

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE AKIL- NAKİL İLİŞKİSİ

**HAZIRLAYAN
Resul COŞKUN**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK**

Konya 2023

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE AKIL- NAKİL İLİŞKİSİ

**HAZIRLAYAN
Resul COŞKUN**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK**

Konya 2023



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Resul Coşkun		
	Numarası	048106073003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman Toprak		
Tezin Adı	İBN TEYMIYYE'YE GÖRE AKIL- NAKİL İLİŞKİSİ			

ÖZET

İslama aykırı gördüğü fikirlere karşı mücadele eden İbn Teymiyye'nin kitaplarındaki önemli meselesi, İslam dinini yanlış anlama ve uygulamalara karşı savunmaktır. O İslam dinini Kur'an ve sünnet'teki asli şekliyle korumak amacıyla selefi düşüncüyü savunmuştur. İslâm toplumuna zarar vereceğini düşündüğü her türlü fikir ve uygulamalarla mücadele etmiştir.

Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin, akıl ve nakil anlayışı üzerinde durulmuştur. Tezimiz, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın amacı akla ve nakle layık oldukları yeri verme ve sarih akıl ile sahih nakil arasında bir zıtlık olmayacağını izah etme ve ispat etme konusunda İbn Teymiyye'nin fikirlerini ortaya koymak, onun selefi bakış tarzına getirdiği açıklmaları belirtmek ve 'dini akılcılık metodu' diye tabir edilen tutumunu tespit edip açıklamaktır. Onun amacı İslam düşüncesinin felsefi terminolojiden arındırılıp Kur'anî terminolojiye dönüştürülmesi, nassların te'vil ve teorilerle lafzî/aslî yapısından uzaklaştırılmamasıdır. Onun temel argümanlarından biri İslam düşünce sistemini anlamak için Yunan felsefesine ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla İslâm düşüncesi Aristoculuğa indirgenmemelidir. Bu çalışmamızda İbn Teymiyye'nin ilmi şahsiyetinden ve onun selefilikinden bahsedilmiştir. Onun yaşadığı dönem, düşünce ortamı ve onun entelektüel hayatı hakkında yapılan çalışmalar incelendi ve bu dönemin onun ilmi kişiliğinin oluşmasında etkileri araştırılıp yazıldı. İbn Teymiyye'nin kelam, felsefe ve tasavvuf karşılığında bahsedildi. Onun akıl ve nakil konusundaki fikirleri, eserlerinden ve hakkında yazılmış olan eserlerden tahlil ve tespit edilerek aktarılmaya çalışıldı. Onun tesbit edilen görüşleri başka âlimlerin, mezheplerin ve Müttekaddimin Selefilik görüşleriyle karşılaştırarak değerlendirildi. Sonuç olarak İbn Teymiyyenin sanılanın aksine akli dışlamadığı, aklın sahasını ve hududunu tayin ettiği belirlendi ve ona göre sarih akıl ile sahih nakil arasında bir zıtlık olmadığının tespiti yapılarak değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Nakil, Kur'an, Selefiyye, Te'vil, Sıfatlar



ÖZET

Author's	Name and Surname	Resul Coşkun		
	Student Number	048106073003		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI / KELAM BİLİM DALI Department of Basic Islamic Sciences/ The Department of Kalâm.		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman Toprak		
Title of the Thesis/Dissertation	According to Ibn Taymiyyah the Relationship Between Mind and Transmission.			

ABSTRACT

The most important issue in Ibn Taymiyya's books, who struggled against all kinds of ideas that he thought would harm to Islam, is to defend the religion of Islam against misunderstanding and practices. He defended the Salafist thought in order to preserve the religion of Islam in its original form in the Qur'an and Sunnah. He struggled with all kinds of ideas and practices that he thought would harm the Islamic society.

In this study, Ibn Taymiyya's understanding of reason and revelation is emphasized. Our thesis consists of an introduction and three main parts. The aim of our study is to put forth the ideas of Ibn Taymiyyah about giving reason and revelation the place they deserve and to explain and prove that there will be no contradiction between the clear reason and the authentic revelation is true, to highlight the advancements he made to the Salafist school of thought and to identify and clarify his attitude known as the 'method of religious rationality' and to show the expansions he brought to the Salafist school. His aim was to purify Islamic thought from philosophical terminology and revelation it into Qur'anic terminology, and not to deprive the verses of their literal/original structure with interpretations and theories. One of his main arguments is that Greek philosophy is not needed to understand Islamic thought. Therefore, Islamic thought should not be reduced to Aristotelianism. In this study, the scientific personality of Ibn Taymiyyah and his Salafism are mentioned. We have looked at the research on the time period he lived in, his intellectual milieu and his intellectual life to examine how this time period affected the development of his scientific personality. We reported that Ibn Taymiyyah was opposed to sufism, philosophy and theology. His writings and the works produced about him were used to analyze his views on reason and revelation. His determined views were evaluated by comparing them with the views of other scholars, madhhabs and Salafists. As a result, it was determined that Ibn Taymiyyah, contrary to popular belief, did not exclude the reason, but determined the field and boundary of the reason, and according to him, it was determined that there was no contradiction between the clear mind and the authentic revelation.

Keywords: Mind, Revelation, Qur'an, Salafiyya, Ta'vil, Atributes.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	III
KISALTMALAR	V

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Araştırmanın Önemi ve Yöntemi	2
3. İbn Teymiyye'nin Eserleri ve İlmi Şahsiyeti	4
3. 1. İbn Teymiyye'nin Eserleri	5
3. 2. İbn Teymiyye'nin İlmi Şahsiyeti	6
3. 3. Selefilik ve İbn Teymiyye	19
3. 3. 1. Selefilik'in Tanımı	19
3. 3. 2. Selefilik'in Temel Özellikleri	22
3. 3. 3. İbn Teymiyye'nin Selefilikle İlişkisi	29

I. BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN BİLGİ FELSEFESİ

1. 1. Bilgi Problemine Genel Bir Bakış	32
1. 1. 1. Bilginin Tanımı	34
1. 1. 2. Bilgi Çeşitleri	41
1. 1. 2. 1. Zorunlu Bilgi	42
1. 1. 2. 2. Kesbî Bilgi	44
1. 1. 2. 2. 1. Tarihi Bilgi	44
1. 1. 2. 2. 2. İstidlâlî Bilgi	45
1. 1. 3. Bilgi Kaynakları	47
1. 1. 3. 1. Duyular	48
1. 1. 3. 2. Haber	49
1. 1. 3. 3. Akıl	51
1. 2. Bilginin Değeri Problemi	55
1. 2. 1. Bilgi ve Hakikat	56
1. 2. 2. İlham ve Sezgi	57
1. 2. 3. Taklîd Bilgi İlişkisi	58
1. 2. 4. İnsan Bilgisinin Sınırı	60

1. 3. İbn Teymiyye'ye Göre Delil ve Delillerin Tasnifi	64
1. 3. 1. Ortaya Koyduğu Değer Açısından Deliller	65
1. 3. 2. İhtiva Ettiği Bilginin Kaynağı Açısından Deliller	66
1. 3. 3. İbn Teymiyye'ye göre Delillerin Değeri	68

II. BÖLÜM

İBN TEYMİYYE'DE AKLIN VE NAKLİN BİLGİ DEĞERİ

2. 1. Akıl Tanımı ve Çeşitleri	75
2. 1. 1. Doğal Akıl	78
2. 1. 2. Kazanılmış Akıl	78
2. 1. 3. Aklın Alanı ve Aklı İstidlalin Bilgi Değeri	81
2. 1. 4. İbn Teymiyye'ye Göre Akıl ve Aklın Değeri	83
2. 2. İbn Teymiyye'ye Göre Nakil	85
2. 2. 1. İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı	87
2. 2. 1. 1. İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı Tefsir Yöntemi	89
2. 2. 1. 2. İbn Teymiyye'nin Muhkem ve Müteşabih anlayışı	95
2. 2. 1. 3. Te'vil Kavramı ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Anlayışı	99
2. 2. 2. İbn Teymiyye'nin Sünnet Anlayışı	105
2. 2. 2. 1. Sünnet'in Kaynak Değeri, Gerekliliği ve Bağlayıcılığı	107
2. 2. 2. 2. İbn Teymiyye'nin Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri	108
2. 3. İbn Teymiyye'ye Göre Akıl- Nakil Arasında Uygunluk	112
2. 4. İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Sıfatları Konusunda Aklın Rolü	119
2. 4. 1. Allah'ın Sıfatlarının Te'vil Edilmesi	126
2. 4. 2. Sıfatlarda Hakikat ve Mecaz	135
SONUÇ	142
BİBLİYOGRAFYA	147

ÖNSÖZ

İslâm ilim tarihine baktığımız zaman kelim alanında eser veren âlimleri iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki doğrudan kelamcı olan âlimler, ikincisi ise kelamcı olmadığı halde kelamla ilgili muhtelif çalışmalar yapanlardır. İşte bunlardan ikinci gruba dâhil edeceğimiz âlimlerden birisi de müteahhirîn Selefiyye'den olan İbn Teymiyye'dir.

İbn Teymiyye, İslâm düşünce tarihinin orijinal düşünürlerinden biridir. Onun geçmişi körü körüne taklît etmemesi, geleneğin baskısından kurtulmasına ve orijinal fikirler üretmesine neden olmuştur. O, yaşadığı dönemde İslam ümmetinin birlik ve beraberliğini tehdit eden kitap ve sünnetin dışına çıktığını düşündüğü her türlü fikir ve hareketle mücadele etmiş, nasllara dayalı İslâm'ı ve yazılı kaynakları savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin hem kendi yaşadığı döneme hem de sonraki dönemlere etkisi büyük olmuştur. Birçok kişi ve hareket ondan etkilenmiş, birikimi ve ortaya koyduğu aksiyondan dolayı birçok kişi de ona cephe almıştır. Onun bilhassa siyasi ve sosyal görüşleri üzerinde batılı araştırmacıların çalışma yapmaları manidardır. Onun XIX. yüzyıl ihya hareketlerinde etkili olduğu görülmektedir. O İslâm düşünce sisteminde yenilik isteyenler için de esin kaynağı olmuştur.

Bu çalışmamızda fikirleri ekol haline gelmiş, İslâm düşünce tarihinde fikri tartışmaların daima merkezinde yer alan İbn Teymiyye'nin, akıl ve nakil anlayışı üzerinde durulmuştur. Tezimiz, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Tezimizin giriş bölümünde çalışmamızın konusu, amacı, önemi ve yönteminden bahsedildi. İbn Teymiyye'nin ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında açıklamalarda bulunuldu. Selefilik ve temel özellikleri açıklandı. İbn Teymiyye selefiyyeden sayıldığı için onun selefiliği hakkında yapılan çalışmalar tarandı ve selefi yönleri tespit edilip izah edilmeye gayret edildi. Onun etkilendiği ve fikirlerini savunduğu Selefiyye hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışıldı.

Birinci bölümde İbn Teymiyye'nin Bilgi Felsefesi başlığı altında kelamda bilgi probleminden; bilginin tanımı, önemi, çeşitleri, bilgi kaynakları ve bilginin değeri probleminden genel hatlarıyla bahsedildi. Delil hakkında bilgiler sunuldu ve daha sonra İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşleri tespit edilip değerlendirildi.

İkinci bölümde ise akıl ve nakil hakkında genel bilgiler sunuldu. Onun akli ve nakli tanımlaması ve te'vil anlayışı hakkında bilgiler verildi. Ayrıca İbn Teymiyye düşüncesinde akıl-nakil arasındaki uyumdan bahsedildi. İbn Teymiyye'nin konu hakkında fikir ve tahlilleri kendi eserlerinden ve hakkında yazılmış olan eserlerden tespit edilerek aktarılmaya çalışıldı.

Bu çalışma sırasında gerek eserleriyle gerek fikirleriyle ve her türlü konuda yardımlarını esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Süleyman TOPRAK olmak üzere saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Adem ŞAHİN, Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR ve emeği geçen diğer hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Resul COŞKUN
Konya 2023

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.s.	: Aleyhisselaam
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: bin
Bkz.	: Bakınız
BÜSBE.	: Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü
c.	: Cilt
c.c.	: Celle celaluhu
CÜİF.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ESOGÜİF.	: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ERÜİF.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Fak.	: Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
m.ö.	: Milattan önce
neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radiyallahu anh
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
s.	: Sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Amacı

Din konusunda aklın rolü her zaman tartışmalara sebep olmuştur. Kimileri Mu'tezile gibi nassların yanında akla büyük değer vererek akli öne almış, Haşviyye gibi kimi guruplar da nassı anlama hususunda teşbihte bulunmuşlardır. Selefiler ise nasslarda te'vil yoluna gitmeden Allah ve Rasulü neyi murad etmişse anlam odur şeklinde ifade etmişlerdir.

Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelamının İslam dünyasında yayılmasından sonra Selefi düşünceye sahip olan âlimler gittikçe azalmış ve her asırda birkaç kişiden ibaret kalmıştır. Akaidde teslimiyeti şiar edinen selefiyye'nin mütekaddim âlimleri "Kur'an-ı Kerim ile sahih sünnette zikredilen nasslara Allah ve Rasulünün muradı üzerine iman ederiz, keyfiyetini araştırmayız" diyerek icmali bir metod benimsemişlerdi. Bu yüzden onların yazmış oldukları eserler, küçük akide risaleleri şeklinde olmuştur. Bu eserler Ahmed b. Hanbel'in, Tahâvî'nin, Taberî'nin akide risaleleri şeklinde müelliflerine nisbet edilerek anılmaktadır.

Müteahhir dönem Selef âlimleri ise felsefi düşüncelerin İslam dünyasında yayılmasından ve Ehl-i sünnet kelamının bunlarla karışmasından sonra, icmali metot terk edilerek tafsile girişmişlerdir. Onlar da bu sahada pek çok eser meydana getirmişlerdir. İbn Teymiyye gibi selefi düşünceye sahip âlimler yazmış oldukları eserlerde hem akli ön planda tutan kelâmcılara hem de filozoflara Kur'anî metoddan ayrıldıklarını söyleyerek karşı çıkmışlardır.

Selefilik mütekaddimîn ve müteahhirîn selefiler şeklinde tasnif edilir. Müteahhirîn dönem selef âlimleri deyince aklımıza ilk gelen isimlerden biri İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328). O, eserlerinde selefi düşünce yapısını tafsili bir metotla yeniden işlemiştir. Mütekaddimîn Selefilerin bir kısmı kelâm ilmi ile uğraşmayı haram saymalarına rağmen İbn Teymiyye hem Ehl-i bid'at, hem Ehl-i sünnet kelâmcılarının yazmış oldukları eserleri okumuş hem de İslam filozoflarının fikirlerini incelemiş ve Kur'an ve sahih sünnete uygun görmediği konularda onları tenkit etmiştir. O, özgün düşünceleri ve entellektüel kişilik yapısıyla her zaman isminden söz ettirmiştir.

İbn Teymiyye bazı konularda göstermiş olduğu katı tutumu ve görüşlerine katılmadığı kişilere karşı sert yaklaşımı nedeniyle, ister istemez reaksiyoner bir kişi olarak tanınmıştır. Aslında tarafsız bir incelemeye tabi tutulduğunda, onun geleneksel çizgiye açılımlar ve yenilikler getirmeye çalıştığı görülecektir. Ancak onun bazen ifrata kaçtığı ve hatta teşbihe düştüğünü iddia edenler de olmuştur.

Bu çalışmamızda biz İbn Teymiyye'nin eserlerinden hareketle konuya yaklaşımını belirlemeye çalışacağız. O, hem selefidir hem de yenilik taraftarıdır. Çalışmamızda İbn Teymiyye örneğini seçmemizin sebebi yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun müteahhirin devir selef âlimlerinin öncüsü sayılması, bu alanda pek çok eserinin olması ve Selefi düşünceye katkılarıdır. Bu konuyu seçmemizin bir nedeni de İbn Teymiyye'nin sadece yaşadığı bölgede değil bütün İslam dünyasında etkisini sürdürmekte olan bir âlim olmasıdır. Onun hayatı, inançla ilgili, ibdetlerle ilgili fikirleri ve yaptığı mücadeleler hakkında pek çok eser yazılmıştır. O selefiliğin bir gereği olarak Kur'an'ın sadece re'y ile tefsir edilmesine karşı çıkmıştır. İşlemiş olduğu konularda her vesileyle Kur'an ve sahih sünnet'e uyma fikrine vurgu yapmıştır. O itikadî konularda Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet-i seniyyede var olan dini akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye Kur'an'da sadece itikadî hükümlerin değil onların aklî delillerinin de var olduğunu belirtir. İbn Teymiyye dini akılcılık denilen bu tutumuyla selefi bakış tarzına yeni bir açılım getirmiştir. Biz bu çalışmada 'dini akılcılık metodu' denilen İbn Teymiyye'nin bu tutumunu da tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca onun Meşşâî ve Sufî felsefeye karşı çıkmasının nedenlerini de ortaya koymaya çalışacağız. İbn Teymiyye, onların temel dayanaklarını teşkil eden te'vil ve mantık konularıyla da ilgilenmiş ve eserlerinde bu konuları açıklamıştır. Çalışmamızda onun te'vil anlayışını tetkik edeceğiz ve hakikat ve mecaz anlayışını ele alacağız.

2- Araştırmanın Önemi ve Yöntemi

Akıl ve nakil arasındaki ilişki İslâm düşünce dünyasının daima en önemli problemlerinden biri olagelmıştır. İbn Teymiyye örneğinden yola çıkarak yaptığımız bu çalışma, selefi bakış tarzını sunması ve akıl-vahiy ilişkisini belirlemesi açısından önemlidir. Bu tutum, Mu'tezile gibi akla aşırı vurgu yapanlar ve Meşşâîler gibi aklı epistemolojik kavramsallaştırmada anahtar terim durumuna yükseltenlerin karşısında

olmuştur. Bu çalışmamız, İbn Teymiyye'nin akıl - nakil anlayışı ve sarih akıl ile sahih nakil arasında zıtlık olmayacağı hususunda fikirlerini ve yapmış olduğu çalışmaları ortaya koymasından önemlidir.

Günümüzde bu konunun önemi daha da artmıştır. Zira bazı insanlar kendilerine verilen aklın sınırını tanımadan, itikadi konularda kendi akıllarını mutlak otorite olarak görme çabasına girmişlerdir. Selefî olduklarını iddia etmelerine rağmen selefî düşünceyle bağdaşmayan guruplar da ortaya çıkmıştır. İslam ümmetinin birlik ve beraberliğine ve kalkınmasına katkıda bulunmaları gerekirken, ümmeti parçalamaya yönelik tutum ve davranışlara giren devlet yöneticileri de ortaya çıkmıştır. Günümüzde Selefî düşüncede olduğunu iddia eden “DAEŞ” terör örgütü ve Vehhabîlik bu bağlamda sunulabilecek bariz birer örneklerdir.

Akıl ve nakil söz konusu olunca konuyla ilgili beş farklı bakış açısı vardır. Bunlar: sadece akli geçerli ölçü sayanlar, sadece naklî geçerli ölçü sayanlar, akli temel esas olarak alıp naklî ona uyduranlar, naklî temel esas alıp akli ona uyduranlar ve akılla birlikte naklî de delil kabul edenler.

Akıl ile birlikte nakli temel esas olarak kabul edip, bu ikisi arasında bir zıtlık olmayacağı düşüncesini savunan bu son gurup, hem akla hem de nakle layık oldukları değeri vermişlerdir. Ortada göz ardı edilmemesi gereken bir hakikat vardır ki, dinin doğruluğunu bize bildiren akıl olduğu için akli yalanlayan naklî de yalanlamış olur. Çünkü Aklın şahitliği olmasaydı doğru söyleyen ile yalan söyleyenin, gerçek peygamber ile sahte peygamberin birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmazdı. Bu yüzden akla ve nakle gereken değeri verenler, en doğru tutumu sergileyenlerdir. İşte akla ve nakle layık oldukları değeri verme ve sarih akıl ile sahih nakil arasında bir zıtlık olmayacağını izah etme ve ispat etme konusunda İbn Teymiyye'nin fikirlerini ortaya koymamız araştırmamızın önemini ortaya çıkarmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatlarının anlaşılması konusunda yaptığı izahları, kullanmış olduğu “Evlâ kıyası” kavramını açıklaması açısından da bu çalışmamız önem taşımaktadır.

Yine bu çalışma, İbn Teymiyye'nin filozofların, bazı kelamcılarının ve sufilerin nakil karşısı söylemlerine vermiş olduğu cevapları, onları eleştirme nedenlerini ve selef âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymasından da önemlidir.

Bu çalışmamızda İbn Teymiyye'nin düşünce ortamı ve onun entelektüel hayatı hakkında yazılan eserler analitik bir yöntemle incelendi ve bu dönemin özellikleri araştırılıp yazıldı. Onun akıl ve nakil konusundaki fikirleri, eserlerinden ve hakkında yazılmış olan eserlerden tespit edilerek tahlili bir yöntemle ortaya kondu ve başka âlimlerin, mezheplerin ve Müttekaddimin Seleflerinin görüşleriyle karşılaştırmalı bir tarzda değerlendirilmeye ve aktarılmaya çalışıldı.

Daha önce konumuzla ilgili yapılmış başka bilimsel çalışmalar da var. Mesela Burhanettin Kıyıcı aynı konuyla ilgili bir çalışma yapmıştır. Ancak o İbn Teymiyye'nin *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* eserini dikkate alarak yapmıştır. Biz ise bu çalışmayı İbn Teymiyye'nin bütün eserlerini dikkate alarak hazırladık. Dolayısıyla yapmış olduğumuz bu çalışma daha kapsamlı olmuştur.

3. İbn Teymiyye'nin Eserleri ve İlmi Şahsiyeti

İbn Teymiyye'nin biyografisi hakkında pek çok eser yazılmıştır. Bu yüzden hayatını anlatmaya gerek duymadık. Onun Hayatıyla ilgili hem Türkçe hem de Arapça olarak yazılmış pek çok eser mevcuttur. Örneğin Ebü'l-Berekat Mahmud b. Abdullah Alûsî'nin (ö. 1270/1854) *Cilâü'l-Ayneyn*'i bunları ihtiva eden önemli bir eserdir.¹ Yine Türkçeye de çevirisi yapılan Muhammed Ebu Zehra'nın (ö. 1974) *Şeyhul İslam İbn Teymiyye* adlı eseri de hayatı hakkında başvurulabilecek eserlerden bir tanesidir.²

İbn Teymiyye vefat edinceye kadar, gerek ilmi, gerek siyasi ve gerekse sosyal pek çok alanda mücadeleye devam etmiştir. O tahsil etmiş olduğu ve uğraştığı ilimlerle ilgili pek çok eser ortaya koymuştur. Onun eserleri tefsir, hadis, fıkıh ve usule dair eserler, sapık mezhepler hakkındaki reddiyeler ve müşkil meseleleri çözmek için yazmış olduğu risalelerden oluşmaktadır. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *Esmâu Muellefati İbn Teymiyye* adlı eserinde İbn Teymiyye'ye ait

¹ Bkz. Ebü'l-Berekat Hayreddin Numan b. Mahmud b. Abdullah Alusi, *Cilâü'l-ayneyn fi muhakemeti'l-Ahmedeyn: İbn Teymiyye - İbnü'l-Heytemi*, Beyrut, 2006

² Muhammed Ebu Zehra, *Şeyhu'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, Dâru fikri'l-Arabî, Mısır, 1977.

üçyüz kırk bir eser zikrederek, onun yazdıklarının hepsine ulaşamadığını belirtmektedir.³

3. 1. İbn Teymiyye'nin Eserleri

İbn Teymiyye ilgi alanı çok geniş bir âlim olduğundan eserleri de o ölçüde çeşitli ve muhtevalı olmuştur. Eserleri genellikle pratik sorularla ilgili olup ya kendisine yöneltilen sorulara cevap vermiş ya da kendisinin fark ettiği soru ve sorunlara cevap vermeye çalışmıştır.⁴ Onun konuyla ilgili eserlerinden bazıları şunlardır:

Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye, Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl, er-Red alel Mantıkiyyîn, el-İstikame ve'l-İktidâi Sıratı'l-Müstakim Li Muhalefeti Ashabi'l-Cehim, el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve's-Şeytan, el-Cevabu's-Sahih limen Beddele Dine'l-Mesih, es-Sarimu'l-Meslul Alâ Şatimi'r-Rasûl, Mecmuu Feteva, Akidei İsfehani, İsbati mead, İbni Sina'yi red, Sübutu nübüvvet, İsbati sıfat, Kitabu'l-Arş, Ref'ul-Melam, er-Reddü Ale'l-İmamiyye, Menasiki kübra ve süğra, Essarimu'l-Meslul ala men sebbe'r-Rasul, Halki ef'al, Risalei Bağdadiye, Tuhfei işrakiyye, İslahu'r-rai ve'r-raiyye, er-Red ala te'sisi't-takdis li'r-Râzî, er-Red ale'l-Mantık, Kitabu'l-Furkan, Kitâbu'l-îman, Şerhu'l-İsbahâniyye, Risâletu'l-Hameviyye, Risâletu'l-Tedmuriyye, Risâletu'l-Vâsıtıyye, Risâletu'l-Gîylâniyye, Risale fi'l-ihdicâc Bi'l-Kader, Risâletu'l-Ba'lebekiyye, Risâletu'l-Ezheriyye, El-İklil Fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl, Risâletu Marâtibi'l-Îrâde, Risâle-tu'l-Kazâ ve'l-Kader, Beyânu'l-Hüdâ Mine'd-Dalâl, Mu'tekadâtu Ehli'd-Dalâl, Maaricu'l-Vusûl, es-Sual Ani'l-Ârş, Beyânu'l-Firkati'n Naciye, Mecmuatu'r-Resail, Mecmuatu'r-Resaili'l-Kübra, Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail, Kitabu'n-Nübüvve, Tefsiru sureti'l-İhlâs, Tefsiru sureti'n-Nur, et-Tefsiru'l-Kebir.

İbn Teymiyye, eserlerinde fasih Arapça kullanmış ve bu dilin beyan ve üslubunu çok güzel ortaya koymuştur. Onun cümleleri açık ve anlaşılır olup, terkip bozukluğundan uzaktır. Eserleri okunduğunda bu durum kolayca anlaşılabilir.

³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâu Muellafati İbn Teymiyye, thk., Selahaddin el-Müneccid, Beyrut, 1983, s. 9; bkz., Ebû Hafis Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdi, *Târîhu İbni'l-Verdi Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbari'l-beşer*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

⁴ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2.baskı Beyrut, 1977, XIV, 4.

İbn Teymiyye, yaşadığı dönemdeki olumsuzluklara rağmen pek çok ilimle meşgul olmuş ve uğraştığı ilimlerle ilgili eserler ortaya koymuştur. O, doğrudan doğruya veya eserleriyle birçok İslâm âlimine de hocalık etmiştir. İbni Kayyim ve Zehebî (ö. 748/1348) onun yetiştirdiği İslâm âlimlerdendir. Lehinde ve aleyhinde çok mübalağa edilmiş olmakla beraber o, büyük bir İslâm âlimidir. Şimdi biz yaşadığı dönemde yaşantısı, siyasi ve ilmi faaliyetleriyle, vefatından sonra da eserleri ve fikirleriyle etkisini devam ettiren İbn Teymiyye'nin ilmi şahsiyetinden bahsetmek istiyoruz.

3. 1. İbn Teymiyye'nin İlmi Şahsiyeti

İlk eğitimine babasının yanında başlayan İbn Teymiyye küçük yaşta Kur'an hâfızı olmuş, hadîs, fıkıh ve arapçayı da öğrenmeye başlamıştı. O babasının derslerine, vaazlarına ve diğer âlimlerin de derslerine katılmak suretiyle kendini günden güne geliştiriyor ve ilimini arttırıyordu.⁵ Ailesi gibi güçlü hafıza yeteneği olan İbn Teymiyye bu özellikte ailesini de geçmişti. Onun hafıza gücü ve ezberleme yeteneği hocalarını ve âlimleri hayrete düşürüyordu.⁶ O sadece hocalarından öğrendikleriyle kalmıyor, keskin zekâsı ve akli ile kendini geliştiriyordu. O felsefi kitapları ve onların reddiyelerini de okumak suretiyle bu alanlarda da kendini yetiştiriyordu.⁷ Kaynaklarda İbn Teymiyye'nin iki yüzün üzerinde hocadan eğitim aldığı bildirilmektedir. Ancak bu sayı içinde onun düzenli olarak öğrencilik yaptıklarıyla birlikte hadîs dinlediği, icazet aldığı, ilmi müzakerede bulunduğu ve küçük yaşta ilim meclislerine katıldığı âlimler de vardır.⁸

İbn Teymiyye, ailesinin ilim ile uğraşan kişiler olmasının avantajını çok iyi kullanan biriydi. O hem aile ortamını hem de döneminin ilmî yönden imkânlarını çok iyi değerlendirmiş ve devrinin seçkin bir ilmi şahsiyeti haline gelmişti. Pek çok ilimde muhakkik imam olan İbn Teymiyye babasından sonra bu şehrin şeyhi, hatibi

⁵ Ebu Zehra; *Ahmed İbn Teymiyye*, s. 5.

⁶ Muhammed b. Ahmed İbn Abdulhadi, *el- Ukudu'd-Durriyye min Menakibi Şeyhu'l- İslâm İbni Teymiyye*, thk. Muhammed Hamid el- Fıkhi, Daru'l- Kutubi'l- İslâmiyye, Beyrut, trz. s. 4; Ebu'l-Hasan Nedvi; *İslam Önderleri Tarihi*, Çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 1992, II, 49.

⁷ Ebu Zehra; *Ahmed İbn Teymiyye*, s. 11.

⁸ İbni Kesir; *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, III, 303.

ve kadısı olmuştu. O, feraiz, hesap ve astronomi konularında da kendini yetiştirmişti.⁹

Aklî ve naklî ilimlerin her ikisinde de üstün bir konuma ulaşan, hemen her konuda eserler kaleme alan İbn Teymiyye, ansiklopedik bir kişiliğe sahipti. Onun hafıza kuvveti, olgu ve olaylara vukufiyeti ve keskin zekâsı eserlerinin önemini kat kat artırmıştı. O, eserlerinde görülebileceği gibi, konuyu bütün yönleriyle kavrayıp tartışmakta ve sonuca bağlamaktaydı. İbn Teymiyye, hadis, tefsir, fıkıh, fıkıh usulü ve feraiz ilimlerinde de kendini yetiştirmişti.¹⁰

İbn Teymiyye'yi insanlar genellikle bir kalamcı, cedelci, hadis ve fıkıh âlimi olarak tanırlar. Eserlerini okuyanlar da onun ilmi yönden değerini anlar ve onun son derece zeki, akıllı, derin bilgi sahibi, güçlü delilleri olan bir İslâm âlimi olarak tanırlar.¹¹ Zira eserlerinde onun bu özellikleri bariz bir şekilde gözükmektedir.

İbn Teymiyye'nin çağdaşı olan tarihçi es-Safedi (ö. 764/1363), onun ilmi kişiliğinden bahsederken sünnetin sanki onun dilinin ucunda, naklî ilimlerin kanatlarının altında, âlimlerin sözlerinin ise gözlerinin önünde olduğunu belirtmiştir. O İbn Teymiyye'nin şahit getirme, istidlalde bulunma ve hadisi aslına isnad etme hususlarında süratinin benzerinin görülmediğini de¹² ifade eder.

İbn Teymiyye, Arap dilini en iyi şekilde öğrenmiş ve Arapça dil bilgisinde söz sahibi olmuş, hatta Arapçanın gramer ve edebiyatında uzmanlık elde etmişti. O, Sibeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitab* adlı eserini okumuş ve üzerinde çok titiz bir çalışma yaptıktan sonra, onun bu eserinde seksen yerde hata ettiğini söylemiştir.¹³

İbn Teymiyye, Kur'an-ı Kerim ve hadis ilmilerinde de derin bir ilmi vukufiyete sahipti. Zehebî, onun Kur'an'a vukufiyeti konusunda, bu durumu

⁹ Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb Fî Ahbari Men Zeheb*, Beyrut, Trz. V, 376.

¹⁰ Ebu Zehra, *Ahmed İbn Teymiyye*, s. 40.; İbni Abdulhadi, *el-Ukud*, s., 18-19; Nedvi, *İslam Önderleri Tarihi*, II, 53.

¹¹ Ebu Zehra, *Ahmed İbn Teymiyye*, s. 5; Nedvi, *İslam Önderleri Tarihi*, II, 201.

¹² Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedi,, *A 'yanü'l-asr ve a 'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebü Amse, Muhammed Mev'ud, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418, s. 50; Bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay.,1.Baskı, Ankara, 2002, s. 65-66.

¹³ Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalani, *ed- Dürerü'l- Kamine fî Ayani'l-Mieti's- Samine*, Kahire, 1966, I, 162.

doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın İbn Teymiyye'ye bir ihsanı olarak değerlendirmiştir.¹⁴ Onun, hadis ilmindeki konumunu da bazı âlimlerin: "İbn Teymiyye tarafından bilinmeyen ve teyid edilmeyen hadîsler sahih sayılmazdı" sözleri ortaya koymaktadır.¹⁵

İbn Teymiyye, fıkıh ilminde de yeterli bilgi sahibiydi. O fıkıh alanında çağının revaçta olan mezhep taklîdinden kurtularak, müstakil istidlal, istinbat, tercih ve ictihadlarda bulunuyordu. Meselelerin kitap ve sünnetten delillerini, sahabe ve tabiûn görüşlerini çok iyi biliyor ve hepsine de büyük saygı duyuyordu. Aslında o, amelde Hanbelî mezhebine bağlı olmakla birlikte tercihi gerektiren bir delil varsa başkalarının görüşlerini de kabul ediyordu. Bazı meselelerde şer'î delillere dayanarak şahsi ictihadlarda da bulunuyordu.¹⁶

İbn Teymiyye dini ilimlerde olduğu gibi aklî ilimlerde de mütehassıs, ufku geniş âlimlerden biriydi. O mücadelesini yaparken bir metod geliştirme gayreti içerisinde olmuş, Yunan felsefe ve mantığının zararlı etkilerine karşı mücadele etmiş, başarılı bir hareket yürütmüş ve onu bilimsel olarak yargılamaya çalışmıştır. Onun *Nakzu'l-Mantık*, *er-Red alâ Felsefeti İbni Rüşd ve Der'ü Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* gibi yazdığı bir çok eser bu duruma şahitlik etmektedir. O felsefeyi körü körüne ve gelişigüzel değil, bilerek ve şuurlu olarak eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu yüzden onun tenkitleri hala değerini korumaktadır. O eserlerinde ilahiyat ve metafizik konularında özellikle Allah'ın sıfatları gibi vahye dayalı konularda felsefe, mantık vb. ilimlerin söz hakkı olmadığını vurgulamış¹⁷ ve *Nakzu'l-Mantık* adlı eserinde, Aristo mantığını eleştirmiştir.¹⁸

İbn Teymiyye bu tenkit ve yargılamalarında insafli ve ölçülü davranmıştır. O da Yunan felsefe ve mantığını değerlendirirken İmam Gazzâli'nin (ö. 505/1111) izinden giderek onları tabiat bilgileri, matematik bilgileri ve ilahiyat bilgileri şeklinde ayırma tabi tutmuştur. Bu konularda Yunan bilginlerinin zekâsını takdir eder. İlahiyat konuları ise onun Yunan felsefesinde asıl karşı çıktığı konulardır. O ilahiyat

¹⁴ İbnu'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, VIII, 145.

¹⁵ Ebu Zehra, *Ahmed İbn Teymiyye*, s. 5-6.; Alusi, *Cilâü'l-ayneyn*, s. 24.

¹⁶ İbni Hacer, *ed-Dürerü'l-Kamine*, I, 158.

¹⁷ Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdi'l-Halim İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, Beyrut, ts. I, 358, 359; *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, IX, 211-221.

¹⁸ Geniş bilgi için, bkz: İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Dimeşk, Daru'l-Ma'rife, ts.

alanında, Allah'ı tanıma konusunda Yunan felsefe ve mantığının yetersizliğini ve başarısızlığını belirterek onların melekleri, Allah'ın kitaplarını ve peygamberlerini tanıma konularında hiçbir bilgileri olmadığını söylemiştir. Bunları reddetme veya kabul etme gibi bir şeyin asla mümkün olmayacağını vurgulamıştır. Çünkü bu konuda felsefecilerin görüşleri zandan ibarettir.¹⁹ Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de "Halbuki onların bu hususta (melekler hakkında) hiçbir bilgileri yoktur sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez."²⁰ buyurularak zannın hiçbir zaman gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir.

İbn Teymiyye'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler incelendiğinde bunların başında onların nübüvvet ile ilgili görüşlerinin yer aldığı görülür.²¹ Onların akıl ile nakil arasındaki bağlantıyı kopardıklarını belirtir. Zira onlar peygamberleri özel kabiliyetlere sahip ve muhayyile gücü yüksek kimseler olarak görüp onların elçilik vasıflarını ve meleklerle bağlantılarını yani vahiy alan ve aktaran yönlerini göz ardı etmektedirler. İbn Teymiyye'ye göre onlar peygamberlerin bilgisini haber yerine kutsi güç adını verdikleri akıl gücüne dayandırmalarından dolayı naklî bilgiyi devre dışı bırakmaktadırlar.²²

O Yunan felsefesinde yer alan ilahiyat konularının peygamberlerin getirdikleri bilgiler ile karşılaştırılmasını demirci ile meleklerin, köylü ile cihan padişahının kıyaslanmasına benzetir. Hatta bu karşılaştırmalarda bile bir ölçüde ilim ve adalet ihtimali olduğunu ancak filozofların peygamberlerle karşılaştırılmasının son derece cehalet ve aşırı bir zulüm olduğunu söylemektedir. Zira peygamberlerin getirmiş olduğu konular hakkında filozofların hiçbir bilgisi yoktur.²³

İbn Teymiyye, Gazzâli'yi filozofaları eleştirdiği konularda takip etmiştir. O Gazzâli'nin filozofları üç konuda; âlemin kıdemi, Allah'ın küllileri bilip cüziyyatı bilmemesi ve haşr-i cismaniyi (cesetlerin diriltilmesi) reddetmeleri hususlarında tekfir etmesini²⁴ de haklı bulmuş ve buna beş hususu daha ilave etmiştir. Bunlar:

¹⁹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.178.

²⁰ Necm, 53/28.

²¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 179.

²² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, aynı yer.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 5-82; Halid Abdurrahman Ak, *el-Usûlu'l-Fikriyye li Minhaci's-Selefiyye*, el- Mektebu'l-İslâmî, 1. Baskı,1995. s.151.

²⁴ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*,

Peygamberlik, melekler, kelimullah, şefaet ve Allah'ın meşietini ve kudretini inkâr etmeleri.²⁵

İbn Teymiyye, eserlerinde İslâm toplumunun içinde bulunduğu karışıklık ve huzursuzlukların sebebinin ümmetin akide konusunda uğradığı sapmalar olduğunu belirterek²⁶ İnsanoğlunun yeniden gerçek huzuru yakalamasının ancak yanlışlardan uzaklaşıp Kur'an ve Sünnet ışığında yaşamasına bağlı olduğunu söylemiştir. Bu düşüncesinden hareketle İbni Teymiyye, çok çaba sarfetmiş, sapkınlık olarak gördüğü fikirlerle hem yazılı hem sözlü olarak mücadelelerde bulunmuştur. O, *Muvafakatu Sarihi'l-Ma'kul Li Sahihi'l-Menkul* isimli eseriyle de kelama karşı çıkmış ve özellikle mu'tezilî ve bâtını kelamcıları tenkit etmiştir.²⁷

İbn Teymiyye'nin ilahiyat sahasındaki çalışmalarının temel hedefi, tevhid inancıdır. O Allah inancının insanda fitri olarak var olduğunu söyler. O tevhidi “ortak koşmamak” anlayışından daha kapsamlı düşünerek, “Allah'ı hakikat üzere tanımak” şeklinde açıklar. Bu amaçla o, “Tevhidu'l- uluhiyyet, Tevhidu'r-rububiyet ve Tevhidu'l-ubudiyet” deyimleri ile ilgili geniş açıklamalarda bulunmuştur.²⁸

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde felsefe ve kelam karşıtlığı ön plandadır. O felsefecilerin ve kelamcıların aynı tür hataya düştüklerini söyleyerek, bütün farklı görüşlerine rağmen onların hareket tarzlarının aynı ve bir olduğunu belirtir. Ona göre bu iki gurubun ortak hataları kıyasla elde edilemeyecek olan şeyi kıyasla elde etmek istemeleridir. Ayrıca onlar sözleri gereğinden fazla uzatmışlar ve konuları ağırlaştırmışlardır. Oysa Kur'an'da bildirilen ilkeler akla daha yatkın, ortaya koyduğu deliller daha mükemmel, kolay anlaşılır ve etkilidir.

İbn Teymiyye'ye göre “Tevhid” kavramı kelamcılar tarafından yanlış anlaşılmış, hatta onlar bu kavramın özünü değiştirerek şahsi görüşlerine göre yorumlamışlardır. O, Mutezili düşüncede olanları kastederek “Onlardan öyle kimseler var ki, Allah'ı bir bilmenin, O'nun sıfatlarını, hatta güzel isimlerini reddetmek olduğunu zannediyorlar. Bunlar kendilerini “Tevhid ehli” diye

(Nşr. ve terc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sağıroğlu), İstanbul, 2005, s. 6-8.

²⁵ İbn Teymiyye, *er-Red 'alel Mantukyyîn*, Beyrut, 1993, s. 523.

²⁶ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 307, 308; *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 208-209.

²⁷ Geniş bilgi için, bkz: İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, Beyrut, 1985.

²⁸ *Mecmuu Fetâvâ*'nın ikinci cildi bu konulara hasredilmiştir.

isimlendirirken, sıfatlardan arındırılmış bir zâtı kabul ediyorlar”²⁹ diyerek kitap ve sünnette sabit olan ilahi sıfatları iptal ettiklerini söyleyerek eleştiride bulunmuştur. Ancak onun bu eleştirisi pek isabetli olmamıştır. Zira Mutezile âlimleri ilahi sıfatları reddetmiyor, farklı yorumluyorlar.³⁰

İbn Teymiyye kelamcı ve felsefecileri eleştirdiği konuların önemli bir bölümünde Gazzalî’ye de yer vermiştir. O Gazzâlî’yi felsefeyi İslâm düşünce dünyasına bulaştırmış kişi olarak görür. Mutasavvıf filozofların vahiyle alakalı bazı görüşlerinin ona dayandığını söyler. İbn Teymiyye Gazzalî’nin özellikle “filozofların kanunu” üzere te’lif ettiği *Mişkâtü’l-Envar* adlı eserinde Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’yla konuşmasını, Yüce Allah’ın nefislere ilham ettiği bilgi türlerinden kabul etmesinin bu görüşlere öncülük ettiğini³¹ ifade etmektedir.

İbn Teymiyye pek çok eserinde Aristo metafiziğini ve mantığını reddetmekle birlikte özellikle onlara hücum ettiği ve günümüze ulaşan eserleri şunlardır: *Kitabu’r-Red ale’l-Mantikiyyin*, *Beyanı Muvafakati Sarih el-Ma’kul li Sahih el-Menkul*, *Nakz el-Mantık*, *er-Red ala Felsefeti İbni Rüşd ve Kitabu’l-Akl ve’n-Nakl*. Ayrıca *Tefsiru Sureti’l-İhlâs*.

İbn Teymiyye’ye göre Mantık istenilen bilgiye götürmediği gibi zihin için de usandırıcı ve yorucu hatta bilgiye ulaşma yolunda engel dahi olabilmektedir. O bu iddiasını şu şekilde bir örnek ile açıklamaktadır: Mekke veya başka bir şehre gitmek isteyen kimse bilinen yolu takip ettiğinde en kısa zamanda amacına ulaşır. Yoldan sapması durumunda ise amacına ulaşamaz. Ulaşsa bile aşırı derecede yorulur veya yanlış bir yere de varabilir. Mantıkçıların durumu da böyledir. Ne hedeflerine ulaşır ne de rahat ederler.³²

İbn Teymiyye mantıkçıların söyledikleri doğru olsa bile kıyas şekillerinin karmaşık, şartlarının uzun, faydasının da az ve bıktırıcı olduğunu belirtmektedir. Yine o mantıkçıların hatalarının çok, doğrularının az olduğunu ve mantığın Allah’ın

²⁹ İbn Teymiyye, *İktizaü’s-Sıratı’l-Müstakim ve Muhalefetü Ashabe’l-Cehim*, Beyrut, ts. II, 377-378; Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, s. 101.

³⁰ Kâdi Abdulcebbar, *El-Muğnî*, Kahire, 1962, V, 241-143.

³¹ İbn Teymiyye, *Der’ü te’aruzi’l-akl ve’n-nakl*, X, 205; *Mecmuu Fetâvâ*, XII, 23.

³² İbn Teymiyye, *er-Red ‘alel Mantikiyyin*, Beyrut, 1993, s. 6.

kullarının fitratına koyduğu istenilen inanca götürmediğini söyleyerek mantıkta hiç kimsenin gerçek bir ilim bulamayacağını da ifade eder.³³

İbn Teymiyye dinin peygamberin tebliğ ettiklerini tastik ettikten sonra inanç ve ibadet ilkelerinin tamamen sağlam delillere dayanması gerektiğini belirtir. Çünkü Allah inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirmiş ve onları ıspat edecek akli deliller de göstermiştir. Naslarla bildirilen bu ahkâm ve deliller de sahabe ve tabiin tarafından anlaşılıp uygulanmıştır. Böylece vahye dayanan bir akli model oluşturulmuş ve onları izleyen selef âlimleri de başka bir akli ölçüye ihtiyaç duymamışlardır.³⁴

İbn Teymiyye kelama karşı çıkarken yol açacağı zararları önlemeyi amaçlamıştır. O, farklı kültürlerden gelen kavramların, yöntemlerin zamanla dine ait hükümlerin ve haberlerin asli hüviyetlerini kaybedeceği endişesi taşımaktadır.³⁵ O kelâm ve kelâmcıları eleştirirken kendi deyimiyle “gerçek usûlü’-d-dîn” diye ifade ettiği Kur’an ayetlerine öncelik veren kelâmı kabul ettiğini sık sık ifade etmiştir. Zira ona göre Kur’an ve onun tebliğcisi Hz. Muhammed’in (sav.) sünnetine istinad eden metod kelâmî metoddan farklı ve ilahi bilgilerin de asıl kaynağıdır.³⁶

O yaratılış, diriliş, başlangıç, sonuç ve yaratıcının varlığını ıspat etme konularında kelâmcıların söylediklerini eleştirmektedir. Onların sözlerinin hem akıl yönünden sağlam ve inandırıcı hem de nakil yönüyle tatmin edici olmadıklarını belirtmekte ve kendilerinin de bunu itiraf ettiklerini söyler. O kelâmcıların takip ettikleri metodun ve savundukları fikirlerin Kur’an’a uygun olduğu iddialarının da hiçbir dayanağı olmadığını belirtir. O, Kur’an’da Allah’ın varlığının ıspatının bizzat Kur’an’ın âyetleriyle olduğunu ifade ederek bunun kelâmcıların ortaya koyduğu hudus delili, imkân delili ve benzeri delillerin aksine fitrî bir yol olduğunu vurgular.³⁷ Böylece İbn Teymiyye fitrî olanın ayetlerde kullanılan ıspat şekli olduğunu belirtmektedir.

³³ İbn Teymiyye, *er-Red 'alel Mantıkyîn*, s. 50; İbni Teyniyye'nin Mantık Eleştirisi konusunda bkz.: Nazım Hasırcı, *İbni Teyniyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma yayınları, Ankara, 2010.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVI, 471.

³⁵ Hüseyin Aydın, İbni Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar, *CÜİF. Dergisi*, Sivas, 2003, c. VII/1, s. 211.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVI, 471.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 9; Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Ebû Nasr Taceddin İbnü's

İbn Teymiyye kelim âlimlerinin, kelim yardımıyla bilgiyi aradıklarını ve dinsiz olup çıktıklarını söyleyen imam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebu Yusuf'un (ö.183/798) kanaatlerini zikreder. Ayrıca imam Şafii'nin (ö. 204/820) “*Kelamcılar ayakkabı ve hurma dallarıyla dövülüp, şehrin sokaklarında dolaştırılmalıdır ki insanlar kelama dalmanın akibetini görsünler*”³⁸ sözünü de nakleder. İbn Teymiyye'nin burada kastettiği kelamcılar ehli bid'at kelamcılarıdır. Zira eserlerinde onların özelliklerini, yanlış fikirlerini çok kez zikretmektedir.³⁹ Ancak savunduğu fikir, taklîtilikle mücadele eden bir müctehide yakışan bir fikir değildir.

İbn Teymiyye kelamın hicri birinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başladığını sık sık tekrarlar. Kelamı İslâm âlemine ilk sokanların Ca'd bin Dirhem (ö.118/736) ve Cehm bin Safvan (ö.128/745) olduğunu belirtir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/850) ve diğerleri gibi Amr b. Ubeyd'in (ö.144/761) öğrencileri bu fikirleri yaydılar.⁴⁰

İbn Teymiyye kelamcıları yollarının amelsiz ilim yolu olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. O kelamcıların amacının sadece Allah'ın birliğini ikrar etmek olduğunu belirtir. Oysa Kur'an-ı Kerim ilimle birlikte ameli de öğütlemektedir.⁴¹

İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri oldukça abartılı ifadelerdir. Zira kelamcıları amelsiz iman ve bilginin yeterli olacağını söylememişler ve yaşantılarında amelleri de terk etme yoluna gitmedikleri gibi böyle bir telkinde de bulunmamışlardır.

İbn Teymiyye, tasavvuf ilmiyle de ilgilenmiş ve bazı mutasavvıflara karşı da tavır almıştı. O, kendi hesabına müsbet ve başarılı sayılacak neticelere de ulaşmıştı. Onun *el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve's-Şeytan* isimli eseri, bu alandaki başarısını göstermesi açısından önemlidir.⁴²

Sübki, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî, Abdülfettâh M. el-Hülv, Kahire 1964-1976, VIII, 90-92.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, I, 181.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, I, 189.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, IV, 144; Mian Muhammed Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi, Siracu'l-Hakk'ın İbn Teymiyye Makalesi*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 23-24.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 12-13; H. Sabri Erdem, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

⁴² Geniş bilgi için, bkz: İbn Teymiyye, *el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve's-Şeytan*, Beyrut,

İbn Teymiyye ilk tasavvufçuları ve onların anladığı tasavvufu kabul etmiştir. Ancak o tasavvufçuların İslam şeriatına uygun olmadığını düşündüğü sözlerini eleştirmiş, özellikle hulûlcü ve ittihadcı mutasavvıfları reddetmek için çaba göstermiştir. İbn Teymiyye'nin hulûlden bahsedildiği zaman ifade ettiği ilk isimlerden biri Hallac-ı Mansur'dur (ö.309/922). Ondan bahsederken 'hulûlcü' diye bahseder ve onun idam edilmesini de doğru bulur.⁴³

İbn Teymiyye, İbni Arabî'nin (ö. 638/1240) görüş ve düşüncelerine de karşı olmuştur.⁴⁴ İbni Arabî'nin fikirlerini kendi eseri olan "*Futûhâtü'l-Mekkiye ve Fususu'l-Hikem*" den okuyarak öğrenmiş ve bu kitaplarda yer alan görüş ve düşüncelerinin İslâm'ın öğretileriyle bağdaştırmanın imkânsız olduğunu söylemiştir.⁴⁵

İbn Teymiyye eserlerinde İbn Arabî ve onun gibi düşünenleri şiddetle eleştirmiş, İbn Arabî'nin düşüncelerini açıklayarak onların bâtıl olduklarını vurgulamıştır.⁴⁶ Onların bu tür fikirlerinin tevhid düşüncesine aykırı olduğunu belirterek karşı çıkmıştır. O İbn Arabî'nin mezhebinden bahsederken İbn Arabî ve taraftarlarının birinin yaratıcı öbürünü mahlûk olduğu iki ayrı varlığın mevcudiyetini kabul etmediklerini, varlığın tek olduğunu, yaratılmışların varlığının yaratanın varlığı ile aynı olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bunu derken onların varlıklarda hem Rabbin ve kulun, hem yaratıcı ve yaratılanın, hem de dua eden ve duaları kabul edenin olmasını tasavvur edemiyorlar⁴⁷ diyerek onların yanlış düşüncelerini gözler önüne serer.

İbn Teymiyye'nin bu karşı çıkışı tasavvufu İslam dışı görmekten ziyade İslam'a uymayan düşünceleri düzeltmektir. Zira onun kalbin amelleri, batınî ameller, kalbin hastalıkları ve şifası konusunda yazdıklarına bir göz atılsa onun İslam Tasavvufunun düşmanı olmadığı anlaşılır. Yine onun İbrahim b. Ethem (ö. 161/778 veya 162/779), Fudayl b. Iyaz (ö. 187/ 803), Ma'ruf Kerhî (ö. 200/815-816 veya

Daru İbn Hazm, 2003.

⁴³ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 480-482.

⁴⁴ Bkz. Mehmet Kubat, *İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi*, İnönü Üniv. Yay. Malatya, 2019, c. IX, sayı, 18, s. 497-519.

⁴⁵ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 594.

⁴⁶ Bilgi için Bkz. İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 211, vd.

⁴⁷ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 127-128.

