtînîlerin yolunu takip etmiştir. Mesela Gazâlî *Mişkâtü'l-envar*'da hakiki nurun Allah olduğunu, O'nun dışındaki şeylere nur denilmesinin mecâzi olduğunu söyler. Gazâlî "nur" ile "varlık" ı kastetmektedir.<sup>1076</sup> İbn Teymiyye, Gazâlî'nin felsefe ve dini uzlaştırmak için yaptığı te'villerden örnekler verir:



<sup>1072</sup> en-Nâzi'ât, 79/17.

<sup>1073</sup> el-Bakara, 2/67.

<sup>1074</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir*, s. 128.

<sup>1075</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir*, s. 128.

<sup>1076</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-murtâd fi reddi ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtînîyyeti ehlü'l-ilhad mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, thk. Mûsâ bin Süleyman ed-Düveys, Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001, s. 198-199 krş. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (*Mecmûatü'r-resâilî'l-İmam Gazâlî* içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mısır, Mektebetü't- Tevfikîyye, t.y., s. 287, 299.

Kalem ←————→ Aklu'l-evvel  
Levh-i mahfuz ←————→ Faal akıl<sup>1077</sup>

Gazâlî'nin bu te'villeri, şeriatle felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İbn Sînâ, bâtinî İsmailîler ve İhvân-ı Safâ'nın yoludur. Aynı şekilde bu yol vahdet-i vücûd görüşüne sahip ittihadiyye mezhebinin yoludur.<sup>1078</sup>

İbn Teymiyye, Gazâlî'nin *Faysalü't-tefrika* adlı eserindeki te'vil için koyduğu kaideleri de eleştirmektedir. Gazâlî bu eserde tekfir meselesi hususunda önemli kaideler koymuştur. Ona göre Hz. Peygamber'in haber verdiği şeyleri tasdik eden kişi mü'mindir. Tekzip eden kişi ise kâfirdir. Gazâlî varlığın beş mertebesi olduğunu zikretmektedir: a) zâtî varlık b) hissî varlık c) hayâlî varlık d) aklî varlık e) şibhi varlık (varlığa benzeyen varlık). İşte Gazâlî'ye göre bir kişi Hz. Peygamber'in getirdiklerini varlığın bu beş mertebesinden herhangi birisine dayanarak te'vil ederse tekfir olunamaz. Ancak kişi bu varlık mertebesindeki hiyerarşiye dikkat etmelidir. Bu beş mertebenin ilki zâtî varlıktır. Bunun sabit olması her şeye şamildir. Zâtî varlığın sübûtu imkânsız olursa, hissî varlığa geçilir. Bunun sübûtu bundan sonrakilere geçilmesine engel teşkil eder.<sup>1079</sup> İbn Teymiyye'ye göre Gazâlî bu teorisiyle te'vil dairesini olabildiğince genişletmiştir.<sup>1080</sup>

İbn Teymiyye, Gazâlî'nin *Miškâtü'l-envâr* adlı eserini bâtinî mühlidlerin usûlü üzerine bina ettiğini vurguladıktan sonra şöyle der: “Gazâlî insanların içine doğan bilgiyi, Allah'ın Mûsâ b. Umeyr'e hitabı cinsinden bir bilgi olarak açıklamıştır. Nitekim bâtinî Karamita vb. filozoflarda aynı şeyi söylerler. O, Hz. Mûsâ'ya söylenen ‘ayakkabını çıkar’ hitabının dünya ve âhireti terk etmeye işaret ettiğini söyler. O bu sözle gerçek ayakkabılar kastedilmiş olabileceğini de kabul eder. Ancak o, bu sözün aynı zamanda ‘Kim dünya ve âhireti içinden çıkarırsa, ona bu ilâhî hitabın geleceğine’ işaret ettiğini söylemektedir.<sup>1081</sup> Bu ‘nübüvvet kesbîdir’ diyenlerin sözlerine benzemektedir. Onların büyüklerinin zaten nübüvvette gözleri vardı. Mesela Sühreverdî el-Maktûl ‘Bana ‘kalk ve uyar’ hitabı gelmedikçe ölmeyeceğim’ derdi. İbn Seb'în der ki: ‘İbn Amire sürekli ‘Benden sonra nebi yoktur’ derdi.’ Ayakkabıların

<sup>1077</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-murtâd*, s. 186-189 krş. Gazali, *Mi'yârü'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır, Dârü'l-Meârif, 1961, s. 289-292.

<sup>1078</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-murtâd*, s. 199

<sup>1079</sup> Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 41-53.

<sup>1080</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-murtâd*, s. 332

<sup>1081</sup> Gazâlî'nin bu konudaki sözleri için bkz. Gazali, *Miškâtü'l-envâr*. s. 302-304.



buna işaret ettiği ortaya atılınca İbn Kusay ve benzerleri bu görüşü almış ve ‘ayakkabı çıkarma’ ve ‘iki ayağın bastığı yerden ışık alma’ konusunda kitap yazmıştır.”<sup>1082</sup>

İbn Teymiyye te’ville açılan bu kapıdan hulûl, vahdet-i vücûd ve ittihad ehlinin girdiğini sonuçta da mahlûkatın varlığının, Allah Teâlâ’nın varlığıyla aynı sayıldığını söyler.<sup>1083</sup>

## B) İBN TEYMIYYE’NİN TEKFİR ETTİĞİ GRUPLAR

### 1.TASAVVUF ALANINDA TEKFİR ETTİĞİ GÖRÜŞLER

İbn Teymiyye tasavvuf alanında vahdet-i vücûd, Firavun’un imanı, hatmü’l-velaye, ricâlû’l-gayb gibi inançları kesin bir şekilde tekfir ederken tevessül, şefaet ve kabir ziyaretleri konusunda ise Kur’an ve Sünnet’e aykırı olan, selefın uygulamalarıyla ters düşen yani bid’at olarak adlandırılan uygulamalarla, şeriate uygun olan uygulamaları birbirinden ayırmaktadır. Tevessül, şefaet ve kabir ziyaretleri eğer Kur’an ve Sünnet’te ifade edilenlere uygunsu bunlar ona göre meşrudur ancak bu uygulamalar Kur’an ve Sünnet’te ifade edilenlere uygun değilse kişi şirke düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Biz öncelikle İbn Teymiyye’nin tasavvufa genel olarak bakışını ele alacağız daha sonra ise onun bu alanda tekfir ettiği görüşleri zikredeceğiz.

#### 1.1. TASAVVUFA GENEL BAKIŞI

Ülkemizde İbn Teymiyye genel olarak tasavvuf ve tarikat aleyhtarı olarak bilinmektedir. Bu anlayışa göre İbn Teymiyye tasavvufa, tarikat ve dergâhlara kökten karşı çıkıp reddetmiş, tasavvuf tarihinin önde gelen şahsiyetlerini haksız yere küfre düşmekle suçlamış, Ehl-i sünnet tarafından meşru kabul edilen şefaet, tevessül ve kabir ziyaretlerini herhangi bir ayrıma tabi tutmadan bid’at ve şirk olarak kabul etmiş, bu durum ise ümmet arasında bölünmelere ve çatışmalara sebebiyet vermiştir. Ancak tasvir etmeye çalıştığımız bu düşüncenin doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Farklı bir çalışmanın konusu olan şu hususa kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz: İbn Teymiyye’nin tasavvuf alanında ortaya

<sup>1082</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 318-319 Gazâlî’nin te’villerini eleştiren İbn Teymiyye onun hakkında şöyle der: “*Miškâtü’l-envar* müellifi Gazâlî ve benzerleri bu yolu (zahire muhalif te’vil) izlemiştir. Müslümanların çoğunluğu *Miškâtü’l-envar’ı* eleştirmiş ve şöyle demişlerdir: Gazâlî’nin hastalığının sebebi İbn Sînâ’nın “Şifa” adlı eseridir. O felsefenin içine daldı sonra çıkmak istedi ama başaramadı. İnsanlardan Gazâlî’nin *Miškât* ve benzeri kitaplarını eleştirenler şöyle demiştir: Bu kitapların ona aidiyeti yalandır. Başkaları ise şöyle der: O bu görüşlerinden dönmüştür. (Kanaatimizce) En doğru olan görüş budur. Çünkü o, bazı meselelerde onların kâfir olduğunu, birçok meselede ise sapkınlık içinde olduklarını ve onların yollarının maksada ulaştırmaktan aciz olduğunu açıklamıştır.” Bu konu hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 128. Başka bir eserinde ise şöyle der: “...Gazâlî ömrünün sonlarında felsefecileri eleştirmiştir. Onların izlediği yolun cehalet ve küfürle dolu olduğunu bu sebeple eleştirilmesinin zorunlu olduğunu açıklamıştır. Ona göre felsefecilerin fesadı kelimalarınkinden fazladır. O, Buhari ve Müslim ile meşgulken ölmüştür.” Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-mantikiyyîn*, s. 198.

<sup>1083</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 318-319.

koyduğu düşünceler kendisinden sonra bazı fırka ve gruplar tarafından benimsenmiş ancak bu fırka ve gruplar İbn Teymiyye'nin düşüncelerini aynen benimsememiş onun düşüncelerinin üzerine kendi siyasi ve ideolojik görüşlerini monte etmişlerdir. Örnek vermek gerekirse İbn Teymiyye hiçbir zaman kabirlerin yıkılmasını eserlerinde zikretmezken İbn Teymiyye'yi referans aldığı iddia eden bazı fırka ve gruplar türbe ve mezarları yıkmaktadır.

Mâlum olduğu üzere Gazâlî hakikati arayan grupları kelamcılar, Bâtıniler, felsefeciler ve sûfiler olarak belirlemiş ve kendisinin bu grupların hepsini araştırdıktan sonra sûfilerin yolunda karar kıldığını zikretmiştir.<sup>1084</sup> İslâm tarihi açısından bu durum bir kırılma noktasıdır. Çünkü Gazâlî bu açıklamasıyla tasavvufu meşrulaştırmış hatta sünneleştirmiştir. İbn Teymiyye ise Gazâlî'nin meşrulaştırdığı bu tasavvufun zühd dönemini kabul etmiş, o dönemin önde gelen sûfilerine övgü dolu sözler sarfetmiştir. Ancak İbn Teymiyye tasavvufun metafizik veya felsefi<sup>1085</sup> diyebileceğimiz dönemine şiddetli eleştiriler getirmiş bazı görüşleri ise tekfir etmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde İbn Teymiyye'nin imanı sadece tasdik olarak gören düşünceyi eleştirdiğini görmüştük. İbn Teymiyye organların amelinden daha önce Allah ve Peygamber sevgisi, tevekkül, sıdk, ihlas, rıza, havf ve reca gibi kalbin amellerini imana dâhil etmektedir. Çünkü ona göre kalbin amelleri olmaksızın beden amellerinin olması imkânsızdır. Bedenin amel yapabilmesi kalpte bulunan bu amellere bağlıdır. Görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin kalbin amelleri olarak vasıflandırdığı şeyler sûfilerin hâl ve makamlarına tekabül etmektedir. Bu da gösteriyor ki İbn Teymiyye tasavvufun merkezi olarak görülen kalbe fazlasıyla değer vermiş ve onun amellerini imanın bir parçası olarak görmüştür.<sup>1086</sup>

İbn Teymiyye Kur'an, Sünnet ve İslâm'ın ilk üç döneminde bulunmayan veya var olup da bazı kişiler tarafından farklı manalar yüklenen kavramları şiddetle eleştirmektedir. Onun bu tutumu kaleme aldığı eserlerin isimlerinden de belli olmaktadır. *El-Fark beyne evliyâi'r-*

<sup>1084</sup> Bu konu hakkında bkz. Gazali, *el-Münkız mine'd-dalâl*, (Mecmuâtü'r-resâilî'l-İmam Gazali içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y., s. 581-582.

<sup>1085</sup> Tasavvuf tarihinin dönemleri bazı yazarlar tarafından zühd, tasavvuf ve tarikat dönemi olarak belirlenmiştir. Bu konuda bkz. H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 92-171; Hamdi Tekeli, *Tasavvuf Kültürüne Giriş*, Ankara, Uludağ Yayınları, 2011, s. 113-131 Bazı yazarlar tarafından ise selef tasavvufu, sünni sûfiler, felsefi tasavvuf şeklinde dönemlere ayrılmıştır. Bu konu hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı*, İstanbul, 2014, s. 348.

<sup>1086</sup> İbn Teymiyye "kalbin amelleri" adını verdiği eserinde sıdk, ihlas, teslimiyet, muhabbet, hüzn, tevekkül, zühd, rıza, sabır, havf, reca, istiğfar vb. kavramlar üzerinde durmuş, bu kavramların Kur'an ve sünnete uygun olarak anlaşılması için çabalamış, kalbin amellerinin iman tahakkuku için zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca kalbin hastalıkları olarak nitelediği cehalet, zulüm, nifak, hased, cimrilik, sevginin aşırısı olan aşk vb. üzerinde durmuş ve bu hastalıkların nasıl şifa bulacağını Kur'an ve sünnetten delillerle açıklamıştır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Tuhfetü'l-İrakiyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, s. 7-328.

*Rahman ve evliyâi's-şeytan adlı* eseri bunun en bariz göstergesidir. İbn Teymiyye'ye göre Allah Teâlâ Kur'an'da, Hz. Peygamber ise Sünnet'inde Allah'ın dostları ve şeytanın dostları olduğunu beyan etmiştir.<sup>1087</sup>

İnsanlar içinde hem Rahman'ın hem de şeytanın dostları olduğu bilinince, bunları Allah ve Resulü'nün ayırdığı gibi, birbirinden ayırmak da vacib olur. Allah'ın velilerinin en temel özelliği Resulullah'ın sünnetine uymaya özen göstermeleridir. Allah'ın dostu; Allah'ın sevdiği ve razı olduğu, sevmediği ve kızdığı, emrettiği ve yasakladığı şeylerde O'na uygun hareket ettiği ve O'na tabi olduğu zaman, O'nun dostuna düşman olan kimseye o da düşman olur.<sup>1088</sup> İbn Teymiyye'nin, velilerin Allah'ın kitabına ve O'nun Resulü'nün sünnetine uymasının gerekliliği üzerinde çok fazla durmasının sebebi bazı kafir ve münafıkların velilik iddiasında bulunması, bazılarının veliliği nebilikten üstün görmesi, bazılarının da zühd ve ibadetten sonra kendilerini şerî mükellefiyetten kurtulmuş görmeleridir.<sup>1089</sup>

İbn Teymiyye'ye göre velilikte günahsızlık şart değildir. Allah dostlarının yanılması her zaman mümkündür. Bu sebeple insanların Allah dostu olan bir kimsenin peygamber olmadıkça her söylediğine inanması caiz değildir. Hatta Allah dostunun, kalbinde kendisine bırakılan şeylere, ilhama, muhadese ve Hak'tan gelen hitaba güvenmemesi gerekir. Bilakis bütün bunları Hz. Peygamber'den gelen şeylere arz etmesi, bunlara uyarsa kabul etmesi, uymazsa kabul etmemesi, uyup uymadığını bilmezse kesin hüküm vermeyip beklemesi gerekir.<sup>1090</sup>

Kerameti kabul eden İbn Teymiyye bu durumun veliliğin delili kabul edilemeyeceğini çünkü harikulade hallerin Allah düşmanlarında da görülebileceğini belirtir. Allah dostlarının kerametleri ancak peygamberlerine tabi olmalarının bereketinin bir sonucudur. Kerametler

---

<sup>1087</sup> O şu âyetleri görüşünü delillendirmek için zikreder: “Bilesiniz ki Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyecektir de...” (Yunus, 10/62) “Şüphesiz ki, benim dostum, Kitab'ı indiren Allah'tır. Ve O, bütün salih kullarını görüp gözetir” (el-Araf, 7/196) “Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tağuttur...” (el-Bakara, 2/257) “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekatı verirler. Kim Allah'ı Resulünü ve iman edenleri dost edinirse üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır” (el-Maide, 5/55, 56) “Şeytanın hakimiyeti, ancak onu dost edinenlere ve onu Allah'a ortak koşanlardır” (en-Nahl, 16/100) “İman edenler Allah yolunda savaşırlar, inanmayanlar ise tağut yolunda savaşırlar. O halde şeytanın dostlarına karşı savaşın; şüphe yok ki şeytanın kurduğu düzen zayıftır” (en-Nisa, 4/76) “...Şimdi siz, beni bırakıp da şeytanı ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için bu ne fena bir değişmedir” (el-Kehf, 18/50) “Kim Allah'ı bırakıp da şeytanı dost edinirse, şüphesiz o, apaçık bir ziyana uğramıştır” (en-Nisa, 4/119) “...İşte o şeytan, ancak kendi dostlarını korkutur. Şu halde, eğer iman etmiş kimseler iseniz onlardan korkmayın, benden korkun” (Al-i İmran, 3/175) “...Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık.” (el-Araf, 7/27) bkz. İbn Teymiyye, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyâi's-Şeytan* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XI) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997, s. 90-91.

<sup>1088</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 91-92, 150.

<sup>1089</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 93-95, 98, 125-126

<sup>1090</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 115.

bazen kişinin ihtiyacına göre olur. Kişi imanı zayıf birisi ise veya keramete ihtiyacı varsa ona imanını kuvvetlendirecek ve ihtiyacını giderecek kerametler verilir. Allah dostluğunda ondan daha kamil birinin keramete ihtiyacı yoktur. Bu durum onun veliliğinin eksikliğinden değil, derecesi yüksek olduğu ve benzeri bir keramete ihtiyacı olmadığı içindir. Bu sebeple tâbînin kerametleri, sahâbenin kerametlerinden daha çoktur. Fakat insanların hidayeti bulmaları ve onların ihtiyaçları için kendilerinde olağanüstü şeyler görülen kimseler böyle değildir. Çünkü onların dereceleri daha büyüktür. Evliyanın kerameti ve onlara benzeyen şeytanî hallerin arasında pek çok fark sayan İbn Teymiyye, velilerin kerametlerinin sebebinin iman ve takva olduğunu vurgular. Şeytanî hallerin sebebi ise Allah'ın ve Resulü'nün yasakladığı şeylerdir. Şeytanlar kendilerine itaat eden kimselere birçok şekilde yardım ederler. Allah'ın kalbini nurlandırdığı kimseler, Rahman'ın dostları ile şeytanın dostlarını birbirinden ayırt edebilir.<sup>1091</sup>

İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu konulardan birisi de zâhir-bâtın kelime çiftinin Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde anlaşılmasıdır. O bu konu da bir risale kaleme almıştır. İbn Teymiyye'ye göre zâhir ilmine aykırı olan bâtın ilmi batıldır. Her kim, zâhiri ilmine aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu türden bir bâtın bilgisine sahip olduğunu iddia ederse hata yapmıştır. Bu sebeple o, ya mülhid-zındık ya da cahil ve doğru yoldan sapmış biridir. Zâhire ters düşmeyen bâtın ilmi ise zâhir ilmi çerçevesinde söz söylemektir. Bu sebeple doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın, zahire ters olmadığı sürece doğru kabul edilir. Ancak bâtıl olduğu bilirse reddedilir. Doğruluğu ve yanlışlığı bilinemezse herhangi bir hükümde bulunulmaz.<sup>1092</sup>

İbn Teymiyye kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye edip dünyadan da uzaklaşmanın bilgi elde etme yollarından biri olup olmadığı üzerinde de durur. Ona göre bu mesele de insanlar üç gruba ayrılmıştır ki bunların ikisi aşırıya kaçmış biri ise orta yolu tutmuştur. Birinci grup şöyle der: Salt zühd, kalbin tasfiyesi ve nefis riyazeti başka bir sebep olmaksızın ilmin meydana gelmesini zorunlu kılar. Diğer grup ise şöyle der: Zühdün ilmin elde edilmesinde hiçbir etkisi yoktur, şer'î veya akli deliller bilindiğinde ilim zorunlu olarak meydana gelir. Vasat olan grup ise şöyle der: Zühd ilmin elde edilmesine yardımcı olan sebeplerin en büyüğüdür. Hatta ilmin birçoğunu elde etmek için zühd şarttır. Ancak zühd tek başına yeterli değildir. Bir şeyin ancak kendisiyle bilinebildiği delili bilmek kaçınılmaz bir durumdur. Aynı şekilde zaruri ilimlerde meselenin iki yönü üzerinde doğru akıl yürütmek de zorunludur.<sup>1093</sup>

<sup>1091</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 120, 122, 152, 157-160, 165-167.

<sup>1092</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir*, s. 126-127.

<sup>1093</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir*, s. 132.

İbn Teymiyye tasavvufi ıstılahlardan biri olan fenâyı da Kur'an ve Sünnet'i temel alarak açıklamaktadır. Ona göre üç tür fenâ vardır. Bunlardan ikisi şeriate muhalif iken bir tanesi mutabıktır. Fenânın birinci türü peygamberlerin getirdiği ve kitapların içerdiği dinî-şer'i fenâ olup, kişinin Allah'ın kendisine emrettiği şeyleri yaparak emretmediği şeylerden fâni olması yani onlardan uzak durmasıdır. Allah'tan başkasına ibadet etmemesi, O'na ve Resulüne itaat ederek başkasına itaat etmemesi, O'na tevekkül ederek başkasına tevekkül etmemesi, O'nun ve Resulü'nün sevgisiyle meşgul olması, O'ndan korkarak başkasından korkmaması buna misaldir. Bu aynı zamanda Allah'ın bütün peygamberleri onunla gönderdiği, bütün kitapları onunla indirdiği fenâ anlayışıdır. Gerçek tevhid de bundan ibarettir. İbn Teymiyye fenânın bu türüne “fenâ an ibadeti's-siva” da demektedir. İkinci tür fenâ ise Allah'tan başkasını müşâhade etmekten fâni olmaktır. Bu durumda olan kişi, ma'budu sebebiyle O'na ibadetten, zikrettiği sebebiyle onu zikirten, ma'rufu sebebiyle marifetinden fâni olur. Öyleki, mâsivâ olduğundan dolayı kendini bile müşâhade edemez. Bu durum sâliklerden bazılarında ârız olabilen bir hâl olup bir eksikliklerdir. Allah yolunun gereklerinden değildir. Bu sebeple ne peygamber için, ne de ilk müslümanlar için böyle bir hâl söz konusu olmamıştır. Bunu sâlikler için zirve kabul eden apaçık bir sapıklık içerisindeydir. Allah yolunun bir gereği saymak da hatalıdır. İbn Teymiyye bu tür fenaya “fenâ an şuhûdi's-siva” da demektedir. Üçüncü tür fena ise Allah'tan başkasının varlığında fâni olmak. Bu durumda kişi yaratılmışların varlığını, Yaratan'ın varlığının aynısı olarak görür. Ona göre varlık, bizatihi tektir. Bu insanların en sapığı olan ilhad ve ittihad/vahdet-i vücûd ehlinin görüşüdür. İbn Teymiyye bu fenâ türüne “fenâ an vücûdi's-siva” da demektedir.<sup>1094</sup>

İbn Teymiyye Hallâc-ı Mansûr müstesna VII. asra kadar gelip geçen sûfilerden bazılarını eleştirmiş olsa da hiçbirini reddetmemiş, onlara saygı ve hürmet duymuştur.<sup>1095</sup> İbn Teymiyye şöyle der: “İbn A'râbî ve benzerleri kendilerinin sûfilerden olduklarını iddia etseler bile onlar mühlid filozof sûfilerdendir. Onlar Kitap ve Sünnet bağıslı Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem, Maruf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdadî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi şeyhlerden olmak bir yana, ilim sahibi sûfilerden bile olamazlar. Kitap ve Sünnet'e bağılı bu şeyhlerin hepsinden Allah razı olsun.”<sup>1096</sup>

İbn Teymiyye'nin tasavvuf aleyhtarı olmadığıının en önemli delillerinden biri de onun Kâdirî dergâhına intisap ettiği iddiasıdır. Bu iddiaya göre Abdulkadir Geylânî (ö. 525/1130) hırkasını hem Ebû Ömer Kudâme'ye (ö. 607/1210) ve kardeşi Muvaffakuddîn b. Kudâme'ye

<sup>1094</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 79-80; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 96-97.

<sup>1095</sup> Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *UÜİFD*, sy. 1, 1986, s. 66.

<sup>1096</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 130.

(ö. 620/1223) vermiştir. İlkinin oğlu ikincisinin de yeğeni olan İbn Ömer b. Kudâme (ö. 682/1283) hırkayı doğrudan babasından ve amcasından almıştır. İşte İbn Teymiyye'ye sûfi hırkasını teslim eden bu İbn Kudâme'dir. Bu manevi silsile, İbn Teymiyye yoluyla meşhur Hanbeli sûfisi Herevi'nin (ö. 481/1089) eseri olan ünlü *Menâzilü's-sâirin* üzerine *Medâricü's-sâlikîn* adlı bir şerh yazmış olan İbn Kayyim el-Cevziyye'ye kadar devam etmektedir. Silsilenin son ismi ise Hanbeli okulunun biyografi yazarı olan İbn Recep'tir (ö. 795/1393).<sup>1097</sup>

İbn Teymiyye'nin Abdulkadir Geylânî'nin Fütûhu'l-gayb adlı eserine şerh yazması,<sup>1098</sup> öldüğünde ailesinin diğer fertlerinin ve aynı zamanda sûfilerin de gömülü bulunduğu Şam'daki sûfi mezarlığına defnedilmiş olması onun tasavvufla ilişkisinin boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

## 1.2. VAHDET-İ VÜCÛD (İTTİHAD) ve HULÛL

İbn Teymiyye'ye göre Vahdet-i vücûdçuların görüşlerinin aslı: “Kâinatın varlığı Allah Teâlâ'nın varlığının aynıdır; kainatın varlığı O'ndan başka değildir ve kesinlikle O'ndan başka hiçbir şey yoktur” şeklindedir. Bunları “Hulûliyye” diye isimlendiren veya bunların hulûl nazariyesine kail olduklarını söyleyen kimse, bunların sözlerini anlamadan ve iç yüzüne nüfuz etmeden bu görüşü ileriye sürmüştür. Çünkü “Allah yaratıklara hulûl eder” diyen kimse, tabii olarak üzerinde hulûlün cereyan ettiği nesnenin hulûl edenden, başka ve ayrı olduğunu kabul etmiştir. Bu da onlar nazarında bir ikilem; iki ayrı vücudun varlığını kabul etmek demektir. Bu iki varlıktan birisi, hulûl eden, diğeri hulûl edilendir. İlki Hak Teâlâ, ikincisi mahlukâttır. Vahdet-i vücûdçular ise mutlak olarak birinciden ayrı iki vücûdun var olduğunu kabul etmemektedirler. Hulûliyye'nin görüşü, vahdet-i vücûdçuların ( ki bunlara İttihadiyye de denir) görüşünden daha az küfrü içermektedir.<sup>1099</sup>

İbn Teymiyye ittihad ve hulûlü dörde ayırmaktadır:

**a) Husûsi hulûl:** Hristiyan Nasturîler ve benzerleri bu görüştedirler. Bunlar: “lâhût (Allah) nâsût'a (insan tabiatına) hulûl etmiş ve aynen suyun kaba hulûlü gibi nâsûta bürünmüştür” derler. İbn Teymiyye bu görüşün İslâm âleminde ilk olarak Halife Me'mun döneminde ortaya atıldığını söyler. İslâm âleminde hristiyanlarla uyum içerisinde olan bazı

<sup>1097</sup> George Makdîsî, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, trc. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 19, 2007, s. 405-406.

<sup>1098</sup> Özervarlı, s. 20.

<sup>1099</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 89-90 Bu kısımda İbn Teymiyye'nin tekfir ettiği inançların hepsi müstakil olarak ele alınabilecek derecede önemli ve detaylı konulardır. Bu sebeple İbn Teymiyye tarafından tekfirle itham edilen inanç sahiplerinin, kendi görüşlerini nasıl temellendirdiği üzerinde bazı temel bilgiler hariç durulmayacaktır. İbn Teymiyye'nin yukarıda vermiş olduğumuz tekfir kaidelerini pratikte nasıl uyguladığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

aşırı sapık gruplar da bu görüşü savunurlar. Mesela Cenab'ı Hak'ın Ali b. Ebî Tâlib'e ve onun Ehl-i beytinden olan imamlara hulûl ettiğini iddia eden ğulat Râfizîler ve Allah'ın evliyaya ve velilik mertebesine erdiğine inandıkları kimselere ya da Hallâc, Yunus ve Hâkim ile benzerleri gibi kendi aralarından bazılarına hulûl ettiğine inanan bazı ğulat tasavvuf grupları bunlardandır.

**b) Husûsî ittihad:** Hristiyan Ya'kubiler bu görüştedirler ve bunlar en âdi görüş sahibidirler. Bunlar şöyle derler. “Lâhût ve nâsût, aynen sütün suya karıştığı gibi birbirine karışıp kaynaşmışlardır.” Kendilerinin müslüman olduğunu iddia eden, ama bunlarla ittifak halinde bulunan bazı aşırı gruplar da bu görüşü benimserler.

**c) Umûmî hulûl:** Bu görüşü, Ehl-i sünnet ve hadis imamlarının bahsettiği mütekaddim Cehmiyye'den bir grup ileri sürmüştür; Cehmiyye abidlerinin büyük çoğunluğunun görüşü de bu merkezdedir. Bunlar “Cenab-ı Hak zatıyla her mekandadır” demektedir ve Kur'ân-ı Kerîm'deki “O, göklerde ve yerde olan Allah'tır”<sup>1100</sup> ve “O, sizinle beraberdir”<sup>1101</sup> gibi müteşâbih âyetleri buna delil olarak kullanmaktadırlar.

**d) Umûmî İttihad:** Bu görüş İttihadiyye mensubu olan mülhidlere aittir ki bunlar, Cenab-ı Hak'ın, varlığının kainâta aynı olduğunu ileri sürmekte ve iki yönden yahudiler ve hristiyanlardan daha ileri bir küfrün içinde bulunmaktadır: **1)** Yahudiler ve hristiyanlar “Rab Teâlâ, önce müttehid değilken, sonra seçip kendisine yakın kıldığı kuluyla ittihad etmiştir” derken bunlar: “Rab Teâlâ, hep kuldur; O'nun dışındaki diğer yaratıklarda O'ndan başka bir şey değildir” demektedirler. **2)** Yahudiler ve hristiyanlar bu ittihad meselesini sadece İsa Mesih gibi ululadıkları kimselere özgü kılarken, bunlar köpeklerde, domuzlarda, pisliklerde, kirlerde geçerli kabul etmektedirler. Şimdi Cenab-ı Hak “Şüphesiz Allah, Meryem oğlu İsa'dır, diyenler kâfir olmuşlardır”<sup>1102</sup> buyururken kalkıp da: “Allah, kâfir ve münafık, çocuk ve deli, pislik ve kokuşmuş şeyler; kısacası her şeydir” iddiasında bulunanlara ne demeli?<sup>1103</sup>

İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî hakkında şöyle demektedir: “Eskiden İbnü'l-Arabî hakkında hüsn-ü zannı olan, onu büyük bilenlerden biriydim. Kitaplarından faydalı şeyler okuyordum. *Fütühat, el-Künne, el-Muhkemü'l-merbut, el-Dürretü'l-fahire, Metali'un-nücum* ve benzeri kitaplarının çoğunluğu böyleydi. Kastettiklerinin iç yüzüne henüz vâkıf olamamış, *Füsûs* ve benzeri kitaplarını daha okumamıştık. Din kardeşlerimizle beraber toplanır, hakkı arar, bulur,

<sup>1100</sup> el-En'âm, 6/3.

<sup>1101</sup> el-Hadid, 57/4.

<sup>1102</sup> el-Mâide, 5/17,72.

<sup>1103</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 107-108; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, II, 29.

ona tâbi olur, yolumuzun hakikatini keşfederdik. Ne zaman iş açığa çıktı, o zaman üzerimize düşeni öğrendik.”<sup>1104</sup>

İbn Teymiyye’ye göre İbnü’l-A’râbî’nin ittihadla ilgili görüşleri iki ilkeye dayanmaktadır:

**1. İlke:** “Ma’dûm, ademde yerleşmiş olan şeydir”<sup>1105</sup> şeklinde olup Mu’tezile ve Râfıza mezheplerinden bir kısmının sözlerine uygundur. Ancak Mu’tezile ma’dûmun ademde sâbit olduğunu söylemekle beraber Allah’ın mahlûkatı yarattığını kabul etmekte ve kesinlikle mahlûkatın varlığının, Allah’ın varlığından ayrı olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye İbnü’l-A’râbî ve takipçilerinin şöyle düşündüğünü belirtir: “Mahlûkatın varlığı, Allah’ın varlığının aynıdır. Bu mahlûkat, ademde sâbit olan zâtıyla temeyyüz etmiş ve mahlûkatta kaim olan Allah’ın varlığıyla birleşmiştir.”<sup>1106</sup>

Ma’dûmun ademde sabit bir şey olduğu düşüncesine sahip bu kişiler -ister “onun vücudu Allah için yaratılmıştır”, ister “bizzat Allah’tır” düşüncesine kail olsunlar- a’yanın ve mahiyetlerin yaratılmış ve yoktan var edilmiş olmadığını, her şeyin vücûdunun, mâhiyetine ilave bir miktar olduğunu söylemekte, bazen de vücudun mevcûd için bir sıfat olduğunu ifade etmektedirler.<sup>1107</sup>

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre ma’dûm, ancak Allah’ın ilmi ve levh-i mahfûzunda temeyyüz etmiştir. Ona göre bizden biri mevcudu, mümkün olan ma’dûmu ve müstakil olan ma’dûmu tahayyülen bilir; Hz. Âdem ve diğer peygamberler gibi geçmişte olan şeyleri, kıyamet ve hesap gibi gelecekte olacakları da nas yoluyla bilir; hatta olmamış bir şeyin şâyet

<sup>1104</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 281.

<sup>1105</sup> İbn Teymiyye’nin belirttiği bu ilke İbn A’râbî’nin meşhur “A’yan-ı sâbite” görüşüdür. “İbnü’l-A’râbî’ye göre yaratıkların ve eşyanın üç safhası vardır: İlk safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma söz konusu olmaksızın Allah’ın ilminde küllî bir bilgi olarak vardır. Buna “şüûn-ı sâbite” veya “taayyün-i evvel” (vahdetteki ilk belirme) denir. Eşya ikinci safhada a’yan-ı sâbite halindedir; birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette Allah’ın ilminde vardır. Bu safhada varlıklar müşahhas şeyler halindedir. Buna “taayyün-i sâni” adı verilir. Üçüncü safhada eşya “a’yan-ı hâricîyye” halinde vardır. Eşyanın bu şekilde dış âlemde zuhur ve tecelli etmesine “taayyün-i hâricî” adı verilir; yaratma bundan ibarettir. Ayan-ı sâbite, Hakk’ın hüviyetiyle duyulur âlem arasında yer alan bir varlık alanıdır. Vahdet-i vücud nazariyesine göre varlık bir tanedir; o da Allah’ın varlığıdır. A’yan-ı sâbitenin âlemdeki tecellisi olan dış varlıklar, hakikatte Hakk’ın oluş vasfıyla zuhur etmesinden, yani dışa taşmasından ibaret olduğundan aslında “yok” hükmündedir. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıkları aslında Hakk’ın zuhur etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır. A’yan-ı sâbitenin açıklanması aynı zamanda yaratma ve dış âlemin de açıklanması manasına gelir. Dış âlemde mevcut ve zâhir olan eşyanın esas itibarıyla kendine has müstakil bir varlığı yoktur. Bu yönüyle bu şeylerin “yok” (ma’dûm) olduğuna inanılır. Bunların görünen varlıkları gerçekte Allah’ın varlığının değişik sûretlerde tecellilerinden ibarettir. Zira tek ve biricik varlık (vahdet-i vücud) O’nun varlığı olduğundan diğer şeylerin varlıkları mecâzîdir, görünürdedir. Eşyanın birbirinden farklı oluşu, ayrı ayrı varlıklara sahip oluşundan değil, a’yan-ı sâbitelerinin farklı oluşundandır. Varlıkta birlik mevcuttur, farklılık ve çokluk a’yan-ı sâbiteden ileri gelmektedir.” Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “A’yan-ı Sâbite”, *DİA*, IV, 198.

<sup>1106</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 91; a.mlf., *Mecmû’atü’r-resâil ve’l-mesâil*, I, 182-183; II, 8-21.

<sup>1107</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 91.



olsaydı nasıl olmuş olacağını da bilir. Dışardaki varlığını kabul veya reddederek ya da mütereddit şekilde düşündüğümüz bu hususları sırf tasavvur etmemiz onların gerçekliği için, zihinlerimizin dışında bir sübût nedeni olamaz. Tıpkı bir yakut dağı, bir civa denizi, altından bir insan ya da taştan bir at tasavvur etmemiz gibi. Çünkü bir şeyin ilim ve takdir çerçevesinde varlığı, onun dışardaki gerçekliğinin varlığı demek değildir. Aksine bilgin bir kişinin her şeyi bilmesi, ondan söz etmesi ve onu yazması, hiçbir zaman o şeyin gerçekte var olmasını gerektirmez.<sup>1108</sup>

Sadece ileride olacak ma'dûm, mümkün takdir (kader) de mevcuttur, fakat olmayacak ma'dûm mümkünün olması mukadder değildir. Mesela mü'minlerin cehenneme atılması, kıyametin zamanından önce kopması, dağların yakut haline getirilmesi böyledir. Mümkünattan olan ma'dûm ise mümkündür ve ma'dûmu “şey” sayanlara göre ademde sâbit bir şeydir; ama bununla beraber vukû bulması mukadder değildir; Allah onu olduğu hal üzere bilir; onun mümkün olduğu, ama vukû bulmayacağı da Allah'ın ilmi dâhilindedir. Düşünürler “imkânsız ma'dûmların” “şey” olmadıklarını ittifakla kabul etmişlerdir. Bununla beraber bu tür şeyler ilimde sâbittir. Buna göre, gerek mevcut olmayan ve gerekse mevcut olması imkânsız olan bir şey ilimde sâbittir. Çünkü ilmin kapsamı geniştir. “Ma'dûm ilimde hem bir şeydir, hem mevcuttur, hem de sâbittir” denilmesi doğrudur. Ama “ma'dûm bizatihi bir ‘şey’dir” denilmesi bâtıldır.<sup>1109</sup>

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ile hangi sınıftan olursa olsun Âdem soyundan bütün akıl sahipleri ma'dûmun, varlığı olan bir “şey” olmadığını ve bunun sâbit oluşunun, vücut buluşu ve husûle gelişinin aynı şey olduğunu kabul eder. İbn Teymiyye şu âyetleri delil olarak zikreder: Allah Teâlâ Hz. Zekeriyâ'ya “... Nitekim sen bir şey değilken (yokken) daha önce seni yaratmışım”<sup>1110</sup> buyurmakta ve onun önceden bir şey olmadığını bildirmektedir. “İnsan, kendisi önceden bir şey değilken onu yaratmış olduğumuzu hatırlamaz mı?”<sup>1111</sup> Ma'dûmun bir şey olduğunu savunanların delil olarak kullandığı “Olmasını istediğimizde bir şeye sözümüz, sadece “ol” demektir, o da olur”<sup>1112</sup> âyeti onların aleyhine bir delildir. Çünkü Allah Teâlâ bir şeyi istediğini ve o şeyi yaratacağını haber vermektedir. Bunlara göre ise, o şey ademde sâbit olup, onun aynı ve bizzat özü değil, varlığı kastedilmektedir. Halbuki Kur'ân bizzat o şeyin özünün murad olunduğunu ve onun olacağını bildirmektedir.<sup>1113</sup>

<sup>1108</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 92-93.

<sup>1109</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 98-99.

<sup>1110</sup> Meryem, 19/9.

<sup>1111</sup> Meryem, 19/67.

<sup>1112</sup> en-Nahl, 16/40.

<sup>1113</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 99.

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ve bütün akıl sahipleri mâhiyetin yaratılmış olduğunu kabul etmiştir. Bir şeyin mâhiyeti o şeyin varlığının aynıdır; bir şeyin varlığı onun mâhiyetine katılmış bir unsur değildir. Bir şey haddizatında neyse dışarıda da o şey olarak, o şeyin aynı, zatî mâhiyeti ve hakikati olarak mevcuttur. Bu şeyin hariçte mevcut ve sâbit olması, zihni bir varlığın üzerine ilave olarak var olduğunu göstermez. İbn Teymiyye bu kişilerin varlığın mahiyet üzerine ilave edildiğini söylediğini, mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu belirttiğini ve her şeyin varlığının mâhiyetine katıldığını ifade ettiklerini söyler. Yine filozofların “Mevcudatta vücûd müşterektir, ama hakikatte müştereklik yoktur” sözü de yanlıştır. Zihin dışında var olan muayyen hakikatte müştereklik olmadığı gibi dışarıda var olan muayyen vücutta da müştereklik yoktur. Bilgi ise tıpkı müşterek mahiyeti algıladığı gibi ancak müşterek mevcudu algılayıp kavrar. Müşterek olan bir şeyin gerçekleşmesi, hariçte değil, zihindedir; hariçte olan bir şeyde ise kesinlikle müştereklik yoktur. Zihin eğer kendi dışında var olan muayyen mahiyeti algılayıp kavrayabiliyorsa, onda müştereklik yoktur. Müştereklik yalnızca zihnin algıladığı küllî mutlak hususlarda olur. Hariçte ise küllilik ve mutlak olma vasıflarıyla umûmî ve mutlak olan bir şey yoktur. Oradaki mutlak, itlak şartıyla değildir; bu ise hariçte ancak muayyen olarak bulunur.<sup>1114</sup>

**2. İlke:** İbnü'l-A'râbî'nin ittihad düşüncesini üzerine kurduğu ikinci ilkesi “A'yânın vücûdu, bizzat Allah Teâlâ'nın vücudunun aynıdır” görüşüdür. Bu ilkeyi anlayan kişi İbnü'l-A'râbî'nin gerek manzum, gerekse nesir halindeki bütün sözlerini ve onun “Cenab-ı Hak, mahlukat ile gıdalanır; çünkü a'yanın vücûdu, ademde ki a'yân-ı sâbite ile gıdalanmaktadır” şeklindeki iddiasının aslını anlar. O, bu iddiasından dolayı, vücûd bakımından bir oluş; mâhiyet ve a'yân açısından ise ayrı oluş düşüncesine sahiptir ve bunun kaderin sırrı olduğunu savunmaktadır.<sup>1115</sup> Çünkü ona göre mâhiyetler, ancak bizzat kendilerinde, ademde kendileri için sâbit olan şeyleri kabul ederler; iyilik ve kötülük yapan, öven ya da yeren bizzat bu mâhiyetlerdir; Allah onlara adem halindeyken buldukları durumun dışında hiçbir şey vermemiştir.<sup>1116</sup>

İbn Teymiyye İbnü'l-A'râbî'nin vahdet-i vücud anlayışının nazari yönünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra onun eserlerinden örnek pasajlar vererek bu teorinin şeriatle

<sup>1114</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 99-100.

<sup>1115</sup> İbn Teymiyye şöyle der: “İbnü'l-A'râbî Allah'ın kul hakkındaki ilminin bizzat mukaddes zâtından değil de kulun özünü teşkil eden yokluktaki a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgisinden kaynaklandığını kabul etmekte ve onun yokluktaki a'yân-ı sâbite ile bunların ahvâli hakkındaki ilminin kendisinin başka türlü davranmasını engellediğini söyleyerek, bunun kaderin sırrı olduğunu savunmaktadır. Bu sav ise Allah Teâlâ'yı a'yana muhtaç olmakla nitelendirmekte, a'yanın Allah'tan müstağni olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 129.

<sup>1116</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 101; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 183; II, 21-22.

uyuşmadığını delillendirmeye çalışmaktadır. O, İbnü'l-A'râbî'nin *Fütûhâtü'l-mekkiyye* adlı kitabının başında yer alan şu beyti nakleder:

“Rab da Hak, kul da Hak

O halde mükellef kim, keşke bir bilsem?

Kuldur desem, kul diye bir şey yok ki!

