

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN TEYMIYYE'DE AKIL ELEŞTİRİSİ

ÖZGE SÜRMELİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ**

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Özge SÜRMEKİ
	Numarası	178 10222 1003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ
	Tezin Adı	İbn Reyziyye'de Akıl Eleştirisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İbn Reyziyye'de Akıl Eleştirisi başlıklı bu çalışma 04/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
2	Prof. Dr. Cahit ULUĞ	Uluğ	
3	Doç. Dr.	Kamil SARITAŞ	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Ö ğ r e n c i n i n	Adı Soyadı	ÖZGE SÜRMEİ		
	Numarası	158102021003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İBN TEYMİYYE'DE AKIL ELEŞTİRİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığımı bildiririm.

ÖZGE SÜRMEİ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	ÖZGE SÜRMEİ		
	Numarası	158102021003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ / İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İSMAİL TAŞ		
Tezin Adı	İBN TEYMIYYE'DE AKIL ELEŞTİRİSİ			

İbn Teymiyye, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. O, herhangi bir ekolle kendi görüşlerini sınırlandırmadan, özgün eleştiriler ortaya koymuş, çok yönlü ilmî kişiliği olan, zeki ve mücadeleci yapıya sahip bir âlimdir. Tenkitleri, reddiyeleri, görüş ve faaliyetleriyle kendi dönemine ve kendinden sonraki dönemlere etki etmiş, lehinde ve aleyhinde çok söz söylenmiştir. Yaşadığı dönem ve olaylar, kişiliğine tesir etmiş, üslûbunun sert, eleştirel, kendi çizgisinden taviz vermeyen ve reaksiyoner bir yapıda olmasında etkin rol oynamıştır. Aynı zamanda bu durumun ortaya çıkmasında İslâm dünyasının o dönem içinde bulunduğu ilmî kriz ve İbn Teymiyye'nin dîni ve toplumsal kaygısının da etkisi kaçınılmazdır.

Çalışmamızın amacı, İbn Teymiyye'yi ve görüşlerini tek yönlü bir bakış açısıyla sınırlandırmadan ele almaktır. Bunun yanı sıra İslâm tarihi boyunca tartışılmış ve hâlâ tartışılmaya devam eden akıl-nakil ilişkisi ve İbn Teymiyye'nin bu konuya yaklaşımı, akli disiplinlere yönelik metodik eleştirileri konumuzun kapsamına dahildir.

Son olarak, İbn Teymiyye, akli disiplinlerin hepsine reddedici bir tutum sergilememiş, Kur'an ve sünnet çizgisinden saptığını düşündüğü bazı ekollere ve onların yöntemlerine eleştiriler getirmiştir. Fakat bunu yaparken, bazen dayatmacı ve fazla korumacı bir tutum içerisine girdiği, aşırı gittiği ve haksız suçlamalarda bulunduğu olmuştur. Böyle bir tavır sergilemesinin arka planında yatan sebep ise, dîni ve toplumsal kaygılardır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Akıl, Nakil



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ÖZGE SÜRMEİ		
	Student Number	158102021003		
	Department	PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES/ISLAMIC PHILOSOPHY		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İSMAİL TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	MIND CRITICISM OF IBN TAYMIYYAH			

Ibn Taymiyyah has an important place in the history of Islamic thought. He is a scholar who has unique criticisms without limiting his own opinions, has an intelligent, versatile scientific and combative personality. He has influenced his period and the following periods with his criticisms, refusals, opinions and activities. Many things have been said in favor of and against him. The periods and events he lived in influenced his personality, played an active role in making him the hard-liner, critical, uncompromising and unremarkable. At the same time, the effects of the Islamic crisis in the Islamic world in that period, and Ibn Taymiyyah's religious and social concerns are important in the emergence of this situation.

The aim of our study is to examine Ibn Taymiyyah and his views without limiting them from a one-way perspective. Besides, the mind-transfer relation, which was discussed during the Islamic history and is still being an ongoing discussion, and Ibn Taymiyyah's approach to this subject and his methodical criticisms of intellectual disciplines are included in our scope.

Finally, Ibn Taymiyyah did not have a refuse attitude to all of the mental disciplines. He criticized some of the eoles and their methods which he thought to be deviated from the line of Qur'an and Sunnah. But in doing so, he has been sometimes over-imposing and overprotective, and has gone far and accused wrongly. The reason behind such an attitude is religious and social concerns.

The Key Words: Ibn Taymiyyah, Mind, Transfer

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mad.	:Adı geçen madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	:Diyamet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	: Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.s.	: Sayfa sayısı
Yay.	: Yayınları
Vd.	: Ve diğerleri