201/816-17) ve Cüneyd Bağdadî (ö. 297/909) gibi sûfilere karşı takındığı tavra, sözlerinden yaptığı nakillere, onlara duyduğu saygıya, evliyanın kerametinden söz edişine, sahabe ve tabiûna ait çok sayıda kerameti zikretmesine bir bakılırsa, İbn Teymiyye hakkında daha insafli olunur. Zira onun tasavvuf ehline karşı ölçüsü kitap ve sünnetten aldığı ilkeler olmuştur.⁴⁸

İbn Teymiyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık literatürü ile onların mezhepleri ve mezhep farkları üzerinde de derin bilgi sahibi idi. O, Hıristiyanlara karşı çıkmış ve fevkalade güzel bir tenkit geliştirmiştir. Onun *el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih* isimli kitabı bu konulara tahsis ettiği eseridir. Bu aynı zamanda onun Hıristiyanlığa vukufiyetini gösteren bir eserdir.⁴⁹ İbn Teymiyye, bid'at mezheplerine de karşı çıkmış, Şia'nın *Minhacu'l-Kerame*'sine karşı *Minhacü's-Sünne* ile cevap vermiş ve onları ilzam etmiştir.⁵⁰

İslâm ve İslam öncesi cahiliye dönemi araplarının tarihi ile de ilgilenen İbn Teymiyye'nin hat sanatına, hesap ve matematik ilmine de ilgi duyduğu ve onları da uzmanlarından öğrendiği nakledilmiştir.⁵¹

Eserlerinde yegâne ölçüsünün kitap ve sünnet olduğunu ifade eden, ilmi şahsiyetinden bahsettiğimiz İbn Teymiyye hakkında bir takım tenkidler yapılmış ve çoğu kez haklı ya da haksız tepkilere de maruz kalmıştır.

İbn Teymiyye'nin eserlerindeki dağınıklık ve tekrarların çokluğu onun aleyhine kaydedilmesi gereken tenkidlerden biridir. Eserlerinde tasnif ve sıralama düzeninin bulunmaması, bazen onun görüşlerinin ve yapmış olduğu eleştirilerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. O, eserlerini klasik kelam kitaplarında olduğu gibi sistematik bir şekilde ele almadığından araştırmacılar oldukça geniş bir konunun, nerede bulunacağı belli olmayan bir durumla karşı karşıyadırlar. Onun görüşleri bazen muhtelif eserlerinden de parça parça elde edilebilmektedir.

Onun eserlerini okuyanlar bir konunun bazen sadece bir yönünü ihtiva eden açıklamalarla, bazen de mükerrer gözükten bilgilerle karşı karşıya kalmaktadır.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Siyaset*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh yay. 1. Baskı, İstanbul, 1985, s. 26-30.

⁴⁹ Geniş bilgi için, bkz: İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih*, Mısır, 1323.

⁵⁰ Geniş bilgi için, bkz: İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Beyrut, ts.

⁵¹ Ebu Zehra, *Şeyhu'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, s. 5-6, 40.

Bunun sebebi de çoğu kere tespit ettiği konu ile yetinmemiş, konuları anlatırken bazen onunla alakası olan başka konulara da girmiştir. O, kavramları açıklarken uzun izahlar yapmış, bahsettiği konudan iyice uzaklaşmıştır. Bu durumun farkına vardığı için kendisi de “Burada gayemiz şudur”⁵² diyerek bahsettiği esas konuya dönmeye çalışmıştır.

Onun bu dağınıklığının nedeni kanaatimizce konuları her yönüyle ele alma isteğinden kaynaklanmış olabilir. Zira onun yöntemi önce konuyu anlatmak, kapsamını belirtmek ve onunla ilgili delilleri ortaya koymaktır. Sonra konunun gerekçelerini ileri sürerek ayrıntılarına girmekte ancak alakasız şeylere de mani olamamaktadır. İbn Teymiyye konuyu açıkladıktan sonra, aynı zamanda antitezler de geliştirmekte ve bunları cevaplandırarak şüpheleri izale etmeye çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'nin dağınıklığının bir diğer nedeni de telif etmek için ortamın uygun olmamasıdır. Zira onun hayatı hep mücadeleler ile geçmiştir. Onun eserleri ya sorulan sorulara verilen cevap şeklinde, ya fetva istenen konulara fetva şeklinde ya da içinde bulunduğu fikri mücadele ortamında fırsat buldukça yazması şeklinde oluşmuştur. Eserlerinin pek çoğunu hapiste olduğu zamanlarda yazdığı dikkate alınırsa, onun bu dağınıklığın sebebi daha iyi anlaşılır. Ayrıca hapiste müracaat edecek kaynakları olmadığı için ve yazdıklarını tashih edip düzenleme imkânı olmadığı için eserlerinin birçok yerinde tekrarlar vardır.⁵³

İbn Teymiyye'nin tepkilere maruz kalmasının sebeplerinden biri de toplum içerisinde yaygın olarak yer alan bazı gelenekleri bid'at diyerek tenkid etmesi ve onun sert mizaçlı bir kişiliğe sahip olmasıdır. O karşı olduğu kişileri eleştirirken acımasızca eleştirmiş, onları hakaret anlamına gelebilecek ifadeler kullanmıştır. Onları cehalet, anlamamazlık ve bunaklıkla itham etmiştir.

Hakkında çıkarılan tartışmalar dolayısıyla İbn Teymiyye birçok haksızlığa uğramıştır. Zira onun aleyhinde bulunanların ve görüş bildirenlerin çoğu kendisinin herhangi bir eserini okumamış ve yalnızca hakkında söylenenler veya düşmanlarının yazdıklarıyla yetinmişlerdir. Maalesef bugün de aynı durum söz konusudur.

⁵² İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, V, 214, 216.

⁵³ bkz., İbni Abdulhadi, *el-Ukud...*, s. 26; Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 66; Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ötüken yay. İstanbul, 2006, s. 91.

İbn Teymiyye, eserlerinde karşıt fikirlerin yanlışlığını ortaya koyarken öncelikle onları açıklar daha sonra da bunların yanlışlıklarını belirtir. O farklı gurupların fikirlerini açıklarken sözü çok uzattığı için yanlış fikirleri bazen kendi söylüyormuş hissi uyandırmaktadır.⁵⁴ Onun bu yöntemini bilmeyenler yaptığı açıklamalardan, onun yanlış fikirleri savunduğunu zannedebilir. Nitekim bu yanlış anlaşılmalardan yüzünden İbn Teymiyye çok haksız suçlamalarla karşılaşmıştır. Hatta o teşbihle suçlanmış, gerçekte alakası olmayan suçlar da isnad edilmiştir. Örneğin İbn Teymiyye hapiste olduğu halde, şehrin camiinde, hutbede Yüce Allah'a yakışmayacak, teşbih ve tecsimi andıracak ifadeler kullandığı rivayeti bunlardan biridir. Kronolojik olarak bunun sahil olmadığı açıkça ortadadır.⁵⁵ Bu tür suçlamalar çekememezlik yüzünden olabileceği gibi onun sert mizacı nedeniyle de olmuş olabilir. Yine yöneticilik talabinde bulunabileceği ihtimalinin de onun tepkilere maruz kalmasına sebep olmuş olabileceği de söylenmektedir.⁵⁶

İbn Teymiyye'nin yaptığı tartışmalardan ve *Akidet'ul-Hameviyyeti'l-Kübra* adlı eseri ve benzer muhtevadaki eserlerinden dolayı, onun teşbihçiliğe meylettğini düşünenler de olmuştur. Onlar İbn Teymiyye'nin Kur'an ve sünetin lafzî anlamına uygun olarak, Allah'ın ellere, ayaklara, yüze vb. organlara sahip olduğu ve Arşın üzerine oturduğu inancında olduğu kanaatindeydiler.

İbn Teymiyye'yi müşebbiheden olmakla suçlayanların istinad ettikleri İbni Batuta'nın Şam'da İbn Teymiyye'nin insanlara, "Allah semadan, dünyamızın üstündeki uzaya tıpkı benim indiğim gibi iner" dediğini işittiği ve minberden aşağıya adımını attığı⁵⁷ şeklindeki ifadesi uydurma bir hikâyeden ibarettir.

Bahsi geçen bu hikâye öyle ustalıkla uydurulmuştur ki, gerçek bir vaka gibi gözükmektedir. Ne varki bu kayıt incelendiğinde, böyle bir vakanın İbn Batuta'nın Şam'a geldiğinde meydana gelmesi imkânsız olduğu görülür. Kendisinin ifadesinden anladığımız göre, İbni Batuta Şam'a 19 Ramazan 726 / 23 Ağustos 1326 tarihinde

⁵⁴ Bu konuda örnek için bkz.: İbn Teymiyye, *İktizâü's-Sıratı'l-Müstakim ve Muhalefetü Ashabe'l-Cehim*, s. 251 vd.

⁵⁵ Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbni Battuta, *Tuhfetü'n-nuzzar fi garaibi'l-emsar ve acaibi'l-esfar*, Beyrut, 1992, I, 95. Bu eser A. Sait Aykut tarafından Türkçeye çevirisi yapılmış ve İstanbul'da, 2004 yılında basılmıştır.

⁵⁶ Alusi, *Cilaü'l-Şeyhu'l-ayneyn*, s. 27.

⁵⁷ İbni Battuta, *Tuhfetü'n-nuzzar fi garaibi'l-emsar ve acaibi'l-esfar*, Beyrut, 1992, I, 95.

gelmiştir. Halbuki İbn Teymiyye onun gelişinden bir ay önce 6 Şaban 726'da hapse atılmıştı ve ölünceye kadar hapiste kalmıştır.⁵⁸

Kaldığı İbni Batuta'nın iddiasının aksine İbn Teymiyye Allah Teâlâ hakkında tecsim, temsil ve tekyifi şiddetle reddetmekte ve bu düşünceyi savunanları da sapıklıkla nitelendirmekte hatta tekfir bile etmektedir. Bu konuda onun şu sözleri oldukça manidardır:

“Her kim, ‘Allah’ın ilmi benim ilmim gibidir, kudreti benim kudretim gibidir, Arş’a istivası benim oturmam gibidir, nüzulü benim inmem gibidir, gelmesi benim gelmem gibidir’ derse Allah’ı yarattıklarına benzetmiş olur. Allah ise onların dediklerinden yücedir. Bunu diyen kimse dalâlete düşmüştür, bâtila sürüklenmiştir, hatta kâfirdir.”⁵⁹

Ayrıca *el-Akîdetü't-Tedmuriyye* adlı eserinde İbn Teymiyye Allah'ı insana benzer şekilde düşünmenin ya da bir mahlûku O'na benzetmenin yanlış olduğunu örneklerle izah etmektedir. O “Biz Allah'ı, O kendisini nasıl vasfetmişse yahut Hz. Peygamber (s.a.v.) O'nu nasıl nitelemişse aynı şekilde vasfederiz. Temiz seleflerimiz Allah'a sıfatları “nasıl olduğunu sormaksızın (bilâ keyf) ve benzetme (temsil) yapmaksızın yahut tahriflerde bulunmadan yahut da sıfatlarından soyutlamadan (ta'til) isnad etmişlerdir” der ve Allah'ın kendisine malum olan ve beşeri hareketlere hiç benzemeyen bir şekilde, selefın ta'til ve temsil arasında yer alan görüşlerinden nakillerde bulunur.⁶⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye daha çok Allah'ın sıfatlarını yorumlarken kendini teşbihçilik (antropomorfizm) ithamına karşı korumaya çalışmıştır. O, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşlerini çürütmeye çalışırken, Kur'an'da muhatapların anlamaları için, Allah'ın elleri, yüzü vb. şeklindeki Allah'ın kendisi için kullanmış olduğu ifadeleri yok sayan görüşlere amansızca mücadele etmiştir. O, bu ifadelerin geneldeki anlamlarının yerine muhtelif yorumlarını yerleştirmeye çalışmıştır. Onun kanaatine göre, daha sonra gelen nesillerin Allah'ın sıfatlarını Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve hiçbir zaman bu sıfatları felsefi olarak açıklamaya çalışmamış olan ashabından daha iyi

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 226-232; İbni Abdulhadi, *el-Ukud*, I, 218; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 90-97.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XI, 482.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *el-Akîdetü't-Tedmuriyye*, vd. Riyad, 1429-2008, s. 3.

anladıklarını ve bu konuda daha derin bir anlayış sahibi olduklarını farz etmek saçma olurdu. İşte bu sebeple o, sıfatı ilahiyeyi anlamının ölçüsü olarak insan aklını en yüce değer mertebesine yükselten kimselerle mücadele etmiştir.⁶¹

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin teşbihçilikle suçlanması tamamen dayanaksız ve bu ona yapılan büyük bir haksızlıktır.

İbn Teymiyye'nin dini doğru anlama konusunda akıl ve nakil ilişkisiyle ilgili görüşlerine geçmeden önce sahip olduğu düşünce yapısını tespit etmek için seleflik ve İbn Teymiyyenin selefî yönlerini açıklamaya çalışacağız. Zira o inançla ilgili sisteminin tümünü, selefî bakış açısına göre temellendirmiştir.

3. 3. Seleflik ve İbn Teymiyye

Seleflik, İslâm düşünce tarihinin önemli akımlarından biridir. Aynı zamanda akıl ve nakil ilişkisine yaklaşımlar konusunda oluşmuş üç köklü ekolden biri de Seleflik'tir. Selef kelimesi, önceden yaşamış, gelmiş geçmiş nesilleri ifade eder. Seleflik kavramını, muayyen bir mezhepten ziyade genel bir zihniyet olarak tanımlayabiliriz.

Konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak için önce “selef” ve sefiliğin ne olduğu üzerinde durmak istiyoruz.

3. 3. 1. Sefiliğin Tanımı

Ünlü dil âlimlerinden İbni Manzur (ö.711/1311) selef ve bu kelimedenden türetilen kelimelerin anlamlarını “geçmişte yaşamış bir topluluk” olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla “insanın selefî” denildiğinde, kendisinden önce yaşayıp ölmüş olan ataları veya akrabaları kastedilir. Bu nedenle ilk tabî nesile “Selef-i Salih” adı verilmiştir. Kur'an'da; “Biz onları bir selef ve sonrakiler için örnek kıldık”⁶² ayetindeki selefın anlamı da buna delalet etmektedir.⁶³

Ayrıca selef kavramı; yolculukta öne geçen grup, yaşça ve faziletçe kişinin üstünde olan ve ondan önce gelip geçmiş olan anne, baba ve yakın akrabalarından

⁶¹ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, a.g.m., s. 25-26.

⁶² Zuhuf, 43/56.

⁶³ Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, ts. II, 181.

herhangi biri ya da insanın daha önce yaptığı iyi işler, olarak da tanımlanmıştır.⁶⁴ Görüldüğü gibi selef kavramı daha çok “öncekiler” anlamında kullanılmıştır.

“Selefiyye” tabiri, dini bir terim olarak; mütekaddimîn ulema, ilk Müslüman büyükler ve geçmişte yaşamış dindar şahıslar anlamlarında kullanıldığı gibi sonra gelen nesiller tarafından takip edilen mezhep ve yol anlamlarında da kullanılmaktadır. Genellikle sahabe, tabiûn ve onların mezhebini benimseyenler ve onlar gibi düşünen İslâm âlimleri de Selefî olarak isimlendirilmişlerdir.⁶⁵

“Selefî metod” kavramı da, Selefî olarak genellikle sahabe ve tabiin düşünüldüğü için, bu iki neslin izlemiş oldukları yol olarak açıklanmaktadır. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) selef denilince selefî sünnetlerinin anlaşılması gerektiği konusunda ısrar etmesi bu yüzdendir.⁶⁶ Gazzâlî de (ö. 505/1111) “Mezhebu's-selef” kavramını bu iki neslin takip ettikleri yol anlamında kullanmıştır. Bu ilk iki nesil değerli sayıldıklarından dolayı, onların izlemiş oldukları yol da hak mezhep olarak kabul edilmiştir.⁶⁷ Bu terim, naslarda varid olanı ve müteşabih nasları, zahiri manada olduğu şekilde kabul eden, teşbih ve teccime düşmeyen ama te'vili de kabul etmeyen Ehl-i sünnet-i hâssayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Zira onların dini anlamada yöntemi, nasları esas alma temeline dayanmaktadır.⁶⁸ Selefe bağlı kalanlar anlamında bunlara selefî denmekle beraber, selef düşünce yapısına sahip olanlara başka isimler de verilmiştir. Bu anlamda kullanılan belli başlı isimler ise: Eseriyye/Ehl-i eser, Ehl-i hadîs, Sıfatiyye ve Ehl-i isbattır.⁶⁹

Selefî düşünceye sahip olanlar, zamanla farklı anlayışların benimsenmesi ile mütekaddimîn selefiyye ve müteahhirîn selefiyye diye iki kısma ayrılmıştır. İcmal ile yetinen, ayet ve hadislerin çizdiği dairenin dışına çıkmayan ve tafsilatı reddedenlere

⁶⁴ İbn Manzûr; *a.g.e.*, IX, 15, 158-161; Mahmûd Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, (trc. Ali Durusoy), İstanbul, 1989.

⁶⁵ Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ankara, 1981, I, 61.

⁶⁶ Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, I, 95 vd.

⁶⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, İstanbul, 1287, s. 4.

⁶⁸ Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, 5. Baskı, Konya, 2001, s. 50; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994, s. 33; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yay., 5. Baskı, İstanbul, 1993, s. 113.

⁶⁹ İbn Abdırabbih, *İkdu'l-Ferid*, Kahire, 1948, II, 220; Mehmet Zeki İşcan, *İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay. İstanbul, 2006, s. 20.

Mütekaddimîn selefiyye denmektedir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) dışında ilk mezhep imamı da mütekaddimîn selefiyyeden kabul edilmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezilî kelamcılar ile yapmış olduğu mücadele ve 'mihne' olayındaki tutumu kendisini selefi düşüncenin sembolü haline getirmiştir.⁷⁰ Tafsile önem veren guruplara da müteahhirîn selefiyye denmektedir. Onlar, ilk selefilere nispetle ilahi sıfatlar ve müteşabih nasslar hakkında ayrıntılara girmektedirler. Bu bağlamda İbn Teymiyye müteahhirîn selefiyyedendir. Müteahhirîn selefiyye İzmirli'ye (ö. 1946) göre de İbn Teymiyye ile başlamaktadır.⁷¹ Hatta o Ahmed b. Hanbel'den sonra ikinci imam kabul edilmektedir.⁷²

İbn Teymiyye ve İbni Kayyim'in eserlerinde Selefiyye kavramına sıkça rastlanmaktadır. Selefiyye, ilk olarak kavramsal içeriğe İbn Teymiyye ile kavuşmuştur. Selefilik onun eserlerine bakıldığında İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurların temizlenmesi ve İslâm toplumunu ilk saflığına döndürme düşünce ve gayreti demek olduğu anlaşılır.

İslâm düşünce tarihinde selefiyye mezhebine muhalifleri, aklı dışlamaları ve katı nasçı oluşlarından dolayı haşviyye, müşebbihe ve mücessime gibi isimlerle isimlendirmişlerdir. Fakat selefiler böyle isimleri birer suçlama sayarak reddetmişlerdir. Şayet onlar mücessime ve müşebbihenin düşüncelerini kabul ediyor olsalardı, mücessime ve müşebbiheyi eleştirmezlerdi.⁷³

Sıfat anlayışı sebebiyle, İbn Teymiyye de haşviyyeden birisi olarak nitelendirilmiştir.⁷⁴ Muhalifleri, yüz (vech), el (yed), göz (ayn), inme (nüzul) ve arşa oturma (istiva) gibi haberî sıfatları, hakiki sıfatlar şeklinde, Allah için ispat etmesinden dolayı, İbn Teymiyye'yi Mücessime'den olmakla suçlamışlardır.⁷⁵ Biz, sıfatlar bahsinde, İbn Teymiyye'nin Haşviyye ve Mücessime'den biri olarak nitelendirilemeyeceğini açıklayacağız. Zira o, Mücessime ve Müşebbihe'nin amansız

⁷⁰ Mehmet Sait Özervarlı, *Selefiyye*, TDV. İslam Ansiklopedisi, XXXVI, 399.

⁷¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 105.

⁷² bkz.: Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayri, Doğan Kitap, İstanbul, 2001, s. 83.

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, Daru alemi'l- Kütüb, Riyad, 1991, I, 189; *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, Beyrut, 1985, I, 189.

⁷⁴ Bkz. Ramazan Altıntaş, "Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri", *CÜİF. Dergisi*, III, 1. sayı, Sivas, 1999, s. 25-26.

⁷⁵ Bkz. Altıntaş, *a.g.m.*, s. 25-26.

düşmanlarından, en kuvetli tenkitçilerinden olmuştur. Onun eserlerinin pek çok yerinde bu tür tenkitlere rastlanmaktadır.⁷⁶ Selefilğin tanımından sonra şimdi de Selefilğin temel özelliklerinden bahsetmeye çalışacağız.

3. 3. 2. Selefilğin Temel Özellikleri

Selefi âlimler nasslara, habere, nakle ve rivayetlere dayanmış, anlaşılır bir dil kullanmış ve konular hakkında temel eserler vermişlerdir. İbn Teymiyye Külliyyatı bu konuda örnek verilebilir.

Selefiler, akaid/inanç konularında akli bir bilgi kaynağı olarak görmezler. Bu yüzden, müteşabih olan ayetlerin te'vili yoluna gitmemişlerdir. Onlar inanç ve ibadetle ilgili bütün dini meselelerin naslara dayanması gerektiğini savunurlar. Çünkü Allah, iman edilmesi gereken hususları vahiyle bildirmiş ve onları ispat eden akli delillere de yine naslarda yer vermiştir. Bu nedenle selefiler bunları anlamının dışında başka delil aramaya ihtiyaç olmadığını söylerler.⁷⁷ Onlar Kur'an ve sünnette haber verilen şeyleri aynen kabul ederler.⁷⁸

Selefiler, Kur'an-ı Kerimde te'vil peşine düşenlerin yerildiğini söyleyerek Allah'ın sıfatları ve kader ile ilgili konularda tartışmayı asla kabul etmezler ve te'vil yapmaktan da kaçınırlar. Çünkü te'vil akılla yapılır. Müteşabih denilen ve içeriğini tam olarak bilemediğimiz bazı ayetler vardır. Onların te'vilini sadece Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar (Rasihun), ayet-i kerimde belirtildiği gibi: “Biz ona iman ettik, hepsi Allah'tandır” der ve bu tür ayetleri te'vil etmezler. “Sadece kalplerinde eğrilik olan kişiler müteşabih nassları te'vil ederler.”⁷⁹ Ayrıca selefiyyeye göre inançla ilgili konularda aklın hüküm verme yetkisi yoktur ancak şahit olabilir. Mesela “Allah arş üzerine istiva etti. ”⁸⁰ ayeti ve “Allah buyurdu ki, “ey İblis iki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?”⁸¹ ve benzeri ayetler

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, I, 189.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 471.

⁷⁸ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 50.

⁷⁹ Âli İmran, 3/7. Ayetin okunuşuna göre müteşabih ayetlerin anlamını sadece Allah'ın bildiği ve Allah'ın bilmesinin yanında râsihûn diye ifade edilen ilimde yüksek mertebeye erişen kişilerinde bilebileceği şeklinde iki farklı durumda anlaşılabilme imkanı vardır. Geniş bilgi için Bkz. Hayrettin Karaman ve bşk. Kur'an Yolu Tefsiri, DİB. Yay. Ankara, 2003, I, 490-504.

⁸⁰ Tâhâ, 20/5.

⁸¹ Sad, 38/75.

müteşabih olduğu için üzerinde fikir beyan etmek doğru değildir. Çünkü akıl böyle hususlarda te'vil yapmaya yetkili değildir.⁸²

Selefilerin te'vil yapmaktan uzak durmalarının temel sebebi teşbih ve teccime düşmekten kaçınmalarıdır. Onların sıfatlar ve müteşabih ayetler konusunda takip ettikleri yola kelâm literatüründe "tevakkuf yolu" denmektedir.⁸³

Kur'an ayetlerinde ve hadislerde geçen öyle konular var ki onları yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için te'vil etmek kaçınılmazdır. Örneğin “Allah'ı unuttular, O da onları unuttu”⁸⁴ ayetinde geçen unutma keyfiyetini Yüce Allah'ın şanına yakışır bir şekilde açıklama yapmak gerekir. Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında katiyet ve yakînden son derece uzak olan ahad haberlere dayanarak Razi'nin de eserinde belirttiği gibi kat'î Kur'an naslarıyla çarpışan tefsirler yapmak doğru değildir.⁸⁵

Gazzâlî ise selefilîği sahâbe ve tâbiîn mezhebi diye adlandırır. O, mütekaddimin selefilerin yöntem olarak bazı temel özelliklerini açıklamıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Takdis: Allah Teâlâ'yı şanına yakışmayan şeylerden (Teşbih ve teccim gibi) tenzih etmek.

2) Tasdik: Yüce Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Kur'an'da ve sahih sünnette bildirilen lafızları kabul edip onaylamak. Yüce Allah kendini nasıl tanıtmışsa ve Hz. Muhammed'de (sav.) Allah'ı nasıl tanıtmışsa öyle tanımak.

3) Aczini İtiraf: Naslarda zikerdilen müteşabih lafızlardan kastedilen mananın ve ilahi muradın ne olduğunu bilemeyeceğini itiraf etmek.

4) Sükût: Keyfiyeti bilinemeyecek olan müteşabih konularla ilgili gereksiz sorular sormayıp susmak.

⁸² Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 50, 51.

⁸³ Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1985, s. 92.

⁸⁴ Tevbe, 9/67.

⁸⁵ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin er-Râzî, *Esasu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1993, s. 216. Bu eser İbrahim Coşkun tarafından çevirisi yapılarak 'Allah'ın Aşkınlığı' adıyla İz yayıncılık tarafından okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

5) İmsak: Mânası anlaşılmayan müteşabih lafızlar üzerinde aklen tasarrufta bulunmamak ve yorumlamamak, onlar hakkında tasarrufta bulunmaktan kendini men etmek.

6) Keff: Müteşabih konularla kalben dahi meşgul olmamak, onlar üzerinde düşünmemek.

7) Ma'rifet Ehlini Teslim: Anlamaktan aciz kaldığı konular hakkında Rasulullah, ashab-ı kiram, evliyai salihin ve ilimde derinleşmiş kimselerin bildiklerini kabul etmek ve onların rehberliğine güvenmektir.⁸⁶

Bu zikredilen prensipler avamdan sayılan kimseler için uyulması zorunlu olan prensipler olarak ifade edilmiştir.⁸⁷ İlk dönem selefler bu ilkeler doğrultusunda Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette bildirilen esaslara akıl ve rey'e başvurmaksızın ve te'vil yoluna gitmeden inanmışlardır. Allah'ın sıfatları ve benzeri konularda tafsilata girmemişlerdir.⁸⁸

Selefler, fıkıh ilminde de Kur'an ve sünnete tabiydiler, ancak yeni hâdiseler ortaya çıktığı zaman Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan fer'i konularda kendi reyleriyle hüküm vermişlerdir.⁸⁹

Seleflerin kullanmış oldukları metod, kelam ve felsefe metodlarından farklıdır. Onun kendine özgü belirleyici nitelikleri vardır. Zira Kur'an-ı Kerim ayetleri ve sahih hadîslerle açıkça istidlalde bulunmak selefi metodun şartlarından. Bu metodun açık özelliklerinden birisi de sarih aklın sahih olan nakle uygun olduğu iddiasıdır. Aklın nakle tercih edildiği kelami te'vil ve yorumlar, selefi metotta geçersizdir. Nitekim İbn Teymiyye, bütün eserlerini bu özelliklere ve kurallara göre telif etmiştir. Onun *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* isimli eseri bu konuda dikkate şayan güzel bir örnektir.

Selefler kelam ilmine karşıdır. Seleflerin kelam ilmine karşı olması, sadece cevher, araz, cisim ve benzeri ıstılahlardan bahsetmelerinden dolayı değil, onlara

⁸⁶ Gazzâlî, *İlcamu'l-Avam.*, s.53,54. Geniş bilgi için bkz.: Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 51-53; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 61-63; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 114.

⁸⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 114.

⁸⁸ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s.50.

⁸⁹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, aynı yer.

göre kelamcıların bu ıstılahları kullanarak batıl ve yanlış hükümler ortaya koymalarıdır. Onlar Ahmed b. Hanbel'in kelamcılarla ilgili Allah'ın kitabı konusunda farklı düşündüklerini ve onların Allah'ın kitabına muhalif olduklarını aynı şekilde bu muhalefet ettikleri konularda ise ittifak halinde olduklarını söylediğini belirtirler. Ayrıca onların müteşabihlere uyararak cahil insanları saptırdıklarını da iddia ederler.⁹⁰

Burada belirtilen kelam karşıtlığı batıl ve yanlış hükümler ortaya koyan, akla öncelik veren naklî ikinci planda bırakan mutezili kelam ve batınî kelam olarak söylenirse-ki İbn Teymiyye eserlerinde bazen onları zikretmiştir- kelam karşıtlığı kabul edilebilir. Ancak amacı İslam inanç esaslarını savunmak, imanı taklîd seviyesinden tahkik mertebesine yükseltmek ve İslama saldıranlara karşı inancını savunma gücü kazandıran Ehl-i sünnet kelamı ise buna karşı olmak kabul edilemez.

Selefiler, Allah'ın zat ve sıfatları, fiil ve isimleri bakımından "O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'nun gibi değildir"⁹¹ ilahi buyruğunu genel bir ölçü olarak kabul etmektedirler. Bu ölçü tevhid inancının en önemli ilkelerinden biridir. Onlar, ayet ve hadislerde haber verilen hususları aynen kabul ederler. Naslarda var olan mananın te'vil ile yok edilmesine karşı çıkarlar ve bunların zahiri ve asli manalarının değiştirilmesini de kabul etmezler. İbni Hazm'ın "Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resulüne davet edildikleri zaman müminlerin sözü, "İşittik ve itaat ettik" demeleridir. İşte kurtuluşa erenler de bunlardır!"⁹² Ayetine dayanarak belirttiği gibi, Kur'an ve Hadis'in hükmünü duyduklarında selefilerin yolu "işittik ve itaat ettik" demeleridir. Onlar, kurtuluşa da ancak bu şekilde ulaşabileceğini söylerler.⁹³

Selefi düşünce sisteminde, Kur'an'da zikredilen müteşabih ayetlerin manalarında hikmet ve hakikat Allah'ın ilmine bırakılır. Allah'ın varlığı ve zatı hakkında tartışmalara girilmez. Çünkü aklın görevi hüküm koymak değil, Allah ve Rasulünün koymuş oldukları hükmü anlamak ve gereklerini yapmaktır. İslam dininin

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 54.

⁹¹ Bkz. Şura, 42/11.

⁹² Nur 24/51.

⁹³ Ebu M. Ali b. Ahmed İbni Hazm ez-Zahiri el-Endelusi, *el-İhkam*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1404, I, 99.

esaslarını açıklama konusunda Kur'an'ın ayetleriyle yetinilir, bunun dışında yollar aramaya, mantık ve kelâm yoluna başvurmaya gerek yoktur.⁹⁴

Selefiler akıl ve istidlale dayanmak suretiyle veya keşf ve ilhamı kaynak göstermek suretiyle naklî tefsir ve te'vil etme, değerlendirme yoluna gitmedikleri gibi bu şekilde davrananları da şiddetle tenkit etmişlerdir. Çünkü onlar aklın nakle müdahale etmesini ve üzerinde tasarrufta bulunmaya kalkmasını yasaklamışlardır. İlhamın nassa hâkim kılınması ise haramdır. Selefiyye mensupları "... Bugün sizin için dininizi tamamladım ve size nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..."⁹⁵ ayetine dayanarak İslâm Dini'nin Rasulullah (s.a.v.) vefat etmeden kısa süre önce tam ve kâmil hale geldiğini, bu nedenle tamamlanmış olan İslâm Dini'ne yeni bir fikir, bir tefsir, bir izah ve değerlendirme şekli getirmenin mümkün olmadığını söylerler.⁹⁶

Yaşamın her döneminde belli bir zaman dilimindeki ve coğrafyadaki insanların taklid edilmesi sorunların çözümü için realiteye uygun gerçekçi bir yaklaşım değildir. Selefilerin tutumu bu açıdan makul görülemez. Sahabe neslinden sonra ortaya çıkan olaylar ve farklı kültür ve inançlara mensup insanların islama girmeleri nasları anlama ve yorumlama hususunda değişik problemlerin ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Karşılaşılan problemlerin çözümü için bir metod geliştirme zarureti ortaya çıkınca kelamcılar bunu geliştirmeye çalışmışlardır. Sahabe döneminde bile karşılaşılan problemlerde farklı yaklaşımların olması düşünce özgürlüğünün olduğunu gösterir. Teşekkül devrinde müctehid imamların farklı fıkıh ve tefsir usulü oluşturmaları sahabenin olgu ve olaylara farklı yaklaşımlar ortaya koyduğunu göstermektedir. Farklı sahabileri örnek aldıkları için müctehid imamlar farklı usuller ortaya koymuşlardır.⁹⁷

Selefiler, ayet ve hadisleri tefsir ve izah ederken zayıf hadîsleri bile, sağlam aklî kurallara, kesin mantıki kıyaslara ve ma'kul re'ye tercih etmişlerdir.⁹⁸ Onların

⁹⁴ Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 87-88.

⁹⁵ Maide, 5/3.

⁹⁶ İbni Hazm, *el-İhkam*, I, 99.

⁹⁷ İbrahim Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", *Marife*, 2005, V, sayı 3, s. 165, 166.

⁹⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1964, s. 214; Uludağ, *İslam Düşüncesinin yapısı*, s. 186-187.

sırf nakle uyma uğruna aslını, esasını araştırmadan, eleştirmeden her haberi akla tercih etmeleri aslında Kur'an'ın ruhuna aykırı bir durumdur. Zira Kur'an araştırmayı, düşünmeyi öğütlemektedir. Selefiyye'nin tutumu, bu nedenle yanlış bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Selefilere bir başka özelliği de bid'at aleyhtarlığıdır. Selefiyye'ye göre ilim, Allah ve Resulü'nün söyledikleri şeydir. Dolayısıyla her şey en güzel ve en doğru bir şekilde söylenmiş olduğundan söylenecek her yeni söz, fikir ve hareket şekli bid'at olma özelliği taşır. Selefiler, ayet, hadis ve ilk üç neslin naklettiklerinden başka rivayetleri, bilgi, görüş ve fikirleri mutlak olarak ilim saymamakta, bunları bid'at ve dalalet olarak görmektedirler.⁹⁹ Halbuki “Her bid'at dalalet ve her dalalet de cehennemlik olmayı gerektirir”¹⁰⁰ buyrulmuştur.

Bid'at; İslâm'ın belirlenmiş olan ibadet sistemine yeni bir şey eklemek ya da onda var olan bir şeyi çıkarmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰¹ Gazzâlî'ye göre de bid'at “Sabit olan bir sünnetin zıttı olan ve şeriatle ilgili olan bir hükmü kaldıran şeydir.”¹⁰² İbnu'l-Cevzi'de (ö.597/1200) bid'at kavramını “Şeriate aykırı olmasından dolayı onunla çelişen, onda bir fazlalığa ya da eksikliğe sebep olan şey”¹⁰³ diye tarif etmiştir. Bid'at ile ilgili yapılan tanımlarda dikkat edilirse dinin ameli yönüne işaret edildiği, düşünce alanıyla ilgili bir açıklama içermedikleri anlaşılır. Ancak lügat anlamlarında bid'at kelimesi önceden yok iken sonradan ortaya konan şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla zamanın ilerlemesiyle zorunlu olarak veya ihtiyaca binaen meydana gelen her yenilik, davranış biçimi, keşfedilen teknik icatlar bu kelimenin kapsamına girer. Öyleyse lügat anlamıyla bid'at hususen din alanını ilgilendirmez; aksine hayatta cereyan eden her yeni şey bu kavram kapsamına girer. Dolayısıyla Selefiyye'nin yaptığı gibi lügat anlamına bağlı kalınarak her yeniliği sapıklık kabul etmek sonra da ölçünün kaçırıldığını fark edip bid'at-i seyyie, bid'at-i hasene vb. kavramlar ortaya koymak suretiyle çözümler üretmek mümkün değildir.¹⁰⁴

⁹⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 44-45.

¹⁰⁰ Bkz. Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu's-Sahih (Sulh Bölümü)*, Almanya, 2000, I, 514.

¹⁰¹ Muhammed Âbid Cabiri, *et-Turas ve'l-Hadâse*, Beyrut, 1991, s. 52.

¹⁰² Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Kahire, 1967, II, 3.

¹⁰³ Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblis*, Beyrut, 1994, s. 16.

¹⁰⁴ Coşkun, “*Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları*” s. 172.

Bid'at kavramına yüklenen olumsuz anlam, düşüncenin donuklaşmasına, gereksiz tartışmalara, firkalaşmalara ve sonuçta mezhep taassubuna sebep olmuştur. Özellikle bu kavramla eş anlamlı olarak kullanılan *Fırak-ı dâlle* (sapık firkalar), *Ehl-i dalâl* (sapkınlar zümresi), *Ehl-i ehvâ* (akıllarına göre hareket edenler), *Ehl-i zeyğ* (sapanlar topluluğu) gibi isimlendirmeler, içtihadı uygun nasların yorumlanmasında bile farklı düşünenler için kullanılması suçlayıcı, dışlayıp mahkûm edici bir anlayışa dönüşmüş, düşünceye dayalı ilimlerdeki ilerlemeyi yavaşlatmıştır.¹⁰⁵ Böyle bir tutum ilerlemenin önüne set çekmek olarak adlandırılabilir.

İlk üç neslin, tamamının aynı seviyede fazilete sahip olduklarının kabul edilmesi Fazlurrahman'ın (ö. 1988) da ifade ettiği gibi onların model olarak alınması gerekirken taklîd edilmesi zihniyetini doğurmuştur. Halbuki belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde yaşayan insanların yaşamın her döneminde taklîd edilmesi gerektiğini iddia etmek Kur'an'ın evrensel oluşu ve her çağa hitap etme özelliğine uygun düşmez. Çünkü Kur'an, manası tükenmeyen evrensel nitelikte bir kitap olup düşüncenin donuklaşmasına da sebep olmaz.¹⁰⁶

Aklımızın anlamakta zorlandığı konularda Kur'an'ın lafzî beyanına iman etmekle sorumluyuz. Kur'an ayetlerinden ve hadislerden başka ölçü yoktur. Çünkü gayba ait bilgileri bize en doğru şekilde Allah ve Rasulü verir. Bunlar akılla bilinemez. Zira bu konu aklın alanına girmez. Yukarıda zikredilen bid'at ile ilgili hadisi de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Zira İbn Teymiyye ısrarla bu farklılığa dikkat çekmiştir.¹⁰⁷

Bağımsız olarak yaptığı fikhî icthadları, çeşitli konularda Eş'arîleri tenkid etmesi, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerine şiddetle hücum etmesi, sufilere ve tasavvuf'a karşı takındığı tavır dolayısıyla gerek hayatında gerekse ölümünden

¹⁰⁵ Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", s. 172.

¹⁰⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 100.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye; *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 221, II, 309.

sonra İbn Teymiyye etrafında pek çok münakaşalar yapılagelmiştir.¹⁰⁸ Şimdi biz onun selefi yönünü açıklamaya çalışacağız.

3. 3. 3. İbn Teymiyye'nin Selefilikle İlişkisi

İbn Teymiyye selefi düşüncenin önemli temsilcilerindendir. Onun için selefiliği sistemleştiren, belli bir mantık anlayışına oturtan kişi de denilebilir. O Selefiyye mezhebini savunmuş, onu üstün kılmaya çalışmış ve kıvrak zekâsı, hafıza gücü ve mantığıyla muhaliflerine büyük bir rakip olmuştur. Onun Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'ın fikirlerini pekiştirmek ve sağlamlaştırmak için kaleme aldığı İslâm mezhepleri ile ilgili münakaşaları içeren çok sayıda kitap ve risalesi bulunmaktadır.

Siyasi, sosyal ve kültürel farklılıkların bulunduğu bir ortamda yetişen ve müteahhirîn selefiyyenin imamı kabul edilen İbn Teymiyye selef yolunu benimsemiş ve eserlerinde bunu sık sık vurgulamıştır. Onun eserleri incelendiğinde, onun ilk muttaki müslümanlar dışında hiç kimseyi örnek almadığı, dolayısıyla selefi yönü ortaya çıkmaktadır. Ona göre selefilik Allah'ın zat ve sıfatları hakkında re'y ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp ilme tabi olmaktır.¹⁰⁹

İbn Teymiyye'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak gördüğü selefiyye mezhebinin fikirlerini savunmak ve sağlamlaştırmak üzere kaleme aldığı İslâm mezhepleri hakkında tartışmaları içeren çok sayıda kitap ve risalesi vardır. O daima Ehl-i Sünnet'e muhalif gördüğü mezhepleri tenkit etmiş Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetlerde selefın görüşlerini ısrarla savunmuştur. O, eserlerinde kelâmcıları Kur'an ve sünnet metodunun dışına çıkmakla itham etmiş ve selefın yoluna çağırmıştır. Sahabe ve tabiin yolu olarak gördüğü selefilik İbn Teymiyye'nin daima ana düşüncesi olmuştur. Ona göre Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnet, en mükemmel dini, insanlara ulaştırmıştır. İbn Teymiyye şiddetle eleştirdiği ve bid'at olarak saydığı Aristo ve Yunan felsefe ve mantığı ortaya çıkmadan önce Müslümanların başka ölçülere ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Fakat Müslümanlar kitap ve sünnete

¹⁰⁸ Ebu Zehra, *İmâm Ahmed İbn Teymiyye*, s. 6.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XII, 349-350, XVI, 471-476. bkz. İşcan; *İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, s. 29.

sarılmayı terk edince ise aralarında ihtilafların zuhur etmeye başladığını ifade etmiştir.¹¹⁰

İbn Teymiyye itikadda aklî delil ile naklî delilin birlikte kullanılması gerektiğine inanır. Ona göre Allah, nübüvvet ve ahiret gibi konuları sadece akılla ispatlamak zordur. Bu konularla ilgili öncüller hayli karmaşık olup, ulaşılabilecek sonuçlar her zaman tatmin edici olmayabileceğini söyleyen İbn Teymiyye bu konularla ilgili Kur'an'ın zahirine bağlı kalınması ve zoraki te'villerden kaçınılması¹¹¹ gerektiğini belirtir.

Ehl-i Sünnet'e muhalif mezhepleri tenkit etmesi Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerde onun selefin görüşlerini ısrarla savunması, selefi yönünü göstermektedir.¹¹² Ona göre doğru olan söz Allah ve Resul'ünün getirdikleridir.¹¹³ Bu durum onun düşünce yapısının niçin selefi diye isimlendirildiğini de açıkça ortaya koyar. Onun temel gayesi Kur'an ve Rasulullah'ın sünnetine dönüştür. Bu yüzden o, Allah ve Resul'ünün getirdiği şeylere uygun fikir beyan edenleri eleştirmemiştir. Onun hedefinde daima Kur'an ve Sünnete muhalif gördüğü gruplar yer almıştır.

İbn Teymiyye'nin selefi yönünü izahtan sonra şimdi de tezimizin ikinci bölümünü oluşturan Kelamda Bilgi Problemi'nden bahsetmek istiyoruz. Zira düşünce tarihi boyunca bilgi problemi insanlığı daima meşgul etmiş konulardan biridir.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, V, 283.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 23; İbrahim Ukaylî, *Tekâmulu'l-Menheci'l-Ma'rifi inde İbn Teymiyye*, s. 90-91.

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 26; İbn Teymiyye, *Siyaset*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh yay. I. Baskı, İstanbul, 1985 s.26 vd.; Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Siracu'l-Hakk'ın İbn Teymiyye Makalesi, s. 27 vd.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, V, 276.

I. BÖLÜM İBN TEYMİYYE’NİN BİLGİ FELSEFESİ

1. 1. Bilgi Problemine Genel Bir Bakış:

Bilgi/ilim insanoğlunun daima ilgi duyduğu en temel konulardan biridir. Bilginin imkânı, mahiyeti, kaynakları, bilginin konusu ve değeri gibi meseleler daima gündemde olmuş ve üzerinde muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır. Bilgi problemi felsefe ve kelamda önemli bir yer işgal etmektedir.

İslam dininde bilgi ile imanın sıkı sıkıya münasebeti vardır. Kur’an’da ilimle ilgili kavramlar sık sık geçmektedir. Bu kelimelere bu kadar sık yer verilmesi manidardır. İlk inen ayetin ve Kur’an-ı Kerim’deki ilk emrin “oku!”¹ olması da dikkate şayandır. Kur’an ayetleri inanan kişinin bilgiden ayrılmaması gerektiğini açıkça bildirir. Örneğin bir ayette Yüce Allah (c.c.), “... De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar”² buyurarak ilim öğrenmenin önemine dikkat çeker. Kur’an her konuda bilgiyi ayırım yapmadan önemsemektedir. Ancak bilgi inkâra, kötülüğe ve zulme sebep olmamalıdır. Örneğin; “Doğrusu zulmedenler hiçbir bilgiye dayanmadan kendi arzu ve heveslerine uydular”³ ayeti ile “Size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size kitap ve hikmeti ve daha bilmediğiniz birçok şeyleri öğreten bir peygamberi, aranızdan (seçerek) gönderdik”⁴ ve “Çocuklarını aptalca öldüren bilgisizler ve Allah’a (c.c.) iftira ederek, O’nun kendilerine verdiği rızkı haram kılanlar mutlaka hüsrandadırlar”⁵ ayetleri insanoğlunun heva ve hevesine göre hareket etmemesi, kendisine fayda veren, kötülüklerden arındıran bilgi edinmesine dikkat çekmektedir. Zira ayetlerde geçen bilgisiz kavramı, vahyin muhataplarının hiçbir şey bilmedikleri anlamında değil bilakis vahyin etkilemediği, iman nüfuz etmeyen, aydınlanmamış bilgi demektir.

¹ Alak, 96/1.

² Zümer, 39/9.

³ Rum, 30/29.

⁴ Bakara, 2/151.

⁵ En’am, 6/140.

Bilginin hakikat olmasını sağlayan vahiydir. Zira vahiy bilgiye nüfuz ederek ona yol gösterir. Vahiyle desteklenmiş olan bilgi insanı hakikate ulaştırır. İnsanın heva ve hevesine uyması, zanna tabi olması hiçbir zaman hakikate ulaştırmaz.⁶

İlim öğrenme ve öğretme, Hz. Peygamberin de ısrarla teşvik ettiği ve hem ashabına hem de sonra gelenlere tebliğ etmeyi emrettiği temel görevlerden biridir. Bu yüzden Hz. Muhammed (s.a.v.), ilmin önemine oldukça çok vurgu yapmıştır.⁷ İlim, aynı zamanda İslâm medeniyetine, kendisine has biçim ve görünüm kazandıran kavramlardan da biridir.⁸

İslâm âlimlerinin itikadi konularda zannî bilgilere itimad etmeyip delillere dayanarak kesin ve sağlam bilgilere ulaşmaya çalışmaları da bilgi meselesinin önemini vurgulamaktadır.⁹ İmam Mâtürîdî (333/944), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) ve Ömer en-Nesefî (537/1142) gibi kelam âlimlerinin yazmış oldukları eserlerinde eşyanın hakikati, bilginin imkânı vb. konularla başlamaları ve daha sonra sofistleri reddetmeye çalışmaları da bilginin ne kadar önemli olduğunu ispat etmektedir.¹⁰

Gazzâlî de bilginin önemine dikkat çekmiştir. O bilginin hakikatini araştırmakla işe başlamaktadır. O kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyecek olan sağlam bilgiyi (yakîn) aradığını belirtir.¹¹ Çünkü bilgi ona göre insanı mutluluğa ulaştıran bir vasıttır. İlim vasıtasıyla kişi kendini, Allah'ı (c.c.), dünya ve ahireti, Allah (c.c.) yolunda nasıl yürüneceğini, Allah'a (c.c.) yaklaştıran veya uzaklaştıran şeyleri bilir. Bunları bilen kişi, kötülüklerden, tehlikelerden kurtulur ve mutlu olur.¹²

Bilgi felsefesinin konusu olan bilgi, insanın bilgisidir. Bakış açısına göre her sistemin hatta her ferdin kendince bilgi anlayışı vardır. Bilgi kavramının anlamı, bilginin elde edildiği kaynakla ilgili olarak sistemden sisteme değişiklik arz

⁶ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s.52, 53.

⁷ Bu konuda hadisler için bkz.: Buhari, *el-Camiu's-Sahih (Kitabu'l-İlm bölümü)*, I, 18-24.

⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993 s.19.

⁹ Ebu Mansûr M. b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 3, thk. Fethullah, Huleyf, İstanbul, 1979.

¹⁰ Bkz. *Mâtürîdî, a.g.e.*, s.7, 153 vd.; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, Ankara, 1993, thk. ve talik; Hüseyin Atay, I, 9-10.

¹¹ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 2, 3; Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara, 1956, s.12,13.

¹² Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Kahire, 1967, III, 509, 510.

etmektedir. Örneğin; bilgi, duyuculuk (sensualisme), deneycilik (emprisme), akılcılık (rationalisme), yararcılık (pragmatisme), sezgicilik (intuitionisme) gibi akımlara göre farklı anlamlar taşımaktadır.¹³

Kelam literatüründe bilgi ve konusu hakkında birbirinden farklı tanım ve anlayışlar olsa da genellikle sağlıklı duyu organları, doğru haber ve akıl temel bilgi vasıtaları olarak kabul edilmektedir. Şimdi biz bilgi hakkında yapılan tanımlardan bahsetmek istiyoruz.

1. 1. 1. Bilginin Tanımı

“Bilgi” sözlükte bilmek, tanımak demektir. Dilimizde Arapça (علم) fiil kökünden türetilmiş olan “ilm”in karşılığı olarak da “bilgi” kullanılmaktadır.¹⁴ Fakat bilginin ilmi tam anlamıyla karşıladığı söylenemez.¹⁵ İlim kavramı İslâm kültüründe çok geniş ve önemli bir yere sahiptir. Bu kavram ilim dalları için de kullanılmaktadır; fıkıh ilmi, kelam ilmi, astronomi ilmi gibi.

Bilgi, hangi saha ile ilgili olursa olsun onun bir bilen (suje) birde bilinen (obje) unsuru vardır. Objeye dediğimiz şey düşünülebilen her şeydir. Bunlar; ağaç, taş, demir, insan ve hayvan cinsinden bir şey olduğu gibi tarihi bir olay, matematikle ilgili bir sayı, bir problem, sevinç ve üzüntü cinsinden psikik, sosyal, ekonomik bir durum ve benzeri de olabilir.¹⁶ Bu çalışmada ilim “suje ile obje arasındaki ilişkinin ürünü”¹⁷ olarak ele alındığı, yani ona epistemolojik açıdan bakıldığı için ilim yerine bilgi kelimesi kullanılacaktır.

Arapçada ise tikel basitlerin anlaşılması manasına “ma’rifet” (bilgi = tanımak) kelimesi, tümel olan bileşiklerin anlaşılması manasına da “ilm” kelimesi kullanılır. Bu yüzden “Areftullahe” Allah’ı (c.c.) tanıdım, denir, ama “Alimtühü” O’nu bildim denilmez. Allah’a (c.c.) “alîm” denir, “ârif” denilmez.¹⁸

¹³ Emrullah Yüksel, *Âmidi’de Bilgi Teorisi*, İşaret yayınları, İstanbul, 1991, s. 39.

¹⁴ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 6. Baskı, Ankara, 1984, s. 513; İbni Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XII, 417.

¹⁵ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s.31.

¹⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992. s.47-48,

¹⁷ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, 1971, s. 65.

¹⁸ İbrahim Mustafa ve bşk., *el- Mu’cem el-Vasît*, Mısır, 1381/1961, II, 630 (ilm maddesi).

Kur'an'da bilgi tanımı yapılmaz, fakat üç türlü bilgiden bahsedilir. Bunlar; Tabii bilgiler, tarihi ve coğrafi bilgiler, insanın yapısı ve yaratılışı ile ilgili bilgilerdir. Tabii bilgilerden kastedilen insanlığa faydalı olacak hale getirilen tabiat bilgileridir. Bu çeşit bilgiler, Allah'ın (c.c.) ayetleri ve hakikatin sembolleri olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Tarihî ve coğrafi bilgi konusunda da Kur'an'da insanların yeryüzünde gezip dolaşmaları, olup biten şeyleri kendi gözleriyle görmeleri teşvik edilmiş, geçmiş milletlerden ders almaları istenmiştir. Bu bağlamda İsrail oğullarından, Âd, Semud, Medyen, Sebe, Eyke vb. milletlerden, Hıristiyanlık, Mecusilik, Sabilik, putperestlik vb. inançlar örnek olarak verilebilir. Kur'an'da bu konulardan bahseden pek çok kıssalar anlatılmış ve onlardan ders çıkarılması da istenmiştir.²⁰

Allah Kur'an'da bilginin ne olduğunu anlatmaktan ziyade, bilgi edinilmesi gereken alanlara ve bilgi elde etme vasıtalarına dikkat çekmiştir. Bilgi vasıtaları olan duyu organları ve aklı kullanmayı, onlardan faydalanmayı öğütlemiştir. Kur'an-ı Kerim'in hedefi inananlar için hidayet rehberi olmak ve hakikate, doğruya ulaştırmaktır.²¹ İnsanlar dünyaya hiçbir şey bilmezken gelir. Bu durumu, Yüce Allah "Allah (c.c.) sizi hiçbir şey bilmezken analarınızın karnından çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi"²² buyurmak suretiyle bildirmektedir. İnsanoğlu hedefsiz başıboş yaratılmamıştır. Hedefine ulaşması için de Yüce Allah (c.c.), ilahi talimatlar ve onları açıklaması için de peygamberler göndermiştir. İnsanlar aklını kullanmaları ve ibret almaları konusunda uyarılmıştır.²³ Aklını kullanmayanlar ise sağır, dilsiz ve kör olarak adlandırılmıştır.²⁴

Kur'an-ı Kerim'de kesin bilgi, zannî bilgi şeklinde bilginin niteliğinden bahsedilir. Ayetlerde kesin bilgi elde edilmesi ve ona göre hareket edilmesi de tavsiye edilir. Örneğin ayet-i kerimede "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına

¹⁹ Âl-i İmran, 3/190.