Rab desem, Rab mükellef olur mu hiç?”<sup>1117</sup>

Bu şiirdeki “mükellef kim, keşke bilsem?” sözü mükellefi inkâr anlamı taşıyan bir sorudur. Nitekim bunun ardından o şöyle der: “Eğer mükellef kuldur desem, kul ölüdür” demektedir. Bu mana bâtıldır. Çünkü kul mevcut ve sâbittir. Yokluğu söz konusu değildir. Şu kadar var ki, onu var kılan Allah Teâlâ’dır. Binaenaleyh kul mevcuttur; canlıdır, konuşur ve düşünür, irade eder ve güçlüdür. Ancak canlıyı canlı, müslümanı müslüman, namaz kılanı namaz kılan yapan Allah Teâlâ’dır. İbn Teymiyye şu âyetleri zikreder: “Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş iki müslüman eyle”<sup>1118</sup> “Ey Rabbim! Beni ve zürriyetimden gelenleri namazı dosdoğru kılanlar eyle.”<sup>1119</sup> Ancak bu, kulun zât, sıfat ve fiillerinin olmadığı anlamına gelmez.<sup>1120</sup>

İbn Teymiyye, bu konunun kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olup olmaması meselesi olduğunu belirtir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat’a göre kulların fiillerini yaratan Allah’tır. Ancak bütün müslümanların ittifakla inandıklarına göre kul emrolunan, nehyolunan, kendisine sevap ve ceza verilendir. Beyazı beyaz, siyahı siyah, uzununu uzun, kısayı kısa, hareketli olanı hareketli, duranı duran, yaşı yaş, kuruyu kuru, erkeği erkek, dişiye dişi, tatlıyı tatlı, acıyı acı yapan Allah’tır. Bununla beraber, cisim ve zâtlar (a’yân), söz konusu sıfatlara sahiptirler. Ve Allah Teâlâ zâtların da, onların sıfatlarının da yaratıcısıdır. Bundan sonra İbn Teymiyye şöyle sorar: “Şimdi bir yaratığın kendi sıfatıyla muttasıf bulunmasında şaşılacak ne vardır? Neden Allah Teâlâ bütün bu şeyleri aynen kendisi gibi hak ile yaratmış olsun?” Bir kimse “Rab haktır; kul da haktır” derken, kulun Allah’ın aynı olduğunu kastediyorsa, bu ittihad ve zındıklıktır. Teklife aykırıdır. Ancak bu sözler, kulun Allah tarafından yaratılmış bir hakikat olduğunu kastediyorsa bu müslümanların mezhebidir.

<sup>1117</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü'l-fetâvâ*, II, 73 krş. İbn A'râbî, Muhyiddîn Muhammed, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, I, 16.

<sup>1118</sup> İbrahim, 14/40.

<sup>1119</sup> İbrahim, 14/40.

<sup>1120</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü'l-fetâvâ*, II, 75-76.

Bu anlayış, Yaratan'ın yaratığa imkân ve kudret vermesi ve onun yaratıcısı olması gerçeğiyle çelişmez.<sup>1121</sup>

“Kul ölüdür” sözüyle, “hayatı kendinden değildir” anlamının kastedilmesi de İbn Teymiyye'ye göre yanlıştır. Çünkü bu sözün böyle bir manaya yorulması, hem lafız, hem mana bakımından fâsiddir. Bu tefsir lafız bakımından bozuktur; çünkü bu söz, bu manayı gerektirmez. Anlam bakımından da bozuktur; çünkü bu şekilde yorumlandığı zaman teklifle ters düşmez halbuki sözün sahibi, kendi kastettiği anlamı, teklifle çeliştirmiştir. Kul Allah'ın diriltmesinden önce ölü ise, Allah ona can vermiş ve bu durumuyla yani diri haliyle onu mükellef kılmıştır. “Rabbi karşısında kul, yıkayıcı elinde ölü gibidir” sözü de ölçülü ve doğru bir söz değildir. Çünkü ölü'nün his ve iradesi yoktur. Ne bir hareketi irade etmesi, ne de buna güç yetirmesi söz konusudur. Onun herhangi bir işi sevip sevmemesi, isteyip istememesi, rükû ve secde yapması, oruç tutması, haccetmesi ve düşmanla cihad etmesi söz konusu değildir. “Kulun işledikleri fiiller, hakikatte Allah'ın, mecâzen ise kulundur” sözü de yanlıştır. Aksine namaz kılan, oruç tutan, hac ve umre yapan, iman eden ve kâfir olan, adam öldüren, zina eden, hırsızlık yapan hakikatte kuldur.<sup>1122</sup>

İbn Teymiyye, İbnü'l-A'râbî'ye karşı düşüncelerini değiştiren kitap olarak vafettiği *Fusûsü'l-hikem*'den alıntılar yaparak vahdet-i vücûd nazariyesinin iç yüzünü ortaya koymaya çalışmaktadır. O, eleştirilerini bu pasajlar üzerinden yürüttüğü için bizde bu pasajları çalışmamıza aynen almanın doğru olacağını düşünüyoruz. İbn Teymiyye İbrahim fassında bulunan bir şiirden şu mısrayı nakleder:

“O bana, ben O'na ibadet ederiz.

O beni över, ben O'nu.”<sup>1123</sup>

İbn Teymiyye bu söze istinaden İbnü'l-A'râbî'ye göre teklif diye bir şeyin mümkün olmadığını söyler. Çünkü teklif mükellefe, mükellef kılan tarafından yüklenir. Bunlardan biri emreden, diğeri kendisine emrolunandır. Teklifi yapanla, kendisine teklif yapılan mükellef aynı varlık olduğuna göre teklif mümkün değildir. Bu sebeple İbnü'l-A'râbî, konuşma ve duymanın aynı kaynaktan olduğunu, Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanarak bir temsille anlatmaktadır: “Muhakkak ki Allah Teâlâ, söylemedikleri veya işlemedikleri sürece,

<sup>1121</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 76.

<sup>1122</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 76-78.

<sup>1123</sup> Şiirin ilk dört beyti şu şekildedir: “Hak beni över ben de O'nu, O bana ibadet eder ben de O'na, an gelir ben O'nu zikrederim, a'yana dalınca inkar ederim” bu şiir için bkz. İbn A'râbî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Beyrut, Dârü'l-Kütâbü'l-Arabî, t.y., s. 83.

ümmetimin içlerinden geçeni bağışlamıştır.”<sup>1124</sup> İbnü’l-A’râbî burada konuşan ve kendisiyle konuşulanan aynı şeyler olduğuna bakarak, bunu Rabb’ın varlığı meselesine örnek göstermiştir. Ona göre varlıkta cereyan eden her konuşma, O’nun konuşmasıdır. Konuşan da dinleyen de O’dur. İşte “mükellef kuldur desem, kul ölüdür” deyişi bundandır.<sup>1125</sup>

İbn Teymiyye Mûsâ fassından şu pasajı nakleder:

“Firavun zamanın hükümdarı olarak hükmetme makamına geçip kılıç sahibi bir halife olunca, her ne kadar insanların düşüncelerine göre zulmetmiş olsa da şöyle dedi: “Ben en büyük rabbinizim.”<sup>1126</sup> Yani: Her ne kadar kainatta bulunan her şey -bir ölçüde- birer rab iseler de, zâhirde bana verilmiş olan size hükmetme yetkisi sebebiyle ben o rablerin en büyüğüyüm. Bunun içindir ki, sihirbazlar Firavun’un doğru söylediğini görünce, ona karşı gelmeyip onun bu otoritesini kabul ve ikrar ederek şöyle dediler: “Vereceğin hükmü ver. Sen ancak bu dünya hayatında hükmedicisin.”<sup>1127</sup> Dolayısıyla Firavun’un “Ben sizin en yüce Rabbinizim” sözü, her ne kadar O Hakk’ın aynısı olsa da doğrudur.”<sup>1128</sup>

İbn Teymiyye İdris fassından şu pasajı nakleder:

“el-Aliyy ismi, O’nun esmâ-yı hüsnasındandır. İmdi: Allah, kime üstün ve yüce olabilir? Ortada O’ndan başka kimse yok ki! Ve O, kimden yüce ve uludur? Her şey O iken?” Bizim sayılar konusunda isbat edip ortaya koyduğumuz gerçeği ve bazı şeyleri yok saymanın, diğerlerini var saymakla aynı şey olduğunu anlayanlar, şunu bilirler ki: Münezzehe olan Hakk, benzetilen (müşebbeh) halktır. Emreden Hâlık mahluktur ve mahluk olan emir de Hâlık’tir. Bunların hepsi tek bir şeydendir, hatta aynı şeydir. Görmüyor musun Hakk’ın mahlukâtın sıfatlarıyla tezâhür ettiğini? Hakk’ın tüm sıfatları, kendisi için bir hak olduğu gibi, yaratılmışların sıfatları da Yaratan için bir haktır.”<sup>1129</sup>

İbn Teymiyye *Fusûsü’l-hikem*’in Harun fassından şunları nakleder:

“Sonra Harun Mûsâ’ya “israiloğulları arasına ayrılık soktun” diyerek beni bu tefrikaya sebep göstermenden korktum dedi. Çünkü asıl buzağıya tapmak onları tefrikaya düşürmüştü. Onlardan, Sâmirî’ye uyararak, onu taklit yoluyla buzağıya tapanlar olduğu gibi Hz. Mûsâ dönünceye kadar ona sormak üzere bekleyenler de vardı. Hz. Harun aralarındaki tefrikanın kendisine nisbet edilmesinden korkmuştu. Oysa Mûsâ, işi Harun’dan daha iyi biliyordu. Çünkü Allah’ın kendisinden başkasına kulluk edilmeyeceğine hükmettiğini bildiğinden buzağıya tapanların neye ibadet ettiklerini biliyordu. Allah neyin olmasını hükmetmişse o mutlaka olur. Mûsâ’nın kardeşi Harun’u azarlaması, Harun’un kavminin buzağıya tapınmalarını reddetmesi ve bunu kavrayamamasından dolayıydı. Ârif kişi her şeyde Hakk’ı görür. Hatta Hakk’ı, her şeyin kendisi olarak görür. O halde Mûsâ, yaşça her ne kadar

<sup>1124</sup> Buhârî, “İtk”, 6; “Eyman”, 15; Müslim, “İman”, 1-3; Tirmizi, “Talâk”, 8 İbn A’râbî’nin hadisi örnek göstermesi hususunda bkz. İbn A’râbî, *Fusûsü’l-hikem*, s. 77

<sup>1125</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 75.

<sup>1126</sup> en-Nâziât, 79/24.

<sup>1127</sup> Tâ-Hâ, 20/72.

<sup>1128</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 74; karş. İbn A’râbî, *Fusûsü’l-hikem*, s. 210-211.

<sup>1129</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 74; karş., İbn A’râbî, *Fusûsü’l-hikem*, s. 76.

Harun'dan küçükse de ilim bakımından onu eğitiyordu. İşte bunun içindir ki Harun, Mûsâ'ya söylediğini söyleyince, Mûsâ Sâmirî'ye dönmüş ve: “Ya senin zorun neydi ey Sâmirî?” Yani niçin (Allah'ı) özellikle buzağı suretine sokarak ona yöneldin? Demiştir. Mûsâ'nın buzağıyı mahvettiği gibi Harun'un, buzağıyı yok etmek suretiyle ona tapanları fiilen bu işten vazgeçirememesi, Allah'ın varlıkta ortaya çıkan bir hikmetidir. Allah bununla, her sûrette kendisine ibadet edilmesini istiyordu...”<sup>1130</sup>

İbn Teymiyye Nûh fassından da şunları nakleder:

“(Nûh kavmi), büyük hilelere başvurdular.”<sup>1131</sup> Çünkü Allah'a davet, aslında davet olunana hile yapmaktır. Allah'a davet edilen daha önce Allah'tan ayrı değildi ki, şimdi O'na davet edilsin. “Allah'a basiret üzere davet ediyorum”<sup>1132</sup> demek, hilenin ta kendisidir. Burada davet eden işin tamamının kendisine ait olduğunu iddia etmektedir. Böylece onlar da, kendisinin yaptığı gibi ona hile yollu cevap verdiler... Hilelerinde dediler ki: “Sakin taptıklarınızı bırakmayın; ne Vedd'i, ne Suva'ı, ne Yeğus'u, ne Yeuk'u ve ne de Nesr'i bırakın.”<sup>1133</sup> Çünkü bu putları terk ettikleri zaman, onlardan vazgeçtikleri oranda Hak'tan cahil kalacaklardı. Çünkü Hakk'ın her ma'budda özel bir veçhi vardır. Onu bilen bilir bilmeyen bilmez. Muhammed ümmetine: “Rabbin, ‘kendinden başkasına kulluk etmeyeceksiniz’ diye hükmetti”<sup>1134</sup> buyrulmaktadır. Şu halde ilim sahibi kişi, kime ibadet ettiğini ve ibadet ettiğinin hangi sûrette olduğunu biliyor ki, ona ibadet ediyor. Yine biliyor ki, şu ayrılık ve çokluk maddî sûretlerdeki, organlar ve ruhânî mefhumlardaki manevi kuvvetler gibidir. Durum böyle olunca herhangi bir ma'buda ibadet eden, gerçekte Allah'tan başkasına ibadet etmiş sayılmaz...”<sup>1135</sup>

İbn Teymiyye ittihad görüşünü savunan Konevî, İbn Seb'in ve Tilimsânî'nin görüşlerini de zikreder ve onlar arasında mukayeseler yapar. O, Konevî'nin varlık anlayışını şöyle anlatır; O bütün varlıkları ortak biçimde ifade eden bir “mutlak varlık” fikrine sahiptir. Mesela ideal öz (ayn) leri ve tek tek varlıkları ile “mutlak insan” böyledir. Bu varlık belirli bir şeye tahsis edilecek olsa ortaya insan çıkmamaktadır. Çünkü mutlakla muayyen bir değildir. İbn Teymiyye Konevî'nin şöyle dediğini nakleder: “İnsanlar içerisinde bize en yakın olanlar filozoflardır. Vâcibu'l-vücûd kavramı hariç, aramızda anlaşmazlık yoktur. Filozoflar vâcibu'l-vücûdu kabul ediyorlar biz ise reddediyoruz.”<sup>1136</sup>

İbn Teymiyye Konevî ile Nasîruddîn Tûsî arasındaki mektuplaşmaları delil olarak zikreder. Bu mektuplaşmalarda Tûsî, Sâbiî filozofların metoduyla vâcibu'l-vücûdu ikrar

<sup>1130</sup>İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 154-155; karş. İbn A'râbî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 191-192 İbn Teymiyye'nin Harun fassından yaptığı alıntı yaklaşık olarak üç sayfa kadardır. Biz yaptığımız alıntıda maksadın hâsıl olduğuna inandığımız için bu kadarını yeterli gördük. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 154-156.

<sup>1131</sup>Nuh, 71/22.

<sup>1132</sup>Yûsuf, 12/108.

<sup>1133</sup>Nuh, 71/23.

<sup>1134</sup>el-İsrâ, 17/23.

<sup>1135</sup>İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 154; karş. İbn A'râbî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 71-72.

<sup>1136</sup>İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 55, 62.

etmiş, Konevî ise bunu belirli ve muayyen olarak değil, “mutlak varlık” olarak kabul ederek onun Allah olduğunu söylemiştir.<sup>1137</sup> İbn Teymiyye’nin bakışına göre Tûsî, mahlukâtta ayrı özelliklere sahip yaratan Rabb’i ikrar etmesi cihetiyle İslâm’a daha yakın, fakat nübüvvet, şeriat ve ibâdet yönlerinde daha kâfir, Konevî ise hristiyanî bir anlayışla ibadet ve nübüvvet ta’zim göstermesi cihetiyle İslâm’a daha yakın, fakat ma’bûdun herhangi bir gerçekliğinin olmaması, zihin dışında bir hakikati bulunmayan mutlak varlığa ibadet etmesi cihetiyle de daha kâfirdir.<sup>1138</sup>

Tilimsânî ise toplam varlık (cümletü’l-vücûd) anlayışına sahiptir. Buna göre her cüz, toplam varlığın bir parçasıdır. Denize göre dalgaların ve insana göre organların durumu gibi. Bu toplam varlığın tek tek cüzlere özgü bir mahiyeti yoktur, kainâtı oluşturan bir yekûnü vardır. İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre Tilimsânî bu gürûhun en alçağı, en koyu kâfiridir. Çünkü o İbnü’l-A’râbî gibi varlık ile sübûtu birbirinden ayırmaz. Konevî gibi de mutlak-muayyen farkı gözetmez.<sup>1139</sup>

İbn Teymiyye bu görüşlerin tevhid inancına aykırı olduğunu vurgular ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin yapmış olduğu tevhid tanımını eserlerinde sıklıkla zikreder. Cüneyd şöyle der: “Tevhid sonradan olan ile kadîm olanı birbirlerinden ayırmaktır.”<sup>1140</sup>

Bu nakillerden sonra İbn Teymiyye yeryüzündeki bütün şirk türlerinin bu sözlerde bulunduğunu söyler. Çünkü bu kişiler her yarattığı Allah’a eş tutmuşlardır. Her şeye ibadet edilmesini câiz görmüşlerdir. Her şeye ibadet ettikleri halde “Allah’tan başkasına ibadet etmiyoruz” demişlerdir. Bu kişiler şirkin, inkârın ve inançsızlığın her türlüünü kabullenmişler ve Allah’tan başkasına ibadet etmediklerini sanarak her türlü ta’ile kail olmuşlardır. Peygamberler, müşriklerin Allah dışında taptıklarının Allah dışı şeyler olduklarını ve onlara tapanın, Allah’tan başkasına taptığını açıklamışlardır. Böyle yapanları da Allah’tan başkasına tapmış ve başkasını O’na denk tutmuş bir müşrik sayıyorlardı. Peygamberler Allah’a ortak koşmadan, yalnızca O’na kulluk etmeye çağırılmışlardır. Allah’ın, kitaplarını kendisiyle indirdiği ve peygamberlerini kendisiyle gönderdiği dini budur. İlahi mesajı duyduktan sonra bundan yüz çeviren hiç kimseyi Allah bağışlamaz.<sup>1141</sup> Nitekim Allah

<sup>1137</sup> Bu mektuplaşmadaki İbn Teymiyye’nin bahsetmiş olduğu Konevî’nin sorusu ve Tûsî’nin ona cevabı için bkz. Konevi, Ebu’l-Meâli Sadrüddîn Muhammed, *Sadreddin Konevi ile Nâsireddin Tûsî Arasında Yazışmalar (el-Mürâselât)*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 64-70, 106-111, 122-124.

<sup>1138</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 62.

<sup>1139</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 55.

<sup>1140</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 182; a.mlf., *Mecmû’atü’r-resâ’il ve’l-mesâil*, I, 84.

<sup>1141</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 156-157.

şöyle buyurur: “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar.”<sup>1142</sup>

İbn Teymiyye kelime-i tevhidin fazilet ve hakikatlerinin dindeki yerinin, niteleyicilerin nitelendirmelerinin ve ariflerin bilgilerinin üstünde olduğuna dikkat çeker. Kelime-i tevhid dinin hakikatidir. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: “Senden önce hiçbir Resûl göndermedik ki ona: ‘Benden başka ilah yok. Bana ibadet edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”<sup>1143</sup> Bu âyette Allah her peygambere kendisinden başkasının ilahlılığını red ve ilahlılığı yalnız kendisine has kılma esasını vahyettiğini haber vermiştir. Bu müşrik inkârcılar ise “Allah ilahlılığı nasıl hak ediyorsa, bütün varlıkların da ilahlılığı öylece hak ettiğini” ileri sürmüşlerdir. Allah: “Senden önce gönderdiğimiz elçilerimizden sor: Rahman’dan başka tapılacak tanrılar yapmış mıyız?”<sup>1144</sup> Buyurduğu halde bu mülhidler, her şeyin tapılan bir ilah olduğunu ileri sürmüştür. Allah’ın “Andolsun biz, her ümmete: ‘Allah’a kulluk edin ve tağuttan kaçının diye bir peygamber gönderdik”<sup>1145</sup> buyurmasına rağmen onlara göre tağutların hepsinde Allah vardır; hatta o tağutlar, Allah’ın kendisidir. Onlara ibadet eden, bizzat Allah’a ibadet etmiştir. Allah Teâlâ bu şeylerin yaratıcısı olan Rabb’e ibadet edilmesini emretmiş, o mel’un mülhidler ise, bu şeylerin Allah’ın kendisi olduğunu iddia etmişlerdir. Allah, mahlukâtın kendisine eş tutulmamasını istemiş, onlar ise, bunun tasavvur edilemeyeceğini; çünkü eş tutulanların, Allah’ın kendisi olduklarını söylemişlerdir. Allah nasıl kendi kendisine eş olur diyerek Allah’a eş koşulan şeylere ibadet edenlerin, aslında Allah’tan başkasına ibadet etmediklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>1146</sup>

Bu düşünceye sahip mülhidler, müşriklerin, taptıklarına “ilah” demelerini kendilerine delil yapmışlardır. Müşriklerin “İlahları bir tek ilah mı yaptı”<sup>1147</sup> demelerini delil gösterip, onların taptıklarına “ilah” ismi vermelerini, o tapılanların ilah olduklarına delil teşkil ettiğine inanmışlardır. Ancak Allah birçok âyetinde müşriklerin bu isimlendirmelerini reddetmiştir. Mesela Hz. Hûd’un kavminden müşriklerin: “Sen bize yalnız Allah’a kulluk etmemiz, atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin”<sup>1148</sup> demelerine karşılık Hz. Hûd onlara şöyle demiştir: “Kendinizin ve atalarınızın taktığı bir takım adlar (tanrılar) hakkında

---

<sup>1142</sup> en-Nisâ, 4/48.

<sup>1143</sup> el-Enbiyâ, 21/25.

<sup>1144</sup> ez-Zuhruf, 43/45.

<sup>1145</sup> en-Nahl, 16/35.

<sup>1146</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 157-158.

<sup>1147</sup> es-Sâd, 38/5.

<sup>1148</sup> el-Arâf, 7/70.



benimle mücadele mi ediyorsunuz?”<sup>1149</sup> Allah Teâlâ, müşriklerin ilahlar diye isimlendirdikleri putlara değil, sadece kendisine ibadet edilmesini istemiştir.<sup>1150</sup>

İbn Teymiyye, vahdet'i vücûtların söyledikleri hakkında “küfürdür” denilse bu lafzın onların söylediklerinin durumunu ifade etmiş olmayacağını iddia eder. Çünkü küfür bir cins adı olup bu cinsin içinde çok muhtelif çeşitler vardır. Hatta denilebilir ki her kâfirin küfrü bunların küfründen bir parçadır. Bu adamlar müşriklerden daha fazla küfür içindedirler. Çünkü bunlar puta tapanı Allah'a tapıyor kabul etmişlerdir. Putperestler ise putların Allah'tan başka bir şey olduğunu ve yaratılmış bulduklarını itiraf etmektedirler. Çünkü putperest Araplar, göklerin ve yerin, bu ikisinin dışında olan ve bu ikisini yaratan bir Rabbi olduğunu tasdik ediyorlardı. Bunlara göre ise ne göklerin ne yerin, ne de diğer mahlukâtın, gökler, yer ve diğer yaratıklardan ayrı bir Rabbi vardır; aksine yaratılmış olan şeyler aynı zamanda yaratıcıdır. Bu sebeple böylelerini kâfir tanımayan kimse de yahudilerden ve hristiyanlardan daha çok kâfirdir. Çünkü yahudiler ve hristiyanlar putperestleri kâfir kabul etmektedir. Bundan sonra İbn Teymiyye şöyle sorar: “Durum böyleyken putlara ibadeti terk edeni, bunu terki oranında Hak'tan cahil kabul edene ne demek lazım?”<sup>1151</sup>

İbn Teymiyye vahdet-i vücûtların elebaşlarını küfrün önderleri olarak niteledikten sonra şöyle der: “Onların öldürülmeleri vaciptir. Tevbe etmeden yakalandıkları zaman bunlardan herhangi birinin tevbesi kabul edilmez. Çünkü bunlar dıştan müslüman olduklarını söyleyip içlerinde büyük bir küfrü gizli tutan zındıkların önde gelenlerindedir. Bunlar ne söylediklerini ve müslümanların dinine muhalefet ettiklerini gayet iyi bilmektedirler. Bu sebeple bunlara intisâb eden, bunları savunan, övüp yücelten, kitaplarına değer veren, bunlara yardım ve desteğiyle tanınan, bunlar hakkında söz söylemeyi hoş görmeyen veya onların sözlerinin mâhiyetini, bu kitabı onun yazıp-yazmadığını bilmediği mazeretiyle ve ancak bir cahilin ya da münafığın ileri sürebileceği benzeri mazeretlerle onları mazur görmeye kalkışan herkesin cezalandırılması gerekir. Çünkü böylelerine karşı kıyam edip mücadelede bulunmak en önemli vecîbelerdendir. Zira bunlar bazı şeyh ve âlimlerin, hükümdarlar ve devlet adamlarının akıllarını ve dinlerini ifsad etmişlerdir; bunlar yeryüzünde sırf fesat peşinde koşar ve insanları Allah'ın yolundan alıkoyarlar.”<sup>1152</sup>

“Onların sözlerinin şeriata uygun bir te'vili vardır” diyenler de onların elebaşları ve önderleridir. Çünkü böyle birisi şayet akli başında ise söylediklerinde kendinin yalancı

<sup>1149</sup> el-A'râf, 7/71.

<sup>1150</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 158.

<sup>1151</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 82, 84.

<sup>1152</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 85.

olduğunu bilir. Eğer bu hususa içiyle ve dışıyla gerçekten inanıyorsa bu da hristiyanlardan daha fazla kâfirdir. Böylelerini kâfir tanımayan ve sözlerinin bir te'vili olduğunu kabul eden kimse teslis ve ittihad akideleri dolayısıyla hristiyanları hiç mi hiç kâfir sayamaz. İbn Teymiyye, vahdet-i vücûdçuların görüşlerini kabul eden kimselerin genellikle şu iki tip insan olduğunu belirtir: Ya bunların içyüzünü bilmeyen bir cahil, ya da yeryüzünde taşkınlık ve fesat çıkarmak isteyen bir zâlim.<sup>1153</sup>

Hallâc-ı Mansûr'a göre cennet halkı içinde teklîğe en çok inanan ve en çok tapınan İblis'tir. Hallâc, Hz. Mûsâ ile İblis'in karşılaşmasını şöyle anlatır: "Tûr'un yamacında Musa İblis ile karşılaştı ve ona sordu: 'Ey İblis secde etmekten seni alıkoyan neydi?' O da şöyle dedi: 'Beni secde etmekten alıkoyan tek sevgiliye bağlılığımı bildirişimdi. Eğer secde etseydim senin gibi olurdu; çünkü senden 'dağa bak' diye yalnızca bir kez istekte bulunuldu, sen de baktın. Bana gelince, benden Âdem'e secde etmem bin kez istendi, ama secde etmedim; çünkü bildirdiğim niyete bağlı kaldım.'<sup>1154</sup>

Hallâc İblis ve Firavun'la alakalı şöyle der: "Yüceliğin onuru konusunda İblis ve Firavun'la konuştum. İblis dedi ki: 'Secde etseydim, onurlu adımları yitirirdim.' Firavun ise şöyle dedi: 'Bu haberciye inansaydım, onurlu katımdan aşağıya düşerdim.'<sup>1155</sup>

Hallâc eserinin başka yerinde şöyle der:

"Ey kavmim Allah beni benden alınca ve beni benden yok edince, sonradan olan varlığımın nitelikleri darmadağın oldu. Sultan olan Allah kıdemiyle ortaya çıkınca, sanki benim sonradan ortaya çıkan varlığım, hiç var olmamış gibi oldu. Ezelilik ve ebedilik daima bâkî kaldı. Sonra benim benliğim onun benliğinde yok oldu. Ve benim kendiliğim O'nun kendiliğine karıştı. Ve nâsûtiliğim O'nun lâhûtiliğinde darmadağın oldu. Sonra bakındım ve O'ndan başka bir şey göremedim. Ve O'ndan başka hiçbir şey işitmedim. Ve konuştuğumda O'ndan başka hiçbir şey dile getirmedim. Ve dedim ki: 'Ene'l-Hüve', şayet ben 'Ene'l-Hak' deseydim, Hak'tan ayrılmamış olurdu. Çünkü O'nun sevgisi üzere ben Hak'ım. O ise, kendi mülkiyetinde Hak'tır. Ben sarhoş ve daha sonra da O'nun sırrı üzere bulundumsa, benim vecdim O'nun vücuduyla kesinlikle iç içe geçmiş demektir. Ve benim sınırim O'nun varlığı üzere olmuştur.'<sup>1156</sup>

İbn Teymiyye Hallâc-ı Mansûr hakkında şöyle demektedir: "Hallâc'ın inandığı ve bu sebeple öldürüldüğü sözlere kim inanırsa o kimse müslümanların ittifakıyla mürtedd, kâfirdir. Çünkü müslümanlar Hallâc'ı zındıkların ve mülhidler sözlerinden olan bir takım hulûl, ittihad ve benzeri manalar taşıyan sözleri söylediği için öldürmüşlerdir. 'Ben Allah'ım,

<sup>1153</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 86, 89.

<sup>1154</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsîn -Ene'l-Hak-*, trc. Yaşar Güneç, İstanbul, Yaba Yayınları, 2001, s. 38-39.

<sup>1155</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Tavasın*, s. 41.

<sup>1156</sup> Hallâc-ı Mansûr, s. 66-67.

gökte bir ilah var, yerde bir ilah' gibi sözleri böyledir.” “Hallâc'ın kehanet ve sihre benzer hallerinin olduğu, sihir konusunda kendisine nisbet edilen kitaplarının da var olduğu nakledilmiştir. Bu sebeple her kim Allah'ın bir kula hulûl ettiğini veya onunla ittihad ettiğini kabul eder, beşer ilah olur veya ilahlardandır derse kâfir olduğunda, kanının mübah olduğunda ümmet arasında ihtilâf yoktur. Hallâc'da işte bu sebepten dolayı öldürülmüştür.”<sup>1157</sup>

Her kim “Allah Hallâc'ın diliyle konuşmuştur, Hallâc'dan işitilen sözler Allah kelâmı idi, ben Allah'ım diyen, onun dilinden söz söyleyen Allah idi” derse müslümanların ittifakıyla kâfirdir.<sup>1158</sup>

İbn Teymiyye, bu tür sözlerin sekr ve fenâ hallerinden bir hale düşüp kendinden geçtiği için, şer'an mükellef olmayan aklını kaçırmış bir kimseden sadır olduğunda o kişinin bunu mükellef olmadan söylediğini ve her ne kadar bu sözler bâtil ise de söyleyenin mesul tutulamayacağını belirtir. Temyiz ve şuur güçlerini kaybedip mükellef olamayacakları bu hale gelerek akıllarını yitiren bu gibiler cezalandırılmazlar, ama bu sözlerin hata ve sapma olduğunu, hallerinin Allah'ın velilerinde gözlenmeyen eksik bir hâl olduğunu bilmek gerekir.<sup>1159</sup>

Hallâc'ın öldürülüşü esnasında bir takım kerâmetlerin görüldüğü; mesela kanının yere “Allah Allah” kelimelerini yazması, ölmekten dolayı sevinç izhar etmesi ve benzeri hususlar ise baştan sona kadar yalandır.<sup>1160</sup> “Hallâc Allah'ın velilerindedir” sözünü söyleyen kimse kesinlikle cahildir, bilmediği bir şeyi söylemektedir. Çünkü velîyullah, Allah'ın velâyeti üzere ölen, Rabbinin sevgisi ve hoşnutluğu üzere ruhunu teslim eden kimsedir. Peygamber'in cennetle müjdelediği kimseler dışında bir kimse hakkında böyle bir şehâdette bulunmak birçok âlime hatta âlimlerin çoğunluğuna göre câiz değildir. Bu bakımdan bir kimsenin Allah'ın gizli velisi olduğuna şehâdet etmek ya bir nas ile veya ümmetin şehâdetiyle câiz görüldüğüne göre, Hallâc bunlardan değildir. Çünkü ümmetin büyük çoğunluğu onu kötölemiş, onu sapıklardan saymıştır.<sup>1161</sup>

“Hallâc haksız yere öldürülmüştür” sözü bâtil bir sözdür. Çünkü sergilediği ilhâddan dolayı onun öldürülmesi vaciptir. Fakat kendisini müslüman gibi gösterip, gizliden gizliye

<sup>1157</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 290-291.

<sup>1158</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 291.

<sup>1159</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 291.

<sup>1160</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 291.

<sup>1161</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 292-293.

dostları yanında sapık olması sebebiyle zındık olmuştu. Yakalanıp hapsedilince tövbekâr tavrı takındı.<sup>1162</sup>

İbn Teymiyye fakihlerin zındıkların tevbesinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâf ettiğini söyler. Ona göre fakihlerin çoğunluğu zındığın tevbesinin kabul edilmeyeceğine kanidir. Mâlik'in, Medine Ehli'nin ve kendisinden nakledilen en meşhur iki rivâyetten birine göre Ahmet b. Hanbel'in mezhebi budur. Ebû Hanîfe'nin mezhebinde iki görüşten biri ve Şâfiî'nin mezhebindeki bir vecihte bu şekildedir. İkinci görüş kabul edilir diyenlerin görüşüdür. Ancak bu gibilerin öldürüleceklerinde haksız olarak katledildiklerinin söylenemeyeceği hususunda ittifak vardır.<sup>1163</sup>

İbn Teymiyye, Hallâc'ı öven, ona itikadında muvafakat eden kişi sapık olmuştur der ve şu soruları sorar: “Bunlar haksız olarak mı öldürülmüştür? Allah'ın birer velisi miydiler? Mesela Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem, Gaylan el-Kaderî, Muhammed b. Said el-Maslub, Beşşar b. Bürd el-Âmâ, Sühreverdi ve benzeri daha bir çoğu hep şeriatın kılıcıyla öldürüldüler. Fakat ilim ve din ehli hiçbir kimse ne bunların haksız olarak öldürüldüklerini, ne Allah'ın evliyasından olduklarını söylemedi. Şimdi Hallâc'ın özelliği ne ki bunlardan ayrı mütalaa ediliyor?”<sup>1164</sup>

### 1.3. FİRAVUN'UN İMANI MESELESİ

İbnü'l-A'râbî Firavun hakkında şöyle der:

“... Firavun'da boğulurken Allah'ın kendisine verdiği inanç sayesinde Mûsâ, onun için de göz aydınlığı oldu. O halde Cenab-ı Hak, bu hikmetle, Firavun'u temiz öldürdü. Çirkin ve kötü eylemlerinden onda bir şey kalmadı. Çünkü Allah, onun canını, yeni bir kötülük yapmadan önce ve inandığı anda aldı. İslâm, yani Hakk'ı teslim etmek ve tasdik etmek önceki günahları siler. Allah bu ilmi ve güzelliği dilediği kişi için âyet ve işaret kılmıştır. Ta ki kimse ilahî rahmetten umudunu kesmesin. Kâfirlerden başka hiç kimse, Allah'ın rahmetinden umudunu kesmez. Firavun, şâyet umutsuzlardan olsaydı imana yaklaşamazdı.”<sup>1165</sup>

Meşhur *Fusûsü'l-hikem* şârihi Ahmet Avni Konuk ise şöyle der: “Malum olsun ki Abdürrezzak Kâşânî, Dâvud-ı Kayserî, Yakub Han ve Abdullah Bosnevî hazarâtı gibi kümelînden olan zevât, kendi şerhlerinde, Firavun'un sıhhat-ı imanı hakkında, cenab-ı Şeyh-i Ekber tarafından gerek *Fusûs*'ta ve gerek *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'de tahrir buyrulan ibârâtın

<sup>1162</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 292.

<sup>1163</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 292; a.mlf., *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimu'r-Resûl*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, s. 248-254.

<sup>1164</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 293.

<sup>1165</sup> İbn A'râbî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 201.

kat'iyet-i müfâdına kâil olmuşlardır.”<sup>1166</sup> Ahmet Avni Konuk'a göre bir tek Bâlî Efendi İbnü'l-A'râbî'nin *Fusûs* ve *Fütûhat*'ta yazdıklarının Firavun'un sıhhat-ı imanına delalet-i katiye olmadığını söylemiş ve halkın Hz. Şeyh hakkında dediklerinin iftira olduğunu belirtmiştir. Ahmet Avni Konuk'a göre de Allah Teâlâ muhakkak Firavun'un imanına şehâdet etmiştir. Halbuki cevaz olmadıkça Allah Teâlâ hiçbir kimsenin tevhidinde sıdkına şehâdet buyurmaz. Ve Firavun'da imanından sonra isyan etmemiştir. Bu sebeple Allah Teâlâ onu temiz olduğu halde kabz eylemiştir. Ve bir kâfir müslüman olduğu vakit onun üzerine gusl vacip olur, Firavun'un boğulması ise kendisi için gusüldür. Ve Allah Teâlâ onu bu halde öteki dünyaya alması sebebiyle o dünya ve âhirette temizdir.<sup>1167</sup>

Firavun'un mü'min olarak öldüğünü savunanlara göre “ Firavun ailesini en çetin azaba sokun”<sup>1168</sup> âyetinde ateşe atılacak olanlar Firavun'un ailesidir kendisi değil. Yine bu kişilere göre “Firavun kıyamet günü kavminin önünde gidiyor. İşte onları ateşe getirdi”<sup>1169</sup> âyetinde ise o kavmini ateşin yanına getirir ama kendisi girmez.<sup>1170</sup>

İbn Teymiyye'ye göre “Firavun mü'mindir” sözü küfürdür ve asılsız bir sözdür. Ve İbn A'râbî'den önce kible ehlerinden kimse böyle bir iddia da bulunmamıştır. Hatta ne yahudilerden ne de hristiyanlardan bunu söyleyen olmamıştır. Firavun'un kâfirliği hem seçkinler hem de halk yanında isbata gerek duymayacak kadar açıktır. Çünkü hiç kimsenin küfrü Firavun'un ölçüsünde azgınlaşmamış ve hiç kimse onun kadar kendi şahsı için rubûbiyyet ve ulûhiyyet iddiasında bulunmamıştır.<sup>1171</sup>

Kıssalar, insanları imana götürmesi için ortaya koyulan örnekler olduğu için, Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde Firavun'un küfründen daha büyük küfür olmadığını, onun cehenneme gideceğini belirterek Firavun kıssasını zikretmiştir.<sup>1172</sup> İbn Teymiyye şu âyetleri zikreder: “İşte bunlar sana Firavun'a ve onun adamlarına (göstermek için) Rabb'inden iki delildir. Çünkü onlar yoldan çıkan bir kavim olmuşlardır,”<sup>1173</sup> “Bu dünya hayatında biz onların peşine bir lânet taktık. Kıyamet günü ise onlar çirkinleştirilenlerdendir.”<sup>1174</sup>

<sup>1166</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1992, IV, 148.

<sup>1167</sup> Konuk, s. 148, 151.

<sup>1168</sup> el-Mü'min, 40/46.

<sup>1169</sup> Hûd, 11/98.

<sup>1170</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 171.

<sup>1171</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 171.

<sup>1172</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 171.

<sup>1173</sup> el-Kasas, 28/32.

<sup>1174</sup> el-Kasas, 28/42.

Hız. Mûsâ Firavun ve kavmini apaçık delillerle doğru yola çağırınca onlar “Bu uydurulmuş bir büyüden başka bir şey değildir”<sup>1175</sup> demişlerdir. Firavun’da “Sizin için benden başka bir tanrı bilmiyorum”<sup>1176</sup> demiş ve Mûsâ’nın tanrısına bakmak için bir kule yapılmasını emretmiştir. Firavun ve askerleri büyüklük taslayarak Allah’a döndürülmeyeceklerini sandıklarını söyleyerek Hız. Mûsâ ve kavminin peşinden denize atılmışlardır. Allah Teâlâ ise, onlar orada boğulunca “O zâlimlerin sonu nasıl oldu”<sup>1177</sup> buyurmuştur.<sup>1178</sup>

İbn Teymiyye’ye göre bu cahiller şu âyetteki “Ve Firavun ailesini azabın en kötüsü kuşattı. Ateş! Sabah akşam ona sunulurlar. Kıyamet koştığı gün de: ‘Firavun ailesini azabın en çetinine sokun’ (deriz)”<sup>1179</sup> “Firavun’un ailesi” sözünü duyunca şüpheye kapılmış ve Firavun’un dışta kaldığını sanmışlardır. Bu ise sözün gerçek anlamını değiştirip bozmaktır. Kur’ân ve dil hakkında bilgisi olanlar tartışmasız bilirler ki; Firavun’un kendisi de Firavun ailesine dâhildir. İbn Teymiyye bu konuya şu âyetleri delil getirir: “Biz, suçlu bir kavme gönderildik dediler. Ancak Lût ailesi bunun dışındadır. Biz onların hepsini kurtaracağız. Yalnız karısı hariç,”<sup>1180</sup> “Elçiler Lût ailesine geldiklerinde, (Lût) : ‘Siz cidden tanınmamış kimselersiniz’ dedi,”<sup>1181</sup> “Biz de üstlerine (taşlar savuran) bir fırtına gönderdik, yalnız Lût ailesini seher vakti kurtardık,”<sup>1182</sup> “Firavun’un ailesine de uyarılar gelmişti. Bütün âyetlerimizi yalanladılar. Biz de onları, galip ve güçlünün yakalayışıyla yakaladık.”<sup>1183</sup> Bu âyetlerde Hız. Lût’un, Lût ailesi içine girdiğinde şüphe yoktur. Aynı şekilde, Allah’ın âyetlerini yalanlayan ve bu nedenle yakalanan Firavun’un ailesine Firavun’un kendisi dâhildir.<sup>1184</sup>

İbn Teymiyye Abdullah b. Ebi Evfa’dan gelen şu hadisi de delil olarak zikreder: “Sahâbe Resûlullah’a sadaka getirdiklerinde Resûlullah onlara salât ederdi. Babam da bir sadaka getirdi ve Resûlullah: ‘Allah’ım, Ebû Evfa’nın ailesine salat et’ buyurdu.”<sup>1185</sup> Burada sadakayı getiren Ebû Evfa’nın kendisidir.<sup>1186</sup>

Âl (aile) kelimesinin eş anlamlısı Ehl-i beyttir. Kişinin kendisi de Ehl-i beytinin kapsamına girer. İbn Teymiyye şu âyetleri delil olarak zikreder: “Allah’ın rahmet ve bereketi

<sup>1175</sup> el-Kasas, 28/2.

<sup>1176</sup> el-Kasas, 28/38.

<sup>1177</sup> el-Kasas, 28/10.

<sup>1178</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 171.

<sup>1179</sup> el-Mü’min, 40/45-46.

<sup>1180</sup> el-Hicr, 15/59,60.

<sup>1181</sup> el-Hicr, 15/61,62.

<sup>1182</sup> el-Kamer, 54/34.

<sup>1183</sup> el-Kamer, 54/41.

<sup>1184</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 172.

<sup>1185</sup> Buhârî, “Enbiya”, 10; Müslim, “Salât”, 65.

<sup>1186</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 172, 173.

sizin üzerinize olsun ey Ehl-i beyt,”<sup>1187</sup> “Ehl-i beyt Allah sizden kiri gidermek istiyor.”<sup>1188</sup> İbn Teymiyye kişinin “âl”inin, kendisine dönenler olduğunu söyler. Aslında bizzat kendisi de, kendisine dönenlerdendir. Ehl-i beyti ise, ona akraba olanlardır. Aynı şekilde bizzat kendisi de, Ehl-i beytinin akrabasıdır.<sup>1189</sup>

İbn Teymiyye “Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş, bozgunculardan olmuştun”<sup>1190</sup> âyetinde ki yüce Allah’ın hitabının bir inkâr sorusu olduğunu belirtir. Bu şu anlama gelir: Yani şimdi mi iman ediyorsun? Geçti artık; daha önce isyan etmiştin. Böylece Allah bu imanın yararlı ve makbul olmadığını belirtmiştir. Her kim de bu imanın yararlı ve makbul olduğunu söylerse, Kur’ân’ın nassına ve Allah’ın insanlar arasında hâkim kıldığı ebedî kanunlarına muhalefet etmiştir.<sup>1191</sup>

#### 1.4. HATMÜ’L-EVLİYÂ MESELESİ

Sözlükte “mühür” ve “son” anlamına gelen “hatm” kelimesinin “evliya” kelimesine muzaf yapılmasıyla meydana gelen terkip, “son veli” ve “velayetın mührü” anlamında kullanılmaktadır. Bu mertebeye ulaşan veli, velayetin tüm özellikleri açısından en üst mertebeyi temsil ettiğinden, aşılabilir bir konuma gelmekte ve bu yönüyle mühür kabul edilmektedir.<sup>1192</sup>

İbnü’l-A’râbî *Fusûsü’l-hikem* adlı eserinde şöyle der:

“Hikmeti, Resûl ve nebilerden görebilenler, sadece nübüvvet hâtemi olan Hz. Muhammed’in nuruyla görürler. Velâyet ehlinden görebilenler de ancak son velinin Allah’ın elçisinin ışığından görürler. Hatta Allah’ın elçileri, hikmeti, ancak velâyet hâteminin nuruyla görürler. Zira resûllük ve nebîlik yani şeriat kurmak sona ermiştir. Velilik ise asla bitmez. Kitapla görevlendirilen peygamberler aynı zamanda veli olduklarından hikmeti hâtem-i evliyâ’nın ışığından alırlar. O halde onlardan aşağı düzeyde bulunan veliler nasıl olur da hikmeti o kaynaktan almaz? Her ne kadar hâtem-i evliya, hükmünde son elçinin şeriatine bağlıysa da bu onun düzeyine noksanlık getirmez. Bizim yolumuza da aykırı değildir. Bu itibarla hâtem-i evliyâ, bir yönden yüksekte, bir yönden de geridedir. Şeriatımızın zâhirî hükmüne göre Hz. Ömer’in Bedir savaşı tutsaklarına gösterdiği manevî erdem ve hurma ağacının aşılmasına ilişkin bizim sanımızı güçlendiren husus açığa çıktı. O halde olgun kişi için her şeyde ve her düzeyde üstünlük gerekmez. Allah dostlarının nazarı ancak, ilâhî irfan düzeyindeki ululuğudur. Onların dileği de oradadır. Varlık âlemindeki olaylara gelince, onların anılarının bu olaylarla ilgisi yoktur. Bir zaman Allah’ın elçisine peygamberlik, tuğladan yapılmış bir

<sup>1187</sup> el-Hûd, 11/73.