²⁰ Bkz. Yusuf, 12/111; Ankebut, 29/36-38; Furkan, 25/38; Hud, 11/50, 59, 84; Araf, 7/85, 86.

Kıssalarla ilgili pek çok örnek var. Biz burada bu kadarını vermeye yetindik.

²¹ Bakara, 2/2.

²² Nahl, 16/78.

²³ Bkz. Âl-i İmran, 3/193.

²⁴ Bkz. Bakara, 2/171.

düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur”²⁵ buyurmak suretiyle insanlar, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeylere karşı da uyarılmaktadır.

Kur’an’da bazı ayetlerde bilgi zannın karşıtı olarak ele alınmıştır. Örneğin Casiye suresinde “Onların kesin bir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar”²⁶ buyrulmuştur. Yine bir başka ayette “Hayır, zulmedenler (kâfirler) ilimsiz kendi hevalarının peşinden gittiler.”²⁷ buyurmak suretiyle zannın kaynağının nefsanî duygular (heva ve heves) olduğu ifade edilmiştir.²⁸

Kelam ilminde âlimlerin bilginin tanımı konusunda aralarında bir ittifak yoktur. Onlar birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimi bilginin tanımlanamayacağını söylerken, kimi de çeşitli tanımlar yapmışlardır.²⁹ Bazıları da bilginin tanımı ile değil de bir örnek vermek suretiyle veya bölümlere ayırmak suretiyle tanımlanabileceğini söylemişlerdir. Bazı kelamcılar ise; bilginin ancak bilgi ile tanımlanabileceğini aksi halde kısır döngüye düşüleceğini iddia etmişlerdir.³⁰ Örneğin, Fahreddin Râzî bilginin ancak kendisiyle bilinebileceğini söylemiştir. Çünkü bilgi dışındaki şeyler de ona göre ancak bilgi ile bilinmektedir. Dolayısıyla bilginin başka şeyler vasıtasıyla tanımlanacağını ve bilinebileceğini söylemek kısır döngü olur.³¹

İleri sürülen tanımların bir kısmı da totolojiye dayanmakta ve probleme ışık tutmamaktadır. Bunlarla ilgili tartışmalar kelâm kitaplarının bilgiye ayrılan bölümlerinde hayli yer işgal etmektedir. Burada bu tartışmalar tek tek ele alınmayacak sadece bir kaçına değinilecektir.

Başta el-Ka’bî (ö.319/931), Ebu Ali el-Cubbaî (ö.303/915) ve oğlu Ebu Haşim (ö.321/933) gibi Mu’tezile kelamcıları bilgiyi bir inanç olarak düşünmüşler ve bilgi ile inanç arasında bir fark görmemişlerdir.³² Onların bilgiyi bir inanç olarak

²⁵ İsra, 17/36.

²⁶ Casiye, 45/24.

²⁷ Rum, 30/29.

²⁸ Hüseyin Atay, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara, 1970, XVI, 167.

²⁹ Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkam fi Usulî’l- Ahkâm*, Mısır, 1914, I, 13.

³⁰ Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, Darü’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut, 2004, II, 184; Mengüşoğlu, a.g.e., s. 65.

³¹ Kemaleddin Ahmet Beyazî, *İşarâtü’l- Meram min İbarâti’l İmam*, 1. Baskı, Kahire, 1949, s. 38.

³² Neseî, *Tabsiretü’l-Edille*, I, 9-10.

tanımlamaları muhtemelen taklîdî imanı reddetmek amacıyla. Çünkü Mutezile âlimleri taklîdî imanı kabul etmez ve geçerli saymazlar.³³

Mu'tezilenin bilgi tanımı hem Eş'arî (ö. 324/935) hem de Maturidî âlimleri tarafından reddedilmiştir. Neseî'nin *Tabsiratü'l- Edille* adlı eserinde belirttiğine göre bilginin bir inanç olarak düşünülmesi hâdis bilgiye uygun düşmediği gibi Allah'ın (c.c.) bilgisi için de uygun değildir. Çünkü bilmek inanç anlamında olsaydı her bilen (âlim) inanan (mu'tekid) olurdu. Biz 'Allah (c.c.) âlimdir/bilendir' deriz fakat 'Allah inanandır' demeyiz. Bu nedenle bilginin bir inanç olması doğru değildir.³⁴

Bilginin tanımında "ma'rife" kelimesine yer vererek, onu "bilineni olduğu gibi bilmek"³⁵ diye açıklayan Bakılânî'nin (ö.403/1013) tanımı da, aynı şekilde benimsenmemiştir. Şayet bilgi ma'rife olsaydı bilen (âlim) de ârif olurdu denilerek bu tanım reddedilmiştir. Halbuki Allah (c.c.) âlim diye nitelendirildiği halde ârif olarak nitelendirilemez. Çünkü marifet mutlak bilgi için değil hâdis bilgi için kullanılır.³⁶

Eş'arî'ye atfedilen "Bilgi sahibinin âlim olmasını gerekli kılan şeydir" ve "Bilgi bilinenin olduğu gibi idrak edilmesidir"³⁷ vb. tanımlar da noksan ve hatalı görülmüştür. Neseî'nin ifadesine göre, bu bir şeyi tanıdığı şey ile tanımlamaktır. Şöyle ki; âlimi ilim ile ilmi de âlim ile tanımlamak söz konusudur. Böyle bir durumda her ikisi de bilinemez olarak kalır.³⁸ Ayrıca ma'lum ilimden türer. Bu demektir ki ma'lumu bilmek ancak ilmin bilinmesinden sonradır. Böyle bir durumda orada devr ve teselsül meydana gelir ki bu da batıldır.

Yine tanımda "idrak" sözünün kullanılması da uygun görülmemiştir. Çünkü bu kavram, ilimden (bilgi) mecaz olarak kullanılmıştır. Halbuki tanımda mecaz bulunamaz. Hem de tanım yapılırken "olduğu gibi" kaydının bulunması da

³³ Bkz. Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, 123.

³⁴ Neseî, Ebu'l-Muin, *Tabsiretü'l-Edille*, s.11,12.

³⁵ Kadı Ebu Bekr Muhammed Bâkılânî, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mülhide ve'r-Rafıza*, Kahire, 1947, s.25.

³⁶ Neseî, *Tabsiretü'l-Edille*, s.13.

³⁷ Neseî, *a.g.e.*, s.14.

³⁸ Neseî, *a.g.e.*, s.15, 16.

gereksizdir. Çünkü bir şeyi olduğundan başka bir şekilde bilmek zaten bilgi değil bilgisizlik olur³⁹ denilerek reddedilmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mutezile ve Eş'arilere ait çeşitli tanımları tartıştıktan sonra İmam Maturîdî'nin (ö.333/944) yaptığı tanım konusunda şu görüşlere yer vermektedir: İlim öyle bir sıfattır ki, bununla muttasıf olan kimseye söylenebilen ve düşünülebilen her şey (mezkûr) şüphesiz bir şekilde açık ve belli olur.⁴⁰ Nesefî'ye göre Mâtürîdî'nin tanımı takdire şayan doğru olan bir tanımdır. Bu tanım efradını cami ve ağyarını mani bir tanımdır. Yani bahis konusu olan her şey içine girer, ilgisiz şeyler de dışarıda kalır. Ters olunca da bozulmaz. Bu tanıma, geçerliliğini zedeleyici eleştiriler de yöneltilemez.⁴¹

Mâtürîdî'nin tanımından övgü ile söz eden sadece Nesefî değildir. Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413) de onun, bilginin mahiyetini açıklama hususunda söylenen sözlerin en güzeli olduğunu belirtir.⁴²

Teftazani (ö.791/1388), *Şerhu'l-Akaid* adlı eserinde bu tanımı aynen nakledip hatta onu açıklar mahiyette bir de ilave yapmasına rağmen, tanımın Maturîdî'ye ait olduğunu belirtmez.⁴³ Teftazani'nin ona işaret etmemesinin sebebi bu tanımın herkesçe kabul edilen bir tanım olmasından kaynaklanmış olabilir. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da kelamcılar arasında tercih edilen bir tanım olduğunu belirttiği bu tanımı, Teftazani'nin Şerhi ile mezcederek nakleder, fakat onun Maturîdî'ye ait olduğunu söylemez.⁴⁴

Yine bu tanım Teftazani'nin *Şerhu'l-Makasid* adlı eserinde ve Beyâzî'nin (ö.1097 /1686) *İşarât*'ında farklı bir biçimde ifade edilmiştir. Şöyle ki: “Bilgi ister insan olsun, isterse melek vb. varlıklar olsun bulunduğu kimseye bu sıfat sebebiyle, zikrolunan şeyi açık, anlaşılır hale getiren sıfattır.”⁴⁵

³⁹ Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevakıf*, Kahire, trz. s.71,72; Beyâzî, *İşarâtü'l-Meram min İbarati'l İmam*, s.39.

⁴⁰ Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tabsiretü'l-Edille*, s.19.

⁴¹ Nesefî, *a.g.e.*, s.19.

⁴² Ebü'l- Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, Kahire, 1325, s.86,

⁴³ Sa'duddin Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul, 1294, s.25.

⁴⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.142.

⁴⁵ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, s.1, 14; Beyâzî, *İşarâtü'l-Meram min İbarati'l İmam*, s.39.

Mâtürîdî'nin bilginin tanımını yaparken kullandığı kavramlar bilgiyi tam olarak yansıtmaması açısından takdire şayandır. Zira “yetecella” kelimesi bir şeyin tam olarak açığa çıkması, gözler önüne serilmesi vb. anlamları ifade etmektedir.⁴⁶ Tanımda geçen “mezkûr” kelimesi de “zıkr” kökünden gelmekte olup hatırlamak, anlamak, zihinde tutmak, bildirmek, düşünmek, adlandırmak, dil ile söylemek, ifade etmek vb. anlamlar taşımaktadır.⁴⁷ Teftazani'ye göre “mezkûr”dan maksat ister var olsun (insan gibi) ister yok olsun (anka gibi) bahsedilen her şeydir.⁴⁸ Mâtürîdî'nin tanımında kullandığı “mezkûr” ve “yetecella” terimlerini seçmesi bir tesadüf değildir. Onları bilerek seçmiştir.

Yeni devir kelimeler âlimlerinden Abdullatif Harpûti'ye (ö.1914) göre ilim sahibine ne şimdi, ne de gelecekte, aksi düşünülemez bir biçimde açığa kavuşmasıdır. Bunun da kesin, değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakın ile sınırlı bir husus⁴⁹ olduğunu söylemiştir. O ilmin, eylemin konuya olan nispetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini kesin olarak bilme anlamında bir hüküm olursa tasdik, aksi durumlarda ise tasavvur diye adlandırıldığını söylemiştir.⁵⁰

İbn Teymiyye de bilginin bazı tanımlarının yapılabileceğinden bahsetmiştir. Ancak o da, efradını cami ve ağyarını mâni bir tanımın zorluğuna vurgu yapmıştır.⁵¹ O, bilgi ile ilgili açıklama yaparken “tezekkür” kavramına dikkat çekmiştir. Ona göre, tezekkür, kişiyi gafletten kurtarır. Örneğin Allah'ın (c.c.) emrettiklerini kalbiyle hatırlayan ve ondan gafil olmayan kişinin bilgisi, Allah'ın (c.c.) emrettiklerinden gafil olanın bilgisinden daha kâmindir. Zira gaflet, ilme zıt olup tezekkür, tasdik ve hatırlama, ilmi ve dini kuvvetlendiren hususlardır. O tezekkürün bilgi ile olan ilgisinin, onun imanla da ilgili olduğunu göstereceğini belirtmiştir.⁵²

Ona göre tek bilgi vasıtası nakil olduğundan duyu ve akıl bilgisi nakil içinde değerlendirilmiştir. Bu yüzden İbni Teymiyye, akıl ve duyuların bilgi kaynağı oluşunu ispat etme yoluna gitmemiştir.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XIV, 150-153.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 308.

⁴⁸ Taftazani, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, s.25.

⁴⁹ Abdullatif Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslam*, Mütercimini adı: Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, Ankara, 2000, s. 20.

⁵⁰ Harpûti, *a.g.e.*, aynı yer.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 228.

⁵² İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 93, Tashih: Muhammed Bedruddin el-Halebî, Mısır, 1325.

O, Yüce Allah'ın "... Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a (c.c.) ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a (c.c.) ve rasulüne götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir"⁵³ ayetini delil göstererek, ilim ve hidayet rehberi olmadan Allah (c.c.) hakkında insanların hüküm veremeyeceğini belirtmiştir.⁵⁴

İbni Teymiyye'ye göre bilgi imandandır. Dolayısıyla bilgedeki artma ve eksilme, imandaki artma ve eksilmeye neden olacaktır. O, bilginin imana dâhil oluşunu şöyle bir örnekle açıklar: Allah'ın (c.c.) isimlerini ve manalarını bilip te inanan bir kimsenin imanı, bu isimleri ya da bazısını bilmeyen kişinin imanından daha kâmindir. Zira insanın Allah'ın (c.c.) isimleri, sıfatları ve ayetlerine dair bilgisinin artması, imanının daha kâmil olduğu anlamına gelir.⁵⁵

İbni Teymiyye'ye göre, mantık ilmi dini bilgilerin ölçüsü değildir. Bu konu hakkında o kısa ve özlü olarak *Nakzu'l-Mantık* isimli eserini, daha kapsamlı olarak ta *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn* isimli eserini yazmıştır. O, mantık ilmiyle yapılan ispat ve çıkarımlarla kesin bilgiye ulaşabileceğine inanmamaktadır. Çünkü akılla ilgili bilgiler; Allah Teâlâ'nın insanoğluna doğuştan vermiş olduğu anlama ve kavrama yetenekleri vasıtasıyla elde edilir. O bunların belli bir kişinin ortaya koymuş olduğu ölçüye bağlı olmadığını söyler. Zira Yunan mantığının icadından önce de dünya milletleri eşyanın ve varlıkların hakikatlerini biliyordu. Onlar Aristo'nun bu mantık kaidelerini öğrenmeden de hakikatleri anlamaktaydılar.⁵⁶

İbni Teymiyye'ye göre mantıkçılar mantığın sınırı konusunda çok aşırıya gitmişlerdir. Onlar kendileri dışında mantık ilminin sınırını belirten diğer âlimlerin görüşleri için; "*bunlar sadece sözden ibarettir, bizim görüşlerimizin ifade ettiği gibi gerçeği tam olarak ifade etmemektedir*" dediklerini belirtmiştir. O, Yunan mantığını değerlendirirken zahmet ve uğraşısının çok fazla olduğunu ve sonunda ele geçen faydaların az olduğunu belirterek dağı yarıp saman çöpü elde etmeye benzetmiştir.⁵⁷

⁵³ Nisa, 4/59.

⁵⁴ İbni Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, V, 29.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 90, 91.

⁵⁶ İbni Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkiyyin*, s. 115 vd.

⁵⁷ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 582.

Bilginin tanımı ve İbn Teymiyye'nin bilgi hakkındaki açıklamalardan sonra şimdi bilgi çeşitlerinden bahsetmeye çalışacağız.

1. 1. 2. Bilgi Çeşitleri

Kelam âlimlerinin çoğuna göre bilgi önce kadîm bilgi ve hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm bilgiden Allah'ın (c.c.) bilgisi, hâdis bilgiden de yaratıkların bilgisi kastedilmektedir. Bu sınıflama genel olarak Ehl-i sünnet mezhebine mensup İslam âlimlerinin yaptığı bir sınıflamadır.⁵⁸ Ehl-i sünnet gibi düşünmedikleri için, Mu'tezile mezhebi mensupları bilgi tasnifi yaparken Allah'ın (c.c.) bilgisine sınıflandırmada yer vermezler. Çünkü onlar genelde, Allah'a (c.c.) bilgiyi bir sıfat olarak vermez "O zatıyla âlimdir" derler.⁵⁹

İmam Mâtürîdî de bilgiyi pek çok kelamcı gibi kadîm bilgi ve hâdis bilgi diye ayırdıktan sonra hâdis bilgiyi de hayvan bilgisi ve insan bilgisi olarak taksim etmiştir. Ona göre hayvan bilgisi, zorunlu bilgi ve fitrî bilgi diye iki kısma ayrılır. O, insan bilgisini de zorunlu bilgi ve kesbi bilgi olarak, kesbi bilgiyi ise tarihi bilgi ve istidlali bilgi diye tasnif etmiştir.⁶⁰

Mâtürîdî'nin bilgi tasnifine Allah'ın (c.c.) bilgisi ile başlaması sisteminin bir gereğidir. Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu tasnif, bizim de takdir ettiğimiz, bilgi kaynakları dikkate alınarak yapılmıştır. O, bilgiyi tasnif ederken Allah'ın (c.c.) bilgisini de içine alacak şekilde tasnif etmiştir.

İbni Teymiyye'ye göre bilgi pratik (ameli) bilgi ve teorik (nazari) bilgi olmak üzere iki türdür. Pratik bilgi bilinen şeyin elde edilmesine bağlıdır. Yapmak istediğimiz bir şeyi tasavvur etmek gibi. Teorik (nazari) bilgi ise Allah'ın vahdaniyetini, isim ve sıfatlarını bilmemiz, peygamberleri, melekleri ve kitapları bilmemiz gibi. Bizim bilgimiz olsa da olmasa da bu nevi bilgiler sabit ve kesindirler. Bizim bilmemize muhtaç değildirler. Çünkü akıl şer'î bir hükmün sabit olması için temel esas değildir.⁶¹

⁵⁸ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usulu'd-Din*, (Ehli Sünnet Akaidi, çev: Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1980.) Kahire, 1963, s.30; Bâkılânî, *et-Temhid*, s.26-28.

⁵⁹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 215; Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri,1994, s. 129.

⁶⁰ Bkz. Âmidî, *el-İhkam*, I, 14; Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 7.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 82.

Hayvan bilgisi, zorunlu bilgi ve fitrî (doğuştan gelen) bilgi⁶² diye çeşitlere ayrılırken, insan bilgisi de, zorunlu bilgi ve kesbi bilgi diye iki kısma ayrılmaktadır.⁶³

1. 1. 2. 1. Zaruri (zorunlu) Bilgi

Zaruri bilgi, kişinin kendi isteği, bir gayreti ve çalışması olmadan, kendiliğinden oluşan bilgidir.⁶⁴

Bu bilgi türü herhangi bir nazar veya istidlale ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmadan bedihi (apaçık) olarak meydana gelir. Bu tür bilgiye insanın kendi varlığını bilmesi, bütünü parçasından büyük olduğu ve ateşin yakıcı olduğunun bilinmesi örmek olarak verilebilir. Batıda bu tür bilgiye Apriori bilgi denir. Apriori bilgi; hiçbir deneye başvurmadan, sadece akıldan ve aklın faaliyetlerinden türetilen bilgidir. Bir diğer tabirle deneyimsel olmayan bilgidir. Bir şeyi apriori olarak bilmek, onu dış dünyada hiç tecrübe etmeden bilmek demektir.⁶⁵

İmam Maturidî zaruri bilgi konusunda daha çok ıyan'a dayanan bilgiler üzerinde durmaktadır. O, "ıyan" bilgisi ile iç ve dış duyulara dayanan bilgileri kastetmektedir. Ona göre duyularla elde edilen bilgiler zorunlu, açık ve kesin bilgilerdir.⁶⁶ Onun "ıyan" adını verdiği bütün hayvanlarda var olan zorunlu bilgi ile hayvanlar kendilerini yaşatacak veya yok edecek, lezzet veya elem verecek şeyleri bilir.⁶⁷

Bakıllani ise zaruri bilgiyi "*mahlukatın kendisine ondan ayrılmasına imkân olmayacak tarzda gerekli olan bilgidir*"⁶⁸ diye tanımlamaktadır.

Âmidi, Bakıllani'nin yaptığı bu tanımın yanlış olduğunu belirterek, tanımın içine her ne kadar zaruri ve kazanma (kesb) ile ilgisi olmayan Allah'ın (c.c.) bilgisi hariç tutulsa da, bu tanım zaruri bilgiyi tanımlamaktan uzaklaşmış ve karşıtlarının (uyku ve dalgınlık gibi) var olmasına da engel olunamamıştır, diyerek eleştirmiştir. Eğer karşı taraftan bununla kastedilen "kul için iradi olarak o bilginin ayrılmasına

⁶² Fitrî kavramı bilgi için kullanıldığında insanın doğasında, yaratılışında var olan anlamına gelir.

Bkz. Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabîyyu'l-Hadis*, Dağarcık yayınlar, İstanbul, 1995, s.666.

⁶³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 82, 83.

⁶⁴ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitabü'l-irşad ila kavati- edille fi usuli'l- itikad*, Mısır, 1950.

⁶⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1979, s. 141.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.146, 222, 310.

⁶⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.7.

⁶⁸ Bâkılânî, *et-Temhid*, s.7.

engel olmaktır diye cevap verilirse, o zaman biz de tanımın içine akıl yürütme (nazari ilim) ile meydana gelen bilgi de katılmalıdır deriz” diye cevap vermiştir.⁶⁹

Bakıllani’ye göre akıl yürütme ile ilgili bilgi zorunlu olmadığı halde, meydana geldikten sonra aynen zorunlu gibidir. Âmidî, bu tanımın kendinden olmayan şeylere engel olamadığını belirtmektedir. Ancak bu tanım ile yükümlü için akıl yürütmeden hâsıl olan bilgiden önce iradi olarak ayrılmanın önlenmesi demek isteniyorsa tanımın doğru olacağını belirtmektedir.⁷⁰

Âmidî’ye göre ise zorunlu bilgi; insanın akıl yürütme ile elde etmek için herhangi bir gücünün bulunmadığı bilgi demektir. Dış duylara ait işitilen, görülen, koklanan, tadılan ve dokunulan ya da iç duylarla ilgili insanın sevinç duyması ve kederlenmesi, bayağı işlere ait, örneğin dağların yerinde durması gibi bilgiler zorunlu bilgilerdir. Yine insanın kendilerinden uzak kalamadığı, sebepleri bulunmayan şeylere ait bilgiler de zorunlu bilgilerdir. İki zıt şeyin aynı anda var olması gibi veya bir şeyin parçasının bütününden büyük olamayacağı hakkındaki bilgiler gibi.⁷¹

Râzî de, bedihi (apaçık) bilgilerin varlığını kabul eder. Bedihi bilgi, İnsanın herhangi bir akıl yürütme yapmadan apaçık olarak ulaştığı bir bilgi olduğunu ve bu bilgiye zorunlu olarak ulaştığını söyler.⁷²

İbn Teymiyye de bazı bilgilerin hiçbir çaba gerektirmeden anlaşılabileceğini belirtmiştir. Ona göre zaruri ilim, kişide zorunlu olarak bulunan ve kendisinden ayrılmasının mümkün olmadığı ilimdir. Bu zorunlu oluşu da kişinin kendisinden ayrılmada aciz kalması olarak açıklar.⁷³ O “insan bir delile başvurmadan kalbi ve fitratı gereği Allah’a muhtaç olduğunu anlar”⁷⁴ diyerek bu tür bilgilerin varlığına, önemine ve geçerliliğine dikkat çekmiştir.

⁶⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*, 1. Baskı, Beyrut. 2002, I, 16.

⁷⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*, r, aynı yer.

⁷¹ Âmidî, *Ebkâr el- Efkâr fî Usulî'd-Dîn*, I, 22, 23.

⁷² Razî, *el-Meâlim fî Usulî'd-Dîn*, Matbaatü'l-Hüseyniye, Mısır, 1323, s.3, 4.

⁷³ İbn Teymiyye, *Nakzu'lMantık*, s. 38.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, II, 8 vd.

Bu bilgi türü Eş‘arî ve Mâtürîdî’ye göre istidlal ve nazar bilgisinin de temelini oluşturmaktadır. Bu yüzden istidlalî bilgidен daha önemli ve daha güvenilir bir bilgi türü olarak kabul edilmektedir.⁷⁵

Matürîdî ve bazı kelamcılar, sadece iç duyu ile değil, beş duyu organıyla elde edilen bilgileri de zorunlu bilgi olarak değerlendirir. Bazıları da, beş duyuya dayanan bilgileri zorunlu bilgi saymayıp kesbi bilgi olarak kabul etmektedirler.⁷⁶

1. 1. 2. 2. Kesbî Bilgi

Zaruri bilginin tersine, insanların kendi kazanımları ve tercihleriyle elde ettikleri bilgi ise kesbi bilgi olarak isimlendirilir. Bu da, sebeplere başvurmak suretiyle ve iradelerini kullanarak elde edilir.⁷⁷ Yani kesbi bilgi, zaruri bilginin aksine, insanlarda aklî bir çaba ve faaliyeti gerektirir.⁷⁸ Bu tür bilgiler tarihi bilgi ve istidlali bilgi diye iki kısma ayrılır.

Geçmişin bilgisi olarak tanımlanan tarihi bilgi yakın veya uzak geçmişî ifade eder. Örneğin bugün meydana gelen bir olayla ilgili bilgi de yüzyıllar önce meydana gelen bilgi de tarihi bir bilgidir.

1. 1. 2. 2. 1. Tarihi Bilgi

Tarihi bilginin çeşitli kaynakları vardır. Hafıza, başkalarının sözleri, kitaplar, gazete ve dergiler vs. bunlar arasında zikredilebilir. Biz geçmişle ilgili bilgileri çeşitli şekillerde elde etmekteyiz. Bazen sözlü olarak bazen de yazılı olarak elde ederiz. Ancak “bize ulaşan tarihi bilgilerin doğruluğunu nasıl tesbit edeceğiz?” sorusu, tarihi bilgi ile ilgili temel bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Kur’an, tarihi bilgiyi insan bilgisinin kaynaklarından biri olarak göstermekte ve devamlı tarihi örnekler vererek okuyucuyu insanlığın geçmişteki ve şu andaki tecrübesi üzerinde düşünmeye sevk etmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Abdulkâhir Bağdâdî, *Usulu’ d-Din*, İstanbul 1928, s. 10.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’ t-Tevhid*, s. 7; Pezdevî, *Usulu’ d-Din*, s. 11.

⁷⁷ Âmidî, *Ebkâr el-Efkâr*, I, 25; Hüseyin Aydın, *İbn Teymiye’ nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelâm Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, Aybil Yay. Konya, 2017, s. 252.

⁷⁸ Pezdevî, *Usulu’ d-Din*, s.11.

⁷⁹ Bkz. Ankebut, 29/20, Taha, 20/99.

Kur'an'ın insan bilgisinin kaynağı olarak dikkate aldığı tarihle ilgisi, tarihi bilgileri ortaya koymakla kalmayıp, tarih tenkitçiliğinin en önemli prensiplerinden birisini belirtmeye kadar varır. Tarihin malzemesini oluşturan olayları kaydetmedeki doğruluk, bir bilim olarak tarihin vazgeçilmez bir şartıdır. Olayların doğru bilgisi, neticede onları nakledenlere bağlıdır. Bu yüzden nakledenin kişisel karakterinin, kendisinin tanıklığını ortaya koyma, tarihi tenkitçiliğin göz önünde bulunduracağı önemli bir faktördür. Bu hususu Kur'an, fasıkın haberiyle ilgili uyarısında ortaya koymuştur.⁸⁰ Çünkü haber, doğruya da, yalana ve yanlışta da ihtimali olan sözdür. Bu yüzden Kur'an'da haberin doğru olup olmadığının araştırılması emredilmiştir. Bilgi sebebi, kaynağı olan haber, doğru haberdir. Tarihi bilgi olan haber, Haber-i Sadık olarak kelam ilminde ilmin kaynakları arasında zikredilmektedir.⁸¹ İbn Teymiyye de haber-i Sadık bilgi kaynağı olarak kabul eder ve o, Allah ve Rasulünün muradlarının ve şer'î maksatların haber yoluyla bize ulaştırıldığını belirtir.⁸²

Bilgi kaynakları konusunda bu kavram izah edilecektir. Tarihi bilgilerin doğruluğunun değerlendirmesi açısından hadis âlimlerinin ortaya koymuş oldukları kriterler takdire şayandır.⁸³ Şimdi de kesbi bilgi türlerinden olan istidlâlî bilgiyi anlatmaya çalışacağız.

1. 1. 2. 2. 2. İstidlâlî Bilgi

İstidlâl kelime olarak genellikle delil getirmek, akıl yürütmek, bir delile istinaden bir şeyden bir sonuç çıkarmak, delil ile anlama gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁴ İstidlâl tümelden tikele olursa kıyas (dedüksiyon-tümdengelim), tikelden tümele olursa tümevarım (indüksiyon), tikelden tikele olursa da analogi adı verilir.⁸⁵ *İstidlâlî bilgi* ise bir tefekkür ve temmüle başvurup, delil getirmek suretiyle elde edilen bilgidir. Zaruri ilim dışındaki bilgiler bu yolla elde edilirler.⁸⁶ İstidlâlî bilgiye nazar bilgisi de denmektedir. Nazar, istenilene ulaşmak için bazı şeyleri

⁸⁰ Hucurat, 49/6.

⁸¹ Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm.*, s. 33; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 91.

⁸² İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 195, 196.

⁸³ Hadis değerlendirme kriterleri için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, AÜİF. Yay. Ankara, 1967.

⁸⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 96-97.

⁸⁵ Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 35.

⁸⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 26-28.

düzenlemek,⁸⁷ delil tertip etmek demektir. İbn Teymiyye Herhangi bir tarzda da olsa kimsenin nazar ve istidlalden uzak kalamayacağını belirtir.⁸⁸

İstidlâlî bilgi; “bilinen hükümlere dayanarak bilinmeyen hükümleri elde etmektir”⁸⁹ şeklinde de tarif edilmiştir. İstidlâl kavramı; genellikle görünenlerden ve bilinenlerden hareketle görünmeyen ve bilinmeyene delil getirip, görünmeyen hakkında hüküm verme şeklinde tanımlanmıştır. İmam Mâtürîdî, bunu şöyle bir örnekle açıklamıştır; duman gördüğümüz zaman, orada ateş olduğuna, ışık görünce güneşin ya da ışık kaynağının varlığına hükmetmemiz bir istidlâlî bilgidir. Burada Mâtürîdî istidlali bilgiyi, duyularla algılayıp bildiğimiz görünenlerden hareketle, duyuların konusu olmayan, duyularla algılanmayan şeylerin, özellikle görünmeyen varlıkların mevcudiyetine hükmetme ve onları bilme anlamında kullanmaktadır. Yani ona göre istidlâl Allah, ahiret vb. konular hakkında bilgi edinme yoludur.⁹⁰

Mâtürîdî'nin sisteminde istidlâlî bilginin temel özelliği, onun, tecrübe alanını aşan konularla ilgili olmasıdır. Çünkü ona göre duyuların algılayamadığı, duyuların konusu olmayan her şey ancak istidlâl veya haberle bilinir.⁹¹ Mâtürîdî, gaybın bilgisine ulaştıran istidlâlî bilginin temelinin de hakiki bir bilgi olan hissi bilgi olduğunu söyler. Çünkü ona göre, her gizli ve örtülü olan şeyin bilinmesi için bir esas olan hissi bilgi bulunmadan istidlâl yapılamaz.⁹² İstidlâle başvurulabilmesi için önce dış dünyada geçerli olup, zorunlu bir bilgi olan hissi bilgi⁹³ ile varlıkları doğrudan bilinmelidir. Ona göre hissi bilgide şüphe ve zan bulunmaz oysa istidlâlî bilgi şüpheden yoksun bir bilgi değildir. Yani İstidlâlî bilgide zan bulunabilir. Ancak o istidlâlî bilginin de inkâr edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Hissi ve tarihi bilgiyi kabul edenlerin istidlâlî bilgiyi de kabul etmelerinin gerektiğini belirtir.⁹⁴

⁸⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 35; bkz. Razî; *el-Muhassal*, s. 35.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 439.

⁸⁹ Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, 2. Baskı, Ankara, 1977, s. 8.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.183.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.183.

⁹² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 222.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 288.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 80.

Âmidî de, istidlâlin geçerli olması için aklın varlığının zorunlu olduğunu belirtir. O, akıl yürütme ile meydana gelen bilginin gerçeğe aykırı inanç, dalgınlık, uyku ve ölüm gibi niteliklerinin bulunmaması gerektiğini de söyler. Bunlara ilaveten istidlâlde delilin şüpheden uzak olması gerektiğini de şart koşar. O, eğer bu şartlar bulunmazsa istidlâlî bilginin geçersiz olacağını belirtir.⁹⁵

Bilgi türleri ile ilgili yaptığımız bu açıklamalardan sonra, inanç sistemini sağlam temellere dayandırmak için insanı kendisi, çevresi ve eşya hakkında bilgi sahibi yapan bilgi kaynaklarının neler olduğunu açıklamaya çalışacağız.

1. 1. 3. Bilgi Kaynakları

Bilginin kaynağı problemi, “bilgi teorisi” nin üzerinde durduğu temel problemlerdendir. Bilgi kaynakları duyular, haber ve akıl olmak üzere üç türdür.⁹⁶

İbn Teymiyye’ye göre bilgi ayet ve hadislerden elde edilir. Bu da onun bilgi ile dış dünya ve aklî bilgiden ziyade, dini bilgiyi anladığını ve ona önem verdiğini gösterir. Bu husus özellikle inançla ilgili konularda geçerlidir.⁹⁷

İbni Teymiyye, bilgi elde etme yöntemi olan mantıktaki kıyasta zihnin külliden hareket ettiğini, dolayısıyla külli bir bilginin söz konusu olduğunu söylemektedir. Külli bilgi de fertler arasında ortak olan bir bilgi türüdür. Örneğin:

“Bütün insanlar ölümlüdür./ Sokrat insandır./ O halde Sokrat ölümlüdür” kıyasında Sokratın ölümlülüğü ile insan kavramı içerisine giren insanların ölümlü oluşu ortaktır. Böyle bir akıl yürütmede külli bilgi söz konusu olduğundan, Allah’ın (c.c.) varlığının ispatında, Allah (c.c.) ile diğer varlıklar arasında ortaklık meydana gelmiş olacaktır. Kıyas yoluyla varlıklar ve durumlar arasındaki ortak olan hususların bilinmesi ise herhangi bir şeyin (cüz’inin) bilgisini elde etmeye manidir.⁹⁸ Çünkü bir şeyin bilgisini elde etme, ya bilgisi elde edilecek varlığın isminin öğrenilmesi veya sıfatlarının ortaya konulmasıyla olur. Yani varlığın diğer varlıklardan tanım yoluyla temyiz edilmesiyle, ya da akıl yürütmede kıyasın aksine tikelden başka bir tikele

⁹⁵ Bkz: Âmidî; *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 72, 92 vd.; *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 12.

⁹⁶ Bkz. Maturîdi, *Kitabü't-Tevhid*, s.7-11; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 33-36; Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 12.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 72.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 18, 142; *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, s. 151.

intikal etmek suretiyle elde edilir ki, İbni Teymiyye'nin kıyas konusunda takdir ettiği yöntem budur. Tikelden tikele intikal etmek suretiyle elde edilen bilgide herhangi bir müşterek nokta yoktur. Çünkü tikeller dış dünyada muayyen bir şekilde varolan varlıklardır. Bu yüzden Allah'ın (c.c.) varlığının ispatı yapılırken kıyas yapılmaz. Bilakis Allah'ın (c.c.) varlığı, Allah'a (c.c.) işaret eden ve onun ile diğer varlıklar arasında ortaklık gerektirmeyen ayetlerle bilinir.⁹⁹

Kelamcılar arasında duyular, haber ve aklın bilgi kaynağı olduğu konusunda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak başta Sofistler olmak üzere duyu organları vasıtasıyla hâsıl olan bilgiyi kabul etmeyen zümreler vardır. Yine peygamber olduğu mucize ile kanıtlanmış olan bir peygamberin vermiş olduğu haberin ve tevatür yoluyla ondan nakledilen sahih hadislerin de kesin bilgi ifade ettiği genel kabule mazhar olmuştur. Nazar diye de isimlendirilen akıl ise hem genel bilgi hem de dinî ve ahlakî bilgi konularında güvenilir bir vasıta olarak kabul edilmiştir.

İnsanı kendisi, çevresi ve eşya hakkında bilgi sahibi yapan bu bilgi vasıtaları hakkında kısa ve öz bilgi vermeye çalışacağız.

1. 1. 3. 1. Duyular

Kelâm ilmi, bilgi konusunda duyu organlarının birinci derecede rol oynadığını inkâr etmez. Bu ilme göre “havas-ı selime” diye adlandırılan sağlıklı duyu organları, günlük yaşantımızda kullandığımız kusursuz duyular bilgi kaynaklarından biridir. İnsan eşya hakkında bilgileri sağlıklı duyu organlarını kullanarak elde eder. Yani fiziki dünya ile ilgili bilgimizin kaynağı duyulardır. Duyulardan biri eksik veya kusurlu olduğu zaman hem fiziki hem de manevi olarak hareket kabiliyetimiz daralmaktadır. Önemli olan Allah'ın lutfetmiş olduğu duyuların yerli yerinde kullanılmasıdır. Zira yüce Allah “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül bunların hepsi ondan sorumludur”¹⁰⁰ diye buyurmaktadır. İnsan gözleri ile görür, kulakları ile işitir, burnu ile koklar, dili ile tadar, derisi ile temas eder. Duyu organları kendilerine ait alanda fonksiyonlarını

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 235.

¹⁰⁰ İsra, 17/36.

devam ettirirler. Duyuların her biriyle sağlıklı olması şartıyla delil ve istidlale ihtiyaç duymayan yakîniyyat da denilen zorunlu bilgi meydana gelir.¹⁰¹

1. 1. 3. 2. Haber

Haber, kelime anlamı olarak kendisi hakkında bir hüküm verilen, yargı bildiren cümledir. Haber, doğruya da, yalana ve yanlışta da ihtimali olan sözlerdir. İbn Teymiyye haberin en kapsamlı bilgi kaynağı olduğunu belirtir.¹⁰² Zira haber şahidi, ğaibi, maddi manevi bütün varlıkları kapsamaktadır.¹⁰³ Tarihi bilgi konusunda anlatıldığı gibi haberler geçmiş ile ilgili bilgilerimizin kaynağıdır. Duyular ötesi âlem diye tabir edilen gayb âlemiyle ilgili bir fikir, bir bilgi elde edebilmek için ya peygamberin haberine ya da istidlale ihtiyaç duyarız. Çünkü gayb âlemi duyuların alanına girmez.

Kaynağı bakımından haberler ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisinin kaynağı bizzat Allah (c.c.) olup, peygamberler ve ondan işitenler vasıtasıyla bize ulaşan haberlerdir. Bu tür haberlere Allah'tan (c.c.) peygambere gelirken vahiy, peygamberden bize ulaşırken de haber-i rasul adı verilmiştir. Haberin diğer türü ise insanlardan kaynaklanan haberlerdir. Bize ulaşma yoluna göre bu tür haberler Mütevâtir ve ahad haber diye isimlendirilmiştir.¹⁰⁴

Din; ilahi kaynaktan insanlara nakil yani haber yoluyla tebliğ edilen sâdık haberler mecmuasıdır. Haber-i sâdık, hakikatin ifadesi olduğundan o ilim sebebi kabul edilmiştir. Haber-i sâdık kavramı vakıya yani gerçeğe uygun olan haber demektir.¹⁰⁵ Dini bilgiler bize bu yolla ulaşmıştır. Haber-i sâdık iki kısma ayrılır:

a) Mütevâtir Haber: Tevâtür lugatte; yalnız, tek, çift olmayan; araya bazı fasılalar girse de birbirini takip ederek ardı ardına gelen, birbirinin peşi sıra gelen manalarına gelir.¹⁰⁶ İstilah olarak, yalan üzerine anlaşmaları aklen mümkün olmayan büyük bir çoğunluğun tarihteki ve şimdiki birçok ülke, şahıs ve vaka hakkında bildirdikleri haberler demektir. Yani, râvi zincirinde bir kopukluk olmaksızın,

¹⁰¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s.92.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 324.

¹⁰³ Aydın, *İbn Teymiyye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelâm Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, s. 298.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 7-9.

¹⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 34.

¹⁰⁶ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, 15; Mutçalı, *el-Mu'cem*, s. 960.

güvenilir ravilerin, sözü hatadan korunduğu delillerle sabit olan Rasul'den, sanki bizzat ilk duyan kişiymiş gibi hissettiren birinden gelirse, o haber Mütevâtir haberdur.¹⁰⁷ Mütevâtir olarak verilmiş olan haber kesin bilgi ifade eder. İbn Teymiyye tevatürün lafzî veya manevî oluşunun bu hükmü değiştirmeyeceğini belirtir.¹⁰⁸ Ancak Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi de iki şarta bağlıdır. Bunlardan birincisi: haberi verenlerin, haber verdikleri şeyler duyuya ve müşahadeye dayanan şeylerden olmalıdır. İkinci şart ise verilen haber aklen mümkün olup muhal olmamalıdır.¹⁰⁹ Dolayısıyla ispat edilmesi imkânsız olan haberlerin doğruluk değeri yoktur.

Mütevâtir haber derecesine ulaşmayan haberlere 'ahad haber' ya da 'Haber-i vahid' denmektedir. Haber-i vahid'den kastedilen onu sadece bir kişinin nakletmiş olması demek değildir. Tevatür derecesine ulaşmamak kaydıyla birden fazla kişi tarafından da nakledilmiş olabilir. Haber-i vahid kesinlik ifade etmediğinden onunla hüküm vermemek daha doğru olur.¹¹⁰ Zira tevatür derecesine ulaşmayan hiçbir haber tek başına kesin bilgi oluşturmaz¹¹¹, ancak zannî bilgi verebilir.¹¹² Fakat haber verdiği şeyin tasdikini zorunlu kılan bir akli delilin bulunması ya da bir mucize ile doğrulanması halinde bilgi ifade eder.¹¹³

b) Rasul'ün Haberi: Peygamber olduğu mu'cize ile sabit olan rasulün verdiği haberdur.¹¹⁴ Rasulden nakledilen haberler söz ve fiil olmak üzere iki türdür.¹¹⁵ Onun sözlerinin anlamları ve fiillerinin amaçları halk ve âlimlere göre Mütevâtirdir.¹¹⁶ Doğruluk bakımından ve kalbin kanaat getirmesi bakımından peygamberin haberinden daha açık hiçbir haber olmadığı belirtilmiştir.¹¹⁷ Rasulün verdiği haberle meydana gelen bilgi, mu'cize ortaya koymadan önce zaruri değil nazarî, istidlalî bir bilgidir. Ancak mucize ortaya koyduğu zaman haber-i rasul ile

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 9.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 195.

¹⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 34; Gölcük -Toprak, *Kelâm*, s. 91.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 9; Cürcanî, *Tarifât*, thk. Abdurrahman Amîra, Beyrut, ts., s. 130; Aydın, *İbn Teymiyye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelâm Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, s. 303.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkarim Osman, Kahire, trsz., s. 269.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Kahire, 1962, XV, 366.

¹¹³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, thk: S. Temim, s. 351.

¹¹⁴ Gölcük -Toprak, *Kelâm*, s. 91.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 196.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Muvafakat*, I, 83

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 8.

elde edilen bilgi zaruri ilim olur. Zira verdiği haberde Rasulü tasdik etmek zorunludur.¹¹⁸ Peygamberin haberi gaybi konularda doğruya ulaştırın bilgi sebeplerindedir.

1. 1. 3. 3. Akıl

Kelam ilminin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği unsurlardan biri de akıldır. Akıl bilgi sebebidir.¹¹⁹ Bilgi kaynaklarını somuttan soyuta doğru şöyle sıralamak mümkündür: En aşağıda duyular, sonra deney, onun üstünde akıl, sezgi ve en üstte ise vahiy bulunmaktadır. Soyuttan somuta ise en üstte vahiy sonra sezgi (ilham), akıl, deney ve en aşağıda ise duyular şeklinde sıralanır. Bu bilgi kaynaklarının aralarında çok sıkı bir ilişki vardır. Daima bir alt basamak bir üste destek verir ve onun temellenmesini sağlar. Mesela duyu deneyi, duyu ve deney akı, bunların her üçü birden veya her biri sezgiyi destekler. Vahiy ise kendi altında bulunan diğer dört çeşit bilgi kaynağı ile desteklenir. Burada üst kaynakların aşağı kaynaklarca desteklenmesi bir doğrulama kesinliğinin ona dayanması değil, kaynakların çelişmemesi birbirini yalanlamamasıdır. Bu nedenle üst kaynaklı bilgilerin, biri alt kaynaklı bilgilerle keşfedilmemesi, diğeri de alt kaynaklı bilgilere zıt olmaması gibi iki şartı taşıması gerekmektedir. Bu iki özelliğe sahip olan bilgiler diğer kaynaklarca reddedilmezler.¹²⁰

Bilginin meydana gelmesinde hem aklın hem de duyuların birbirini tamamlayan görevleri vardır.¹²¹ Duyular akılla birleştiği zaman bir anlam kazanırlar. Kur'an'a göre akıl ile duyular arasında bir çatışma olmaz. Duyular ve akıl birlikte bilgi üretirler. Ancak akıl çeşitli yollarla devre dışı bırakıldığı zaman doğru şeylerin yapılması zordur.

Kur'an-ı Kerim'de bilgi elde etme konusunda akıl hemen duyuların arkasından zikredilmektedir. Meselâ; "Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennem ashabı içinde olmazdık derler."¹²² Kur'an'da ilim vasıtaları

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 196.

¹¹⁹ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 27.

¹²⁰ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., 3. Baskı, Konya, 2004, s. 76.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 382.

¹²² Mülk, 67/10.

olan akıl, kalp ve duyu organları birlikte zikredilmektedir.¹²³ Şayet duyu organları bilgi öğrenmede yeterli olsaydı, akla lüzum kalmazdı. Bu üç bilgi kaynağı (akıl, sezgi ve duyular) ortak çalışacak olursa o zaman bunlarla elde edilen bilgiler doğru, kesin ve güvenilir bilgiler olarak nitelendirilmektedir. Dinin doğru, güvenilir ve kesin bilgiler diye nitelendirdiği bu bilgiler insanın sonradan duyu, deney ve akıl vasıtasıyla kazanmış olduğu bilgilerdir.¹²⁴

İnsan önce dış dünyanın bilgisini elde eder. Sonra da ona dayanarak istidlâl etmek suretiyle daha yüksek bilgilere, duyu organlarının idrak alanı olan mahsusatın dışında kalan, “ma’kûlât” denilen, soyut şeyler hakkındaki bilgilere ulaşır. Yani gaib şahidin delaletiyle bilinir.¹²⁵ Duyu bilgisinden hareketle gaib alana intikal edilir. Örneğin; ortada görünen bir resim varsa, resimden hareketle bir ressamın olduğu, yazıdan yola çıkılarak yazıyı bir yazanın olduğu, binadan yola çıkılarak binayı yapanın var olduğuna istidlâlde olduğu gibi.¹²⁶

Duyular, insana somut şeyleri algılayıp onlarla ilgili bilgi verirken, akıl soyut olanlar hakkında bilgi edinmeyi sağlar. Akıl nazari ve isatidlâlî bilgilerin sebebi, kaynağı olduğu gibi, ilahi bir lütufdur ve Allah’ın (c.c.) insanlara bahşetmiş olduğu en büyük nimettir.¹²⁷

Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiler de iki çeşittir. Bunların ilki zarûrî, düşünmeden, ilk bakışta ortaya çıkan bilgi türüdür. Buna bedihî ilim de denir. Bir bütünün kendi parçasından büyük olduğunun bilinmesi buna örnek olarak verilebilir. İkincisi de İstidlâlî bilgidir. Bu düşünme nev’ilerinden birine ihtiyaç gösteren bilgi türüdür.¹²⁸ Duman görüldüğü zaman, ateşin mevcudiyetini düşünmek gibi.

Bilginin kaynağının insan aklına ve dış dünyaya bağlanmasını Kur’an uygun görmez. O, bilginin gerçek kaynağının Allah’ın (c.c.) sınırsız ve mutlak bilgisi olduğunu açıklamıştır.¹²⁹ Allah (c.c.) doğruyu göstermedikçe, İnsan algısından uzak, gayb âlemine ait şeyler hakkında aklın kendi başına doğru bilgi elde edemeyeceğini

¹²³ Hac, 22/46.

¹²⁴ Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, s. 78, 79.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 24.

¹²⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 183.

¹²⁷ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 92, 93.

¹²⁸ İbni Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 202; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 92, 93.

¹²⁹ Bakara, 2/29-34.

bildirmiştir.¹³⁰ Çünkü akıl, mutlak hakikatin bütün hududunu çizemez. Ancak, mutlak hakikatin muhalden ayrıldığı hudutları kavrayabilir.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette bilgi, vahiyle gelen bilgiye işaret etmektedir.¹³¹ Örneğin; "Sana ilim/bilgi geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, ..." ¹³² ayetinde belirtildiği gibi. Bazı ayetlerde ise "kitabın bilgisine sahip olanlar" ifadesindeki bilgi ile vahiy yoluyla gelen bilgi arasında ayırım yapılmaktadır. "Babacığım! Doğrusu sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy, seni doğru yola eristireyim"¹³³ ayetinde olduğu gibi.

İbni Teymiyye'ye göre akıl iki türdür. Bunlardan ilki gârizî akıldır. Gârizî akıl; İnsanlarda doğuştan var olan bir özelliktir, yetenektir ki buna bilgi denmez. Bu nedenle nakille aralarında bir çatışma olması da sözkonusu değildir. İnsanların yapısında bulunan hayat ve düşünebilme yani akletme yetisi gerek aklî, gerek naklî bilgiler için şarttır. Bir şeyin varlık şartının kendine aykırı olması düşünülemez. Bu akıl türü, istidlale dayanan itikadın da ön şartıdır. İkincisi ise bu gârizî akıl ile elde edilen bilgidir. Geniş anlamda ele alındığında her türlü bilgi sem'e dayanak teşkil etmediği gibi onun sıhhatine de delil olmaz. Aklî bilgi çok geniş yeri kapsar. Yaratıcının varlığını ispat eden naklin sahih olduğunu ve peygamberin doğruluğunu ortaya çıkaran bilgi ise daha dar bir çerçevede kalır.¹³⁴

İbni Teymiyye, Allah (c.c.) ile mahlûkat arasında ortaklığa neden olacağı endişesiyle kıyası reddetmiş, onun yerine tikelden tikele olan ayetlerle istidlali savunmuştur. Bu tür akıl yürütmeyi ifade için "Evlâ kıyas" deyimini kullanmıştır. O Evlâ kıyasın Allah (c.c.) ile mahlûkat arasında ortaklığa neden olmayacağını düşünmüştür. Ona göre selef âlimleri de Evlâ kıyası Kur'an'a uymak için kullanmışlardır. "Evlâ kıyas" şu şekilde ifade edilmektedir: Kendilerinde noksanlık bulunmayan kemal sıfatlardan Allah (c.c.) için sabit olanlar, Allah'ın (c.c.) dışındaki varlıklarda sabit olanlarınkinden daha kâmindir.¹³⁵

¹³⁰ İbni Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 178; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 70.

¹³¹ Bu konuda ayetler için bkz.; Ra'd, 13/37, Hud, 11/14, Neml, 27/15.

¹³² Âli İmran, 3/61.

¹³³ Meryem, 19/43.

¹³⁴ İbni Teymiyye, *Muvafakat*, I, 89.

¹³⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkyyîn*, s. 154.

İbni Teymiyye'ye göre de bilgi elde etme yolları duyu organları, akıl ve haberdır.¹³⁶ O duyu organlarıyla algılanması ve akıl ile bilme imkânı olmayan gayb ile ilgili konular hakkında bilginin ancak haber-i sâdık yoluyla edilebileceğini söyler. Ona göre haber-i sâdık, mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade eder.¹³⁷

İbni Teymiyye bilgi denildiği zaman dini bilgiyi kastettiği için onun kaynağını da ayet ve hadislerle sınırlı tutmuştur. O ilim elde etme yolları hakkında üç farklı görüş olduğunu bildirir. Bunlar:

- İlimin sadece zühd, kalbi temizleyip nefsi arındırmak suretiyle sebepsiz olarak meydana geleceğini iddia edenler.

- İlim sadece akıl ve şer'î delillerle elde edilir diyenler.

- Üçüncü görüş ise bu ikisinin arasında yer alan görüştür. Bu da, zühd ve kalp temizliği, nefsi arındırma ilim elde etmede önemli etkenlerdir. Ancak bunlar tek başına yeterli değildir. Mutlaka çalışmayı da gerektirir.¹³⁸

İnsanları ateşten kurtaracak olan, ebedi mutluluğa kavuşturacak olan ilim ancak peygamberin getirdiği vahye dayalı ilimdir. Bu konuda Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “Artık benden size hidayet geldiğinde, kim benim hidayetime uyarsa o sapmaz ve bedbaht olmaz.”¹³⁹ Ayette hidayet ve imanın amelle birlikteliği ifade edilmektedir. İbni Teymiyye hidayet ve imanın amelsiz bilgiyle gerçekleşeceğini veya ilim olmadan sadece zühd ve amelle olacağını düşünmenin doğru olmadığını belirtir. Bunlardan daha kötüsünün ise kitap ve sünneti saf dışı bırakmak olduğunu söyler. İbni Teymiyye ilim elde etme hususunda yapmış olduğu sınıflamada birinci gurubun ilim ve şeriatten, ikinci gurubun ise amel ve şeriatten yüz çevirdiklerini söyler. Böylece “her iki gurup ta yanılığa düşerek sapmışlardır.”¹⁴⁰ diye eleştirir.

Bilgi kaynaklarını izahtan sonra, şimdi biz bilgi teorisinin üzerinde durduğu “Neyi bilebiliriz?”, “Bilgimizin kapsamı ve sınırı nedir?”, “Bilmenin kriterleri

¹³⁶ İbni Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, VII, 324.

¹³⁷ İbni Teymiyye, *a.g.e.*, I, 178.

¹³⁸ İbni Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Derleme ve thk., Abdurrahman Umayra, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 60-62.

¹³⁹ Tâhâ, 20/123.