<sup>1188</sup> el-Ahzâb, 33/33.

<sup>1189</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 173.

<sup>1190</sup> Yunus, 10/91.

<sup>1191</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 174.

<sup>1192</sup> Mahmut Çınar, “İslâm Düşüncesinde Ricâlü’l-Gayb”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, Editör: Mehmet Bulgen, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2014, s. 371-372.

duvar biçiminde gösterildi. Duvarda bir tuğla eksikti. Allah'ın Resûlü'de bu son tuğla oldu. O, eksik olan bu tuğladan başkasını görmedi. Hâtemü'l-evliyâ'ya gelince, onun içinde bu düşüştür. O da Allah Resûlü'ne gösterilene görür. Hatta o duvarda biri altından diğeri gümüşten olan iki tuğla yerini görür. Duvarda eksik olan ve onun yerini tamamlayan tuğlanın birini altından birini de gümüşten görür. Böyle olunca da kendi benliğini tuğlaların konulduğu yerde yansımış görmesi gerekir. Hâtem-i evliyâ bu iki tuğlanın timsalidir ve duvar onlarla tamamlanır. Hatem-i evliyânın onu iki tuğla olarak görmesinin nedeni de zâhirde hâtem-i enbiyânın şeriatına bağlı olmasıdır. Ona bağlılığın göstergesi gümüş tuğladır. Bu dışlıktır ve ona bağlı olmasını gerektiren şeydir. Zâhirde bağlı olduğu hükmü gerçekte Allah'tan alır. Çünkü o emri, bulunduğu durum üzere görür ve böyle görmesi zorunludur. Bu görüş içsel olanı simgeleyen tuğlanın yeridir. O, öylesi bir kaynaktan alır ki, Allah Resûlüne vahiy getiren melek de aynı kaynaktan içer. Şâyet işaret ettiğim bu gerçeği anladıysan, yararlı bilgiye erişmişsin. Hz. Âdem'in zamanından Hz. Muhammed'e varıncıya değin tüm nebiler, ilmini son peygamberin nurundan almıştır. Zira o, gerçeğiyle vardır ve bu da Allah Resûlü'nün Âdem henüz suyla toprak arasındayken ben peygamberdim" anlamındaki sözüyle kesindir. Diğer peygamberler sadece ümmetlerine gönderildiklerinde nebi olmuşlardır. Aynı şekilde velilerin sonuncusuda veli iken Âdem suyla toprak arasındaydı. Öteki veliler ilâhî ahlâktan olan velilik şartlarını kazandıktan ve o ahlâkla nitelenerek Allah'ın veli ve hamid isimlerinin feyzine kavuştuktan sonra veli oldular. Öyleyse Hz. Muhammed'in veliliği yönünden sonuncu veliye nisbeti Resûl ve nebilerin ona nisbeti gibidir. Bu bakımdan son elçi hem velidir hem nebidir hem de Resûldür. Son evliya ise hikmeti kaynağından alan varistir. Düzeyleri görür, şefaata kapısını açma konusunda insanoğlunun efendisi, ümmetin öncüsü olan Allah Resûlü'nün erdemlerinden bir erdem örneğidir. O, kuşkusuz özel bir durumu belirtti fakat genelleştirmedi. İlahi isimlerin tümünden öne geçti. Böyle olunca Rahman ismi, Müntakim isminin sırrına ermiş olan "belâ ehli" hakkında şefaatinin şefaatinde sonra yardım etti. Hz. Peygamber'de bu özel makamda efendiliği ile şefaate erdi. Düzey ve makamları anlayan kişiye bunların kabulü güç gelmez..."<sup>1193</sup>

Alıntıladığımız bu pasajı İbn Teymiyye'de eserine aynen almıştır.<sup>1194</sup> İbn Teymiyye'ye göre "hâtemü'l-evliyâ bütün nebiler ve resullerden daha fazla arif-i billahtır, peygamberler Allah hakkındaki bilgiyi hâtemü'l-evliyânın ışığından görebilir" şeklindeki bir iddiayı İbn A'râbî'den önce hiçbir tanınmış kişi söz konusu etmemiştir. Sadece Hakim et-Tirmizî *Hatmü'l-velâyê* adlı kitabında bu meseleyi ele almıştır. İbn Teymiyye, Hakîm et-Tirmizî'nin - her ne kadar kendisi ilim ve hikmet sahibiyse de ve şükranla anılacak güzel ve kabul edilir sözleri ve faydalı doğruları bulunuyorsa da- reddedilmesi gerekli sözler de sarfettiğini belirtir. Mesela *Hatmü'l-velâyê* adlı kitabında söz konusu ettiği "sonra gelenler arasından öyle bir kimse çıkacak ki Allah katında bu kimsenin mertebesi, Ebû Bekir, Ömer ve diğerlerinden daha yüksektir" sözü böyledir. İbn Teymiyye Hakîm et-Tirmizî hakkında şöyle der: "O böylesi bir küfrü uydurup ortaya atmayacak derecede iman ve mertebe sahibi biridir. Ama o,

<sup>1193</sup> İbn A'râbî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 62-63.

<sup>1194</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 126-129.



haktan bir karış uzaklaşmışsa bunlar onun bu yanlışını küfür haline gelecek derecede dallandırıp budaklandırmışlardır.”<sup>1195</sup>

İbn Teymiyye, İbnü'l-A'râbî'nin bu konudaki sözlerinin, ne yahudilerin ne de hristiyanların asla söylemedikleri türden bir inkâr ve küfür olduğunu söyler. Ona göre yukarıda söz konusu edilen nebîler ve resûllerin bu ilmi kendilerinden sonra gelen “hâtemü'l-evliyâ” dan elde ettikleri şeklindeki görüş akla aykırıdır. Çünkü önce gelen birisi asla, sonra gelenden bilgili olamaz. Bu şeriata da aykırıdır. Zira İslâm dininin açıkça ortaya koyduğu üzere nebiler ve resûller, ne peygamber, ne de resûl olmayan velilerden daha üstündürler.<sup>1196</sup>

İbn Teymiyye, “hâtemü'l-evliyâ” lafzının ümmetin selefinin ya da imamlarının sözlerinde geçmediğini belirtir. Bu kelimeye ne Allah'ın kitabında ne de Resûl'ün sünnetinde rastlanmaz. “Hâtemü'l-evliyâ” lafzından zorunlu olarak şunun anlaşılması gerekir: Hâtemü'l-evliyâ en son müttaki mü'min kuldur. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Biliniz ki Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.”<sup>1197</sup> Dolayısıyla müttaki ve mü'min olan herkes, Allah'ın veli kuludur.<sup>1198</sup>

İbn Teymiyye, İbnü'l-A'râbî'nin hâtemü'l-evliyânın kendisinden evvel gelip geçmiş bütün velilerden üstün ve önde olduğu, onun diğer veliler yanında tıpkı öteki peygamberlere oranla hâtemü'l-enbiyânın konumunda olduğu şeklindeki iddiasının bir sapıklık olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu ümmetin en üstün velileri, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ensar'a mensup kişilerdir. Nitekim bu husus meşhur naslarla sabit olmuştur.<sup>1199</sup> İbn Teymiyye şu hadisleri delil olarak zikreder:<sup>1200</sup> “Nesillerin en hayırlısı içinize peygamber olarak gönderildiğim benim neslimdir. Fazilet sırasında, sonra onları takip eden nesil, sonra onları takip edenler gelir.”<sup>1201</sup> İbn Teymiyye Allah Resûlü'nün Ebû Bekir ve Ömer hakkında şöyle buyurduğunu nakleder: “Bu ikisi, nebîler ve Resûller hariç tüm öncekiler ve sonrakiler arasında kemâle ermiş cennet ehlinin efendileridir.”<sup>1202</sup>

İbn Teymiyye'ye göre İbnü'l-A'râbî'nin yukarıda alıntıladığımız pasajında “Hz. Peygamber, nübüvveti tuğladan yapılmış bir duvara benzetince...” şeklinde başlayıp devam eden sözleri ilmin iki kısma ayrılmasını gerektirmektedir:

<sup>1195</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 136-137, 143.

<sup>1196</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 135.

<sup>1197</sup> Yunus, 10/62

<sup>1198</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 138-139.

<sup>1199</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 137.

<sup>1200</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 137.

<sup>1201</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 9; Müslim, “Fedailü's-Sahâbe”, 210, 215.

<sup>1202</sup> Tirmizi, “Menâkıb”, 16; İbn Mace, “Mukaddime”, 11.

**a) Şeriat ilmi:** Bu ilmi peygamberin aldığı gibi hâtemü'l-evliyâ da Allah'tan alır. Çünkü İbn A'râbi şöyle demektedir: "...Onun kendisini iki tuğla makamında görmesini gerektiren neden şudur ki o, görünüşte hâtemü'l-evliyâ'nın şeriatına tabidir. Ona bağlılığının timsali ise gümüş tuğladır ve bu bağlılık, hâtemü'l-evliyânın zahirini ve peygambere uyması gerekli ahkâmı ifade eder. Aynı zamanda o, zahirde tabi olduğu hükmü, batında Allah'tan alır. Çünkü o, durumu olduğu hal üzere görür; böylece görmesi de zarurîdir."<sup>1203</sup>

İbnü'l-A'râbi şunu iddia etmektedir: Veli resûllere tâbi olduğu hususları kendi iç âleminde Allah'tan alır. İbn Teymiyye bu anlayışın Allah'a ve peygamberlerine inanan kimselere hiç de gizli kalmayacak ilhâd ve küfrü içerdiğini belirtir. Çünkü İbnü'l-A'râbi, Allah'ın peygamberlerine verilenin bir benzerinin kendisine de verildiğini iddia etmekte ve kendisine hiçbir şey vahyolunmadığı halde "bana vahyolundu" demektedir. İbnü'l-A'râbi peygamberleri aynen tıp, matematik, nahiv türü ilimlerin öğretmenleri mesabesinde tutmaktadır. İbn Teymiyye şöyle bir benzetme yapar: "Öğrenci öğretmenin anlatıp savunduğu delili anladığında, bu öğretmen kendisine emir ve yasakları tebliğ hususunda Allah tarafından gönderilmiş bir elçi ve aracı olduğu için değil, ama bilgide öğretmene iştirak ettiğinden dolayı ona muvafakat edip uyması gerekir."<sup>1204</sup>

İbn Teymiyye bu sözlerin Müseylemetü'l-Kezzâb'ın ve peygamberlikte Resûlullah efendimize ortak olduklarını iddia eden diğer yalancı peygamberlerin küfrünün bir benzeri olduğunu belirtir. Çünkü Müseyleme'nin dalkavuşu da ona şöyle seslenirdi: "Ben şehâdet ederim ki Muhammed ve Müseyleme Allah'ın resûlleridir."<sup>1205</sup>

**b) Hakikat ilmi:** Bu ilimde hâtemü'l-evliyâ, Allah Resûlünden daha üsttedir. Çünkü İbnü'l-A'râbi şöyle demektedir: "İşte bu da batını temsil eden altın tuğlanın mahallidir. Zira o öyle bir kaynaktan beslenmektedir ki, kendisiyle peygambere vahiy iletilen melek de aynı kaynaktan beslenmektedir." İbnü'l-A'râbi altın tuğlanın mahalli şeklinde temsil olunan bu ilimde –yani batın ve hakikat ilminde- hâtemü'l-evliyânın, peygamberden üstün olduğunu savunmaktadır; çünkü o bu ilmi kendisiyle peygambere vahiy ileten meleğin ilim aldığı yerden almaktadır; yani Peygamber melekten almakta, o ise meleğin de üstünden, bizzat meleğin aldığı kaynaktan almaktadır. Böyle bir iddia Müseylemetü'l-Kezzâb'ın iddiaları ve kalkıştığı davadan daha ileri bir davadır. Çünkü Müseyleme, ilahi ilimlerden herhangi

<sup>1203</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 145.

<sup>1204</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 145-146.

<sup>1205</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 146.

birisinde kendisinin Resûlullah'tan daha yüce olduğunu iddia etmemiştir; İbnü'l-A'râbî ise mârifetullahta hâtemü'l-evliyânın Resûlullah'ın üstünde olduğunu iddia etmektedir.<sup>1206</sup>

İbn Teymiyye'nin iddiasına göre İbnü'l-A'râbî'nin yukarıda nakletmiş olduğumuz pasajında “Hz. Âdem'den son peygambere kadar nebilerden hiçbir fert yoktur ki...” cümleleriyle başlayıp pasajın sonuna kadar devam eden cümleleri, bütün nebiler ve resûllerin ilmi ancak hâtemü'l-enbiyanın ışığında aldığı anlamına gelmektedir. İbn Teymiyye İbnü'l-A'râbî'nin bu ifadeleri bütün peygamberlerin ilmi ancak ve ancak hâtemü'l-evliyânın kandilinden aldığı söyleyebilmek ve kendisine zemin hazırlamak için söylediğini iddia eder. Bu iki iddia da sapıklıktır. Çünkü peygamberler arasında biri diğerinden ilim alan hiçbir peygamber yoktur. Ancak o peygamberin şeriatına tabi olmakla emrolunmuş olanlar müstesnadır. Mesela İsrailoğullarının nebileri ve onlara gönderilip de Tevrat'a tabi olmakla emrolunan resûller böyledir.<sup>1207</sup> Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “Gerçekten Tevrat'ı biz indirdik; onda hidayet ve nûr vardır. Teslim olmuş peygamberler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi; kendilerini Allah'a vermiş zahid ve abidler de Allah'ın kitabını korumakla görevlendirildiklerinden onunla hüküm verirlerdi ve onu gözetip korurlardı.”<sup>1208</sup>

İbn Teymiyye, İbnü'l-A'râbî'nin, Peygamber efendimiz “Ben özel olarak şefaathat konusunda âdemoğlunun efendisiyim” buyurduğunu naklederek Allah Resûlüne iftira attığını söylemektedir. Çünkü bu söz O'nun diğer mertebe ve makamlarda değil, sadece şefaatta efendi olduğunu söylemek ve dolayısıyla da inkâra gitmektir. Ancak İbnü'l-A'râbî'ye göre hâtemü'l-evliyâlık ise böyle sınırlı değildir, mârifetullahta da diğer bütün makam ve mertebelerde de efendilik derecesine haizdir.<sup>1209</sup>

### 1.5. RİCÂLÜ'L-GAYB

“Erkek, mert, yiğit” anlamlarına gelen “racül” kelimesinin çoğulu olan rical ile, “örtülü, gizli, saklı” anlamlarına gelen “gayb” kelimelerinden meydana gelen ricâlü'l-gayb terkihi istilahi olarak şu anlama gelmektedir: Dünyayı ve zaman zaman daha geniş bir şekilde bütün âlemi idare eden kişiler. Bu kişilerin yerlerini Allah'tan başka kimse bilmez. Kabul edilen görüşe göre ricâlü'l-gaybın şahısları değil manevi halleri gizlidir. Bununla velayetin batiniliğine dikkat çekilmiştir. Ricâlü'l-gaybdan olan velilerin halleri gizli olduğu için yaptıkları herkes tarafından anlaşılabilir. Ricâlü'l-gayb anlayışına göre Allah, dünyanın cismani düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi

<sup>1206</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 146.

<sup>1207</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 146.

<sup>1208</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>1209</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 148.

âlemdeki manevi ve ruhani düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesinde sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir.<sup>1210</sup>

Ricâlû'l-gayb şu kişilerden oluşur: **1) Kutub:** Ricâl hiyerarşisinin başı olup en üst manevi şahsiyettir. Bu kişi her dönem olmak zorundadır. Zâhiri ve bâtnî hilafeti şahsında birleştirmiştir. Kutbun bir diğer adı da gavs'tır. O kişi kendinden yardım istendiğinde gavs adını almaktadır. **2) İmamân:** Kutubdan sonra vezirleri konumunda olan iki imamdır. Kutbun hayat süresi sona erdiğinde –ki manevi tasarrufu sona ermez- onun yerine imamlardan sağda bulunan geçer. **3) Evtâd:** Evtad âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velidir. Bu kelime “kazık” anlamına gelen “vete”nin çoğuludur. Nasıl ki dağlar yeryüzünün istikrarının nedeniyse Allah'da manevi âlemi bu dört veli tarafından muhafaza etmektedir. **4) Abdâl:** Bunlar yedi iklimin muhafızlarıdır. **5) Nucebâ:** Bunlar sekiz kişidir. Görevleri ise insanların durumlarını düzeltmektir. **6) Nukabâ:** Bunların sayısı üç yüzdür. Görevleri ise insanların içlerinde gizlediklerini ortaya çıkarmaktır. Bunlar dış görünüşlerine bakarak insanların içlerinden geçirdikleri bazı bilgileri tesbit etme kabiliyetine sahiptirler.<sup>1211</sup>

Ricâlû'l-gaybın özellikleri şunlardır: İnsanlardan belaları uzaklaştırmak, insanlarla Allah arasında bazı hususlarda aracılık yapmak ki buna göre insanlar tek başlarına güç yetiremedikleri konularda doğrudan ricâlû'l-gayba dua etmeleri gerekmektedir. Ricâlû'l-gayb kimsenin yapamayacağı olağanüstü özelliklere sahiptir. Onlar dünyanın her tarafına göz açıp kapayıncaya kadar giderler, denizleri, dağları ve çölleri aşarlar, zaman ve mekan tanımaksızın diledikleri zaman diledikleri yerde olurlar, Allah'ın imkân vermesiyle yağmur yağdırır, bereketi arttırır ve zalimlere gerekli cezaları verirler. Ricâlû'l-gaybın sayısı belirlidir. Mahiyetleri ise gizlidir.<sup>1212</sup>

İbn Teymiyye'ye göre sûfilerin çoğunun ve halkın dilinde dolaşan Mekke'de bulunan gavs, dört evtad, yedi kutub, kırk abdal, üç yüz nucabâ gibi isimlerden hiç biri Allah'ın kitabında ve Hz. Peygamber'in sahih hadislerinde bulunmamaktadır. Sadece Ali b. Ebi Talib'den munkatı bir senetle Şam'da ki abdallardan bahseden bir hadis rivayet olunmuştur. Yine bu tür isimlendirmeler ve tertipler selefin ıstılahında da mevcut değildir. Bu tertip ve isimlendirmeler ümmet tarafından genel kabul görmüş şeyhlerden de nakledilmemiştir.<sup>1213</sup>

<sup>1210</sup> Çınar, a.e., s. 315; Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *DîA*, XXXV, 81.

<sup>1211</sup> Osman Demir, Kelâm İlmi Açısından Ricâlû'l-Gayb”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, Editör: Mehmet Bulgen, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2014, s. 299-300; Uludağ, a.m., s. 82.

<sup>1212</sup> Demir, a.e., s. 301-302.

<sup>1213</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 237.

İbn Teymiyye ricâlü'l-gaybın her zaman belirli bir sayıda olmasının tutarsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah dostlarının sayısını geçmişte de şimdi de bilmek mümkün değildir. O bu konuda şu soruları sorar: Adem, Nuh ve İbrahim peygamberler döneminde kutub ve üç yüz ile yedi yüz arasında değişen bu kişiler kimlerdi? Peygamber efendimizden önce yani fetret döneminde insanların çoğu kafirdi. Aynı şekilde Hz. İbrahim'le ilgili "Muhakkak ki İbrahim başlıbaşına bir ümmetti..."<sup>1214</sup> buyrulur. Yani o tek başına mümindir kavmi ise kafirdi. Bu dönemlerde ricâlü'l-gaybın sayısı nasıl tamamlanmaktaydı? Eğer ricâlü'l-gayb Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıktı denirse bu tam olarak hangi zamandır? Ricâlü'l-gaybın ilki kimdir? Bununla ilgili ayet veya meşhur olmuş bir hadis var mıdır? İlk üç dönemde onların varlığına dair mütevatir bir icma gerçekleşmiş midir? Akaid, Kitap, Sünnet icma ve akli burhan üzerine kurulur. Bunlardan biriyle bu konuda delil getiremeyen kişi şüphesiz ki yalancıdır.<sup>1215</sup>

Ricâlü'l-gayb inancı şöyle garip bir durumu gerektirir: Allah Teâlâ kafirlere vasıtasız olarak yardım etmekte ve onları rızıklandırmaktadır. Müminlere ise mahlukât vasıtasıyla yardım etmekte ve onları mahlukât sayesinde rızıklandırmaktadır. Halbuki vasıtasız olan vasıtalı olana göre daha üstündür. Yine aynı şekilde Allah'ın yeryüzündekilere tasarrufu bu ricâlü'l-gayb sayesinde oluyorsa kâfirlerin ve fâcirlerin yardım görmesi ve rızıklandırılması nasıl açıklanacaktır? Müminler kuraklık ve çeşitli korkularla boğuşurken, kafirler Allah tarafından bol yağmurla, mallarında ve çocuklarında artışla lütuflanmaktadırlar.<sup>1216</sup>

Her kim insanların ihtiyaçlarının öncelikle ricâlü'l-gayba yükseldiğini, onların insanların sıkıntılarını kaldırdığını, Allah'ın rahmetinin önce üç yüzlere sonra yetmişlere sonra kırklara sonra yedilere sonra dörtlere en sonunda da gavsı indiğini söylerse yalancı, sapık ve müşriktir. İbn Teymiyye gavs lafzının ancak Allah'a layık olduğunu ancak onun yardım isteyenlere yardım edebileceğini belirtir. İster Allah'a yakın bir melek isterse de bir peygamber olsun Allah dışında başka bir varlıktan yardım ve medet istemek caiz değildir. O şu ayeti görüşünü delillendirmek için zikretmektedir: "Kullarım beni senden sorarlarsa, gerçekten ben yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm..."<sup>1217</sup> İbn Teymiyye şöyle sorar: Allah Teâlâ böyle buyurduktan sonra bir müminin ihtiyaçlarını Allah'a aracılar vasıtasıyla iletmesi nasıl mümkün olur?<sup>1218</sup>

<sup>1214</sup> en-Nahl, 16/120.

<sup>1215</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 238-239.

<sup>1216</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239-242.

<sup>1217</sup> el-Bakara, 2/186.

<sup>1218</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 239.

İbn Teymiyye ricâlû'l-gayb anlayışının Râfîzîler'in masum imam anlayışına benzediğini belirtir. Râfîzîler dünyanın her döneminde mükelleflerin imanının ancak onunla tamamlandığı Allah'ın hücceti olan masum bir imamın varlığını gerekli görür. Sonrada Hasan el-Askerî için şöyle derler: O çocukken bir mahzene girdi. Ondan sonrada onu kimse görmedi. Ondan ne bir işaret vardır ne de bir haber. Bu metafizik hiyerarşi bazı yönlerden de İsmailî ve Nusayri kozmolojiye benzemektedir. Bu anlayış, Ali buluttur, Muhammed b. Hanefiyye Radva Dağındadır, Hâkim Mısır Dağındadır, ricâlû'l-gaybdan kırk abdal Lübnan Dağındadır demeye benzemektedir. Bu tür sözlerin hepsi yalan ve iftiradır.<sup>1219</sup>

### 1.6. TEVESSÛL, ŞEFAAT VE KABİRLERİ ZİYARET

Tevessül bir müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i yahut velileri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmaktır. Vesile üstün konumdaki birine yaklaşıma aracı olacağı umulan şey veya kimsedir. "Yardım istemek" anlamındaki istiâne, istiğase ve istimdât da aynı manâda kullanılır.<sup>1220</sup>

Yukarıda İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını zikretmiştik. O tevhidi üçe ayırmaktadır: Ulûhiyyet, rubûbiyyet ve Esmâ-sıfat tevhidi. İşte İbn Teymiyye'nin tevessül ve şefaât konularındaki eleştirileri bu tevhid anlayışına dayanmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse rubûbiyyet tevhidinde göre âlemlerin yaratıcısı yerlerin ve göklerin Rabb'idir. Âlemdeki her şeyi o yaratmıştır ve onların da gerçek sahibidir. Ulûhiyyet tevhidinin anlamı ise; yalnızca Allah'a ibadet etmek, O'na boyun eğmek ve O'na itaat etmektir. Allah'tan başkasına ibadet edilmemeli, göklerde ve yerde hiçbir şey O'na ortak koşulmamalıdır. Yani ona göre tevhidin sadece teorik yönü yoktur. Hayatın içine dâhil edilmesi gereken pratik bir yönü de vardır ki bu olmadan tevhid gerçekleşmez.

İbn Teymiyye "vesile" ve "tevessül" lafızlarında mücmellik ve müteşabihlik olduğunun altını çizer. Bu sebeple bunların manalarının hakkıyla bilinmesi ve tesbit edilmesi için Kitap ve Sünnet'te hangi anlamda kullanıldıklarının, sahâbenin bunlardan neyi kastedip nasıl tatbik ettiğinin ve müteahhirûnun ıstılahında bu kelimelerin nasıl bir anlam kazandığının bilinmesi gerekir. Ona göre bu konudaki yanlış anlayışların birçoğu bu lafızlardaki mücmellik ve müstereklikten kaynaklanmaktadır.<sup>1221</sup>

<sup>1219</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 240, 242.

<sup>1220</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *DİA*, XXXI, 6.

<sup>1221</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 147.

İbn Teymiyye vesile lafzının geçtiği ayet ve hadisleri zikreder: “Ey iman edenler, Allah’tan sakının ve O’na vesile arayın,”<sup>1222</sup> “Ey Resûlüm, de ki: ‘Allah’ı bırakıp da kendisinde bir şey olduğunu zannettiklerinizi çağırın. Onlar sizden herhangi bir sıkıntıyı gideremeyecekleri gibi değiştiremezler de. Yakardıkları da, onların en yakınları da Rablerine vesile arayıp dururlar, O’nun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı korkunçtur”<sup>1223</sup> Allah Teâlâ’nın aranmasını emrettiği ve melekleri ile peygamberlerinin de aradıklarını bildirdiği vesile, O’na yakınlık sağlayan vâcibler ve müstehablardır. Vâcib ve müstehab, Hz. Peygamber’in şeriat olarak ortaya koyduğu ve vâcib ve müstehab olarak emrettiği şeydir. Bunun temeli de Resûlullah’ın getirdiğine imandır. Cenab-ı Hak’ın halka aramalarını emrettiği vesilenin tamamı, sadece Resûlullah’ın getirdiğine tabi olmak suretiyle Allah Teâlâ’ya tevessül, yakınlık arayıştır ve Allah’a yakınlık aramanın tek yolu da budur.<sup>1224</sup>

İbn Teymiyye tevessül ile alakalı olarak şu hadisleri zikreder: “Cenab-ı Hak’tan benim için vesileyi isteyiniz. Çünkü vesile, Allah’ın kullarından sadece birisine layık olan ve ona ulaşacak kulun ben olacağımı ümit ettiğim cennette bir derecedir. Kim benim için Allah’tan vesileyi isterse kıyamet günü o kimse için şefaetim vâcib olur.”<sup>1225</sup> “Ezanı duyduğu zaman: ‘Ey şu mükemmel nidanın ve daim namazın sahibi Allah’ım, Muhammed’e vesile ve yücelik ver, onu va’dettiğin makâm-ı mahmûda eriştir. Şüphesiz sen va’dinden caymazsın’ diyen kimseye şefaetim hak olur.”<sup>1226</sup> İbn Teymiyye bunun Hz. Peygamber’e mahsus bir vesile olduğunu belirtir. Peygamberimiz Allah’tan kendisi için bu vesileyi istememizi emretmiş ve bu dereceye Allah’ın kullarından sadece birisinin erişebileceğini, kendisinin de bu kul olacağını ümit ettiğini bildirmiştir. İbn Teymiyye müslümanların bu vesileyi istemekle emrolunduğunu, bunun karşılığında amel cinsinden olması sebebiyle Hz. Peygamber’in kendisi için bu vesileyi isteyene kıyamet gününde şefaatinin hak olacağını söyler.<sup>1227</sup>

“Tevessül” lafzıyla üç anlam kastedilmektedir. Bunlardan ikisi müslümanların ittifakıyla doğru bir anlamda kullanılırken, üçüncüsü ise sünnetin ihtiva etmediği bir anlam içermektedir:

- 1) Hz. Peygamber’ e itaatle tevessül; bu, farz olup iman ancak bu itaatle bütünlüğe ulaşır.

<sup>1222</sup> el-Mâide, 5/35.

<sup>1223</sup> el-İsrâ, 16/56-57.

<sup>1224</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 147.

<sup>1225</sup> Müslim, “Salat”, 11.

<sup>1226</sup> Buhârî, “Ezan”, 8.

<sup>1227</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 147-148.

- 2) Hz. Peygamber'in dua ve şefaatiyle tevessül; bu ise onun sağlığında, bir de müslümanlar onun şefaatiyle tevessül ederlerken kıyamet gününde olabilir.
- 3) Allah'a karşı peygamberlerin ve sâlih kişilerin zatına yemin etmek ve onların zatlarıyla istemek anlamında tevessül ki, bu, sahâbenin yağmur duasında ve başka işlerde, onun ne sağlığında, ne vefatından sonra, ne kabri başında, ne de başka bir yerde hiç yapmadıkları bir şeydir. Ashâb arasında meşhur dualar içinde de böyle bir şeye rastlanmamaktadır.<sup>1228</sup>

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre şefaath iki türdür:

- 1) Allah Teâlâ'nın kabul etmeyip reddettiği şefaath ki, müşriklerin ve bu ümmetten onlara benzeyen cahil ve sapıkların kabul ve ispat ettikleri şefaattir. Bu şirkidir. İbn Teymiyye şu âyetleri zikreder: "De ki: Allah'tan başka kendilerinde bir şeyler sandıklarınızı çağırın bakalım! Onlar, ne göklerde, ne yerde, zerre miktar şeye sahip değillerdir. Oralarda onların Allah'la ne bir ortaklıkları vardır; ne de Allah'ın onlardan bir yardımcısı vardır. O'nun yanında, kendilerine izin verdiklerinden başkasına şefaath fayda vermez,"<sup>1229</sup> "Kim O'nun katında O'nun izni olmadan şefaath edebilir?"<sup>1230</sup>, "O'ndan başka sizin ne veli, ne de şefaathınız vardır,"<sup>1231</sup> "O'nun izni olmadan hiçbir şefaathçi yoktur"<sup>1232</sup>, "Allah'tan başka kendilerine ne zarar, ne fayda vermeyen şeylere ibadet ediyorlar ve 'bunlar bizim Allah yanında şefaathçilerimizdir' diyorlar. De ki: 'Göklerde ve yerde, Allah'ın bilmediği şeyleri mi O'na haber veriyorsunuz?' Hâşâ! Allah münezzehdir ve onların koştukları ortaklıktan uzaktır,"<sup>1233</sup> O'nun yanında şefaath ancak izin verdiklerine fayda verir"<sup>1234</sup>, "O gün ancak Rahman'ın kendilerine izin verdiği ve sözlerinden hoşnut olduğu kimselerin şefaathleri fayda verecektir"<sup>1235</sup>, Onlar ancak Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselere şefaath edeceklerdir. O'nun haşyetiyle ürpermektedir onlar."<sup>1236</sup>
- 2) Herhangi bir şefaathçinin, Allah'ın izniyle yaptığı şefaath ki, Allah Teâlâ'nın sâlih kulları için kabul ve isbat ettiği şefaattir. Bunun içindir ki, şefaathçilerin efendisi olan Hz. Muhammed kıyamet gününde insanlar kendisinden şefaath istediklerinde,

<sup>1228</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 148-149, 201.

<sup>1229</sup> es-Sebe, 34/22-23.

<sup>1230</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>1231</sup> es-Secde, 32/4.

<sup>1232</sup> Yunus, 10/3.

<sup>1233</sup> Yunus, 10/18.

<sup>1234</sup> es-Sebe, 34/23

<sup>1235</sup> Tâ-Hâ, 20/109

<sup>1236</sup> el-Enbiyâ, 21/28



gelip secdeye kapanacak. Bu olayı bizzat Hz. Peygamber şöyle anlatmıştır.<sup>1237</sup>  
“Secdede, Allah Teâlâ’nın bana lütfedeceği ve şu anda hakkıyla yapamayacağım birtakım hamdlerle O’na hamdedeceğim. Sonra bana şöyle denecek: ‘Kaldır başını artık ey Muhammed! Söyle dinleneceksin, iste verileceksin ve şefaata et şefaataçısın.’”<sup>1238</sup>

“Peygamber yoluyla tevessül” ancak şu şekilde câiz olur: Resûlullah’a iman etmekle, onu sevmekle, ona itaat etmekle, ona salât ve selâm getirmekle, dua ve şefaatiyle ve benzeri şeylerle tevessül etmek, hem kendisinin fillerinden, hem de kulların onun hakkında emredildikleri fiillerden olup müslümanların ittifakıyla meşrudur. Sahâbe, hayatında onunla tevessül ediyorlardı. Vefatından sonra ise, onunla tevessül ettikleri şekilde, amcası Abbas’la tevessül ettiler. İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre “peygamber yoluyla tevessül” den “kişi duasını bir yaratığa arz etmeden, Allah’a karşı bir yaratığa yemin etmeden Allah tarafından kabul edilmeyeceğini, ya da peygamberlere inanmaksızın, onlara itaat etmeksizin ve şefaati olmaksızın duanın kabulünde peygamberlerin bizzat kendilerinin vesile olacakları” kastediliyorsa böyle bir tevessül kesinlikle câiz değildir.<sup>1239</sup>

İbn Teymiyye Hz. Peygamber’le tevessül konusunda şu hadisleri zikreder: “Kıtlıkta karşı karşıya kaldıklarında Ömer b. El-Hattâb, Abbas b. Abdulmuttalib’le istiska eder ve: ‘Allah’ım (hayattayken) Peygamberimizle tevessül ederdik; bize yağmur ihsan ederdin. Şimdi de sana Peygamberimizin amcasıyla tevessül ediyoruz, bize yağmur ver’, derdi. Râvi diyor ki: ‘Bu dua üzerine yağmur yağdırılırdı,’”<sup>1240</sup> “Bir bedevî Hz. Peygamber’e: ‘Sıkıntıya düşüldü, çoluk-çocuk aç kaldı, mal helâk oldu. Bizim için Allah’a dua et. Allah nezdinde seni şefaataçı kılıyoruz. Senin nezdinde de Allah’ı şefaataçı kılıyoruz’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah: Fesühbanallah, dedi. O kadar ki durumun vehameti ashâbın yüzlerinden okunuyordu. Resûlullah devam ederek şöyle dedi: ‘Yazıklar olsun, sen neler söylüyorsun! Allah, yaratıklarından hiç kimsenin nezdinde şefaataçı olmaz. Allah’ın şanı bundan yücedir.’”<sup>1241</sup> İbn Teymiyye’ye göre Resûlullah bedevînin: “Senin nezdinde Allah’ı şefaataçı kılıyoruz” sözünü reddetmiş, ama “Allah nezdinde seni şefaataçı kılıyoruz” sözünü reddetmemiştir. Bu da Hz. Peygamber’in şefaataçı olacağını gösterir.<sup>1242</sup>

<sup>1237</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 230-231

<sup>1238</sup> Buhârî, “Tevhid”, 19, “Enbiya”, 3.

<sup>1239</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 107.

<sup>1240</sup> Buhârî, “İstiska”, 3, “Fedailu Ashabu’n Nebi”, 11

<sup>1241</sup> Ebû Davud, “Deavât”, 19.

<sup>1242</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 83.

Hız. Ömer'in istiska sırasında söylediği, yukarıda söz konusu edilen dua, tevessülün meşru olan ikinci kısmına girer. Çünkü Hz. Ömer ve diğer müslümanlar, Hz. Abbas'ın duasıyla birlikte Allah'tan yağmur istemişlerdi. Hepsini birden şefaati istemişlerdi; onlara dua eden sadece Hz. Abbas değildi. Ve tevessül onun taati ve ibadetiyle olmuştu. Onlar Hz. Peygamber hayattayken yaptıkları meşru tevessül yapma imkânları kalmayınca, onun yerine böyle yapmışlardı. İbn Teymiyye burada şöyle bir akıl yürütme yapar: “Eğer Hz. Peygamber hayattayken yapılan tevessül ile, o vefat ettikten sonra yapılan tevessül ve Hz. Peygamberin kendisine dua ettiği mütevessil ile, dua etmediği mütevessil aynı olsaydı, Sahâbe, yaratılmışların en efdali, Rabbi katında en şerefli, vesilece en yakını olan Hz. Muhammed ile tevessül etmeyi bırakıp da, o değerde olmayan başka kimselerle tevessül etmezlerdi. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre istiska (yağmur isteme), istişfa (şefaati isteme), Hz. Peygamberle ve bir başkasıyla tevessül, ancak o şahıslar hayattayken olur. Bu da şu anlamda olur: İnsanlar onun dua etmesini isterler, o da onlara dua eder. Yani, onların tevessülleri tevessül edilen kişinin duasıyla olur; istişfaları da, Hz. Muhammed'in şefaati olmasını istemeleridir ki, şefaati de dua demektir.<sup>1243</sup>

İbn Teymiyye “a'mâ sahâbî hadisi” şeklinde meşhur olan ve vefatından sonra ya da gıyabında Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül edenlerin delil olarak kullandıkları bu hadisin de Hz. Peygamber'in duasıyla tevessüle girdiğini belirtir. Çünkü a'mâ sahâbî, Hz. Peygamberden kendisi için Allah Teâlâ'nın tekrar gözünü açması konusunda dua etmesini talep etmiş, Peygamber efendimiz de: “İstersen sabredersen, istersen senin için dua edeyim” demişti. A'mâ sahâbî ise: “Tamam dua et” diye ısrar etmişti. Bunun üzerine Resûlullah ona abdest almasını, sonra iki rekat namaz kılıp şöyle dua etmesini emretmişti: “Allah'ım, Senden rahmet peygamberi olan peygamberinle istiyorum. Ya Muhammed, ey Allah'ın Resûlü, şu hacetim konusunda onu karşılasın diye seninle Rabbime yöneliyorum. Allah'ım hakkımda O'nun şefaatinin kabul et.”<sup>1244</sup> Bu Hz. Peygamber'in duası ve şefaatiyle tevessül etmektir ve a'mâ sahâbî için Peygamber efendimiz duada bulunmuştur. Bu sebeple de o zat: “Onun benim hakkımdaki şefaatinin kabul et” demiş, yani Allah Teâlâ'dan Resûlü'nün kendisi hakkındaki duası demek olan şefaatinin kabul etmesini istemiştir.<sup>1245</sup>

Bu hadisi vefatından sonra ya da gıyabında Hz. Peygamber'le tevessül için delil olarak kullananlar, tevessül yapan bu kişinin isteğini, Hz. Peygamber kendisi için dua etmeden yerine getirdiğini sanmışlardır. Aynı şekilde bu kişiler bu olayı kendisine benzediğini iddia

<sup>1243</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 222-227.

<sup>1244</sup> Tirmizi, “Deavât”, 119.

<sup>1245</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 189.

ettikleri diğer olaylar için de geçerli saymışlardır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre kendisine benzemeyen ve farklı olan hususlarda bu olayla hüküm doğru olmaz. Peygamber'in dua ettiği kimseyle, dua etmediği kimse arasında şer'an ve vakıa olarak bir fark vardır. Bunları birbirinin aynı olarak düşünmek câiz olmaz.<sup>1246</sup>

Görüleceği üzere İbn Teymiyye tevessül etmenin hakikatının ilgili şahsın duasıyla tevessülde bulunmak olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bir kişinin zatıyla tevessül etmek kesinlikle câiz değildir. Ona göre yaratılanların şahsıyla dua da bulunma konusunda rivayet olunan hadisler son derece zayıf, hatta mevzûdur.<sup>1247</sup>

Yaratılmışlar üzerine yemin etmek, onlardan birine sığınmak ya da şeyhlerden herhangi birisiyle istiğasede bulunmak şirktir.<sup>1248</sup> İbn Teymiyye bu konu da şu hadisleri zikreder: “Kim yemin edecekse Allah'a yemin etsin, yahutta sussun,”<sup>1249</sup> “Kim Allah'tan başkasına yemin ederse müşrik olmuştur.”<sup>1250</sup> Allah Teâlâ, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, ortak koşulmalarının kötü bir şey olması hususunda bütün yaratıkları aynı seviyede tutmuştur. O şu âyetleri konuyla alakalı olarak zikreder: “Beşerden hiçbirine yakışmaz ki, Allah kendisine, kitabı, ve peygamberliği versin de sonra o, insanlara: ‘Allah’ı bırakıp da bana kul olun’ desin. Fakat o, ‘öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbaniler olun’ der. Sizin, melekleri ve peygamberleri tanrılar edinmenizi de emretmez. Size, siz hiç müslüman olduktan sonra kâfirliği emreder mi,”<sup>1251</sup> “De ki: ‘Allah’ın dışında kendilerini ilah sandıklarınızı çağırın. Onlar sizden ne bir sıkıntı giderebilir ve ne de değiştirebilir. Onların yakardıkları kimselerin Allah'a en yakın olanları bile, Rablerine yaklaşmak için vesile ararlar; O'nun rahmetini umar ve azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı korkunçtur.”<sup>1252</sup>

Allah'tan mahlukâtı ile istekte bulunmak caiz değildir. Çünkü yaratılanın Yaratıcı üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Mu'tezile ve onlara uyan bazı fırkalar yaratılanın da Yaratıcı üzerinde akıl ile bilinebilen birtakım haklarının olduğunu söylemiş ve yaratılanı Yaratıcı'ya kıyaslamışlardır. Bazı kimselere göre ise Allah Teâlâ merhamet etmeyi kendisine farz ve zulmü kendisine haram kıldığı gibi bunu da mümin kulları için bir hak olarak kendine gerekli yapmıştır. Bunları O'na hiçbir yaratık gerekli kılamaz ve O, mahlukâtı ile de kıyaslanamaz. Bilakis O, rahmet, hikmet ve adaletinin bir sonucu olmak üzere merhameti bizzat kendisi yine

<sup>1246</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 226.

<sup>1247</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 180, 186.

<sup>1248</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 204, 233, 248.

<sup>1249</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 26, “Eyman”, 4; Müslim, “Eyman”, 3.

<sup>1250</sup> Tirmizi, “Nüzûr”, 9.

<sup>1251</sup> el-Âl-i İmrân, 3/79, 80.

<sup>1252</sup> el-İsra, 17/56,57. Ayetler ve hadisler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 205.

kendisine gerekli kılıp, zulmü haram görmüştür” derler. Onlar şu ayet ve hadisleri zikrederler:<sup>1253</sup> “Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine farz kıldı,”<sup>1254</sup> “Müminlere yardım etmek bize düşen bir hak idi,”<sup>1255</sup> “Ey kullarım, şüphesiz Ben zulmü kendime haram kıldım, sizin aranızda da yasakladım. Artık birbirinize zulmetmekten vazgeçin,”<sup>1256</sup> “Ey Muaz, Allah’ın kulları üzerindeki hakkının ne olduğunu biliyor musun? Muaz: ‘Allah ve resûlü daha iyi bilir’ dedim diyor. Bunun üzerine Resûlullah: ‘Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, kullarının O’na ibadet etmeleri ve O’na hiçbir şeyi eş koşmamalarıdır’ buyurup soruyorlar: ‘Peki ey Muaz, bu söylediğimi yaptıklarında kulların Allah üzerindeki hakları nedir, biliyor musun?’ Muaz yine: ‘Allah ve Resûlü daha iyi bilir’ deyince devam ediyorlar: ‘Kulların Allah üzerindeki hakkı onlara azap etmemesidir.’”<sup>1257</sup>

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre kişinin ibâdeti ve ilmi sebebiyle Allah üzerinde, bir kulun diğer bir kul üzerinde sahip olduğu haklar türünden bir takım haklarının olacağını zannetmesi cahilliktir. Bu durum şuna benzer: “Bazı kişiler yöneticilere ve mülk sahiplerine hizmet eder, onlara fayda sağlar, zararları önler ve buna karşılık da onlardan bir karşılık ve bedel isteyip beklerler. Onlardan gördükleri bir sıkıntı veya ilgisizlik üzerine de derhal: ‘Ben şöyle yapmamış mıydım?’ diyerek ona yaptığı iyiliği, diliyle değilse de bile gönlüyle başa kakarlar.” İşte böyle bir şeyi Allah Teâlâ hakkında düşünmek insanın cehaletinden ve haddi aşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>1258</sup>

İbn Teymiyye düşünce sisteminin temellerinden birini oluşturan “kulluk” kavramını burada da ön plana çıkarmaktadır. O yukarıda zikrettiğimiz düşüncenin yanlışlığını kanıtlamak için şu âyetleri zikreder:<sup>1259</sup> “Şayet siz iyilik yaparsanız kendiniz için iyilik yapmış olursunuz. Kötülük yaparsanız bu da kendinizdir,”<sup>1260</sup> “Kim güzel bir iş yaparsa kendi lehinedir, kim de kötülük işlerse aleyhinedir. Rabbin kullara karşı hiç zâlim değildir,”<sup>1261</sup> “Eğer küfre dalarsanız, şüphe yok ki Allah sizden müstağnidir. Şu var ki O, kullarının küfre düşmesine razı olmaz. Eğer şükreder de iman ederseniz sizin hesabınıza buna

<sup>1253</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 156.

<sup>1254</sup> el-En’âm, 6/54.

<sup>1255</sup> er-Rûm, 30/47.

<sup>1256</sup> Müslim, “Birr”, 55.

<sup>1257</sup> Buhârî, “Cihad”, 46; Müslim, “İman”, 48.

<sup>1258</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 157.

<sup>1259</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 157.

<sup>1260</sup> el-İsrâ, 17/7.

<sup>1261</sup> el-Fussilet, 41/46.

razı olur,”<sup>1262</sup> “Kim şükrederse ancak kendi faydasına şükreder; kim de küfre dalarsa şüphesiz benim Rabbim her şeyden müstağnidir, kerem sahibidir.”<sup>1263</sup>

“Ey efendim! Bana yardım et,” Sana sığınıyor senden yardım istiyorum,” “Düşmanlarıma karşı bana yardım et” gibi sözlerle, ölü ya da gaib, Allah’tan başka kimseden istemek ve dua etmek, kendisinden istenilen kişi ister peygamber, ister sâlih bir kimse, isterse başka biri olsun böylesi bir dua Allah’a şirk koşturur. Bu şekilde yaratıklardan yardım isteyen kişinin hacetinin tamamını veya bir kısmını şeytan bazen yerine getirir ya da meded beklediği zatın kılığında ona görünür. Meded isteyen kişi ise bunu istiğasede bulunduğu şahsın kerâmeti zanneder. Halbuki o, Allah’a şirk koşturduğu için kendisine musallat olan ve onu sapıklığa düşüren şeytandır.<sup>1264</sup>

İbn Teymiyye, müşriklerin ve puta tapanların şirk koşturularının en büyük sebebinin bu olduğunu belirtir. O bu konuda şöyle der: “Ölmüş bulunan sâlihlerle peygamberler, şeyhler ve Ehl-i beyt’le istiğase yapan bu kimseler, bazı hâdiselerin cereyan etmesini veya bunların anlatılmasını gaye haline getirmişlerdir. Bu şeylerin, yaptıkları bu amel sebebiyle meydana gelen harikulâde birer hal ve kerâmet olduğunu sanırlar. Bu kimselerden öyleleri vardır ki, şirk koşturdukları ve istiğasede buldukları şeyhlerin kabirlerine varırlar; kendilerine havadan yiyecek, nafaka, silah gibi istedikleri şeyler iner ve onlar da bunu, şeyhin kerâmeti zannederler. Halbuki bütün bunlar, şeytanların yaptıkları işlerdir. Putlara tapılmasının en büyük sebebi işte bu tür olaylardır.”<sup>1265</sup>

İbn Teymiyye “falancanın hakkı için...” şeklinde dua edilmesini yanlış bir davranış olarak görür. Çünkü ona göre vesile kılınan şahıs kendisine azab olunmaması, mükâfâtlarla ikram görmesi ve derecesinin yükseltilmesi gibi hakları Allah Teâlâ’nın lütf-u keremiyle kazanmıştır. Dolayısıyla dua eden kişinin isteğine sebep teşkil edecek bir unsur ortada yoktur. Çünkü bu zât elde ettiği hal ve dereceye Cenab-ı Hakk’ın kendisine müyesser kıldığı iman ve tâat sayesinde erişebilmiştir. Dua eden kimse o zâtın eriştiğine hak kazanamaz. Çünkü böyle kimselerin zâtları, duaların kabul edilmesini gerektiren bir sebep değildir. Onların Allah katındaki mertebe ve derecelerinde, faydası insanlara râci olan bir husus yoktur. Bir kişi bundan, tevessül edilen kişilere, ittiba etmek ve onları sevmek suretiyle ancak yararlanabilir.<sup>1266</sup>

<sup>1262</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>1263</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>1264</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 243.

<sup>1265</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 249.

<sup>1266</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 161, 234.

Kim, herhangi bir şeyhin, müridlerini kıyamet günü azaptan kurtaracağını iddia ederse, kendi şeyhinin, Abdullah oğlu Muhammed'den üstün olduğunu iddia etmiş olur. Bunu diyen kimse tevbeye çağrılır; eğer bu sözünden vazgeçer ve tövbe ederse kurtulur yoksa öldürülür.<sup>1267</sup> İbn Teymiyye iddiasını delillendirmek için şu âyet ve hadisleri zikreder:<sup>1268</sup> “Öyle bir günden sakının ki, hiçbir nefis başka bir nefse bir şey ödeyemez, kimseden şefaath kabul edilmez, o kimseden bedel de alınmaz. Onlara yardım da edilmez”<sup>1269</sup>, “Ey Fâtıma! Seni hiçbir şekilde Allah'ın azabından kurtaramam. Ey Peygamberin halası Safiyye! Sana Allah'ın azabına karşı hiçbir faydam olmaz. Ey Peygamberin amcası Abbas! Senin için Allah'a karşı hiçbir şey yapamam. Ama kendi malımdan dilediğinizi benden isteyin”<sup>1270</sup>, “Kıyamet günü sakın içinizden biriniz, omuzunda böğüren bir deve olduğu halde karşıma çıkıp: ‘Yetiş ey Allah'ın Resûlü! Diye medet istemesin. Çünkü o vakit ben ona derim ki: ‘Allah'ın azabından ben seni hiçbir şekilde kurtaramam. Dini sana tebliğ etmiştim.’”<sup>1271</sup>

İbn Teymiyye meleklerin, peygamberlerin ve müminlerin şefaath edeceklerinin sahih hadislerle sâbit olduğunu söyler. Ancak bu Allah'ın izniyle ve belli ölçülerdedir. Yani bu şefaathçinin tercihine bırakılmış bir iş değildir. Bir kimse “Şüphesiz Hz. Muhammed bütün müslümanları ateşten kurtaracaktır” dese yalan söylemiş olur. Çünkü Muhammed ümmetinden ateşe girecek olanlar vardır. Hz. Muhammed onlar hakkında şefaatte bulunacaktır. Şeyhlerin şefaathı ise Hz. Peygamberinki gibi değildir. Sâlih kişiyi Allah dilediği kimseler hakkında şefaathçi kılabilir.<sup>1272</sup>

İbn Teymiyye yaratılanla Yaratıcı arasında aracılar kabul edenleri, hükümdarlarla vatandaşları arasındaki hâciplere mukayese ederek şöyle der: “Hükümdarlarla vatandaşları arasındaki hâcipler gibi, Allah ile kulları arasında aracılar olduğunu kabul ediyorsanız; nasıl ki hükümdarların aracıları, onlara halktan daha yakın olduklarından, vatandaşlar ya direkt olarak ihtiyaçlarını hükümdara aktarmayı saygıya aykırı gördüklerinden, ya da aracılardan, hükümdara kendilerinden daha yakın olduklarından dolayı kendileri için daha yararlı olur düşüncesiyle ihtiyaçlarını aracılara arz edip onlar da bunları hükümdara iletiyorsa, Allah'la kulları arasındaki aracılar da, kulların ihtiyaçlarını Allah'a ilettiklerini, Allah'ın da ancak onların aracılığıyla kullarını hidayete erdirdiğini ve onlara rızık verdiğini; halkın, ihtiyaçlarını bu aracılardan isteyip onların da bunları Allah'tan istediklerini söylüyorsanız, bunu söyleyen,

<sup>1267</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 69.

<sup>1268</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 69-70.

<sup>1269</sup> el-Bakara, 2/48.

<sup>1270</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 11.

<sup>1271</sup> Buhari, “Zekat”, 3, “Cihad”, 189; Müslim, “İmâra”, 24, 26, 28.

<sup>1272</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 70.

kâfir ve müşriktir. Bu görüşünden dolayı tövbe etmesi istenir ve etmediği takdirde de öldürülür.”<sup>1273</sup>

Hükümdarlarla vatandaşlar arasındaki aracılardan görevlerinden biri vatandaşların hükümdarlar tarafından bilinmeyen durumlarını onlara aktarmaktır. Ancak kim meleklere, peygamberlerin veya başkalarının haber vermediği sürece Allah’ın kullarının durumlarından haberdar olmadığını söylesen kâfirdir. Hükümdarlarla halk arasındaki aracılardan görevlerinden bir diğeri de şudur ki, hükümdarlar yardımcılarını olmaksızın vatandaşlarını idare etmekten âciz kaldıkları ve düşmanlarını başlarından savamadıkları için onlara muhtaçtırlar. Ancak her türlü eksiklikten yüce olan Allah, aczden dolayı ne bir yardımcıya, ne de bir dosta muhtaçtır. Hükümdarlarla vatandaşlar arasındaki aracılardan bir diğeri ise şudur; hükümdarın vatandaşlarının iyiliğini ve onlara merhametli olmayı istememesi halinde vatandaşlarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere öğüt ve yüceltme yoluyla irade ve himmetini harekete geçirirler. Bu, öğüdün hükümdarın yüreğinde meydana getirdiği etki veya görüşlerini dikkate aldığı kimsenin içine saldırdığı korku şeklinde tezahür edebilir. Allah Teâlâ ise, her şeyin Rabbi ve hükümrandır. O’nun kullarına şefaati, ananın oğluna olan şefkatinden daha fazladır. Her şey O’nun dileğiyle olur. İsteddiği her şey mutlaka gerçekleşir ve istemediği şey de olmaz.<sup>1274</sup>

İbn Teymiyye yaratılanlardan istekte bulunmanın üç zararı olduğunu belirtir:

- 1) Allah’tan başkasına muhtaç oluş ki, bu şirkin çeşitlerinden biridir.
- 2) İstenilen kimseye eziyet ki, bu yaratılmışlara zulmetmenin bir türüdür.
- 3) Allah’tan başkasına boyun bükme ki, bu da nefse zulümdür.<sup>1275</sup>

Şefaati olan her duacı Allah Teâlâ’ya dua edip şefaati istediğinde, dua ve şefaati ancak Allah’ın kaza, takdir ve meşietleriyle gerçekleşir. Duaya icabet eden ve şefaati kabul eden O’dur. Sebebi de, sebep olanı da O yaratmıştır. Dua da Allah’ın takdir ettiği sebepler bütünü içindedir. Buna binaen sebeplere yönelip onlardan istemek tevhide şirk koşturur. Sebeplerin sebep oluşunu yok saymak, akılda eksikliklerdir. Sebeplerden bütünüyle yüz çevirmek ise, şeriatin sınırlarının dışına çıkmaktır. Bundan dolayı, kulun tevekkül, dua, dileme ve yalvarması Allah’a olmalıdır. Allah’da, yaratıkların duasıyla, dilediği sebepleri ona takdir eder.<sup>1276</sup>

İbn Teymiyye, müslümanların kabirleri ziyaretlerinin iki şekilde olduğunu belirtir:

<sup>1273</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 96.

<sup>1274</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 97.

<sup>1275</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 141.

<sup>1276</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, I, 100.

**1. Şer'î ziyaret:** Cenaze namazındaki amaç, nasıl ölü için dua etmek ise, kabri ziyarettteki amaç da o kabirdeki ölü için dua etmektir. Kabri başında durmak da, cenaze namazını kılmak türündendir. İbn Teymiyye kabir başında durmanın ve kabir ziyaretlerinin meşru olduğunu kanıtlamak için Allah Teâlâ'nın Peygamber efendimize münafıkların cenaze namazına katılmasını yasaklamasını delil olarak gösterir. Allah Teâlâ münafıklar hakkında şöyle buyurmuştur: “Ve onlardan ölen birine asla namaz kılma, onun kabri başında da durma.”<sup>1277</sup> Yüce Allah bu ayetiyle, peygamberini münafıkların cenaze namazlarını kılmaktan ve kabirleri başında durmaktan sakındırmıştır. Çünkü onlar Allah ve Resûlüne inanmamış; kâfir olarak ölmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre Allah Teâlâ'nın bu illetten, yani kâfir olmalarından dolayı cenaze namazlarını kılmayı, kabirleri başında durmayı yasaklaması şuna işaret eder ki, bu illet ortadan kalkınca yasaklama da kalkmaktadır. Yasaklamanın münafıklara tahsis edilmesi, başkalarının namazlarının kılınacağını ve kabirleri başında durulacağını gösterir. Çünkü hiç kimse hakkında kabir ziyareti meşru olmasaydı, yasaklama onlara has kılınmaz ve bunun nedeninin onların kâfir oluşları olduğu belirtilmezdi.<sup>1278</sup>

İbn Teymiyye müminlerin cenaze namazlarını kılmanın ve kabirleri başında durmanın mütevatir sünnet olduğunu belirtir. Çünkü Peygamber efendimiz müslüman ölülerin cenaze namazlarını kılmış ve bunu ümmetine teşri buyurmuştur.<sup>1279</sup> İbn Teymiyye konuyla alakalı olarak şu hadisleri zikretmektedir:<sup>1280</sup> Peygamber efendimiz ümmetinden biri defnedildiğinde kabri başında durur ve şöyle derdi: ”Onun için sebat isteyiniz. Çünkü şimdi o, sorguya çekilmektedir.”<sup>1281</sup> Yine Peygamber efendimiz Cennetü'l-Bakî ve UHud'daki mezarlıkları ziyaret etmiş ve ashabına kabirleri ziyaret ettiklerinde şöyle demelerini öğretmiştir: “Selam size ey mümin ve müslüman diyarın ehli. İnşâallah bizler de size ulaşacağız. Allah, sizden ve bizden öncekilere ve sonrakilere merhamet etsin. Allah'tan, bize ve size âfiyetler dileriz. Ecirlerinden bizi mahrum etme ve onlardan sonra bizi imtihan etme Allah'ım!”<sup>1282</sup>

İbn Teymiyye müminlerin kabirlerine yapılan şer'î ziyaretten maksadın onlar için dua etmek olduğunu söyler ve şu hadisi zikreder:<sup>1283</sup> “Resûlullah (s.a.v.) annesinin kabrine geldi. Kabri başında ağladı bu yanındakileri de ağlatmıştı. Sonra şöyle buyurdu: “Anneme mağfiret

<sup>1277</sup> et-Tevbe, 9/81.

<sup>1278</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 123-124.

<sup>1279</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 124.

<sup>1280</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 124.

<sup>1281</sup> Ebû Dâvud, “Cenaiz”, 69.

<sup>1282</sup> Müslim, “Cenâiz”, 3; Nesâî, “Cenâiz”, 103; İbn Mâce, “Cenâiz”, 77.

<sup>1283</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 124.



dilemem hususunda Rabbimden izin istedim izin vermedi. Kabrini ziyaret edeyim diye izin istedim, izin verdi. Kabirleri ziyaret edin, çünkü onlar size âhireti hatırlatır.<sup>1284</sup>

**2. Bid'at olan ziyaret:** Bu ziyaret ölüden ihtiyacını gidermesini istemek, ondan dua ve şefaah beklemek, ya da kabri başında dua etmenin icabete daha şâyân olacağı düşüncesiyle yapılan ziyarettir. Bu düşüncelerle yapılan ziyaretlerin hepsi sonradan uydurulmuş bid'atler olup Hz. Peygamber böyle bir şeyi teşri etmemiş ve sahâbe de, Hz. Peygamber'in veya bir başkasının kabrini bu şekilde ziyaret etmemiştir. Bu tür ziyaretler şirk veya şirke götüren yollardan biridir.<sup>1285</sup>

İbn Teymiyye, ölüye mezarının başında yalvarıp yakarmak, onlardan birtakım ihtiyaçlarının karşılanmasını istemek, bu zevattan herhangi birinin kabri başında yapılan duanın, cami ve evlerde yapılan duadan daha üstün olduğuna inanmak, bu kimselere yemin ederek Allah'tan talepte bulunmanın ve onlar aracılığıyla Allah'tan istemenin duaya icabeti gerektiren meşru bir husus olduğuna inanmak gibi şeylerin bid'at olduğunu belirtir. O bu durumu Hz. Nûh'un kavminin durumuna benzetir. Hz. Nûh'un kavminde şirkin ve putlara tapma sebeplerinin ilki budur.<sup>1286</sup> Şu hadis bu durumun delilidir: İbn Abbas diyor ki: "Vedd, Suva, Yeğus, Yeuk ve Nesr Nûh kavminde yaşayan salih kişilerin adları idi. Bunlar ölünce şeytan, insanlara bunların hatıralarını devam ettirmek için yaşadıkları yerlere heykellerini dikmelerini ilham etti. Onlar da bunu yaptılar ve diktikleri heykellere onların isimlerini verdiler. Önceleri bunlara tapan yoktu; fakat onları dikenler öldükten sonra zamanla haklarındaki bilgiler ve heykellerin dikiliş gayeleri unutuldu ve insanlar bunlara tapmaya başladılar."<sup>1287</sup>

Sahâbe, Hz. Peygamber'in kabirleri mescid edinmeyi yasaklamak suretiyle şirkin kökünü kazıdığını çok iyi biliyordu. Bu sebeple kabirlerde namaz kılan Allah için de kılssa bu yasaklama geçerlidir. İbn Teymiyye bu konuda şöyle der: "Nitekim Allah için kılınısada, güneşe tapanlara benzemekten korunmak için Hz. Peygamber güneş doğarken namaz kılmayı nehyetmiştir. Ölü vasıtasıyla ya da ölünün kabri yanında dua eden kimse şirke, orada Allah için namaz kılmaktan başka bir kasdı olmayan kimseden daha yakındır. İşte bunlardan dolaydır ki, sahâbe bunları yapmazdı."<sup>1288</sup>

<sup>1284</sup> Müslim, "Cenâiz", 105,108; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 77.

<sup>1285</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 124-125.

<sup>1286</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 125, 170.

<sup>1287</sup> Buhârî, "Tefsir", 71/3.

<sup>1288</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 223-224.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in kabirler hakkında söylediği şu hadisleri zikreder.<sup>1289</sup> “Allah'ım kabrimi, tapınılan bir put kılma! Allah'ın gazabı, peygamberlerinin kabirlerini mescidler haline getiren kavme çok şiddetli olmuştur,”<sup>1290</sup> “Kabrimi toplantı yeri ve ziyaretgâh haline getirmeyin. Bana nerede bulunursanız oradan salâvat getirin; çünkü salâvatınız bana ulaşır,”<sup>1291</sup> “Allah, yahudi ve hristiyanlara lanet etsin! Peygamberlerinin kabirlerini mescidler haline getirdiler,”<sup>1292</sup> “Allah, sizden birini dost edinmekten beni müstağni kıldı. Şayet ümmetimden birini dost edinseydim, Ebû Bekir'i seçerdim. Allah, İbrahim'i dost edindiği gibi beni de dost edinmiştir. Sizden önce birtakım kimseler, kabirleri mescidler haline getirirlerdi. Dikkatli olun, kabirleri mescidler yapmayın. Bundan sizi nehyediyorum,”<sup>1293</sup> “Hristiyanların Meryem Oğlu İsa'ya yaptıkları gibi beni aşırı övmeyin. Ben sadece bir kulum. Benim hakkımda ‘Allah'ın kulu ve elçisi’ deyin.”<sup>1294</sup>

İbn Teymiyye Resûlullah efendimiz'de dâhil hiçbir şahsın kabrini ziyaret için yolculuğa çıkılmasını caiz görmez. Kişi bizzat kendisi için duada bulunmak istediği zaman, Hz. Peygamber'in mescidinde, O'nun ashâbının yaptığı gibi, ancak kibleye yönelerek dua edebilir. Resûlullah'ın kabri yanında, kabre dönerek ashâbın kendileri için dua ettiklerine dair hiçbir rivayet yoktur. “Vefatımdan sonra beni ziyaret eden kimse, sağlığımda beni ziyaret etmiş gibidir” hadisi uydurmadır. Hadisi rivayet eden Abdullah b. Ömer el-Amri yalanı bilinen zayıf bir ravidir. Ayrıca bu hadis İslâm'a zıttır. Çünkü Hz. Peygamber'i sağlığında ziyaret edip ona inanan kişi, özellikle onun için hicret edip gelen ve onunla beraber cihada katılanlardan ise onun ashâbındandır. Ayrıca şöyle bir hadis mevcuttur: “Ashâbıma sövmeyiniz. Nefsim kudret elimde olan Allah'a yemin ederim ki, sizden birisi, UHud Dağı kadar altın tasadduk etse onların yaptığı bir ölçek, hatta yarım ölçek kadar hayrın derecesine ulaşamaz.”<sup>1295</sup> İbn Teymiyye şöyle bir soru sorar: “Sahâbeden sonra gelen bir şahıs, hac, cihad, beş vakit namaz gibi farz olan amellerle sahâbe derecesine ulaşamazken, farz olmadığı müslümanların ittifak ettiği ve hatta onun için yolculukta bulunmak meşru kılınmayıp bilakis yasaklanmış bir amelle nasıl ulaşabilir?”<sup>1296</sup>

Tevesül konusunda bir doktora çalışması yapmış olan Ali Ataç ölümlerle tevesül yapıp yapılamayacağı konusundaki olumlu ve olumsuz tezlerin delillerini zikrettikten sonra şöyle

<sup>1289</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 225.

<sup>1290</sup> Muvatta, “Sefer”, 85.

<sup>1291</sup> Ebû Dâvud, “Menasik”, 100.

<sup>1292</sup> Buhâri, “Salât”, 48, “Cenâiz”, 62,96; Müslim, “Mesâcid”, 19, 23.

<sup>1293</sup> Müslim, “Mesâcid”, 23.

<sup>1294</sup> Buhâri, “Enbiyâ”, 48.

<sup>1295</sup> Buhâri, “Fedâilü'l Ashâb”, 5; Müslim, “Fedâilü's Sahâbe”, 221-222

<sup>1296</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 169.

bir sonuca varmaktadır: “Ölüm olayının sadece bedenî fonksiyonları ortadan kaldırdığı, ruhun ise yaşamaya devam ettiği inancı, semâvî veya beşerî birçok dinde mevcuttur. Kur’an Allah yolunda öldürülenlere ölü denilemeyeceğini, onların hayatlarını nimetler içinde sürdürdüklerini kabul etmektedir. Bazı hadisler de ölümden sonra ruh-beden ilişkisinin bir manada devam ettiğine işaret eder. Ancak bu deliller, ölümden sonra ruhların dünya ile bağlantılarının mevcudiyeti ve isteyenlere yardım edecekleri konusunda herhangi bir karîne taşımaz. Sıhhati tartışmalı iki rivayet dışında, ashâbın bu yola müracat ettiğine temas eden bir bilgide mevcut değildir. Böyle bir hareket meşru olsaydı onunla ilgili birçok rivayetin bize kadar ulaşması gerekirdi. Çünkü onlar da peygamberlerinin vefatından sonra birçok sıkıntılarla karşılaşmışlardı. Belâ ve musibetlerden bir an önce kurtulma isteği bir insan olarak elbette onlarda da mevcuttu. Ashâb-ı kirâmın böyle bir çareye başvurmamaları, bunun gayr-ı meşru olduğunu gösterir.”<sup>1297</sup>

Bu konuda Muhammed Ebû Zehra ise şöyle der: “ İbn Teymiyye ölümlerin dirilere herhangi bir tesirinin olduğuna inanmamaktadır. Ona göre ölümlere dua tevcihi kesinlikle doğru değildir. Onlara seslenmek veya onlardan medet ummak sapıklıktır. Onların menfaat sağlayacaklarına, ihtiyaç kapılarını açacaklarına inanmak, ölüm cezasını gerektirecek bir şirktir. Çünkü bu onun nazarında bir irtidattır. İbn Teymiyye bunu sapıklık telakki etme noktasında kalsa, bu bir ifrat ve aşırılık olmayacaktı. Ancak küfür olduğu hükmüne varması, sanırım keskin mücadeleciliğinin neden olduğu bir aşırılıktır.”<sup>1298</sup>

## 2.FELSEFE ALANINDA TEKFİR ETTİĞİ GÖRÜŞLER

Bu başlık altında öncelikle İbn Teymiyye’nin felsefeye genel bakışı verilerek, onun felsefeye ve filozoflara bakış açısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra İbn Teymiyye’nin felsefecilerin hangi görüşlerini hangi kaidelerden yola çıkarak tekfir ettiği analiz edilecektir.

### 2.1.FELSEFEYE GENEL BAKIŞI

Meşşâî felsefeyle İslâm âleminde ciddi anlamda ilk yüzleşen kişi şüphesiz ki İmam Gazâlî’dir. Gazâlî *Makâsıdu’l-felâsife* adlı eserini kaleme alarak Aristo geleneğinin felsefi

<sup>1297</sup> Ali Ataç, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1993, s. 99

<sup>1298</sup> Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, Kahire, Dârü’l-Fikrîl’l-Arabî, 1991, s. 272 Burada şu konunun da vurgulanmasının gerekli olduğuna inanıyoruz: İbn Teymiyye’nin kabir ziyaretleri ve tevessül konularındaki düşüncelerinin temelini kendi zamanındaki Şîîler’in kabir ziyaretlerine yükledikleri aşırı anlam ve kabirde yatanların zatlarından yardım istekleri oluşturmuştur. Bu sebeple İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemin sosyo-psikolojik durumunu göz önünde bulundurmak onun bu meselelere bakışını doğru tahlil edebilmek için elzemdir. İbn Teymiyye’nin Şîa’ya bakışını inceleyeceğimiz kısımda Şîa’nın mezar ziyaretleri ve tevessül konularındaki aşırılıkları ortaya konulacaktır.

nizamını analitik olarak ele almıştır. Meşşâî felsefenin mantık, fizik ve metafizikten oluşan üç temel birimi bu kitapta tahlil edilmiştir.<sup>1299</sup> Gazâlî yazdığı bu eserle Meşşâî felsefeye olan yetkinliğini ortaya koymuş daha sonra ise *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır. Gazâlî *Tehâfüt*'de filozofları âlemin kıdemi, Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği ve cismani haşrin inkârı iddialarından dolayı tekfir etmiştir.<sup>1300</sup> Bütün bunlarla beraber Gazâlî Aristo felsefesini üç kısımda değerlendirir: a) Tekfiri gerektiren konular b) Savunanın bid'at ehlinde olmasını gerektiren konular c) İnkâr edilmesi gerekmeyen konular.<sup>1301</sup> Gazâlî'ye göre felsefenin matematik dalının olumlu veya olumsuz açıdan dini konularla ilgisi yoktur. Bunlar kesin delile dayanan bazı hususlar olup öğrenilip araştırıldıktan sonra inkârı mümkün değildir. Aynı şekilde nasıl ki tıp ilmini inkâr etmek dinin şartlarından değilse, fizik ilmini inkâr da dinin şartı değildir. Ona göre filozofların en büyük yanlışları metafizik alandadır çünkü mantık ilminde şart koştuıkları burhan ile ilgili şartları bu alanda yanlışsız bir biçimde tatbik edememişlerdir.<sup>1302</sup>

Gazâlî “doğru düşünmenin yöntemi” olarak bilinen mantık sayesinde kendilerinin burhan ehli, kelamcılarının ise cedelci olduklarını iddia eden filozofların bu iddiasını ortadan kaldırmak için “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” diyerek mantığı İslâmi ilimlere dâhil etmiş ve onu bir metod olarak benimsemiştir. Aynı şekilde filozofların, konusu “varlık olması bakımından varlık” olarak belirlenen ve tüm tikel ilimlere ilkelerini verdiği iddia edilen metafizik sayesinde tümel bir disipline sahip olduklarını iddia edip, kelam ilmini tikel bir disiplin olarak görmelerine karşı Gazâlî kelam ilmini tümel bir disiplin olarak ikame etmiştir.<sup>1303</sup>

İbn Teymiyye, Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesine destek verirken, Gazâlî'nin mantık ilmini İslâmi ilimler için bir yöntem olarak ikame etme çabasına ise şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>1304</sup> O, mantığın doğru düşünmenin kriteri veya tartışmasız kesin bilgi veren bir

<sup>1299</sup> Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.

<sup>1300</sup> Gazâlî'nin filozofları üç meselede tekfiri için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2009, s. 225.

<sup>1301</sup> Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâil*, s. 585.

<sup>1302</sup> Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâil*, s. 585-587.

<sup>1303</sup> Gazâlî'nin mantığı İslâmi ilimlerde bir metod olarak belirlemesi ve Kelam ilmini tümel bir disiplin olarak ikame etmesi hususunda bkz. Gazâlî, *el-Mustasfa (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994, I, 4, 5, 11.

<sup>1304</sup> İbn Teymiyye, Gazâlî'nin *Müstasfâ*'da “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” dediğini daha sonra *Mihakkü'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-ilm* adlı eserlerini yazdığını daha sonrada mantığın güvenilirliğini arttırmayı düşünerek başka bir kitabına acayip bir şekilde *Kıstâsü'l-mustakim* adını verdiğini belirtir. O, bu kitapta beş ölçü zikretmiş olup bu ölçülerin de peygamberlerden alındığını iddia etmiştir. Halbuki o, mantığı İbn Sînâ'dan o da Aristo'dan öğrenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, s. 15, 194, 195 Gazâlî'nin koymuş olduğu beş ölçü için bkz. Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-mustakim (Mecmuâtü'r-resâilü'l-İmam Gazâlî içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mısır, Mektebetü't- Tevfikiyye, t.y., s. 198.

burhan olduğu iddiasına kökten karşıdır. O, filozofların kozmoloji ve metafizik hakkındaki batıl görüşlerinin benimsemiş oldukları mantık ilminden kaynaklandığı kanaatine varmış bu sebeple de mantığın temel bölümleri olan tasavvur ve tasdiğe yıkıcı eleştiriler getirmiştir.<sup>1305</sup>

İbn Teymiyye'ye göre soyutların dış dünyada varlıklarının olduğunun kabul edilmesi filozofların felsefelerinin başlangıcıdır. Mantıkçıların hatalarının kaynağı zihinde tasavvur edilebilen şeyin gerçek âlemde de var olacağını sanmalarındır. Onlar mâhiyetin gerçek âlemdeki varlıktan farklı olduğunu sanarlar. Çünkü zihin mesela gerçek âlemdeki üçgenden önce, üçgeni tasavvur eder. Mâhiyet zihinde tasavvur edilen şey diye açıklandığında bu doğrudur. Ancak zihinde tasavvur edilen üçgenin, gerçek âlemdeki üçgenden farklı olarak dış âlemde mevcut olduğunu söylemek istiyorlarsa işte bu yanlıştır.<sup>1306</sup>

İbn Teymiyye tümel kavram düşüncesini, filozofların bütün felsefelerinin başlangıcı ve temeli kabul eder. Ona göre filozoflar “on akıl” nazariyesini bu kavram anlayışına dayalı ispatlamışlar ve akılların dış dünyada bir gerçekliğinin olduğunu zannetmişlerdir. Filozoflar tikeller algılandığı zaman faal akıldan feyezana eden tümel bilginin zihinde oluştuğunu iddia ederler. Tümelin zihinde bu şekilde elde edildiği düşüncesi kesin bilgiye değil cehalete veya olasılığa dayanmaktadır. Aynı şekilde tümel önermelerin de zihin dışında bir gerçekliği yoktur. Tümel önermeler ancak zihinde tümel olarak bulunabilir. Zihin dışı dünya da ise tekil olgular vardır. Çünkü var olan her bir nesnenin kendine has bir gerçekliği vardır. İbn Teymiyye gerçekliğin bir nesneyi diğer nesnelere ayırdığını, diğer nesnelere bu tekil nesneyle aynı gerçekliği paylaşmadıklarını belirtir.<sup>1307</sup> Görüleceği üzere İbn Teymiyye mantığı soyut kavramlarla uğraştığı, gerçeklikten uzaklaştığı ve insana yeni bir bilgi vermediği için eleştirmektedir. Mantık onların gerçek varlıklardan uzaklaşıp zihinsel varlıkları gerçek addettikleri sistemlerinin giriş kapısıdır.

Soyut tümel mahiyetlerin varlığını ilk ortaya koyan kişi Eflatun ve talebeleridir. Mesela onlar tümel insan ve tümel at kavramlarını ortaya atarak bunlarında zihin dışında ezeli ve ebedi olarak var olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde onlar soyut olarak zamanın var olduğunu söyleyip buna dehr, soyut olarak mekanın var olduğunu söyleyip buna halâ,

<sup>1305</sup> İbn Teymiyye'nin mantığın temel bölümlerini eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 7-13, 240-365; Özervarlı, s. 105-113 İbn Teymiyye mantığın bazıları tarafından farz-ı kifaye olarak telakki edilmesine karşı çıkmış ve farz-ı kifaye olanın Arap dili olduğunu iddia etmiştir. İbn Teymiyye Meşhur mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile meşhur nahivci Ebû Said es-Sirâfi (ö. 368/978) arasında geçen tartışmayı zikreder. Bu tartışma sonucunda Sirâfi nahvin üstünlüğünü Mettâ'ya kanıtlamış ve Mettâ Sirâfi'den nahiv dersleri almaya başlamıştır. Bu konu hakkında bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 178-179 Sirâfi ile Mettâ arasında geçen bu tartışma için bkz. Mehmet Şirin Çakır, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009, 91-113.

<sup>1306</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 203.

<sup>1307</sup> Hasırcı, s. 59-60.

sûretlerden soyutlanmış maddenin var olduğunu söyleyip buna da heyûlâ demişlerdir. Ancak Aristo ve talebeleri Eflatun'un tümel varlık anlayışını reddetmişlerdir. Tümellerin dış dünyada varlıklara bitişik olarak bulunduğunu söyleyerek dış dünyadaki varlıklarla onlara bitişik olarak bulunan tümel mahiyetleri birbirinden ayırmışlardır. İbn Sina ve benzerleri de aynı şeyi söylemiş olsa da bu doğru değildir. Çünkü İbn Sina ve takipçileri on akli kabul edip onlarında dış dünyada var olduklarını zannederek bu konuda yanılmışlardır. İbn Sina ve takipçileri felekî nefslerin kendi kendine var olan cevherler olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>1308</sup>

İbn Teymiyye tümellerin ancak insan zihninde var olup bunlarında dış dünyada var olan fertlere bağlı olduğunu belirtir. Mücerred sayılar sayılana, mücerred miktarlar ölçülenlere, mücerred mahiyet vücuda, mücerred zaman harekete, mücerred mekân ise cisim ve arazlara bağlı olup soyut şeylerin dış dünyada varlıkları yoktur.<sup>1309</sup>

Felsefeciler ilahiyat, nübüvvet, mead ve şeriat konularında kelamcılardan çok daha fazla hata içindedirler. Ancak tabii ve riyâzî ilimlerde kelamcılara göre daha doğrudurlar. Kelamcıların tabii ve riyâzî ilimlerde söyledikleri sözlerin çoğu ilimsiz, akla ve şeriate uygun olmayan şeylerdir. Matematik ve tıp ile ilgili bilgileri kafirlerden alan Zekeriyye Râzî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu bilgilerini "dünya işlerinde kafirlere ve münafıklara ait haberlerden faydalanma" misyonuyla alıp yazarlarsa bunlardan faydalanmak câizdir. Bu durum kâfirlerin ülkelerinde ikâmet etmenin, elbiselerini giyip silahlarını kullanmanın, fethedilen arazilerini vergi karşılığında işletmelerine izin vermenin câizliğine benzer. Tıp ve geometriyle uğraşan kişiler insanların en zekisidir. Zekeriyya Râzî beş ezelf kabul ettiği için mülhid olmasının yanında tıp alanında insanların en bilgelisidir. Hatta onun için müslümanların Galen'i denmiştir. Tıpla ilgili ondan tabiplerin ilkelerine aykırı bir şey nakleden kişi onun hakkında yanılmıştır.<sup>1310</sup> Görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin tabii ve riyâzî ilimlere bakışı Gazâlî'nin bu ilimlere bakışına benzemektedir. İkisinde ortak görüşüne göre filozofların tabiat konusunda söyledikleri sözler güzeldir. Ancak ilahiyat alanı onların en cahil ve en sapkın oldukları alandır.

İbn Teymiyye Meşşâî filozofların metafiziğin konusunu "varlık olması bakımından varlık" olarak belirlemelerini ve bunu da en yüksek ilim olarak sunmalarını da eleştirmektedir. Çünkü tümel varlık ve tümel zat gibi kavramların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Bu tür bir genellik ve mutlaklık, varlıklar âleminde mevcut olmak

<sup>1308</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantkiyyîn*, s. 208.

<sup>1309</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantkiyyîn*, s. 208-209.

<sup>1310</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantkiyyîn*, s. 311; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 70; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, II, 571-572.

cihetinden değil, sadece zihnen düşünölmek cihetinden söz konusudur. O halde nasıl olurda, konusu mevcut hakikatler değil zihnî idealar olan bir şey, ilimlerin en üstünü ve en şereflisi olur? İdealar, ancak tek tek olgulara tabidir, aksi takdirde bunlar, ilim değil cehalet olurdu. “En yüksek ilim, varlık ve onunla ilgili konuları inceleyen metafizik ilmidir” sözü, Allah’ı yaratıklarına kıyas ederek tanıyan kimseler için söz konusudur ve metafizik böyle kimselerin zihinlerinde en yüksek ilimdir. Yoksa bizatihi en yüce ve konusu itibariyle en yüksek olduğu için değil! Yine bu ilim, bırakınız Allah’ı, şeriat, velayet, vahiy, nübüvvet, risalet, kelim ve mantık yollarıyla tanıyanları, fitrat yoluyla varlıkların hakikatlerini ve Allah’ı tanıyanlarca bile en yüksek ilim değildir.<sup>1311</sup>

İbn Teymiyye, sadece zihinlerde var olan mutlak varlığı kabul edip vâcibü’l-vücûdu ise inkâr edenlerin Konevî gibi vahdet-i vücütçü sûfiler olduğunu belirtir. Meşşâî filozoflar varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmışlar ve âlemin kendisinden sudûr ettiği bir Rabbi kabul etmişlerdir. Ancak onlarda mutlak varlığı yücelttikleri için vahdet-i vücütçü sûfilere yaklaşmışlardır.<sup>1312</sup>

Felsefeciler nefsin kemale ermesinin salt ilimle olacağını iddia etmişlerdir. Bu ilim ise metafiziktir. Nefsin bu ilmi almaya hazır hale gelmesi için ibadetler onu eğitir. Sonuçta nefis, bilgilenmiş, arınmış ve mevcut âlemlle uyum içine girmiş olur. Onlar sıradan bir bilgisizlikle, katmerli bilgisizlik arasında gider gelirler. Onların fizik ve matematik ile ilgili sözleri nefsin

<sup>1311</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, II, 60, 62.

<sup>1312</sup> Bu noktada bazı cevapsız sorular vardır: Meşşâî filozoflar Konevi gibi sûfilerden farklı olarak (Konevî “varlık olması bakımından varlık”ı Allah olarak kabul eder) metafiziğin konusu olarak belirlenen “varlık olması bakımından varlık”ın Allah olamayacağını iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre “Tanrı’nın varlığının konu yapılması için Tanrı’nın varlığı ya kendiliğinden açık olmalıdır, ya başka bir ilimde ispatlandığından metafizikte verili olarak kabul edilmiş olmalıdır veya metafizikte kabul edilmiş ve başka bir ilimde sorun edilmemiş olmalıdır. Bunların hepsi yanlıştır. Çünkü Tanrı’nın varlığı kendiliğinden açık değildir ve metafizik dışında bu meseleyi ele alabilecek başka bir ilim dalı yoktur. Tanrı’nın varlığının maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Maddeyle ilişkisi olmayan varlığı inceleyen ilim ise metafiziktir. İbn Sînâ’ya göre bir ilmin konusu o ilmin kendisinde ispatlanamaz. Felsefi ilimlerin hepsi mevcuttan özeldir ve mevcudun bir parçasını inceler. Bu sebeple metafiziğin konusu başka ilimde açıklanamaz; onun konusu ispata muhtaç olmayacak şekilde apaçıktır. Metafizik “varlık olması bakımından varlık” ana konusu altında şu üç işlevi yerine getirir: a) Tikel ilimlerin ilkelerinin temellendirilmesi, b) Tikel ilimlerden herhangi biri altına girmeyen maddeden ayrık mevcutların ortak ilkesi olan Tanrı’nın incelenmesi c) Mevcuda mevcut olmak bakımından ilişkin genel durumların açıklanması.” Görüleceği üzere Tanrı’nın varlığı metafizikte konu olarak kabul edilmemiştir. “varlık olması bakımından varlık” Tanrı’dan daha üst bir kavram olarak ikame edilmiştir ki İbn Teymiyye’de buna dikkat çekmektedir. Ayrıca Meşşâî filozoflar “varlık olması bakımından varlık”ın özelliklerini anlatırken onun varlığı apaçıktır, cinsi ve faslı yoktur bu sebeple tanımlı yapılamaz derken aynı vasıfları Tanrı içinde zikrederler. Tanrı’dan daha genel kabul ettikleri bu tümel varlıkla, bu tümel varlığın bir meselesi olarak kabul edilen Tanrı nasıl aynı vasıflara sahip olabiliyor? Konevî’nin metafiziğin konusu olan “varlık olması bakımından varlık”ın Allah olduğu hakkındaki iddiası için bkz. Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, s. 33 Allah’ın varlığının metafiziğin konusu olamayacağı ve metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” olması hakkında bkz. Ömer Türker, *Metafizik: Varlık ve Tanrı, (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, Editör: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 610, 629-630, 634.

kemale ermesinde ve yücelmesinde fayda sağlamaz. Çünkü bu ancak ilahi bilgi ile elde edilir. Bu görüş imanı sırf bilmek olarak tanımlayan Cehmiyye'nin görüşünden daha kötüdür. Çünkü Cehmiyye "iman Allah'ı bilmektir" derken, felsefeciler "nefsin kemale ulaşması, var olması bakımından mutlak varlığı bilmektir" derler. Halbuki mutlak varlık ancak zihinlerde bulunabilir. Dış dünyada ancak muayyen varlıklar bulunabilir.<sup>1313</sup>

İbn Teymiyye kitapları neshedilip değiştirilmiş olmasına rağmen yahudi ve hristiyanların ilahiyat konularını felsefecilerden daha iyi bildiğini belirtir. İbn Sina gibi daha sonra gelenler, felsefecilerin sözleriyle peygamberlerin getirdikleri şeyleri harmanlamak istemişlerdir. Bu sebeple de Cehmiyye ve Mu'tezile'nin sözlerinden bir şeyler alıp Yunan filozoflarının görüşleriyle harmanlayarak filozoflara isnat edilebilecek bir ekol ortaya koydular. Filozoflar Mûsâ, İsa ve Muhammed (s.a.v.) gibi peygamberlerin dünyayı aydınlattıklarını gördükleri, Hz. Muhammed'in getirdiği din ve şeriatın âleme ulaşan en büyük din ve şeriat olduğunu anladıkları ve bu arada peygamberlerin meleklerden ve cinlerden söz ettiklerini tespit ettikleri zaman bunlarla kendi selefleri olan Yunan filozoflarının görüşlerini birleştirmek istediler. Halbuki Yunan filozofları Allah'ı, melekleri ve peygamberleri tanımaktan insanların en uzak olanlarıdır. İbn Sina'nın nübüvvet, vâcibü'l-vücûd, âyetlerin sırları ile fizik ve mantığın bazı kısımlarında söyledikleri sözler öncekiler ve sonrakilerin görüşlerinin terkiibinden ibarettir. İbn Sina Aristo felsefesine kalamî kavramları sokuşturmuştur.<sup>1314</sup> İbn Teymiyye İbn Sina ve ailesinin Mısır'daki Hâkim el-Ubeydî'nin (ö. 996/1021) takipçilerinden olduğunu iddia eder. Hâkim ve ailesi müslümanlar nezdinde mühlid olarak tanınmışlardır. Onların dış görünüşü Rafizîlik içleri ise sırf küfürdür.<sup>1315</sup>

<sup>1313</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 63; a.mlf., *Kitâbü'l-imânü'l-avsât*, s. 358.