¹⁴⁰ İbni Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 60-62.

nelerdir?” gibi soruların yanı sıra İbn Teymiyye’nin bilginin değeri hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

1. 2. Bilginin Değeri Problemi

Bilginin değeri veya geçerliliği hususu da “bilgi teorisi” kapsamında ele alınan temel problemlerdendir. İşte her bilgi teorisinde bilginin objeye uygun olup olmadığı yani hakikat ve hata problemi ve bunları birbirinden ayıran kriter gibi konulara açıklık getirilmesi gerekir.¹⁴¹ Çünkü bilginin değerini araştırmak demek, bir bakıma ne dereceye kadar hakikate ulaşabileceğimizi incelemek demektir. Ancak burada bilginin değeri problemi ele alınmadan önce bilginin imkân ve varlığı ortaya konulmalıdır.

Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde bilginin imkânı ve hakikatinin ispatı üzerinde ısrarla durmuştur. O, sofistlerin bu konudaki görüşlerini şiddetle eleştirmiştir.¹⁴² Çünkü bilginin değerinden söz edebilmek için önce bir bilginin var olması gerekir. Bir şeyi bilmenin onun zorunlu olarak tasdiki anlamına gelmediği gibi, aynı şekilde bilmemek de inkâr etmek anlamı taşımaz. Bilginin kalp ile tasdiklenmesinde çok büyük rolü vardır. Aynı şekilde bilgisizlik de inkâra yol açabilir.¹⁴³ Nitekim İbn Teymiyye de kitaptan yüz çevirip ona karşı çıkanları, şüphe içinde olanları cahil olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁴

Bilginin imana dâhil olup olmadığı konusu kelim ilminde tartışılmış ve Mürcie gibi bazı ekoller bilgiyi de imana dâhil etmişlerdir.¹⁴⁵ Ehl-i sünnet âlimleri ise bilginin imana dâhil olmadığını belirtmişlerdir. Şayet bilgi iman demek olsaydı, bilgisizliğin küfür olması ve her bilgi sahibinin de mü’min olması gerekirdi ki böyle bir şey mümkün değildir.¹⁴⁶ Yine yahudi ve hristiyanların Hazreti Muhammed’i (s.a.v.), İblisin de Allah’ı bilip tanıdığı için mü’min olması gerekirdi. Bu Kur’an ayetlerine aykırı bir durumdur.¹⁴⁷

¹⁴¹ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1971, s. 67.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.153 vd.

¹⁴³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.380, 381.

¹⁴⁴ İbni Teymiyye, *Der’ü te’aruzi’l-akl ve’n-nakl*, I, 169, 170.

¹⁴⁵ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 39.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.380, 381.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 375; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 136.

Hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırt etme yeteneği kazandıran bilgidir. Şimdi de eski çağlardan beri hakkında olumlu olumsuz münakaşalara sebep olan bilginin imkân ve hakikatinden bahsetmeye çalışacağız.

1. 2. 1. Bilgi ve Hakikat

Yunan felsefesinde Sokrates öncesi filozoflardan hiçbiri tabiat hakkındaki bilginin imkânından şüphe etmemiş ve ona muhakkak gözüyle bakmıştır. Ancak onlar bu bilginin kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin; İlkçağ filozofu Heraclitus (m.ö.535 ?/475) duyular üzerinde dururken, bir diğer İlkçağ filozofu Permanides (m.ö.515/450) aklın rolüne ağırlık vermiştir. Onlardan hiçbiri hakikatin bilgisinin imkânından şüphe duymamışlardır. Ancak sofistler hakikatin varlığı hakkında şüphe etmişler ve objektif bilginin imkânını reddetmişlerdir.¹⁴⁸

Mâtürîdî'nin belirttiğine göre, Sofistler insanın bir şeyi bildiği sonra bu bilginin geçersiz olduğu, lezzet bulduğu sonra bu lezzetin yok olduğu; kara hayvanlarının denizde, denizdekilerin de karada öldüğü vs. gibi tabiattaki birtakım değişimleri göz önüne alarak, her şeyin durmadan değiştiği ve sabit bir şeyin bulunmadığı kanaatine varmışlardır. Buradan hareketle hakikat diye bir şeyin bulunmadığı gibi, bilginin de gerçek olmayıp ancak ve ancak bir inançtan ibaret olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁴⁹

Bazı Ehl-i sünnet kelimcileri, sofistler ve onlar gibi düşünenlere karşı cedel metoduna başvurulmasının ve bilginin gerçek olmadığını söyleyen kişiyle tartışmanın bir anlamı bulunmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara, her ne söylenirse söylenir, onlar, onu bir inanç olarak, yani objektif geçerliliği olmayan, kişilere göre değişen, izafî bir görüş olarak değerlendirmektedirler. Onlar böylelerine yapılması gereken en güzel muamelenin, dayak atarak veya bir yerini keserek karşılık vermek olduğunu belirtmişlerdir. Böyle bir uygulamada onlara “ben de senin gibi acı vb. bir hakikatin bulunmadığına inanıyorum” diyerek eziyete devam edilmelidir. Sonunda onlar, buna dayanamayıp inkârlarından vaz geçeceklerdir.¹⁵⁰ Ayrıca bazı Ehl-i sünnet

¹⁴⁸ Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, Ankara, 1964, s. 30 vd.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 153.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 153.

kelamcılarını, bilginin inançtan ibaret sayılmasıyla da bilginin ispat edilmiş olacağını söylemişlerdir. Çünkü bilginin inançtan ibaret olduğu söylenince, inanç ispat edilmiş olur. İnançın ispat edilmesiyle de bilginin inkârı görüşü geçersiz hale gelir ve sonunda bilgi ispat edilmiş olur.¹⁵¹ Muhtemelen onlar, inancın ve inanılacak bir şeyin var olması, bilginin ve bilinecek bir şeyin de var olması demektir şeklinde düşünüyorlar. Çünkü inanca konu olan şeyler, bilgiye de konu olabilmektedir. İbn Teymiyye bilginin önemini, onu inkâr etmenin mümkün olmadığını belirtmiş ve “*bilgi insan için konuşmak ve hayat gibi ayrılmaz bir niteliktir*” diyerek ifade etmiştir.¹⁵²

Bilginin imkânı ve hakikatini izahtan sonra şimdi de ilham ve sezginin bilgi değeri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

1. 2. 2. İlham ve Sezgi

İlham; feyz yoluyla kalbte oluşan bir mana, bir fikir, sezgi ise bir anda yakalama, kavrama, sezgi keşfetme anlamlarına gelir.¹⁵³ İlham ve sezgi, bazı kelimelerin de belirttiği gibi doğruluğu herkesçe kabul edilen bir bilgi sağlamaz.¹⁵⁴ Onların sağladığı bilgiler kişiseldir, herhangi bir delile de dayanmamaktadır. Bir yerde kesinlikten söz edebilmek için orada mutlaka bir delilin bulunması gerekir. Dolayısıyla ilham ve sezgi genel geçer bir bilgi veremez ve bilgi sebebi de olamaz.

Eğer ilham ve sezgi dini bilmede bir bilgi kaynağı olsaydı, dünyada var olan dinler arasında herhangi bir zıtlık söz konusu olmazdı. Oysa dinler arasındaki zıtlık apaçık ortadadır. Doğru (hak) tektir. Aynı kaynağın herkese farklı, birbirine zıt doğrular ilham etmiş olması düşünülemez.

Gazzâlî gibi istisnalar olmakla birlikte, kelamcılarının çoğu, herkes tarafından kabul edilebilen bir delil ortaya konmadıkça ilham ve sezginin doğru bir bilgi verebileceğini kabul etmezler.¹⁵⁵ Çünkü ilham ve sezgi herkesin kabul edeceği genel geçer olan ve başkaları için de delil olacak bir bilgi sağlamaz. Kendisine ilham geldiğini iddia eden kişi peygamber olmadığı için hatadan korunmuş değildir.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.154.

¹⁵² İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim, Riyad, 1999, I, 254.

¹⁵³ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 154.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 6.

¹⁵⁵ Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s. 8; Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, I, 22.

Peygamber olmayan kişilerde bulunan bu gibi şeylerin şeytandan kaynaklanması da mümkündür. Bu yüzden, kelâm ilminde peygamberlerden başkasının ilhamı kabul edilmez.¹⁵⁶

Sağlam bilgilere, güvenilir kaynak ve delillere dayanmayan bilgilere itibar edilmez. İlham ve sezginin bilgi değeri hakkında bu izahtan sonra şimdi de taklîd bilgi ilişkisinden bahsetmeye çalışacağız.

1. 2. 3. Taklîd- Bilgi İlişkisi

Kesin olan aklî ve naklî delil aramadan başkasının inancını, fikrini kabul etmeye taklîd denir. Bazı kelimat âlimlerine göre taklîdî bilgiye dayalı iman makbul değildir.¹⁵⁷ Dini bilgilerin de kaynağı olamaz.¹⁵⁸ Taklîd edenler düşünen ve araştıran kişiler olmadıkları için, onlar deliller üzerinde de düşünmezler.¹⁵⁹ Onlar atalarını taklîd ederler. Hatta taklîd ettikleri kişiler hiçbir şey bilmeseler bile, yine her şeyde onları örnek alırlar. Öyle ki onların doğru olup olmadıklarını hiç akıllarına bile getirmezler. Kur'an-ı Kerim'de 'atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız' diye taklîd edenler "...Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?"¹⁶⁰ buyurularak tenkid edilmiştir. Dolayısıyla taklîd tasvip edilen bir bilgi türü değildir.

Doğru bilgiye dayanan görüşler farklı ve çeşitli olamaz. Doğru bilgi kişiden kişiye değişmez. Zira bilgi, farklılıkları ortadan kaldırır. Buradan da anlaşılacağı gibi, farklı ve birbirine zıt şeyler söylemek, bilginin değil cehaletin bir sonucudur. Taklîdçiler de farklı ve birbirine zıt görüşlere sahip olduklarına göre, onlar da bilgiye değil, cehle dayanmaktadırlar. Aslında dini bilgi taklîde değil kesin delillere dayanmalıdır.¹⁶¹ İmam Maturîdî'nin din seçiminde delil aramadan başkalarını taklîd etmenin batıl olduğunu ısrarla belirtmesi bu yüzden dir.¹⁶² Çünkü ona göre imanın da bilgiye ve delile dayanması gereklidir. Taklîdçi taklîdi neticesinde yanlış sonuçlara ulaşmasından dolayı mazur görülemez.

¹⁵⁶ Bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 35, 36.

¹⁵⁷ Bkz. Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 3, 4.

¹⁵⁸ Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, s. 35.

¹⁵⁹ Nesefî, a.g.e., aynı yer.

¹⁶⁰ Bakara, 2/170.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, I, 196.

¹⁶² Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.3, 4.

İbn Teymiyye de yaşadığı sürece taklitçilikle mücadele etmiştir.¹⁶³ O hem akli hem dini konularda delil olmaksızın taklidin geçerli olmadığını söyler. Ancak ümmetin ittifakla doğruluğunu ve dirayetini kabul ettiği meşhur imamların taklid edilmesini kabul eder.¹⁶⁴ Onun Hanbelî usulünü benimseyen bir âlim olmasına rağmen Hanbelîleri de eleştirdiği görülmektedir.¹⁶⁵ Ancak o tenkid etmiş olduğu mezhep taassubundan kendisi de kurtulamamaktadır. Zira o, seleften nakledilen bir delil olmadan herhangi bir konuda fikir yürütmeyi adeta suç saymaktadır. Onun selefi her konuda adres göstermesi ve onlardan bir nakil bulunmamasını bile bağlayıcı sayması esasen kabul edilebilir bir durum değildir. Mezhep taassubunun fikrî mücadelelere büyük zarar verdiği herkesçe kabul edilen bir hakikattir.¹⁶⁶

İbn Teymiyye, akli şeylerin usûlüddine katılmasını isabetli bulmaz. Kendisine Hz. Muhammed'den (sav.) nakledilen bir haber olmadan herhangi bir konuda konuşup konuşmamanın cevazını soranlara tepki gösterir. O usûlüddinden Allah'ın (c.c.) elçisine indirdiği dini kastettiği için böyle bir soru sorulmasını hatalı bulur. Ona göre böyle bir durum Allah'tan (c.c.) rasulüne eksik haber gelmesi, dini eksik bırakmış olması ya da Rasulullah'ın dine ait olan bazı şeyleri açıklamamış, eksik bırakmış olması anlamına gelir. Her iki durumun da kabul edilemeyeceğini söyleyen İbn Teymiyye Rasulullah'ın getirdiklerini bilmeyenlerin dinin usulünü ve fûrûunu bilmelerinin beklenemeyeceğini belirterek cehaletle ilişkilendirmiştir.¹⁶⁷

İbn Teymiyye tercih gerektiren durumlarda Kur'an'a ve sünnete en yakın bulduğu görüşü tercih etmiştir. Ancak bazen de görüşler arasında tercihte bulunma yerine yeni icthadlarda da bulunmuştur.¹⁶⁸

Peygamberler de insanları taklîdi terk etmeye davet etmişlerdir. Bu yüzden inkârcılara karşı meydan okumalarda delillerini ortaya koymalarını talep etmiş ve kendileri de delilleri insanların gözleri önüne sermişlerdir. Hz. İbrahim'in (a.s.)

¹⁶³ Ebu Zehra, *Şeyhu'l- İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, s. 155.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, I, 196.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *İktizâü's- Sıratı'l- Müstakim Muhalefetü Ashabi'l- Cahim*, çev. Uçan, Salih, Sıratı Mustakim(tercümesi), Pınar Yay. İstanbul,1990, II, 60.

¹⁶⁶ Hüseyin Aydın, *İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi*, ESOGÜİF. Dergisi, sayı, 1, Eskişehir, 2014, s. 163.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 26, 27.

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usuli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzur, Daru'l-Kur'ani'l- Kerim, 1. Baskı, Beyrut, 1971, s. 40.

Nemrut ile tartışması esnasında deliller ortaya koyması bu konuda güzel bir örnektir.¹⁶⁹

Taklîd insanları doğruya ulaştırmaz. Bilakis kişi, taklîd ettiği kişiyi körükörüne takip ettiği için doğruya ve gerçeğe karşı şüphe içinde kalır. Oysa doğru ile yanlış, hak ile batıl birbirinden taklît ile değil delillerle bilinçli bir şekilde ayırt edilir. Taklîd bilgi ilişkisini izahtan sonra insan bilgisinin sınırlı olup olmadığından bahsetmeye çalışacağız.

1. 2. 4. İnsan Bilgisinin Sınırı

Bilginin sınırı deyince, insan bilgisi her şeyi, sonsuz olan şeyleri kavrayabilir mi, yoksa bu bilginin bir sınırı var mı? sorusu akla gelmektedir.

Bilgi alanı; gayb âlemi ve şehadet âlemi¹⁷⁰ diye iki kısma ayrılır. İnsan bilgisi sınırlı bir bilgi olduğundan gayb âlemini ihata etmesi mümkün değildir. Ancak delilleriyle idrak edebilir. İnsanın eşyanın hakikatini/ özünü kavrayamaması, insan bilgisinin sınırlı olduğunun göstergesidir. Şehadet âlemi ise insanın duyuları ile idrak ettiği, maddi varlığı olan âlemdir. Onun zatiyla kaim makul özellikleri vardır.

Allah'ın (c.c.) bilgisi ise sınırsız bilgidir. O, hem gayb âlemini, hem şehadet âlemini ilmiyle kuşatmıştır. Bu hususta yüce Allah (c.c.) bir ayette “Göklerde ve yerde olanları görmüyor musun?... Allah (c.c.) şüphesiz hepsini bilir.”¹⁷¹ Bir başka ayette de “Allah (c.c.) her şeyi en iyi bilendir”¹⁷² buyurmaktadır. Allah'ın (c.c.) bilgisinin her şeyi kuşattığını ve sınırsız olduğunu bildiren daha pek çok ayet vardır.¹⁷³ Allah'ın (c.c.) bilgisi ezeli yani bir başlangıcı olmayan bilgi anlamına gelen “kadim bilgi” diye adlandırılmaktadır.¹⁷⁴ Allah'ın (c.c.) sıfatları zatına mahsus sıfatlar olduğu için, Allah'ın bilgisi mahlûkatın bilgisine benzemez.¹⁷⁵ Ehl-i sünnet âlimleri bu bilgiyi genel olarak mutlak bilgi diye ifade etmektedirler.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Bakara, 2/258.

¹⁷⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, V, 172.

¹⁷¹ Mücadele, 58/7.

¹⁷² Enfal, 8/175.

¹⁷³ Bkz. Enam, 6/59; Bakara, 2/156, 255; Lokman, 31/27; Maide, 5/97.

¹⁷⁴ Razî, *el-Muhassal*, s.117.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, V, 164; Sabunî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din* (Mâtürîdiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1995 s.16.

¹⁷⁶ Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s.10.

Dini literatürde sadece Allah'ın (c.c.) bilgisi için kullanılan bu kavram, felsefede insan bilgisi için, dogmatikler tarafından “mutlak bilgi” ibaresi ile kullanılmış ve onunla insan bilgisinin sınırsız ve kesin olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁷ Bunun insan bilgisi için kullanılması doğru değildir. Çünkü hiçbir sınırı olmayan, herhangi bir kayıt ve şarta bağlı olmayan bilgi sahibi yalnız ve ancak Allah'tır. O gizli- açık, küçük- büyük her şeyi kesin bir biçimde bilir. İnsan bilgisi sınırlı olduğundan böyle bir nitelik taşıması, imkânsızdır. Zira insan bilgisi denizde bir damla mesabesindedir.¹⁷⁸ İnsan bilgisi, izafi bir bilgidir.

İnsanoğlu hâdis bir varlıktır. Dolayısıyla bilgisi de hâdistir. Hâdis sonradan olan, sonradan meydana gelen anlamlarına gelir. Bilgi için kullanıldığında ilahi bilgi dışındaki bilgiyi, genellikle de insan bilgisini ifade eder. Hâdis bilgi belli bir sınırı ve sebebi olan mahlûkatta bulunan bilgidir. Bu bilgi türü hayvanlara ait bir takım sezi, hareket ve davranışları da içine alır. Yani hâdis bilgiyi hayvan bilgisi ile insan bilgisi oluşturmaktadır.

Biz bir kısım bilgilerimizi aklı zaruret yoluyla, bir kısmını beş duyuyla, bir kısmını haber yoluyla diğer bir kısmını ise nazar ve istidlal yoluyla elde ederiz. Bilgi vasıtası olarak kabul edilen duyu organlarımızı tek tek inceleyecek olsak bunların sınırlı ve sonlu olduğu kolayca anlaşılabilir. Örneğin gözümüz, belli bir ölçüde aydınlık durumuna göre, belli mesafede ve belli büyüklükteki varlıkları görebilmektedir. İşitme duyu organımız olan kulak, belirli frekans aralığındaki sesleri (16 ile 20.000 desibel) işitebilmektedir. Bu durum, diğer duyu organlarımız için de böyledir. Bunların gücü bazı teknolojik cihazlar sayesinde arttırılsa bile yine de sınırlı olmaktan öteye geçemezler.¹⁷⁹ İnsan bilgisinin sınırlı oluşunu, duyularımızın bir süre içindeki algılarını ele aldığımız zaman da anlayabiliriz. Herhangi bir yazıyı, bir kitabı okurken, önce birinci satırı, sonra diğer satırları

¹⁷⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 80.

¹⁷⁸ Abdulmecid Neccar, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy Ve'l-Akl*, 2. Baskı, ABD- Herndon Virginia 1413/1993, s. 48.

¹⁷⁹ Gülin Gökçen Kesici, *Metforminin Gürültüye Bağlı Ototoksitede Koruyucu Etkisinin Araştırılması*, BÜSBE., Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016, s. 2.

görmek suretiyle algıda bulunmamız da bilgimizin, kapasitemizin sınırlı olduğunu ortaya koyan bir örnektir.¹⁸⁰

İbni Teymiyye'nin sadece dini bilginin kaynağını vahiyle sınırlandırması dikkate şayandır. O diğer ilimler hakkında böyle bir sınırlamaya gitmemiştir. Ancak bazı kimseler İbni Teymiyyenin peygamberden gelen ilmin dışında ilim kabul etmediği ithamında bulunmuşlardır. Bu itham doğru değildir. Zira onun eserlerinde felsefeciler ile ilgili, ilahiyat alanının dışındaki konularda eleştiride bulunmaması ve onların diğer alanlarda doğru tespitlerde bulduklarını kabul etmesi bu duruma delil olarak sunulabilir.¹⁸¹

Bilginin ayet ve hadislerden elde edileceğini söylemesi İbni Teymiyye'nin bilgi ile dış dünya ve aklî bilgiden ziyade, dini bilgiyi anladığını ve ona önem verdiğini göstermektedir.¹⁸² O akıl yoluyla elde edilen tüm bilgilerin delalet, sıhhat ve başka herhangi bir açıdan naklîn esası olamayacağını savunmuştur.¹⁸³

İbn Teymiyye kesin bilgi kaynağı olarak sahih naklî gördüğü için, Kur'an'da geçen 'mizan' kavramını mantıkla aynı görmez. O 'mantık' kavramını Kur'an-ı Kerim'de geçen 'mizan'¹⁸⁴ kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını söyleyerek mantığın kaynağını vahye dayandırdığı¹⁸⁵ için Gazzâlî'yi eleştirir. O mantığın özellikle dini ilimler için bir ölçüt olarak görülmesine karşı çıkar. Selefîyye'nin adalet ve tartı anlamında kullandığı mizan kavramının Yunan mantığıyla bir alakasının olmadığını belirtir.¹⁸⁶

Gazzâlî'nin mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini¹⁸⁷ söylemesi ile Aristo mantığını Müslümanların usulüne bulaştırdığı meselesi hemen hemen ittifakla kabul edilen bir konudur. Gazzâlî, *Makasidu'l-Felasife* adlı eserinde, filozofların mantık ile ilgili fikirlerinin pek çoğunun doğruluğunu iddia etmiştir. O filozoflar ile ehli hak arasındaki mantık farklılığının anlam itibarıyla bir farklılık içermediğini

¹⁸⁰ Bkz. Yüksel, *Âmidî de Bilgi Teorisi*, s. 95.

¹⁸¹ İbni Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 134.

¹⁸² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 72.

¹⁸³ İbni Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 89.

¹⁸⁴ Hadid 57/25

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, Matbaatü İlmiye, Dimeşk, 1993, s. 60.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantikiyyin*, s. 115.

¹⁸⁷ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır, 1322, I, 10.

farklılığın ancak kavramlarda olduğunu belirtmiştir. O mantığın doğruyu yanlıştan ayıran kanun olup kesin olan bilginin kesin olmayandan onunla ayırt edilebileceğini söylemiştir. Ona göre mantık bütün ilimlerin mizanı ve mi'yarıdır.¹⁸⁸

İbni Teymiyye ise Yunan mantığındaki tam tanım ile bilgi tanımının yapılamayacağını belirtmiştir. Zira tam tanım yakın cins ve yakın ayırımla yapılır. Bu da tanımda belli bir şeklin olduğunu gösterir. Yakın cins ve yakın ayırım külli karakterli olduklarından, tam tanımla elde edilen bilgi külli karakterlidir. Küllilerin ise dış dünyada varlıkları yoktur, zihinde takdir edilmişlerdir. Dış dünyada varlıkları olmayıp zihinde takdir edilen kavramlar da bilgi ifade etmezler.¹⁸⁹ O zihnî konuları içine alan, tümellerden bahseden bilgi türü ile tikelleri kapsayan tecrübî bilginin, aynı tanım içinde ifade edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁹⁰ O, mantıktaki akıl yürütme ile bilgi elde etmede külliden değil cüz'iden (tikel) hareket etmektedir. Ona göre külliler, cüz'ilerin bilgisinden sonra ortaya çıkar. Yani cüzi bilgiler külli bilgilerin meydana gelmesinin en önemli sebeplerindedir.¹⁹¹

İbni Teymiyye'nin tanım anlayışı külli karakterli değildir. Böyle bir tanım ya isimlendirme ya da vasıflandırma yoluyla yapılır.¹⁹² Ona göre, bilginin delalet ettiği şeyin dış dünyada var olması, bilginin pratiğinin yapılması demektir. O, nefsin iki kuvveti olduğunu belirtir. Bunlar nazari olan ilmi kuvvet ile ameli olan iradi kuvvettir. Nefis mücerred bilgi ile değil ancak bu iki kuvvetle kemale erer.¹⁹³

Aklın mahiyeti hakkında ihtilaf olduğu gibi, bilgi sebebi, bilgi kaynağı oluşu konusunda da ihtilaflar vardır. Aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul edenler olduğu gibi inkâr edenler de vardır. Yine İbni Teymiyye gibi, aklın pozitif bilimler diye tabir edilen matematik vb. ilimler için bilgi sebebi, bilgi kaynağı olabileceğini ancak dini konularda yetkili olmadığını söyleyenler de vardır.¹⁹⁴

¹⁸⁸ bkz. Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Makasidü'ul Felasife*, (Nşr. Süleyman Dünya) Daru'l Mearif, Mısır, 1961, s. 32.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 228, 263.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkyyîn*, s.80.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 238.

¹⁹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 263.; H. Sabri Erdem, *Mâtürîdî ve İbni Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, s.17.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 136.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacü's- süneti en-Nebeviyye*, Beyrut, ts. , I, 358, 359; *Der'ü te'aruzi'l- akl ve'n-nakl*, V, 211, 221.

İbni Teymiyye’de bilgi elde etmek için akıl yürütme, belli bir şekle bağlı olmayan ve doğruya götürücü, delilde (ayet ve hadislerde) söz konusu olan akıl yürütmedir. O mantıkçıların, delili; kıyas, istikra ve temsil diye üç kısma ayırmalarını kabul etmez. Ona göre akıl yürütmeyi sınırlandırmak doğru değildir. Akıl yürütmenin birçok çeşidi vardır. Nazar ve istidlal kavramlarının ifade ettiği akıl yürütme kıyastan daha umumi anlamlıdır. Çünkü kıyas ile belli bir akıl yürütme türü anlaşılır fakat nazar ve istidlalde muhtelif akıl yürütme yöntemleri kastedilir.¹⁹⁵

İstidlâlî bilginin alanı bizim müşahede ettiğimiz varlık alanı olmayıp gayb alanıdır dolayısıyla şüphe ve zandan da hali değildir. İşte bu yüzden İbni Teymiyye’nin argümanı Allah’ın (c.c.) sıfatları ya da dînî konularda hüküm verilirken nakil esas alınmalıdır. İbni Teymiyye’ye göre bilgi nakil içindeki aklî bilgidir. Dolayısıyla dini bilgi duyular ve mantiki anlamda akıl olmaksızın ayet ve hadislerle elde edilir.¹⁹⁶

İslâm dininde bilgi elde etme yolları duyular, akıl ve nakildir. Delilleri bakımından kaynağı akla dayanan bilgilere aklî, nakle dayanan bilgilere de naklî bilgiler denilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için hakikate, doğruya ulaştıran şey manasında kelim ve fıkıhta kullanılan delil kavramını, çeşitlerini ve İbn Teymiyye’ye göre delillerin değerini açıklamaya çalışacağız.

1. 3. İbn Teymiyye’ye Göre Delil ve Delillerin Tasnifi

“Delil” Arapça bir kelime olup yol göstermek, irşad etmek manalarına gelir. Kur’an’da bu kavram rehberlik etmek, yol göstermek, doğruya ulaştırmak ve haber vermek anlamlarında aynı kökten fiiller kullanılmaktadır.¹⁹⁷ İstilah olarak delil, bizi bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeye götüren şey veya içinde sahîh bir mana barındıran ve bilgiye ulaştıran,¹⁹⁸ kendisi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde edilen şeydir.¹⁹⁹ Delil, duyu organlarının alanı dışında olan ve

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Mantıkıyyîn*, s. 159.

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 72.

¹⁹⁷ Bkz., Furkan, 25/45.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Kitabu’n-Nübüvvât*, 1. Baskı, Mısır, 1985, s. 106.

¹⁹⁹ M. b. Ali b. Kadim Tahanevi, *Keşşafu Istilahati’l-Funun*, 1.Baskı, Lübnan, 1996. I, 793 – 798; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 86.

zaruri olarak da bilinemeyen şeylerin bilgisine götüren vasıta diye de tanımlanmıştır.²⁰⁰

Delil ihtilafı meselelerin çözüme kavuşturulmasında bir araç olarak görülmüş ve bir iddianın doğru veya yanlış olduğunu ispat etmek için mutlaka başvurulması gerekli olan bir esas olarak kabul edilmiştir. Fakat hangi delillerin kabul hangilerinin reddedileceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu sebeple delil çeşitlerinden bahsetmek istiyoruz. Kalam âlimleri delilleri çeşitli yönlerden tasnif etmişlerdir.

1. 3. 1. Ortaya Koyduğu Değer Açısından Deliller

Deliller ortaya koyduğu bilginin kesinliği açısından öncelikle kat'i ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Kat'i olan delile yakîni delil de denilmektedir. Bu tür deliller; ispat edilmeye çalışılan konuyla ilgili karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıran delillerdir. Aklî bir delilin kesin olması için tüm öncüllerin zaruriyat veya yakîniyyat cinsinden olması gerekir. Böyle delillere “burhan” da denir. Aklî deliller içerisinde ‘burhan’ kesin olan tek delildir. Naklî delillerin kesin olabilmesi için de, hem subutunun hem de manâya delaletinin kesin olması gerekir.²⁰¹

İspatlamaya çalıştığı konuyla ilgili karşı ihtimallerin tümünü ortadan kaldıramayan delillere ise “zannî delil” denir. Bu nev'i deliller iltizamî veya iknaî deliller diye de isimlendirilir. Kalam âlimlerine göre cedel, hatabe, şiir ve safsatadan oluşan aklî deliller zannî aklî delil gurubuna girerler.²⁰² Bu delillerin öncülleri yakîniyyat veya zaruriyyat türünden değildir. Naklî delillerde ise medlulden ihtimali kaldırmayan, sübûtu veya manaya delaleti kesin olmayan deliller zannîdir. Ahad hadisler buna örnek olarak verilebilir.

Kalam âlimleri itikadi bir konunun sübûtu için, gelen haberin sübût itibariyle kesin olmasını şart koşmuşlardır. Bu yüzden zannî deliller, kesinlik ifade eden bir asla dayanmadıkça makbul sayılmazlar.²⁰³ İbn Teymiyye de kalam âlimleri gibi

²⁰⁰ Bakıllanî, *Temhid*, s.13; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 72.

²⁰¹ Yavuz, “*Delil*”, DİA, IX, 137, İstanbul, 1989; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 86, 87.

²⁰² Yavuz, “*Delil*”, IX, 137.

²⁰³ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 87; Ali Arslan Aydın, *İslâm inançları (Tevhid ve Kelâm İlmi)*, 7.baskı, Gonca yay. Ankara, 1984, s. 102; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 27; el-Bağdâdî, *Usûlüddin* (nşr. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), s. 26-28.

delillerin hüküm ortaya koyması için kesin olması gerektiğini belirtir. O, Ahad hadisler zayıf sayıldığından onlarla hükmetmenin doğru olmadığını söyler.²⁰⁴

Ahad hadislerin de genel olarak zan ifade ettiği kabul edildiğinden dolayı inanç konularının ispatında kullanılmayacağı kabul edilmektedir. Ancak ahad hadislerin kesin ilim ifade ettiğini, huccet olduğunu savunanlar da vardır. Örneğin muasır hadis âlimlerinden selefi Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (ö.1999) haber-i vâhidin kesin ilim ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla itikadi konularda da delil olduğunu kabul etmiş ve bu konu hakkında hadis âlimlerinin delillerinden oluşan bir kitap da yazmıştır.²⁰⁵

1. 3. 2. İhtiva Ettiği Bilginin Kaynağı Açısından Deliller

Deliller, ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından, yani akla ve vahye dayanmaları açısından da ikiye ayrılır.

Bütün öncülleri akla dayanan deliller aklî delil diye adlandırılır. Bu tür deliller hem kat'i hem de zannî olabilir. Kesin olarak delalet ettiği şeyi ispat eden aklî delillere "burhan" denir. Kesin olarak medlulü ispat etmeyen delile de hatabe ve hatabi delil denir. Kelam âlimlerine göre aklî delile istinaden hiçbir itikadi esas ortaya konamaz. Aklî delil sadece naklî delille sabit olan esasların daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu esasların doğruluğunun ispatlanmasına ve gerektiği zaman da deliller arasında kıyaslamalar yaparak tercihte bulunulmasına katkıda bulunur.²⁰⁶

Vahye dayanan, işitilerek öğrenilen deliller ise naklî delil diye adlandırılır. Buna sem'i ve lâfzî delil de denir. Bilgiyi bize aktaran kimsenin doğru söyleyip söylemediği akıl yoluyla anlaşılabilirliğinden delillerin bu nev'ine 'naklî aklî delil' denmesinin daha uygun olacağını söyleyenler de vardır. Bununla beraber naklî aklî delili üçüncü bir çeşit olarak kabul edenler de vardır. İslâm âlimleri naklî delilleri genel olarak Kur'an-ı Kerim, hadisler ve icma olmak üzere üç gurup halinde sınıflamaktadır. Kur'an'ın naklî delil oluşu konusunda ittifak olduğu gibi, tevatür derecesinde sabit olan hadislerin de delil olarak kabul edilmesi konusunda ittifak

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, I, 250, 251.

²⁰⁵ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *el-Hadîsu hüccetün bi nefsihî fi'l-akâid ve'l-ahkâm*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005, (çev. Mehmet Kubat, Hadis Üzerine (Selefi Bir Yaklaşım) Konya, 1992.)

²⁰⁶ Delil ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz., Tahanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, I, 793- 798.

vardır. Ancak tevatür derecesine ulaşmayan meşhur veya âhâd haberler delil sayılmazlar.²⁰⁷ Mutezili âlimlerden Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö.213/833) ve Nazzam (ö.231/845) da ahad haberlerin bir takım karinelerle desteklendiği zaman ilim ifade edeceğini söylemişlerdir.²⁰⁸

İbn Teymiyye'ye göre selef âlimleri, kelim âlimlerince yapılan aklî ve naklî delil ayrımına ilaveten şer'î delili de naklî delilden ayrı olarak düşünmektedirler. Zira şer'î delil naklî ve aklî delil türlerinin her ikisini de kapsamaktadır. Şer'î delil sadece haberi nakledenin doğruluğunu bilmeye bağlı değildir. Aksine gerçekliği hakkında aklî deliller Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Ancak bu deliller Yunan mantık esaslarına göre değil herkesin kolayca anlayabileceği doğal mantık esaslarına göre düzenlenmiştir.²⁰⁹

Selefiyye'ye göre şer'î deliller ile verilen bilgi kesindir. Şer'î olmayan deliller ise böyle değildir. Onların bazıları kesin, bazıları zannî, hatta bazıları da tamamen yanlış olabilir. Zira şer'î olmayan delilleri kat'î ve zannî diye ayırmak için objektif bir ölçü yoktur. Objektif bir ölçü olmaması nedeniyle özellikle aklî deliller sahasında bazen birbirleriyle çelişen durumda bile her görüşün sahibi ortaya koyduğu delile kesin delil nazarıyla bakabilmektedir. Böyle bir durumda aklî delilin doğruluğunu belirlemek için mutlak hakikat olan bir ölçüye ihtiyaç vardır ki, bu da şer'î delildir. Kur'an'da zikredilen deliller diğer bütün delillerden üstündür ve doğrulukları daima geçerlidir. Selef âlimlerine göre, Kur'an delillerine aykırı bilgi içeren bir delil eğer aklî ise dayanmış olduğu ilke açık değil, naklî bir delil ise sahih değildir. Çünkü kesin olan delillerin birbirine zıt olması mümkün değildir. Dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkiden söz edilemez.²¹⁰

Akaid alanında kullanılan deliller âlim olsun cahil olsun herkesi ilgilendiren bir hakikattir. Bu nedenle İbn Teymiyye bu konudaki delillerin anlaşılması zor olan mantıki kıyas formuna da getirilmesine karşıdır. İbn Teymiyye ile onun gibi düşünen

²⁰⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 57. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 73; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 87; Tahanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, I, 793 – 798.

²⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1962, XV, 361, 392; Rifat Korkmazgöz, *Kelâm İlminde Haber-i Vahid'in Bilgi ve Delil Değeri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2018, XVIII, sayı 1, s. 232.

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul Li Sarihi'l-Ma'kul*, Beyrut, 1985, I, 44.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 198-200.

âlimlerin delil konusundaki yaklaşımları farklıdır. Şimdi de İbn Teymiyye'ye göre delillerin değerinden bahsetmeye çalışacağız.

1. 3. 3. İbn Teymiyye'ye Göre Delillerin Değeri

İbn Teymiyye herhangi bir konunun izah ve ıspatında mantıkî kıyas formuna sokulan delillerin konunun anlaşılmasını güçleştirdiği kanaatindedir. Hatta onlar bazı yanlış sonuçların doğmasına da sebep olmaktadır. O mantıkî kıyas formunda bir delilin, büyük öncülde zikredilen bilgiyi sonuç olarak sunmaktan başka bir değer taşımadığını, dolayısıyla onun önceden bilinmeyen bir hususu kanıtlamış olmayacağını söylemektedir.²¹¹

İbn Teymiyye, deliller arasında çatışma çıktığı zaman mevcut üç ihtimali şu şekilde sıralamaktadır: Delillerin ya her ikisi aklî veya her ikisi naklî ya da biri aklî diğeri naklî olabilir. Her üç durumda da karşı karşıya gelen iki delilin ya her ikisi kesin, ya her ikisi zannî ya da biri kesin diğeri zannî olmaktadır. Eğer delillerin ikisinde de kesinlik varsa ittifakla aralarında çatışma sözkonusu olmaz. Zira iki kesin delil arasında çatışma düşünülmesi imkânsızdır. Aksi takdirde bizzat kesinlikleri tartışmaya açılır. Ayrıca bu durumda sözkonusu iki delilin herhangi bir şekilde aklî veya naklî olmaları kesinlik açısından önemli değildir. Çünkü kesin olan delil delaleti hangi tür olursa olsun daima geçerlidir. Ayrıca iki kesin delilin çatışması durumunda birinin diğeri nakzetmesi yani geçersiz kılması gerekir. Halbuki geçersizliği ileri sürülen delilin kesinliğinden söz edilemeyeceği için bu imkânsızdır. Çünkü delillerde kesinlik ve çatışma bir arada bulunmaz.²¹²

Eğer delillerin ikisi de zannî ise kuvvet durumlarına göre aklî veya naklî oluşlarına bakılmaksızın biri diğere tercih edilir. Burada öncelik sözkonusu değildir. Eğer çatışan delillerden biri kesin diğeri zannî ise o zaman kesin olan delil ister aklî ister naklî olsun mutlaka öne geçirilir. Çünkü zan hiçbir zaman kesin delaleti ortadan kaldırıp onun önüne geçemez.²¹³

Bu ihtimalleri zikreden İbn Teymiyye şöyle demektedir:

²¹¹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantuk*, s. 165; Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", DİA, IX, 138.

²¹² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 78-80.

²¹³ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 78-80.

“Şayet buna rağmen kelamcılar hala “Naklî delil hiçbir zaman mutlak kesinlik taşımaz” derlerse, bu görüşlerinin bir anlamı kalmaz. Çünkü ihtimaller incelendiğinde bir delilin aklî veya naklî oluşundan dolayı diğerinin önüne geçirilmediği açıktır. Dolayısıyla nakil karşısında aklın öncelik veya üstünlük gibi bir özelliği yoktur. Bu sebeple kesin bir naklî delile yine başka bir delilin -aklî de olsa- çelişik bulunma ihtimali yoktur.”²¹⁴

Yukarıdaki ihtimalleri ortaya koyup aklî delilin önceliği yaklaşımını reddeden İbn Teymiyye kendi görüşünü şu temel esaslara dayandırır: İki delilin çatışmasında belirleyici olan aklîlik veya naklîlik değil kesinliktir. Dolayısıyla başka herhangi bir özelliğine bakılmaksızın sadece kesin olan delil öne çıkarılır. Buna göre kesin olması durumunda aklî delilin zannî olan naklî delile takdim edilmesi aklî oluşundan değil kesin olmasından dolayıdır. O halde aklî delillere mutlak bir biçimde öncelik tanınması ve aklîliğin öne geçirilme ve tercih sebebi olarak sayılması yanlıştır.²¹⁵

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde delilin aklî veya naklî oluşu övgü veya yergi ifade etmez. Bu durum yalnızca konunun bilinme şeklini ortaya koyar. Ayrıca bir delilin naklî veya şer'î oluşu aklîliğin alternatifi değildir. Çünkü şer'înin karşıtı ancak bid'î olabilir. Öte yandan şer'î deliller hem aklî hem naklî deliller içerir. Çünkü akılla bilinen hususlarda da vahiy insanlara rehberlik eder ve onlara çeşitli ipuçları verir. Böyle vahiyle desteklenen aklî delile de “şer'î aklî delil” denir.²¹⁶ Bu noktada İbn Teymiyye tevhid, peygamberlerin doğru oluşu, sıfatların ve öldükten sonra dirilmenin ispatı gibi konularda Kur'an'da verilen misallere ve istidlali ifadelerle dikkat çekerek bunların aklî delil sayıldığını belirtir. Yani vahyin işaret etmesi suretiyle bir takım aklî burhan ve kıyasların aynı zamanda şer'î olabilmesi ve her iki delil türünü de temsil etmesi mümkündür. Çünkü Kur'an birçok ayetiyle aklî delillere²¹⁷ yer verdiği gibi gerektiğinde onları açıklar ve onlarla ilgili uyarılarda bulunur.²¹⁸

İbn Teymiyye'ye göre kesin aklî ve naklî deliller arasında fark yoktur. Dolayısıyla o naklî delillere yöneltilen itirazları aklî delillere de yöneltmemek için

²¹⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 78-80.

²¹⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 78-80.

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 198.

²¹⁷ bkz: Afak ve enfüs delili: Fussilet 41/53.

²¹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 198-199.

hiçbir engel olmadığını belirtir.²¹⁹ O böylece aklî bilginin kesinliğinin nakil karşısında zannedildiği kadar kuvvetli olmadığını, naklî içinde de akla yeterince yer verildiğini ortaya koyarak aklın önceliği tezini zayıflatmaya çalışmaktadır. Zira aklın bilgi kaynağı olması İbn Teymiyye'ye göre, aklî delillere herhangi bir öncelik hakkı tanımaz.

İbn Teymiyye'nin ısrarla üzerinde durduğu konu, aklın gayb alanında imanî konularda yetersiz oluşudur. Bu alanla ilgili insan düşüncesinin verebileceği doyurucu cevaplar yoktur.²²⁰ Zira bu alan her şeyi yaratan, vareden, gayb- şahid her şeyi bilen²²¹ yüce Allah'ın vahyi ile bilinebilir. İbn Teymiyye'ye göre, insan ilahiyat konularında ne yalnızca kendi aklına ne de diğer akıl sahiplerinin birçok ihtilafa yol açan ve birbirleriyle çelişen görüşlerinden birine tam olarak güvenebilir. Böyle bir güven için ancak Allah tarafından korunmuş olan ve doğruluğunda şüphe bulunmayan bir habercinin sözkonusu görüşleri tezkiye etmesi veya kendi haberleriyle doğrulaması gerekir.²²² Bu sebeple aklın, sağlam naklî bilgi veya delille çatışması düşünülemez. Hata yapmayan, doğruluğu kesin olan ve gaybi konuları da kapsayacak şekilde kuşatıcılığı bulunan bir bilgi kaynağıyla aklın çatışması mümkün değildir. Aynı şekilde naklî de apaçık aklî bilgiye muhalefet edip çatışması beklenemez. Çünkü peygamberler aklın muhal gördüğü hususları değil, aklın bilemediği ve anlamakta aciz kaldığı hususları haber verirler.²²³ Aslında kesin naklî delile muhalif görünen aklî delillerin mukaddimleri incelendiğinde, bunların sağlam olmadığı ve içlerinde mutlaka kapalılık, karışıklık ve ihtilaf bulunduğu görülür.²²⁴

İbn Teymiyye, akıl-nakil çatışmasının olmadığını kabul etmenin, akli inkâr demek olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla o, aklın bilgi kaynağı oluşunu kabul ettiğini, delillerin geçerliliğini ve sem'in doğruluğunu ispat fonksiyonunu inkâr etmediğini belirtmektedir.²²⁵ Onun karşı çıktığı aklın şeriat ile çatışabileceği ve bu durumda ona takdim edileceği görüşüdür. Halbuki, yukarıda da belirtildiği gibi,

²¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 136-137.

²²⁰ Neccar, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy Ve'l-Akl*, s. 39.

²²¹ Haşr, 59/22.

²²² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 187-188.

²²³ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 142, 147-148; II, 314.

²²⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 174-175.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 310.

delilin aklî veya naklî oluşu değil, kesinliği veya zannîliği önem arzettiğinden dolayı kesin deliller arasında herhangi bir çatışma olması da mümkün değildir. Ancak naklî delillerin arasına zayıf veya uydurma olan deliller karışabileceği gibi, aklî deliller arasında da yanlışlar bulunabilir. İşte o zaman çatışma sözkonusu olabilir. Durum böyle olunca İbn Teymiyye'ye göre, aklî bir delil, eğer doğruluğu kesinleşmiş peygamberin bildirdiği vahiy veya sahih habere muhalefet ederse, o takdirde sözkonusu aklî delilin içinde yanlış mukaddimelerin bulunduğuna hükmedilmelidir. Çünkü halk arasında aklî veya naklî olarak nitelendirilen birçok delil, aslında delil sayılmayan yalnızca delil olduğu zannedilen bir kısım hükümlerden ibarettir. Nitekim kelamcılar ve filozoflar bile aynı konuda tek bir aklî delil üzerinde ittifak etmiş değillerdir. Bu yüzden İbn Teymiyye akıl-nakil çatışması olduğunu iddia edenlere karşı çıkarken, akli dışlama niyetinin bulunmadığını, yalnızca üzerinde ittifak olmayan zayıf delillere karşı dikkatli olunması ve onlar sebebiyle naklîn töhmet altına alınmaması için uyarıda bulunduğunu belirtmiştir.²²⁶

İbn Teymiyye'ye göre, aklî delil ile nakli delilin karşıtlığı sözkonusu olduğunda, önce naklî sağlamlığının araştırılıp tespit edilmesi gerekir. Şayet naklî delilin doğruluğu sabit ise söz konusu aklî bilgi sorguya tabi tutulmalıdır. Çünkü böyle bir durumda ya aklî denen deliller apaçık ve sarih istidlallere dayalı değildir ya da nakiller -Kur'an ve sahih hadis dışında- uydurma veya zayıf haberlere dayanmaktadır.²²⁷ Eğer ikinci durumda olduğu gibi akıl kesin ve nakil zannî olursa tabiatıyla kesin olan öne geçer. Buradaki gibi iki delil ortaya çıktığında çatışmaya bakılmaksızın kesinlik tercih edileceği için, herhangi bir akıl-nakil çatışması durumu İbn Teymiyye'ye göre zaten sözkonusu değildir.²²⁸

Esasen İbn Teymiyye'nin öncelikli hedefi ve hassasiyet gösterdiği nokta; Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennem gibi dini konularda önceliği naklî delile vermektir. Allah ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. O'nun bilgisinde hiçbir eksiklik ve yanlışlık da yoktur. Ayrıca Yüce Allah zannî bilgilerden çok kaçınılması gerektiğini

²²⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 191-194; Mehmet Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul, 2008, s. 89-96.

²²⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 155-156

²²⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 185.

emretmektedir.²²⁹ Bütün bu hususlar dikkate alınırsa naklî delillerin, dolayısıyla kesin bilgi ifade ettiğini savunan görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Delil konusu ilgili bu açıklamalardan sonra bu bölümde, akıl ve nakil kavramlarını ve İbn Teymiyye'ye göre akıl ve nakil arasında bir çatışmanın, zıtlığın bulunmadığını izah etmek istiyoruz. İslam düşüncesinin önemli konularından biri akıl ve nakil arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu, bunun boyutları ve sonuçlarıyla ilgilidir.

²²⁹ Hucurat, 49/12.

II. BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'DE AKLIN VE NAKLİN BİLGİ DEĞERİ

İbn Teymiyye'nin felsefe ve kelamcılara karşı gündeme getirdiği en önemli itirazlardan biri akıl ve nakil arasındaki ilişkinin şekline dairdir. O bu konuyla ilgili olarak *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* ve *Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl Li Sarihi'l-Ma'kûl* isimli eserlerini kaleme almıştır.

İbn Teymiyye, akıl-nakil münasebeti konusunda fikir beyan edenleri, Kur'an açısından üç gruba ayırır. O, bunlardan ilki, Kur'an-ı Kerim'de akliliği ve aklî delilleri reddedenler, ikincisi kabul edenler lakin anlama ve tespit hatalı olanlar, kendisinin de dâhil olduğu üçüncü gurubu ise Kur'an'daki aklî delilleri doğru olarak bilip anlayanlar diye belirtmektedir.¹

İbn Teymiyye yaşadığı dönemde, Fahreddin Râzî'nin etkisiyle yerleşmiş bulunan, felsefi kelam düşüncesine karşı, kitap ve sünneti ve bu iki kaynak çerçevesinde akliliği vurgulamıştır.² Şimdi burada genel olarak aklın tanımı ve çeşitlerinden ardından İbn Teymiyye'ye göre akıl ve aklın değerinden bahsedeceğiz.

2. 1. Aklın Tanımı ve Çeşitleri

Akıl kelimesi kökeni Arapça olup pek çok anlamı vardır. Bunlardan bir kısmı temel anlam, diğerleri yan anlamlardır. Akıl sözcüğünün temel anlamı; bağlamak, tutmak ve korumaktır.³ Akıl sahibinin yanlış ve tehlikeli işlere girmesini engeller ve onu korur. Kuran-ı Kerim'e göre akıllı kimse, gerçek manada aklını kullanarak Allah'a inanan, O'nunla bağ kuran kimsedir.⁴ Burada kastedilen akıl manevi akıldır. Deneyin olgularını zihnin sistematik ve mantıklı bir şekilde yorumladığı tabiat bilimleriyle alakalı olan akıl değildir. Akıl, zihin ve nefis temelde aynı hakikat olarak görülmektedir. Buna idrak edici olması bakımından akıl, bedene etkisi sebebiyle nefis ve idraka kabiliyetli olması itibarıyla zihin denilmiştir.⁵

¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVI, 470, 471.

² Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi*, İstanbul, 2008, s. 82.

³ Rağıp el-İsfehâni, *el-Müfredat fi Ğaribil Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 511-512.; Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1994, s. 1336-1337,

⁴ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XI, 458; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mısır, 1381/1961, II, 623.

⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998, s. 66.

Aklın temel anlamlarından bir diğeri de, kayıt altına alma ve alıkoymadır. Bu bakımdan akıl, kelimeler vasıtasıyla bilginin gereğini kayıt altına alan ve tutan fitrî bir aidiyeti göstermektedir. Aklın gerçek yapısı akleden nefsin onunla hak ve batılı bilip hakkı batıldan ayırdığı ruhî bir cevher olmasıdır.⁶ Aklın bir diğeri tanımı da, madeni kalp ve ruhta, şuaşı dimağda bulunan ve duyu organları ile elde edilemeyen şeyleri idrak eden manevi bir nur şeklindedir.⁷ İnsan doğasına yerleştirilmiş olan bu yetenekle görünmeyen âlemleri, olgu ve olayları algılayıp kavrayabilecek bir donanıma sahip olur. Çünkü akıl yapısı itibariyle eşyanın güzellik ve çirkinliğini, tam veya noksan oluşu ile ilgili özellikleri kavrayacak şekilde yaratılmıştır. İnsan kendisine lutfedilen bu yetenek ile gerekli olan nazari bilgileri de elde eder. İnsan ana rahmindeyken oluşmaya başlayan bu özellik ergenlik çağına gelince tam olarak gelişir ve gittikçe olgunlaşır. Bu özelliğini kullanmayan insanlar akılsız diye tabir edilirler.⁸ Kur'an bu durumu: "Onlar, sağır, dilsiz ve kördürler. Zira akıllarını kullanmazlar"⁹ şeklinde değerlendirir.

İslâm düşünce sisteminde akıl maddi bir kuvvet değil genellikle soyut ve ruhani bir cevher olarak kabul edilir. İslâm âlimleri akli insanda doğuştan var olan ruhî bir güç olarak tanımlarlar. Kişinin ilim elde etmesi ve varlıkları idrak edip anlaması bu güç ileldir. Bu ruhi güç Allah'ın müdahalesiyle çalışır, İslâm filozoflarının iddia ettiği gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil.¹⁰ Akıl bilgi sebebidir. Duyular somut olan varlıkları idrak edip, onlarla ilgili bilgi sağlar, akıl ise soyut olan varlıklarla bilgi sağlar.¹¹ Başka bir ifadeyle, akıl bilinmeyen şeyleri tariflerle tasavvur eder, delillerle kabul ve tasdik eder, hissedilen şeyleri de duyularla müşahede ederek kavrayıp anlar.¹²

Kelam ilminde bilgi kaynaklarından biri sayılan akıl, Kur'an-ı Kerim'de pek çok kez zikredilmiştir. Bu kelime Kur'an'da çok açık anahtar terimlerden biridir. Akıl, Allah'ın varlığına, birliğine inanan ve ayetlerini anlamaya kadir olan insanı

⁶ S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri*, (Çev. M. Erol Kılıç), İstanbul 1989, s. 201.

⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, I, 566.

⁸ Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şiri, Beyrut, 1994, XV, 504.

⁹ Bakara 2/171.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", DİA, II, 244.

¹¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 92.