<sup>1314</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 127,128; a.mlf., *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 144, 278.

<sup>1315</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 141-142, 279 Corbin'e göre İbn Sînâ'nın babası ve erkek kardeşi İsmailî oldukları gibi kendisinin de İsmailî davete katılması için uğraştıklarını bizzat hayat hikayesinde belirtir. İbn Sînâ'nın kainat telakkisi ile İsmailî kainat öğretisi arasında bir yapı benzerliği olduğu kesindir. Buna rağmen filozof İsmailî Şiîliğini reddetmiş olsada Şiî on iki imam mezhebinden Hemedan ve Isfehan hükümdarları katında gördüğü alaka hiç değilse onun on iki imam Şiîliğine mensup olduğu sonucuna varılmasına imkân vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne-*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 303 Câbirî'de İbn Sînâ'nın İsmailî ideolojinin savunucuları olan İnan-ı Safâ'dan çok etkilendiğini belirtir. İhvan-ı Safâ 51 risaleyi de ruh bilimi üzerine inşa etmiştir. Onların amacı ideolojik yapılanma ve takipçileri için rûhî hazırlıktır. Sonuçta da insanların özellikle de gençlerin ruhlarına egemen olmaktır. İbn Sînâ'da eserleriyle gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren kişidir. Arap-İslâm düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Farabi ile zirveye çıkan rasyonelliğini bırakarak, ölümcül, karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebal İbn Sînâ'nındır. İbn Sînâ kasıtlı yahut kasıtsız, İslâm düşüncesinde hurafeye eğimli karanlık gaybi fikrin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, tılsım, nuska ve ölümlerle temasa geçmek gibi irrasyonelizmin tüm çeşitlerini ilim haline getirmiştir. Felsefeye ve İslâm akılcılığına indirilen gerçek darbe *Tehâfüt'ü* yazdığı için Gazâlî'den gelmemiş, İslâm'ın en büyük filozofu İbn Sînâ'dan gelmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003, s. 163, 169, 172-174.



## 2.2.TEKFİR ETTİĞİ GÖRÜŞLER

İbn Teymiyye'nin İslâm Meşşâî filozoflarının hangi görüşlerini hangi nedenlerle tekfir ettiğini analiz edebilmek için öncelikle Meşşâî filozofların Yaratanla yaratılanlar arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya attıkları sudûr teorisinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu sebeple biz öncelikle sudûr teorisinin mahiyetini ortaya koyacağız daha sonra da İbn Teymiyye'nin bu teorisinin hangi noktalarına eleştiriler getirip tekfirle itham ettiğini zikredeceğiz.

İslâm Meşşâî filozofları varlığı genel olarak zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmaktadırlar. Onlara göre varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilir. İlki zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır ki onun varlığı imkânsız da değildir yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Varlığı mümkün olan her şeyin varlığı başkasındadır.<sup>1316</sup>

Zorunlu varlık birdir ve hiçbir şey O'nun mertebesinde O'na ortak değildir. O'nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. O her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. Ve her şeyi ya doğrudan ya da bir vasıtayla zorunlu kılar. O'nun dışındaki her şeyin varlığı, O'nun varlığından geldiğinden O, ilktir (el-evvel).<sup>1317</sup> Zorunlu varlığın mahiyeti yoktur sadece varlığı vardır. Çünkü O'nun cinsi, türü ve faslı yoktur. Bu sebeple tanımlı da yapılamaz. İlk varlığa burhan da getirilemez çünkü illeti yoktur. O ilk varlık ve ilk sebeptir, varlığını gerektiren kendinden ayrı bir mahiyeti yoktur. Bileşik değildir, bölünmez, dengi ve zıddı yoktur. O, akıl, âkil ve ma'kuldür; aşk, âşık ve ma'suktur. Zorunlu varlığın kendini akletmesi başkasını bilmesi demektir.<sup>1318</sup> Meşşâî filozoflara göre mümkün varlıkların vücutlarından ayrı mahiyetleri vardır. Vücûd ve mahiyetleri ayrı olan varlıklar vücûd ve mahiyeti ayrı olmayan bir varlıkta durmaları gerekir ki bu da kendisinde mahiyet ve vücûd ayrımı bulunmayan Tanrı'dır.

Meşşâîler'e göre Tanrı'nın cinsi, faslı ve türü yoktur bu sebeple de mahiyeti de olamaz. O'na yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilebilir. Görüleceği üzere kelamcılar

<sup>1316</sup> İbn Sînâ, Kitâbü's-şifâ metafizik, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul Litera Yayıncılık, 2004, I, 36; a.mlf., *el-İşârât*, s. 127.

<sup>1317</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88.

<sup>1318</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 89, 92, 100, 102; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 3-17; Kutluer, s. 87-167.

yaratılanları Yaraticıya delil getirirken İbn Sînâ tam tersini yaparak Yaraticı'yı yaratılanların üzerine delil getirmiştir. “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”<sup>1319</sup> ayetini zikreden İbn Sînâ şöyle der: “Bu, O'nun üzerine değil O'nu şahit getirmek isteyen en doğruların hükmüdür.”<sup>1320</sup>

Meşşâiler'e göre Tanrı zorunlu varlık olduğu için âlemde bu zorunluluktan kaynaklanan bir zorunlulukla ezeli ve ebedîdir. Tanrısal öz, ezeli ve ebedî olarak kendi rasyonel özünü bilen, düşünen bir akıldır. Düşünme ise objesini hemen var eden bir yaratma etkinliğidir. Tanrı ezeli olarak kendini düşündüğüne ve düşünme de yaratma olduğuna göre evren ezeli olarak vardır ve zorunludur. Âlem sebeplinin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi, yüce Allah'la beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaraticı'nın âleme olan önceliği sebebin sebepliye olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil zat ve mertebe bakımından bir önceliktir. Yine onlara göre âlem sonradan yaratıldıysa akla şöyle bir soru gelir: “Var olduğu zamandan önce neden var olmadı?” Bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız olmasına bağlanamaz. Çünkü böyle bir anlayış Tanrı'nın âciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir. “Daha önce Allah'ın bir amacı yoktu, sonradan ortaya çıktı” da denilemez. “Allah önceden âlemin varlığını dilemedi sonra diledi” demek “O, önceden irade sahibi değildi, âlemin var olmasıyla irade sahibi oldu” demektir ki bu da imkânsızdır.<sup>1321</sup>

Müslüman filozoflar iki varlık sahasının bulunduğu konusunda hemfikirdirler. Bunlardan ilki maddî tabiat âlemi yani kevn ve fesada tâbi varlıklar diğeri ise gayri maddî, mufarik âlem. Semâvî cisimlerin ve özellikle gezegenlerin (Güneş ve Ay da dâhil) âdeta Tanrı ile özdeşleştirilen tamamen gayri maddi varlık ile tabii kevn ve fesaad âlemi arasında bir ara konum işgal ettiği tarzındaki temel fikir klasik İslâm felsefe sistemlerinin tümünde farklı örtüler altında ortaya çıkmıştır.<sup>1322</sup>

Meşşâiler'e göre zorunlu varlık olan Tanrı, varlığı tam olandır. Özü gereği zorunlu varlık sırf iyiliktir. Tanrı yetkin sıfatların öznesi olarak yaratmak zorundadır. Tanrı cömert ve âdil olduğu için âlem tabii bir zorunlulukla ondan taşar. Onlar, iradî belirtilerin tamamını Tanrı'dan soyutlarlar. Çünkü isteme ve ona ilişkin eylemler noksanlık alametidir. Yetkin olmak irade etmemeyi gerektirir. İrade eylemi fâilde bir tür değişimi gerektirir ki bu da

<sup>1319</sup> El-Fussilet, 41/53.

<sup>1320</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 133.

<sup>1321</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 14-16; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 50, 53.

<sup>1322</sup> Charles Geneguand, *Metafizik (İslâm Felsefe Tarihi İçinde)*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Yayınları, 2007, III, 16.

eksiklidir.<sup>1323</sup> İbn Sînâ'ya göre gerçek cömert, kendisine geri dönecek bir şeyi kast etme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden bol bol taşandır. Tanrı'nın zâtında bütünün O'ndan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. O'nun zâtı yetkinlik ve yüceliğinin, O'ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. Zorunlu varlık kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur.<sup>1324</sup>

İslâm Meşşâî filozoflarına göre zorunlu varlık, zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Zorunlu varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder.<sup>1325</sup> Meşşâîler Aristo'nun "Tanrı kendisinden başkasını bilmez"<sup>1326</sup> anlayışını "Tanrı var olan şeyleri tümel olarak bilir" şeklinde değiştirmişlerdir. Onların böyle bir iddiada bulunma sebepleri "bilgi bilinene bağlıdır, bilinen değişince bilgi de değişir. Oysa yüce Allah'ta değişim imkansızdır" şeklindeki düşünceleridir.<sup>1327</sup>

Zorunlu varlık olan Tanrı'dan âlemin sudûru şu şekilde gerçekleşir: Tanrı'nın varlık ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde kesinlikle çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek olduğu için, bilgisinin konusu da tektir ve o da kendi zatıdır. İşte sudûr sürecini de başlatan O'nun kendisini bilmesidir. Zorunlu varlığın en önemli özelliği "taakkul"dür. Ve zorunlu varlıkta bilme "yaratma" ile eş anlamlıdır. Zorunlu varlığın kendi hakkındaki bilgisi Grek felsefesindeki "birden ancak bir çıkar" kaidesi gereğince bir tek varlığı gerekli kılar. Bu varlık da kendisi gibi bir olan ilk akıldır.<sup>1328</sup> İbn Sînâ'ya göre ilk illetten meydana gelen şey sayıca birdir. Onun zâtı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın birdir. İlk mâlül sırf akıldır. Çünkü o, maddede bulunmayan bir sûrettir ve ayrık akılların ilkidir.<sup>1329</sup> İbn Sînâ ayrık akıllarda çokluğu şu şekilde anlatır: "Malül özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. O halde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zâtını "mümkün varlık" olarak akletmesi, (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zâtı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını

<sup>1323</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 16-18; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 52,53.

<sup>1324</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 144; a.mlf., *Metafizik*, II, 147.

<sup>1325</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 105.

<sup>1326</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010, s. 520.

<sup>1327</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 135; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, c. 9, 1995, s. 109.

<sup>1328</sup> Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 171.

<sup>1329</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 148.

akletmesi ve (üçüncüsü) İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluk İlk'ten değil kendisinden kaynaklanır."<sup>1330</sup>

İlk akıldan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zâtını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisi için meydana gelen ve zâtını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir. Bu durum faal akla varıncaya kadar devam eder.<sup>1331</sup> İbn Sînâ'ya göre İlk İlke'den sonra ayrıklıkların sayısı, hareketlerin sayısındadır. Onların sayısının on olması ise yadırganmaz. Ayrıklıkların ilki kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup sabit yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefislerimize feyezân eden ve nefislerimizi yöneten akla varıncaya kadar devam eder. Unsurlar âleminin heyulası ve ay altı âlemdeki suretler son akıldan feyezân eder. Bu yer âleminin akli olup adı faal akıldır.<sup>1332</sup>

İlk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, Allah'a nisbetle zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün nefsi, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün maddesi meydana gelir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğundan Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, mümkün olduğunu düşünmesiyle sâbit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu sistemde her akıl kendisinden sonraki bir başka akli ve nefsiyle birlikte gök küresini oluşturur. Sistemde nefsin işlevi gök küresini dairesel bir şekilde hareket ettirmektir. Kozmik akılların kendi zâtlarına yönelik akletme fiillerinden sırasıyla ilk gök, sâbit yıldızlar küresi, Satürn küresi, Jüpiter küresi, Mars küresi, Güneş küresi, Venüs küresi, Merkür küresi ve Ay küresinin varlıkları zorunlu olarak sudûr eder. Böylece on akıl ve dokuz felekten oluşan ay üstü âlem tamamlanmış olur.<sup>1333</sup>

Meşşâf felsefede ay altı dünyasındaki oluş, gök cisimleri ile faal aklın ortak bir faaliyeti olarak ele alınır. Faal akıl ay altı âlemdeki her çeşit fizikî, kimyevî, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona "vâhibü's-suver" (dünyadaki her varlık türüne belirli bir şekil ve sûret veren) denilmektedir. Aynı zamanda Fârâbî faal aklın vahiy getiren Cebrail meleğine tekabül ettiğini iddia etmiştir.<sup>1334</sup>

<sup>1330</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 150.

<sup>1331</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 151.

<sup>1332</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 145, 151; a.m.f., *el-İşârât*, s. 158-159.

<sup>1333</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 172; Geneguand, *a.e.*, III, 18; Yaşar Aydın, *Fârâbî ve Bağdat Meşşâf Okulu (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 158; Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, 467.

<sup>1334</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 67; Kaya, *a.m.*, s. 467.

Ay üstü âlemdeki oluş ve bozuluştan uzak aşkın varlıklar dünyası en mükemmel Tanrı'dan başlayarak aşağıya doğru giderek azalan bir yetkinlik düzenine sahiptir. Faal akıl yetkinlik bakımından akıllar hiyerarşisinin en son basamağında yer alır. Fârâbî'nin "ikinciler" veya maddeden soyut ayrıklar (müfârikât) dediği kozmik akıllar dünyası maddeden tamamen bağımsız, soyut varlıkların dünyasıdır. Maddî olmayıp maddeye de bağımlı olmayan varlıkların oluşturduğu bu dünya "özleri itibariyle akıllar ve ma'kuller" olan varlıkların dünyasıdır.<sup>1335</sup>

Bu noktada Meşşâî filozofların akıl ve bununla alakalı olarak da nübüvvet anlayışlarına değinmek yerinde olacaktır. Fârâbî üç tür akıl belirlemiştir: **a) Güç halindeki (heyulâni, bilkuvve, münfail ) akıl:** Bu akıl bir güç, bir istidattır. Henüz sûret ve mahiyet kazanmamış akıldır. Doğuştan getirilen bu akıl ma'kullerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddî bir istidattır. Fârâbî bu akli, bilgileri almaya hazır boş bir kağıda veya her türlü şekli almaya hazır kıvamdaki balmumuna benzetir. Fârâbî bu noktada Aristo'yu takip ederek güç ve fiil ayrımı yapmaktadır. Buna göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Kuvve halindeki insan akli da kendiliğinden bilgi üretmez. Onun kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu da sürekli fiil halinde olan faal akılla olmaktadır. Fârâbî bu durumu güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığına ait renk ve şekilleri algılayamazsa faal akılda feyzini göndermedikçe insanın sahip olduğu bu güç halindeki akıl fiil haline gelip bir şey bilemez. **b) Fiil halindeki akıl:** Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu mertebede akıl soyutlama yaparak maddeden tam bağımsız bilgilere ulaşır. Akıl, mücerred ma'kulatın sûretlerini ve genel mefhumları alıncaya kadar bilkuvvedir. Tümelleri bilmeye başlayınca bilfiil olur. Bu aşamada akılla bilgi özdeşleşmiş bir haldedir. **c) Müstefad akıl:** Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. İnsanî aklın bütün mertebelerinin gerçekleşip faal aklın feyzini alabilecek bir düzeye ulaşması durumunda faal akıl ile insan arasındaki ayrım neredeyse ortadan kalkar ve onlar tek bir şey gibi olur. İnsan için gerçek mutluluk insan aklının olgunlaşıp faal akılla ittisal kurması böylece de evrensel bilgiyle aydınlanmasıdır. Bu mutluluğa da ancak filozoflar ve peygamberler ulaşabilir.<sup>1336</sup>

İbn Sînâ Fârâbî'nin akıl taksimini temelde benimsemekle beraber bu üçlü taksime iki akıl daha eklemiştir. Onlardan birisi kuvve halindeki akıldan sonra meleke halindeki akıl

<sup>1335</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 61, 63-64; Kaya, *a.m.*, s. 467.

<sup>1336</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 52-55, 70, 71; Aydın, s. 215-217; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 108-109; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 152-153.

mertebesidir. Meleke halindeki akıl bilme yeteneğiyle düşüncelerin ilkelerinin kazanılmasında rol oynar. Diğeri ise kutsî akıldır. Bu akıl peygamberlere özgü olup onlar bununla vasıtasız bilgi sahibi olurlar. İbn Sînâ'ya göre de düşünme zihni faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Bu ise rasyonel bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamaktır.<sup>1337</sup>

Fârâbî'ye göre Allah'tan gelen vahiy faal akla gelir, faal akıldan müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Vahiy bir kimsenin faal aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla hakîm, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin faal aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur ve gelecekte haber verir ve ilahın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüziyyat hakkında haber verir.<sup>1338</sup> Fârâbî'de filozof ile peygamber arasında net bir ayrım yoktur. Ona göre vahiy, eskilerin gerçek hükümdar (melik) dedikleri insanla faal akıl arasında hiçbir aracının kalmaması durumudur. Diğeri bir deyişle vahiy, belli bir varoluş düzeyine yükselen insanın doğrudan faal akıl aracılığıyla Allah ile irtibat kurmasıdır. Bu düzeye yükselen insan, bilgilerin faal akıldan münfail aklına feyzinden dolayı filozof, hayal gücüne feyzinden dolayı da peygamberdir.<sup>1339</sup> Fârâbî şöyle der: “Nazarî ilimde tam olduğu halde, kendisine bir vahiy gönderilmiş olan kişiyle, nazarî ilimde tam olmadığı halde kendisine bir vahiy gönderilmiş olan kişi arasında aslında ne bir ilişki, ne de bir ittifak vardır; bilakis bu ittifak sadece sözdür.”<sup>1340</sup> Görüleceği üzere Fârâbî filozof ve peygamber farkını şöyle açıklamaktadır: Peygamber metafizik aydınlanmaya (faal akılla ittisal kurma) entelektüel donanıma sahip olmaksızın sadece tahayyül düzeyinde sahip olabiliyorken, filozof düşünce ve nazarla faal akılla ittisal kurup metafizik aydınlanma yaşayabilir. Peygamber muhayyile kuvveti çok güçlü olduğu için, diğeri insanların ancak rüyalarında görebileceği (bunlarda alegorik mahiyette olup, insan onları sembollerle, kapalı ve ters manalarla, teşbih ve bilmecelerle ifade eder ki bunlarda cüziyattandır ) şeyleri uyanırken de müşahede edebilir.<sup>1341</sup>

İbn Sînâ nübüvvet olgusunu açıklarken peygamberin üç özelliğinden bahsetmektedir. Bunların birincisi sezgidir. Ona göre insan türünün en üstünü, nazari gücü sezgi melekesi konusunda kemale eren kişidir. Bu kişinin sezgi sayesinde bir öğreticiye ve herhangi bir zihinsel süreçten ve öğrenimden geçmesine ihtiyacı kalmaz. İbn Sînâ vahiy “faal akılda

<sup>1337</sup> Durusoy, a.m., s. 324; Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”, *UÜİFD*, XXIII, (2014/2), s. 16-19.

<sup>1338</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 71.

<sup>1339</sup> Mustafa Yıldız, “İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslâmi Araştırmalar*, 2010, 21 (2), s. 102.

<sup>1340</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî (Fârâbî'nin İki Eseri Fusûlü'l-medenî, Tenbih alâ Sebîl's-sa'âde içinde)*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul, MÜİF Yayınları, 2005, s. 132.

<sup>1341</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61,62.

mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi” şeklinde tanımlar. Buradaki “akledilirlerin zihinde bir anda yer etmesi” ifadesi sezgi kavramına ve daha özel olarak da sezginin en üst derecesi olan kutsî akıl kavramına dayanır. İbn Sînâ’nın belirttiği diğer özellik ise peygamberin sahip olduğu hayal gücüdür. Peygamber hayal gücü sayesinde semâvî cisimlerin nefisleriyle irtibata geçer ve onların bu dünyadaki fiziki durum ve olayları cüz’î olarak bilmelerinden faydalanır. Peygamber semâvî cisimlerle kurduğu bu irtibat sayesinde geçmiş, gelecek ve şimdiki olaylar hakkında cüz’î birtakım bilgiler alır ve onları insanlara aktarır. İbn Sînâ’nın belirttiği üçüncü özellik ise peygamberin nefsinin tabiatı değiştirebilme yani mucize gösterebilme özelliğidir. Buna göre bütünüyle beden etkisi altında kalmayan güçlü nefisler kendi dışlarındaki başka bedenleri etkileyebilir ve fiziksel nesnelere tesir edebilirler.<sup>1342</sup>

İslâm Meşşâî filozoflarının sudûr teorisini ortaya koyduktan sonra şimdi İbn Teymiyye’nin bu teoriye olan eleştirilerine ve bu teorinin hangi noktalarına tekfir ithamında bulunduğuna geçebiliriz. İbn Teymiyye Gazâlî’nin filozofları üç meselede tekfir etmesine değinir ve bu meselelere şunların da eklenmesi gerektiğini belirtir: Nübüvvet, melekler, kalamullah, şefaât ve Allah’ın irade ve kudretinin inkâr edilmesi.<sup>1343</sup>

İbn Teymiyye sudûr teorisinin temel ilkesi olan “birden bir çıkar” anlayışının bâtil olduğunu belirtir. “Düşünüp ibret alalım diye her şeyden iki çift yarattık”<sup>1344</sup> “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. O’nun bir eşi olmadığı halde, nasıl bir çocuğu olabilir? Halbuki her şeyi o yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>1345</sup> âyetlerini zikreden İbn Teymiyye bir olan şeyden tevellüdün nefyedildiğini, tevellüdün ancak iki şey arasında olabileceğini vurgular. Allah Teâlâ, nasıl bir önermede sonuç iki öncüle bağlı olarak ortaya çıkıyorsa, doğuşun da mutlaka iki temel unsura dayalı olarak meydana geldiğini açıklamaktadır. Aynı şekilde diğer bildiğimiz müsebbeplerde mutlaka kendisiyle illetin tamam olduğu şeyle birleşmek sûretiyle ortaya çıkarlar. Ama tek başına soyutlanmış olarak duran bir şey asla ne illet olabilir ne de babalık fonksiyonunu yerine getirebilir. Aynı şekilde bu âlemde de her şey mutlaka iki temel esasa bağlı olarak vukû bulur. Bu iki temel esastan birisi fail, diğeri de kâbil durumundadır. Mesela ateş-odun, güneş-toprak gibi. İşte bu iki temel unsurdan diğeriyle birleşmemiş ve tek başına kalmış hiçbir şeyden ne herhangi bir şey sudûr eder, ne de herhangi bir şey doğar. Yine Allah Teâlâ’nın eşi olmadığı, O’nun her şeyi yarattığı âyetlerde belirtilmişken O’ndan

<sup>1342</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 263-265; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 109; Gürsoy, s. 8, 14.

<sup>1343</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle’l-mantikiyyîn*, s. 523.

<sup>1344</sup> Ez-Zâriyât, 51/49.

<sup>1345</sup> El-En’âm, 6/101.

bir şeyin sâdır olduğu iddiası bir çelişkidir.<sup>1346</sup> İbn Teymiyye'ye göre filozoflar müşrik Araplar ve hristiyanlardan daha şerlidirler. Müşrik Araplar ve hristiyanlar Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve meliki olduğunu kabul ederler. Ancak hristiyanlar ona oğul isnat ederlerken müşrik Araplar ise meleklerin O'nun kızları olduğunu iddia etmişlerdir. Filozoflar ise akılların ve nefislerin Allah'tan sâdır olduğunu, kadîm ve ezeli olduklarını söylerler. Onlara göre âlemin tamamı Allah'tan sâdır olmuş ezeli ve ebedîdir. Onlar hristiyanların "çocuk" tabiri yerine "ma'lûl" ve "illet" tabirlerini kullanmışlardır.<sup>1347</sup>

İbn Teymiyye Hz. İsa için Allah'ın oğlu diyenlerin, "biz Allah'ın oğullarıyız"<sup>1348</sup> diyenlerin ve "felsefe tanrıya benzemeye çalışmaktır" sözünü sarfedenlerin iddialarının bâtil olduğunu belirtir. Çünkü çocuk babasının türünden olur; her ne kadar onun bir parçası ise de ona benzer. Bu sebeptir ki yukarıdaki görüşlere sahip olanlar, Allah hakkında teşbih ve temsile inanma, O'na eşler koşup aralarını bir ve denk görme açısından insanların en aşırıya gidenleridirler. Akıllar ve nefislerin doğum ve ta'lil yoluyla Allah'tan sudûr ettiğine inanan felsefeciler, Allah'a bu akıllar ve nefisleri ortaklar koşmakta, onları rabler ve tanrılar edinmekte, hatta sadece bunlara tapmakta, bunlardan başka bir şeye yalvarmamakta ve her şeyi bunların yaratıp var ettiğine inanmaktadırlar.<sup>1349</sup>

İbn Teymiyye insanlar arasındaki şirkin birçoğunun iki sebebi olduğunu belirtir. Bunların birincisi salihlerin kabirlerini ta'zim etmek, teberrük için onların heykellerini yapmaktır. Bu durum Âdemoğlu içinde şirkin ortaya çıkmasının sebeplerinden ilkidir. Nuh kavmi ilk defa bu şirki ortaya çıkaran kavimdir. İbn Teymiyye İbn Abbas'ın "Âdem ve Nuh arasında on asır vardır. Bu zaman dilimindeki herkes İslâm üzereydi" dediğini nakleder. Daha sonra da şu hadisi zikreder: "İbn Abbas diyor ki: 'Vedd, Suva, Yeğus ve Nesr Nuh kavminde yaşayan sâlih kişilerin adları idi. Bunlar ölünce şeytan, insanlara bunların hatıralarını devam ettirmek için yaşadıkları yerlere heykellerini dikmelerini ilham etti. Onlar da bunu yaptılar ve diktikleri heykellere onların isimlerini verdiler. Önceleri bunlara tapan yoktu; fakat onları dikenler öldükten sonra zamanla haklarındaki bilgiler ve heykellerin dikiliş gayeleri unutuldu ve insanlar bunlara tapmaya başladılar."<sup>1350</sup> İnsanlar arasındaki şirkin ikinci sebebi ise yıldızlara tapmaktır. Onlar yıldızların tilsimiyle putlar yaparlardı. Bu tilsimi yapabilmek içinde münasip vakitleri beklerlerdi. Yaptıkları putları gördükleri yıldızın tabiatına uygun bir maddeden yaparlardı. Sonrada onunla şirk ve küfürle konuşurlardı. Akabinde şeytan gelir

<sup>1346</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 218-219; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 79-80.

<sup>1347</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü's-safdiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986, I, 8, 215-216.

<sup>1348</sup> El-Maide, 5/18.

<sup>1349</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 83.

<sup>1350</sup> Buhari, "Tefsir", 71/3; İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantıkiyyîn*, s. 285.



onlarla konuşur ve onların bazı ihtiyaçlarını giderirdi. Şeytanın sesini işittiklerinde bunu yıldızların ruhaniyeti şeklinde isimlendirirlerdi. Ancak o, onları sapkınlığa götüren şeytandır.<sup>1351</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Harran Sâbiîler'in yurdudur. Hz. İbrahim orada doğmuş veya Irak'tan oraya hicret etmiştir. Harran'da illeti ûlâ, aklü'l-evvel, küllî nefis, Zuhâl, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay heykelleri vardı. Hristiyanlık'tan önce Harranlılar'ın dini buydu. Hristiyanlık ortaya çıkınca müşrik Sâbiîler İslâm gelene kadar orada kalmaya devam etti. İslâm devleti kurulduktan sonra da Sâbiîlik ve felsefe yok olmadı. Onlardan Bağdat Sâbiîler'i doktorluk ve kâtiplik yapmıştır. Onların bazıları da İslâmiyet'i kabul etmemiştir.<sup>1352</sup>

İbn Teymiyye Fârâbî'nin h. IV. asırda Harran'a gittiğini ve onlardan felsefe öğrendiğini belirtir.<sup>1353</sup> Sâbiîlik iki çeşittir: Muvahhid ve müşrik. Muvahhid Sâbiîler şu ayette zikredilenlerdir: “Şüphesiz inananlar, yahudiler, hristiyanlar ve Sâbiîler'den Allah'a ve âhiret gününe inanıp salih amel işleyenlerin ecirleri Rablerinin katındadır...”<sup>1354</sup> Muvahhid Sâbiîler Tevrat ve İncil tahrif edilip bozulmadan onlara inanıyorlardı. Onlardan önce de Haniflerin imamı olan Hz. İbrahim'e tâbi idiler. Sonra Sâbiîler şirk icat edip müşrik olmuşlardır. Bu müşrik Sâbiîler meleklerle ve ulvî ruhânilere (gök cisimleri) taparlardı. Müşrik felsefeciler bunlardandır. Kadîm felsefeciler bir olan Allah'a inanır ve ona şirk koşmazlardı. Allah'ın bu âlemi yarattığına ve cesetlerin dirilişine inanırlardı. İşte onlar Allah'ın zikrettiği hanif olan Sâbiîler'dir. Makâlât yazarlarına göre âlemin kıdemini iddia eden ilk kişi felsefecilerin müşriklerinden olan Aristo'dur. Aristo ve kavmi putlara tapar ve yıldızların heykellerini yaparlardı.<sup>1355</sup>

İbn Teymiyye, Meşşâî felsefecilerin ortaya koyduğu akıl anlayışının müslümanlara göre bâtil olduğunu belirtir. Onların akıl anlayışları en büyük küfürdür. Çünkü onların kozmolojik anlayışında “ilk akıl” Allah'tan başka her şeyin rabbidir. Onuncu akıl olan faal akıl ise ay altı âlemdeki her şeyin rabbidir. Allah Teâlâ dışındaki şeylerin ya da ay altı âlemdeki şeylerin yaratıcısının ezelfî ve ebedî olan bir akıl (melek) olamayacağı, Peygamberlerin getirmiş olduğu dine bakarak zorunlu olarak bilinen bir şeydir.<sup>1356</sup>

<sup>1351</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 286.

<sup>1352</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 287.

<sup>1353</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 287,288; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, II, 18.

<sup>1354</sup> el-Bakara, 2/62.

<sup>1355</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 288-289, 454, 456.

<sup>1356</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 196, 276; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I, 175; a.mlf., *Buğyetü'l-murtâd*, s. 241-242.

Görüleceği üzere İbn Teymiyye Meşşâî filozofların gök cisimlerini Allah ile âlem arasında bir vasıta olarak telakki ettiklerini, bu düşünceyi de Sâbiîler'den aldıklarını düşünmektedir. İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu bu düşünceye Câbirî'de değinmektedir. Câbirî'ye göre Sâbiîler gök cisimlerini yer âlemindeki işlerin yürümesinde etkin olan “ilahlar” olarak görüyorlardı. Onlara göre ister cansızlar, ister canlılar isterse insanlar âleminde olsun, yeryüzündeki tüm oluş-bozuluş hareketleri; rüzgar, yağmur, sıcak, soğuk, büyüme ve yok olma hadiseleri “ilah olan” gök cisimlerinin etkisi ve icrasıyla meydana gelirdi. Bu cisimler Sâbiîler'e göre Allah ile insan arasında bir köprüdürler. Sâbiîler onlara hürmet ederken, onlara yaklaşmaya ve benzemeye çalışıyorlardı. İbn Sînâ gök cisimlerinin ilahî bir tabiata sahip olduklarını, hissetme ve tahayyül etme vasıflarını taşıdıklarını iddia etmiştir. Ona göre vâcibu'l-vücûd olan Allah'tan sudûr eden ilk akıl a) Vâcibu'l-vücûd bizâtihi'den çıkmak itibariyle kendini akledebilir, kaynağını bilir; ondan da yine bir akıl sudûr eder b) Mümkünü'l-vücûd bizâtihi, vâcib bigayrihi olmak itibariyle kendini akledebilir; ondan semâvî ruh sudûr eder c) Mümkünü'l-vücûd olmak vasfıyla kendini akleder, ondan da göksel cisim sudûr eder. Bu sebeple semâvî cisimler İbn Sînâ'nın anlayışına göre hissetme, tahayyül etme ve akletme vasıflarına sahiptir. Çünkü her semâvî cismin kendinden ayrı bir ruhu vardır ve bu ruh kendi özüne sahiptir. Her semâvî cisim akledebilir, çünkü her semâvî ruh ve cismin karşısında müstakil ve cevhere sahip bir semâvî akıl bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre vâcib varlık akıllara, akıllar ruhlara, ruhlarda gök cisimlerine etki eder. Böylece vâcib varlık onları hiç bitmeyen kendiliğinden dairesel bir hareketin içine sokar ki onlar akıllara benzesin, aşk ve kemale erme tarzında akıllara doğru koşsunlar. İbn Sînâ'nın düşüncesinde gök cisimlerinin tahayyül güçleri sebebiyle yer âlemi üzerinde bıraktıkları etki, eski tabiat bilginlerinin savunduğu fizikî bir tesir değildir, bilakis ruhânîdir.<sup>1357</sup> Câbirî'nin iddiasına göre İbn Sînâ'nın varlığı vâcib, Mümkünü'l-vücûd bizâtihi ve mümkün olarak üçe ayırmasının amacı insanları “his, tahayyül ve akletme vasıflarına sahip, kendine özgü cevheri bulunan ruh sahibi varlıklar” olma itibariyle gök cisimlerinin tanrısal tabiatına inandırabilmek, böyle bir itikadı inşa etmektir.<sup>1358</sup>

İsmail Hakkı İzmirli'de Meşşâî felsefede temel bir rol oynayan gök cisimlerine değinir ve şöyle der: “Orta çağ filozoflarının uğraştıkları felekler, nefisler, akıllar kuramlarının bugün hiçbir değeri yoktur. Yunan ve orta çağ felsefesindeki felek nefisleri hep Keldânî yıldız tapıcılığının kalıntısıdır. Bu inancın sayılar düzeni sıralamasıyla yükselerek Pitagoras felsefesinde yer bulduğu, Platon'da da rol oynadığı söyleniyor. Arap şarihler bunu Aristo'nun

<sup>1357</sup> Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 114-116, 125-126, 136.

<sup>1358</sup> Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 116.

kitabında bulduklarını bildiriyorlar. İbn Sînâ bu kuramın tümünü Aristo'ya bağlıyor. Fakat bu husus şüphelidir. Bu öğreti Yeni Platoncular'da görüldüğünden, Yeni Platoncular'da Aristo şârihi olduğundan bu durum öğretinin Aristo'ya bağlanmasına neden olmuştur. Harran bilginleri yıldızlara tapıyorlardı. Dinî inancın etkisi altında bu kuram, felsefî biçimde bazı zihinlerde görüldüğünden, düşünürlerin zihinlerinde de kolayca yer bulmuştur.”<sup>1359</sup>

İbn Teymiyye meleklerin yıldızlar ya da Aristo'nun takipçileri olan Meşşâîler'in dediği gibi akıllar veya nefisler olamayacağını belirtir. Meşşâîler “Allah akı yaratmasının başında (Enne evvele ma halakallahü'l-akl) ona gel dedi, geldi; git dedi, gitti. Sonra şöyle dedi: Şerefime yemin olsun ki kendim için senden daha kıymetli başka bir şey yaratmadım. Ben seninle alırım, seninle veririm sevap da senin içindir, ceza da senin içindir” hadisi üzerinden “ilk akı” delillendirirler. Ancak bu hadis Ebû Hatim el-Bustî, Dârekutnî, İbnü'l-Cevzî ve diğer hadisçiler gibi hadis uzmanlarının verdikleri bilgiye göre yalandır, uydurmadır.<sup>1360</sup> İbn Teymiyye'ye göre bu hadis sahih olsa bile onların aleyhine bir delildir. Çünkü hadisin lafzından “Allah, akı yaratmasının başında ona gel dedi...” veya şu lafızla da rivayet edilmiştir “Allah akı yarattığı zaman ona şöyle dedi...” her iki rivayetten de “Allah Teâlâ'nın akı yarattığı vakitlerin ilkinde” ona hitap ettiği manası anlaşılır. Yoksa ilk olarak akı yarattığı manası anlaşılmaz. Birinci Rivayetin başındaki “evvele” kelimesi zarf olmak üzere mansuptur. İkinci rivayetteki “lemma” da aynı şekilde zarftır. Hadisin devamındaki “kendim için senden daha kıymetli başka bir şey yaratmadım” ifadeleri akıldan önce başka şeylerin yaratıldığı anlamını da zorunlu kılar. Ayrıca hadisteki ...”Ben seninle alırım, seninle veririm, sevap da senin içindir, ceza da senin içindir” kısmında dört tane araz zikredilmektedir. Halbuki filozoflara göre ulvî âlemin de sufî âlemin de bütün cevherleri bu akıldan sâdır olmuştur. Bu analizden sonra İbn Teymiyye zikrettikleri hadisle onların kurdukları sistem arasında uçurum olduğunu belirtir.<sup>1361</sup>

Filozofları yanılgıya düşüren sebeplerden biri de aklın müslümanların lügatindeki anlamıyla Yunanlılar'ın lügatindeki anlamının farklı olmasıdır. Akıl, Resulullah'a, ashabına ve ümmete göre bir arazdır. “Akale-ya'kilu-aklen” fiilinin mastarıdır. “...Orada olanları akledecek kalpleri...”<sup>1362</sup> “...Akıllarını kullanmıyorlarsa”<sup>1363</sup> “...Akletmiş olsaydık...”<sup>1364</sup> âyetlerinde bu şekilde geçmektedir. Akılla, insanda bulunan bir garize kastedilir. Nitekim

<sup>1359</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995, s. 132.

<sup>1360</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 196-197; a.mlf., *el-Fark*, s. 128-129.

<sup>1361</sup> İbn Teymiyye, *el-Fark*, s. 129.

<sup>1362</sup> el-Hac, 22/46.

<sup>1363</sup> Yunus, 10/42.

<sup>1364</sup> el-Mülk, 67/10.

Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve onların dışındakilere göre akıl bir garizedir. Bazıları da akılla zorunlu bilgileri kastetmiştir. Bakıllanî (ö. 403/1013) Ebû Tayyib Taberî (ö. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu şekilde düşünür. Yunanlıların lügatinde ise akıl kendi kendisiyle kâim olan bir cevherdir.<sup>1365</sup>

İbn Teymiyye meleklerin akıl kabul edilmesini en büyük bâtil olarak nitelendirir. Bu kimseler bu te'vili "biz ancak şeriatla felsefe arasında uyum ve birlik sağlamak istiyoruz" diyerek yaparlar. Ancak ümmetin fakihlerinin, muhaddislerinin, sûflerinin, müfessirlerinin ve kelamcılarının sözlerinde meleklerin akıllar olduğuna dair herhangi bir söz yoktur.<sup>1366</sup>

Meleklerin sayısını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirten İbn Teymiyye şu hadisi zikreder: "(Meleklerin çokluğundan) gök kütürder; kütürdemesi de gerekir. Orada dört parmaklık bir yer yoktur ki kıyamda duran, kuûdda, rükûda, secdede bulunan bir melek olmasın."<sup>1367</sup> Meleklerin sayısını on veya ondokuz ile sınırlayan, ya da cehennem üzerinde görevli on dokuz meleğin, akıllar ve nefisler olduğunu iddia eden kimse Allah ve Resûlü'nden gelen şeyleri bilmediğinden dolayı bu iddiada bulunmaktadır ve bu konuda sapıklık içinde bulunduğu apaçıktır.<sup>1368</sup>

İbn Teymiyye'ye göre nübüvvet konusu felsefecilerin ayaklarının tehlikeli şekilde kaydığı bir meseledir. Filozoflar nübüvveti felsefenin bir cüzü olarak düşünmüşlerdir.<sup>1369</sup> İbn Teymiyye İslâm Meşşâî filozoflarına nübüvvet konusunda iki yönden eleştiri yapar: Birincisi nübüvvetin onlar tarafından kesbî olarak telakki edilmesi ikincisi ise filozofun nebiden üstün görülmesi.

Meşşâî filozoflara göre nübüvvet insanın nefisini hazırlamasından sonra faal akıldan sâdir olan bir feyzdir. Kim nefisini eğitirse gelecek feyze onu hazırlamış olur. Melekler nefiste tahayyül edilen nurânî hayallerdir. Nefislerde duyulan sesler de Allah'ın kelimidir. Onlar meleklerin dış dünyadaki varlıklarını inkâr etmişlerdir. Aynı şekilde onlar Cebrail'in vahiy için Hz. Peygamber'e inişini de reddetmişlerdir. Vahiy uyuyanın uykuda duyduğu sözler cinsinden kabul etmişlerdir. Bu sözler ise hristiyan ve yahudilerin sözlerinden daha şerlidir.<sup>1370</sup>

<sup>1365</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 276; a.mlf., *el-Fark*, s. 129; a.mlf., *Buğyetü'l-murtâd*, s. 251-253.

<sup>1366</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 196; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 73; a.mlf., *Buğyetü'l-murtâd*, s. 254.

<sup>1367</sup> Tirmizi, "Zühd", 9; İbn Mâce, "Zühd", 19.

<sup>1368</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 74.

<sup>1369</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad, Mektebetü Advâü's-Selef, 2000, s. 34; a.mlf., *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s. 513.

<sup>1370</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 34; a.mlf., *er-Red âle'l-mantikiyyîn*, s.277; a.mlf., *Kitâbü's-safdiyye*, I, 6.

İbn Teymiyye meleklerin ancak Allah'ın emriyle indiğini belirterek şu âyetleri zikreder: “Melekler dediler ki: 'Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bunlar arasında olan her şey O'na aittir. Senin Rabbin unutkan değildir.’”<sup>1371</sup> “Melekleri kullarından dilediğine emrinden ruh ile indirir...”<sup>1372</sup> “...Yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder...”<sup>1373</sup> İbn Teymiyye meleklerin dış dünyada varlıklarının olduğunu, onların nurânî hayallerden ibaret görülemeyeceğini belirtir. Şu âyetleri delil olarak zikreder: “...Rabbinin yanında bulunan melekler, gece gündüz O'nu tesbih ederler...”<sup>1374</sup> “Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar...”<sup>1375</sup> “O zaman sen müminlere ‘Rabbinizin size indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi yetmez mi? diyordun’”<sup>1376</sup> “...Melekler onların canlarını alırken yüzlerine ve arkalarına vuruyorlar...”<sup>1377</sup> “Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra doğru olanların üzerine melekler iner...”<sup>1378</sup> “Oysa üzerinizde gözcüler vardır. Değerli yazıcılar. Onlar ne yaptığınızı bilirler”<sup>1379</sup> İbn Teymiyye meleklerin Hz. İbrahim'i ziyaretlerine,<sup>1380</sup> Hz. Meryem'e insan şeklinde görünmelerine<sup>1381</sup> ve Hz. Lut'u da azgın kavmin elinden kurtarmalarına<sup>1382</sup> değinir. Bu üç olayda da melekler peygamber olanlar ve olmayanlar tarafından görülmüş ve onlarla konuşmuşlardır. Yine aynı şekilde İbn Teymiyye Cebrail'in Hz. Peygamber'e bazen A'râbî şeklinde bazen de Dihyetü'l-Kelbî'nin sûretinde gelmesine de vurgu yapar. “Saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere ve zikri okuyanlara andolsun ki, sizin ilahınız gerçekten bir tek ilahdır”<sup>1383</sup> ayetine de değinen İbn Teymiyye meleklerin saf tuttuğunu ancak filozofların kabul ettiği on aklın saf tutamayacağını belirtir. Çünkü o akılların bazıları bazısından üstte olup aralarındaki mesafe saf tutmalarına engeldir. Bütün bu misaller gösteriyor ki meleklerin bu âlemdeki fiilleri, sözleri ve tesirleri söz ve fiil yönündendir. Bunlar felsefecilerin melekler nefsanî ya da tabîî güçlerdir şeklindeki sözlerinin batıllığını gösterir. Meleklerin hâricî varlıkları vardır.<sup>1384</sup>

İbn Teymiyye, Fârâbî ve takipçilerinin filozofu nebiden üstün tuttuğunu vurgular. Fârâbî nübüvveti rüyadaki haller cinsinden saymıştır. İbn Sînâ nübüvveti onlardan çok

<sup>1371</sup> Meryem, 19/64.