¹² Cihat Tunç, "İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi", EÜİF. Dergisi, 7. sayı, Kayseri, 1990, s. 23.

ifade eder. İnsan, Allah'ın merhametinin eseri olarak kendisine lutfettiği bu yetenekle ayetleri kavrar. Meselâ, Yüce Allah “Allah'ın gökten indirdiği, öldükten sonra arzı tekrar hayata kavuşturan yağmur da insanlar için Allah'ın varlığının delillerindendir. Şüphesiz bunda akıllarını kullananlar için ayetler vardır”¹³ buyurmaktadır. Yine Kur'an, yanlış hareketlerinden dolayı Allah'ın, halkı ile beraber altını üstüne getirdiği eski memleketlerin durumuna da işaret eder.¹⁴ Bu ve benzeri ayetlerde eski kavimlerin hallerinden akli olanların ibret alması öğütlenmektedir.¹⁵

Kur'an, 'olgu-akıl' ilişkisi üzerinde durur ve akıl sahiplerinin varlıklar ve olaylar üzerinde aklını kullanarak fikir üretmelerini ister.¹⁶ Yeryüzünde gezip dolaşmayı, geçmişin izlerine bakıp ibret almayı öğütler, ibret almayanların geçmişteki yanlışları tekrar edenlerin basiretsiz oldukları ve kalp gözlerinin kör olduğu belirtilir.¹⁷ Bu tür ayetlerden anladığımız kadarıyla kalp, göz ve kulak gibi duyuların görevleri bakımından kullanılmadığına değinilmektedir. Bu niteliklerini gereği gibi kullanmayıp atıl hale getiren insanlar seviyelerini kaybederek behimi bir derekeye düşmektedir. Aklını atıl bir duruma dönüştürmüş olanlar kınanmıştır. Halbuki Kur'an aklın aktif ve etkili bir şekilde kullanılmasını tavsiye etmektedir.¹⁸

Genel olarak Kur'an-ı Kerim, insanı varlık âleminde olup bitenleri akıl vasıtasıyla anlamaya çağırır. Ünlü Kur'an yorumcusu Dahhak (ö. 105/723) “لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا”¹⁹ ayetinde geçen 'hayyen' kelimesine “aklını kullanabilen kimse” anlamını vermiştir. O takdirde ayet “aklını kullanabilen kimseyi uyarman için” anlamına gelir ki, Kur'an doğrudan akıllı insana hitap etmektedir. Zira akli olmayanlar, dini yönden sorumlu olmadığı için onları uyarmanın da bir anlamı yoktur. Akıllı olmak dinen mükellef olmanın da şartıdır.²⁰

Kur'an-ı Kerim'de açıkça aklın tanımı yapılmaz, ancak aklın söz konusu edildiği ayetlerin muhtevasından aklın hangi hususlarda etkin olduğu kavranabilir.

¹³ Rum, 30/23-24.

¹⁴ Ankebût, 29/35.

¹⁵ Bkz. Nahl, 16/12-13, Hicr, 15/85.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 38.

¹⁷ Hacc, 22/46, ayrıca bkz. A'raf, 7/179.

¹⁸ Yunus, 10/100.

¹⁹ Yâ-sîn, 36/70.

²⁰ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 39.

Bunlardan bazı ayetlere göre akıl: duyu vasıtasıyla elde edilen bilgileri değerlendirerek doğru ile yanlışını birbirinden ayırabilir,²¹ kavramlar ve fikirler arasında kıyaslamalar yapabilir,²² varlıkları inceleyerek onlarla ilgili doğru bilgiler ortaya koyabilir; ancak varlık ve olayları her yönüyle kuşatamadığı için vermiş olduğu bilgi sınırlıdır.²³ Akıl insanda var olan ve bilginin meydana gelmesinde etki eden ön yargılar, kuruntular, arzu ve hevesler sebebiyle yanlı da bilir,²⁴ bu yüzden yolunu aydınlatacak sağlam bir kaynağa da ihtiyaç duyar. Aklın güzel ile çirkinini, faydalı ile zararlıyı ayırabilen²⁵ zihni bir kuvvet²⁶ olduğu da Kur'an ayetlerinde haber verilmiştir.

Akıl kullanılmadan hiçbir bilimsel gelişmeden söz edilemeyeceği gibi İslâm dininin temel esasları da akıl olmadan anlaşılabilir. Hakkı batıldan, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırma ve temyiz gücüne sahip olmamızı sağlayan akıl, doğal ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayrılır.

2. 1. 1. Doğal Akıl

Akıl, yüce Allah'ın, doğuştan insanın yaratılışına koyduğu, lutfettiği en büyük nimettir, ilahi bir nurdur.²⁷ İnsan dünya işlerini aklıyla idare eder. Kendisi için faydalı veya zararlı olanı bilir. Kişinin kendini tanıması, anne ve babasını bilmesi gibi fitratın gerektirdiği iş ve davranışlar da aklın doğuştan geldiğini göstermektedir. Hiç kimse kendisini veya başka birini fiilleriyle değerlendirmeden ben akıllıyım diyemez.²⁸ Akıl sağlığı yerinde olan tüm insanlar bu akıl türünde müşterektir. Allah'ın sorumluluk yükleyip imtihan edeceği kullarının tabiatına yerleştirdiği bu akıldır. Allah kullarına bu akıl yönünden; emir ve nehiylerde, tavsiye ve teşvikte bulunmuş emrine uyanlara va'd ederken aykırı davrananlara da va'd de bulunmuştur. Elçiler ve ilahi kitaplar göndererek, kevnî ayetlerle tesir ederek ergenlik çağına

²¹ Nahl, 16/78.

²² A'raf, 7/191-195; Nahl, 16/76; Neml, 27/59-64; Rum, 30/28; Naziat, 79/27.

²³ Âl-i İmran, 3/7.

²⁴ A'raf, 7/179.

²⁵ Bakara, 2/44, En'am, 6/32, Mülk, 67/10.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983, s. 67.

²⁷ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 93.

²⁸ Haris b. Esed Muhasibî, *Şerefu'l-Akl ve Mahiyetuhu*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, 1986, s. 17-20,

ulaşmış tüm insanlara hitap etmiştir. Bu akıl çeşidi insana doğuştan verildiği için buna fitrî akıl da denilmiştir.²⁹

Genel olarak İslâm ve batı filozoflarının teorik- nazari akıl (akl-ı bi'l-kuvve) ya da Aristo'nun pasif akıl diye tabir ettiği doğuştan akıldır.³⁰ Gazzâli'ye göre doğuştan gelen akıl, sabahleyin doğan güneş gibidir. Onun parlama zamanı ise ergenlik çağıdır.³¹ Kültürümüzde 'âkil' kavramı çocuğun aklını kullanabilme yeteneğini belirtmek için kullanılmaktadır.³²

Allah'ın insanlara genel ve evrensel bir hidayet kaynağı olarak verdiği aklın bir diğer çeşidi ise kazanılmış (müktesep) akıldır.

2. 1. 2. Kazanılmış Akıl

Müstefad akıl, mesmu' akıl, ameli akıl, kesbî ve tecrübî akıl ifadeleriyle de tabir edilen kazanılmış akıl, garizî ve fitrî aklın işletilmesiyle elde edilen bir melekedir. Kazanılmış akıl deney, muhakeme, düşünme ve öğrenme yoluyla elde edilir. Yapılan eğitim ve öğretim faaliyetleri bu hedefe ulaşmak içindir. Bu akıl ihmal edilmeye gelmez, kullanıldıkça gelişir, ihmal edilirse de noksanlaşır. Kesbî akıl da denilen kazanılmış akıl insanı, akıl yürütme gücüne muktedir kılar ve ictihadın doğruluğuna götürür.

Kesbî aklın garizî akıldan soyutlanmasına imkân yoktur. Fakat garizî aklın kesbi akıldan soyutlanması mümkündür. Çünkü garizî akıl asıl, kesbî akıl ise fer' olup asıl olmadan fer'in kendi başına kaim olması imkânsızdır.³³ Dolayısıyla fitrî akıl ile kesbî akıl birbiriyle zaruri bir ilişki halindedir. Fitrî akıl, kesbî akıl için kaynak ve zemin oluştururken, kesbî akıl ise fitrî aklı destekler ve geliştirir. Bu da müktesep aklın artıp eksilme kabul ettiğini gösterir. İnsanların akıllı olup olmadığı fiilleriyle anlaşılır. İnsan akılla dünyada faydasına ve zararına olan şeyleri bilir. Bütün bunlar garizî aklın bir neticesidir. Gazzâli'nin sabah güneşi benzetmesinde olduğu gibi, fitrî akıl ergenlik çağında parlamaya başlayarak kırkına varıncaya kadar daima gelişir ve

²⁹ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 152, 153.

³⁰ Kemaleddin Beyazade, *İşaratül-Meram min İbaretil-İmam*, (thk. M. Zahid el-Kevseri), İstanbul, 1949, s. 78.

³¹ Gazzâli, *İhyau Ulûmi'd-Din*, I, 200.

³² Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 157.

³³ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, thk. Yasin Muhammed, Beyrut, 1995, s. 16.

olgunlaşır. Şöyle ki; güneş ışınları ilk önce hafiftir, sonra güneşin ışınları gittikçe kuvvetlenir ve çoğalır. İşte aklın durumu da buna benzer.³⁴ Kesbî akıl hususunda insanlar eşit düzeyde değillerdir.

Hız. Ali de, aklı tabii, mesmu' (duyulmuş) diye ikiye ayırır ve tabii olan bulunmadıkça duyulmuş olanın fayda vermeyeceğini belirtir. Bu durumu o gözün ışığı engellendiği zaman, güneş ışığının fayda vermediğine benzetir.³⁵ Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, mesmu' aklın karşılığı kazanılmış akıldır. Kazanılmış akıl, fitrî akıldan ayrılmaz. Kur'an'ın belirttiği akıl bu anlamdadır: "Biz, bu misalleri insanlar için veriyoruz. Onları ancak ilim sahipleri anlayabilir."³⁶ Allah'ın kâfirleri akılsızlıkla nitelendirip zemmettiği ayetlerde geçen akıl, kesbi, bir diğer ifadeyle duyularak elde edilen akıldır.

Müktesep aklın önündeki en büyük engel, körü körüne taklîçiliktir. Kur'an'da, araştırma ve sorgulama niteliğinde olan aklın, bilginin hakikatine ulaştıracak vasıtaların terk edilerek, atalarını taklît edenler kınanmaktadır.³⁷ Onların ve sonraki nesillerin akıllarını kullanmaları ve düşünceleri istenir.

İbn Teymiyye'ye göre ise akıl sadece idrak ve tasdik edicidir. O Ahmed b. Hanbel ve İbni Hazm'ın fikirlerini paylaşarak aklı, adına ister sıfat denilsin ister araz insanların doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermelerini sağlayan bir özellik olarak kabul etmiştir. Ona göre akıl doğuştan gelen ruhi bir güçtür, bir cevher değildir. O naklîn beyanı ve anlaşılması için aklî tefekkürün zorunlu bir ihtiyaç olduğunu belirtir. Ancak dinin getirmiş olduğu hakikatleri kendi başına ortaya koyma hususunda aklın aciz olduğunu ve verdiği bilginin de sınırlı olduğunu söyler. O akıllı insanda var olan aklı, gözdeki görme gücüne benzetmiştir.³⁸

Kur'an, ta'akkul, tezekkür ve tefekkür kelimeleriyle fonksiyonel akla teşvik etmektedir ve aklı kullanmamaya ise karşı çıkmaktadır. Öyleyse bize düşen aklı fonksiyonel hale getirmektir. Fakat burada karşımıza "Aklın alanı ne olmalıdır?" sorusu çıkmaktadır. Şimdi bu konuyu açıklamak istiyoruz.

³⁴ Gazâlî, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetuhu*, Beyrut, 1986, s. 67.

³⁵ İsfehani, *el-Müfredat fi Ğaribil Kur'an*, 511.

³⁶ Ankebut, 29/43.

³⁷ Kehf, 18/104.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271, 286-288.

2. 1. 3. Aklın Alanı ve Aklî İstidlalin Bilgi Değeri

Kur'an terminolojisinde bilgiye konu olan iki varlık alanı vardır. Bunlar: Şehadet ve gayb alanı.³⁹ Şehadet alanı insanın duyuyla idrak ettiği maddi varlığı olan âlemdir. Şehadet âleminin kendine has bir takım özellikleri vardır. Şehadet âlemi, gözle görülüp duyu vasıtasıyla tecrübe edilebilen, akılla da idrak edilip kavranabilen geniş bir sahadır. Bu âlemde var olan her şey, aklî bilginin bir nesnesi durumundadır.⁴⁰

Akıl bilgi elde etme yollarının şemsiyesi konumundadır. O insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir niteliktir. Yüce Allah kudretini ve hikmetini anlamamız için bizleri akıl nimetiyle donatmıştır. Akıl duyu vasıtasıyla elde edilen eşyanın bilgisini sistematik bir düzene koyar. Bu nedenle eşyayı duyuyla bilmek de aklın alanı, kapsamı dâhilindedir diyebiliriz. Bu âlemde bütün ilmi gelişmeler aklın ürünüdür. Allah arzın imar ve ıslahını da akılla donatmış olduğu ve yeryüzüne halife kıldığı⁴¹ insana vermiştir. Allah, insanı bu arza yerleştirmekle kalmamış, hidayete ermesi için aklın faaliyet alanlarını belirlemiştir. Kur'an'ın rehberliğinde bildirilen faaliyet alanları şu şekilde sıralanabilir:

1- Allah'ın sonsuz kudret sahibi olduğunu⁴², zatında ve sıfatlarında eşi, benzeri ve dengi olmadığını bilmek⁴³, O'nun yegâne yaratıcı olduğunu, bütün işleri idare ettiğini, âlemde tam bir tasarruf ve hâkimiyet sahibi olduğunu bilmek için Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar üzerinde düşünmek ve araştırmak.⁴⁴

2- Allah'ın kendisine lutfetmiş olduğu halifelik görevinin gereği olarak yeryüzünü imar ve ıslah etmek. Allah'ın irade ve takdiriyle cereyan etmekte olan doğa kanunlarını keşfedip bununla her türlü bilim ve teknolojinin gerçekleşmesini sağlamak ve bununla birlikte Allah'ın kudretini, yüceliğini ve ilminin sınırsız olduğunu gözler önüne sermek.⁴⁵

³⁹ Bkz. Haşr, 59/22.

⁴⁰ Neccar, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy Ve'l-Akl*, s. 39.

⁴¹ Bkz. Bakara, 2/30.

⁴² Bkz. Bakara, 2/20, 148; Âl-i İmran, 3/165; Mülk, 67/1.

⁴³ Bkz. İhlâs, 112/4, Şura, 42/11.

⁴⁴ Bkz. Zümer, 39/62; Tur, 52/35-36, Lokman, 31/10-11.

⁴⁵ Bkz. Bakara, 2/36; Casiye, 45/36.

3- İnsanlığın huzur ve refahı için, istikamet üzere yaşamını devam ettirmesi ve daha üstün medeniyetler inşa etmek için uğraşmak.⁴⁶

Metafizik diye ifade edilen duyu ötesi, gayb âlemi, aklî bilgi alanında önemli bir sorundur. Ontolojik bir alan olan gayb âlemini insanın görmesi mümkün değildir, onu ancak delilleriyle idrak edebilir.⁴⁷ Bu âlem deney ve gözlem konusu olmadığı için duyular yoluyla algılanıp, akli ile bilinemese de vahyin yardımı ile aklın anlayabileceği bir duruma getirilebilir. Yani gayb akıl ile keşfedilemez ama akıl ile anlaşılabilir.⁴⁸

İnsan, aklî istidlal faaliyetleri sonucunda her şeyi yaratan yüce Allah'ı tanıyabilir. İnsanoğluna verilen nimetlerin en şerefliisi akıl olmasına rağmen, insan zekâsı ne kadar keskin, yaratılışı ne kadar temiz ve dürüst, felsefi kıyas ve akıl yürütmedeki yeteneği ne kadar sağlam olursa olsun, akıl tek başına insanlığın problemlerini çözme imkânına sahip olmadığı gibi, onu, içinde bulunduğu buhranlardan da tek başına kurtaramaz. İşte insan bu alanda aklını kullanmak suretiyle, âlemden Allah'a gidebilir. Zaten Kur'an da, şehadet alanıyla metafizik alan arasında nasıl bağ kurulacağıнын yollarını gösterir. Bu anlamda Kur'an'da Allah'la bağ kurmaya götüren üç yoldan söz edilmektedir. Bunlar: kendi nefsimiz, dış dünya ve insanoğlunun geçirmiş olduğu tarihsel deneyim.⁴⁹

Allah Kur'an'da aklın, anlayıp kuşatamadığı, tevkîfî hakikatlerden söz etmiştir. Bunlardan Allah'ın zâtı ve sıfatları birinci sırada yer alır. Kur'an ayetlerinde akıl sahipleri yerin ve göğün yaratılışı üzerinde düşünmeye çağırılırken, Allah'ın zâtını değil, yaratılmışları düşünmeyi istemesi manidardır.⁵⁰ Çünkü Allah'ın zâtı ve sıfatları, aklın alanının dışındadır. Sınırlı olanın sınırsız olanı kuşatması mümkün olmadığı gibi fani olanın da ezeli ve ebedi olan varlığın zâtını kavraması mümkün değildir. Tabi ki bu aklın atıl duruma getirilmesi anlamına gelmez, bilakis aklın korunması ve kendi alanında kullanılması demek olur ki bu da aklın yaratılış

⁴⁶ Bkz. Enam, 6/44; Enfal, 8/53; Rum, 30/41; Ra'd, 13/11; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin Kitabevi, Konya, s. 129, 130.

⁴⁷ Neccar, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy Ve'l-Akl*, s. 42.

⁴⁸ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s. 174-175.

⁴⁹ Bkz. Zariyat, 21/51; Fussilet, 40/53.

⁵⁰ Bkz. el-Bakara, 2/190-191; Bu konuda Hz. Muhammed'in (sav.) "*Allah'ın yaratıkları üzerinde düşününüz. Fakat Allah'ın zatı hakkında düşünmeyiniz*" diyerek mü'minleri uyarması manidardır. (Hadisin Kaynağı için Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut, 1389, II/353, 363)

gayesine uygun hizmetlerde bulunmasına vesile olur.⁵¹ İnsan aklıyla Allah'ın zâtını idrak edemese de yaratıklardan yola çıkarak varlığını kavrayabilir. Kur'an delilleri, Allah'ın varlığını anlama, takdis ve tenzih etme konusunda kâfidir.⁵²

Yüce Allah kudretini, hikmetini anlamamız için kesin aklî deliller var etmiş ve bunlardan haberdar olmamız için de Kur'an yoluyla bunları bize bildirmiştir. Örneğin Yüce Allah, varlığının delillerini, ufuklarda ve kendi nefislerimizde bize göstereceğini haber vermiş ve bunun neticesinde Kur'an'ın gerçek olduğunu anlamamız emredilmiştir.⁵³

İnsan aklının eşyayı idrak etmesinde, seciminde serbest olduğu bir yolu olduğu gibi, aşamayacağı bir sınırı da vardır. İnsan aklının aşamadığı sınırlarda başvuracağı tek yol vahiydir veya vahye mahzar olan birinden nakletmektir.⁵⁴ İşte akıl ve duyularımızla idrak edemediğimiz duyu ötesi alanın bilgisine tafsili bir şekilde ancak, vahyin bilgisiyile ulaşabiliriz. Aklın idrak edemeyeceği konularda nübüvvet kaynağına ihtiyaç vardır.⁵⁵

İnsan akli sınırlı olduğu için akılla ortaya konulan bilgiler de aklın bu sınırlılığından nasibini almaktadır. Her ne kadar akıl ile açıklanmaya çalışılan varlık alanları genel ve evrensel olsa da yine de sınırlı kalmaktadır. İşte bu sebeplerden dolayı, İbn Teymiyye naklî - özellikle dini konularda- ön planda tutmaktadır. Şimdi biz burada İbn Teymiyye'nin akli tanımlaması ve aklın değeri hakkında görüşlerinden bahsedeceğiz.

2. 1. 4. İbn Teymiyye'ye Göre Akıl ve Aklın Değeri

İbn Teymiyye felsefecilerle kelamcıların akla aşırı değer verdikleri gerekçesiyle onlara şiddetle karşı çıkmıştır. Bu, Aristo geleneğine bağlı felsefi akla karşı çıkıştır. O, dini akli savunmuş, inançların, hakikatlerin esas kaynağının vahiy ve peygamberlik olduğunu aklın ise onun destekleyicisi olduğunu belirtmiştir. O, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul* adlı kitabında aklın kendi varlığı

⁵¹ Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 129.

⁵² İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 49.

⁵³ Fussilet, 41/53; Neccar, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy Ve'l-Akl*, s. 44.

⁵⁴ Muhammed Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1994, s. 41.

⁵⁵ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 64.

içinde şeriatı anlama dışında bir yetki taşımadığını söylemekte ve ona böyle bir nitelik verilmediğini belirtmektedir.⁵⁶

Aklın görevi, sadece tanıtmak ve yol göstermektir. Onun bu düşüncesi “Usûlü’-d-din meseleleri konusunda Kur’an ve Sünnet yeterli açıklamadır”⁵⁷ görüşünün bir uzantısıdır. Zira bu iki kaynak, usûlü’-d-din sayılan bütün meseleleri, delilleriyle birlikte kapsamaktadır.⁵⁸ Esas olan din ve nakildir. İbn Teymiyye’ye göre aklın görevi insanoğlunun, peygamberlerin doğru ve kusursuz olduğunu kabul ve tasdik etmelerini sağlamak, sonra bir kenarda durmaktır. Akıl, peygamberin bize bildirdiği şeyleri tasdik etmeli ve vermiş olduğu hükümlerde ona itaat etmenin de gerekli olduğunu ortaya koymalıdır.⁵⁹

İbn Teymiyye ve selefi düşüncede olanların kelam karşıtı söylemleri vakıya uygun değildir. Zira İslâm dininin geniş bir coğrafyaya yayılması sonucu farklı din, dil ve kültüre sahip insanlarla karşılaşmıştır. Bunca farklılıkların sonucunda ortaya çıkan soru ve sorunlara bir metod geliştirmeden cevap vermek, İslâmı savunmak neredeyse imkânsızdır. Özellikle Ehl-i sünnet kelam âlimleri geliştirmiş oldukları yöntemlerle islâmı savunmuşlar teşbih ve tescime yol açabilecek haberi sıfatları mecazın sınırları içinde te’vil yoluna gitmişlerdir.⁶⁰

Gayb bilgisi duyular vasıtasıyla algılanıp gözlem ve deney konusu olmadığından akıl ile bilinemez. Fakat bu alan vahyin yardımıyla aklın anlayabileceği makul bir duruma getirilebilir ve anlaşılabilir. Yani bu sahanın bilgisi akla uygundur. Bu sahanın bilgisini ise bize Allah ve Rasulü verir.

İbni Haldun’un dediği gibi akıl sağlam bir ölçüdür, kararları kesindir. Ancak o bu ölçü ile tevhid meseleleri, ahiret ile ilgili meseleler, peygamberlik konuları, Allah’ın (c.c.) sıfatları ve fizik ötesi olan konuları ölçmek, belirlemek mümkün değildir. Bu beyhude bir çabadır. Allah’ı (c.c.) ve O’nun sıfatlarını Akıl ile tam olarak bilmek mümkün değildir.⁶¹ İşte İbni Teymiyye gerek ‘*Muvafakatu Sahihi’l-*

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi’l-Menkul li Sarihi’l-Ma’kul*, I, 46.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 43.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 51.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 51 vd.

⁶⁰ Coşkun, *Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet’in Usûlü’-d-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları*, s. 156 vd.

⁶¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan) Ankara, 1954, III, 421.

Menkul Li Sarîhi'l-Ma'kul gerek '*Der'ü Tearuzi'l Akl ve'n-Nakl*' eserinde ve diğer eserlerinde özellikle bu konularda bilgi elde etmek için aklın yetersiz olduğunu belirtmiş ve nakle olan ihtiyacı vurgulamıştır.

Tezimizin ikinci bölümünde bahsettiğimiz gibi, İslâm dininde nakil bilgi elde etme yollarının en önemlilerinden biridir. İbn Teymiyye'nin nakil anlayışı da gayb ve şehadet âlemine ait bilgilerin anahtarı ve İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadır. Şimdi biz onun nakil anlayışı hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

2. 2. İbn Teymiyye'ye Göre Nakil

Aktarmak, bir haberi ulaştırmak, taşımak gibi anlamlar içeren nakil delilleri bakımından kaynağı kitap ve sünnete dayanan bilgilerdir. Bu ikisi İslâm dininde dini bilgilerin ana kaynağıdır. İcma, kıyas ve diğer deliller bu iki kaynağa istinad ederler. Sünnet de aslında Kur'an-ı Kerim'deki hükümleri açıklar. Bu itibarla şer'î hükümlerin tamamının kaynağı aslu'l-usûl yani tüm esasların temeli olan kitap Kur'an'dır. Kur'an, Hz. Muhammed (sav)'e vahyolunan ve Mütevâtir yolla bizlere aktarılan, okunmasıyla da ibadet edilen Allah kelamının tamamına verilen isimdir.⁶²

Kur'an insanların rehberidir. Onları bilgilendirmek suretiyle yol gösterir. O son ilahi kitaptır. Kur'an Allah, insan ve kâinatla alakalı konuları ihtiva eder. Kur'an'da yer alan bu bilgilerin bir kısmı gayb âlemine bir kısmı da varlık âlemine aittir. Gayb âlemi hakkındaki bilgiler yüce Allah'ın murad ettiği ölçüde ve seviyede sunduğu bilgilerdir. Bu bilgilere insanların kendine özgü bilgi vasıtalarıyla ulaşmaları mümkün değildir. Ancak gayb âleminin dışında kalan ve varlık âlemini ilgilendiren bilgilere veya bu bilgilerden bir kısmına insanın kendine ait bilgi vasıtalarıyla ulaşması ve elde etmesi mümkündür. Kur'an'da insan-Allah ilişkisi, insan-insan ilişkisi ve insan-kâinat ilişkisine dair bilgiler vardır.⁶³ Ayrıca Kur'an'da hiçbir şeyin ihmal edilmediği ve her şeyin açıklandığı da belirtilmektedir.⁶⁴

⁶² Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1372, I, 12; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 83.

⁶³ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 8.

⁶⁴ Bkz., En'am, 6/38, 59.

Hz. Muhammed'in (sav) Kur'an-ı Kerim'in dışında söylemiş olduğu sözler, yaptığı iş ve davranışlar ve başkaları yaptığında onaylamış olduğu şey anlamına gelen sünnet İslâm dininin ikinci kaynağıdır. Bunlar kavli, fiilî ve takrirî diye adlandırılır.⁶⁵ Sünnetin ikinci şer'î kaynak olduğu ve önemi pek çok ayette beyan edilmiştir. Ayetlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendi heva ve hevesine göre konuşmayacağı⁶⁶, onun verdiklerinin alınması, nehyettiklerinden kaçınılması gerektiği⁶⁷ ve ona itaat etmenin Allah'a itaat anlamına geldiği⁶⁸ belirtilmiştir. Hz. Muhammed (sav) de kendisinden görüldüğü şekilde ibadet edilmesini, sünnetinin aynen alınıp tatbik edilmesini emretmiştir.⁶⁹ Hz. Muhammed'in (sav) sünneti, Kur'an'ı te'yt, tastik, şerh, izah ve tefsir eder.

İbn Teymiyye bilgi elde etmede naklî esas alır. O akıl yürütmenin (nazar), hakikate ulaşmak için ilgili ayet ve hadislerde kullanılması gerektiğini söyler. Çünkü onun düşüncesinde aklî bilgi, nakil içindeki aklî bilgidir.⁷⁰ O naklînin değerini; Allah'ın birliği ve sıfatları, kader, peygamberlik ve mead gibi inançla ilgili konuların ve bunların delillerinin Allah ve Rasulü tarafından tamamen en iyi şekilde açıkladığını söyleyerek belirtmiştir.⁷¹ Çünkü bu konular en önemli konular olup Allah'ın dini tamamlandığına göre⁷² bu meseleleri ve delilleri ihmal ettiği düşünülemez. İbn Teymiyye nasslarda yer alan aklî delillerin, sonradan filozof ve kelamcılarının ortaya koyduğu aklî delillerden daha kuvvetli olduğunu belirtmiş⁷³ ve peygamberlerden duyulan ve nakledilenlerin hiçbir zaman akılla bilinen ve ispat edilen şeylere aykırı düşmeyeceğini aksine onların aklın takdir edeceği şeyleri haber verdiklerini söylemiştir.⁷⁴

Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında tefekkür ve tedebbür etmeyi uygun görmeyen İbn Teymiyye, bunun kâinat ve içindeki varlıklara uygulanabileceğini

⁶⁵ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 84.

⁶⁶ Bkz. Necm, 53/3.

⁶⁷ Bkz. Haşr, 59/7.

⁶⁸ Bkz. Nisâ, 4/80; ayrıca Araf, 7/157.

⁶⁹ Buhari, *el-Camiu's-Sahih (Ezan bölümü)* 18, I, 124.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 71-72; Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Trc.: Bekir Topaloğlu, 5. Baskı, Ankara, 1995, s. 55-56,

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 134.

⁷² Bkz. Maide, 5/3.

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 294-196; *Der'u Tearuz*, I, 26-28.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, I, 26-28.

belirtmiştir. Zaten bunun Kur'an ve sünnette de teşvik edildiğini söylemiş ve buna örnekler de vermiştir.⁷⁵

İbn Teymiyye'nin bütün çabası özellikle itikadi konularda bilgi elde etmek için naklîn kullanılmasıdır. Zira aklın gaybî konularda vereceği bilgiler zandan ibarettir ve kesin değildir. Akıllar türlü türüdür ve bugünkü akılla yarınki akıl birbirine uymaz. Dolayısıyla o akli delillerin şer'î deliller üzerine tadim edilmesini doğru bulmaz⁷⁶

İbn Teymiyye'ye göre dinde aklî ve naklî deliller diye birbirinden soyutlanmış yani sınırları tamamen belirlenmiş bir ayrım sözkonusu değildir.⁷⁷ İbn Teymiyye'nin nakle verdiği önemi belirtmek için onun, Kur'an anlayışını bilmeye ihtiyaç vardır. Biz bu nedenle İbn Teymiyye'nin Kur'an-ı Kerim'i anlama metodundan bahsetmek istiyoruz.

2. 2. 1. İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı

İbn Teymiyye Kur'an'dan her bahsedişinde, onun Allah kelamı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an insanlığa hidayet rehberi olarak indirilmiş ilahi bir kitaptır ve onda asla hiçbir şüphe yoktur.⁷⁸ İnsanların ondan gereğince yararlanması, ona usulüne uygun ve gereği gibi yaklaşımlarına bağlıdır. Kur'an herkesin istediği gibi kendisinden yararlanmasına uygun bir muhtevaya sahiptir. Art niyetli olanlar hariç Kur'an'a yönelen herkes amacına ulaşır.

İbn Teymiyye Kur'an'ın insan hayatı için gerek toplumsal, gerek bireysel olarak son derece önemli olduğunu belirtmiş ve onu hayatın en önemli düzenleyicisi olarak görmüştür. O Kur'an'ı insanların dünya ve ahiret mutluluğunun da yegâne kaynağı olarak sunmuştur.⁷⁹

İbn Teymiyye vahyi kişilerin hem dünyada hem ahirette kurtuluşu için şart olarak görür. Risalete uymayanın sonunun iyi olmayacağını belirtir. Ona göre insan menfaatini koruyacağı durumlar ile zararını yok etmesi gereken durumlar olmak

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IV, 39-40.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, I, 144.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 294-297; *Der'u Tearuz*, II, 3.

⁷⁸ Bkz. Bakara, 2/2.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IXX, 96.

üzere iki şey arasında bırakıldığı için şeriata ihtiyaç duyar. Şeriat kendisine her iki hususta da yardımcı olacak bir rehberdir. Rehber uyan bunları elde eder, uymayansa bunlardan mahrum kalır.⁸⁰

Birçok âlim gibi İbn Teymiyye de Kur'an'ın sadece bir bilgi kitabı olmadığını onun normatif bir mesaj olduğunu ve bu yüzden mutlaka anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira o kitap, Allah'ın asla kopmayacak olan ipi, zikri hakîmi ve dosdoğru yoludur. Onu yorumlamanın, anlamamanın, en iyi yolu Kur'an'ın Kur'an ile tefsiridir.⁸¹ O tefsir yollarından en iyisi hangisi olduğu sorusuna Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sonra sünnet ile tefsiri, daha sonra sahabe sözüyle ve tabiûn sözüyle tefsiri diye cevap vermiştir.⁸² O, bu tefsir anlayışının dışında herhangi bir görüşün benimsenmesini hatalı görmüş ve çoğu zaman bid'at sayılan yorumların ortaya çıkmasına sebep olacağını belirtmiştir. Ona göre İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan bu çeşit yorum ve izahların sebebi zikredilen sistemin terk edilmesinden dolayıdır.⁸³

İbn Teymiyye Kur'an'ın, manevi hastalıklara şifa, kalpteki şüphe ve nefsanî arzulara da deva olduğunu söyler. O Kur'an'ın yaratılışı bozan ve iradeyi zayıflatan hastalıkları gidermek suretiyle kalbi düzelttiğini, kişinin arzu ve isteklerini de olumlu hale getirdiğini belirtir.⁸⁴

Kur'an'ın insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini açıkladığını belirten İbn Teymiyye onun Hz. peygamber tarafından baştan sona tefsir edildiğini ve tefsir edilmemiş hiçbir yer bırakılmadığını söyler.⁸⁵ Ancak onun bu görüşü biraz afakî görünmektedir. Bu konuda ittifak söz konusu değildir. Zira sahabeden gelen rivayetler de Kur'an'ın tamamının değil, belli sayıda ayetlerin tefsirini içermektedir. Onun bu sözünü Hz. peygamber anlaşılmasında zorluk bulunan kelimeleri açıklamıştır şeklinde açıklamak daha uygun olur kanaatindeyiz. Burada İbn

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, s. 99.

⁸¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII, 194, 195.

⁸² İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usuli't-Tefsir*, s. 93 vd.

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XIII, 190, 195.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII, 194, 195; İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, trc. Muzaffer Yıldız, Pınar Yayınları, İstanbul, 1986, s. 136-137.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 194, 195.

Teymiyye'nin Kur'an anlayışını daha iyi kavramak için onun tefsir yöntemi üzerinde durmak istiyoruz.

2. 2. 1. 1. İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı Tefsir Yöntemi

Tefsir usulü hakkında görüşlerini İbn Teymiyye '*Mukaddimetun fi Usuli't-Tefsir*' isimli eserinde beyan etmiştir. O bu eserini öğrencilerinden gelen istek üzerine yazdığını belirtmektedir.⁸⁶ Bu eser, tefsir usulü sahasında yazılan en önemli eserlerdendir. Orijinal oluşu ve selefi düşüncenin tefsir anlayışını göstermesi sebebiyle, İslâm düşünce dünyasında oldukça ilgi çekmiş ve pekçok baskısı yapılmıştır.

İbn Teymiyye Kur'an'ın bazı ayetleri kendiliğinden anlaşılır olduğu için, pek çok ayet ve surelerin de müfessirler tarafından tefsir edildiği gerekçesiyle Kur'an'ı baştan sona tefsir etme yoluna gitmemiştir. Ancak o, müfessirlerin tefsir etmede muvaffak olamadığını düşündüğü ayetleri tefsir etmiştir ve ilgili ayeti tefsir ederken bütün tefsir kitaplarının tefsirinde hataya düştüğü ayetlerin tefsiri olduğunu söylemiştir.⁸⁷

İbn Teymiyye'nin tefsirinde Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetlerin tefsiri akli muhakemeye en az insiyatif tanıdığı alandır. Bu hususta o tamamen selefin görüşü üzere kalmış ve bu sınırı asla aşmamıştır. O sahabeden nakledilen tefsiri iyice açığa kavuşturma amacı dışında başka tefsirlere girişmeye de izin vermemiştir. Ayetlerde geçen sıfatları hiçbir te'vile girişmeden onları olduğu gibi almış ve Allah'ın hiçbir şekilde yaratıklara benzemediğini vurgulamıştır. Onun bu tavrı kendisinin mücessime ve müşebbiheden olmakla suçlanmasına sebep olmuştur. İbn Teymiyye'nin tecsim ve teşbihle suçlanması, onunla sufiler arasındaki mücadeleye dayandırılmıştır. Şöyle ki, o sufilere sert eleştiriler yönelttiği için onlar da kendisini tecsim ve teşbihle suçlamışlardır.⁸⁸

İbn Teymiyye'nin eserlerinin genelinden edindiğimiz intiba şudur: O sıfatlarla ilgili ayetlerde geçen hususların hak olduğu, ancak mahiyetini bilemeyeceğimizi ifade etmiştir. Ayrıca bunu araştırmanın da tehlikeli olacağını bir

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usuli't-Tefsir*, s. 35.

⁸⁷ İbni Abdulhadi; *el-Ukud*, s. 27-28; İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, IV, 126.

⁸⁸ İbni Abdulhadi, *el-Ukud*, I, 54.

fayda sağlamayacağını belirtmiştir. İbn Teymiyye'nin mücessime ya da müşebbiheden olmadığı onun şu sözünden açıkça anlaşılmaktadır: “Allah kendisini ve sıfatlarını isimlerle tanımlamıştır. Bu isimler O'na izafe edildiği zaman sadece O'na aittir ve kimse O'na ortak olamaz. Allah, mahlûkatın bazısını da bu isimlerle isimlendirmiştir. İki ismin aynı manada olması müsemmalarını aynı kılmaz.”⁸⁹ O örneklerle bu durumu açıklamıştır. Şöyle ki, Allah kendisini “Allah, ondan başka ilah yok, O Hayy (diri) ve Kayyumdur”⁹⁰ ayetinde “Hayy” diye isimlendirdiğini “Ölüyü diriden, diriye de ölüden çıkarır”⁹¹ ayetinde ise yaratmış olduğu varlıklara aynı ismi vermiştir. Ancak buradaki ‘Hay’ (canlı) ismi ile sonraki ayette zikri geçen ‘hay’ aynı değildir. Çünkü biri Allah’a izafe edilmiş, diğeri ise mahlûkata. Bu isimleri izafeden arındırdığımız zaman aynı manaya geldiğini belirten İbn Teymiyye bunun ise Allah için mümkün olmayacağını vurgular. Zira mutlak manada ismin dış dünyada mevcudiyeti yoktur. Ancak, akıl iki isim arasındaki iştiraki bilir. O, Allah’a izafe edildiği zaman O'nunla ilgili, yaratıklara izafe edildiğinde ise yaratıklarla ilgili özelliklerin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁹²

İbn Teymiyye “Kim Kur'an'ı re'y ile tefsir ederse, isabet etse dahi muhakkak ki hata etmiştir”⁹³ hadisini ve Hz. Ebu Bekir'in (ö.13/634): “Allah'ın kitabı hakkında re'yimle konuşursam, hangi sema beni gölgelendirir, hangi arz beni üzerinde taşır?”⁹⁴ sözünü ve sahabelerden nakledilen başka rivayetleri de delil göstererek Kur'an'ın sadece akla dayanarak tefsirinin yapılmasını haram görmüştür.⁹⁵ Çünkü bu durum kişinin herhangi bir delili olmadan Kur'an'ı kendi arzusuna göre yorumlaması demektir ki, Allah Rasulü bunu yasaklamıştır. O ilimsiz, rivayete dayanmadan tefsir yapmanın kötülendiğini belirtmiş uyulması gereken kurallara uymadığı, yanlış

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 74.

⁹⁰ Bakara,2/255.

⁹¹ Rum, 30/19.

⁹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 74.

⁹³ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih*, Hadis no:2952, Daru'l-Fikr, 1988, V, 200; Süleyman b. Eş'as Ebu Davud, *Süneni Ebu Davud*, ilim, Hadis no: 3652, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru ihyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts., II, 622.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usuli't-Tefsir*, s. 108; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Mektebetü'l- Menar, 1. Baskı, Ürdün, 1990, I, 5.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usuli't-Tefsir*, s. 102.

yoldan bilgiye ulaşmaya çalıştığı için isabet etmiş olsa dahi böyle yapanların hata etmiş olacağını ifade etmiştir.⁹⁶

Kur'an'ın re'y ile tefsiri konusunda âlimler ikiye ayrılmıştır. Bazıları bu hususta aşırı davranarak geniş ilim sahibi de olsalar re'ye dayanarak Kur'an'ın ayetlerinin tefsirini yapmanın hiç kimse için caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.

İbn Teymiyye metod olarak bilgiyi naslardan elde etmeyi gerekli gördüğü için bunun dışında bir metodla bilgi elde etmeyi uygun görmez. Ona göre, selef de Kur'an üzerinde bilgileri olmaksızın konuşmamış ve bundan ısrarla uzak durmuşlardır. O bu hususta seleften birçok haber zikreder ve onların ilimsiz, nakle dayanmadan Kur'an'ı tefsir etmekten sakındıklarını belirtir. Fakat o dil ve şer'i yönden uygun olan tefsir yapmakta ise bir mahzur olmadığını zikreder. Tefsir ile ilgili seleften gelen rivayetlerin bu türden olduğunu belirtir ve onların bilgi sahibi oldukları ayetler hakkında konuştuklarını, bilmediklerinde ise susmuş olduklarını söyler.⁹⁷

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı gibi İbn Teymiyye, sahih nakle dayanmayan veya dil ve şeriate uygun düşmeyen, sadece akla dayanılarak yapılan tefsire karşı çıkmıştır. Ancak burada şunu belirtmekte yarar vardır: İbn Teymiyye'nin görüşü kaynaklarda geçen ve re'y ile tefsiri mutlak olarak haram gören görüşden farklıdır. Onlar re'y ile tefsiri her halukarda haram görürken o ise, bunu dil ile ve şer'i dayanağı olmayan re'y ile kayıtlamıştır.⁹⁸

İbn Teymiyye tefsir için koyduğu ölçülere genellikle uymuştur. Fakat o tefsirin bütün özelliklerini içeren baştan sona düzenli, planlı bir tefsir faaliyetinde bulunmamıştır. O ayette tespit etmiş olduğu kapalı hususu ortaya çıkarmak veya ayetin delaletini tespit etmekle yetinmiştir.⁹⁹

İbn Teymiyye'nin ayetleri tefsir ederken faydalandığı kaynakları şöyle sıralayabiliriz:

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usuli't-Tefsir*, s. 105-108.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 108, 112, 114.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 108, 112, 114.

⁹⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 45.

1. *Ayetleri Ayetle Tefsiri*: İbn Teymiyye, bir ayeti tefsir ederken onda olan kapalılığı yok etmek ve anlaşılmasını sağlamak için Kur'an'ı bir bütün halinde inceleyerek onun benzerlerini ortaya koymuş ve onlardan yararlanarak açıklamaya çalışmıştır. Onun tefsirinde en bariz özelliklerinden biri budur. O Kur'an'ın bir tefsir geleneği olduğunu söyler. Ayetlerin bu gelenek doğrultusunda iyi anlaşılmasının daha kolay olacağını savunur. İbn Teymiyye savunduğu bu geleneği, tefsir ettiği tüm ayetlerde genellikle uygulamıştır. Mesela Fatiha sûresinde geçen “ اياك نعبد ” cümlesini açıkladıktan sonra ‘abd’ kavramını ele alır ve onun Kur'an'da ‘hem zorla hem de isteyerek boyun eğme’ anlamlarında kullanıldığını söyler ve bunlara örnekler verir.¹⁰⁰ Yine o, bu fikrinden hareketle lafızların mutlak, mukayyed, mücerred kullanılmasında veya başka lafızlarla kullanılması durumlarında farklı anlamlar kazandıklarına dikkat çekmiştir.¹⁰¹

İbn Teymiyye, bütün halinde tefsir ettiği sûrelerde ise geniş açıklamalarda bulunmuştur. Sûreyi bir bütün olarak düşündüğünden dolayı ayetler ve bölümler arasındaki ilişkileri ortaya çıkararak açıklamaya çalışmıştır. Mesela, Bakara sûresini tefsir ederken giriş kısmında, sûreyle ilgili geniş açıklamalar yapmış, sûrede işlenen konuları bölümler halinde açıklamış ve bölümler arasında da bağlantı kurmaya çalışmıştır.¹⁰² Çünkü ona göre ayetlerin manasının açığa çıkması için siyak ve sibakının dikkate alınması oldukça önemli bir husustur ve tefsir edilirken kesinlikle dikkate alınmalıdır.

2. *Kıraatle İhticac*: Tefsir yapılırken kıraati zikretmek müfessirlerin genellikle hepsinin uyguladığı bir yöntemdir. Ancak onlardan bazıları sadece kıraati zikretmekle yetinmiş bazıları ise kıraati zikredip tercihte de bulunmuşlardır. İbn Teymiyye ise kıraatle ilgili farklılıkları her ayette zikretmemiş, farklılığın çelişkiye sebep olduğu durumlarda kıraati zikretmiş ve aralarında çelişki olmadığını açıklamıştır. Kraat konusunda onun önemseydiği şey, kraatin sıhhat derecesidir. Sıhhatinde sorun olmayanlardan yararlanmış ve manalarını açıklamaya çalışmıştır.¹⁰³

¹⁰⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 325-326.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 167.

¹⁰² İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, III, 5.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 117-118.

3. *Ayetlerin Hadislerle Tefsiri*: İbn Teymiyye terğib ve terhib nev'inden sayılabilecek eserlerinin aksine tefsirinde sahih hadisleri seçmiştir. O özellikle Buhari ve Müslim'de geçen hadisleri tercih etmiştir. Buhariden rivayet ettiği hadisleri genellikle "sahihte geçen"¹⁰⁴, Buhari ve Müslimden naklettiği hadisleri "sahihaynde geçen"¹⁰⁵, sadece Müslim'den seçmiş olduğu hadisleri ise "Sahih-i Müslim'de geçen"¹⁰⁶ ibareleriyle belirtmiştir. Bu iki hadis kitabının dışında geçen hadisleri ise "Hadiste şöyle denilmiştir"¹⁰⁷ veya "Hz. Peygamberin dediği gibi" ifadeleriyle zikretmiştir. Bazen de isnad zincirini Hz. Peygambere kadar dayandırmak suretiyle¹⁰⁸ zikrettiği gibi, bazen de hiçbir işaretle bulunmadan hadisin metnini zikretmek suretiyle vermiştir.¹⁰⁹

4. *Ayetlerin Sahabe veya Tabiun Sözleriyle Tefsiri*: İbn Teymiyye sahabe ve tabiin tefsirini oldukça önemli görmesine rağmen tefsirinde sahabe sözlerine çok fazla yer vermemiştir. Tabiünden nakledilen rivayetler eserlerinde daha çok yer almıştır. Böyle yapmasının nedeni tefsirini yaptığı ayetlerde sahabeden gelen rivayetlerin azlığından kaynaklanmış olabilir.¹¹⁰

5. *Tefsircilerin, Dilcilerin ve Fakihlerin fikirlerinden Yararlanması*: İbn Teymiyye sahabe ve tabiunun ittifak ettikleri sözlerin dışındaki görüşleri bağlayıcı görmese de, tefsirinde kendi kanaatini desteklemek için ilk dönem tefsir âlimlerinin, dilcilerin ve fakihlerin sözlerinden de deliller zikretmiştir.

6. *Sebeb-i Nüzul'den Yararlanması*: Bilindiği gibi Kur'an ayetlerinin bazıları belirli bir olay, soru veya davranış üzerine, bazıları ise belirgin bir sebebi olmaksızın nazil olmuştur. Bazen de bir konu hakkında hüküm koymak için, ya da insanlar arasında yaygın olan yanlış inanç ve uygulamaları düzeltmek veyahut insanları doğru yola sevk etmek için inmiştir.¹¹¹ Ayetlerin inişine sebep olan soru veya olaylara 'nüzûl

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, IV, 386.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 71, 138, 139.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye *a.g.e.*, III, 78.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 78.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 78.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 77, 80, 119.

¹¹⁰ bkz. örnekler için: İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XIV, 290-292.

¹¹¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbabı Nüzulün Rolü*, Şule yayınları, İstanbul, 1994, s. 62-68.

sebebi' denir. Nüzûl sebebini bilmenin tefsir ilminde büyük önemi vardır. Zira bu, hitabın ve konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.

İbn Teymiyye, ayetlerin genelinin bir sebep üzerine indirildiğini savunmaktadır.¹¹² İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu âyetlerin indiriliş sebeplerini bilmenin Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılmasına katkısı olduğu konusunda ittifak halindedir. Ancak konuyla ilgili rivayetleri tarihin bir parçası olarak görüp aksini savunanlar da vardır. Halbuki Kur'ân nâzil olurken meydana gelen olaylar, vahye tanıklık ettiği için sıradan olay olarak değerlendirilmemelidir.

Kur'ân-ı Kerim, bir yandan evrensel ve çağlar üstü özelliğini muhafaza ederken, bir yandan da indirilmiş olduğu tarihin ortamını dikkate alır ve onlara değinir. Bu itibarla Ayet ve surelerin nüzul sebeplerini bilmek âyetlerin doğru anlaşılmasına ve tefsir edilmesine sağlam bir zemin sunar. Vâhidî'ye göre (ö. 468/1076), bir âyetin kıssasını ve nüzûl sebebini bilmeden tefsir edilmesi mümkün değildir.¹¹³ İmam Suyûtî (ö.911/1505) de eserinde İbn Dakîk el-İd'in (ö.702/1302) Esbâb-ı nüzûlü bilmenin Kur'ân'ın mânâlarını anlama hususunda sağlam bir yol olduğunu söylediğini belirterek konunun önemini vurgulamıştır.¹¹⁴

Nüzûl sebeplerini bilmenin faydalarından biri de uygulanan hükmün hikmetini kavramaya yardımcı olmasıdır. Yüce Allah'ın emir ve yasakları boşuna değildir. Onların bir hikmeti, bir sebebi vardır. Bu hikmetler bazen aklla idrâk ediliyor bazen de diğer ilimler yardımıyla öğreniyoruz. Ayetlerin nüzûl sebepleri ise, ancak bu olaylara şahitlik eden kimselerden nakledilen sahih rivâyetlerle tesbit edilir.¹¹⁵ İbn Teymiyye'nin şu sözü sebeb-i nüzûlün Kur'an tefsirinde çok önemli olduğuna dair darbı mesel haline gelmiştir: "Sebeb-i nüzûlün bilgisi ayetin anlaşılmasına yardımcı olur. Zirâ sebebi bilmek, insanı müsebbebi bilmeye götürür."¹¹⁶ O, sebeb-i nüzûlü ayetlerin anlaşılması için göz önünde bulundururken, iki hususa da dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi: Sebeb-i nüzûlün hususi olması,

¹¹² Bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, V, 334.

¹¹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 3. Baskı, Kahire 1959, s.37.

¹¹⁴ Celaleddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman bin Kemaleddin Ebi Bekr bin Muhammed el- Huzayri eş- Şafii Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 4. Baskı., İstanbul, 1978, I, 38.

¹¹⁵ Hadis kitaplarının tefsirle ilgili bölümlerinin genelinde nüzûl sebepleri zikredilmiştir.

¹¹⁶ İbn Teymiyye; *Mukaddimetun fî Usuli't- Tefsir*, s. 47.

ayetin hükmünün umumi olmasına engel değildir. İkincisi ise sebab-i nüzûl, sahih yollarla gelmiş olmalıdır. O birinci hususla ilgili şöyle der: “*Kur’an’da umumi geçen şeyleri sebab-i nüzûlden dolayı hasretmek yanlış olur. Çünkü ayetlerin birçoğunun inişine sebep olan bir husus vardır ve hiçbir ayet onunla sınırlandırılmaz.*”¹¹⁷

Netice olarak İbn Teymiyye Kur’an’ın anlaşılamayan ayetlerinin bulunmasının ise Kur’an’dan değil insanlardan kaynaklandığını belirtmiştir. İnsanın yapısı, kültürel durum, almış olduğu eğitim Kur’an’ın anlaşılması konusunda büyük rol oynar. Kur’an’ın anlaşılmaz olduğu iddiası sonradan ortaya atılmış bir iddiadır. İnsanlar anlayamadıkları veya düşünce yapılarına ters düşen ayetlere müteşabih diyerek işin içinden çıkmaya çalışmışlardır. İbn Teymiyye önemli gördüğü için bu kavramları da açıklama gereği duymuştur. Burada onun muhkem ve müteşabih kavramları nasıl açıkladığını ifade etmeye çalışacağız.

2. 2. 1. 2. İbn Teymiyye’nin Muhkem ve Müteşabih Anlayışı

Muhkem ve Müteşabih konusu Kur’an ilimleri arasında oldukça önemlidir. Bu ilimler Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasını amaçlar. Ancak muhkem ve müteşabih konusu, âlimlerin ihtilafları, tartışmaları ve bu konudaki fikirlerin karmaşıklığıyla adeta onun önünde bir engel oluşturmuştur. İnsanlar onun muhkem ve müteşabihini tespit etmekle uğraşırken, asıl amaçtan giderek uzaklaşmaktadırlar. İbn Teymiyye ise konuyla ilgili oldukça farklı bir yaklaşım geliştirmiş ve yaptığı izahlarla kendince bu konuya son noktayı koymuştur. Onun fikirleri Kur’an’a bakış açısının temel unsurlarını ihtiva etmektedir.

Muhkemin kolay anlaşılır ve delaleti açık ayetler olduğu konusunda genellikle âlimler müttefiktirler. Fakat müteşabih kavramıyla ilgili pek çok ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafların kaynağı; muhkem ve müteşabih kavramlarının Âl-i İmran suresinde özel bir anlamda kullanılmasıdır. Orada yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meylili bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; bir

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsiru’l-Kebir*, V, 334.

de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akıl sahipleri düşünüp anlar.”¹¹⁸

Ayet-i kerimede belirtildiği gibi, Kur’an’ın ayetleri iki guruba ayrılmaktadır. Muhkem olanlar herhangi bir açıklamaya gerek duyulmayan, tek manası olan ayetlerdir. Müteşabih olanlar ise muhtelif manalara ihtimali olup bu manalardan birine hamletmek için harici bir delile ihtiyaç duyulan ayetlerdir.¹¹⁹ Muhtelif manalarının olması kalplerinde eğrilik bulunanlar için te’vil yoluyla fitne çıkarma amaçlarına zemin oluşturmaktadır. Burada müteşabihin ne olduğu, anlamlarının bilinip bilinemeyeceği konusunda bir müphemlik bulunmaktadır. Bu kapalılık âlimler arasında ihtilaflar oluşturmuş, kimi âlimler müteşabihatın bilinebileceğini kabul ederken, kimi de ‘bunları sadece Allah bilir’ demiştir.

İbn Teymiyye ise müteşabih ayetlerin Allah’tan başkası tarafından bilinemeyeceği görüşünü kabul etmez. Ona göre bu ayetler Hz. Peygamber başta olmak üzere ilim sahibi olanlar tarafından da bilinebilir. İbn Teymiyye bunun aksini savunan görüşleri ele alarak, yanlışlıklarını açıklayarak, kendi fikrinin haklılığını savunur. Bu konuda âlimlerden gelen görüşleri ve İbn Teymiyye’nin onlara yönelttiği eleştirileri şöyle özetlemek mümkündür:

1. İbni Abbas, İbni Mes’ud, Katade ve Suddî gibi sahabe ve tabiiere nisbet edilen görüş. Onlara göre Kur’an’da neshedilen ayetler müteşabihtir.¹²⁰

İbn Teymiyye bu görüşün “Allah şeytanın ilka ettiklerini nesheder, sonra ayetlerini muhkem kılar”¹²¹ ayetinden kaynaklanmış olabileceğini söyler. Çünkü bu ayetlerde muhkem ile müteşabih arasında bir bağlantı kurulmuştur. Şeytanın karıştırmaya çalıştığı şeyler neshedilmiş sonra ayetler muhkem kılınmıştır. burada neshedilen şeylerin müteşabih ayetler olduğu fikrini İbn Teymiyye tamamen yanlış olarak görür. Çünkü burada Allah şeytanın ilka etmeye çalıştığı şeyleri neshettiğini söylemektedir, yoksa indirilmiş olan ayetlerin neshi sözkonusu değildir.¹²²

¹¹⁸ Âli İmran, 3/ 7.

¹¹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1989, s. 128.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 387; Ebu Cafer M. b. Cerir Taberi, *Camii’l- Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, 2. Baskı, Mısır, 1954, III, 172.

¹²¹ Hac, 22/52.

¹²² İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 395, 418.

2. Muhkem ayetler âlimlerin te'vilini bildiği, müteşabih ayetler ise kıyamet saati gibi hiç kimsenin mahiyetini bilemeyeceği hususlardır. Bu görüş ise Abdullah İbni Cerir'e isnad edilmiştir.¹²³ İbn Teymiyye ne kıyamet saati, ne Dabbetü'l-Arz'ın ortaya çıkışı ve benzeri konuların müteşabih ayetlerin konusu olmadığını söyleyerek karşı çıkar.¹²⁴

3. Yine İbni Abbas'a dayandırılan müteşabihi bazı surelerin başında bulunan haruf-u mukattaalar olduğu fikrini de İbn Teymiyye uzak bir görüş olarak değerlendirir.¹²⁵ Çünkü bu harfler Kufelilerin dışındaki âlimlerin çoğu tarafından ayet olarak kabul edilmemektedir.¹²⁶ Oysaki müteşabih lafzı ayetler için kullanılmıştır. Ayrıca sadece bu harfleri müteşabih saymak ayetin nüzul sebebiyle de çelişmektedir.¹²⁷

4. Manası birbirine benzeyen ayetler müteşabihtir. Bu görüş Mücahid'e (ö.104/722) isnad edilmektedir. Âlimlerin çoğu tarafından bu görüş kabul edilmiştir. Müfessirlerin çoğu tarafından bu bölüme giren müteşabih ayetler tefsir edilmeye çalışılmıştır.¹²⁸

5. Bir diğer görüş de Abdurrahman b. Zeyd el-Eslemî'ye (ö. 32/653) dayandırılan lafzı tekrar edilen ayetlerin müteşabih olduğu görüşüdür.¹²⁹

6. İmam Ahmed'e dayandırılan bir görüşe göre müteşabih, açıklanmaya gerek duyulan hususlardır.

7. Yine İmam Ahmed'e dayandırılan diğer bir görüşe ve İmam Şafii'ye göre müteşabih, muhtelif anlamlar ihtiva eden ayetlerdir.¹³⁰

8. Müteşabih, kıssalar ve misaller,

9. Müteşabih, inanılan fakat amel gerektirmeyen ayetlerdir.

¹²³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 419; Seyyid Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l- Menar*, Menar matbaası yay. Mısır, Trz., III, 191.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 419.

¹²⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVII, 420; Reşit Rıza, *Tefsiru'l- Menar*, III, 192.

¹²⁶ Geniş bilgi için bkz; Nasırüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzavi, *Envaru't- Tenzil ve Esraru't- Tevil*, Amire Matbaası, İstanbul, 1285, I, 46.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 421.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVII,422.

¹²⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, aynı yer.

¹³⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, aynı yer.

10. Müteşabih, sıfatlardan bahseden ayetlerdir.

İbn Teymiyye bu görüşleri şu sonuca ulaşmak için sıralamış ve eleştiride buşlunmuştur: Muhkem, manası rahatlıkla anlaşılabilen, müteşabih ise manası kapalı olan ve anlaşılması için incelemeye, araştırmaya ihtiyaç duyulan ayetler olarak izah etmektedir.¹³¹

Onun, bu konudaki delili ise Cebrail (a.s.), Muhammed (s.a.v.), sahabe ve tabiiler ile ümmetin imamı hakkında, onların bu ayetlerin manasını bilmediklerini söylemenin mümkün olmadığıdır. Zira bu onlara bir iftira olur. Onlardan aktarılan Mütevâtir haberler, onların bu ayetleri anladıklarını ispatlamaktadır.

İbn Teymiyye tefsir çalışmalarında müteşabih saydığı ve genellikle de insanların anlamakta zorluk çektiğini düşündüğü ayetleri tefsir etmeye çalışmıştır. O tefsirini yaptığı ayetler hakkında genellikle “*Bu bölüm bütün tefsir kitaplarının hataya düştüğü ayetlerin tefsiridir*” cümlesini sarfetmiştir.¹³²

Tefsir tarihine baktığımız zaman müteşabih için “*Allah’tan başka kimsenin manasını bilemeyeceği ayetler*” şeklinde değerlendirme yapıldığını pek göremeyiz. Zira birinin bilemeyip, bilgisini Allah’a havale ettiği ayeti başka biri tefsir etmiştir. Ayrıca müteşabih ayetlerin hangileri olduğu konusunda bir ittifak da sözkonusu değildir. Nelerin bilgisinin Allah’a ait olduğu konusunda bu tezi savunanlar dahi bir birlik içerisinde olamadıkları gibi, kendileri de her ayeti tefsire girişmişlerdir. Özellikle bu hususta aşırı ısrarcı davranan İbnu’l-Enbarî (ö. 328/940) Kur’an’ın müteşabih ayetleri hakkında en çok konuşan kişidir. Bu tür rivayetler genellikle tabiinden olan Katade’ye (ö. 117/735) dayandırılır. Oysa onun kitabı, bu müteşabih sayılan ayetlerin tefsiriyle doludur.¹³³

İbn Teymiyye sıfatlar konusunda “Rahman olan Allah (cc) arş üzerine istiva etti”¹³⁴ gibi ayetler ve “Şüphesiz Âdemoğullarının kalpleri Rahman olan Allah’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.”¹³⁵ vb. hadislerle ilgili âlimlerin ne görüşte

¹³¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 423.

¹³² Misal için bkz., İbn Teymiyye, *et-Tefsiru’l-Kebir*, III, 34, IV, 126, 245, 315, VI, 16, 92.

¹³³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 410-411.

¹³⁴ Araf, 7/54.

¹³⁵ Müslim, *el-Camiu’s-Sahih (Kader Böhümü)*, 17. (Gazzâlî, Ahmed b. Hanbel’in Haceri esved hadîsinin de aralarında bulunduğu üç hadisi tevile mecbur kaldığını aktarmaktadır. Bu hadisler:

oldukları ve Allah'ın sıfatları konusunda Ehl-i sünnet âlimlerinin fikirlerinin ne olduğu sorulunca, o bu konuya geniş ve uzun bir şekilde “*el-Akide'tü el-Hameviyyeti'l-Kübra*” adlı eserinde cevap vermiştir. O sahabe, tabiin, müctehid imamlar, kelamcılar ve daha önceki büyük bilginlerin (İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Kadı Ebu Bekir Bakıllanî ve İmamü'l-Harameyn'e kadar) görüşlerini aktarırken, onların kendi ifadeleriyle, eserlerinden naklederek anlatmıştır. Onların Allah Teâlâ'nın şanına uygun olarak, O'nun zatı'na layık, başka bir varlığa benzetmekten, cisim olmaktan, hatta değişime uğramaktan münezze ve beri olduğunu ispat ettiklerini belirtmiştir. Yine İbn Teymiyye onların, ne bu sıfatları yaratıkların sıfatlarına benzettiklerini, ne de tenzih ve takdisin aşırılığına giderek, onları red ve inkâr etmeye kalkışmadıklarını söylemektedir. Aksine onların bizzat Allah'ın zatına ve yedi sıfatına (hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret, kelam) iman ettiklerini göstermektedir.¹³⁶ İbn Teymiyye, yine onların nass halinde olan yüz, el, gazap, rıza, gökyüzünde, arş üzerinde ve yukarıda gibi kelime ve deyimleri hiçbir te'vil yapmadan olduğu gibi kabul ettiklerini belirtmektedir.¹³⁷

İbn Teymiyye'nin mütekaddimîn seleften ve kelamcılarından aktarmış olduğu sözlerden, kendisinin de bu konuda aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kavramlar tarih içerisinde zaman zaman yeni anlamlar kazanırlar ve bu anlamlar ile kavramların asli anlamları arasında çoğu kez büyük farklılıklar ortaya çıkar. Te'vil kavramı da böyledir.

Şimdi biz te'vil kavramı ve İbni Teymiyye'nin te'vil anlayışını beyan etmek istiyoruz. İbni Teymiyye'nin te'vil anlayışının açıklanmasıyla teşbihçilikle suçlanmasının mümkün olmadığını ortaya çıkaracağı kanısındayım.

2. 2. 1. 3. Te'vil Kavramı ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Anlayışı

E-v-l kökünden türetilmiş olan te'vil kavramı, tef'il vezninde bir mastardır.¹³⁸ Bu kavramın asıl iki anlamı vardır. Bunlar: a) Bir şeyin başlangıcı b) Sonuç ve

“Haceri esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir.”, “Rahman olan Allah'ın nefsinin Yemen tarafından geldiğini hissediyorum.” Bkz. Gazzali, *Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zendaka*, Beyrut, 1993, s. 39.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 3-4; Nedvi, *İslam Önderleri Tarihi*, II, 60.

¹³⁷ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 16, 92; Nedvi, *İslam Önderleri Tarihi*, aynı yer.

¹³⁸ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, 172.

bitimi. Te'vil kavramı, İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren genellikle muhkem ve müteşabih konusu çerçevesinde tartışılmış ve aynı zamanda çeşitli fırkalar arasındaki çekişmelerden dolayı zamanla farklı anlamlar yüklenmiştir.¹³⁹

İslâm düşünce tarihinde, nassların te'vili konusunda, çeşitli ilim dallarına, mezheplere ve ekollere mensup âlimlerin üç farklı bakış açısı benimsediklerini görmekteyiz. Bu bağlamda kimileri nassların sadece zahiri yönüne, kimileri zahiri yönüne hiç itibar etmeksizin sadece batınî yönüne, kimileri de hem zahiri hem de batınî yönüne ağırlık veren bir yorum metodunu tercih etmişlerdir.

Ragıp el-İsfehânî (ö. 502/1108) te'vili; “Bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden murâd edilen gâyeye döndürmektir” diye tarif eder.¹⁴⁰ Küçük farklılıklar hariç tutulursa, te'vil kavramını: “Rücû‘ etmek ve varacağına varmak” diye tanımlayabiliriz. Bir şeyin rücû‘ etmesi, aslına dönmesi, vakti geldiği zaman gerçekleşmesi, nitelik ve niceliğinin tezahür etmesidir.¹⁴¹

Dini konularda çoğunlukla kavramların terim anlamlarını kullanan, fakat genelde kelimelerin sözlük manalarını tercih eden Kur'an-ı Kerim'de te'vil kelimesinin geçtiği on beş kadar yerde¹⁴² aynı anlamda kullanılmıştır. Te'vil kelimesinin, bir şeyin ulaşacağı yere varması, gerçekleşmesi ve sonucu anlamına geldiği şu ayetlerde düşünmeye dahi ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır: “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin. Eğer bir şeyde ihtilaf ederseniz, onu Allah'a ve peygambere arz edin. Şayet Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız. İşte bu en hayırlı ve te'vil bakımından en güzel olandır.”¹⁴³ Bu ayette, mü'minler, ayette belirtildiği şekilde hareket ederlerse, bunun mü'minler için en hayırlı sonuç olacağı ifade edilmiştir. “Ölçtüğünüz zaman tam ölçün ve teRâziyi doğru tartın. İşte bu, hayırlı ve te'vil bakımından (akibet yönünden) en güzeldir”¹⁴⁴ ayetinde de dürüst davranmalarının mü'minler için hem dünya hem de ahirette en

¹³⁹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya İbni Faris, *Mu'cemu Mekayi'l-Luğa*, (thk.: Abdusselam Harun), Mısır, 1969, I, 158.

¹⁴⁰ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 30.

¹⁴¹ Yusuf Işıcık, *Kur'an-ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, EsraYay. Konya 1997, s. 22.

¹⁴² Âl-i İmran, 3/7; Nisa, 4/59; A'raf, 7/53; Yunus, 10/39; Yusuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; İsra, 17/35; Kehf, 18/78, 82.

¹⁴³ Nisa, 4/59.

¹⁴⁴ İsra, 17/35.

güzel akibet olacağı bildirilmektedir. Bir başka ayette ise; “Onlar onun te’vilini gözetliyorlar. Onun tevili (akibeti) geleceği gün, önceden onu unutmüş olanlar diyecekler ki, gerçekten Rabbimizin elçileri hakkı tebliğ etmişlerdi. Bizim şefaatchilerden hiç biri yok mu ki bize şefaata etseler? Yahut geri döndürülür müyüz ki, yaptığımızdan başkasını yapsak”¹⁴⁵ buyurularak te’vilin kıyamet günü karşılaşılabilecek bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Yine Yunus sûresi 38 ve 39. ayetlerde geçen te’vil kelimesi de kıyamet, öldükten sonra dirilme ve azab gibi anlamlara gelmektedir. Bu ve benzeri ayetlerde te’vil kelimesinin akibet ve sonuç anlamlarına geldiği görülmektedir.¹⁴⁶

Yusuf (a.s.) kıssasında rüyanın te’vili derken te’vile atfedilen anlam rüya esnasında görülenlerin, gerçek anlamının açıklanmasıdır. Kehf sûresinde de gerçekleşen olay ve olguların illet ve gizli sebeplerini açıklama anlamındadır. Te’vilin bir diğer anlamı ise hedeflenen amaca ulaşmaktır. Ancak hedefe ulaşmak için belli bir yöntem ve ıslah stratejisi gerekir. Esasen bu iki anlam zıt değildir. Zira bir konuda hedefe ulaşmak ancak onun illetlerini ve temel sebeplerini kavramakla olur. Nitekim bu iki anlam Yusuf sûresi’nde geçen “Ey babacığım! İşte bu daha önce gördüğüm rüyanın te’vilidir”¹⁴⁷ cümlesinde birleşmiştir. Bu ayette te’vil tahakkuk ve gayeye ulaşmak anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁸

Te’vil kavramı ıstılah olarak, kelimeyi zahiri anlamı dışında, ihtimali bulunduğu bir manaya taşımaktır.¹⁴⁹ Bu, te’vilin mutlak tarifidir. Bu tanımın içerisine te’vilin doğru olanı girdiği gibi batıl olanı da girer. Doğru olan te’vil: “lafzı, zahiri anlamımda başka, ihtimali bulunan bir manaya, bu manayı destekleyen bir delile dayanarak taşımaktır.”¹⁵⁰ Zehebî *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde bu tanımın müteahhirin fıkıh, kelim, hadis ve tasavvuf âlimlerinin benimsediği tanım olduğunu belirtir.¹⁵¹

¹⁴⁵ A’raf, 7/53.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Der’u Tearuz*, V, 382.

¹⁴⁷ Yusuf, 12/100.

¹⁴⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, Kahire, ts., s. 140.

¹⁴⁹ Abdulkemim Zeydan, *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkh*, İstanbul, 1979, s. 287.

¹⁵⁰ Zeydan, *a.g.e.*, s. 287.

¹⁵¹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 18; Ayrıca bkz; Işıcık, Yusuf, *Kur’an-ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil*, s. 60.

Te'vil kavramı Arapların başka milletlerin kültürleriyle karşılaşmalarından sonra ve muhtelif ilmi ve fikri cereyanlar nedeniyle çeşitli ıstılahların ortaya çıkmasından sonra, sözlükteki temel anlamının yanısıra tefsir, beyan ve izah gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Hâlbuki te'vil kelimesinin geçtiği Kur'an ayetlerinde te'vil bir şeyi anlama ve açıklama anlamına gelmemektedir. Kur'an'da Te'vil kelimesinin geçtiği ayetlerde, te'vil, yapılması gerekli olan veya yapılması talep edilen bir eylem olarak şahıslara isnad edilmemiş, aksine her defasında söz konusu ne ise ona isnad ettirilmiştir. Bu hususu te'ville ilgili bütün Kur'an ayetlerinde görülebilir.¹⁵²

Te'vil kavramı Kur'an'ı anlamada üzerinde en çok tartışılan ve Kur'an'ı anlama konusunda önemli olan bir kavramdır. Zira çeşitli sebeplerle yanlış anlaşılabilen bazı Kur'anî kavramlar sadece içinde geçtiği ayetlerin yanlış ya da eksik anlaşılmasına neden olur. Fakat te'vil kavramı Kur'an'ın tamamını ilgilendirmektedir; çünkü Kur'an'a bakış açısı bu kavram ile oluşmakta ve Kur'an-ı Kerim'in genel mahiyeti onunla belirlenmeye çalışılmaktadır.

Tevil kavramı, İbn Teymiyye'nin akıl ve nakil anlayışını tanımlamada önemli bir kavram olduğu için onun te'vil anlayışını izah etmekte yarar vardır. O yazmış olduğu çeşitli kitaplarında te'vil kavramını açıklayarak onun üç manaya geldiğini anlatmıştır. Bunlar:

1. Fıkıh ve usûl-i fıkıh ilminde müteahhirin âlimlere göre te'vil; kendisinde mevcut olan bir delil sebebiyle kelimelere uygun, tercih edilen bir anlam yüklenmesidir. Müteahhirin dönem âlimlerinin çoğu sıfatlarla ilgili nassların te'vil edilip edilmemesi konusunda te'vili bu anlamda kullanırlar.

2. Te'vil tefsir anlamında kullanılır. Genellikle tefsir âlimleri bu anlamı kullanırlar. Nitekim İmam Mücahid (ö. 103/721), İbni Cerir (ö. 310/922) gibi müfessirler "Bu konuda te'vil âlimleri ihtilaf etmiştir" derken te'vili tefsir anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla müteşabihin te'vilinin bilindiği söylendiğinde, bundan tefsirinin bilindiği anlamı çıkarılır.

¹⁵² Yusuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; Kehf, 18/78, 82; A'raf, 7/53; İsra, 17/35; Nisa, 4/59; Yunus, 10/39.

3. Te'vil sözün kendisine döndüğü hakikat anlamında kullanılır. Nitekim “Onlar mutlaka te'vilini mi gözetiyorlar? Onun te'vili geldiği (haber verdiği şeyler ortaya çıktığı) gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki, doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmiş”¹⁵³ ayetinde olduğu gibi.¹⁵⁴

Te'vilin ikinci anlamı kelimenin anlaşılması için yapılan açıklamadır. Üçüncü istilah anlamıyla te'vil hariçte mevcut olan şeyin kendisidir. Hz. Aişe: “Peygamber (sav) rükû ve secdelerinde Kur'an'ı te'vil edip; “Rabbini överek tespih et, O'ndan bağışlanma dile”¹⁵⁵ ayetini pratiğe aktararak *سبحانك اللهم و بحمدك اللهم اغفر لي* ,

'Allah'ım! Sen hertürlü eksiklikten uzaksın, Sana hamd ederim. Allah'ım bağışla beni' diyordu sözünde de te'vili bu anlamda kullanmıştır.¹⁵⁶

Kur'an'da muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığını yüce Allah haber vermiştir.¹⁵⁷ Ayette te'vil kelimesine yüklenen anlam farklı yorumlara sebep olmuştur. Müteşabihin anlamını Allah'a havale edenler, te'vil lafzını tefsir anlamında düşündükleri için, ayetten böyle bir anlam çıkarmışlardır. İbn Teymiyye ise te'vili bu anlamda algılamamaktadır. Ona göre te'vil Kur'an-ı Kerim'de lugat manası olan “bir şeyin varacağı sonuç” manasındadır. Zira te'vil kelimesinin geçtiği ayetlerin hepsinde bu anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁸ Selef âlimleri “müteşabihin te'vilini ancak Allah bilir” demişlerdir. Ancak onlardan sonra bu kelime tefsir manasında kavramlaşınca, bu defa “müteşabihin tefsirini Allah'tan başka kimse bilemez” denilmeye başlanmıştır.¹⁵⁹

İbn Teymiyye te'vil kavramının selef âlimlerine göre iki anlam taşıdığını belirtir. Bunlardan birincisi zahirine uygun olup olmaması farketmez, sözün tefsir edilmesi yani açıklanmasıdır. Bu durumda te'vil ile tefsir kelimesi arasında pek fark yoktur. İkinci anlam ise sözde ifade edilmek istenen şeyin bizzat kendisidir.¹⁶⁰

¹⁵³ A'raf, 7/53.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, V, 382.

¹⁵⁵ Nasr, 110/3.

¹⁵⁶ Nedvi, *İslam Önderleri Tarihi*, II, 406.

¹⁵⁷ Âl-i İmran, 3/7.

¹⁵⁸ Nisa,4/59; Araf, 7/52; Yunus, 10/39; Yusuf, 12/6, 36, 44, 45, 100 ve 101; İsrâ 17/ 25; Kehf 18/78.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVII, 412.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, a.g.e., XIII, 288-289.

Kelâm, inşâî ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. İnşâî kelâm emir ve talep içerirken, ihbârî kelâm bildirmek, haber vermek anlamındadır. Buna göre emrin te'vili emredilen şeyin bizzat kendisidir. Selef âlimlerinin de belirttiği gibi, sünnet (Kur'an'daki) emrin te'vilidir. İhbarî kelâma gelince; bunun te'vili de daha önceden haber verilen bir vakıanın fiilen gerçekleşmesi anlamındadır, bir şeyin anlamını kavramak değildir. Kısaca sözde bir talep varsa, bunun te'vili yapılması istenen şeydir. Şayet söz haber kipinde verilmiş ise te'vil haber verilen şeyin meydana gelmesi, gerçekleşmesidir. Örneğin “güneş doğdu” ibaresinin te'vili, onun fiilen doğmuş olması demektir.¹⁶¹ Te'vil kelimesinin temel anlamını bu şekilde açıklayan İbn Teymiyye, Mücahid'in “Âlimler, onun te'vilini bilir” cümlesi ile Taberi'nin tefsirinde sık sık kullandığı “Allah'ın şu ayetinin te'vili hakkındaki görüş ...” ve “Te'vil ehli bu ayet hakkında ihtilaf etti” cümlelerinde geçen te'vil kavramının tefsir ve yorum anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁶²

Herhangi bir sözün, yazılı bir metnin yorumlanması anlamına gelen te'vil, kişisel bir faaliyet olduğundan, istismara da açıktır. Bu nedenle usûl âlimleri beyanî bilgiyi esas almışlar ve te'vil faaliyetlerinde aklın rolünü sınırlandırmaya çalışmışlardır. Onlar aklın rolünü Allah kelamını somutlaştıran Arap diline ait verileri değerlendirme ve bu verilerden hüküm çıkarmaya hasretmişlerdir. Mesela, Beğavî (ö.516/1122) *Mealimu't-Tenzil* adlı eserinde dini nasslara yönelik bir te'vilin geçerli olabilmesi için, evvela kitap ve sünnete aykırı olmaması gerektiğini, ayrıca ayete yüklenen muhtemel mananın ayetin öncesi ve sonrasıyla uyumlu olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁶³

Yapılan te'vilin doğru ve makbul sayılabilmesi için bazı şartları taşıması konusunda fikir birliği oluşmuştur. Bunlar:

1. Yapılan te'vilin kelimenin ilk akla gelen zahiri anlamının dışında başka bir anlam verilebilmesi için bir şer'î delile dayanmalıdır.

2. Te'vile esas olan mananın, kelimenin delalet ettiği muhtemel manalarından olmalıdır.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XIII, 288-289.

¹⁶² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII, 288-289.

¹⁶³ Ferra Beğavî, *Mealimu't-Tenzil*, (Nşr. Halid Abdurrahman el-Ak-Mervan Suvar), Beyrut, 1978, I, 46

3. Kelime te'vili kabul eden bir kelime olmalıdır.
4. Te'vili edilen kelimeye verilen anlam örfteki kullanışa uygun olmalıdır.
5. Yapılan te'vil sarih bir nassa muhalif olmamalıdır.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre te'vil, bir şeyi aslına döndürmek manasında olduğundan, kelimenin kullanıştaki manasını, vaz' edildiği hakiki manasına götürmektir. Yoksa sanıldığı gibi akla uygun hale getirmek amacıyla uygun bir mana arayarak, mecazî ya da iltizamî bir mana yüklemek değildir.

Te'vil kavramı ve İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışını izahtan sonra şimdi de onun sünnete bakış tarzını izah etmeye çalışacağız. Zira Kur'an'dan sonra sahih sünnet de İslam'da temel bilgi kaynağıdır.

2. 2. 2. İbn Teymiyye'nin Sünnet Anlayışı

Sünnet kavramı Rasûlullah'ın söz, fiil ve takrir olarak ortaya koyduğu şeylerdir. İbn Teymiyye bunu Allah ve Rasulünün din olarak vaz' ettikleridir¹⁶⁵ diye söyler. Bununla inançla ilgili konular kastedildiği gibi, amel ile ilgili konular da kastedilebilir veya her iki husus da birden kastedilebilir.¹⁶⁶ O sünneti tasnif ederken klasik üçlü tasnifi kullanmıştır. Nitekim o nebevi hadisi tanımlarken, Rasulullah'tan söz, fiil ve takrir olarak gelen rivayetler olduğunu söyler.¹⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre uyulması gereken sünnet, Rasulullah'ın sünnetidir. O "İttibai gereken sünnet, Rasulullah'ın sünnetidir. Sünnet usul ve itikatlarda zikredildiği gibi amel ve ibadetlerde de zikredilir. Her ikisi de, onun haber verdiği ve emrettiği şeyleri ihtiva eder"¹⁶⁸ diyerek sünnetin hem fikhî, hem de akidevî konularda delil oluşunu vurgulamıştır.

İbn Teymiyye'ye göre İslâm, Allah'ın vahyettiklerini tasdik ve O'nun emirlerine itaattir. Bu itaat de sünnettir.¹⁶⁹ Sünnetin delil oluşunu Ahzab Sûresi 32. ayetine dayandırarak açıklayan İbn Teymiyye, bu ayette geçen 'hikmet' kelimesinin

¹⁶⁴ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara, 1990, s. 320-321.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IV, 436.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IXX, 307; Ukaylî, *Tekâmulu'l-Menheci'l-Ma'rifi inde İbn Teymiyye*, s. 238.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *İlmu'l-Hadis*, Mısır, 1984, 1. Baskı, s. 53.

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Kitabu'n-Nübüvve*, 1. Baskı, Mısır, 1985, s. 276

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantuk*, Dimeşk, Daru'l-Ma'rife, ts.

sünnet olduğunu belirtmiştir. Rasulullah'ın (sav) evlerinde Kur'an'ın dışında okunan, sünnetti, bunun için Rasulullah (sav); "Bana kitap ve beraberinde onun benzeri verildi"¹⁷⁰ demiştir. Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, sünnetin de vahiy ürünü olduğunu kabul etmektedir.¹⁷¹

İbn Teymiyye, sünnetle Kur'an arasındaki ilişki bağlamında da, sünnet görüşünü ve beslendiği kaynağı Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden sonra en iyi tefsirin sünnetle tefsir etmek olduğunu söyleyerek açıklamıştır.

İbn Teymiyyenin sünnet anlayışında imam Şafii'nin etkisi görülür. Nitekim İmam Şafii Peygamber'in sünnetinin hem Allah'ın murad ettiği manayı açıklayıcı hem de Kur'an'ın âmm ve hâssını gösteren bir delil olduğunu söylemektedir.¹⁷² O İmam Şafii'nin Mütevâtir sünnet taksimini de kabul etmektedir.¹⁷³ İbn Teymiyye'nin sünnet taksimi Kur'an - sünnet ilişkisi bağlamında şöyledir:

1. Kur'an'ın zahirine muhalif olmayan bilakis onu tefsir eden Mütevâtir sünnet. Namazın ve rekâtların sayısı, zekâtın nisabı, farzları, hac ve umrenin şartları gibi ancak sünnetin tefsiriyle bilinecek diğer ahkâm.

2. Kur'an'ın zahirini açıklamayan veya ona muhalif de olmayan Mütevâtir sünnet. Hırsızlığın cezasını takdir, zina edeni recm vb. sünnetler. Selefin tamamı, Hâricî'ler hariç bununla amel edilmesi görüşündedir.

3. Rasulullah'tan (sav) gelen Mütevâtir sünnetler; bunlar ya ehl-i ilim arasında kabul edilmiştir, ya da sika ravilerin onları rivayeti sebebiyle kabul edilmişlerdir. Fıkıh, hadis, tasavvuf ehlinin ve ehl-i ilmin çoğu, buna uyma konusunda ittifak etmişlerdir. İbn Teymiyye bazı kelâm ehlinin bunları inkâr ettiğini söylemiş lakin kimler olduğunu belirtmemiştir.¹⁷⁴

Kur'an, sünnet ve icmanın birbiriyle ilişkisi bağlamında yukarıdaki görüşlerini Müslümanların icma ettikleri her şeyin ancak, kitap ve sünnete muvafık

¹⁷⁰ Ebu Davud, *Süneni Ebu Davud*, V, 10-11.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâli'l-Kübrâ*, Kahire, 1323, I, 271; Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar yay. İstanbul, 2004, s. 98.

¹⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, 2. Baskı, Kâhire, 1979, s. 50-52.

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâli'l-Kübrâ*, I, 271 ve V, 20-21.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Mısır, 1325, s. 18, 19.

bir hak olduğunu zira Ona vahiy olarak hem Kur'an hem de hikmet indirildiğini¹⁷⁵ söyleyerek temellendiren İbn Teymiyyenin sünnet anlayışını izahtan sonra, sünnetin kaynak değeri, gerekliliği ve bağlayıcılığını açıklamaya çalışacağız.

2. 2. 2. 1. Sünnet'in Kaynak Değeri, Gerekliliği ve Bağlayıcılığı

Sünnetin ikinci kaynak olduğu konusunda ittifak vardır. Bu yüzden Hz. Peygambere isnadı sabit olan ve sahih olan sünnete uyma ve onunla amel etmenin zaruri olduğu konusunda bütün âlimler ittifak etmiştir. Onlar bu hususta Rasulullah'a (s.a.v.) itaati emreden, onu sevmenin Allah'ı sevmek olduğunu bildiren ve ona karşı çıkanlara da şiddetli tehditler içeren ve çetin azap olduğunu haber veren ayetlere dayanırlar¹⁷⁶.

Anlaşmazlıklarda Hz. Peygamberin hakem olarak kabul edilip, onun vereceği karara uyulması gerektiği de ayet-i kerimede haber verilmiş, Allah'ın koymuş olduğu hüküm gibi Hz. Peygamberin de sünnetinin bağlayıcı olduğu bildirilmiştir.¹⁷⁷ Allah ve Rasûlü bir işe hüküm verdikleri zaman, mü'min erkek ve kadınların, o işi kendi isteklerine göre seçme hakları olmadığı ve Allah'a ve Rasûlüne karşı gelenlerin de apaçık bir sapıklığa düşmüş oldukları söylenerek ayette uyarılmıştır.¹⁷⁸

Hz. Muhammed (sav) hayattayken ve sonrasında ashab-ı kiram, onun sünnetine uymanın gerektiği konusunda ittifak etmişler ve hassasiyetle sünnetini tatbik etmişlerdir. Onlar Allah Rasûlü'nün emir ve yasaklarına uyuyor, helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul ediyorlardı. Nitekim Muaz b. Cebel'i (ö. 17 / 638) (r.a) Yemen'e vali olarak gönderirken, 'orada ne ile hükmedeceksin' sorusuna Allah'ın kitabı ile hükmedeceğini, onda bulamadığı zaman Rasûlü'nün sünnetine göre hükmedeceğini belirtmesi üzerine, Hz. Peygamberin ondan hoşnut olup Allah'a hamd ettiği belirtilmiştir.¹⁷⁹ Sair konularda diğer sahabiler de aynı hassasiyeti taşıyor ve herhangi bir mesele hakkında Kur'an'da bir hüküm bulamadıkları zaman Hz. Peygamberin sünnetine müracaat ediyorlardı.¹⁸⁰

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kitabu'l- İman*, s. 16.

¹⁷⁶ Maide, 5/92; Nîsa, 4/80; Haşr, 59/7; Âl-i İmran, 3/31.

¹⁷⁷ Nîsa, 4/ 65.

¹⁷⁸ Ahzab, 33/36.

¹⁷⁹ Tirmizî, Muhammed b. İsa; *el-Camiu's-Sahih*, Ahkâm, 3 nolu hadis.

¹⁸⁰ Bu konuda örnekler için Muhammed Yusuf Kandelevî'nin *Hayatu's-sahabe* kitabına bakılabilir.

İbn Teymiyye'nin eserlerinde hadislerin çokluğu, onun sünnete verdiği değeri ortaya koymaktadır. Mesela onun tefsirinde hemen hemen her sayfada bir veya daha fazla hadise rastlamak mümkündür.

İslâmî meselelerin çözümünde hadislerin önemine dikkat çeken İbn Teymiyye'nin rivayetleri kabul veya red ediş kriterlerini açıklamakta yarar olduğunu düşünerek, onun bu konudaki görüşlerini izah etmek istiyoruz.

2. 2. 2. 2. İbn Teymiyye'nin Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri

İbn Teymiyye, hadis usulü konuları üzerinde oldukça çok durmuş ve faydalı bilgiler vermiş bir âlimdir. Fakat o bunları müstakil bir kitapta toplamamış, bilakis muhtelif kitaplarında değişik münasebetlerle zikretmiştir. İbn Teymiyye sistematik bir müellif olmadığından dolayı onun hadis ile ilgisi, hadis usulü hakkındaki teorik değerlendirmeler şeklinde değil de hadisleri pratik olarak ele alışından hareketle belirlenebilir. O net bir taksim yapmamakla birlikte mütekaddimin muhaddisler gibi hadisi sahih ve zayıf olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, sika ravileri, adalet sahibi ravinin adalet sahibinden rivayetiyle Nebi'ye (s.a.v.) kadar ulaşacak şekilde rivayet ettikleri sahih hadisleri kabul ettiklerini ve nakil ehlinin tespit ettiği rivayetlerin hepsini tasdik ettiklerini söylemektedir.¹⁸¹ Bu açıklamalar İbn Teymiyye'nin sahih hadis tanımında ve hadisin sübutunda iki önemli husus üzerinde durduğunu gösterir. Bunlar ravinin adaleti ve senedin ittisali. Bu onun hadisin sübutu konusunda şekle de önem verdiğini ortaya koyar.

İbn Teymiyye sahihin dışındaki hadisleri zayıf saymaktadır. Bu açıdan örneğin "Mürsel hadis" İbn Teymiyye'de zayıf hadis kategorisine girmektedir.¹⁸² İbn Teymiyye zayıf hadisin rivayeti ve onunla amel konusunda şeriatın zayıf hadisle sabit olamayacağını, fakat bir amelin müstehab olduğu şer'î bir delille sabit olduğunda ve amel için zayıf isnadlarla faziletler rivayet edildiğinde, onların yalan olduğu bilinmedikçe, rivayeti caiz olacağını söylemektedir. Çünkü sevabın miktarları bilinmemektedir. Bununla beraber sevabın miktarları hakkında bir hadis rivayet edildiğinde ve hadisin asılsız olup olmadığı bilinmediğinde, onu yalanlamanın da

¹⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâilü'l-Kübrâ*, I, 449.

¹⁸² İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usulü't-Tefsir*, s. 25.

caiz olmadığını belirtir. Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin bu konudaki hadislerin ve fezail hadislerin rivayetlerini caiz gördüklerini bildirir.¹⁸³

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı gibi, İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisi kullanmasına sınırlama getirmiş ve onu fezaille sınırlandırmıştır. Aşağıda ise esas sebebi belirtilmektedir ki, o da zayıf hadis üzerindeki kavram kargaşasıdır. O zayıf hadis, re'yyden daha hayırlıdır derken zayıf olanla metruk hadis değil, hasen hadisi kastettiğini belirtmiştir. Amr b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden rivayet ettiği hadis ve İbrahim el-Hecerî'nin ve benzerlerinin rivayet ettikleri hadis gibi. Yine Tirmizî'nin (ö.287/892) hadisini hasen ve zayıf saydığı kimseler gibi. Tirmizî'den öncekilerin ıstılahında hadis, ya sahih ya da zayıftı. Zayıf hadis iki kısımdır; metruk olan zayıf hadis, metruk olmayan zayıf hadis. Hadis imamları bu ıstılahları kullanmışlardır.¹⁸⁴

İbn Teymiyye, tek başına zayıf hadisle ihticac edilmemesi gerektiği, bilakis yanında başka rivayet varsa onunla desteklenmesi ve delillendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸⁵

Zayıf hadis kullanımı hakkında Feryevâî, İbn Teymiyye'nin kitaplarında bazı zayıf hadisleri, anlamı kitap ve sünnette sabit olanlara uygun olduğu için zikrettiğini¹⁸⁶ belirtmiştir.

İbn Teymiyye, ehl-i hadisi savunurken, onların şeriatın asıllarından birini nakzetmek için zayıf hadisle istidlal etmediklerini, yalnızca o aslı teyid için ya da fer'i bir konuda istidlal ettiklerini söyler.

Hadis ilminde hadisler sahih, hasen ve zayıf diye taksim edildiği gibi mütevâtir ve haber-i vahid şeklinde de taksim edilir. İbn Teymiyye mütevâtir sünnetleri açıklarken mütevâtir ve âhad arasında ayırım yapmamaktadır.¹⁸⁷ O haber-i vahidin de bazı karineler bulunursa ilim ifade edeceğini söylemektedir. O bu konuya

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Mısır, 1341, V, 95.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti en-Nebeviyye*, Beyrut, ts. IV, 341-342.

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 23; Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 56-62.

¹⁸⁶ Abdurrahman b. Abdulcebbar Feryevai, *Buhusu'n-Nedveti'l-Alemiyye an Şeyhi'l-İslam İbni Teymiyye ve Amelihi'l-Halide*, Nşr., Abdurrahman b. Abdu'l-Cebbar el-Feryevai, Riyad, 1418/1997 s. 243-256.; Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 62.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih limen bedelde dine'l-Mesih*, Mısır, 1323, IV, 303-305.

Ukaylî, *Tekâmulu'l-Menheci'l-Ma'rifi inde İbn Teymiyye*, s. 244.

el-Cevabu's-Sahih adlı eserinde geniş yer vermektedir. Ona göre haber-i vahidin doğruluğu birçok delil ve karinelerle bilinir. Bu delil ve karineler;

1. Ravinin ilmi durumu, dini ve doğru anlayışı ki, böylece onun yalana başvurmayacağı kesin olarak bilinir. Nitekim hadis alimleri kesin bir ilimle bilmektedir ki İbni Ömer, Âişe, Ebu Saîd ve Cabir b. Abdullah vb., Rasulullaha yalana kalkışmazlar.

2. Aynı şekilde bu deliller haber-i vahid ile verilen haber kendisinden haber verilen kişideki niteliklerle ilgili olur veya bilinir ki, o kişi böyle bir haberde yalan söylemez. Askerlikte komutanın amirinin emrini iletmesi gibi. Komutan bu konu dışında yalanlansa da, bu konuda yalanlanamaz.

3. Bu deliller bazen de raviye o haber noktasında bilgi olarak ortak olanların işitmesi ve o haber hakkında raviyi doğrulamaları olabilir.

4. Yine aynı şekilde bu deliller haberi kuşatan niteliklerde de olabilir. Örneğin; insan birinin yüzünün kırmızılığını gördüğünde, onun utanmadan dolayı mı, humma veya fazla kandan mı, hamamda yıkanmadan mı, yoksa kızdığından dolayı mı olduğunu ayırt edebilir.¹⁸⁸

İbn Teymiyye ilim ehlinin haber-i vahidi kabul edip almalarını, onun ilim ifade etmesine delil olarak görür, ümmetin kabul edip onayladığı veya onunla amel konusunda ittifak ettiği haber-i vâhidin fakihlerin geneli ve kelamcılarının çoğunluğu nezdinde ilim ifade ettiğini belirtir.¹⁸⁹

İbn Teymiyye bir ravinin rivayetinin ya mutlak ya da mukayyed olarak kabul edildiğini söyler. Ona göre rivayeti mutlak olarak kabul edilen ravinin;

1. Kizbinden emin olunması gerekir. Bunun şartı,

a) Adalet sahibi olması

b) Uydurma zannı oluşturacak fasid inanç ve amaçlardan uzak durmasıdır.

2. Sehvindan emin olunması. Bu ise, ezber yeteneğinin iyi ve zekâsının kuvvetli olmasıyla oluşur.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih limen bedelde dine'l-Masih*, Mısır, 1323, IV, 303-305.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Refu'l-Melam an Eimmeti'l-E'lâm*, Kahire, ts. 3. Baskı, s. 24-25.

Rivayeti şartlı olarak kabul edilen ravi ise, delaletlerinin farklılığına göre farklılık gösterir. Her hadisin bir zevki vardır ve başka bir hadiste olmayan bir özellik olabilir.¹⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre isnad bir sözün temelidir. O isnad hususuna bir rivayetin aslı olması açısından bakar ve o rivayetin sahihliğini veya zayıflığını incelemeğe değer bulmak için bir ön şart olarak kabul eder.¹⁹¹ O *Refu'l-Melam* adlı risalesinde “isnad ne zaman iyi olursa hadis de huccet olur”¹⁹² demektedir.

İbn Teymiyye'nin hadis değerlendirmesi isnadla sınırlı değildir. Zira o, görünüşte isnadı iyi olduğu halde bazı hadisleri, Kur'an'a aykırılık bulunduğu için mevzu saymaktadır. Bunun en meşhur örneği, Müslim'deki, yaratmanın cumartesi olduğuna dair hadistir.¹⁹³ O sahih konusunda isnaddaki ravinin adaleti ve zabtından başka, hadis metninin Kur'an'a, akla, sahih sünnete, icmaya ters olmamasını, himem ve devâi (ilgi ve dürtüler) konularında tek kalınmamasını da şart koşmaktadır.¹⁹⁴

İbn Teymiyye sahabe sözleriyle ilgili olarak ta onlardan nakledilen rivayetlerin hüküm ve kıyas bakımından sözlerin en doğrusu olduğunu belirtir. O kitap ve sünnetin buna delalet ettiği gibi, celi kıyasın da bunu doğruladığını söyler. O sahabilerin üzerinde ittifak etmiş oldukları sözlerin kıyasa muhalif olduğunu görmediğini de vurgular. Bunun dışında söylenecek sözlerin kıyasa ve nakledilen nasslara ters düşebileceğini ifade eder.¹⁹⁵

İbn Teymiyye bütün fikir sahiplerini ve itikadi mezhep mensuplarını Allah'ın kitabında geldiği şey üzere düşünmeye davet etmiştir. O, kitap ve sünnete uygun olanları almaları, muhalif olanları terk etmeleri için ve sağlamlığı olmayan akıl dışı şeylere dalmamaları, bozgunculuğa ve aşırılığa kaçmamaları için sakındırmış ve akla nassın sınırları dâhilinde düşünmeyi vacip kılmıştır. O aklın sadece idrak ve tasdik edici¹⁹⁶ olduğunu ifade ederken akıl ve nakil arasında bir çatışma olmayacağını da

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *İlmu'l-Hadis*, Mısır, 1984, 1. Baskı, s. 80-81.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti en-Nebeviyye*, IV, 380.

¹⁹² İbn Teymiyye, *Refu'l-Melam an Eimmeti'l-A'lâm*, s. 12.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XVIII, 19.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, III, 118.

¹⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Kıyas*, terc. Cemal Güzel, Tevhid yay. İstanbul, 1996.

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 46; *Mecmuu Fetâvâ*, VII, 24, 539.

belirtmiştir. Şimdi biz burada İbn Teymiyye'ye göre akıl ve nakil arasındaki uygunluktan bahsetmeye çalışacağız.

2. 3. İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil Arasında Uygunluk

İbn Teymiyye'den önce genel olarak nassları anlama konusunda âlimler iki gruba ayrılmışlardı. Bunlardan birinci grup kendi akıllarıyla çatışan bir nass olduğu zaman te'vile sığınanlar, diğer grup ise zahirde nasslarla aklî verilerin arasını düzeltmenin mümkün olmadığını; itirazı kabul etmeyerek, onlara imanı ve telsimiyeti kabul edenler. Her iki grubun da tabileri ve destekçileri vardı.

Aklın üstünlüğünü savunanların taraftarı siyasi yönetimin de etkisiyle daha çoktu. Bu yüzden Mu'tezililer muhaliflerine karşı başarılı olmuşlardı. Onlar akılı, her şeyin ölçüsü haline getirmişlerdi. Onlardan Sümame b. Eşres (ö. 234/848) "Aklî bilginin dini ve vahyi bilgiden önce geldiğini", Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849) aklın, "Ayırt edici ve zorunlu bilgi vasıtası olduğunu", Cahız (ö. 256/869) "Akılla ölçülemeyen bir bilginin kesinlik ifade edemeyeceğini, aklın zahir ve batın için kesin hucet olduğunu", Nazzam (ö. 231/845), Allaf ve Abdu'l-Cebbar (ö. 415/1025) "Şeriaten önce akılla Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu" belirtmektedirler.¹⁹⁷

Akıl ve vahiy bilgisini, akla birinci derecede kıymet veren, akıl ile bağdaşmayan naklî te'vil eden ve nakle ikinci derecede kıymet veren kimselere karşın İbn Teymiyye, naklînin önemini vurgulamış ve aralarında bir çatışma olmayacağını, şayet görünüşte bir aykırılık varsa aklın sahih nakle uyması gerektiğini belirtmiştir. O akıl ile naklî birbirinden ayrı iki kuvvet olarak görmemiş ve aklın naklînin karşıtı/zıttı demek olmadığını ifade etmiştir. Aklın delil olduğunu fakat şer'in içinde olduğunu söyler. Şayet Akıl naklînin karşıtı demek olsaydı, böyle bir şey şeriatın da akıl dışı olduğunu iddia etmek olurdu.

İbn Teymiyye, aklın evvel, naklin sonra olduğu, aklın metbu' nassın ona tabi olduğu ve aklî delillerin kesin, naklî delillerin ise zannî olduğu iddialarını reddeder. O nassla akıl arasında tam bir uyum olduğunu, böyle bir uygunluğun bulunmaması durumunda, naklînin sübutunda - delaletinde değil- veya aklî istidlallerde bir hatanın bulunacağını belirtir. İbn Teymiyye sahih nakil ile sarih aklın, mevsuk (güvenilir)

¹⁹⁷ Erdem, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, s. 139.

nasslarla akl-ı selimin tam olarak birbirine muvafık ve mutabık olacağını ispat etmek için ‘*Muvafakatu Sahihi Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*’ adlı eserini yazmıştır.

Bu kitap, bu konu hakkında yazılan önemli kitaplardan biridir. İbn Teymiyye bu kitapta akıl ve nakil arasındaki uyumdan bahsetmekte, aralarında çatışma olduğu vehmini izale etmekte ve makullüğü açık olan şeylerin herhangi bir halde sahih nakille çatışmadığını ispat etmektedir. Aralarında uyumsuzluk olduğunu söylemenin sebepleri şu iki durumdur: Birincisi akıl konusundaki karmaşıklık, ikincisi ise nasslar konusundaki cehalettir.

Kasımî de, İbn Teymiyye’nin şer’an sabit nasslar ile sarih (açık) ma’kul olan şeyler arasında uyum olduğunu ve aralarında ihtilaf olmadığını, ustalıkla göstermeyi başardığını ve dini inançlar konusundaki sorunları çözdüğünü söylemektedir.¹⁹⁸

Burada İbn Teymiyye’nin akli akidevi konularda başlıbaşına bir istidlal unsuru gibi kabul ettiği veya dini hususlarda akli nassa galip bir güç ve ondan üstün olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Bilakis aklın bütün vazifesi Kur’an’ın ve nebevi nassların getirdiklerini anlamasıdır. Çünkü din apaçık ve delil olan önermeler getirir. Akla düşen bu deliller hakkında düşünmektir. Onlar üzerine düşünme kesin bilgi (yakîn) ve iman etmeyi sağlar.¹⁹⁹

İbn Teymiyye, şeriatin anlamsız ve hikmetsiz bir tek hükmünün dahi olmadığını söylemiş ve hükümlerin anlam ve hikmetini ise akıl sahibi kimselerin idrak edebileceğini belirtmiştir. Akıl nimetinden yoksun olanların ise bunun farkına varamayacaklarını söyleyerek akıl ve nakil arasındaki uygunluk ilişkisine dikkat çekmiştir. Onun bütün akli kıyaslarda Kur’an ve sünnetin hükmüne güveni tam ve apaçık olduğundan, yanında bir nass varsa, ona karşı olan hiçbir kıyas, görüş ve mükâşefeye iltifat etmemiştir. Her ne kadar bu görüş sahipleri bunları bilgi kaynağı kabul etseler ise de yakîni bilgiye ulaşmak için tek yolun Allah Rasulünün getirdiği yol olduğunu belirtmiştir. Allah rasulü (s.a.v.) dinin usul ve furuunu tamamen kitap ve sünnet ile açıkladığı için ondan olmayan ilim sahih ve sağlam değildir demiştir.

¹⁹⁸ Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Kasımî, *Mehasinu't-Te'vil*, vd. (thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd), Darul-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts, I, 213; Halid Abdurrahman Ak., *el- Usûlu'l-Fikriyye li Minhaci's-Selefiyye*, el-Mektebu'l- İslâmî, 1. Baskı,1995, Beyrut, s.151.

¹⁹⁹ Ak, *el-Usûlu'l-Fikriyye li Minhaci's-Selefiyye*, s. 152.

İbn Teymiyye'ye göre aklın sıhhatinin ve bozukluğunun ölçüsü kitap ve sünnetin nasslarının getirdiklerine uygunluğu veya muhalif oluşudur. Ona göre akıl daima nakle uygun olur. Aklın sıhhati üzerine delil getirmede naklî sıhhati şarttır. “Şer'an bozuk olan aklen de bozuktur. Zira hakikat çelişik olmaz. Allah rasulü hakikati haber vermiştir ve Allah kullarını hakikati bilme üzerine yaratmıştır. Rasuller de fitratı bozmak için değil kemale erdirmek için gönderilmiştir” demek suretiyle bir görüş şer'an bozuk olduğunda onun aklen de bozuk olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁰

İbn Teymiyye'ye göre hiç şüphe yok ki, kerim olan kitabın getirmiş olduğu şeylerde akıl için bir güç ve genişlik vardır. Arzu edene geniş yollar verir, isteyenleri doyurur. Onun caddelerinde sürçme, bozulma olmadan sağlam yürüme vardır. Hak ile batıl, hidayet ile dalalet, doğrulukla yanlışlık, saadet ve kurtuluş yolu ile şekavet (azgınlık) ve helak yolunun arasındaki fark ancak Allah'ın rasulüne gönderdiği, uyulması gereken hakikat olarak indirilen kitaplarla elde edilir. O hakikati ve doğru olanı tasdik eder. İnsanların söylemiş oldukları sözler ona arz edilir. Eğer ona uygunsuzsa doğrudur, uygun değilse batıldır.

Şayet sözün uygunluğu veya muhalif oluşu bilinmiyorsa veya söz sahibinin muradı bilinmiyorsa ya da maksadı biliniyor fakat Allah rasulünün (s.a.v.) o konuyla ilgili tasdik edici veya tezkib edici bir sözü bilinmiyorsa bu konuda susulur.