<sup>1372</sup> en-Nahl, 16/2.

<sup>1373</sup> el-Hac, 22/75.

<sup>1374</sup> el-Fussilet, 41/38.

<sup>1375</sup> el-Mümin, 40/7.

<sup>1376</sup> Âl-i İmran, 3/124.

<sup>1377</sup> el-Enfal, 8/50.

<sup>1378</sup> el-Fussilet, 41/30.

<sup>1379</sup> el-İnfitâr, 10-12.

<sup>1380</sup> el-Hicr, 15/51-56.

<sup>1381</sup> Meryem, 19/17

<sup>1382</sup> Hûd, 11/69-81.

<sup>1383</sup> es-Saffât, 37/1-4.

<sup>1384</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s.34; a.mlf., *Kitâbü's-safdiyye*, I, 194-208; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 73-78.

hürmet göstermiştir. Ona göre peygamberin sezgi, tahayyül ve âlemin heyulasında tasarruf edebilme özellikleri vardır. Ancak İbn Sînâ'nın saydığı bu özellikler bütün insanlarda hatta kâfirlerde ve müşriklerde de bulunmaktadır. Tahayyül gücü sayesinde bütün insanlar rüyalarında bazı bilgiler elde edebilmektedir. İbn Sînâ'nın “nebi uyanırken de tahayyül gücüyle bilgiler elde eder, onun dışındakiler ise sadece rüyada/uykuda elde eder” şeklindeki açıklaması İbn Teymiyye'yi tatmin etmez. Çünkü ona göre insanların çoğu uyku ya da rüya dışında uyanırken de tahayyül gücü sayesinde bilgiler elde edebilir. Onlara göre nebinin hâsıl olduğu vahiy mükâşefe ve muhataba türünden olup bu da sihirbaz ve mecnunların da hâsıl olabilecekleri bir cinstir. Aralarındaki fark sihirbaz şerri emrederken nebi hayrı emreder. Mecnunun ise akli yoktur. İbn Teymiyye İbn Sînâ'nın nebinin özelliği olarak belirttiği “nefsinin kainatta tasarruf sahibi olması” açıklamasını da yeterli bulmaz. Çünkü sihirbaz ve kahinler de şeytanlar ve cinler sayesinde âlemde bazı tasarruflarda bulunabilir ve garip olaylardan haber verebilirler.<sup>1385</sup>

Onların nezdinde nübüvvet kazanılan bir makam olduğundan filozof-u kâmil anlayışından sonra felsefeyi velayet kalıbına döken kimseler gelmiş ve filozoftan veli diye söz etmeye koyulmuşlardır. Felsefecilerin üzerinde durdukları anlamları alıp bunları mükâşefe ve muhataba şeklinde açıklayarak şöyle dediler: Veli peygamberden büyüktür çünkü soyut manaları nefsinde herhangi bir şeyin hayalini kurmaksızın vasitasız olarak doğrudan Allah'tan almıştır. Peygamber ise bunları, kendi nefsinde canlandırdığı şekil ve sesler aracılığıyla almıştır. Bu iftira ile de yetinmeyerek bütün peygamber ve resullerin Allah'a dâir bilgilerini bu velilerin sonuncusunun ışığından elde ettiklerini ileri sürdüler. Nübüvvetin kazanılan bir makam olduğu inancından dolayı Sühreverdî Maktûl ve İbn Seb'in nebî olmak için çabalamıştır.<sup>1386</sup>

Câbirî'ye göre de faal aklın dindeki vahiy meleğiyle alakası yoktur. “Vahiy meleği” tabiri dînî anlamıyla Allah tarafından bir peygambere gönderilen, bir yaşanan bir kaybolan gücü ifade eder ve insanlar içinde ancak peygamberleri ilgilendiren bir husustur. Oysa Meşşâî felsefe anlayışındaki faal akıl; nebiye değil tüm insanların ruhlarına daima yaşayabilen, onlarla sürekli irtibat halinde bulunan bir şeydir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın kurmaya çalıştığı Meşrikî felsefenin nübüvveti ihtiyacı yoktur.<sup>1387</sup> İbn Sînâ bu konuda şöyle der: “Meşrikî hikmet ehli şuna inanmaktadırlar ki ilimde kemâle erme, ancak faal akılla fiilî bir bağ kurmakla mümkündür. Eğer onunla bağ kurma yeteneğine sahip olursak ve karşımıza bir

<sup>1385</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 505-506, 693-702; a.mlf., *Kitâbü's-safdiyye*, I, 6-7; a.mlf., *el-Fark*, s. 128.

<sup>1386</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsât*, s. 359; a.mlf., *en-Nübüvvât*, s. 703; a.mlf., *Kitâbü's-safdiyye*, I, 5-6; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XII, 17.

<sup>1387</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 133-134.

engel çıkmazsa dilediğimiz vakitte ona ulaşabiliriz. Faal akıl bir kaybolup bir var olan cinsten varlıklara benzemez. O daima kendiliğinden hazırdır/yanımızdadır, fakat biz başka şeylere yöneldiğimiz için onu kaybedebiliriz. O halde ne zaman istersek onu yanımızda buluruz.”<sup>1388</sup>

İbn Teymiyye sudûr teorisinin zorunlu sonuçlarından biri olan âlemin kıdemi meselesine de değinir ve bu konuda İslâm Meşşâî filozoflarını küfre düşmekle suçlar. Ona göre âtil bir Yaratıcı telakki edenler iki gruptur: Bunlardan birincisi Tabiatçılardır. Onlara göre âlem kendi kendine kâimdir. Onun bir yaratıcısı yoktur. Firavun’un inancı bu tür ta’ile misaldir. Çünkü o Hz. Musa’ya şöyle sormuştur: “Âlemlerin Rabbi nedir.”<sup>1389</sup> Bu soru isti’lam sorusu olmayıp inkâr sorusudur. Âtil bir Yaratıcı kabul edenlerin ikinci grubu ise dehrî ilahiyatçılardır. İbn Sînâ ve benzerleri böyledir. Onlara göre bu âlem kadîm olup ezeli bir illetten sâdır olmuştur. Bu kişilerin kabul ettiği on akıl üzerinde düşünüldüğü zaman açıkça ortaya çıkar ki onlar sadece zihinlerde var olup dış dünya da varlıkları yoktur. Aynı şekilde bütün sıfatlardan soyutladıkları ve “bir” dedikleri varlığında dış dünyada varlığı olmayıp sadece zihinde varlığı vardır. Yine aynı şekilde tümel varlık dedikleri şeyin de varlığı sadece zihinlerdedir.<sup>1390</sup>

İbn Teymiyye Meşşâî filozofların âlemin kıdeminin savurken kullandıkları en önemli delil olan “tam illet ma’lûlünü de ezeli olarak gerektirir” cümlesine yoğunlaşmaktadır. Bu delile göre yüce Allah’ın önceden fâil değilken sonradan fail olması imkansızdır. İbn Teymiyye bu delili Aristo’nun kullanmadığını çünkü ona göre Yaratıcının fail olmayıp hareket etmeyen ilk hareket ettirici olduğunu belirtir.<sup>1391</sup>

İbn Teymiyye, “fâiliyetin kadîm oluşu ve onun her zaman fâil olması”nın mücmel bir ifade olduğunun altını çizer. Fâil bütün akıllılarca ve filozofların seleflerine göre hatta İslâm Meşşâîler’ine göre bir şeyi yapıp onu ihdâs edendir. O halde mef’ûlün bu itibarla onunla aynı zamanda olması imkansızdır. Hatta bu itibara göre, O’nun bütün mef’ûllerinin zaman

<sup>1388</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât alâ havâşî kitâbi’n-nefs li Aristotâlis (Aristo inde’l-Arab içinde, I)*, Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetü’n-Nahdatü’l-Mısriyye, 1947, I, 95 Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâzıla* adlı eserini tercüme eden Ahmet Arslan mezkûr eserin nübüvvetle alakalı bölümüne yaptığı açıklama da şöyle der: “Rüyalar Tanrı tarafından gönderilmez. Peygamberlik herhangi bir Tanrısal müdahalenin sonucu değildir. O, bazı seçkin şahısların sahip oldukları özel, doğal kabiliyetlerinin bir ürünüdür ve akılsal kavramlarla tam olarak açıklanabilir. Farabi’ye göre ilhamlı sezgiye dayanan peygamberlik, felsefeden aşağıdadır. O, felsefeyi destekleyebilir, ama asla ona hükmedemez, emir veremez. Daha fazla bilgi için bkz. Fârâbî, *el-Medînetü’l-fazıla* (Ahmet Arslan’ın açıklama bölümü), trc. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 198-199.

<sup>1389</sup> eş-Şu’arâ, 26/23.

<sup>1390</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü’s-safdiyye*, I, 242-243.

<sup>1391</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, VI, 200.

itibariyle sonra olması gerekir. Bütün bunlarda mef'ûllerin arasında hiçbir şeyin Yaratıcı gibi kadîm olamayacağını, Yaratıcı dışında her şeyin muhdes olduğunu gösterir.<sup>1392</sup>

Fâiliyetin devamlılığı hakkında filozofların söylediği sözler âlemde hiçbir hâdisin sonradan meydana gelmemesini gerektirir. Çünkü filozoflara göre illeti bulunan bir mef'ûlün illetinin zaman itibariyle fâiliyetle birlikte olması gerekir. İlk olanın dışındaki her şey mef'ûldür ve onun için ma'lûl durumundadır. Bundan da, onun dışında olan her şeyin birlikte olması durumu ortaya çıkar. Öyleyse âlemde hiçbir hâdis sonradan meydana gelmez. Bu durum ise müşahedeye ve akla aykırıdır. Bütün Âdemoğullarının ittifakı ile bâtıldır, duyu ve akla muhaliftir.<sup>1393</sup>

İbn Teymiyye burada şöyle bir akıl yürütme daha yapar: Eğer illetin ma'lûlünün zaman itibariyle kendisiyle birlikte olması gerekiyorsa, aynı zamanda her hâdisin Hudûsüyle birlikte birtakım hâdislerin meydana gelmesi gerekir ve bunların sonsuza kadar birbirlerinden daha önce olmaması gerekir. Böyle bir iddia ise sonsuz illetlerin varlığını iddia etmek olur. Bu durum ise hem aklın açık hükümleriyle ve hem de akıl sahiplerinin ittifakıyla bâtıldır. Bu durumun illetin kendisinde veya şartlarından herhangi bir şartta imkansız olması arasında herhangi bir fark yoktur. Herbir hâdis ile birlikte aynı anda sonu olmayacak kadar illetlerin meydana gelmesi imkansız olduğu gibi, illetin şartlarında ve tamamında olması da böyledir.<sup>1394</sup>

Fâil fiillerini her zaman peşpeşe ortaya koymaktadır. Bu durum ise her mef'ûlün önceden var olmayıp sonradan var olduğunu gösterir. Yine filozofların iddia ettiği feleğin, feleğin hareketinin ve zamanın kadîm oluşu da bâtıldır. Çünkü hareketin bir muharrikinin olması zorunludur. Bütün hareketler son tahlilde ilk muharrike ulaşır.<sup>1395</sup>

Sudûr teorisinin zorunlu sonuçlarından bir diğeri olan âlemin, Yaratıcı'nın iradesi olmadan, O'nun kerem ve cömertliği sebebiyle sâdır olması da İbn Teymiyye'nin Meşşâî filozofları küfre düşmekle itham ettiği bir meseledir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in kendileriyle savaştığı müşrikler putlara tapıyorlardı ancak Allah'ın yerleri ve gökleri irade ve kudretiyle yarattığını kabul ediyorlardı. Bu sebeple bu müşriklerin durumu Meşşâî filozofların durumundan daha iyidir. Filozofların "ma'lûl" anlayışı Kaderiyyenin canlıların fiilleri konusundaki görüşlerinden de daha kötüdür. Çünkü Kaderiyye Allah'ın canlıları irade ve

<sup>1392</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 200-201.

<sup>1393</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 201.

<sup>1394</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 201.

<sup>1395</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, VI, 201-202.



kudretiyle yarattığını kabul ediyordu. Filozoflar ise feleğin mahluk olmadığını ilk illetin ma'lûlu olduğundan dolayı ezeli olduğunu söylemişlerdir.<sup>1396</sup>

İbn Teymiyye Meşşâî filozofların “Allah var olanları tümel bir şekilde bilir cüz’iyyatı bilmez” sözünün sözlerin en kötüsü ve en şerlisi olduğunu zikreder. Aristo Tanrı’nın sonradan olan olayları bildiğini mutlak olarak reddetmiştir. Yaratıcı’nın cüz’î olayları tümel bir şekilde bildiği iddiası İbn Sînâ’ya aittir. İslâm Meşşâî filozofları Allah’ın muayyen bir peygamberi olduğunu bilmediğini bu sebeple de Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’i birbirinden ayırdedemediğini iddia ettiler. Böyle bir sözü daha önce hiçbir taife söylememiştir. Bunlar Allah’ın kadîm ilmini inkâr eden Kaderiyye vb. den daha şerlidirler.<sup>1397</sup>

Meşşâî filozofların “bilgi bilinene bağlıdır, bilinen değişince bilgi de değişir. Oysa yüce Allah’da değişim imkansızdır” şeklindeki delillerine değinen İbn Teymiyye buradaki değişim kelimesinin mücmel bir kelime olduğunu vurgular. Allah’ın ve Peygamber’in keliminde ve selefın ileri gelenlerinin açıklamalarında filozofların terki ve tegayyür diye ifade ettikleri manayı imkansız gören bir ifade yoktur. Mütevatir dinî naslar Yaratıcı’nın her şeyi detayıyla bildiğini ortaya koymuştur. Ona göre Yaratıcı hakkında kabul edilemez olan değişme bir eksiklik anlamı içeren değişmedir. Bilginin bilinenle mutabık olmasıyla ortaya çıkacağı öne sürülen değişme ise bir eksiklik değil bir yetkinliktir.<sup>1398</sup>

İbn Teymiyye “Yaratıcı tümelleri bilir” öncülündeki “tümel” kavramı üzerinde de durur ve dış dünyada tümel bir varlığın olamayacağını, tümel bir varlığın ancak zihinlerde bulunabileceğine dikkat çeker. Bu sebeple “Yaratıcı cüz’ileri sadece tümel bir şekilde bilir” sözü “Yaratıcı kendisini de öteki varlıklardan herhangi birini de bilmez” anlamına gelir.<sup>1399</sup>

Fâilin cüz’îler üzerindeki fiilinin bilinmediği tümel bir ilim etkin bir ilim değildir. Böyle bir ilmin ne varlığa ne de fiillere herhangi bir etkisi olamaz. Bu sebeple onların hem cüz’iyatı Yaratıcı’nın bilmediğini söyleyip hem de Yaratıcı’nın ilminin etkin olduğunu söylemeleri bir çelişkidir. Filozofların sözlerinin geneli çelişkilidir ancak ilim konusundaki sapkınlıkları gerçekten çok büyüktür. Bu sözler Allah’ın verdiği fitratın ve sarîh aklın reddettiği en kötü ve en büyük küfürdür.<sup>1400</sup>

<sup>1396</sup> İbn Teymiyye, *er-Red âle’l-mantikiyyîn*, s. 224-225.

<sup>1397</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, IX, 397-398; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 324; a.mlf., *er-Red âle’l-mantikiyyîn*, s. 277.

<sup>1398</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, X, 185.

<sup>1399</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, IX, 105-106.

<sup>1400</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-akl ve’n-nakl*, X, 192.

İbn Teymiyye cesetlerin haşrini inkâr eden filozofların bu görüşlerinden dolayı da küfre düştüklerini belirtmektedir. Onun bu konudaki görüşlerinin İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-meâd* adlı eserine dayandığı görülmektedir. Bu sebeple biz öncelikle İbn Sînâ'nın bu eserde cismânî haşirle ilgili görüşlerini ortaya koyup daha sonra da İbn Teymiyye'nin eleştirilerini zikredeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre âhiretin varlığını kabul edenler üç kısımdır: a) Âhirette yalnız bedenini dirileceğini savunanlar b) Sadece ruhun dirileceğini savunanlar c) Bedenle ruhun birlikte dirileceğini savunanlar. Bu görüşleri tek tek analiz eden İbn Sînâ sonuç olarak şöyle der: “ Bazıları mutluluğun, nefis cevherinin kemale ererek maddî varlıkların etkisinden kurtulması ve o etkilerin kaybolmasıyla gerçekleşeceğini söyler ki bunlar erdemli filozoflardır.”<sup>1401</sup>

İbn Sînâ maddeden ayırık bağımsız bir cevher olan akleden nefsin ölümden sonra bedene asla dönmeyeceğini, nefsin varlığını sürdürmesi için bedene muhtaç olmadığını uzun uzun ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>1402</sup> İbn Sînâ'ya göre insan nefsi eğer kemale ermişse hiç kuşkusuz meleklerle ait bir özelliğe sahip olmuştur. Çünkü o maddeden bağımsız aklî bir formdur ki bu da aynıyla meleklerin formudur. İnsan bedeniyle bulunduğu sürece bu lezzeti hissedemez çünkü bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır. Hatta nefis bedende iken Allah'ı bile unuttur. Bu sebeple meleklerle özgü iyilik ve lezzet, hayvanlara ve yırtıcılara özgü lezzetlerle kesinlikle kıyaslanamaz.<sup>1403</sup>

İbn Sînâ'ya göre âhiretteki dirilişin yalnızca bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin bunu savunma nedeni, ölümlerin dirileceğini haber veren dinî naslardır. Bu kişilere göre insanın varlığını değerli kılan şey bedendir. İbn Sînâ dinin bu konudaki yaklaşımı noktasında şu ilkenin bilinmesi gerektiğini vurgular:

“Bir peygamberin aracılığıyla gelen şeriat ve dinlerin amacı tüm halk kitlelerine hitap etmektir. Tevhid inancının doğruluğu hususunda başvurulması gereken incelemeye göre, bir olan yaratıcının nitelik, nicelik, mekan, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki, O'nun türdeşi bulunmayan bir zât olduğuna, kendisinin maddî ve manevî açıdan bir cüzünün varolamayacağına, O'nun âlemin içinde veya dışında bulunmasının imkansız olduğuna ve O'na ‘şuradadır’ diye işaret edilemeyeceğine inanılsın. Halbuki O'nu bu özellikleriyle halk kitlelerine anlatmak imkansızdır. O, bu özellikleriyle bedevî Araplar'a, İbraniler'e ve eğitimsiz insanlara tanıtılacak olsa inanma konusunda hemen direnişe geçer ve asla inanmazlar. Bu sebeple Tevrat baştan aşağıya teşbihle doludur.”<sup>1404</sup>

<sup>1401</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd (Felsefe ve Ölüm Ötesi İçinde)*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 5-6.

<sup>1402</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 23-26, 30-36.

<sup>1403</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 41.

<sup>1404</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 8.

İbn Sînâ dinlerin zâhirinin âhîret hayatı için delil olamayacağını savunarak şöyle der: Dinler halk kitlelerine anlayacakları bir dille hitap etmek, anlayamadıkları hususlarda teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadırlar. Eğer başka türlü olsaydı dinler yetersiz olurdu. O halde dinin zâhiri âhîret hayatının sadece bedenle gerçekleşeceği konusunda nasıl delil olabilir.”<sup>1405</sup>

İbn Sînâ’ya göre Allah’ın âhirette iyiler ve kötüler için neler hazırladığını ortaya koymak ve bunu halkın anlayacakları ve tahayyül edecekleri şekilde tasvir etmek zorunludur. Çünkü avamın anlayışından uzak hakiki sevap ve azap tasvir edilecek olsa ne önemserler ne de korkarlar. Bedenlerin dirilişi sözkonusu olmadıkça sevap ve azaba aldırış etmezler. Bu sebeple dinî siyaset açısından diriliş olayını, hesap, sevap ve azabı bu şekilde anlatmak gerekir.<sup>1406</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Resulullah’ın haber verdiği, Allah’ın sıfatları, isimleri, melekleri, kitapları, âhîret günü, cennet ve cehennem gibi konularda mülhid filozoflar ve onlara uyanlar bu konuları kendi düşüncelerinden farklı bulunca, Resulullah hakkında iki gruba ayrıldılar:

- 1) Filozofların aşırıları şöyle der: “Resûl bu marifetleri bu ilimleri bilmiyordu. O’nun kemali sadece ibadetler ve ahlak gibi amelî hususlara özgüdür. İlmî hususları ise filozoflar ondan da, diğer peygamberlerden de daha iyi bilirler.” Yine onlara göre “Ali filozoftu ve ilmî hususları Resul’den daha iyi bilirdi. Harun filozof idi, ilmî hususları Musâ’dan iyi biliyordu.”<sup>1407</sup>
- 2) Bu grub ise şöyle der: “Resûl tevhid ve âhîret konusunda haddizatında değişmez olan sâbit hakkı biliyor. Rabbin subûfî bir sıfatının olmadığını, görmediğini, konuşmadığını kabul ediyor, feleklerin ezeli ve ebedî olup daima varolageldiklerini ve sonsuza kadar var olacaklarını, bedenlerin kâim olmadığını, Allah’ın diri konuşan, katından vahiy indiren, katına çıkan meleklerinin olmadığını biliyor, kendi iç âleminde bu bâtınîlerin söylediklerini söylemekle birlikte, halka bunlardan ancak söyleme imkanı bulduklarını söylüyordu. Çünkü içindeki bu şeyler açıkça söylene idi, halkın aklı bunlara yatmaz, kalben mutmain olamazlardı. Bunlardan kaçır ve inkar ederlerdi. Bu sebeple onlara bir şeyler canlandırmaya, gözlerinin önüne getirmeye çalışmış, temsili bazı şeyler söylemiş, sembolik konuşmuştur. Böylece dinleri açısından yararlanabilecekleri şeyleri onlara açıklamıştır. Bu tavırdaki onlara karşı bazı şeylerin gizlenmesi, onların

<sup>1405</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-meâd*, s. 11.

<sup>1406</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-meâd*, s. 17.

<sup>1407</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 97.

cahil bırakılması, hakikat dışı inançlara sevkedilmeleri sözkonusudur ama, bu onların maslahatına olacaktır.”<sup>1408</sup>

İbn Teymiyye bu ikinci grubu “tahyil ehli” olarak isimlendirmektedir. Çünkü bunlar Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen konuları avam halka anlatabilmek için vehmettirecek veya hayal ettirecek şekilde konuştuğunu iddia etmişlerdir.<sup>1409</sup> İbn Teymiyye bu sözlerin apaçık bir zındıklık ve küfür olduğunu belirtir.<sup>1410</sup>

İbn Teymiyye, Hz. Peygamber bu şekilde hareket etseydi akıl ve idrak sahibi insanların bunu hemen farketmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu durum farkedilince de nasıl ki âdeten herkesin yalan üzere ittifak etmesi imkansız ise, böyle önemli bir hususa ilişkin bilginin gizli tutulması noktasında da hep beraber ittifak etmeleri imkansızdır. Ancak Bâtinîler ve benzerleri iç dünyalarında insanlara izhar ettikleri şeylerin tam tersini gizlemekte, her yönteme başvurarak da bu konu da ittifak etmektedirler.<sup>1411</sup>

Bâtinîler’e özgü olan bu yola giren kişinin, onun durumunu bilen birinin nezdinde, ne verdiği haberin ne de emrettiği bir işin güvenilirliği olamaz. Böyle hareket eden birinin insanlara söylediği her şey çelişki içerir. Çünkü zâhiri bâtınına muhalif olan kişi insanlarla ne zaman konuşsa insanlar onun söylediği şeyin aksini söyleyebileceğini düşünürler ve verdiği haber ve emirlere güvenmezler.<sup>1412</sup>

İbn Teymiyye iki ihtimal üzerinde durur. Eğer peygamberler dışa vurduklarının aksini içlerinde gizliyorlarsa bu çelişkinin başkaları tarafından ya bilinebilir ya da bilinemez olması gerekir. Eğer bilinemezse böyle bir iddiayı ortaya atan kişi yalancı ve iftiracıdır. Böylece filozof mülhidlerin ve Karmatîler’in iddiaları bâtil olur. Şayet peygamberlerin iç dünyalarının dış dünyalarına zıt olduğunu bazı insanların bilmesi mümkün ise bunu bilenler belirli bir sayıyla sınırlandırılmaz. Böyle bir şeyi bir kişi bildiğinde ondan diğeri, ondan da diğeri öğrenir ve bu herkese yayılır. Bu sebeple peygamberler hakkında böyle bir inanç taşıyan filozof Bâtinîler ve Karmatîler peygamberlerin verdikleri haberlerin ve emrettiklerinin hakikatinden yüz çevirirler. İman ehli içinde bu kişilere hüsn-ü zan besleyen bulunmaz. Bunların fasıklığı ve münafıklığı ümmetin avamı ve havası tarafından bilinmektedir.<sup>1413</sup>

<sup>1408</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 98.

<sup>1409</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruzî’l-akl ve’n-nakl*, I, 8-9.

<sup>1410</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, V, 106.

<sup>1411</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 134.

<sup>1412</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 134.

<sup>1413</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 134-135.

Her Kim Hz. Peygamber’le özel bir ilişkisi bulunan Ebû Bekir, Ömer ve diğer önde gelen sahabelerin durumunu bilirse, onların Hz. Peygamber’in bâtin ve zâhir konusunda verdiği bilgiyi en güçlü şekilde tasdik eden, gizli ve alenî bir şekilde ona itaat eden insanlar olduklarını bilir. Mezkûr şahsiyetlerden hiçbiri Hz. Peygamber’in kendilerine beyan edip, klavuzluk ettiği haberlerin ve emirlerin zâhirine aykırı inanç beslememişlerdir. Bu sebeple hiçbir sahabî Allah’ın isim ve sıfatlarından veya âhiret hayatından bahseden nasları delalet ettiklerinin dışında te’vil etmemiştir. Bu ümmet içinde nasları delaletlerinin zıttı bir şekilde yorumlama durumu Karmatîler, felsefeciler ve Cehmiyye gibi Allah’ın isim ve sıfatlarını inkar eden nifak ve ilhad ehliyle ortaya çıkmıştır.<sup>1414</sup>

İbn Teymiyye Hz. Peygamber’in din konusunda hiç kimseye, diğer insanlardan gizleme maksadıyla özel bir hitapta bulunmadığını vurgular. Ancak kıyametin saatini soran bedevi örneğinde olduğu gibi kendisine cevabı mümkün olmayan bir soru sorulduğunda Hz. Peygamber “onun için ne hazırladın”<sup>1415</sup> şeklinde kişinin faydasına olacak cevaplar vermiştir.<sup>1416</sup>

Hz. Ömer’den nakledildiği iddia edilen “Hz. Peygamber ile Ebû Bekir konuşuyorlardı. Ben ise aralarında bir zenci gibiydim” şeklindeki rivayet apaçık bir yalandır. Hz. Huzeyfe ile ilgili olan “Huzeyfe, başkasının bilmediği bir sırrı biliyordu”<sup>1417</sup> şeklindeki hadiste bildirilen sır Tebük yılında Hz. Peygamber’in ona münafıkların isimlerini sır olarak söylemesidir. Rivayete göre münafıklardan bir grup geceleyin Hz. Peygamber’in devesinin yularını çözüp onu devesinden düşürerek öldürmeyi planlamışlardı. Bu durum Hz. Peygamber’e vahiyle bildirildi. Bu sırada Hz. Huzeyfe’de Hz. Peygamber’in yakınında bulunduğu için Hz. Peygamber münafıkların isimlerini ona bir sır olarak bildirmiştir. Münafıkların isimlerinin bildirilmesi bazı sahabelerin cennetlik olduğunun bildirilmesi gibidir. Ve bu durum zâhire muvafık ve mutabık olan bir ilm-i bâtındır.<sup>1418</sup> Yine aynı şekilde Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği “Resûlullah’tan iki kap ilim ezberledim. Bunlardan birini size açıkladım, diğerine gelince, eğer onu açıklasaydım boğazımı keserdiniz”<sup>1419</sup> şeklindeki hadiste zâhire aykırı bir bâtin yoktur. Açıklanmadığı söylenen ilim melâhim ve fitenle ilgili haberlerdir. Abdullah b.

<sup>1414</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 135.

<sup>1415</sup> Hadis için bkz. Buhârî, “Ahkam”, 10; Tirmizi, “Zühd”, 50.

<sup>1416</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 135.

<sup>1417</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 38; Müslim, “Menâkıb”, 37.

<sup>1418</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s.136.

<sup>1419</sup> Buhârî, “İlim”, 42.

Ömer şöyle demiştir: “Eğer Ebû Hureyre halifenizi öldüreceksiniz, şöyle şöyle yapacaksınız deseydi Ebu Hûreyre’ye yalancı derdiniz.”<sup>1420</sup>

Münafık imanını açığa vurup küfrünü gizler ancak hiçbir zaman küfrünü gizlediği bânının imanın hakikati olduğunu iddia etmez. Mülhidler ise küfrünü gizledikleri bânınların imanın hakikati olduğunu söylerler. Onlara göre peygamberler ve veliler de ta’til ve küfür gibi şeyleri bânınlarında gizlemişlerdir. Bu mülhidlerin asıl amacı nifaktır ki bu da onlara göre gerçek imandır.<sup>1421</sup>

İbn Teymiyye peygamberler hakkındaki bu düşüncelerinden dolayı mülhidlerin girdiği en büyük kapının Şîlik ve Râfizilik olduğunu vurgular. Çünkü Râfizîler fırkaların içinde en cahil ve en yalancı; akıl ve nakil ilimlerine de en uzak olanlardır. Onlar takiyyeyi dinlerinin temeli yapmışlar, Ehl-i beyt’e sayılamayacak kadar çok iftira atmışlardır. Hatta onlar Cafer-i Sâdık’ın “takiyye benim ve atalarımın dinidir” dediğini nakletmişlerdir. Ancak takiyye nifakın alametidir. Onlara göre takiyyenin hakikati kalplerinde olmayanın dilleriyle söylenmesidir ki bu da hakiki nifaktır. Takiyyeyi dinlerinin esası yaptıkları için Hz. Ali ve diğer Ehl-i beyt’ten gelen Ehl-i sünnet’le muvafakat eden nakilleri “Ali bunu takiyye sebebiyle söyledi” diyerek bânî Karmatîler, İsmâilî ve Nusayri filozoflar için nifak kapısını açmışlardır. Onlarda takiyyeyi “Peygamber içinde gizlediğinin aksini izhar etti, açıkça ortaya koyduğunun aksini ise gizledi” şekline dönüştürmüşlerdir. Bu duruma göre onların sözlerinin aslı Hz. Peygamber’in münafıkların imamı olduğudur. Halbuki Hz. Peygamber en doğru olan, Allah’ın kendisine indirdiklerini açıklayan, risaleti tebliğ eden ve insanlara apaçık Arapça ile konuşan biridir. Allah Teâla “Allah kendilerine kitap verilenlerden, onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz diye söz almıştı”<sup>1422</sup> “İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder”<sup>1423</sup> buyurmuştur. İbn Teymiyye şöyle der: “Allah ilmini gizleyeni lanetlemiş ve bunu da insanlara kitabında açıkladığını haber vermiştir. O halde nasıl oluyor da Allah insanlara açıkladığı halde, peygamber gerçeği gizliyor ve insanlara içinde sakladığının aksini izhar ediyor. Peygamber gizlemekten ziyade hakkı açıklama hususunda susmuş olsa yine onu gizlemiş olur. Her kim, risaletlerini kabul etmekle birlikte peygamberleri yalancılık ve hakkı gizlemekle vasıflandırırorsa, münafıkların en şerlisi, en pislîği ve en tutarsızı olur.”<sup>1424</sup>

<sup>1420</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 137.

<sup>1421</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 141.

<sup>1422</sup> Âl-i İmran, 3/187.

<sup>1423</sup> el-Bakara, 2/159.

<sup>1424</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi ilmi’l-bâtın ve’z-zâhir*, s. 141-142.

İbn Teymiyye'nin felsefeye genel bakışı ve felsefe alanında tekfir ettiği görüşler ortaya konulduktan sonra şimdi de onun Şîa'ya bakışı ortaya konulacak ve Şîa tekfir bağlamında analiz edilecektir.

### 3.ŞİA

İbn Teymiyye, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kaleme almış olduğu *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme* adlı yaklaşık yüz sayfalık bir esere sekiz cilt olarak basılan *Minhâcü's-sünnetü'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye* adlı eseriyle cevap vermiştir. İbn Teymiyye'nin eserinin ismindeki "Kaderiyye" kelimesi Hillî'nin eserine Mu'tezile'nin görüşlerini savunmakla başlamasına bir cevaptır.<sup>1425</sup> Hillî eserinin başında "Allah'ın âdil ve hâkim olduğunu, kulların özgür iradeleriyle fiillerini kendilerinin seçtiğini, Allah'ın onları icbar etmediğini, Allah'ın masum resul ve peygamberlerinin lisanıyla va'dinin sevap, va'idinin de ikab olduğunu" söylemiştir. Hillî salah-aslah prensibiyle imamet görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Hillî'ye göre Ehl-i sünnet Allah'ın fiillerinde adâlet ve hikmeti inkar etmiştir. Onlar ayrıca Allah'a kötü fiilleri isnat etmişlerdir. Allah'ın fiillerinde amaç olamayacağını söylemişlerdir. Küfür, masiyetler ve her çeşit fesat bu düşünceyle Allah'a bağlanmışlardır. Onlara göre mûti sevabı, âsi ise ikâbı kendi hak edemez.<sup>1426</sup>

Hillî'ye göre "yetmiş üç fırka hadisi" sahihtir ve hadisteki "fırka-i nâciye" İmamiyye'dir. İmamların peygamberler gibi ismet sıfatına sahip olduğunu belirten Hillî, Hz. Peygamber'in başka bir hadiste şöyle söylediğini belirtir: "Ehl-i beyt'im Nuh'un gemisi gibidir. Kim ona

<sup>1425</sup> Mu'tezile ve Zeydiyye'nin tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'id ve emri bi'l-ma'ruf nehî ani'l-münker esasları üzerinde mutabık olduklarına dair bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin ölümüne kadar)*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, 53-79 İmamiyye'nin üç meselede Mu'tezile'den ayrı düştüğü belirtilmiştir. Bunlar "menzile" ve ona bağlı olarak "va'id" ve "imamet"tir. Va'idi reddetmeleri, realitedeki imamet doktrinlerinin sonucudur. Çünkü imama gerçekten inanan mümin günahı ne olursa olsun ebedi cezalandırılması kabul edilemez. Mu'tezile İmamiyye'nin imamet fikrini ve sempati duymasına rağmen Ali'nin ve onun neslinin, yönetmeye istisnai bir hakkının bulunduğunu ve bu hakkın Allah'ın iradesiyle zuhur ettiği prensibini kabul etmez. İmamet üzerindeki tartışma, günahkar müslümanın durumuyla doğrudan alakalıdır. Mu'tezile'ye göre onun durumu sonsuz olarak kötüdür. İmamiyye'ye göre ise imamın şefaati ile o, nihayetinde affedilecek ve cennete girecektir. Şeyh Müfid, Şîa ve Mu'tezile arasındaki keskin çizgiyi şöyle çizmektedir: "İki mezhep arasındaki fikir ayrılığı, Şîa'nın peygamberden sonra Ali'nin imametini, Mu'tezile'nin ise "el-menzile beyne'l-menzileteyn" mevkiini savunmasında yatmaktadır." Bu konu hakkında bkz: Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kâdî Abdülcebbar-Şerif Murtazâ)*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006, 34-35.

<sup>1426</sup> Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin el-Hasen, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imame*, thk. M. Reşâd Sâlim, Kahire, 1962, b.y., s. 78-79. Hillî'nin Mu'tezile'nin görüşlerini savunarak Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerini eleştirmesine İbn Teymiyye gerekli cevapları vermiştir. İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar ve kader konularında Şîa ve Mu'tezile hemfikirdir. Ancak Mu'tezile Şîiler'den daha akıllı ve daha doğrudur. Mu'tezile Ebubekir, Ömer ve Osman'a onlar gibi nefret beslemez ve hilafetlerini meşru kabul eder. Bu konuda bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 70. İbn Teymiyye'nin sıfatlar ve kader hakkında Hillî'ye verdiği cevaplar *Minhâcü's-sünne*'nin ilk dört cildinde görülebilir. Ancak bu cevaplar eleştiri mahiyetinde olup tekfirle alakası olmadığı için biz burada zikretmeyeceğiz.

binerse kurtulur, kim de geriye kalırsa boğulur.”<sup>1427</sup> Hilli eserin devamında İmamiyye’ye uymanın zorunluluğuna dair aklî ve naklî deliller üzerinde durmaktadır.

İbn Teymiyye’ye göre Şîa üç gruptur: Ğâliyye<sup>1428</sup>, Râfizîler (İsnâaşeriyye), Mufaddale (Şîi Ūla).<sup>1429</sup> İbn Teymiyye Şîa-i Mufaddale yani Hz. Ali’nin efdâliyetini iddia edenlerin tekfir edilemeyeceği konusunda selef ve imamlar arasında itifak olduğunu belirtir. Bunlar Hz. Ali’yi tüm sahâbeden üstün görür. Zeydiyye’nin geneli böyledir.<sup>1430</sup>

İbn Teymiyye Eş’arinin tasnifine binaen Ğaliyye’den Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Beziğiyye, Ruhul-Kuds’un Hz. Peygamber’de bulunduğunu söyleyenler, Sebeiyye ve Nemiriyye (Nusayriyye) fırkalarını eserinde zikretmektedir.<sup>1431</sup> Biz Ğaliyye’den günümüzde varlığını devam ettiren tek fırka olan Nusayriyye’ye İbn Teymiyye’nin bakışını ele alacağız.

Nusayriyye yahudi ve hristiyanlardan hatta müşriklerden daha fazla kâfirdir. Onların ümmeti Muhammed’e zararı müslümanlarla savaşan haçlılar ve Moğollar’dan daha fazladır. Onlar Ehl-i beyt’i ve Hz. Ali’yi seviyor gibi görünürler ancak gerçekte Allah’a Resulüne, kitabına, emir ve nehiylere, sevap ve cezaya, cennet ve cehenneme, Hz. Muhammed’den önce gönderilen peygamberlere inanmazlar. Onlar batınî te’villerle Allah ve Resulü’nün kelâmını tahrif ederler.<sup>1432</sup> İbn Teymiyye firkanın kurucusu Muhammed b. Nusayr’ın şöyle dediğini nakleder: “Ben şahadet ederim ki Ali’den başka ilah yoktur, emin ve sâdik Muhammed’den başka hicab yoktur. Kuvvet sahibi Selman’dan başka yol (bab) yoktur.”<sup>1433</sup> İbn Teymiyye’ye göre onların inancında beş vakit namaz sırların bilinmesi, farz olan oruç sırların gizlenmesi, hac onların şeyhlerinin kabirlerini ziyaret, Ebû Leheb’in elleri Ebû Bekir ve Ömer, büyük

<sup>1427</sup> Hillî, s. 95.

<sup>1428</sup> Makâlât yazarları kendi benimsedikleri ilkelere göre eserlerinde Şîa’yı farklı tasniflerle ele almışlardır. Mesela Şehristânî Şîa’yı, Şîa başlığı altında Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Ğulat ve İsmailiyye şeklinde beş alt başlıkta incelerken Eş’arî Şîa başlığı altında Ğaliyye ve Rafıza şeklinde iki alt başlıkta Bağdâdî ise Ravâfiz başlığı altında Zeydiyye, Keysaniyye ve İmamiyye alt başlıkları şeklinde incelemiştir. Bağdâdî’nin Eş’arî ve Şehristânî’den temel farkı ğulat fırkaları “İslâm’a mensub olmadıkları halde İslâm’a nisbet edilen fırkalar” başlığı altında incelemesidir. Bkz. Şehristânî, I, 169-235; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 65-102; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 41-71, 202-270 Şehristânî, Ğaliyye hakkında şöyle der: “Bunlar, imametini inandıkları şahıslar hakkında çok aşırı fikirlere sahip olarak onları insanlık mertebesinden çıkartıp ilahlık mertebesine yükseltenlerdir. İmamlardan herhangi birini ilaha benzettikleri gibi, İlah’ı da insana benzettikleri görülmektedir. Genel olarak ifrat ile tefrit noktalarında yer alırlar. Şüphelerinin kaynakları Hulûliyye, Tenasühiyye, Yahudilik ve Hristiyanlık mezhepleridir. Bilindiği üzere yahudiler yaratana yaratılanı benzetirken, hristiyanlar yaratılanı yaratana benzetirler. Bu ve benzeri şüpheler Şîa’nın aşırı uçları arasında yayılmış ve bazı imamların ilahlığını iddia etmelerine yol açmıştır.” Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, I, 203-204.

<sup>1429</sup> İbn Teymiyye, *Tis’iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim Aclan, Riyad, Mektabetü’l-Maârif, 1999, I, 263-264.

<sup>1430</sup> İbn Teymiyye, *Tis’iniyye*, I, 264; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 219.

<sup>1431</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, 500-513.

<sup>1432</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXXV, 91-92.

<sup>1433</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXXV, 98.



haber (nebei’i azîm) ise Ali b. Ebî Talib’dir. Nusayrilerle cihad ve hadlerin uygulanması en büyük cihad ve vecibedir. Bu cihad ehl-i kitap ve müşriklerle olan cihaddan daha efdaldir. Çünkü onlarla cihad mürtetlerle cihad cinsindedir. Hz. Ebû Bekir ve diğer sahâbeler mürtetlerle cihadı ehl-i kitapla olan cihadın önüne aldılar. Yine İbn Teymiyye şunları söyler: Müslüman âlimler ittifak etmiştir ki onlarla nikâh caiz değildir. Bir erkek onlardan bir kızla nikâh kıyıp evlenemez. Onların kestikleri yenmez, onların kapları ve elbiseleri de Mecusiler’in kapları ve elbiseleri gibidir. Onların cenaze namazları kılınmaz ve onlar müslüman kabristanlığına defnedilemez.<sup>1434</sup>

Ridde iki türdür: **a)** Dinin aslından yüz çevirmek. Ğaliyye’den Nusayriyye ve İsmailiyye’nin riddeti bu şekildedir. Bunların mürted olduğunda Ehl-i sünnet ve Şîa ittifak halindedir. **b)** Dinin bir kısmından yüz çevirmek. Ehl-i bid’at’ten Râfizîler ve diğer fırkaların riddeti bu şekildedir.<sup>1435</sup>

Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde kimse Şîa diye isimlendirilmemiştir. Ancak Hz. Osman şehit edilince bir kısım sahâbe Hz. Osman’a bir kısım sahâbe de Hz. Ali’ye sempati duymuştur. Bu iki grup savaşınca işte o zaman Osman Şîa’sı ve Ali Şîa’sı diye isimlendirilmişlerdir. Ali Şîa’sı Hz. Ali’yi Ebu Bekir ve Ömer’in önüne geçirir ancak Hz. Osman’ın önüne geçirme hususunda tartışırlar. O zamanlar kimse İmâmiyye veya Râfiziyye şeklinde isimlendirilmemiştir. Ta ki Zeyd b. Ali b. Hüseyin Kufe’de Hişam’ın hilafetine karşı ortaya çıkana kadar. Zeyd b. Ali hilafet için Kufe’de destek isteyince ona Ebu Bekir ve Ömer’i nasıl bilirsin diye sordular. O da onlar hakkında iyilikten başka bir şey düşünmem deyince Kufeli’ler onu terk etmiştir. O da “rafaztumûni” (beni terk ettiniz) demiştir. Bundan sonra onlara Râfizî denilmiştir.<sup>1436</sup>

İbn Teymiyye, Râfizîler’in müslüman olmasıyla alakalı olarak Şa’bî’den nakille şöyle der: “Bunlar İslâm’a ne isteyerek ne de korkarak girmişlerdir. Aksine müslümanlar’dan nefret ettikleri için, onlara ellerinden gelen zulüm ve kötülüğü yapmak için müslüman olmuşlardır. Hz. Ali, bunları yakmış ve sürgün etmiştir.”<sup>1437</sup>

Hz. Ali’nin masum olduğu ve hilafetinin naslarla sâbit olduğu bid’atini ilk ileri süren kişi, bu münafıkların pîri olan, yahudi Abdullah b. Sebe’dir. Pavlos’un Hristiyanlık dinini bozduğu gibi o da müslüman görünerek İslâm dinini bozmak istemiştir. Bu şahsın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e dil uzattığını duyan Hz. Ali onu öldürmek istemiş ama o kaçıp

<sup>1434</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XXXV, 94-96; a.mlf., *Minhâcü’s-sünne*, II, 512-513.