İlim, hakkında delil olandır. En faydalı olanı da Allah rasulünün (s.a.v.) getirdiğidir. Peygamberin getirdiklerinin dışında da ilim olur. Ancak bu, tıp gibi, matematik gibi, çiftçilik ve ticaret gibi dünyevi işlerde olur. Dini ilimler ve ilahi işlerde ise ancak Allah rasulünden alınanlar ilimdir. Peygamber halkın en iyi bilginidir ve halkı bilgilendirmeyi en çok arzulayandır. Bu konuları en iyi açıklamaya ve tarif etmeye en çok kudretli olandır. Her kim Allah rasulünü bu hususlarda diğer insanlar gibi sayarsa, onun ya bilgisi yanlış ve eksiktir ya da doğruyu açıklama iradesi yoktur. Bu da ya korkudan ya da kendi menfaatinden

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhacü's- süneti en- Nebeviyye*, I, 82.

dolayıdır veya başka amaçları vardır. Eğer açıklaması yeterli değilse bu açıklama sayılmaz.²⁰¹

İbn Teymiyye Allah rasulünün beyanının iki şekilde olduğunu belirtir. O bazen konuya delalet eden aklî delilleri açıklar. Kur'an, böyle aklî delillerle ve ilahî bilgilerde kesinlik bildiren apaçık delillerle doludur. Bazen de konu hakkında mücerred haber verir. Zira o, kullar arasında en bilgini ve haber verdiği sözde en doğru olanıdır.²⁰²

İbn Teymiyye Kadı Ebu Bekir Bakıllani'den beri söylenen, "Naklî deliller ile aklî deliller tearuz ettiği zaman, akıl tercih edilir, nakil ise te'vil edilir" sözünü Fahreddin Râzî'nin ve ona tabi olanların bir külli kanun haline getirdiklerini belirtir. Bazılarının da "sem'i deliller yakîn ifade etmez" iddiasını bir kural olarak ona eklediklerini söyler. Ancak İbn Teymiyye böyle bir zannın doğru olmadığını savunur. O sem'i delillerin yakîn ifade etmekten daha kuvvetli olduğunu belirtmiş bu esasa dayanarak sahih nakil ile sarih aklın birbirlerine zıt olmayacağını izah etmiştir.²⁰³

İbn Teymiyye aklın değerini açıklarken, aklın görevinin peygamberi bilip tanıdıktan sonra ona güvenip itaat etmek olduğunu belirtir. O, nasıl herhangi bir ilim dalında o ilim dalının kurucusunun koymuş olduğu kurallara sorgulamadan uyuluyorsa, onun söz ve görüşleri kesin kabul ediliyorsa aynı şekilde gaybî konularda, emir ve hükümlerde de peygamberlerin de ölçü olduğunu ve onların getirmiş oldukları hakikatlere uyulması gerektiğini söyler.²⁰⁴

İbn Teymiyye peygambere kayıtsız şartsız iman edilmesi gerektiğini sıkça vurgulamakta ve bu durumu:

"Kısaca söylemek gerekirse, herhangi bir şart olmadan peygambere kesin bir şekilde iman etmediği sürece insan, mü'min olamaz. Eğer ben peygamberin sözüne ancak o söze aykırı olan bir karşı görüş olmadığı sürece inanırım derse, o kişi o peygambere iman etmiş olmaz. İşte bu bilinmesi gerekli bir temel esastır."

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâli'l-Kübrâ*, Kahire, 1323, I, 102-103.

²⁰² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 103.

²⁰³ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l- Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 101.

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 101 vd.

sözleriyle ifade etmiştir. O peygambere gereği gibi iman etmeyenleri aklının bozuk olmasıyla, zındıklıkla ve küfürle itham etmiştir.²⁰⁵

Daha sonra İbn Teymiyye akıl ve nakil arasında çok kere zıtlık ve çelişki bulunduğu iddiasında bulunanları, felsefî düşünceleri doğru kabul ederek peygamberlerin getirdikleri hakikatlerin akla aykırı olduğunu ileri sürenleri tenkit etmiştir. O peygamberlerin verdikleri bilgilere ve kitap ile sünnetin hükümlerine aykırı gösterilen, bütün akıl prensiplerinden çoğunun hayallerden ve vehimlerden ibaret olduğunu ispat etmiştir.²⁰⁶

İbn Teymiyye, “Geniş araştırmalarım ve uzun incelemelerim sonunda hiçbir zaman akıl ile naklîn çatıştığını, çeliştiğini görmedim. Bir şartla ki, akıl sağlam olmalı, nakil de doğru ve değiştirilmemiş olmalıdır”²⁰⁷ diyerek akıl ve nakil arasında bir zıtlık olmayacağını belirtmiştir.

Aslında aklî veriler üzerinde iyice düşünülüp derin bir incelemede bulunulursa, onların peygamberlerin getirmiş oldukları bilgilerin doğruluğunu ispat eden açık deliller olduğu anlaşılır. Dolayısıyla peygamberlerin verdikleri bilgilerin tamamının doğru olduğu görülür. Zira Kur’an-ı Kerim’de akılla hareket edilmesi, ondan faydalanılması da telkin edilmektedir.²⁰⁸

Eğer akıl dini bir hükmü açıklayamazsa, kusur dini hükümde değil akıldadır. Binaenaleyh din ve nakil temel esastır. Akıl ise anlayıp kavrama ve tasdik etme vasıtasıdır. Bu anlayış ise naklîn akla, aklın nakle tercih edilmesi meselesi değildir. Zira böyle bir iddia, akıl ile naklîn çatışma, zıtlık barındırdığını kabul etmek demektir. Esasen böyle bir çatışmayı gerektirecek hiçbir sebep te yoktur. Çünkü nakil akıllı sözüdür ve akıllıya söylenir. Diğer tabirle nakil akıl içindir, akılsız nakil olmaz. Yani menşe’ ve gaye itibarıyla kaynak aynıdır. Bunlardan birini çürütmek diğerini de çürütmek anlamına gelir. Ayrıca insanlarda akıl farklılıkları vardır. Aynı şekilde insanın bu günkü akli ile yarınki akli da birbirine uymaz. Bu ise işlerde düzensizlik ve kargaşa meydana getirir. Nakil ise daima birleştiricidir. Ve kaynağı

²⁰⁵ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi’l- Menkul li Sarîhi’l-Ma’kul*, I, 101.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 100, 101.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 74.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 100, 101.

sabit bir hakikattir. Bu nedenle tercih edilmesi gerekirse o vasıf aklın değil naklîn olur.²⁰⁹

İbn Teymiyye yalnız akli, ilimlerin temeli kılan ve her şey için yeterli görüp iman ve Kur'an'ı da akla tabi kılanları eleştirmiştir. Onlar aklî esasları temel esas kabul edip bu esasları iman ve Kur'an'dan bizatihi müstağni sayarlar. Buna karşılık tasavvufçuların çoğu akli kötileyip ayıplarlar. Yüce haller ve yüce makamların ancak, aklın yokluğunda meydana geldiğini iddia ederek sarîh aklın doğruluğunu kabul etmeyeceği bazı hususları ikrar ederler. Aynı şekilde batıl olduğu sarîh akıl ile sabit olan ve doğruluğu bilinmeyen kişilerde meydana gelen bazı şeyleri tasdik edip kabullenirler. Bunlardan her iki grup ta kötülenmiştir.²¹⁰

İbn Teymiyye burada tenkid ettiği kişilerin eleştiriye tabi tuttuğu yönlerini de belirtmektedir. Ona göre akıl, ilimlerin öğrenilmesi ve amellerin sıhhati için şarttır. İlim de amel de ancak akıl ile kemale erer. Ancak bütün bu hususlarda akıl kendi başına buyruk değildir. O aynen gözün görme gücü gibi nefiste olan güç ve kuvvettir. Şayet akıl, imanın ve Kur'an'ın nuruyla birleştiği zaman, tıpkı güneşin ya da bir ışık kaynağının aydınlığı ile birleşen gözün nuru gibi olur. Ama yalnız başına hareket ederse anlayamayacağı ve bilemeyeceği hususlarla karşılaşır. Akıl tamamen terk edilince de sözler ve fiiller hayvani özellikler halini alır. Muhabbet, vecd ve zevk olabilir. Lakin akıl olmaksızın hâsıl olan şeyler eksiktir, akla aykırı sözler de batıldır.²¹¹

İbn Teymiyye peygamberlerin getirdikleri bazı hususların aklın anlayamayabileceği mucizevî şeyler olduğunu söyler ancak onların getirmiş oldukları şeylerin mümteni olmadığını belirtir. Akıl konusunda ileri gidenlerin kendi zan ve iddialarına göre bir takım aklî deliller ileri sürerek, bu aklî delillerini peygamberlik müessesesi ile ve onların getirdikleri hakikatlerle karşı karşıya getirdiklerini söyler. Akıldan yüz çevirenlerin ise, bazı batıl şeyleri tasdik ettiklerini, fasid amellere ve hallere dalarak, Allah Teâlâ'nın Âdemoğlunu diğer mahlûkattan üstün kılmaya vasıta yaptığı temyiz gücünü bir tarafa bıraktıklarını belirtir.²¹² İbn

²⁰⁹ Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 92-93.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 338.

²¹¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 339.

²¹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 339, 340.

Teymiyye bazı hadisçilerin bazen akli değerinden daha aşağı düşürmek, bazen de akıl yoluyla sünnetlere itiraz etmek suretiyle, zaman zaman bu sözünü ettiği iki gruba yaklaştıklarını ekler.²¹³

İbn Teymiyye mantık ve felsefeyle karışık olan kelam ilmini reddeder. Ona göre bu gibi fikirler ile uğraşanların kalbinde sağlamlık bulunmaz. O, Mu'tezile kelamına dayanarak selef yolunu kuvvetlendirmeye çalışan Eş'arî'nin, birçok yerde hata ettiği gibi, felsefî kelâm sistemini takip eden Gazzâlî ve Razî'nin de vicdani kanaatlerini huzura kavuşturamadıklarını söyler. Bu huzursuzluğun onlar için başka yolların aranmasına sebep olduğunu bu yüzden de tasavvuf yoluna rağbetin artmış olduğunu belirtir. O yine tasavvufu tamamen indî ve menşei itibariyle de İslâmî olmayan bir tefekkür tarzı olarak görür ve bunların tevhid akidesini sarsacak kadar ileri gittiklerini, akıl ve nakil yöntemlerinden başka bir delile, mükâşefe usulüne sapmış olduklarını ifade eder. Mükâşefe eğer sahih ise ancak sahibine delil olacağını söyleyen İbn Teymiyye bunun ilim mevzuu olamayacağını çünkü bunun şahıslara göre değiştiğini ve akidelerde karışıklığa sebep olacağını söyler.²¹⁴

Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin geliştirmiş olduğu metod nakli ikinci plana iten bir metod değildir. Bilakis teşbih ve tescime düşmemek için geliştirilen tenzihî bir methoddur. İslam inanç esaslarını yıkıcı cereyanlara karşı geliştirilmiştir. Fıkhi bilgilerin, imanın muhtevasının, gayba ait konuların, emir, nehiy, helal, haram vb. konuların peygamberlerin bilgi vermeleriyle bilineceğini ikrar etmektedirler. Ne akıl vahye ihtiyaç duymadan varlığını devam ettirebilecek durumdadır, ne de akıl olmadan vahyin bir önemi vardır.²¹⁵ Muhatap olma ve sorumluluk açısından ise akıl vahiyden öncedir. Çünkü ilahi hitap akladır. Akli olmayan dinen sorumlu değildir.²¹⁶

İbn Teymiyye Kur'an ve sünneti daima uyulması gereken iki temel kaynak olarak görmüştür. Onun düşünce sisteminde dini ve itikadi meselelerde vacip olan aklın görevi, nakle müdahale etmeden ona uymasıdır. O, aslında akli dışlamıyor. Eserlerinde yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır ki o aklın konumunu tayin ediyor.

²¹³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, III, 339, 340.

²¹⁴ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l- Menkul li Sarihi'l-Ma'kul*, I, 2 vd.

²¹⁵ Bkz. Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.5, 166, 287 vd.

²¹⁶ Bkz. Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l- Hafa ve Müzilü'l-İlbas*, Beyrut, 1405, II, 362.

İbn Teymiyye'nin akıl ve nakil tartışmalarında en çok üzerinde durduğu konu şüphesiz Allah'ın sıfatları konusu olmuştur. Burada biz onun Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinden bahsetmeye çalışacağız.

2. 4. İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Sıfatları Konusunda Aklın Rolü

İslam düşünce tarihinde Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusu, en çok tartışılan konulardandır. İbn Teymiyye'ye göre bu konularda söylenecek en güzel söz İmam Ahmed b. Hanbel'in de ifade ettiği gibi Allah'ı, Onun ve Rasulünün nitelediği şekilde ve ilk müslümanların Kur'an'ı ve hadisi aşmayan nitelendirmeleri ile nitelendirmektir. O gerek müteşabih ayetler hakkında gerekse sıfatlar konusunda "Yüce Allah neyi murad etmişse odur" şeklinde açıklama yapar.²¹⁷

İbn Teymiyye Allah'ın sıfatları konusunda sahabe ve ona tabi olanların yolundan sapanları üç gruba ayırmıştır. O bunları hayalciler, te'vilciler ve cahiller diye adlandırmıştır.

1. Hayalciler: İbn Teymiyye bunların filozof, kelamcı, mutasavvıf ve fıkıhçılar olduğunu belirtir ve onların şöyle dediklerini bildirir:

"Rasulün Allah'a ve ahiret gününe iman ile ilgili olarak sözünü ettiği şeyler, tüm insanların yararlanmaları için hakikatleri hayal ettirmekten ibarettir. Yani gerçekte bunlar hakkı açıklamak, insanlara doğru yolu göstermek ya da hakikatleri olduğu gibi ortaya koymak için değildir."

Böyle diyenleri de kendi aralarında ikiye ayırmaktadır. Bir bölümü Rasulün, hakikatleri olduğu şekilde bilmediğini söyleyenler diyorlar ki; "Bu hakikatleri bazı ilahiyatçı filozoflar ile evliya adı verilen bazı şahıslar bilmıştır." Sonra da bu filozof veya evliya dedikleri şahısların içinde, Allah'ı ve ahiret gününü, peygamberlerden daha iyi bilenlerin olduğunu iddia edenlerin olduğunu söyler. Bu sözleri söyleyenlerin Şia ve sufîyyenin Bâtını gruplarından olan filozoflardan aşırı ilhadcı sapık kimseler olduğunu belirtir. Diğer bir kısmı da: "Hayır gerçekte Rasul hakikatleri biliyor, fakat onları açıklamamıştır. Aksine bu hakikatlere zıt şeyler

²¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 26.

söylemiş, halkın bu zıt şeyleri anlamasını murad etmiştir. Çünkü halkın faydası hakkı yansıtmayan bu itikadlardadır” dediklerini söyler.²¹⁸

2. Te'vilciler: Yine İbn Teymiyye bunların da şöyle dediklerini söyler;

“Rasul Allah'ın sıfatları hakkında nasslarla, insanların, aslı batıl olan şeylere inanmasını istememiş, bunlarla bir takım anlamlar kastetmiş ama bu anlamları onlara açıklamamış ve göstermemiştir. Hakkı akıllarıyla bakıp bulmalarını ve bu nassları medlulünden başka yönlere çevirmek için çalışmalarını istemiştir. Böyle yapmaktan maksadı, onları imtihan etmek, onlara külfet yüklemek, zihinlerini ve akıllarını yormaktır.”

O bunların kelâmcılar, cehmiyye ve bunlara benzer şeylere dalan kimselerin sözleri olduğunu belirtir.²¹⁹

3. Cahiller: İbn Teymiyye sünnet ve selefin tabilerine mensup olanlardan böylelerinin çok olduğunu ve bunların da: “Rasulullah (sav) kendisine inen sıfat ayetlerinin anlamını bilmiyordu. Bu ayetlerin anlamlarını Cebrail de, ilk Müslümanlar da bilmiyordu” dediklerini belirtir.²²⁰ İbn Teymiyye bunların sıfatlardan bahseden hadisler hakkındaki sözlerinin de aynı olduğunu belirtir ve onların bu sözlerine göre peygamberin anlamlarını bilmediği sözler söylemiş olduğunun anlaşılacağını söyler. Bunların böyle demekle Allah Teâlâ'nın “Onun te'vilini ancak Allah bilir”²²¹ ayetine uyduklarını sandıklarını ilave eder. İbn Teymiyye'ye göre

*“Gerçekten selefin çoğunluğu ayetin bu yerinde susmayı tercih etmiştir. Bu susma sahîh bir susmadır. Fakat bunlar bir sözün anlamı ve tefsiri ile yalnızca Allah tarafından bilinen te'vilini birbirinden ayırmıyor ve Allah'ın bu ayette zikrettiği te'vil ile müteahhirinin sözleri arasında geçen te'vilin aynı anlamda olduğunu sanıyor, büyük bir yanılığa düşüyorlar.”*²²²

İbn Teymiyye ısrarla ve özenle Yüce Allah'ın birliği ve sıfatları konusu üzerinde durur. O, muhataplarına durumun ciddiyetinin farkında olarak tutarlı ve doğru bilgiler vermiş, hasımlarını da susturmaya çalışmıştır. Onun eserlerinin genel karakteristik özelliği, muhatapların sorularına cevap tarzında olmuştur. O, tevhid ve sıfatlar konusunu açıklarken öneminden dolayı ve konuyla ilgili tutarsız pek çok şey

²¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 31.

²¹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 32.

²²⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, aynı yer.

²²¹ Âli İmran, 3/7.

²²² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 34.

söylendiği için onlara cevap vermenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. O sıfatlar konusunda tevhid inancıyla ilgili olarak kabul edilmesi gereken esasın Yüce Allah'ın (cc.) bizzat kendisini ve peygamberlerinin de gerek ispat (kabul) ve gerekse nefyetme (reddetme) yönüyle nitelendirdikleri şeylerle nitelenmesi olduğunu beyan eder.²²³

Allah'ın zât ve sıfatları arasındaki ayırım konusu İbn Teymiyye'nin filozofları ve mu'tezili kelimcileri en çok eleştirdiği konulardan biridir. İbn Teymiyye onları ve onlara tâbi olanları, Allah hakkında yalnızca isimleri kabul ettiklerini bunların ihtiva ettiği sıfatları dışarıda bıraktıklarını söyleyerek tenkid etmiştir. Onlardan bazıları, "alîm, kâdir, semî' ve basîr" i aynı anlamı ifade eden salt özel isimler olarak görmüş, bazıları da ilimsiz alîm, kudretsiz kadîr demek suretiyle bunların belirtmiş olduğu sıfatları olmaksızın sadece isimleri isbat yoluna gitmişlerdir.²²⁴

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız düşünülemez. Aslında varlığı zorunlu olan kemal sıfatlarıyla nitelenen zâttır.²²⁵ O selefın görüşü de budur diyerek kendisinin de selefı ittiba ettiğini beyan etmektedir. O, selefıyenin Allah'ı teşbih ve teccimden kaçınarak ve tahrifle ve ta'tile de sapmadan Allah (cc.)'ın kendisine nisbet ettiği sıfatları olduğu gibi kabul ettiklerini, kendisi için reddettiği şeyleri de ne isimlerini ne de ayetlerini inkâra sapmadan reddettiklerini bildirir. Zira yüce Allah isim ve ayetleri hakkında küfre sapanları kınayarak şöyle buyurmuştur:

"En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na onlarla dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın, onlar yaptıklarının cezasını çeceklerdir."²²⁶ Yine şöyle buyurmaktadır: "Ayetlerimiz hakkında doğruluktan sapanlar bize gizli kalmaz. O halde ateşin içine mi atılan daha hayırlıdır, yoksa kıyamet günü güvenle gelen mi? Dilediğinizi yapın. O yaptıklarınızı görmektedir."²²⁷

²²³ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve 's-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, Terc., Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998, s. 4.

²²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 11.

²²⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve 'n-nakl*, III, 292, 293.

²²⁶ Araf, 7/180.

²²⁷ Fussilet, 41/40.

İbn Teymiyye, “Yüce Allah’ın “O’na benzer hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”²²⁸ ‘Ona benzer hiçbir şey yoktur’ sözlerinde benzetme ve benzerliği, ‘O işitendir, görendir’ sözünde de ilhad (küfür) ve ta’tili reddetme vardır” der.²²⁹

İbn Teymiyye, Allah’ı sıfatlar ve fiiller ile nitelemenin Allah için noksanlık değil kemal ifade edeceği kanaatindedir. Ona göre, dilediğini yapan zat, cansız varlıkta olduğu gibi hiçbir fiil yapamayan bir zattan daha kâmindir.²³⁰

Sıfatlar konusunda İbn Teymiyye Evlâ kıyasını kullanır. O “Evlâ kıyası”nı sıfatların Allah’a izafetinin doğuracağı problemleri çözmeye kullanmaktadır. Evlâ kıyas şu şekilde ifade edilebilir: Allah (cc.) dışındaki varlıklarda var olan güzel sıfatlar Allah için Evlâ yoluyla olur. Yine Allah (cc.) dışındaki varlıkların münezzehe olduğu eksiklik ve kusurlardan Allah Evlâ yoluyla münezzehtir. Ona göre burhan veya diğer kıyas şekilleri Evlâ kıyas yoluyla ifade edilen manayı vermekten çok uzaktır. İbn Teymiyye fertleri aynı olan şumul kıyasın veya temsil kıyasın da Allah hakkında kullanılamayacağını söyler. Çünkü Allah (cc.) eşsiz ve benzersiz olduğu için diğer varlıklarla küllide de birleşmez.²³¹ Yani Allah ile mahlûkat arasında ortaklığa sebep olacağı düşüncesiyle şumul kıyası, benzerliğe sebep olacağı için de temsil kıyası Allah için kullanılamaz.

Yüce Allah’ın isim ve sıfatları kendine has olup, bunlar kendisine nispet edildiği zaman hiç kimse bu isim ve sıfatlarda O’na ortak olamaz. Yarattıklarından bazılarını da, kendilerine izafe edildiklerinde onlara has bir takım isimlerle isimlendirmiştir ki, bu izafet ve nispet kaldırıldığı zaman sözkonusu isimler birbirlerinin aynı olur. Bu durum, o ismin işaret ettiği şeylerin birbirlerine benzemeleri ve aynı olmaları anlamına gelmediği gibi izafet ve özelleştirmeyle birlikte de müsemmalarının birbirlerine denk olmalarını gerektirmez. Mesela; Allah (cc.) kendisini Hayy (diri) diye isimlendirerek şöyle buyurmaktadır: “Allah ki, O’ndan başka ibadete layık ilah yoktur. Daima diri ve kayyumdur (yarattıklarını koruyup gözetir).²³² Bazı kullarını da hayy diye isimlendirerek şöyle buyurmaktadır:

²²⁸ Şura, 42/11.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve’s-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 5.

²³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 107.

²³¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 141,142.

²³² Bakara, 2/255.

“Ölüden diriye diriden ölüyü çıkaran ...”²³³ Ancak bu ayette geçen diri kelimesi önceki ayette geçen diri kelimesi gibi değildir. Çünkü oradaki diri Allah’a has bir isimdir. Ölüden diriye çıkarır sözündeki diri ise yaratılmamış olan canlıya has bir isimdir. Bu iki kavram sadece özelleştirmeden soyutlanıp, genelleştirme üzere söylendiklerinde birbirlerinin aynı olurlar. Ancak mutlak bir şekilde söylemenin hariçte hiçbir varlığı yoktur. Fakat akıl iki müsemma arasında bir ortaklık bulunduğunu düşünür. Ama özelleştirildiğinde yaratana yaratılandan, yaratılanı da yaratandan ayırt eden şeylerle kayıtlamış olur.²³⁴

Allah Teâlâ’nın bütün isim ve sıfatları için bu durum geçerlidir. Onlardan bir bölümü kelimelerin eşanlamlı olmasından, bir kısmı da yaratıcıya has özelliklerinden hiçbir yaratılmışın ona ortak olması mümkün olmadığından dolayı anlaşılır. Sıfatlar bahsinde İbn Teymiyye’nin düşüncesine benzer düşünceleri İmam Mâtürîdî’de de görmekteyiz. O “O’nun benzeri yoktur”²³⁵ ayetinde zikredilen prensibi gözeterek yaratıcıya verilen her bir ismin yaratılmışlardan farklı olduğunu belirtmektedir. Örneğin; “Allah (cc) Âlimdir fakat diğer âlimler gibi değil” denilir. İmam Mâtürîdî aynı durumun Allah’a (cc) ait bütün isimlendirme ve nitelendirmelerde de geçerli olduğunu belirtmektedir.²³⁶

İbn Teymiyye konunun devamında ayetlerle pek çok örnek vermektedir.²³⁷ Allah Teâlâ peygamberlerini detaylı bir ispat ve kapsamlı bir nefiyle göndermiştir. Böylece Allah’ın sıfatları ayrıntılı bir şekilde ispat edilmiş, benzetme ve benzerlik gibi şanına yakışmayan şeyler de reddedilmiştir. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ona kulluk et ve O’na kullukta sabret. Hiç O’nun adıyla anılan birini biliyor musun?”²³⁸ Dil âlimleri “Onun adıyla anılan birini biliyor musun?” ayetinin, ‘O’nun adıyla anılmaya layık olan bir benzerini biliyor musun?’ anlamında olduğunu söylerler.²³⁹

²³³ Yunus, 10/31.

²³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 142 vd.

²³⁵ Şura, 42/11.

²³⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 46.

²³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, IX, 142 vd.

²³⁸ Meryem, 19/65.

²³⁹ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esmâ ve’s-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 5.

Allah Teâlâ isim ve sıfatlarını eşi benzeri olmadığını, kudret ve şeref sahibi olduğunu pek çok muhkem ayetlerinde belirtmiş,²⁴⁰ Saffat suresinde kendisini iftiracı müşriklerin yakıştırdıkları sıfatlardan tenzih ederek hemen ardından gönderilen peygamberleri selamlamış ve sonunda kendisine hamd etmiştir.²⁴¹ Çünkü isim, sıfat ve yaratmasından dolayı hamd edilmeye layık olan sadece O'dur.

Allah'ın isim ve sıfatlarını anlatan pek çok ayette ve Rasulullah'tan (s.a.v.) gelen hadislerde, O'nun zat ve sıfatları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış ve benzerlik reddedilerek, birliği ispat edilmiştir. İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarını işlevsiz kılanları ve Allah'ın zatına yakışmayacak şekilde benzetmeler yapanları eleştirmiştir.²⁴²

O, İbni Tûmert, Cehmiyye, İbni Sina ve benzerlerinin iddialarının aksine Yüce Allah'ın İhlâs suresi ve Kur'an ayetlerinin çoğunda belirttiği gibi sıfatlarıyla kaim olduğunu ve bunların inkârının da mümkün olmadığını söylemiştir.²⁴³

O, Allah hakkında: "O ne var ne yoktur; ne diri ne ölüdür; ne âlim ne cahildir" diyenleri de tenkid etmektedir. Onların Allah'ın sıfatlarını kabul ettiklerinde O'nu yaratıklara, reddettiklerinde de yok olan şeylere benzetmiş olacaklarını zannettiklerini söyleyerek oysa bunun, açık akıl ilkelerine aykırı olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye, bu hareketleriyle onların Allah'ın indirdiği kitabı ve Rasulullah'ın (s.a.v.) getirdiklerini tahrif ettiklerini, kötülükten kaçmaya çalıştıkça ona battıklarını söylemiştir. Çünkü böyle yaparak O'nu imkânsız şeylere benzetmiş olduklarını belirtir. Aslında zıtları reddetmek bir nevi onları birleştirmek gibidir ve bunların her ikisi de imkân dışı şeylerdir.²⁴⁴

İbn Teymiyye bir kısım filozoflar ve onlara tabi olanların da Allah'ın zatına mahsus sıfatlarının dışında selbi ve izafî sıfatlar isnad ettiklerini belirtir ve Onu mutlak varlık saydıklarını söyler. O böyle bir varlığın ancak zihinde olduğunu belirtir. Zihin dışındaki varlıklar içerisinde böyle bir varlık yoktur. Yine İbn Teymiyye onların sıfatı, mevsufun kendisi kabul ettiklerini söyleyerek eleştirir.

²⁴⁰ İhlâs, 112/3-4; Bakara, 2/22, 255.

²⁴¹ Saffat, 37/180-182.

²⁴² İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve's-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 10.

²⁴³ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuz*, V, 20, 21.

²⁴⁴ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve's-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 10.

Örneğin; “bilgi bilenin kendisidir” derler. Böyle apaçık şeylerde bile inat eder dururlar. Hatta “bu sıfat diğerinin kendisidir” derler. İlim, kudret, irade gibi sıfatları birbirinden ayırt etmezler. Böylece zaruri bilgileri bile inkâr etmiş olduklarını söyler.²⁴⁵

İbn Teymiyye Mutezile kelmacıları ile onları izleyen üçüncü bir grubun da bunlara yakın bir düşünceye sahip olduklarını söyler. Onların Allah’ın isimlerini kabul ettiklerini fakat sıfatların ihtiva ettiklerini reddettiklerini belirtir. Onlardan kimi, âlim, kâdir, semi’, basîr gibi sıfatları eşanlı özel isimler olarak değerlendirirken, kimi de ilim olmaksızın âlim, kudret olmaksızın kâdir, duyma ve görme olmaksızın semi’ ve basîr dediklerini söylerler. Bunlar da bir şeyden kaçayım derken başkasına ve daha kötüsüne yakalanıyor ve sonuçta tahrif ve ta’tile sapıyorlar. Eğer daha iyi düşünebilseler aklî kuralların gerektirdiğine uyararak benzer şeyleri bir tutar ve benzemeyenlerin arasını ayırırlardı diyerek eleştirir. Onlar işte o zaman Rasulullah’a Rabbimiz tarafından indirilenin hak olduğunu görenlerden ve kendilerine ilim verilenlerden olurlardı. O zaman, Azîz ve Hamîd olan Allah’ın yoluna hidayet ettiren şeyin, rasulüne indirilmiş olan şey olduğunu görürlerdi. Ancak onlar ne dediklerini bilmez cahillerdendir. Onlar akıl edilebilir şeylerde müşebbihe, aklî değerlendirmelerde sofist, naklî şeylerde ise karamitadandırlar.²⁴⁶ Onların Allah’ın sıfatlarını nefyederek bunu tevhid diye adlandırdıklarını ve kendilerini de ehli tevhid olarak isimlendirdiklerini,²⁴⁷ söyler.

Bu vasıflarla birlikte Allah, aynı zamanda kendisine değil benzeri, benzer gibisi bile olmayan, isim ve sıfatlarıyla birlikte zikredilen, zatında ve fiillerinde asla benzeri olmayandır. Allah eksikliği ve sonradan olmayı gerektirecek her şeyden hakikaten münezzehtir.²⁴⁸

İbn Teymiyye selefin görüşünün ta’til ile temsil arası bir görüş olduğunu söyler. Onların Allah’ın kendisini ve Rasulünün vafettiği sıfatları nefyederek Esma-i Hüsnâ’sını, yüce sıfatlarını işlevsiz kılmadıklarını, kelimeleri tahrif etmediklerini,

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve’s-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 10, 11.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 11.

²⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl*, V, 18, 19.

²⁴⁸ İbn Teymiyye, *Tevhidü Esma ve’s-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, s. 11.

Allah'ın isim ve ayetlerini inkâr yönüne de gitmediklerini²⁴⁹ belirten İbn Teymiyye'nin sıfatların te'vil edilmesi konusundan bahsetmeye çalışacağız.

2. 4. 1. Allah'ın Sıfatlarının Te'vil Edilmesi

Allah'ın sıfatlarının te'vili konusu İbn Teymiyye'nin şiddetle karşı çıktığı konulardandır. O sıfatların te'vili konusunda üç farklı görüş olduğunu belirtir. Bazılarına göre sıfatlarla ilgili ayetler te'vil edilemez. Bazısı da bilakis te'vil edilmesi gerektiğini söyler. Üçüncü bir grup da maslahata göre te'vil yapılmasında, te'vilin terk edilmesi de caizdir derler veyahut te'vili sadece ulema için doğru olduğunu başkaları için yanlış olduğunu idafe ederler.²⁵⁰

Bazı Kur'an ayetleri ve hadislerin zahiri manalarının te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen âlimlerden Fahreddin Razî bunun gerekçelerini de izah eder. Kur'an'da Allah hakkında yüz, göz, tek bir yan, eller ve tek bir baldır ifadeleri geçmektedir. Razî, Kur'an'da geçen bu ibarelerin zahirleri alındığı takdirde Yüce Allah'ın şanına yakışmayacak bir varlık olduğu düşüncesine götürür ki akıllı hiçbir insanın Rabbi hakkında böyle tavsif edilmesine razı olmayacağını söyler.²⁵¹

İbn Teymiyye temsil ve tatile sapmaksızın ve de keyfiyetini sorgulamaksızın Allah'ın sıfatlarının kabul edilmesi gerektiğini savunur ve bunu delilleriyle ortaya koyar. Onun sıfatlarla ilgili düşüncesi haşeviyyenin, müşebbihenin ve mücessimenin düşüncelerinden uzaktır. Bu nedenle onun mücessime, müşebbihe ve haşviyyeden olmakla suçlanması tamamen dayanaktan yoksun, asılsız bir suçlamadır.

Ta'til ve temsile sapan gruplardan hepsi aslında her ikisine de sapsmış olurlar. Zira ta'til görüşünü kabul edenlerin Allah'ın isimlerinden ve sıfatlarından anladıkları, mahlûkata uygun olan manalardır. Daha sonra da bunlar bu anladıkları manaları reddetmektedirler. Dolayısıyla hem ta'tile hem temsile saplanmış olmaktadır.²⁵²

²⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 28, (Büyük hama fetvası).

²⁵⁰ İbn Teymiyye; *a.g.e.*, XIII, 288-313.

²⁵¹ Râzî, *Esasu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1993, s. 220 vd.

²⁵² İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 28.

Mu'tezile, Cehmiyye ve Haruriyye'den bazıları; "Rahman Arş'a istiva etti."²⁵³ ayetindeki istiva kavramının istila etmek, mülkü altına almak ve galip gelmek, anlamlarında olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca onlar hak ehlinin dediğini kabul etmeyerek Allah'ın her yerde olduğunu söylemişler ve Allah'ın arş'ın üzerinde olduğunu inkâr etmişlerdir. Onlar İstiva'nın kudret anlamında olduğunu savunmuşlardır. Şayet onların söyledikleri gibi olsaydı, Arş ile yer tabakası arasında bir fark olmazdı. Zira Allah her şeye kadirdir.²⁵⁴

İbn Teymiyye "İstiva"yı istila ile te'vil etmenin birçok yönden yanlış olduğunu söyler ve aşağıdaki delilleri sıralar:

1. Ne Sahabeden ne de Tabiinden hiç kimse "İstiva"yı istila ile te'vil etmemiştir. Bu konu ile ilgili sahih hiçbir rivayet yoktur. Bilakis böyle bir tefsire ilk sapan, Eş'ari'nin de belirttiği gibi, Cehmiyye ile bazı Mutezilîlerdir.²⁵⁵

2. Bu kelimenin anlamı meşhurdur, bilinmektedir ancak keyfiyeti meçhuldür. Rabia b. Abdurrahman'a ve Malik b. Enes'e "O Rahman Arş'a istiva etti" ayeti sorulduğunda "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vacip ve hakkında soru sormak ise bidattir"²⁵⁶ sözünde belirtildiği gibi.

3. Anlamı, Kur'an'ın indirildiği dilde bilindiğine göre, Kur'an'daki anlamı da bilinir.

4. Bu ayette zikredilen "istiva"nın anlamı malum olmasaydı, "keyfiyeti meçhuldür" demeye gerek kalmazdı.²⁵⁷

5. Eğer "istiva" – tüm varlıklar için geçerli olan – istila manasında olsaydı, Arş'a izafe edildiği gibi, bütün mahlûkata da izafe edilmesi caiz olurdu. Müslümanlar 'Arş'a istiva etti' diye söylemenin caiz, ama sair şeylere istiva etti demenin caiz olmadığı konusunda ittifak halindedirler.²⁵⁸

6. İmran b. Husayn'ın Peygamber'den (s.a.v.) naklettiği ve Buhari'nin Sahih'inde rivayet etmiş olduğu bir hadiste Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri altı günde

²⁵³ Taha, 20/5.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 144-145.

²⁵⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 144-145.

²⁵⁶ Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1985, I, 105.

²⁵⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 144-145.

²⁵⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 144-145.

yarattığı, sonra Arş'a istiva ettiği haber verilmektedir. Yine göklerle yer yaratılmadan önce, Arş'ın su üzerinde olduğu haber verilmektedir. Yüce Allah'ın daha önce de, daha sonra da Arş'a istiva etmiş olduğu malumdur. Dolayısıyla genel anlamdaki istilanın Arş'a has olan bu istiva olması mümkün değildir.²⁵⁹

7. Arap dilinde istiva'nın istila anlamında olduğu da sabit değildir. Çünkü bunu iddia edenlerin dayandıkları delili dil âlimlerinin pek çoğu reddetmiş ve uydurma bir beyit olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁰

8. Dil âlimlerinden bir grubun şöyle dediği rivayet edilmiştir: İstiva kavramının istila etmek anlamında kullanılması ancak, bir süre aciz kaldıktan sonra, galip gelen hakkında kullanıldığı zaman doğru olur. Allah Teâlâ ise hiçbir zaman aciz olmaz. Arş hiçbir zaman Allah'a mukavemet edip, galip gelmesine engel olmamıştır. Bu yüzden ayette geçen istiva'nın, istila anlamında kullanılması mümkün değildir.²⁶¹

9. Eğer bunun Arap dilinde bulunduğu sabit olsaydı, fasih Arap lehçesinde de olması gerekirdi. Şayet Rasulullah'ın lehçesinde böyle bir kullanım bulunsaydı Kur'an ve sünnette bilinen anlamda olurdu ve kastedilen de o olurdu. Başka bir anlamın kastedilmiş olması caiz değildir.²⁶²

10. Şayet İstiva kavramı istila anlamına hamledilecek olsa, değil Allah ve Rasulü, hatta değil sahabe, bazı imamların bile tenzih edilmesi gereken mahsurlu bir durum söz konusu olur. Zira eğer Kur'an ve sünnette bizim ondan başka şey anladığımız, Allah ve Rasulünün başka anlamlar kastettikleri ifadeler bulunsaydı, Allah korusun bu bir aldatmaca olurdu.

11. Bu kavramın anlaşılması için bir şiirin beytine müracaat etmek, mahzurlu bir yoldur. Şayet bu beyte müracaat edilecek olsa, onu te'vil edenlere reddiye mahiyetinde eser veren imamları hatta Allah ve Rasulü ile sahabe ve müctehid imamları yalanlayıp hatalı olduklarını söylemeye sebep olur.

²⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 145.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 147.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 147.

²⁶² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 147.

12. ‘İstiva’ kavramının anlamı sahabe, tabiin ve tebeu’t-tabiin arasında açıkça biliniyordu. Bu sebeple sonradan ortaya çıkmış bir açıklama, kesinlikle batıldır. Yezid b. Harun el-Vasıtı’nın belirttiği gibi: “Rahman Arş’a istiva etti”²⁶³ ayetini halkın nefsinde karar kılmış anlamdan başka bir anlamda tefsir eden Cehmî’dir. İmam Malik’in ‘İstiva malumdur’ sözü de bu anlamdadır. Nüzul ve istiva hakkında söz söylemek bid’at değildir. Çünkü sahabe de, tabiin de bu konuda söz söylemişlerdir. Bid’at olan keyfiyeti sormaktır.²⁶⁴ İbn Teymiyye’ye göre sıfatlar konusuyla ilgili tartışmayı kesecek söz şudur:

“Vasat ümmetin sözüdür. Allah’ın celaline layık ve sadece ona mahsus bir istiva ile istiva ettiğini söylemek ve bunun aynen “O her şeyi bilendir, O her şeye kadirdir, O işitendir, görendir vs...” demek gibi olduğunu ikrar etmektir. Bu şekilde ikrar etmek nasıl ki O’nun ilminin ve kudretinin, mahlûkatın ilim ve kudretlerinin sahip olduğu arzû özelliklere sahip olduğu demek değilse, aynı şekilde O Sübhan Allah Arş üzeredir ve O’nun Arş üzere olması mahlûkat gibi değildir.”

İbn Teymiyye, ne bedihi akıl açısından, ne de sahih nakiller yönünden selefi yola aykırı düşünmeyi gerektirecek hiçbir şeyin olmadığını belirtir. O te’vilcilerin kitap ve sünnetin bildirmiş olduğu ru’yet, istiva vb. hususları akıl kabul etmediği için te’vil etmek zorunda olduklarını savunduklarını söyler.²⁶⁵

Aklın neyi muhal görüp neyi görmediği konusu hakkında hiçbirinin genel geçer bir kuralının olmayışı, İbn Teymiyye’ye göre bunların söylediklerinin batıl olduğu konusunda yeterli bir delildir. Hatta onlardan bazısının “Akıl bunu muhal görür” dedikleri şey hakkında bir diğeri “Akıl bunu caiz veya vacip görür” iddiasında bulunmuşlardır. Akılların türlü türlü olduğunu dolayısıyla kitap ve sünnetin hangi akılla tartışacağı konusunda bir kıstas olmadığını belirten İbn Teymiyye, İmam Malik b. Enes’in (ra) “Demek bize birbirinden daha iyi tartışma yapan yeni insanlar geldikçe Cibril’in (r.a) Muhammed’e (s.a.v.) getirdiklerini, bunların tartışmasına uyup terk edeceğiz, öyle mi?” dediğini nakleder.²⁶⁶

Bunların her birinin sözü birkaç yönden geçersizdir.

²⁶³ Tâhâ, 20/5.

²⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 148.

²⁶⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 28.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 28.

Birincisi, aklın muhal görmemesi,

İkincisi, mevcut nassları te'vile imkân olmayışı,

Üçüncüsü, bu hususların tevkifî ve teabbudî olması yani Rasulullah'ın (s.a.v.) tıpkı beş vakit namaz ve Ramazan orucu gibi, zaruri ve tartışmasız hususlar olarak getirdiğinin bilinmesi.

Dördüncüsü doğru düşünen aklın nasslarda bahsedilen şeylerle çatışmadığının izah edilmesidir. Her ne kadar nasslarda aklın kavramaktan aciz olduğu bazı tafsilat olsa da akıl onları mücmel olarak bilecektir. Durum böyle olduğuna göre bunların ilmîni olduğu gibi kabul edip peygamberden almak gerekir.

Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'i (s.a.v.) hidayet ve hak din ile görevlendirdiği ve bu dini de bütün dinlerden üstün tuttuğu Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de Allah'ın kendisine haber verdiği 'Allah'a ve ahiret gününe iman' vb. hususları tebliğ edip açıkladığı mü'minler tarafından bilinmektedir.²⁶⁷ Yine mü'minler tarafından bilinmektedir ki, bu hususları Rasulullah (s.a.v.) herkesten daha iyi biliyordu. O ümmetine nasihat eder ve herkesten daha anlaşılır ve daha güzel konuşurdu.²⁶⁸ Bu hususları Rasulullah'dan (s.a.v.) daha iyi bildiğini daha iyi açıkladığını, mahlûkatın hidayete ermesine ondan daha çok özen gösterdiğini iddia eden herkes sapık ve mülhiddir, mü'minlerden değildir.²⁶⁹

İbn Teymiyye "Büyük Hama Fetvası"nda yaptığı bu açıklamalardan sonra, ilgili ayetleri²⁷⁰ zikrederek Allah'ın zatına mahsus sıfatları olduğunu belirtmiştir.²⁷¹

İbn Teymiyye'ye "Rahman Arşın üzerine istiva etti" ve "Rabbimiz her gece dünya semasına iner" ifadelerindeki istiva ile nüzulün gerçek olup olmadığı, gerçekse ne anlama geldiği, hakikatın usulcülerin söylediği şekilde lafzı konduğu anlamda kullanılıp kullanılmadığı, sıfat ayetlerinin hakikat olması durumunda ne gerekeceği soruldu. Bunun üzerine o şu şekilde cevap vermiştir: "*İstiva ile nüzul hakkında söylenecekler, onun yüce Allah'ın Kur'an'da ve Rasulullah'ın dilinden*

²⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 29.

²⁶⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 30.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 31.

²⁷⁰ Tur, 52/48; Tâhâ, 20/39; Sad, 38/75; Zümer, 39/67.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 31.

kendini vasfettiği diğer sıfatlar hakkında söylenenler gibir. Yüce Allah kendini bir takım isimlerle isimlendirmiş ve sıfatlarla nitelemiştir. Kendini Hay, Âlim, Hakîm, Kadîr, Semî', Basîr, Ğafur ve Rahim gibi isimlerle isimlendirmiştir. Kur'an'da bu konuda pek çok ayet vardır.²⁷² Bu ve benzeri ayetlerde geçen sıfatların bazıları için ne söylenecekse, diğerleri için de aynısı söylenir.”²⁷³

Yüce Allah'ın kendini vasfetmiş olduğu sıfatları nefyetmek caiz olmadığı gibi, onları mahlukatın sıfatlarına benzetmek de caiz değildir. Çünkü yüce Allah hiçbir şeyin kendisine benzemediğini, işiten ve gören olduğunu bildirmiştir.²⁷⁴ O'na ne zatında, ne sıfatlarında ve ne de fiillerinde benzeyen hiçbir varlık yoktur.²⁷⁵ Kim Yüce Allah'ı mahlûkattan bir şeye benzetirse kâfir olur. Allah'ın kendini vasfettiği şeyleri inkâr eden de kâfir olur.

İbn Teymiyye, “Allah'ın kendine ait sıfatları zikretmesi ve Rasulullah'ın O'nu tavsif etmesi teşbih değildir.”²⁷⁶ diyerek Allah'u Teâlâ kendini ne ile vasfettiyse, peygamberinin dili üzere bize hangi isimleri bildirdiyse, O'nun o isimleri ve sıfatları ile anılması, başka bir sıfatla anılmaması gerektiğini ve bunların inkâr edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷⁷ O ayrıca dinde bizi koruyacak olan şeyin, dinin belirttiği noktada durmak olduğunu ve dinin çizdiği sınırların geçilmemesi olduğunu belirtir. Çünkü dinen kâmil olmak, dinen bildirilen şeyleri bilip tanımak, bilinmeyene de dalmamaktır.²⁷⁸

İbn Teymiyye yaptığı bu açıklamalardan sonra Ebu Hanife, Bakıllanî vb. selef imamlarının görüşlerini de nakleder. Allah'ın gökte olmasının, göğün Allah'ı kuşattığı ve onu içine aldığını vehmeden- eğer bunu başkasından naklettiğini söylüyorsa- yalancıdır, Rabbi hakkında bu şekilde inanan kişinin dalalette olduğunu belirtir. O, ‘Biz Kur'an'ın lafızlarından bunu anlayan birini duymadık ve böyle bir şeyi geçmiş âlimlerden nakleden birini görmedik’ der. Eğer diğer müslümanlara; Allah'ın ve peygamberinin “Allah göktedir” sözlerinden, “Göğü Allah'ın kapsadığını

²⁷² Bkz: Tâ-hâ, 20/7, 46, Bakara, 2/210, 255, Zariyat, 51/58, Tevbe, 9/72, 100, Fetih, 48/6, Araf, 7/152, En'am, 6/115, Sad, 38/75, Maide, 5/54, Fecir, 89/22.

²⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, (Büyük hama fetvası), V, 195.

²⁷⁴ Şura, 42/11.

²⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 195, (Büyük hama fetvası).

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 196, (Büyük hama fetvası).

²⁷⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 42, (Büyük hama fetvası).

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 45.

mı anlıyorsunuz?” diye sorulsa onlardan her biri duraksamadan: “Belki de hiçbir zaman böyle bir şey aklıma gelmiş değildir” diye karşılık verecektir diye belirten İbn Teymiyye durum böyle olunca lafzın zahirinin muhal olup, insanlar tarafından anlaşılmadığını ve lafzı te’vil etmek gerektiğini söylemek, meseleyi zorlamadan başka bir şey değildir. Aksine halkın gözünde, “Allah göktedir” ve “Allah Arşın üzerindedir” sözleri aynı anlamdadır. Çünkü gök kelimesiyle yükseklik kastedilir. Yani Allah yukarıdadır, aşağıda değil²⁷⁹ diyerek açıklamalar yapar.

İbn Teymiyye, Kur’an’dan ve sünnetten başkasında hidayet arayanın sadece ve sadece Allah’tan uzaklığı artar demektedir.²⁸⁰ İbn Teymiyye’nin sıfatlar hakkında benimsediği görüş selefın görüşüdür. Onların yolunu şu üç kaide ile açıklar:

1. Yüce Allah’ın kendisini vafsettiği ve Rasulünün (sav) O’nu nitelediği sıfatların varlığını kabul etmek gerekir. Ve yine Yüce Allah’ın kendisi için uygun görmediği ve Rasulünün uygun görmediği sıfatları da nefyetmek gerekir. O bu hususu *Minhacu’s-Sünne* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: “*Sıfatlar konusunda kabul edilmesi gereken görüş; Allah ve Rasulü neleri ispat etmişse biz de onların varlığını kabul ederiz, eğer yok saymışlarsa biz de yok sayarız. Bu konuda varid olan lafızlar olduğu gibi kabul edilir.*”²⁸¹

2. Yüce Allah’ın zat, sıfat ve fiillerinde mahlûka benzerliğinin nefyedilmesi gerekir. Yüce Allah hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O’na benzemez. Yüce Allah’ın kendisi için vafsettiği kemal sıfatlar O’na özeldir. O’nun benzeri yoktur. Allah için söylenen sıfatlarla mahlûkat için söylenen sıfatlar arasında sadece ismen benzerlik vardır. Bu ise Allah’ın sıfatlarıyla mahlûkatın sıfatları arasında benzerlik gerektirmez.²⁸² Bütün sıfatların zatına uygunluğu malumdur. Her kim eşi, benzeri olmayan Allah’ın sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarına benzetirse hem aklen hem de dinen sapıtmıştır demektedir. Yüce Allah’ın kendine özel isim ve sıfatlarında hiçbir eşi, benzeri, dengi yoktur. Zikredilen sıfatlar konusunda üç farklı durum sözkonusudur. Bunlar ya sadece Allah için söylenmiştir veya sadece kul için söylenmiştir ya da mutlak olarak söylenmiştir. Yani ne Rabba ne de kula özel olarak

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 106, (Büyük hama fetvası).

²⁸⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 120, (Büyük hama fetvası).

²⁸¹ İbn Teymiyye, *Minhacu’s-Sünne*, I, 349.

²⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâili’l-Kübrâ*, I, 474.

söylenmez. Mesela Allah'ın hayat, ilim ve kudret sıfatları derken, bunlar Allah'a özeldir. Kulların sıfatlarına benzemez. Kulun ilmi, kudreti ve hayatı derken bunlar kula özeldir. Allah'ın sıfatları gibi değildir. Mutlak olarak ilim, kudret, kelim dersek bunlarda hiçbir kimse için özel değildir. İbn Teymiyye benzerliğin olmadığını belirtmek için Şura sûresinde geçen "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"²⁸³ ve İhlâs sûresinde geçen "Hiçbir şey O'na denk değildir"²⁸⁴ ayetlerini delil olarak getirir.

3. Kemal Allah içindir ve sadece Allah için söylenir. Allah, noksansız olup kemal sıfatlarla muttasıftır. O mükemmeldir. Noksanlık kullar içindir.²⁸⁵ İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlar konusunda naklî ve aklî deliller ortaya koyar ve savunur. Mesela 'Arşa istiva' zahiren uluv (yücelik) ve irtifa (yüksekte olma) anlamındadır. Selef de Allah Teâlâ'nın mahlûkatın hepsinden yüce ve üstün olduğuna inanıyordu. İbn Teymiyye'ye göre akıl da bu durumu uygun görür. Zira sarih akıl Allah'ın bütün mevcudattan farklı olduğunu bilir. Yüce Allah âlemin içinde değildir, âlemdeki bir durum olmadığı gibi ondan bir parça da değildir. Allah Teâlâ ondan farklı ve ondan yücedir. Akla tabi olan kelamcıların iddialarına gelince; onlar " 'istiva' Allah Teâlâ hakkında gerçek anlamda muhaldir. Onun istila veya tedbir diye te'vil edilmesi gerekir." Onlara göre bunun delili; "Şayet istiva gerçek anlamıyla kullanılırsa Allah'a cismiyyet isnad edilmiş olur. Oysa Allah cismiyyetten uzaktır. O Allah maddeden soyutlanmıştır, ne âlemin içinde ne de dışındadır, ne ona bitişiktir, ne ondan ayrıdır." Bunlar İbn Teymiyye'nin görüşüne göre batıldır. Burada İbn Teymiyye önemli bir noktaya işaret ederek Allah'ın zat ve sıfatları konusunda Kur'an ve sünnetin nassları ile felsefeciler arasında, başlıca farktan bahseder. Şöyle der: "Kur'an Allah'ın sıfatlarını ayrıntılı bir şekilde tesbit eder ve temsili nefyeder. O peygamberlerin yoludur. Onlar ayrıntılı bir şekilde ısbat ve kapsamlı bir şekilde nefy getirdiler. Düşmanları ise ayrıntılı bir şekilde nefy getirdiler."²⁸⁶

O felsefecilerin ve kelamcılarının sıfatları nefyetme konusundaki gayretlerinin mübalağa olduğunu söyler.²⁸⁷ İbn Teymiyye'ye göre Allah âlemden ayrı ve ondan

²⁸³ Şura, 42/11.

²⁸⁴ İhlâs, 112/4.

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesail*, II, 54.

²⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I, 216-219.

²⁸⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, aynı yer.

yücedir. Onun bu görüşü ise sıfatları nefyetmek ve anlamlarından soyutlamaktan daha uygun ve aklen de Evlâdır.²⁸⁸

İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarıyla alakalı ayet ve hadisler hakkında söylenmesi mümkün görüşleri altı bölüme ayırmakta ve ehli kıbleden bu altı bölümden her birine inananların olduğunu belirtmektedir. Bu bölümlerden ikisine göre ayet ve hadisler zahirine göre anlaşılır. İkisine göre ise zahirlerinin hilafınadırlar. Diğer iki görüşe göre ise bu konuda susup bir şey söylememek gerekir.

Allah'ın sıfatları hakkındaki ayet ve hadisleri zahirine göre değerlendiren ilk iki kısımdan biri bu ayet ve hadisleri zahiri anlamına göre uygulamaktadır. Onlara göre sıfatlar zahiri manasına hamledilir ki onlar yaratılmışların sıfatları cinsindedir. Böyle düşünenler müşebbihe olup görüşleri ise batıldır. Hakka istinaden onların görüşlerini seleflerin yaptığı gibi reddetmek gerekir. İkincisi ise Allah'ın yüceliğine yaraşır bir şekilde onları zahirleri üzere bırakanlardır. Nasıl Âlim, Kadîr, Rab, Mevcud, zat ve benzeri isimleri Allah'ın yüceliğine yaraşır bir şekilde zahirleri üzere icra ediliyorlarsa, onlar da böyledir. Çünkü yaratıklar hakkında bu sıfatların zahirleri ya sonradan meydana gelmiş cevherdir, ya da cevherle ayakta duran arzadırlar.²⁸⁹

Sıfatlarla ilgili ayet ve hadislerin zahirlerini reddeden iki kısma gelince İbn Teymiyye bunlarla şöyle diyenleri kastetmektedir: “Hakikatte bu nasların Allah'ın sıfatları olacak bir delaletleri yoktur.” Onlar Allah'ın subuti sıfatları yok sayarlar. Bazısı sıfatları isbat eder. Haberi sıfatlardan sadece Kur'an'da zikredilenleri kabul eder, hadislerde zikredilenleri reddederler. Bunlar da iki kısımdır. Bir kısmı bu sıfatları isbat ederler ve onlardan muradın ne olduğunu tayin ederler. Bir kısmı da şöyle derler: Bu nasslarla ne kastettiğini Allah daha iyi bilir. Bizim bildiğimiz; Allah'ın bildiğimiz dışında bir sıfatı kastetmediğidir.²⁹⁰ Bir şey söylemeyip susan iki kısma gelince; bunlardan bir topluluk şöyle der: “Allah'ın yüceliğine uygun zahirleri kastedilmiş olabileceği gibi, onlarla Allah'ın bir sıfatı ve benzeri şeyler kastedilmemiş de olabilir. Fukahanın birçoğu ile imamlarının izledikleri yol budur. Bir topluluk ise bütün bu konularda konuşmaz, Kur'an'ı tilavet etmekten ve hadisleri

²⁸⁸ Ak, *el-Usûlu'l-Fikriyye li Minhaci's-Selefiyye*, s. 150.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 113, (Büyük hama fetvası).

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 116, (Büyük hama fetvası).

okumaktan öteye geçmez, kalp ve dilleriyle bu gibi açıklamalardan ve değerlendirmelerden kaçınırlar. Kişi bu altı kısmın dışında olamaz.²⁹¹

Allah'ın Sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadislerin çoğunda doğru yol, isbat yoluna gitmektir. Allah Teâlâ'nın Arş'ın üzerinde olduğunu gösteren ayet ve hadisler böyledir. Buna benzer konularda kişi, çelişkiye mahal bırakmayacak şekilde Kur'an, Sünnet ve İcma'nın rehberliğiyle doğru yolu bulup öğrenmelidir. Bazı ayet ve hadislerde ise farklı olma ihtimali bulunmakla birlikte galip zanla hareket edilir.

2. 4. 2. Sıfatlarda Hakikat ve Mecaz

Bir şeye izafet edildiğinde onun kesin olduğunu ifade eden 'hakikat' kavramı batılın zıttıdır.²⁹² Hakikat sözlükte doğruluk, gerçeklik, cevher, öz, bir şeyin sağlam ve doğru olması anlamlarına gelir.²⁹³ Terim olarak; bir kavramın, kelimenin konmuş olduğu asli manasında kullanılması anlamında olup istiare, temsil, takdim ve tehir vb. şeylerden uzak olması²⁹⁴ demektir.

'Mecaz' kavramı ise c-v-z (ج و ح) kökünden türetilmiş bir mastar veya ismi mekândır. Mastar mânası 'bir yeri yürüyerek geçmek, mesafe kat etmek, intikal etmek'; ism-i mekân olarak kullanılırsa 'geçilen, kat edilen yer' anlamlarına gelir.²⁹⁵ Farsça da kinayeli anlatımın karşılığı olarak kullanılan bu terim arapçada hakikatin zıttı anlamında kullanılmaktadır.²⁹⁶ Terim olarak ise mecaz; aralarında bulunan bir alaka nedeniyle ve hakiki anlamda kullanılmasında bir engel bulunması sebebiyle vaz' olunduğu anlamının dışında bir anlam yüklenen kelime demektir.²⁹⁷

Mecaz ile hakikat kavramları sözlük ve terim anlamları yönüyle birbirinin karşıtı durumundadır. Çünkü hakikat sözlükte "kendi yerinde duran veya sabit

²⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, aynı yer, (Büyük hama fetvası).

²⁹² Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fi'l-luğa*, (thk.: Abdüsettar Ahmed Ferrac) 1. Baskı, Kahire, 1973, II, 332.

²⁹³ İbni Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Lüga*, (nşr.: İbrahim Şemsuddin), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 269; Aydın, İsmail, *İslami İlimler Dergisi*, "Hakikat" ve "Mecaz"ın Terimleşme Süreci. Bahar, 2013, VIII, Sayı, 1, s. 23-29.

²⁹⁴ İbn Side, *el-Muhkem*, II/ 332, 333; İbni Faris, *es-Sahibi fi Fıkhil- Lugati'l- Arabiyye ve Mesailiha ve Süneni'l- Arabi fi Kelâmiha*, (thk.: Ömer Faruk et-Tabba'), Daru Mektebeti'l-Arif, Beyrut, 1993, s. 203.

²⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "cvz" md., VI, 724; Râgıb, *Müfredât*, s. 211.

²⁹⁶ Tahanevi, *Keşşaf*, II, 1456.

²⁹⁷ Kazvîni, Sadüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân, *el-İzâh fi ulümi'l-belâğa*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts., s. 274.

birakılan nesne (kelime)” mânasına geldiği gibi terim olarak da gerçek anlamında kullanılan lafzı ifade eder.

İbn Teymiyye hakikat ve mecaz kavramlarını açıklarken, lafzın vaz’ edildiği anlamda kullanılmasına hakikat, bunun dışında kullanılmasına mecaz denilmesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu tanım, kelimelerin daha önce sadece belli bir mana için konulmuş olması ve mecaz olarak takdir edilen manalarla bir ilgilerinin bulunmaması sonucunu doğurur ki bu mümkün değildir. Araplardan sahih rivayetlerle böyle bir husus gelmemiştir. Bir kelimenin sadece hakikat diye tarif edilen mana için kullanıldığını ispatlanamaz. Aynı şekilde pekâlâ mecaz olarak tarif edilen mana için de kullanılmış olabilir.²⁹⁸

İbn Teymiyye bütün lafızların sadece bir mana için önceden tespit edildiği ve sonra da mecaz olarak değişik manalarda, kullanıldığını kabul etmez. Ancak kesin olarak bilinen bir şey vardır, o da kelimenin hangi manalarda kullanıldığıdır. Bir kelime birden fazla anlamlara gelebilir. Dolayısıyla bu manaların birini hakikat, diğerini de mecaz diye adlandırmaya gerek olmadığını söyler.²⁹⁹ Ancak onun bu değerlendirmesi dil bilimi açısından yanlış bir değerlendirmedir. Zira dilde mecazî anlatım kullanılmaktadır.

İbn Teymiyye eserlerinde, mecaz olduğu iddia edilen kavram ve terkipler üzerinde durur ve onlardaki anlamların neden hakikat sayılması gerektiğini açıklamaya çalışır. O “*el-Hakikatu ve'l-Mecaz*” isimli risalesinde bu konuyu; tarihi, teorik ve pratik yönlerden inceleyerek izah etmeye çalışır. Mecaz kavramı daha çok sıfatlarla ilgili ayetlerde bahsedildiği için “*el-Hakikatu ve'l-Mecaz fi's-Sıfat*”³⁰⁰ isimli ikinci bir risale kaleme alarak bu konudaki problemleri de çözmeye çalışmıştır. Onun yazmış olduğu bu iki risale sahasında te’lif edilmiş çok önemli eserlerdir. Her ne kadar ondan önce Kur’an’da mecaz olmadığını söyleyenler olsa da, İbn Teymiyye bu konuyu daha sistematik ve derin incelemeye tabi tutmuş, güçlü tenkit ve izahlarla konuyu kendince çözüme kavuşturmuştur.

²⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XX, 408.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 96.

³⁰⁰ Bu risale *Mecmuu Fetâvâ* VI. cildin 301-374. sayfalar arasında yer almaktadır.

İbn Teymiyye, bu konuyu önce tarihsel yönden inceler ve açıklığa kavuşturmaya çalışır. Tarihi yönden incelemesinin amacı selef diye ifade ettiği ilk üç asır âlimlerinin bu konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya çıkarmaktır. O selef döneminde kelimelerin hakikat ve mecaz diye taksim edildiğine asla şahid olunmadığını söylemektedir.³⁰¹

İbn Teymiyye, mecaz kavramını selefiyye döneminden sonraki âlimlerin istilâh anlamıyla kullandığını ve bu hususun gittikçe yaygınlaştığını belirtmiştir. O Kur'an-ı Kerim'de mecazî anlamda olduğu iddia edilen bir çok kelime üzerinde durmuştur. Özellikle sıfatlarla ilgisi olan kelimelere büyük ölçüde yer vermiştir. Çünkü ona göre mecaz konusu daha çok mu'tezili âlimler tarafından bu konudaki düşüncelerini desteklemek üzere ortaya atılmıştır.³⁰²

Burada konuyla ilgili olarak İbn Teymiyye'nin mecaza en meşhur örnek olarak verilen "Allah'ın eli **يد الله**" terkibi hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız. İbn Teymiyye Allah Teâlâ'nın zatına yaraşmaz gerekçesiyle "Allah'ın eli" ibaresinin zikredildiği ayetleri "zahiri murad edilmemiştir" diyerek tefsir edilmesinin doğru olmadığını savunur.³⁰³

Aslında 'zahiri murad edilmemiştir' derken müfessirler kula ait bir özelliği çağrıştırmaya endişesinden dolayı yanlış anlaşılma olmasın diye böyle bir uyarıda bulunmaktadırlar.

İbn Teymiyye 'El' teriminin de ilim, kudret ve zat gibi terimlerle aynı durumda olduğunu ifade eder. Nasıl ki bizim ilim, kelam, kudret ve hayat gibi sıfatlarımız, bunların Allah'a da isnad edilmesine mani değilse bizim elimizin olması da onu Allah'a isnad etmemize engel değildir. Bu sıfatlar Allah'a izafe edildikleri zaman mahlûkattaki özellikler akla gelmez. Allah'ın ilmi nasıl ki ona layık bir ilimse, eli de O'nun şanına yaraşır bir el olarak algılanmalıdır.³⁰⁴

İbn Teymiyye "El **يد**" kelimesinin çeşitli anlamlarını vererek bunların mecaz değil hakikat olduğunu söyler. O, Allah'ın sıfatlarının malum olan hakiki

³⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VII, s. 88-89;

³⁰² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, (el-Hakikatu ve'l- Mecaz) XX, 404.

³⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 356.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 356.

manasından batınî veya mecazî bir manaya hamledebilmek için dört şartın bulunması gerektiğini belirtir. Bu şartlar;

1. Mecaza hamledilen kelime mecazî manada kullanılan bir kelime olmalıdır. Çünkü kitap, sünnet ve selefin sözleri, Arap dili ile gelmiştir. Verilen bu mecazî anlam bu lafızla verilen türden bir mana olmazsa uygun olmaz.

2. Kelimenin hakiki manadan mecazî manaya hamledildiğini gösteren bir delil mutlaka olmalıdır. Eğer bir kelime bazen hakiki anlamda bazen de mecazi anlamda kullanılmışsa böyle durumda onu delil olmadan mecaza hamletmek caiz değildir. Çünkü asıl olan lafzın hakiki anlamıdır.

3. Kullanılan delil muarazadan (karşıt delil) salim olmalıdır. Delillerin ikisi de eşit ise aralarında tercih yapılabilir.

4. Hz. Muhammed'den (s.a.v.) bir lafzı mecaza hamlettiğini ifade eden bir söz nakledilmiş ise o sözün bizzat Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından açıklanmış olduğuna bakılmalıdır. Zira Hz. Muhammed (s.a.v.) en fasih dille konuşuyordu. Fasih dilde ise asıl olan hakikattir. Mecaz ise mutlaka bir delile dayanır. Hz. Muhammed (s.a.v.) mecazî mana kastettiği halde onu açıklamaması mümkün değildir.³⁰⁵

Açıkça anlaşılmaktadır ki kelimeleri mecaz ve hakikat diye adlandırmaya gerek olmadığını söyleyen İbn Teymiyye mecazı tamamen de reddetmemektedir. O mecaza lüzum varsa kullanılması gerektiğini belirtir.

İbn Teymiyye, Eş'arîler gibi sıfatları yedi taneyle sınırlı tutmaz. O Allah'ın bu yedi sıfatın dışında da sıfatları olduğunu söyler ve 'el ve yüz' sahibi olmasını da Allah'ın sıfatlarından sayar. Allah'ın sıfatları zatına yaraşır bir şekilde kabul edilmelidir. Çünkü bir şeyin sıfatı ona yaraşır olmalıdır. O Allah'ın eli ibaresinin geçtiği ayetlerin tefsirinde bazı selef âlimlerinin "zahiri murad edilmemiştir" sözü "Mahlûkatın sıfatlarının benzeri murad edilmemiştir" şeklinde anlaşılmalıdır³⁰⁶ der. Böyle bir tefsirin "zahiri murad edilmemiştir" açıklamasından çok daha doğru

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 360-362.

³⁰⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 358.

olduğunu belirtir. Zira ayetleri adeta bir bulmaca gibi anlaşılmaz kılmanın, Kur'an'ın hidayet olması vasfıyla bağdaşmayacağını söyler.³⁰⁷

Allah'ın isim ve sıfatlarını mecaz değil hakikat olarak belirtir. “Bunun hakikat olmasının anlamı nedir?” sorusunda hakikati vaz' edildiği şey için kullanılan lafız diye açıklar. Usulcülerin terminolojisinde hakikat ve mecaz lafızların özelliklerindedir. Bu isim ve sıfatlar, mutlak olarak ve Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak kullanıldığında kulların özellikleri kastedilmez. Sadece kullara izafe edildiğinde onlar için vaz' edilmiş olur. Örneğin İlim kavramı mutlak olarak kullanıldığı gibi, kula izafe edilerek de kullanılmakta, bazen de Allah'a izafe edilerek kullanılmaktadır. Her bir kullanımda anlamları farklıdır. Mesela; Yüce Allah “Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O'ndan başka ilah olmadığına şahitlik etmişlerdir”³⁰⁸ ayetinde olduğu gibi ilmi kendine izafe ederek de kullanılmaktadır. Bir diğer ayette de “Dilediğinden başka ilminden hiçbir şey kavrayamazlar”³⁰⁹ buyurmaktadır. Şayet ilim kula izafe edilmişse artık Allah'ın ilmini kapsamaya elverişli değildir. Zira kulun ilmi Allah'ın ilmi gibi değildir.³¹⁰

Mutlak olarak ilim denildiği zaman onu bir takım bölümlere ayırmak mümkündür. Mesela ilim, kadîm ilim ve hâdis ilim diye tasnif edilebilir. İlim kavramı her ikisi içinde genel olup, hakikat olarak ikisini de kapsar. İbn Teymiyye hakikatin sadece kulun sıfatını kapsadığını, Allah'ın sıfatını ise kapsamadığını söyleyen kimsenin cahil olduğunu söyler. Zira Yüce Allah'ın sıfatları en mükemmel sıfattır ve O bu güzel isimlere daha layıktır. Güzel isim ve sıfatların kul için hakikat, Allah için ise mecaz denilmesini kabul etmez. Kulların sahip olduğu güzellikleri Allah vermiştir. İbn Teymiyye Evlâ kıyasıyla bu duruma açıklık getirir. Yüce Allah, kulların sahip olduğu her güzelliğe sahip olmaya daha layıktır. Kullarda kusur, eksiklik olabilir ancak Allah Teâlâ her türlü noksanlıktan uzaktır ve eksikliklerden münezzehe olmaya daha layıktır. Bundan dolayı en güzel mesel Allah'ındır. O Allah'ın kullarına kıyas edilemeyeceğini ve O'na kullarıyla örnek verilmemesi gerektiğini vurgular. Yüce Allah kullarıyla temsil kıyasında aynı misalde müşterek

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, VI, 362.

³⁰⁸ Âli İmran, 3/18.

³⁰⁹ Bakara, 2/255.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, (Büyük hama fetvası), V, 200,

olamayacağı gibi, bireyleri eşit olan şumul kıyasında da müşterek olamazlar. Zira Yüce Allah en yüce ve eşsiz sıfatlara sahip olduğunu, Güçlü ve Hakîm olduğunu Kur'an-ı Kerim de haber vermiştir.³¹¹

İbn Teymiyye isimlerde benzerliğin, yaratan ile yaratılan arasında benzerlik meydana getirmeyeceğini belirtir. Aynı isimle isimlendirilen iki varlık arasında belirli ölçüde ortaklaşa bir hususun bulunduğu delalet eder. Ancak iki taraf arasındaki farklılığın müşterek husustan çok daha büyük olduğunu söyler. Mesela Yüce Allah, cennette yiyecek, içecek, giyecek vs. nimetler olduğunu bildirmiş ve aynı isimlerle dünya nimetlerinden bahsetmiştir. İbni Abbas'ın(r.a) (ö. 68/687-688) da belirttiği gibi; dünyada bulunan nimetler ile cennette bulunanlar arasında sadece isim benzerliği vardır. Ahirette vaadedilen varlıklar, bazı yönlerden dünyada bulunan şeylere benzer ve isim hakikat olarak ikisini de kapsar ancak ahirettekiler dünyadaki bu hakiki şeylerin benzeri değildir.³¹²

İbn Teymiyye sıfatları reddetmenin, kitap ve sünnetin hilafına hareket etmek olduğunu bildirir ve İran, Bizans vb. toplumlar ve Yahudi, Hristiyan vb. inanç sahipleri ve filozoflar tarafından sahih akidenin bozulmasına sebep olacağını ifade eder.³¹³

O akla dayanarak kitap ve sünnetin delaletini reddetmenin

“Ey abidler! Allah azze ve celle'nin marifetini taleb etmeyin. O'na layık olan ve olmayan sıfatları kitaptan, sünnetten, ümmetin selefinden öğrenmeyin. Aksine bizzat kendiniz düşünün ve O'na aklınızla layık gördüğünüz sıfatları layık görün. Bu sıfatların kitap ve sünnette olup olmadıkları önemli değil, O'nu aklınızla layık görmediğiniz sıfatlarla da tavsif etmeyin. (İşte söylemek istedikleri veya söylediklerinin sonucu budur)”³¹⁴

anlamına geleceğini ironi yaparak ifade etmiştir. İbn Teymiyye onların söylediklerinin Marifetullahı Allah'ın kitabı ile erişilemeyeceği, Rasulün kendini peygamber olarak gönderen Allah'ı öğretmek ve bildirmekten uzak olduğu anlamına geldiğini belirtir ve onların bu sözlerinin, Yahudi, müşrik ve sapık sabiilerin öğrencilerinden alınmış olduğunu söyler. Allah Sübhanehu ve Teâlâ'nın hakikatte arş

³¹¹ Rum, 30/27; ayrıca bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 201, (Büyük hama fetvası).

³¹² İbn Teymiyye, a.g.e., (Büyük hama fetvası), V, 202.

³¹³ İbn Teymiyye, a.g.e., (Büyük hama fetvası), V, 15.

³¹⁴ İbn Teymiyye, a.g.e., (Büyük hama fetvası) V, 16.

üzerinde olmadığını, istivanın istila etmek anlamına geldiğini ilk olarak söyleyen kişinin, Ca'd b. Dirhem olduğunu belirtir. Bu sözleri ondan Cehm b. Safvan'ın aldığı söylemiştir. Söylendiğine göre Ca'd bu sözleri Eban b. Sem'an'dan almış, o da Lebid b. A'sam'ın kız kardeşinin oğlu Talut'tan, Talut ise Peygamberimiz (s.a.v.)'e sihir yapan Lebid b. el-A'sam'dan almıştır diye izah eder.³¹⁵

İbn Teymiyye Rasulullahın (s.a.v.) ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiğini, olacakları bildirip: “*Size iyi sarıldığınız takdirde asla sapıtmayacağınız bir şey bırakıyorum. O Allah'ın kitabıdır*”³¹⁶ buyurduğunu nakleder. O ‘Fırka-i Naciye’nin Rasulullah (s.a.v.) tarafından “Bugün benim ve ashabımın üzerinde olduğu yolu takip edenlerdir”³¹⁷ diye açıklandığını bildirir.

İbn Teymiyye, teşbih ve teccime düşülmemesi için Allah'ın sıfatlarının şanına layık bir şekilde anlaşılması için hassasiyet göstermiş, ortaya koymuş olduğu Evlâ kıyasını kullanmak suretiyle muhaliflerine cevap vermiştir. O sıfatları reddetmenin ne tür sonuçları doğurduğunu birazda iğneleyici bir yol (ta'riz sanatı), sert bir üslup kullanarak izah etmiştir.³¹⁸

Akıl nakil ilişkisi konusunda, aklın konumu ve sarih akıl ile sahih nakil arasında bir çatışmanın olmayacağını belirten İbn Teymiyye eserlerinde bu konuları detaylı bir şekilde işlemiştir. O yabancı terminoloji, yöntem ve delillere tabi olma durumunda dini hüküm ve haberlerin zamanla geçerliliğini kaybedeceği endişesiyle hareket etmiş, İslam düşünce sistemini anlamak için Yunan felsefesi gibi yabancı kaynaklara ihtiyaç olmadığını belirtmiştir.

³¹⁵ İbn Teymiyye., *Mecmuu Fetâvâ*, (Büyük hama fetvası), V, 20.

³¹⁶ Tirmizi, Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, Menakıb, Daru'l-Fikr, 1988, II, 962; ayrıca bkz.: İbn Teymiyye, a.g.e., (Büyük hama fetvası), V, 19.

³¹⁷ Tirmizi., *el-Camiu's-Sahih*, İman, II, 673; Ayrıca bkz. Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, Süneni Ebu Davud, Sünnet, 1thk. Muhammed Muhyiddin Abdul-hamid, Daru ihyai's-Sünneti'n - Nebeviyye, ts. , II, 772.; İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V, 20, (Büyük hama fetvası).

³¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, a.g.e., (Büyük hama fetvası), V, 15 vd.

SONUÇ

İbn Teymiyye yoğun bir ilmi birikime sahip, aklî ve naklî ilimlere derinlemesine vakıf bir İslâm âlimidir. Böyle engin birikimi olan bir âlimin akıl ve nakil anlayışını araştırmak her zaman noksan kalmaya mahkûmdur. Zira o çok yönlü bir âlimdir. O hem bir muhaddis, hem bir müfessir, hem bir tarihçi, hem bir fakih kısacası hayatını ilme adanmış bir şahsiyettir. Muhafazakâr ve tenkitçi kişiliğiyle İslâm düşüncesindeki aklî yönelimlere karşı çıkan bir ilim adamı olarak takdim edilen İbn Teymiyye aslında gelenekçi çizgiye açılımlar ve yenilikler getirmeye çalışmıştır. O selefi düşünceye sahip olmanın yanı sıra, ne kadar eleştirel olunabileceğini göstermiştir.

İbn Teymiyye yaşadığı dönemde içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve kültürel durumların etkisiyle, İslâm dinini anlama ve yaşama konusunda Kur'an ve sünnetin önemine dikkat çekmiştir. Hatta o, kendi döneminde ve öncesinde Müslüman aklını tehdit eden felsefi cereyanların zararlarını yok etmek için yoğun felsefi faaliyet göstermiştir. Bu yüzden eserlerinde reddiye ve polemikler çoktur. Aslında o kelim ve felsefeyi dışlamasına rağmen eserlerine bu kelimî ve felsefi hava egemen olmuştur.

İbn Teymiyye'nin Aristo mantığını eleştirmesi, İslâm düşüncesi açısından oldukça önemlidir. O, gaybî konularda aklın yeterli olmadığını söyleyerek, kelimî ve felsefi bölünmüşlükleri kökeninde yoketmeyi hedeflemiştir.

İbn Teymiyye faydalı bulduğu her kaynağın ve kişinin bilgisini kullanmıştır. O hiçbir konuyu re'sen dışlamamış, tam tersine İslâm'a ilişkin her yorumu ve kurumu şerî çizgiler içine çekmeye çalışmıştır. O sistemini "Kur'an'a ve Rasulullah'ın sünnetine dönmek" ilkesi üzerine kurmuş ve hayatı boyunca bütün bid'atlara amansızca karşı çıkmıştır.

Tevhid İbn Teymiyye'de anahtar kavramlardan biridir. O her zaman ontolojik olarak Allah ile insan arasındaki ayrımı vurgular. O yabancı kültürden etkilenen filozofların hareketsiz tanrı anlayışını eleştirerek, Kur'an'da Allah'ın sıfatları olgusunu vurgulamıştır. Yüce Allah'ı, Kur'an'da kendini vasfettiği gibi tanıtmıştır. Özellikle sıfatlar konusunda ve gaybî konularda naklî esas almıştır. O zühde karşı olmamakla birlikte kurumlaşmış tasavvuf anlayışının Kur'an'ın ruhuna aykırı

gördüğü uygulama biçimlerine de karşı çıkmış ve tasavvuftaki Kur'an'ın ruhuna uymayan inanışlarla amansız mücadele etmiştir.

İbn Teymiyye'nin eserleri sert ve dışlayıcı uslubunun etkisine kapılmadan daha derinlemesine incelendiğinde bazı görüş ve yaklaşımlarının yeni açılımlar getirebilecek nitelikte olduğu görülebilir. Sıfatlar bahsinde yapmış olduğu açıklamalar buna örnek olarak verilebilir. Kavramlar aynı olmasına rağmen sıfatları Allah için kullanıldığında Evlâ kıyası yoluyla Allah'ın en mükemmel sıfatları olarak değerlendirirken, mahlûkatta olan sıfatları nakıs olarak değerlendirmektedir. O, ortaklığa ve benzerliğe sebep olur düşüncesiyle şumul ve temsil kıyaslarının Allah için kullanılmasına karşı çıkmıştır.

İbn Teymiyye'nin eserlerinde İbni Sînâ, Cüveyni, Gazâli, İbni Rüşd, Fahreddin Râzî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî gibi İslâm tarihinin büyük düşünürleri ile hesaplaşabilmesi ve onlar hakkında görüş ve eleştiriler getirebilmesi çok yönlü bir âlim oluşunu gösterir. Ayrıca çeşitli din, mezhep ve akımlarla ilgili tanıtım ve değerlendirmeleri de onun geniş bir müktesebata sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye, Müslüman toplumların fikri, sosyal ve siyasi yönden parçalanmış olmalarını düşmanlar için bir fırsat olduğu şeklinde değerlendirerek otoriteye bağlı olmanın önemine dikkat çekmiş, özellikle savaşlar sırasında İslam toplumuna, devletine karşı düşmanlarla işbirliği yapan İslam dışı gördüğü düşünce ve gruplarla da mücadele etmiştir.

İbn Teymiyye birçok hocadan ilim alması ve birçok eseri bizzat kendisinin okuması, onda belirli bir özgür yaklaşım oluşturmuş ve kendisinden özgün fikirler ortaya çıkmasını sağlamıştır. İbn Teymiyye, kullandıkları felsefi terminoloji sebebiyle kelamcılarının yabancılaşma ve zayıflamaya sebep olduklarını düşünmüş, bundan dolayı Müslümanları Kur'an ve sünnet bağlamını esas alan bir dini düşünce etrafında toplamayı amaçlamıştır. İbn Teymiyye yanlışlığını ileri sürdüğü görüşleri tartışmaya açarak, çelişkilerini ortaya koymaya ve onlara alternatif olarak gördüğü kendi tespitiyle vahyin kaynaklık ettiği bir düşünceyi inşa edip geliştirmeye çalışmıştır.

Oldukça sert mizaçlı bir kişiliğe sahip olan İbn Teymiyye hak bildiği konularda asla taviz vermemiştir. O fikhî ve kalamî mezheplere, âlimlere, sufilere ve felsefecilere sert bir tutumla sözlü ve yazılı olarak karşılık vermiştir. Eserlerine bakıldığı zaman görüleceği gibi, tenkidlerini yaparken istidlal ve tartışma usulünü çok kullanmıştır. Bu durum onun düşünen ve kendine özgü metodolojisi bulunan bir âlim olduğunu göstergesidir. Ancak o, tartışmalarında iğneleyici, bazen de aşağılayıcı bir dil kullanmış, eleştirileri çok ağır ve hakaret içeren bir tarzda olmuştur. Onun bu sert tavrı gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra kendisine birçok düşman kazandırmış ve fikirleri sürekli tartışma konusu olmuştur. İbn Teymiyye'nin reaksiyoner kişiliğini ortaya çıkarmak, onun gerçek ilmi kişiliğini tam olarak ortaya koyamayacağı gibi, düşüncesinden yararlanma imkânını da büyük ölçüde sınırlamıştır.

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde sünnet ayrı bir önemi haizdir. Nitekim o Kur'an'î vahyin açıklayıcısı, bütünleştiricisi ve uygulayıcısı olarak gördüğü sünnete oldukça geniş bir alan tahsis etmiştir. İbn Teymiyye sünneti dinin kaynağı, dinî hayat ve dinî ilimler için bir şemsiye kavram olarak görmüş, ilim adamlarının sünnetten uzaklaştıkça bidatlere yaklaştıklarını belirtmiştir. Biyografi kitaplarında hadis bilgisine ve bu konudaki kaynaklara vukufuna sıklıkla işaret edilen İbn Teymiyye'nin hadis külliyyatı içinde, başlıca kaynakları arasında takipçisi olduğu Ahmed bin Hanbel'in Müsned'i ilk sırayı almıştır. İbn Teymiyye eserlerinde bol miktarda hadis kullanmasına rağmen, hadis usulüne ilişkin tüm ifadelerini içeren bir eser bırakmamış fakat eserlerinin değişik yerlerinde ve konularda kullandığı hadisleri ele alırken bu usulleri zikretmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin, bu konuda belirlediği ölçülere bazen kendisinin de uymadığı görülmektedir. Hatta kendisi de *Minhacu's-Sünne* eserinde bilinen hadis tenkidinin dışına çıktığını söylemektedir.

Tefsir konusunda da İbn Teymiyye diğer müfessirler gibi Kur'an'ı baştan sona tefsir etmemiş ve buna gerek olmadığını da belirtmiştir. Kur'an'ın çoğu kolayca anlaşıldığından onları açıklamaya ihtiyaç yoktur. Anlamında kapalılık olan kısımların da pek çoğu tefsir âlimleri tarafından tefsir edilmiştir. Ancak onların çabalarına rağmen anlaşılması güç olan ayetler İbn Teymiyye tarafından tefsir

edilmiştir. Onun eserlerinin pek çoğunu kapsayan Mecmuu Feteva'nın 14, 15, 16 ve 17. ciltleri bu nevi tefsir çalışmalarına tahsis edilmiştir.

Sıfatlar konusundaki tutumu İbn Teymiyyenin akıl ve nakil anlayışıyla, Kur'an anlayışını ortaya koyan en önemli hususlardır. Onun sıfatlarla ilgili tutumu, onunla hasımları arasındaki mücadelenin temelini teşkil etmiştir. O sıfatları olduğu gibi almış te'vil yoluna gitmemiştir. İbn Teymiyye yaptığı tefsirlerde de fırsatını buldukça sözü sıfatlara getirerek sürekli bir polemik içerisinde olmuştur. O sıfatlar hususunda te'vile gitmenin, akli alanı dışına çıkarmak olduğunu söylemiş ve sıfatlar ve müteşabih ayetler konusunda “*Yüce Allah neyi murad etmişse odur*” şeklinde ifade etmiştir. Allah'ın sıfatları için hakikat ve mecaz ayrımı yapılmasını kabul etmemiş, mecaz diye nitelenen özellikleri Allah için O'nun şanına yaraşır hakikat diye ifade etmiştir. Onun sıfatlar konusunda “Evlâ kıyas”ı tatbik etmesi hassasiyetini ve orjinalliğini göstermesi açısından manidardır.

Hayatı boyunca İslama aykırı gördüğü fikirlere karşı mücadele eden İbn Teymiyye'nin kitaplarındaki en önemli mesele, İslam dinini yanlış anlama ve uygulamalara karşı savunmak, Kur'an ve sünnet'teki asli şekliyle korumaktır. Onun isteği, yaptığı açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, kelamın Meşşâî ve İşrâkî çizgilerdeki felsefi terminolojiden arındırılıp Kur'anî terminolojiye dönüştürülmesi, nassların istidlal ve temsil yöntemi uygulanarak te'vil ve teorilerle lafzî/aslî yapısından uzaklaştırılmamasıdır. O kelamcıları istidlallerinde müşahede ve tecrübeyi bırakıp teorik konulara yönelmekle ve İslâmi geleneğe yabancı bir terminoloji kurmakla suçlamıştır.

İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu temel mesele sahih naklîn, doğru düşünebilen salim akıl ile uygun olduğu fikridir. O yazmış olduğu eserlerinde ısrarla bu fikri tesis etmek için uğraşmış, aralarında herhangi bir zıtlık sözkonusu olmadığını beirtmiştir. Ona göre akıl naklîn hizmetindedir ve ona uygun olmalıdır. Çünkü Kur'an ve sünnet doğru yolu bulacağımız akli esasları göstermiştir. Bilgi elde etmede akıl tek başına yeterli değil, nakil de gereklidir. Vahyin ışığı olmadan aklın ışık saçmasına imkân yoktur. O Kur'an-ı Kerim'de akılla hareket edilmesi, ondan faydalanılmasının telkin edildiğini ifade etmiştir. Ona göre akıl, kendisine aykırı düştüğü zaman Kur'an'ı te'vil etmeyip yalnızca ayetler hakkında mukayeseler

yaparak kutsal kitabı anlamaya çalışmalıdır. O İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sahih sünnetin, bütün meselelerin çözümü için yeterli olduğunu vurgulamış, Yunan mantığı ve benzeri yabancı menşe'li fikirlere ihtiyaç olmadığını ısrarla belirtmiştir.

İbn Teymiyye akli, vahiy karşısında başlı başına mutlak bir otorite olarak görmemiştir. Ona göre akıl tebliğ edilen ilahi vahyin, hakikat bilgisinin anlaşılmasında vazgeçilemez bir araçtır. Akıl maddi âlemi, tabiatı ve deneyi referans alır. Bunun yanı sıra İslâm düşünce faaliyetlerinin esasını oluşturan Kur'an ve Hz. Peygamberin Sünnetini de referans alır. İbn Teymiyyenin yaptığı açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır ki, o akli dışlamamış bilakis aklın konumunu tayin etmeye çalışmıştır. Nitekim o filozofların ilahiyat dışındaki ilimler hakkında vermiş olduğu bilgileri takdir etmiştir. Ona göre, şariat gelmeseydi akıl yine iyi ile kötüyü anlamayı vacip kılardı. Ancak ilahi bir yol gösterici olmadan akıl tabiatı, varlığın düzenini, insanın yaratılış amacını tam olarak anlayamaz.

İbn Teymiyye'nin ön yargılı bir felsefe karşıtlığı söz konusu değildir. Zira o en çok eleştirdiği Mu'tezile veya filozofları bile, doğru olduklarına kanaat getirdiği görüşlerinde, açıkça övüp takdir etmiştir. O bu durumu Minhacu's-Sünne adlı eserinde "*Felsefe'nin bütünüyle ret veya kabulü mümkün değildir*" diyerek ifade etmiştir.

Biz, İbn Teymiyyenin eserlerinin ve onun pek çok konuda orijinal fikirlerinin okuyucuyla buluşturulması için, onun eserlerini objektif bir şekilde tercüme edip, ilim dünyasına kazandıracak araştırmacılara ihtiyaç olduğunu belirtmek istiyoruz. Ayrıca ilim çevrelerinde konferans, panel, sempozyum ve benzeri müzakerelerde İbn Teymiyye konulu çalışmalara yer verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. İbn Teymiyye değerlendirilirken içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurularak ve insafli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmek istiyoruz. Onun hem yaşadığı dönemde hem de günümüzde dinin anlaşılmasına ve yaşanmasına katkıları ortaya konmalıdır. Günümüzde selefi olduklarını idia edenlerin gerek inanç yönünden, gerek fikhî yönden ve gerekse toplumsal yönlerden İbn Teymiyye ile ne derece örtüştüğü hakkında akademik çalışmaların yapılmasının gerektiği kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ACLUNÎ**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l- Hafa ve Müzilü'l-İlbas*, Beyrut, 1405.
- AÇIKGENÇ**, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992.
- AHMED EMİN**, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1964.
- AK**, Halid Abdurrahman, *el-Usûlu'l-Fikriyye li Minhaci's-Selefiyye*, el- Mektebu'l -İslâmî, 1. Baskı,1995.
- AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara,1979.
- ALTINTAŞ**, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- “*Haşviyenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*”, CÜİF. Dergisi, sayı:1 Sivas,1999.
- ALUSÎ**, Ebü'l-Berekat Hayreddin Numan b. Mahmud b. Abdullah, *Cilâü'l- Ayneyn fi Muhakemeti'l-Ahmedeyn: İbn Teymiyye-İbnü'l-Heytemi*, 1317/ 1899, tahkik Dani b. Münir Al-i Zehva. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1427.
- ÂMİDÎ**, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkam fi Usuli'l- Ahkâm*, Mısır, 1914.
- *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, 1. Baskı, Beyrut. 2002.
- *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l- Kelam*, Kahire,1971.
- ARPA**, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay.,1. Baskı, Ankara, 2002.
- ATAY**, Hüseyin, *Kur'an'da bilgi Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1970.
- ATTAS**, S. Nakib, *Modern çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (Çev. M.Erol Kılıç), İstanbul, 1989.
- AYDIN**, Ali Arslan, *İslâm inançları (Tevhid ve Kelam İlmi)* 7.baskı, Gonca yay. Ankara,1984.
- AYDIN**, Hüseyin, *İbn Teymiye'nin Usûlüddin Anlayışı ve Kelâm Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, Aybil Yay. Konya, 2017
- *İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi*, EOGÜF. Dergisi, sayı, 1, Eskişehir, 2014.
- *İbni Teymiyye'ye Göre Kelam ve Kelamcılar*, CÜİF. Dergisi, c. 7, sayı, 1 Sivas, 2003
- AYDIN**, İsmail, *"Hakikat" ve "Mecaz"ın Terimleşme Süreci*, İslami İlimler Dergisi, Yıl, 8, C. 8, Sayı, 1, Bahar, 2013.
- BAĞDADÎ**, Abdulkahir, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1928.
- BAKILLANÎ**, Kadı Ebu Bekr Muhammed, *et-Temhid fi'r-reddi ale'l-mülhide ve'r-rafıza*, Kahire, 1947.
- BEĞAVÎ** Ferrâ, Mealimu't-Tenzil, (Nşr. Halid Abdurrahman el-Ak-Mervan Suvar), Beyrut, 1978
- BEYADÎ**, Kemaluddin Ahmed, *İşaratu'l-Meram*, 1. Baskı, Kahire, 1949.
- BEYHAKÎ**, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410.
- BEYAZÎZADE**, Kemaleddin Ahmet, *İşaratül-Meram min ibaaretül-İmam*, (thk. M. Zahid el-Kevseri), İstanbul, 1949.

- BEYDÂVÎ**, Nasîrüddin Abdullah b. Ömer, *Envaru't- Tenzil ve Esraru't- Tevil*, Amire Matbaası, İstanbul, 1285.
- BİRAND**, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, Ankara, 1964.
- BUHARÎ**, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Almanya, 2000.
- CABİRÎ**, Muhammed Âbid, *et-Turas ve'l-Hadâse*, Beyrut, 1991.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1989.
- CEVZİYYE**, İbni Kayyim, *Esmau Muellafati Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, (neşr.) Selahaddin el-Müneccid, Beyrut,1983.
- COŞKUN**, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin Kitabevi, Konya.
- *Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları, Marife Dergisi*, 2005, c. 5, sayı 3.
- *Allah'ın Aşkınılığı*, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2018.
- CÜRCANÎ**, Ebü'l- Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l- Mevakıf*, Kahire, 1325.
- *Tarifât*, thk Abdurrahman Amîra, Beyrut., ts.
- CÜVEYNÎ**, İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l- irşad ila kavatı- edille fi usuli'l- itikad*, Mısır, 1950.
- DEVELİOĞLU**, Ferit, *Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 6. Baskı, Ankara, 1984.
- DRAZ**, Muhammed Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1994.
- EBU DAVUD**, Süleyman b. Eş'as, *Süneni Ebu Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru ihyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- EBU ZEHRRA**, Muhammed, *Şeyhu'l- İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, Dâru fikri'l-Arabî, Mısır, 1977.
- *Şeyhu'l- İslâm Ahmed İbn Teymiyye*,(Trc. Osman Keskioglu), Hilal yay., İstanbul,1987.
- EBU ZEYD**, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, Yayınlayan: es-Sina li'n-Neşr, Kahire, ts.
- ELBÂNÎ**, Muhammed Nâsîrüddin el-Hadîsu Hüccetün bi Nefsihî fi'l-Akâid ve'l-Ahkâm, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005, (çev. Mehmet Kubat, Hadis Üzerine (Selefi Bir Yaklaşım) Konya, 1992.)
- ERDEM**, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., 3.Baskı, Konya, 2004.
- ERDEM**, H. Sabri, *Mâturidî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.
- FAHRUDDİN er-RAZÎ**, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitabu'l-Muhassal*, Kahire, Mektebetü Dari't-Turas, 1991.
- *Esasu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, 1993.
- *el-Meâlim fi Usuli'd-Din*, Matbaatü'l-Hüseyniye, Mısır 1323.
- *Mefâtihi'l-Gayb*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2004.
- FAZLURRAHMAN**, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995.
- FERYEVAİ**, Abdurrahman b. Abdulcebbar, *Buhusu'n-Nedveti'l-Alemiyye an Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye ve Amelihi'l-Halide*, Riyad, 1418/1997.
- FİRUZABADÎ**, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1994.

- GAZZÂLÎ**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l- Kalam* İstanbul, 1287.
 - *İhyau Ulûmi'd-Din, Kahire, 1967.*
 - *el-Munkızu mine'd-Dalal, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990.*
 - *Makasidü'ul Felasife, (Nşr. Süleyman Dünya) Daru'l Mearif, Mısır, 1961.*
 - *Kıstasu'l-Mustakim, Matbaatü İlmiye, Dımeşk, 1993.*
 - *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetuhu, Beyrut, 1986.*
 - *el Mustasfa min İlmi'l-Usul, Mısır, 1322.*
 - *Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı, (Nşr. ve terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sağıroğlu), İstanbul, 2005.*
 - *Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zendaka, Beyrut, 1993.*
- GİLLES KEPEL**, Cihat, *İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayri, Doğan Kitap, İstanbul, 2001.
- GÖLCÜK**, Şerafettin ve Süleyman TOPRAK, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 5. Baskı, Konya, 2001.
- HANBEL**, Ahmed bin, *Müsned*, Beyrut, 1389.
- HARPUTİ**, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam*, Mütercimim adı: Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, Ankara, 2000.
- HASIRCI**, Nazım, *İbni Teyniyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma yayınları, Ankara, 2010.
- İŞİCİK**, Yusuf, *Kur'an-ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, EsraYay. Konya, 1997.
- İBNİ ABDİLHADİ** Muhammed b. Ahmed, *El- Ukudu'd-Durriyye min Menakibi Şeyhu'l- İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hamid el- Fıkhî, Daru'l- Kutubi'l- İslâmiyye; Beyrut, ts.
- İBN ABDİRABBİH**, *İkdu'l-Ferid*, Kahire, 1948.
- İBNİ BATTUTA**, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *Tuhfetü'n-nüzzar fi garaibi'l-emsar ve acaibi'l- esfar*, Beyrut, 1992.
 - *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev., inc., açıklama A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İBNU'L - CEVZÎ**, Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali, *Telbisu İblis*, Beyrut, 1994.
- İBNİ HACER ASKALANİ**, Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Ed- Dürerü'l- Kamine fi Ayani'l-Mieti's- Samine*, Kahire, 1966.
- İBNİ FARİS**, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyya, *Mu'cemu Mekayis'l- Luğa*, thk.: Abdusselam Harun, Beyrut, 1999.
 - *es-Sahibi fi Fıkhî'l-Lugati'l-Arabıyye ve Mesailiha ve Süneni'l-Arabi fi Kelamiha*, (thk.: Ömer Faruk et-Tabba'), Daru Mektebeti'l-Arif. Beyrut, 1993.
- İBNİ HAZM** ez-Zahiri el-Endelusî, Ali b. Ahmed, *el-İhkam*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1404.
- İBNU'L-İMAD**, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, Beyrut, ts.
- İBNİ KESİR**, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2.baskı, Beyrut, 1977.
 - *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Mektebetü'l- Menar, 1. Baskı, Ürdün, 1990.
- İBNİ HALDUN**, Mukaddime, (çev. Zakir Kadiri Ugan) Ankara, 1954.

- İBNİ MANZUR**, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts.
- İBN SİDE**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-a'zam fi'l-luğa*, (thk.: thk.: c. II, Abdüssettar Ahmed Ferrac, Cilt: VII, Muhammed Ali Neccar) 1. Baskı, Kahire, 1973.
- İBN TEYMİYYE**, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdi'l-Halim, *Der'ü Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979.
- *er-Red 'alel Mantıkiyyîn*, Beyrut, 1993.
 - *Minhacü's- Süneti'n-Nebeviyye*, Beyrut, ts.
 - *Kıyas*, terc. Cemal Güzel, Tevhid yay. İstanbul, 1996.
 - *Mecmuu Fetevayı Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. M. b. Kasım el-Asımı en- Necedi el- Hanbelî.
 - *El-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve's-Şeytan*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2003.
 - *et-Tefsiru'l-Kebir*, Derleme ve thk., Abdurrahman Umayra, Daru'l- kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
 - *Siyaset*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh yay. 1. Baskı, İstanbul, 1985.
 - *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarîhi'l-Ma'kul*, Beyrut, 1985.
 - *Nakzu'l-Mantık*, Dimeşk, Daru'l-Ma'rife, ts.
 - *Mukaddimetun fi Usuli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzur, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. Baskı, Beyrut, 1971.
 - *Mecmûatü'r-Resâili'l- Kübrâ*, Kahire, 1323.
 - *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Mısır, 1341.
 - *Kitabu'l-İman*, Mısır, 1325.
 - *Kitabu'n-Nübüvvat*, 1. Baskı, Mısır, 1985.
 - *İlmu'l-Hadis*, 1. Baskı, Mısır, 1984.
 - *İktizai's- Sıratı'l- Müstakim li Muhalefeti Ashabi'l- Cahim*, Beyrut, ts.
 - *İktizai's- Sıratı'l- Müstakim li-Muhalefeti Ashabi'l- Cahim*, Beyrut, ts. (Uçan, Salih, Sıratı Mustakim(tercümesi), Pınar Yay. İstanbul, 1990.
 - *el-İstikame*, Tahkik, Muhammed Resat Salim, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000.
 - *Refu'l- Melam an Eimmeti'l-A'lâm*, 3. Baskı, Kahire, ts.
 - *el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih*, Mısır, 1323.
 - *İsim ve Sıfat Tevhidi*, Terc., Heyet, Tevhid Yay., İstanbul, 1998.
 - *Takva yolu*, trc. Muzaffer yıldız, Pınar Yayınları, İstanbul, 1986.
 - *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim, Riyad, 1999.
 - *el-Akidetü't- Tedmuriyye*, vd. Riyad, 1429-2008.
- İBNÜ'L-VERDÎ**, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Târîhu İbni'l-Verdi Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İBNÜ'S SÜBKÎ** Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Ebû Nasr Taceddin, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî, Abdülfettâh M. el-Hülvy, Kahire 1964-1976.
- İCİ**, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf*, Kahire, ts.
- İSFEHANİ**, Rağıp, *el-Müfredat fi Ğaribil Kur'an*, İstanbul, 1986.
- İŞCAN**, Mehmet Zeki, *İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay. İstanbul, 2006.

- İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz., Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ankara, 1981.
- KÂDİ ABDULCEBBAR**, *el-Muğnî*, Kahire, 1962.
- *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, ts.
- KASİMÎ**, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed, *Mehasinu't-Te'vil*, vd. (thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd), Darul-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- KAZVÎNÎ**, Sadüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-kütübi'l- ilmîyye, Beyrut, ts.
- KESİCİ**, Gülin Gökçen, *Metforminin Gürültüye Bağlı Ototoksistede Koruyucu Etkisinin Araştırılması*, BÜSBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.
- KIRCA**, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993.
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Usulü*, AÜİF. Yay. Ankara, 1967.
- KORKMAZGÖZ**, Rıfat, *Kelâm İminde Haber-i Vahidin Bilgi ve Delil Değeri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2018, c. 18, sayı 1.
- KUBAT**, Mehmet, *İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi*, İnönü Üniv. Yay. Malatya, 2019, c. 9, sayı, 18.
- MACİT FAHRİ**, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998.
- MATURİDİ**, Ebu Mansur M. b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- MAVERDİ**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'd-Dünya ve 'd-Din*, thk. Yasin Muhammed, Beyrut, 1995.
- MENGÜŞOĞLU**, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992
- *Felsefi Antropoloji*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1971.
- MUHASİBİ**, Haris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mahiyyetuhu*, thk. M. Abdulkadir Ata, Beyrut, 1986.
- MUSTAFA**, İbrahim, ez-Zeyyad, Ahmet Hasan, el-Neccar, Muhammed Ali, Abdulkadir, Hamid, *el-Mu'cem el-Vasît*, Mısır, 1381/1961.
- MÜSLİM**, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Almanya, 2000.
- NECCAR**, Abdülmecid, *Hilafetü'l-İnsan Beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, 2. Baskı, ABD-Herndon Virginia, 1413/1993.
- NEDVİ**, Ebu'l-Hasan, Şeyhu'l-İslâm Hafız Ahmed b. Teymiyye, Kuveyt, 1978.
- *İslam Önderleri Tarihi*, Çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul, 1992.
- NESEFİ**, Ebu'l-Muin, *Tabsiretü'l-Edille*, Ankara, 1993, thk. ve talik; Hüseyin Atay.
- ÖNER**, Necati, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, 2. Baskı, Ankara, 1977.
- ÖZCAN**, Hanefî, *Maturîdî de Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İFAV. Yayınları, İstanbul, 1993.
- ÖZERVARLI**, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam yay. İstanbul, 1998.
- *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul, 2008.
- *Selefiyye Maddesi*, TDV. İslam Ansiklopedisi, c. 36.
- ÖZER**, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar yay. İstanbul, 2004.
- PEZDEVİ**, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din*, Kahire, 1963, (Ehli Sünnet Akaidi, çev: Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1980.)

- REŞİT RIZA**, es-Seyyid Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, Menar matbaası yay. Mısır, ts.
- SA'D**, Mahmûd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf* (trc. Ali Durusoy), İstanbul 1989.
- SABUNİ**, Nureddin, *Maturîdiyye Akaidi*, Terc., Bekir Topaloğlu, 5. Baskı, Ankara, 1995.
- SAFEDİ**, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *A'yanü'l-Asr ve A'vanü'n-Nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud. Dımaşk, Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l- Fikri'l-Muasır, 1998/1418.
- SERİNSU**, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbabı Nüzulün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994.
- SUYUTİ**, Celaleddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman bin Kemaleddin Ebi Bekr bin Muhammed el-Huzayri eş-Şafii, *el- İtkan fi Ulumi'l- Kur'an*, 4. Baskı., İstanbul, 1978.
- ŞA'BAN**, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara, 1990.
- ŞÂFİİ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü't-Turâs, II. Baskı, Kâhire, 1979.
- ŞEHRİSTANİ**, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1985.
- ŞERİF**, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul, 1991.
- TABERİ**, Ebu Cafer M. b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 2. Baskı, Mısır, 1954.
- TAFTAZANİ**, Sa'deddin, Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)* Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay. 3.Baskı, İstanbul,1991.
-Şerhu'l- Makasid, 2. Baskı, Beyrut, 1998.
- TAHANEVİ**, M. b. Ali b. Kadim, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, 1.Baskı, Lübnan, 1996.
- TİRMİZİ**, Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, Daru'l-Fikr, 1988.
- TOPALOĞLU**, Bekir, *Kelam İlmi (Giriş)*, Damla Yay., 5. Baskı, İstanbul,1993.
- TUNÇ**, Cihat, *Sistematik Kelam*, Erciyes ün.v.Yay.,1. Baskı, Kayseri, 1994.
- "İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi", EÜİF. Dergisi, 7. sayı, Kayseri, 1990.
- TÜRKER**, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara, 1956.
- ULUDAĞ**, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul,1994.
- UKAYLİ**, İbrahim, *Tekâmulu'l-Menheci'l-Ma'rifî İnde İbn Teymiyye*, Maryland, USA,1994.
- VAHİDİ**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n- Nüzûl*, 3. Baskı, Kahire, 1959.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, "akıl" ve "delil" Maddeleri, DİA, İstanbul, 1989.
- *Kur'an'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983.
- YAZIR**, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul,1979.
- YÖRÜKAN**, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ötüken yay. İstanbul, 2006
- *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ankara Ün.v. İlahiyat Fak. Dergisi, 2. Sayı, Yıl 1953.
- YÜKSEL**, Emrullah, *Amidi de Bilgi Teorisi*, İşaret yayınları, İstanbul,1991.
- ZEBİDİ**, Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XV/504, thk. Ali Şiri, Beyrut, 1994.

- ZEHEBÎ**, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 2. Baskı, Kahire, 1976.
- ZEYDAN**, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979.
- ZÜRKÂNÎ**, Muhammed Abdülazîm, *Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1372.