<sup>1435</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, VII, 221-222.

<sup>1436</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 35; II, 95,96; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XIII, 22.

<sup>1437</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 23-24.

kurtulmuştur. Hz. Ali kendisinin ilah olduğunu iddia eden Ğulat'ı yakmıştır. Kendisini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e üstün tutan Mufaddale hakkında da şöyle demiştir: "Beni Ebû Bekir ve Ömer'den üstün tutan biriyle karşılaşırsam mutlaka ona müfteri cezasını uygulayım." Münafık zındıkların peşinden giden bu müfteri sapıkla, bu gibi iftira ve bühtânlarıyla İslâm'ın şîârını, direğinin ayakta durmasını, kısaca Resûlullah'ın rehberlik ettiği hidâyet sünnetini engellemişlerdir.<sup>1438</sup> Râfizîlik bid'atının temeli zındıklık ve mülhidliktir. Maksudı İslâm dinini ifsat etmektir. Râfizîlik zındık ve mülhid olan Nusayriyye ve İsmâiliyye gibi ta'til ve ğulûv ehlinin sığınağı olmuştur. İmâmî Râfizîler, mülhid mürtedlerin önde gelenlerinden olmasalar da mürtedlerin tabileri, mülhidlerin hizmetçileri ve münafıkların vârisleri olmuşlardır.<sup>1439</sup>

Hz. Peygamberin münafığın alametlerini belirttiği hadisteki<sup>1440</sup> yalan, ihanet ve döneklik Râfizî fırkalarda görülmektedir. Yalan ve iftirada en önde gelen fırka Râfizîler'dir. Onlardaki aşırılık hiçbir fırkada yoktur. Beşerin ilahlığı, Hz. Muhammed'in peygamberliği dışında peygamber, fırkalarının önde gelenlerine günahsızlık nisbeti bunlardandır. Taifeler içinde nifak ve zındıklığın en çok Râfizîler'de görülmesinin sebeplerinden biri onların benimsemiş olduğu takiyye anlayışıdır. Nifakın esası yalan üzerine kuruludur. Bir kişinin kalbinde olmayan bir şeyi diliyle söylemesi böyledir. Râfizîler yalancılıklarını takiyye şeklinde isimlendirerek dinlerinin aslı yapmışlardır. Onlar Cafer-i Sadık'ın "Benim ve atalarımın dini takiyyedir" dediğini naklederler. Allah ise Ehl-i beytini tamamen böyle bir şeyden temizlemiştir. Ehl-i beyt iman ve doğruluk konusunda insanların en önde gelenleridir. Bu sebeple onların dini takiyye değil takvadır. Takiyye nifak alameti olup fitne yoludur. Bu fitne kapısından batınî Karmatîler, İsmailî filozoflar ve Nusayriler girmiştir.<sup>1441</sup>

Râfizîler'in görüşlerinin temeli şudur: "Hz. Peygamber Hz. Ali'yi özre mahal bırakmayacak şekilde kesin olarak tâyin etmiştir. Ali b. Ebî Talib masum imamdır;<sup>1442</sup> ona muhalefet eden kâfir olur. Muhacirler ve ensâr, Ali'nin tâyini ile ilgili bu nassı gizlemiş ve ma'sûm imamı inkâr etmişlerdir; hevalarına uyup dini tebdil, şeriâtı tağyir etmişlerdir. Onlar zulme ve taşkınlığa gitmişler; hatta ashâbtan ya on küsür, ya da biraz daha fazla olmak üzere çok az bir topluluk dışında diğerlerini tamamen kâfir saymışlardır. Râfizîler şunu da

<sup>1438</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 316.

<sup>1439</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 219-220.

<sup>1440</sup> Hadis için bkz. Buhari, "İman", 24, "Edep", 69; Müslim, "İman", 107,108; Tirmizi, "İman", 14.

<sup>1441</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 68; II, 34, 46, 81; VI, 427; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XIII, 141.

<sup>1442</sup> Şîa imamların masumiyetinin yanında onların gelecekte olacak olaylar hakkında da bilgi sahibi olduğuna inanmıştır. Bu anlayıştan yola çıkan Şîa Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da başına gelecekleri bildiğini ancak bu bilgiye aykırı hareket etmemek için şehadete yürüdüğünü iddia etmiştir. Bu, ulvî maksatları olan şuurlu bir şehadettir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, Sivas, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010, I, 383-407.

söylemişlerdir: “Ebû Bekir, Ömer ve benzerleri baştan beri hep münafık idiler.” Onlar bazen de şöyle derler: “Hayır, önce iman etmişlerdi ama sonra kâfir oldular.”<sup>1443</sup>

İbn Teymiyye, bid’atçılıkta en tanınmış grubun Râfizîler olduğuna dikkat çeker. Bu konuda o derece meşhur olmuşlardır ki bid’at denilince halkın aklına Râfizî olmak gelmiştir. Halkın çoğunluğu Sünnî’nin zıddını Râfizî olarak bilir. Halktan biri “ben Sünniyim” dediği zaman o “ben Râfizî değilim” demek istemiştir. Halkın bu kanaatinin sebebi, Râfizîler’in Hz. Peygamber’in sünnetine, Kur’an’ın manalarına en çok ters düşen kimseler olması; ümmetin selefine, imamlarına en fazla dil uzatan; ümmetin her taifesine en çok sataşan kişiler olması dolayısıyladır.<sup>1444</sup>

Râfizîler’in en temel özellikleri şunlardır: Allah ve Resulüne yalan isnadı, Hz. Peygamber’in getirdiği Kur’an’a yalan isnadı, Allah ve Resûlü’nün dostlarına düşmanlık, Allah ve Resûlü’nün düşmanları olan yahudiler, hristiyanlar ve müşriklerle dostluk kurmak.<sup>1445</sup> İbn Teymiyye’ye göre bu iftiracı Râfizîler sahâbenin hakkı bilmediğini ve hakkın peşinden gitmediğini söyler. Hatta onlara göre sahâbenin çoğu bilerek hakka karşı gelmiş ve zalimlere tabi olmuşlardır. Bunun sebebi ise düşüncesizce taklit etmeleri ve ilimden yoksun olmalarıdır. Düşünceyi terk eden insanların da nefsî istek ve dünyevî arzularının peşinde koşması normaldir. Onlara göre Hz. Peygamber’den sonra ümmetin tamamı dalâlete düşmüş, doğru yoldan sapmıştır. Bu sebeple onlara göre yahudi ve hristiyanlar, müslümanlardan üstündür.<sup>1446</sup>

Râfizîler’in Peygamber efendimizden sonra müminlerin en hayırlıları ve Allah’ın velilerinin öncüleri olan sahâbeye kin ve nefret beslemeleri kalplerinde var olan en büyük pisliğin göstergesidir. Aslında onların sahâbeye ve naklettiklerine düşmanlık yapmaları kalplerindeki risâlet düşmanlığındandır. Bu sebeple onlar sahâbeyi iblisten daha şerli görürler. Râfizîlere göre Hz. Ömer bu ümmetin Firavun’udur. İbn Teymiyye ümmetin öncüleri olan sahâbeye nefret beslemenin ve onlara düşmanlık yapmanın nifak alametlerinin en büyüğü

<sup>1443</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 221.

<sup>1444</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 221; IV, 94. İbn Teymiyye’ye göre Ehl-i sünnet lafızıyla kastedilen ilk üç halifenin hilafetini kabul edenlerdir. Bu açıdan Râfizîler dışında bütün fırkalar Ehl-i sünnete dâhildir. Ehl-i hadis ve’s-sünneti’l-mahza ile kastedilen de Allah’ın sıfatlarını kabul edenlerdir. Kur’an’ın yaratılmamış olması, Allah’ın âhirette görülmesi, Kaderin kabul edilmesi vb. Ehl-i hadis ve’s-sünne’nin bilinen ilkeleridir. Bu konu hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, 221.

<sup>1445</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, 609.

<sup>1446</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, 14-15.

olduğunu belirtir.<sup>1447</sup> Görüşünü desteklemek için şu hadisleri zikreder: “İmanın işareti ensarı sevmek, münafıklığın işaretiyse ensara buğzetmektir”<sup>1448</sup> “Allah’a ve âhîret gününe iman eden bir kimse ensara buğz etmez.”<sup>1449</sup> Râfizîler’in Hz. Aîşe hakkındaki iftiralarına da değinen İbn Teymiyye bu durumun küfre sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Çünkü zina iftirası küfür iftirasından daha kötüdür. Kişi zâhîren kendisinin müslüman olduğunu kanıtlayabilir ancak zina yapmadığını kanıtlamak daha zordur. Bu sebeple Hz. Aîşe, Kur’an’ı Kerim’de, kendisine atılan iftiralarından dolayı temizlenmiştir. Bundan sonra kim ona zina iftirası atarsa Kur’an’a karşı çıktığından dolayı kâfir olmaktadır.<sup>1450</sup> İbn Teymiyye’ye göre sahâbeye nefret beslemek hatta sövmek kişiyi kâfir değil günahkar yapar bu kişilere tazir uygulanması gereklidir.<sup>1451</sup> Ancak her kim sahâbeden on kûsür kişi hariç tamamı dinden döndü, fasık oldu derse bu kişi küfre girer. Çünkü ayette şöyle buyrulur “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz...”<sup>1452</sup> Hadiste ise şöyle buyrulmuştur: “En hayırlınız benim zamanımda yaşamış olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir.”<sup>1453</sup> Bu ümmetin en hayırlıları ilk nesildir. İlk nesil kâfir ve fâsık olursa bu ümmet hayır ümmeti değil şer ümmeti olur.<sup>1454</sup> İbn Teymiyye ilk neslin faziletlerine ilişkin olarak şunları söylemektedir: Ehl-i sünnet’e göre Bedir ehli, Hz. Peygamber’in eşleri, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha ve Zübeyr Hz. Peygamber’den sonra cennetin öncüleridir. Peygamber efendimiz’in en çok sevdiği kişi Hz. Aîşe sonra ise babası Hz. Ebû Bekir’dir. Hadiste şöyle buyrulur: “Amr b. As Peygamberimize sordu: ‘Ya Resulallah insanlardan en çok kimi seviyorsunuz?’ Efendimiz: ‘Aîşe.’ Amr b. As: ‘Peki erkeklerden?’ Efendimiz: ‘Aîşe’nin babası.’ Amr b. As: ‘Sonra kimi seviyorsunuz?’ Efendimiz: ‘Ömer...’<sup>1455</sup>

İbn Teymiyye, imâmet meselesinin Hillî tarafından “müslümanların en şerefli meselesi, din ahkâmının en önemli konusu” olarak nitelendirilmesinin Sünnî ve Şîî bütün müslümanlar

<sup>1447</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, 22; III, 463; IV, 516; VI, 164.

<sup>1448</sup> Müslim, “İman”, 128.

<sup>1449</sup> Müslim, “İman”, 130; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, IV, 297-298.

<sup>1450</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, IV, 301-308, 344-348; a.mlf., *es-Sârimu’l-meslû’l*, s. 404,405.

<sup>1451</sup> İbn Teymiyye Sahâbe’ye her türlü ağır itham ve iftiralarda bulunan Râfizîler’in eğer tevbe ederlerse tevbelerinin Allah tarafından kabul edileceğini zikreder. O şu ayeti delil olarak verir: “De ki: ‘Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım, Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.’” (ez-Zümer, 39/53) İbn Teymiyye’ye göre sahâbenin bazısına dil uzatmak, peygamberlere ya da Allah’a dil uzatmaktan daha büyük bir şey değildir. Kendi aralarında Peygamberimiz’e dil uzatan yahudi ve hristiyanlar tevbe edip İslâm’ı kabul edince tevbelerinin kabul edileceği hususunda müslümanlar ittifak etmiştir. Ancak İbn Teymiyye’ye göre sahâbeye dil uzatan kişi, bunun caiz olduğuna inanıyorsa, bid’atçı bir sapıktır. Bu konuda bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 322, 330.

<sup>1452</sup> Al-i İmran, 3/110.

<sup>1453</sup> Buhari, “Şehâdât”, 9; Müslim, “Fedailü’s-Sahâbe”, 212

<sup>1454</sup> İbn Teymiyye, *es-Sârimu’l-meslû’l*, s. 420; a.mlf., *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 264.

<sup>1455</sup> Buhari, “Fedailü Ashabî’n-Nebi”, 5; Müslim, “Fedailü’s-Sahâbe”, 4 İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, IV, 303,310. İbn Teymiyye’nin sahâbe’nin faziletleri hakkındaki detaylı açıklamaları için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 241-331.

tarafından icmaen yalan kabul edildiğini hatta böyle bir düşüncenin küfür olduğunu belirtir. Çünkü Allah'a ve Peygambere iman imâmetten daha önemlidir. Bu İslâm'da zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Kâfir kişi kelime-i şehadet getirmeden müslüman olamaz. Hz. Peygamber bunu kabul etmeyen kâfirlerle öncelikli olarak savaşmıştır. İbn Teymiyye şu hadisi zikreder: “Ben, insanlar kelime-i tevhidi söyleyinceye, namaz kılincaya, zekat verinceye kadar onlarla savaşla emrolundum. Bunları yaptılar mı, İslâm'ın hakkı hariç kanlarını, mallarını bana karşı korumuş olurlar.”<sup>1456</sup> Hz. Peygamber kâfirlerin üzerine yürümüş ve onları ancak tevbe ettiklerinde kanlarını bağışlamıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Fakat tevbe edip, namazı kılar ve zekatı verilerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir...”<sup>1457</sup> Burada Allah dinde kardeş olma şartı olarak tevbe, namaz ve zekatı zikretmiştir. İmamet ise zikredilmemiştir. Allah'a ve Resul'üne iman bütün zaman ve mekânlarda değişmemek üzere en şerefli ve en önemli meseledir.<sup>1458</sup>

Râfizîler'in inançları her türlü zındık ve mürtedin İslâm aleyhinde çalışmasına müsaittir. Bu sebeple Ehl-i sünnet'e karşı savaş açmış Nusayriyye, Karâmita ve İsmâiliyye gibi fırkalar onlar arasında zemin bulmuştur.<sup>1459</sup>

Râfizîlerin çoğunluğu, kendi görüşlerine muhalif olanları tekfir eder, kendilerini “mümin” diye isimlendirip muhaliflerine “kâfir” derler. Görüşlerinin yayılma imkânı bulamadığı İslâm şehirlerini “dâr-u ridde” kabul edip, müşriklerin ve hristiyanların şehirlerinden daha kötü durumda sayarlar. Bu sebeple yahudileri, hristiyanları ve müşrikleri, bir kısım cumhur-u müslimine karşı, onlarla muharebe ve mukatele konusunda dost edinirler. Hristiyanlar Şam'da müslümanlarla savaştığında en büyük destekçileri Râfizîlerdi. Yine aynı şekilde yahudiler Irak veya başka bir bölgede devlet kuracak olsalar en büyük yardımcıları Râfizîler olur.<sup>1460</sup> Süleyman Uludağ'da bu konuda şöyle der: “Memlûk sultanları putperest Moğollarla ve Haçlılarla savaşırken Şî-Batînî toplulukların onlarla işbirliği yaptıklarını gördüklerinden bunlarla da savaşmak zorunda kaldılar,” “İbn Teymiyye 1299'da bazen Haçlılar'la, bazen Moğollarla işbirliği yaparak müslümanları zor durumda bırakan, esir ettikleri Sünnîler'i Haçlılar'a satan Cebel'i Kesrevân'daki Alevî-Biatî (Nusayriyye-Hâkimiyye) üzerine bir sefer düzenlemesi hususunda Emir Karakuş'u ikna etmiş, Râfizîler'in ağır bir yenilgiye uğradıkları bu gazaya bizzat iştirâk etmişti.”<sup>1461</sup>

<sup>1456</sup> Buhari, “Kitabu'l-İman”, 11; Müslim, “Kitabu'l-İman”, 53.

<sup>1457</sup> et-Tevbe, 9/11.

<sup>1458</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 74-78.

<sup>1459</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221; IV, 288.

<sup>1460</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 221; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, III, 377-378.

<sup>1461</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* (Süleyman Uludağ'ın Giriş Yazısı), I, 18-23.

İbn Teymiyye Harîcîler’le Râfîzîler’i mukayese eder. Ona göre Râfîzîler, Harîcîler’den daha beterdir. Harîcîler, İslâm’ın ilk döneminde ehl-i cemaate karşı kılıç çekmişlerdir. Ama, Râfîzîler’in, kâfirlerle dostluk kurması, Harîcîler’in kılıçlarından daha tehlikelidir. Râfîzîler Moğolları sever, hristiyan, yahudi ve müşriklere müslümanlara karşı savaşta yardım ederler. Hariciler müslümanlarla savaşan kâfirlere yardım etmezken Râfîzîler onlara yardım eder. Bu sebeple Râfîzîler Mârikîler’den çok daha fazla bir şekilde dinden çıkmışlardır. Harîcîler doğru sözlülükle tanınıyorlardı, Râfîzîler ise yalancılıkla ünlüdürler. Hâricîler Osman ve Ali’yi tekfir eder, Râfîzîler ise Ebu Bekir, Ömer, Osman ve bütün önde gelen sahâbeyi tekfir ederler. Harîcîler, İslâm’dan ayrılıp uzaklaşmışlardı; bunlar ise İslâm’a karşı savaş ilan etmişlerdir. Bu sebeple müslümanlar Hâricîler ve Râfîzîler’le savaşılması konusunda icmâ etmişlerdir.<sup>1462</sup>

Râfîzîler Kur’an’ı Kerim’i batni te’villerle tahrif etmişlerdir. Yaptıkları tahrife şu âyetler örnek gösterilebilir: “Sizin veliniz ancak Allah, O’nun Resûlü ve iman edenlerdir. Onlar ki namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler ve onlar rükû eden kimselerdir”<sup>1463</sup> ayeti onlara göre Hz. Ali’ye indirilmiştir, “Birbirleriyle kavuşmak üzere iki denizi salıverdi”<sup>1464</sup> ayetindeki salınan iki deniz Ali ve Fâtıma’dır, “Onlardan inci ve mercan çıkar”<sup>1465</sup> ayetindeki inci ve mercan Hasan ve Hüseyin’dir, “ imâm-ı mübîn’de her şeyi hesap ve tesbit etmişizdir”<sup>1466</sup> ayetindeki “imâm-ı mübîn” Ali’dir, “...Küfrün öncülerini hemen öldürün...”<sup>1467</sup> ayetindeki küfrün öncüleri Talha ve Zübeyr’dir, “...Ve Kur’an’da lânet edilen ağacı da...”<sup>1468</sup> ayetindeki lânet edilen ağaç Ümeyye Oğullarıdır, “...Allah size bir inek kesmenizi emrediyor...”<sup>1469</sup> ayetindeki inek Aişe’dir.<sup>1470</sup>

İbn Teymiyye Râfîzîler’in Hz. Ali’ye olan sevgilerinin de bâtil olduğunu belirtir. Çünkü onlar var olmayan şeylerle Hz. Ali’yi sevmeye çalışırlar. İmâmeti naslarla sâbit olmuş mâsum imam nazariyesinin gerçekliği yoktur. Bu iddia kıyamette Hz. Ali’yi öfkeli edecektir. Çünkü onların Hz. Ali’ye olan sevgileri yahudi ve hristiyanlar’ın Hz. Mûsâ ve Hz. İsa sevgisine benzemektedir. Gerçek sevgi sevilen kişi gerçekte nasılsa onu o şekilde sevmekle olur. Ayrıca onlar Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere en kötü muâmeleleri yapmışlardır. Hz. Hüseyin’i döneminin Şîa’sı Kerbelâ’da yalnız bırakmış, ailesiyle beraber

<sup>1462</sup> İbn Teymiyye *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, III, 221-222; XXVIII, 287-289; a.mlf., *Minhâcü’s-sünne*, I, 68-69.

<sup>1463</sup> el-Maide, 5/55.

<sup>1464</sup> er-Rahman, 55/19.

<sup>1465</sup> er-Rahman, 55/22.

<sup>1466</sup> Yasin, 36/12.

<sup>1467</sup> et-Tevbe, 9/12.

<sup>1468</sup> el-İsra, 17/60.

<sup>1469</sup> el-Bakara, 2/67.

<sup>1470</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, III, 404,405;VII, 244-246.

şehit edilmesine seyirci kalmışlardır. Yine aynı şekilde Emevî hükümdarı Hişam b. Abdümelik'e karşı ayaklanan imam Hüseyin'in torunu imam Zeyd b. Zeynelabidin'i, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir hakkındaki müspet düşünceleri dolayısıyla davasında yalnız bırakarak terk etmişlerdir. Bu sebeple imam Zeyd onlara “rafaztümûnî” (beni düşman karşısında yalnız bıraktınız) demiştir. İmam Zeyd öldürülmüş daha sonra kabirden naaş'ı çıkarılıp tekrar asılmış en sonunda da yakılmıştır. İşte bu olaydan sonra onlara Râfîzîler denilmiştir.<sup>1471</sup>

Râfîzîler'in hadis bilgileri de çok zayıftır. Onların sika ve sika olmayan kimseleri birbirinden ayıracak kaynakları yoktur. Ayrıca hadis ilminin temeli olan sened ve rical ilimlerine de vakıf değillerdir. Ayrıca onların güven duyduğu sahabilerin sayısı on veya on küsur kadardır. Bu sayıyla tevatür sabit olmaz. Çünkü bu kadar az sayıdaki kişi yalan üzere anlaşabilirler. Hz. Ali'nin faziletlerini nakleden sahâbenin cumhuru ise, Râfîzîler'in reddettiği ve saldırdığı kimselerdir. Eğer bunların rivâyetleri zayıf ise, Ali'nin faziletleri hakkındaki rivâyetlerin hepsi bâtil olur. Ama rivâyetleri sahih ise, bunların faziletlerini rivayet ettikleri Ebû Bekir, Ömer, Osman v.s. nin faziletleri de Ali'nin faziletleri gibi sâbittir.<sup>1472</sup>

İbn Teymiyye hadis rivayeti konusunda İbn Cevzî'den naklen Râfîzîler'in üç gruba ayrıldığını belirtir: **a)** Bu grup hadislerden bazı şeyler duyarlar. Duydukları bu hadislere bazı ekleme ve çıkarma yaparlar ve sonra da naklelerler. **b)** Bu grup ise duymadıkları şeyleri Cafer'i Sadık'a iftira ederek “Cafer'i Sadık şöyle dedi, falan böyle dedi” derler. **c)** Bu grup ise avam ve cahil halktır. Bunlar akla caiz olan veya olmayan her şeyi söylerler.<sup>1473</sup> İbn Teymiyye'ye göre hristiyanlar insanların en cahili ve en sapkını olduğu gibi Râfîzîler de insanların en cahili ve en sapkınıdır. Yahudiler insanların en şerlisi olduğu gibi Râfîzîler de insanların en şerlisidir. Onlarda hristiyanların dalâletinden bir tür, yahudilerin şerrinden de bir tür vardır.<sup>1474</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Râfîzîler çeşitli gruplar içinde en çok yalan uyduran ve en çok gizli ilim iddiasında bulunanlardır. Bu sebeple Bâtınîler ve Karmatîler de Râfîzî sayılmıştır. Onlar ilk olarak Hz. Ali'nin özel olarak bazı ilimlere ait sırlara ve vasiyete sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali'nin ileri gelen yakınları ona böyle bir şeyin olup olmadığını sormuşlardır. Hz. Ali'de böyle bir şeyin olmadığını bildirmiştir. Daha sonra çevrede böyle bir sözün söylendiğini öğrenen Hz. Ali, halka bir konuşma yapmış ve

<sup>1471</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 34-35; II, 90; IV, 291-296.

<sup>1472</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 412; a.mlf., *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 287.

<sup>1473</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VII, 442-443.

<sup>1474</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 65.

kendisinin böyle bir sırta ve vasiyyete sahip olmadığını açıklamıştır.<sup>1475</sup> İbn Teymiyye bu konuda şu hadisleri zikreder: Ebû Cühayfe der ki: “Hz. Ali’ye: ‘Sizin yanınızda Kur’an’da olmayan herhangi bir vahiy var mı?’ şu cevabı verdi: ‘Hayır! Dâneyi yaran ve canlıyı yaratan Allah’a yemin ederim ki böyle bir şeyi bilmiyorum. Ancak Allah’ın Kur’an hakkında kişiye verdiği anlama gücü müstesna!...’<sup>1476</sup> “Ali b. Ebî Talib bize bir konuşma yaptı ve şunları söyledi: ‘Kim bizim yanımızda Allah’ın kitabı ve bir de şu sâhife dışında -ki bu sâhife o sırada kılıcının kınında asılı idi- okuduğumuz bir kitabın olduğunu iddia ederse yalan söylemektedir. Bu sâhifede de diyette verilecek develerin yaşları, yaralamalarla ilgili bazı hususlar yazılı idi ve Hz. Peygamber’in: ‘Medine, Ayr ile Sevr arasında kalan kısmıyla harem bölgesidir’ sözü vardı...’<sup>1477</sup>

Râfîzîler’in Cafer’i Sâdık’tan geldiğini iddia ettikleri sırlar ise onların büyük yalanlarından biridir. Râfîzîler en fazla Cafer’i Sadık hakkında yalan uydurmuş ve iftira atmışlardır. Ona nisbet edilen kitaplardan birisi *Kitabü’l Cefr*’dir. Onlar bu kitapta İmam Cafer’in ileride olacak bazı olayları yazdığını iddia ederler. Cefr, keçi yavrusu, oğlak anlamına gelmektedir. Bunların iddiasına göre Cafer’i Sadık bu hususları bir oğlak derisine yazmıştır. Onlar aynı şekilde İmam Cafer’e atfen *Kitabu’l-heft*, *Kitabu’l-cedvel* ve *Kitabu’l-bitaka* adlı kitaplar uydurmuşlardır.<sup>1478</sup>

Râfîzîler’in aşırılıklarından biri de türbelere gösterdikleri aşırı hürmettir. Onlardaki bu durum İslâm dünyasında başka hiçbir grupta görülmez. Onların temel vasıfları mescidleri işlevsiz hale getirerek türbeleri ta’zim etmektir. Türbeleri ta’zim, onları haccetme, onları Allah’a ortak koşma gibi hususlarda Allah’ın, Resulü’nün ve hidayet imamlarının emretmediği şeyler yaparlar. Allah’ın inşa edilmelerini ve onlarda isminin anılmasını istediği mescidleri harabeye çevirirler. Onlara göre ancak masum bir imamın peşinde namaz kılınabilir. Bu sebeple bu mescitlerde ne Cuma, ne de diğer vakitleri kırlarlar. Bunlar türbelerle mescidleri eşit tutarlar. Hatta namaz, kırâat, zikir ve benzeri şeylerin camide icra edilmeleri meşru olduğu gibi, bunların türbelerde icrâ edilmesini de meşru görürler. Bazen hâl ve kâl lisanlarıyla kabir ve türbelerde ibadetin Allah’ın evleri olan mescitlerden daha faziletli olduğunu bile söylerler. Bunlar daha da ileri giderek, dua, ya da tevbe etmek istedikleri zaman şeyhlerinin veya tazim ettikleri başka birinin mezarına giderek mescitlerde, seher vakitlerinde ya da secde halindeyken kendilerinde görülmeyen bir huşû ve tezellül ile dua ederler. Râfîzîler en sonunda öyle bir noktaya geldiler ki, cahillerinden pek çoğu, hristiyanların Hz.

<sup>1475</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 50.

<sup>1476</sup> Buhari, “Cihad”, 171; “Diyât”, 24,31; Müslim, “İman”, 131.

<sup>1477</sup> Müslim, “İtk”, 20; İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 51.

<sup>1478</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, IV, 51.



İsa ve annesinden talepte buldukları gibi ölümlere dua etmeye, ölümlerden istiğasede bulunmaya, ölümlerden sıkıntılarının giderilmesini, isteklerinin yerine getirilmesini, düşmanlarına karşı zafere ulaşmalarını, üzerlerindeki bela ve musibetlerin kaldırılmasını istemişlerdir. Halbuki bütün bunları ancak Allah Teâlâ yapabilir. Şeyh Müfid lakabıyla bilinen ve Râfîzîler'in imamlarından biri olan Muhammed b. Numan'ın yazmış olduğu *el-Hacc ve Ziyâreti'l-meşâhid* adlı kitaplarda türbeleri ziyaret edip onları hacetmenin sevabı hakkında söylenenler Allah'ın evini hacetmek konusunda söylenmiş değildir.<sup>1479</sup>

Gerçekten de Şîa üzerinde biraz inceleme yapıldığında İbn Teymiyye'nin söylediklerinde abartı olmadığı görülmektedir. Bu türbeleri ziyaret hakkında Râfîzî kaynaklarda geçen birkaç hadis zikretmek istiyoruz: “Şayet insanlar Kûfe Mescidi'nin faziletini bilmiş olsalardı uzak mekanlardan buraya gelebilmek için azık ve binek hazır ederlerdi. Zira orada farz bir namaz eda etmek hac etmek, nâfile bir namaz kılmak ise umre yapmak (kadar sevap) tır,” “Cafer'i Sadık'tan nakledilen bir habere göre Hz. Hüseyin dedesine yani Peygamber efendimize: “Ey dedeciğim, ölümünden sonra seni ziyaret eden kimse için ne vardır? Diye sormuş, Peygamber efendimizde: ‘Ey oğulcuğum! Ölümünden sonra beni ziyarete gelen kimse için cennet vardır. Yine ölümünden sonra babanı (Ali b. Ebi Talib) ziyaret eden kimse içinde cennet vardır. Ayrıca kardeşin Hasan'ı ve seni de ölümünden sonra ziyaret eden kimseler içinde cennet vardır.”<sup>1480</sup> Yine Şîî kaynaklarda Şîa'ya mensup olduğu halde Hz. Hüseyin'in kabrini ziyarete gitmeyen bir kimsenin imanının eksik ve dininde yarım olduğu, mezarları ziyaret etmeyenlerin ömrünün kısılacacağı, rızkının daralacağı ve kederler içinde kalacağı şeklinde de bir çok rivayet vardır.<sup>1481</sup>

<sup>1479</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 315-316; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, I, 474-479 İbn Teymiyye'ye göre Necef'te Hz. Ali'ye nisbet edilen mezar'ın Hz. Ali'ye âit olmadığı konusunda ilim ehli ittifak etmiştir. Bilinenin aksine oranın Muğire b. Şu'be'nin mezarı olduğu söylenmektedir. Bu mezar Büveyhoğulları döneminde ziyâret yeri haline getirilmiştir. Aynı şekilde Mısır'da Cafer-i Sâdık'a ve Ali b. Hüseyin'e nisbet edilen mezarların da aslı yoktur. Ali b. Hüseyin ve Cafer-i Sâdık'ın mezarları Medine'dedir. Bu konuda bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 306, 314.

<sup>1480</sup> Halil İbrahim Bulut, “Siyasi ve Dini Otoritelerin Necef ve Kerbelâ'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü Kitabı'ı Mezar örneği”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ Sempozyumu*, Sivas, Asitan Yayıncılık, 2010, I, 415.

<sup>1481</sup> Bulut, *a.e.*, I, 419 Büveyhîler Necef, Kerbelâ, Kazimiyye ve Sâmerrâ'da bulunan “atebât-ı âliye” olarak anılan yerlere büyük ilgi göstermişlerdir. Özellikle Büveyhîlerle başlayan bu ilgi Sünnî ya da Şîî, bölgeye hâkim olan ya da bölgeyi ziyaret eden bütün hükümdarlar tarafından devam ettirilmiştir. Büveyhîlerle birlikte artık kaynaklarda Hz. Hüseyin'in kabri ifadesi yerine “meşhed” tabiri kullanılacaktır. Bu konuda bkz. Avni İlhan, “Atebât”, *DİA*, IV, 49,50; Fatih Erkoçoğlu, “Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbelâ”, *Çeşitli Yönleriyle, Kerbelâ Sempozyumu*, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2010, I, 106 Şîîler'in mezarlara verdiği aşırı önem hem onlar hayattayken hem de öldükten sonra bazı sıkıntılara yol açmıştır. Bu konuda şunları nakletmek maksadın hâsıl olması için yeterlidir: “Osmanlı Şîîler'in dirileri bir tarafa ölümleri ile de uğraşmak durumunda kalmıştır. Şîî Caferiler “atebât” a defnedilmek suretiyle kıyâmet günü burada medfûn bulunan imamların şefaatine nail olacaklarına inanıyorlardı. Şîî cenazeleri bu kutsal sayılan bölgelere taze olarak nakledildiği gibi, defnedildiği yerden çıkarılarak kemikleriyle nakledilmekteydi. Özellikle yeni ölmüş kişilerin cenazelerinin uzak yerlerden getirilmesi problem oluşturuyordu. Çünkü cesetler uzak yerlerden buralara getirilene kadar kokuyordu. Bu

İbn Teymiyye'ye göre İsnâaşere İmâmiyyesi İsmâliyye'den çok daha iyidir. İmâmiyye içinde dalâlet ve cehaletlerindeki aşırılığa rağmen zâhiren ve bâtinen müslüman olanlar vardır. Onlar zındık ve münafık değildirler. Ancak cahil, sapkın ve hevalarına tabi olmuş kimselerdir. İmâmiyye'nin önderleri bâtını zındıklık ve münafıklık olan davetlerinin hakikatini bilirler. Ancak avam halk bu davetin batınını bilmez. Bu sebeple onlar müslüman olabilirler.<sup>1482</sup>

İbn Teymiyye Şîa'nın birçok küfrü gerektiren düşünce ve inancı içinde barındırdığını düşünmektedir. Ancak İbn Teymiyye Şîa mezhebini tekfir konusunda kaide olarak belirlediği mutlak tekfir-muayyen tekfir ayrımını temel alarak değerlendirmektedir. O bu konu da şöyle der: “Onların tekfir edilmeleri ve cehennemde ebedi kalacakları konusunda âlimlerin iki meşhur görüşü vardır. Her iki görüş de İmam Ahmed'den aktarılmıştır. Bu iki görüş Harûriyye'den olan Hâricîler, Râfizîler vb. hakkındadır. Doğru olan şudur: Söylemiş oldukları, Resulün getirmiş olduğu şeye muhalif olduğu bilinen sözler küfürdür. Aynı şekilde kâfirlerin müslümanlara karşı fiillerinin türünden olan fiilleri de küfürdür. Ancak onlardan muayyen bir kimsenin tekfir edilmesi ve cehennemde ebedi kalacağına söylenilmesi, tekfirin şartlarının oluşmasına ve mânilerinin de kalkmasına bağlıdır. Bizler va'd, vaîd, tekfir ve tefsîk naslarını mutlak olarak kullanırız. Muayyen bir şahıs için ise, karşı çıkamayacağı gerekli şartlar ikame edilmedikçe bu genel ifade kapsamına girdiği hükmünü vermeyiz.”<sup>1483</sup>

İbn Teymiyye'nin Şîa'ya bakışını ortaya koyduktan sonra şimdi de onun Cehmiyye'ye nasıl baktığını, tekfir bağlamında bu mezhebi nasıl değerlendirdiğini analiz edebiliriz.

#### 4.CEHMİYYE

İbn Teymiyye Cehmiyye'nin yetmiş iki fırkaya dâhil olup olmaması konusunda farklı görüşler olduğunu zikreder. İmam Ahmed'in ashabından ve diğer zevattan bir gruba göre Cehmiyye mensupları kâfirdir; yetmiş iki fırka içerisine, aynen küfürlerini gizleyip müslüman olduklarını söyleyen münafıkların dahil olmadığı gibi, giremezler; onlar zındıktırlar. İmam Ahmed'in ashabından ve diğer zevattan bir başka grup ise Cehmiyye'nin yetmiş iki fırkanın

---

durum vebâ başta olmak üzere çeşitli hastalıklara neden olmaktadır. Bu durum ciddi bir problem oluşturmuş olmalı ki 1871 yılında Mithat Paşa'nın valiliğinde “atebât”ı ziyarete gelen Nasîruddin Şah'la cenaze nakli meselesi görüşülmüş ve cenazelerin definden üç yıl sonra nakline müsaade edilmesiyle ilgili bir antlaşma imzalanmıştır.” Bu konuda bkz. İsmail Safâ Üstün, *Bağdat Eyaletindeki Atebâta Şîi Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)*, MÜİFD, 2006/2, XXXI, s. 105.

<sup>1482</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 452-453.

<sup>1483</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXVIII, 273.

içine dâhil olduğunu ifade etmişler ve böylece Cehmiyye ile beraber bid'at fırkaların sayısını beşe çıkarmışlardır.<sup>1484</sup>

İbn Teymiyye Cehmiyye'nin görüşlerinin üç yönden aşırılığa kaçtığını belirtir:

- 1) Kitap'ta, Sünnette ve icmâ-ı ümmette bunların görüşlerine muhâlif naslar pek çok ve meşhurdur. Cehmiyye, bu nasları ancak tahrif etmek suretiyle reddetmekte, kendilerine muhalif saymaktadır.
- 2) Cehmiyye'nin görüşlerinin gerçek yüzü, nasıl ki imanın aslı Allah'ı ikrar, küfrün aslı da Allah'ı inkar ise, Rab Teâlâ'yı işlevsiz kılmak (ta'til) tır. Ancak bunlar arasında sözlerinin ve görüşlerinin buna vardığını bilmeyenler de vardır.
- 3) Cehmiyye, bütün din sâlikleri ve bütün fitrat-ı selime sahiplerinin üzerinde ittifak ettikleri hususlara muhalefet etmektedir. Fakat buna rağmen ortaya attığı şüpheler sebebiyle, Cehmiyye'nin görüşlerinden birçoğu iman sahiplerinden birçoğuna gizli kalabilir ve onlar da bunların haklı olduğunu zannedebilirler. Aslında bu müminler zahiren ve bâtinen Allah'a ve Resulü'ne inanan kişilerdir. Böylece durum, diğer bid'at gruplarına olduğu gibi bunlara da karışmış, şüphe ve iltibaslar ortaya çıkmıştır. İşte bu kişiler asla kâfir değildir. Ancak bunlar arasında fâsıklar ve âsiler bulunabilir; hata sahibi oldukları halde hataları bağışlanmış kimseler olabilir; hatta bunlarda öyle bir iman ve takva bulunabilir ki, bu iman ve takva oranında kişi Allah'ın veliliğini kazanmıştır.<sup>1485</sup>

İbn Teymiyye Cehmiyye mezhebi konusunda yukarıda zikrettiğimiz “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” kaidelerini temel almaktadır. İbn Teymiyye Cehmiyye mezhebi mensuplarının kâfir olup olmadığı ve bu küfrün onları ebedi cehennemlik yapacak şekilde dinden çıkarıp çıkarmadığı<sup>1486</sup> konusunda sonraki âlimlerin ihtilafına değinerek şöyle der: “İşin hakikati şudur ki onlar, imamların mutlak olarak söyledikleri sözler hakkında, öncekilerin mutlak olan şer'î naslar hakkında düştükleri durumun aynısı olan bir duruma düştüler. Onları her gördüklerinde “kim şunu söylerse kafirdir” sözünü duydular. Daha sonra, belirtilen o sözü söyleyen herkesin kafir olduğuna inandılar. Onlar tekfirin şartları ve mânilerinin olduğunu, bu şartlar ve mânilerin de ortadan kalkmadıkça muayyen kişilerin tekfir edilemeyeceğini düşünmediler. Şurası kesindir ki şartlar ve mâniler ortadan kalkmadıkça mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez. İmam Ahmed ve diğer selef bu genel

<sup>1484</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 300.

<sup>1485</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, III, 303-304.

<sup>1486</sup> Tekfir kaideleri bölümünde zikrettiğimiz üzere İbn Teymiyye ve selefe göre kişide iman ve küfür aynı anda bulunabilir. Bu kaideye göre küfürden daha aşağı küfür bulunduğu gibi nifaktan daha aşağı da nifak bulunmaktadır.

hükümlere binaen, Cehmiyye fırkasından küfür sözlerini bizzat söyleyenler dışında kimseyi tekfir etmediler.”<sup>1487</sup>

İbn Teymiyye Cehmiyye fırkasının Kur’an’ın mahluk olmadığını ve Allah’ın sıfatlarının olduğunu söyleyen İmam Ahmed ve diğer müslümanlara birçok işkence ve eziyet yaptıklarını belirtir. Ancak İmam Ahmed bu zorlamayı yapan halifeye dua etmiş ve kendisini hapsedenleri ve kırbaçlayanları bağışlamıştır. Bununla ilgili olarak İbn Teymiyye şöyle der: “Bu eziyetleri yapanlar mürted olsaydı, onlar için istiğfar etmek caiz olmazdı. Çünkü kâfirler için istiğfar dilemek kitap, sünnet ve icma ile caiz değildir. İmam Ahmed ve diğer imamların bu sözleri Kur’an’ın mahluk olduğunu, âhirette Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini söyleyen Cehmiyye’den muayyen kişileri tekfir etmediklerini gösterir. İmam Ahmed’in bu konuda muayyen kişileri tekfir ettiğini belirten sözler de nakledilmiştir. Bu konuda ondan iki farklı görüş nakledilmesi bu konunun ihtilafa açık olduğunu veya bu konunun tafsilatlı bir şekilde ele alınması gerektiğini gösterir. O muayyen kişileri tekfir etmişse, bunun, şartların bulunduğu ve engellerin de ortadan kalktığı için olduğu, muayyen olarak tekfir etmediklerinin ise, gerekli şartların bulunmaması ve engellerin kalkmaması sebebiyle tekfir edilmedikleri söylenir. Böyle bir durumda ise tekfir mutlak manadadır.”<sup>1488</sup>

## DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Asr-ı saâdet döneminde Hz. Peygamber’in herhangi bir şahsı, grubu veya inancı tekfir ettiğine rastlanmamaktadır. Hz. Ebûbekir döneminde dinden dönenler ve zekat vermeyenlerle yapılan savaşlarla, Hz. Osman döneminde fitnelerden kaynaklanan olaylar sonucundaki ölümlerin tekfirle doğrudan alakasının olmadığı görülmektedir. Tekfir kavramı ilk defa Sıffin savaşında hakem olayı akabinde Hâricîler’in Hz. Ali’yi tekfir etmesiyle tarih sahnesinde kendini göstermiştir.

Sert ve müsamahasız olmakla tanınan Hâricîler’in en bariz özelliği Hz. Ali, Hz. Osman, Sıffin savaşındaki hakemler Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş’arî, Cemel savaşına katılan Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr’i küfre düşmekle itham etmelerinin yanı sıra iman ve ameli bir bütün olarak görüp büyük günah işleyenleri hiçbir şart ve mâniyi göz önünde bulundurmaksızın tekfir etmeleridir. Ezârika kendilerine muhalif olan müslümanları kâfirlerden daha tehlikeli görerek müşrik kabul etmiş, müslümanlardan muhaliflerinin bulunduğu yerleri dâr-ı küfr kabul etmiştir. Bunun sonucunda da muhaliflerinin kadınlarını ve çocuklarını öldürmeyi

<sup>1487</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XII, 261.

<sup>1488</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, XII, 261-262.

mübah kabul etmişlerdir. Ezârika “isti’raz” anlayışına sahip olduğundan kendi gruplarına dâhil olmayan müslümanlara dini itikadının ne olduğunu sormuş ve müslümanım diyeni orada öldürerek yahudi, hristiyan veya Mecûsi olana dokunmayıp serbest bırakmıştır. Sistematik düşünce üretmekle uğraşmayan Hâricîler küfür kavramı üzerinde durarak kimin kâfir olduğuyula uğraşmışlar, ulaşılması ve bulunması zor olan ideal mü’mini kendilerine gaye edinmişler bunun sonucunda da İslam dünyasında ciddi travmaların ve trajedilerin yaşanmasına sebep olmuşlardır.

Hâricîler’in bu dışlayıcı ve ayrıştırıcı görüşlerine karşı tepkinin doğması ise hiç de geç kalmamış ve aşırı müsamaha ve hoşgörüyü öne çıkan Mürcie mezhebi tarihteki yerini almıştır. Mürcie mezhebi birçok fırkaya ayrılmakla birlikte bu fırkaların ortak özelliği amel ve imanı birbirinden ayırmalarıdır. Bu iman anlayışlarıyla Hâricî tekfir teorisini engellemeye çalışan Mürcie mezhebi de özellikle Ehl-i hadis tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş ve müslümanları küfür, şirk gibi kavramlara karşı duyarsızlaştırmakla itham edilmiştir.

Mu’tezile mezhebi ise iman tanımı ve büyük günah işleyenin âhiretteki hükmü açısından Hâricî teoriye, büyük günah işleyenin dünyadaki ismi ve hükmü bakımından da Ehl-i hadis’e yaklaşmıştır. Onlar tevbe dışındaki cezaları ortadan kaldıran sebeplerin hepsini reddetmişlerdir.

Eş’arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri imanı tasdik olarak tanımlamışlar ve Mürcie mezhebine mutabık bir şekilde amel ile imanı birbirinden ayırmışlardır. Dil ile ikrarı ise dünyevî ahkâmın uygulanabilmesi için gerekli görmüşlerdir. Küfrü ise genel anlamda inanılması gereken konuların tekzibi olarak tanımlamışlardır. Cezaları ortadan kaldıran sebepleri kabul eden bu iki fırka tevbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin âhirette cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerini kabul etmişlerdir.

İmanı kalbin ve dilin sözü ile kalbin ve dilin ameli şeklinde tanımlayan İbn Teymiyye bu tanımın zorunlu sonucu olan imanın artıp eksileceğini de savunmuştur. İmanı tasdik olarak tanımlayıp, amelle imanın arasını ayıran Eş’arîyye, Mâtürîdiyye ve Mürcie mezheplerine sistematik eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye bu meselenin problemlili yönlerine de özgün çözüm önerileri sunmuştur. Şer’î kelimelerin mutlak (kelimenin cümlede tek başına kullanılması) ve mukayyet (kelimenin başka bir kelimeyle birlikte kullanılması) kullanılmasının farklı olması temeline dayanan bir teori ortaya koyan İbn Teymiyye iman-İslam ve iman-amel ilişkisi problemini bu teoriye dayanarak çözmeye çalışmıştır. Bu teoriye göre bir cümlede tartışılan kelimelerden iman tek başına zikredildiğinde (mutlak) İslam’ı, zâhirî ve bâtinî bütün amelleri kapsamına almaktadır. Ancak iman ve islam aynı cümle içinde beraber (mukayyet) zikredildiklerinde iman kalp ve bâtinî, İslam ise zâhirî amelleri ifade

etmektedir. Aynı şekilde iman mutlak olarak kullanıldığında zâhirî ve bâtinî bütün amelleri kapsarken, iman aynı cümlede amelle beraber kullanılırsa (mukayyet) iman sadece kalp ve batını ifade ederken zâhirî amel imanın dışında kalmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre insanların zikredilen bu durumu kavrayamamasının sebebi bu kelimelerin geçtiği bazı yerleri duyup diğer yerleri duymaması ve herkesin duyup bildiği yeri genelleştirerek bir hükme varmasıdır.

İmanın lügatte tasdik anlamına gelmesinden yola çıkarak şer'î anlamının da tasdik olduğunun söylenmesi ona göre yanlıştır. Çünkü iman özel bir tasdik olup bütün tasdikleri kapsamına almamaktadır. Tasdik müşahade âlemindeki olaylarla ilgili kullanılırken iman ise gaybla ilgili konularda kullanılmaktadır. Yani sınav dünyasına ve imanın özgürlük boyutuna dikkat çeken İbn Teymiyye imanda her zaman bir şüphe ve tereddüdün bulunduğu vurgu yapmaktadır. Bundan dolayı iman, mantıkî bir terim olan önermeleri tasdik etmekten farklı bir anlam taşımaktadır. "Güvenmek ve güven içinde olmak" temel anlamına sahip olan iman kişinin iç dünyasıyla, kalp boyutuyla alakalıdır. Tasdikte ise böyle bir boyut yoktur. Tasdikte kullanılan "doğru" ve "yanlış" yargıları salt kabul ve red içermekte olup imanda bulunması gereken Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, rıza, havf ve recâ vb. kalp amellerini bünyesinde barındırmamaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre ameller imandan bir cüz müdür değil midir şeklinde yapılan tartışma aslında amellerin sadece zâhirî olarak telakki edilmesi gibi bir yanlıştan kaynaklanmaktadır. Kalbin amellerini imanın bir unsuru olarak gören İbn Teymiyye kalp amelleri olmadan imanın olmasının mümkün olamayacağına vurgu yapar. Kalp amelleri imanın bir unsuru olarak kabul edilince de zâhirî amellerin imandan bir parça olarak kabul edilmesi zorunludur. Bu durum anlaşılınca ameller imandan mıdır değil midir şeklinde tartışmak laf kalabalığına dönüşür. Çünkü Allah ve Peygamber sevgisi, Allah'tan korkmak, O'na saygı göstermek, rıza, tevekkül gibi kalp amelleri bir kimsede varsa bu kişi bu durumun zorunlu sonucu olarak amel eder. Çünkü kalp amelleriyle zâhirî ameller arasında لازم-مئلزم ilişkisi vardır. Eğer bu kişi zâhirî amelleri yerine getirmiyorsa kalp amelleri olmadığından veya eksik olduğundan dolayıdır. Tam bir ilim ve eksiksiz bir marifet zorunlu olarak amelî gerektirir. Allah'ı gerçekten bilen O'nu sever ve O'ndan haşyet duyar. Bu durum ise itaati gerektirir. Bu sebeple Allah'ı seven ve O'ndan haşyet duyan, Allah'ın emirlerini yerine getiren, yasaklarından ise sakınan kimsedir. Kudretle beraber tam bir irade fiili gerektirir. İnsanın Allah ve Resûlü'nü sevmekle Allah'ın ve Resûlü'nün sevdiği şeyi kesin olarak isteyip bu konuda gücü olmakla beraber bunu yapmaması imkansız bir şeydir.

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin ikrarı imanın bir unsuru değil de dünyevî hükümlerin gerçekleşmesi için bir şart olarak görmesini de eleştiren İbn Teymiyye ikrarın imanın bir parçası olduğunu vurgular. Ona göre bu iki mezhep “söz”ü sadece anlama ad kılarak doğrudan ayrılmıştır. Arap dilinden ve ilk üç nesilden birçok misal getiren İbn Teymiyye insanın bânında ve kalbinde bulunan bir şeyin dil ile söylenmedikçe “söz” olarak kabul edilemeyeceğini bu sebeple de imanın dil ile ikrar edilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Bu anlamda Kerramiyye iman ve ameli ayırması, bütün insanların imanlarını eşit sayması gibi nedenlerle doğru yoldan sapmış olsa da, imanı ikrar olarak tanımlamaları noktasında imanı tasdik ve marifet olarak tanımlayanlardan hakka daha yakındır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerini iman konusunda Cehmiyye'nin yolunu takip etmekle itham eden İbn Teymiyye marifet ile tasdik arasında fark görmemekte, bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmaktadır. Ona göre imanı marifet ya da tasdik olarak tanımlayanlar zâhirî ve bânî amelleri imana dâhil etmeme noktasında ortaktırlar.

Tekfir meselesinde birçok kaide ortaya koyduğu görülen İbn Teymiyye'nin usulsüz ve delilsiz olarak herhangi bir kişiyi veya mezhebi tekfir ettiğini söylemek güçtür. Yetmiş üç fırka hadisini sahih kabul eden İbn Teymiyye, hadisteki fırka-i nâciyenin Ashab-ı hadis ve sünnet ehli olduğunu belirtmiştir. “Her bid'at sahibi tekfir edilemez” şeklinde kaide ortaya koyan İbn Teymiyye bid'at ve küfrün arasını ayırarak bid'at firkalar olarak gördüğü Hâricîler, Mürcie ve Allah'ın ilmini kabul edip kulların fiillerini yarattığını kabul etmeyen Kaderiyye'yi tekfir etmemiştir. “Büyük günah inananların derecelerini düşürse de onları küfre sokmaz” şeklindeki kaidesiyle de Hâricî ve Mu'tezilî teoriye karşı çıkmıştır. Hâriciyye ve Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden öldükleri takdirde âhirette ebedi olarak cehennemde kalacakları iddiasına karşılık İbn Teymiyye Kur'an ve Sünnet'te bulunan on kadar cezaları ortadan kaldıran sebep sayarak bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır.

İmanın şubelerini hakikat olarak kabul eden İbn Teymiyye İman-amel münasebeti meselesindeki problemleri ortadan kaldırmak için “imanın şubelerinin bazılarının eksikliği imanın yok olmasını gerektirmez” kaidesini ortaya atmıştır. İbn Teymiyye'ye göre imanın cüz ve şubeleri vardır. İmanın cüz ve şubelerinin olmadığı, onun parçalanamaz bir bütün olup tüm insanlarda eşit derecede bulunduğu iddiası tümel iman anlayışından kaynaklanmıştır. Bu anlayış hiçbir mü'mine sıfat olmayan, bütün kayıtlardan soyutlanmış bir iman varsaymak demektir. Ancak mü'minlerle birlikte olmayan bir iman söz konusu olamaz. Her mü'minin kendine has bir imanı vardır. Ve bu da eksilmeyi ve artmayı kabul eder. İbn Teymiyye'ye göre tümel iman anlayışına sahip olanların ameli imandan ayırma sebepleri amelin imandan bir parça kabul edildiğinde bu parçalardan birinin eksikliği bütünüün tamamının yok olmasını

gerektirir şeklindeki inançlarından kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye bu inancın yanlış olduğunu, bütünden bir parça gittiğinde tamamının yok olmasının zorunlu olmadığını belirtmiştir.

İbn Teymiyye, “kişide iman ve küfür aynı anda bulunabilir” diyerek tekfirle ilgili önemli bir kaide daha ortaya koymuştur. Bu kaide hem Mu’tezilî ve Hâricî hem de Mürciî ve Eş’arî teze bir cevap mahiyetindedir. Çünkü zikredilen bu mezheplere göre kişide sevabı hak edeceği itaatle, kendisi sebebiyle cezayı hak edeceği mâsiyet bir arada bulunamaz. Kişi bir açıdan övülmeye değer, diğer açıdan da yerilmeye değer olamaz. Bu açıdan kişi ya katıksız bir mü’min ya da katıksız bir kafirdir. İslam ümmetinin bireylerini Allah’a inanç noktasında müslüman-mü’min-muhsin şeklinde üçlü kategoriye ayıran İbn Teymiyye bu kaidesiyle de küfür, nifak gibi kavramları derecelendirmiştir. Ona göre küfürden daha aşağı küfür veya dinden çıkarmayan küfür, nifaktan daha aşağı nifak vardır. Bu kaideye göre İslam dininde mutlak olarak küfür ve nifak içeren görüş ve eylemler olduğu gibi kişiyi dinden çıkarmayıp günahkar yapan küfür ve nifak çeşitleri de vardır.

İbn Teymiyye’nin tekfir meselesinde ortaya koyduğu “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” kaidesi çok önemli bir kaidedir. Çünkü bu kaideyle İbn Teymiyye usulsüz, delilsiz ve keyfi tekfirin önünü neredeyse tamamen kapatmıştır. Ortaya konulan bu kaideye göre “şunu söyleyen kafir olur” ya da “şu fiili işleyen kafir olur” şeklindeki vaîd nasları belirli bir şahsa indirgenmeden mutlaklaştırılmaktadır. Mutlak tekfirden fiil küfür olarak nitelendirilmekte olup küfrün muayyen fertlere indirgenmesi için tekfir şartlarının oluşması ve mânilerinin ortadan kalkması gerekmektedir. Bu kaideyle İbn Teymiyye, herhangi bir ayırım yapmadan vaîd naslarını ihlal eden herkesi umumî olarak tekfir eden Hâricî ve Neo-Hâricî teoriden ayrılmaktadır.

İbn Teymiyye “tekfir şer’î bir hükümdür” şeklindeki kaidesiyle iman ve küfrün risaletle sâbit olduğunu, mü’min ile kafirin de birbirinden ancak şer’î delillerle ayırt edilebileceğini vurgulamıştır. O, ortaya koyduğu bu kaideyle kelamcılara önemli eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre kelamcılar aklî temele dayalı olarak bir usûlî’-d-din oluşturmuşlar, bu sebeple de dinin aslından olmayan konuları dinin aslı gibi göstermişlerdir. Kelamcıların usûlî’-d-din olarak dinin aslına dâhil ettikleri tartışmaların çoğu akıl temelli olup itikatla ilişkisi yoktur. Bu sebeple dinin aslından olmayan bu usûlî’-d-dine muhalefet edenleri şer’î tekfirle önlemeye çalışmak yanlış bir yöntemdir.

Filozofların, kelamcılarının ve sûfilerin tevhid anlayışını eleştiren İbn Teymiyye tevhid meselesinde kendine özgü görüşler ortaya koymuştur. Tevhidi, rububiyet, uluhiyyet ve esma-sıfat olarak üçe ayırmıştır. Ona göre kelamcılar ve filozoflar Allah’ın zâtı itibarıyla tek



ve bölünemez olması, sıfatlarında tek ve benzerinin olmaması ve fiillerinde tek ve ortağının olmaması şeklinde bir tevhid anlayışına sahiptir. Ancak bu tevhid anlayışı âlemin yaratıcısının var olup tek olduğundan başka bir şey ifade etmemektedir. Filozof ve kelamcıların tevhid anlayışı İbn Teymiyye'nin üçlü taksiminde rububiyet tevhidine tekabül etmektedir. Ancak İbn Teymiyye âlemin yaratıcısının var olup bir olmasının yani rab olmasının yanında kendisine ibadet edilmeye layık olan ilah yönünün de bulunduğunu vurgulamaktadır. Âlemlerin yaratıcısı var olan her şeyi yaratan bir rab olmasının yanında yalnız kendisine dua ve ibadet edilmesi, yalnız kendisinden istenmesi gereken bir ilahtır. İbn Teymiyye'nin uluhiyyet tevhidine çok önem vermesinin sebeplerinden biri vahdet-i vücûd, hulûl ve bâtinî görüşlere sahip insanların yaratıcıyla yaratılan arasındaki ayrımı kaldırmaya varan düşünceleridir. İbn Teymiyye insanın her zaman "kul" durumunda olduğunu, şer'î sorumluluklarından ölene kadar kurtulamayacağını vurgulamıştır. Uluhiyyet tevhidine dikkat çekmesinin bir diğer sebebi de Mürcie, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye mezheplerinin amelle imanı ayıran ve imanı salt tasdikten ibaret gören anlayışları ile filozofların insanın kemalinin salt bilgiyle olacağı iddiasıdır. Buna göre iman salt tasdik olamayacağı gibi tevhidde salt rububiyet tevhidi olamaz. Tevhidin teorik yönü olan rububiyet ile pratik yönü olan uluhiyyet birleştirilmesi gereklidir. Ulûhiyyet tevhidine vurgu yapılmasının bir sebebi de tevessül, şefaât ve kabir ziyaretlerinin şer'î ölçülere uygun yapılmayıp bid'atlere düşülmesinin sonucunda müslümanların şirk tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına engel olmaktır. İbn Teymiyye esma-sıfat tevhidiyle de Allah'ın bizzat kendisi ve resullerinin gerek ispat ve gerekse nefyetme açısından vasıflandırdıkları şeylerle vasıflandırılması gerektiğine dikkat çekmiştir.

İbn Teymiyye dini metinlerin mecazî olarak anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Kelimelerin hakikat ve mecaz şeklinde ikiye ayrılıp; ilk konulan manasında kullanılmasına hakikat, bunun dışında kullanılmasına da mecaz denilmesi ona göre son derece yanlış bir yöntemdir. Çünkü bu anlayışta kelimenin hakiki anlamıyla mecazî anlamı arasında büyük farklar var olup, mecaz olarak kabul edilen kelime vaz edildiği varlığın hakikatini tam olarak yansıtmamaktadır. Mecaza karşı çıkan İbn Teymiyye doğal olarak "lafzın zâhirî anlamından uzaklaştırılarak ayrı bir delilin bulunmasından dolayı lafzı, tercih edilen kullanımdan alıp tercih edilmeyen manaya çekmek" anlamındaki te'vile de karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre böyle bir te'vil mutlaka kelimenin işaret ettiği ve açıkladığı anlama zıt olur. Bu sebeple de mecaz ve te'vil, haberî sıfatlarda ve diğer bazı naslarda tahrif ve ta'tili kaçınılmaz hale getirir. Mecaz ve te'vilin, kelamı, vaz edildiği mananın dışına çıkararak tahrif ettiği bu yol ona göre zındıklık ve mülhidlik kapısıdır. Karmatîler, bâtinî filozoflar, vahdet-i vücûtcular, hulûlcular,

ğulat Râfıziler hep bu mecaz ve te'vil kapısından girerek İslam dinini tahrif etmeye çalışmışlardır. İbn Teymiyye bu bakış açısıyla zararlı akımlara karşı İslam dinini korumayı gaye edinse de Müşebbihe-Mücessime olmakla itham edilmekten kurtulamamıştır.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde onun tasavvuf ve tarikat karşıtı olmadığı anlaşılmaktadır. O, zühd dönemi tasavvufunu kabul etmiş, o dönemin önde gelen sûflerine de övgü dolu sözlerde bulunmuştur. Ancak felsefî tasavvuf denilen dönemin bazı görüşlerine şiddetle karşı çıkmış ve tekfir etmiştir. İbn Teymiyye iman-amel problemini çözmek için "kalbin amelleri"ni imanın parçası haline getirmiş, kalbin amelleriyle zahiri amellerin arasında da lazım-melzum ilişkisi olduğunu vurgulamıştır. İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında merkezi bir konumda bulunan "kalp amelleri" sûflerin hal ve makamlarına tekabül etmektedir. Veliliği ve kerameti kabul ettiği görülen İbn Teymiyye veliliğin, kerametın ve zühd, vera, riyazet, fena, muhabbet, ihlas, havf, reca vb. hal ve makamların ise Kur'an ve Sünnet'in çizdiği sınırlar içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamış ve bunun için eserler kaleme almıştır.

İbn Teymiyye vahdet-i vücûd anlayışla yaratıcıyla yaratılanlar arasındaki ayrımın kalktığını, her yaratılanın Allah'a eş tutulduğunu, her şeye ibadet edilmesinin caiz görüldüğünü vurgulamıştır. Cüneyd-i Bağdadi'nin "tevhid sonradan olan ile kadîm olanı birbirinden ayırmaktır" şeklindeki tanımını sıklıkla zikreden İbn Teymiyye, İbnü'l-Â'râbî, Konevî, Tilimsânî, İbn Seb'in ve Tûsî gibi şahısların benimsediği vahdet-i vücûd anlayışının küfür içerdiğini iddia etmiş ve bu şahısları küfre düşmekle itham etmiştir. Aynı şekilde İbn Teymiyye, İbnü'l-Â'râbî'nin Firavun'un mümin olarak öldüğünü iddia etmesi ve hatmü'l-evliyâ görüşlerinden dolayı da küfre düştüğünü belirtmiştir. Ricâlü'l-gayb meselesine değinen İbn Teymiyye yaratıcıyla yaratılanlar arasında böyle bir manevi hiyerarşinin olduğunu düşünüp, yaratıcının kainatta bu kişiler yoluyla tasarrufta bulunduğunu iddia etmenin büyük bir şirk olduğunu söylemiş ve bu görüşü savunanları tekfir etmiştir.

Tevesşül, şefaati ve kabir ziyaretleri konularında İbn Teymiyye şer'î ve bid'at ayrımı yapmakta, şeriate uygun olarak yapılan tevesşülü, şefaati ve kabir ziyaretlerini kabul etmektedir. Ona göre tevesşülün şer'î olanı Hz. Peygamber'e itaat etmek, onun dua ve şefaati Allah'ın rızasını kazanmak için vesile edinmektir. Peygamberlerin ve salih kişilerin zatına yemin etmek, onların zatlarıyla istemek, duanın bir yaratığa arz edilmeden veya Allah'a karşı bir yaratığa yemin etmeden Allah tarafından kabul edilmeyeceğini, ya da peygamberlere inanmaksızın, onlara itaat etmeksizin ve şefaati olmaksızın duanın kabülünde peygamberlerin bizzat kendilerinin vesile olacaklarına inanmak şeklindeki vesile anlayışı ise bid'at olup, kişiyi şirk tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. İbn Teymiyye'nin

düşüncesine göre Hz. Peygamber’le veya bir başkasıyla tevessül ancak o şahıslar hayattayken olur. Bu tevessülün yöntemi de şudur: insanlar onun dua etmesini isterler, o da onlara dua eder. Yani, onların tevessülleri tevessül edilen kişinin duasıyla olur; istişfaları da, Hz. Muhammed’in şefaathane olması istemeleriyle olur ki bu da dua demektir. İbn Teymiyye kabirleri dua etmek amacıyla ziyaret etmenin şer’î ziyaret olduğunu vurgular. Ancak kabirdeki ölümlerden ihtiyacını gidermesini istemek, ondan dua ve şefaathane beklemek, kabirlerde yapılan duanın daha çok kabule şayan olduğuna inanarak kabirleri ziyaret etmek ise bid’at olup kişiyi şirke yaklaştırmaktadır.

Felsefenin fizik, matematik, geometri, tıp gibi alanlarda doğru ve güvenilir bilgiler ortaya koyduğunu ve bu ilimlerden faydalanılması gerektiğini belirten İbn Teymiyye metafiziğin ise filozofların en sapkın olduğu alan olduğunun altını çizer. Onun felsefeye bu bakışı Gazâlî’nin felsefeye bakışına benzemektedir. Ancak aralarındaki fark Gazâlî’nin mantığı doğru bilginin kıstası olarak belirleyip, İslami ilimler için bir metod haline getirmesidir. İbn Teymiyye ise mantığın doğru bilginin kıstası olduğuna ve ilimler için bir metod olarak belirlenmesi gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır ve mantık yerine nahvi önermektedir. Metafiziğin konusunun filozoflar tarafından “varlık olması bakımından varlık” olarak belirlenmesi ve bunun da en yüce ilim olarak vasıflandırılması İbn Teymiyye’ye göre cahilliktir. Çünkü “varlık olması bakımından varlık” şeklinde açıklanan tümel varlığın dış dünyada herhangi bir gerçekliği olmayıp tamamen zihinsel bir kavramdır. Meşşâî filozofların en büyük yanılığı bütün felsefelerinin temeli ve giriş kapısı olan “tümeller”in dış dünyada gerçekliklerinin olduğuna inanmalarıdır.

Meşşâî felsefecilerin yaratıcı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya attıkları sudûr teorisini felsefe eleştirisinin temelini alan İbn Teymiyye bu teorisinin birçok yerine küfür ithamında bulunmaktadır. Ona göre bu teorisinin zorunlu sonuçlarından olan âlemin kıdemi, Allah’ın cüziyyatı bilemeyeceği, âlemin Allah’tan irade ve kudret olmaksızın sâdir olması düşüncesi apaçık küfürdür. Ona göre Meşşâî filozoflar nübüvvet konusunda da küfre düşmüşlerdir. Onların faal akılla ittisal temeline dayanan nübüvvet anlayışlarında peygamberler özel kuvvetlere sahip, muhayyile güçleri ileri düzeyde olan kimseler olarak telakki edilmiştir. Ancak bu anlayış nübüvvetin kesbî olması ve filozofun peygamberlerden üstün tutulması sonucunu doğurmaktadır. Meşşâî felsefenin nübüvvet teorisinde merkezi konumda bulunan faal akıl, sâbit bir konumda olup İslam inancındaki Allah’ın emriyle Peygamberlere vahiy getiren Cebrail meleğinden tamamen farklıdır. Faal aklın Cebrail olarak açıklanması ise sudûr sistemi açısından mümkün değildir. Meşşâî filozoflar haşrin ruhanî olduğunu savunmaları bakımından da küfre düşmüşlerdir. Çünkü bu anlayış dini metinlere

tamamen zıttır. Peygamberlerin tevhid, âhiret konuları vb. meselelerle ilgili hakikati bildiği ancak bu konuların halkın idrak seviyesine uygun olmaması temel maslahatından dolayı halka olduğundan farklı bir şekilde anlatıldığı şeklindeki düşünce apaçık bir küfürdür. Çünkü bu anlayıştan zorunlu olarak şu sonuç çıkmaktadır: Peygamberler gerçekleri avam halktan gizlemişlerdir. Çünkü avamın anlayışı zayıftır. Filozoflar hakikatleri halka anlatabilmek için vehmettiren ve hayal ettiren şekilde konuşmuşlardır. Bu sebeple İbn Teymiyye, İbn Sinâ gibi filozoflara “tahyil ehli” demektedir.

İbn Teymiyye'nin İslam fırkaları içinde en sert eleştirilerini Şîa'ya yaptığı görülmektedir. İslam ümmeti içinde doğruya ve kurtuluşa en uzak fırka ona göre Şîa'dır. Şîa'nın ğulat fırkalarını tereddütsüz bir şekilde tekfir ettiği görülen İbn Teymiyye Şîa-i Mufaddale ve Zeydiyye'yi ise tekfir etmez. İsnâaşeriyye'ye birçok yönden eleştiri getirdiği görülen İbn Teymiyye onları zındık ve mülhid olan Nusayriyye ve İsmailiyye gibi ta'til ve ğuluv ehlinin sığınağı olmakla vafeder. İmametın İslam dininin en şerefli meselesi, din ahkâmının da en önemli konusu kabul edilmesi küfürdür. Çünkü bu anlayış dinin temellerinin değiştirilmesi anlamına gelmektedir. İbn Teymiyye'ye göre sahabeye nefret beslemek ve sövmek kişiyi kafir değil günahkar yapar. Ancak her kim sahabeden on küsür kişi hariç tamamı dinden döndü, fasık oldu derse o kişi kafirdir. Çünkü ümmetin ilk nesli kafir ve fasık olursa bu ümmet hayır ümmeti değil şer ümmeti olur. Hz. Aişe'ye zina iftirası kişiyi tartışmasız küfre sokar. Çünkü Kur'an Hz. Aişe'yi temize çıkarmıştır. Yine İbn Teymiyye'ye göre Şîa'nın savaş konusunda müslümanlara karşı yahudî, hristiyan, müşrikleri dost ve müttefik edinmesini de eleştirmekte ve bu davranışın İslamiyet'le bağdaşmayacağını vurgulamaktadır. Şîa'nın mezheplerinin temeli haline getirdiği “takiyye” nifak alameti olup fitne yoludur. Bu fitne kapısından da bâtinî Karmatîler, İsmailî filozoflar ve Nusayriler girmiştir. Şîîler'in türbelere gösterdiği aşırı hürmete de değinen İbn Teymiyye bu konuda onların İslam ümmetinin en aşırıları olduğunu vurgular. Onlar türbelerin ziyareti hususunda kitaplar yazmışlar ve buraları ziyaret etmenin fazileti hakkında da Allah'ın evini hacetme konusunda dahi söylenmeyen sözler söylemişlerdir. Onlar mezar ziyaretleri konusundaki bu aşırılıkları sebebiyle en sonunda ölülerden istiğasede bulunmaya başlamış, ölülerden sıkıntılarının giderilip isteklerinin yerine getirilmesini, düşmanlarına karşı zafere ulaşmalarını, üzerlerindeki bela ve musibetlerin kaldırılmasını istemişlerdir. Bu sebeple de büyük bir şirk denizinin içine dalmışlardır.

Şîa'nın birçok küfrü gerektiren düşünce ve inancı içinde barındırdığını düşünen İbn Teymiyye'nin İsnâaşere İmâmiyyesi'ni ğulat Şîî fırkalar gibi değerlendirmedeği görülmektedir. İmâmiyye'nin önderleri bâtinî zındıklık ve münafıklık olan davetlerinin

hakikatlerini bilir ancak avam halk bu davetin bânînini bilmez bu sebeple de onlar cahil, sapkın ve hevalarına tabi olmuş olsalar da müslüman olabilirler. Şîa'nın tekfiri hususunda, koymuş olduğu “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” kaidesini temel aldığı görülen İbn Teymiyye'ye göre İmâmiyye'den muayyen bir kimsenin tekfir edilmesi için tekfirin şartları yerine gelmiş mânîlerinin de ortadan kalkmış olması gerekmektedir. Şîîler'i umûmî olarak tekfir etmekten sakındığı görülen İbn Teymiyye bu anlayışıyla Hâricî ve Neo-Hâricî tekfir teorisinden uzaklaşmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye'nin Allah'ın isim ve sıfatları, halku'l-Kur'an vb. meselelerdeki görüşleri küfür içermektedir. Ancak Ahmet b. Hanbel'in Cehmiyye'ye bakışını ve “mutlak tekfir muayyen tekfiri gerektirmez” kaidesini temel aldığı görülen İbn Teymiyye Cehmiyye'yi muayyen olarak tekfir etmemektedir. Cehmî anlayışa sahip olan bir bireyin tekfir edilebilmesi için tekfirin şartları yerine gelmeli ve mânîleri de ortadan kalkmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, *İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, Editör: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2010.
- Arpa, Abdulmuttalip, *Kur'ân'da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin (728/1327) Meseleye Yaklaşımı*, Akademik Araştırmalar Dergisi, c. XII, sy. 44, 2010, s. 181-202.
- Arpaguş, Hatice K., *İmanda Sevgi: İbn Teymiyye Örneği*, İslâm'da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler –Tartışmalı İlmî Toplantı-, İstanbul, 2010, s. 293-311.
- Ataç, Ali, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1993.
- Aybakan, Bilal “Şâfiî”, *DİA*, XXXVIII, 227.
- Aydın, Ömer, *Kur'ân'ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, Editör: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mısır, Mektebetü İbn Sînâ, 1988.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu usûlü'd-dîn*, nşr. Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fimâ yecib i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2000.

\_\_\_\_\_, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 163-164.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-imâm Ebî Hanîfe*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul, İFAV Yayınları, 2000.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *El-Câmiu li şuabi'l-iman*, thk. Muhtar Ahmed Nedvi-Abdü'l-Ali Abdü'l-Hamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 2003.

Beyzâvî, Nasıruddin Ebû Saîd, *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr*, Beyrut, Darü'l-Ceyl, 1991.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Takiyyuddîn Nedvî, Beyrut, Dârü'l-Beşâiru'l-İslamiyye, 2011.

Bulut, Halil İbrahim, "Siyasi ve Dini Otoritelerin Necef ve Kerbelâ'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü Kitabı'l Mezar örneği", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyumu*, Sivas, Asitan Yayıncılık, 2010, I, s. 409-426.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'n-netîce*, trc. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbela'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak için mi Yoksa Canını Feda İçin Mi Ayaklandı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Sivas, Kültür ve Turizm Bakanlığı, I, 2010, s. 383-407.

\_\_\_\_\_, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2014, s. 485-524.

\_\_\_\_\_, “Hâriciliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*, haz. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, Pelikan Yayınları, 2016, s. 13-46.

Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.

\_\_\_\_\_, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. A. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.

Cahız, *Kitabü'l-Osmaniyye*, thk. Abdüselam Muhammed Harun, Beyrut, Darü'l-Ceyl, 1991.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne-*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Coşkun, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Konya, Tekin Kitabevi, 2000.

Cüveynî, Ebû'l-Mealî Rükniiddîn Abdülmelik, *El-Akide'tü'n-nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, t.y., b.y., y.y.

\_\_\_\_\_, *Kitabü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-itikâd*, thk. Muhamed Yûsuf Musa-Ali Abdulmün'im Hamid, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1950.

Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.

Çağrı, Mustafa, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, c. IX, sy. (Prof. Dr. Nihat M. Çetin Hatıra Sayısı), 1995, s. 77-126.

Çakır, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009.

Çelebi, İlyas, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI, 391-401.

Çetiner, Bedreddin, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2006.



Çınar, Mahmut, “İslâm Düşüncesinde Ricâlü'l-Gayb”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulgen, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2014.

Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlimine Giriş (Risâle fi ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilâti besmele)*, trc. Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013.

Demir, Osman, Kelâm İlmi Açısından Ricâlü'l-Gayb”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulgen, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2014.

Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2002.

Demirli, Ekrem, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, s. 27-47.

Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Samsun, Kardeş Matbaası, 1992.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1993.

\_\_\_\_\_, “İbn Sînâ” (Felsefesi), *DİA*, XX, 322-331.

\_\_\_\_\_, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2008.

Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal, *Mantık (İsâgûcî)*, trc. Hakan Taha Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muhammed Avvâne, Cidde, Dârü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.

Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, trc. Mustafa Öz, (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *el-Fıkhu'l-ebzat*, trc. Mustafa Öz (*İmam-ı Âzam'ın beş eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *el-Fıkhu'l-ekber*, trc. Mustafa Öz (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *el-Vasiyye*, trc. Mustafa Öz (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *Risâletü Ebi Hanîfe*, trc. Mustafa Öz (*İmam-ı Âzam'ın beş eseri*), İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye (İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi)*, trc. Sıbğatullah Kaya, Ankara, Anka yayıncılık, 1995.

\_\_\_\_\_, *İbn Teymiyye*, Kahire, Dâru'l-Fikril'l-Arabî, 1991.

Erdem, Mustafa, *Hasan el-Basrî ve Kelâmi Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Erkoçoğlu, Fatih, “Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbelâ”, *Çeşitli Yönleriyle, Kerbelâ Sempozyumu*, Asitan Yayıncılık, Sivas, I, 2010, s. 99-118.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Beyrut, Dâru İbni Zeydûn, t.y.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-luma fi'r- reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Hammude Ğurabe, Matbaatü Mısır Şirketü Müsahametü'l-Mısriyyeti, Londra, 1955.

\_\_\_\_\_, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, el-Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1950.

Farabi, Ebû Nasr Muhammed, *el-Medînetü'l fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, İstanbul, Maârif Basımevi, 1956.

\_\_\_\_\_, *el-Medînetü'l-fâzıla* (Ahmet Arslan'ın açıklama bölümü), trc. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

\_\_\_\_\_, *Felsefenin Temel Meseleleri (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_, *Fusûlü'l-medenî (Fârâbî'nin İki Eseri Fusûlü'l-medenî, Tenbih alâ Sebili's-sa'âde içinde)*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2005.

Fayda, Mustafa, “Ridde” (Ridde Olayları), *DİA*, XXXV, 91-93.

Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1992.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, Nur Matbaası, 1962.

\_\_\_\_\_, *el-Kıstâsü'l-mustakim (Mecmuâtü'r-resâili'l-İmam Gazâlî içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mısır, Mektebetü't- Tevfikiyeye, t.y.

\_\_\_\_\_, *el-Mustasfa (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994.

\_\_\_\_\_, *el-Münkız mine'd-dalâl, (Mecmuâtü'r-resâili'l-İmam Gazali içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Kahire, Mektebetü't-Tevfikiyeye, t.y.

\_\_\_\_\_, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, thk. Mahmud Bîcû, 1993, b.y., y.y.

\_\_\_\_\_, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, İstanbul, Arslan Yayınları, 1973.

\_\_\_\_\_, *Makâsıdu'l-Felâsife*, trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-envâr, (Mecmûatü'r-resâili'l-İmam Gazâlî içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mısır, Mektebetü't- Tevfikiyeye, t.y.

\_\_\_\_\_, *Mi'yârü'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır, Dârü'l-Meârif, 1961.

\_\_\_\_\_, *Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2009.

Geneguand, Charles, *Metafizik (İslâm Felsefe Tarihi İçinde)*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Yayınları, 2007.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961.

Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 234-236.

Görgün, Tahsin, "Mahiyet", *DİA*, XXVII, 336-338.

Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsîn -Ene'l-Hak-*, trc. Yaşar Günenç, İstanbul, Yaba Yayınları, 2001.

Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2010.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. Nyberg, Beyrut, Darü'l-Arabiyyetü Li'l-Kitâb, 1993.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin el-Hasen, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imame*, thk. M. Reşâd Sâlim, Kahire, 1962, b.y.

İbn A'râbî, Muhyiddîn Muhammed, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

\_\_\_\_\_, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, t.y.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Daru'l-Ceyl, t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, thk. Nâsirüddin Albâni, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve Diğerleri, Kahire, Dârü'l-Maârif, t.y.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn, *el-Adhaviyye fi'l-meâd (Felsefe ve Ölümler Ötesi İçinde)*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_, *Dânişnâme-i âlâi*, trc. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'ş-şifâ mefâzîk*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul Litera Yayıncılık, 2004.

\_\_\_\_\_, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2006.

\_\_\_\_\_, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı yayınevi, 2013.

\_\_\_\_\_, *et-Ta'likât alâ havâşî kitâbi'n-nefs li Aristotâlis (Aristo inde'l-Arab içinde, I)*, Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1947.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Akîdetü'l-vasıtiyye* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, III), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *Bid'atler*, trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1996.

\_\_\_\_\_, *Buğyetü'l-murtâd fi reddi ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmita ve'l-Bâtınîyyeti ehlü'l-illhad mine'l-kailine bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, thk. Mûsâ bin Süleyman ed-Düveys, Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

\_\_\_\_\_, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad, Câmiatü İmam Muhammed b. Suud, 1979.

\_\_\_\_\_, *Dua ve Tevhid*, trc. Abdi Keskinsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahman ve evliyai's-şeytan* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XI) thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997.

\_\_\_\_\_, *Fetavâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

\_\_\_\_\_, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad, Mektebetü Advâü's-Selef, 2000.

\_\_\_\_\_, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, nşr. Abdüssamed Şerifüddin el-Kütübî, Bombay, Daru'l-Kayyime, 1949.

\_\_\_\_\_, *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimu'r-Resûl*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-îmânü'l-evsat* (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (Süleyman Uludağ'ın Giriş Yazısı), trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1997.

\_\_\_\_\_, *İctihad Risalesi*, trc. Heyet, İstanbul, Tevhid Yayınları, 1998.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-imânü'l-kebîr*, (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, VII), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü's-safdiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, y.y., b.y., 1986.

\_\_\_\_\_, *Kulluk*, trc. İsa Canpolat, İstanbul, Takva Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, thk. Seyyid Muhammed Reşid Rızâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

\_\_\_\_\_, *Minhâcü's-sünneti'n-nebevi fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-kaderiyye*, thk. M. Reşad Salim, Riyad, 1986, b.y.

\_\_\_\_\_, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XIII)* thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefa, 1997.

\_\_\_\_\_, *Risaletü't-Tedmüriyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, III)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *es-Siyâsetü's-şer'iyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, XXVIII)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

\_\_\_\_\_, *Tis'îniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim Aclan, Riyad, Mektabetü'l-Maârif, 1999.

\_\_\_\_\_, *Tuhfetü'l-İrakiyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ içinde, X)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad, Dârü'l-Vefâ, 1997.

İlhan, Avni, "Atebât", *DİA*, IV, 49-50.

İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, XXXV, 88-91.

İsfehânî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed Râgıp, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, Dârü'l-Mârif, t.y.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslâmi Köktencilik Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.

İşler, Emrullah, "el-İbâne", *DİA*, XVIV, 254-255.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995.

İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984.

\_\_\_\_\_, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2003.

Kâdî Abdülcebbar Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2000.

Kahveci, Niyazi, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kâdî Abdülcebbar-Şerif Murtazâ)*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.

Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD*, c. I, sy. 1, 1986, s. 63-68.

Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, 467-468.

\_\_\_\_\_, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 1984.

Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XXVIII, 389-405.

Koloğlu, Orhan, *Cübbâi'ler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Konevi, Ebu'l-Meâli Sadrüddîn Muhammed, *Sadreddin Konevî ile Nâsireddin Tûsî Arasında Yazışmalar (el-Mürâselât)*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1992.

Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdullah-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan, *Kitâbu'l-firaku's-Şîa*, thk. Abdülmün'im Hafni, Darü'l-İrşâd, 1992, y.y.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, Kitabiyat Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 294-296.

\_\_\_\_\_, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDV Yayınları, 2010.

Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2003.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

\_\_\_\_\_, “İlhâd” (İslam Düşüncesi), *DİA*, XXII, 93-96.

Makdısı, George, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, trc. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. VIII, sy. 19, 2007, s. 401-411.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, trc. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1976.

Miş'abî, Abdulmecîd Sâlim b. Abdullah, *Menhecü İbn Teymiyye fî mes'ele'ti't-tekfîr*, Riyad, Mektebetü Advâi's-Selef, 1997.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, İstanbul, Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.

Nesâi, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1930.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-keâm*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010.

\_\_\_\_\_, *Kitabü't-temhîd li kavaîdi't-tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986, b.y.

\_\_\_\_\_, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB Yayınları, 1993.

Neşşar, Ali Sami, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, Darü'l-Meârif, t.y.



Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahredden Râzî-Nasireddin Tusî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, AÜİF Yayınları, 1991.

Öz, Mustafa, “Zındık”, *DİA*, XXXIV, 390-391.

Özel, Ahmet, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 506-513.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı, İstanbul*, Rağbet Yayınları, 2010.

Özpilavcı, Ferruh, “Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmi İlimler Dergisi*, c.7, sy.13, 2012, s. 145-158.

Pezdevî, Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yüsr, *Usûli'd-dîn*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1980.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn, *Esâsü't-takdis*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

\_\_\_\_\_, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. TâHâ Abdürraûf Sa'd, Mısır, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Mısır, Dârü'l-Maârif, 1969.

Sâlihî, Azmi M. S. – Öz, Mustafa, “Hâriciler” (Kültür ve Edebiyat), *DİA*, XVI, 175-178.

Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed, *el-Mu'tekâd*, trc. İsmail Yörük, İsmail Işık, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011.

Sezikli, Ahmet, *Hz.Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara, TDV Yayınları, 2008.

Sinanoğlu, Mustafa, “Küfür”, *DİA*, XXVI, 533-536.

\_\_\_\_\_, “Şirk”, *DİA*, XXXIV, 193-198.

Skırbek, G. – Gılje, N., *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.

Sülün, Murat *Kur'ân'ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, Ensar Yayıncılık, 2005.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan Faur, Lübnan, Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn Me'sûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-akâid*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mısır, Mektebetü'l- Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1988.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-makâsid*, thk. Salih Mûsâ Şeref, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Tekeli, Hamdi, *Tasavvuf Kültürüne Giriş*, Ankara, Uludağ Yayınları, 2011.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed, *es-Sünen*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, Mektebetü's-Selefiyye, t.y.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II, 471-498.

\_\_\_\_\_, "Zındık", *İA*, XIII, 558-561

\_\_\_\_\_, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, Damla Yayınevi, 2011.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

Türker, Ömer, *Metafizik: Varlık ve Tanrı, (İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri İçinde)*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, III, 13-16.

\_\_\_\_\_, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 198-199.

\_\_\_\_\_, "Ricâlü'l-Gayb", *DİA*, XXXV, 81-83.

\_\_\_\_\_, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2014, s. 343-356.

Uysal, Enver, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa, Emin Yayınları, 2013.

Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslâm İnanç Mezheplerine Bakışı*, Erzurum, Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.

Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar)*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

Üstün, İsmail Safâ, "Bağdat Eyaletindeki Atebâta Şif Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *MÜİFD*, 2006/2, sy. XXXI, s. 101-118.

Üzüm, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449-450.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.

Yalçın, Ahmet, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Tekfir Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-87.

\_\_\_\_\_, "Fasık", *DİA*, XII, 202-205.

\_\_\_\_\_, "İbn Hazm" (İtikadî Görüşleri), *DİA*, XX, 52-56.

\_\_\_\_\_, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 156-158.

\_\_\_\_\_, "Tekfir", *DİA*, XXXX, 350-356.

\_\_\_\_\_, "Tevessül", *DİA*, XXXXI, 6-8.

Yıldız, Mustafa, "İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi", *İslâmi Araştırmalar*, XXI, sy. 2, 2010, s. 83-108.

Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud-Şeyh Ali Ahmed Muavvid, Riyad, 1998, b.y.