İÇİNDEKİLER	
Bilimsel Etik Sayfası	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ: İBN TEYMİYYE’NİN HAYATI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	1
1.İbn Teymiyye’nin Hayatı	1
2.İbn Teymiyye’nin Düşünce Yapısı	7
3.İbn Teymiyye’nin Eserleri	12
4.Akıl Kavramı	15
5. Vahiy Kavramı	24
I.BÖLÜM	30
İBN TEYMİYYE’NİN AKLÎ DİSİPLİNLERİ ELEŞTİRİSİ	30
1.1.Kelam Eleştirisi	31
1.1.1.Sıfatlar ve Te’vil Meselesi.....	36
1.1.2.Cehmiyye Eleştirisi	38
1.1.3.Mu’tezile –Kaderiyye Eleştirisi.....	40
1.2.Tasavvuf Eleştirisi	43
1.2.1.Tasavvufa Yaklaşımı	43
1.2.2.Felsefî Tasavvuf Eleştirisi	47
1.2.3.İlham ve Keşf	53
1.3. Felsefe Eleştirisi	54
1.3.1. Allah’ın Varlığı ve İsbât-ı Vacip Yöntemleri.....	57
1.3.2.Âlemin Ezeliliği Meselesi	58
1.3.3.Sebeplilik Delili.....	58
1.3.4.Mantık Eleştirisi	59
II. BÖLÜM	66
İBN TEYMİYYE’DE AKIL ELEŞTİRİSİ	66
2.1.İslâm Dünyasında Akıl Anlayışları	67
2.1.1.İslâm Filozoflarının Akıl Anlayışları	69
2.1.2.Kelamcıların Akıl Anlayışları	72
2.2.İbn Teymiyye’de Akıl- Nakil İlişkisi	76

SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	89
ÖZGEÇMİŞ.....	92



ÖNSÖZ

İbn Teymiyye, İslâm Tarihi boyunca lehinde ve aleyhinde çok konuşulmuş ve tartışılmış bir alimdir. Bunda, onun karşı çıktığı konularda ve yanlış bulduğu hususlarda eleştirilerde bulunmaktan ve reddiyeler yazmaktan çekinmemesi, üslûbunun sert ve katı olması ve reaksiyoner tavırları etkili olmuştur. Hanbelî ekolüne mensubiyeti bulunmakla beraber, hiçbir zaman ekole tam bağlılık göstermemiş, daha ziyade kendi görüşlerinin doğrultusunda ilerlemiştir. Ancak bazı konularda, fikirsel düzeyde dayatmacı tavırlar sergilediği de vâkîdir.

Biz, bu çalışmamızı giriş bölümü ve iki ana bölümden oluşturduk. Giriş bölümünde İbn Teymiyye'nin hayatını, düşünce sistemini, eserlerini ve çalışmamızın temel kavramları akıl ve vahyi ele almaya çalıştık. Birinci bölümde, düşünce sistemleri olarak kelim, tasavvuf ve felsefenin İbn Teymiyye açısından eleştiri noktalarını ve bunların sebeplerini açıkladık. İkinci ve son bölümde ise, İslâm filozoflarının akıl hakkındaki değerlendirmelerini ve İbn Teymiyye'nin akla yaklaşımını ele aldık. İbn Teymiyye, akıl eleştirisini ele alırken nakil bağlamında aktarmıştır. Bu sebeple onun akıl eleştirisinin yerini bulması için nakille irtibatına da değindik.

Çalışmamın hazırlık aşaması ve sonuçlandırılmasında çok büyük katkıları olan ve her daim desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İsmail TAŞ'a, dersleri, yardımları ile fikir hayatıma ve konu seçimime olan katkısından dolayı Prof. Dr. Tahir ULUÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmam boyunca desteklerini sunan kıymetli arkadaşlarım Müşerref ŞAHİN ve Zehra SARICA ve Büşra İKİZ'e müteşekkirim.

Özge SÜRMEİ

Konya

GİRİŞ: İBN TEYMIYYE'NİN HAYATI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.İbn Teymiyye'nin Hayatı

Asıl adı Ebü'l- Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselam el- Harrânî olan İbn Teymiyye, 10 Rebûlevvel 661'de (22 Ocak 1263) Harran'da doğmuştur. İbn Teymiyye ailesinin, özellikle dedesi Mecdüddîn İbn Teymiyye ve onun amcası Fahreddin İbn Teymiyye'nin o bölgede Hanbelî mezhebinin gelişmesine ve yayılmasına ciddi katkıları olmuştur.¹

Haçlı seferlerinin izlerinin henüz silinmediği ve Moğol saldırılarının yoğun bir şekilde yayıldığı yıllarda doğan İbn Teymiyye'nin ailesi, Moğolların Bağdat'ı istila edip bölge üzerinde tehdit oluşturmaya başlamasıyla kendisi henüz altı yaşındayken nispeten daha güvenilir bir yer olan Dımaşk'a göç etmişlerdir.²

O dönemde Hanbelî mezhebinin merkezilerinden biri olan Dımaşk'ta babasının müderrislik yaptığı Sükkeriyye Darülhadi'sinde ilk eğitimine başlayan İbn Teymiyye, bölgenin önde gelen alimlerinden ders aldı. Hadis müderrisi olan babasının etkisiyle ilimleri içerisinde ilk olarak hadise yönelmiştir. Öncelikle Humeydî'nin(v.219),”*el-Cem' u Beyne's-Sahihayn*” adlı eserini ezberlediği ve Ahmed İbn Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserini ve *Kütüb-i Sitte*'yi defaatle dinlediği nakledilmektedir. Hocaları arasında Mecdüddîn İbn Asâkir, İbn Ebü'l-Yüsr et-Tenûhî, Kâsım el-İrbilî, Ebü'l- Ferec İbn Kudâme el Makdisî, Şemseddîn İbn Atâ, Zeynüddin İbnü'l Münecca, İbn Abdüddâim, Zeyneb bint Mekkî gibi alimleri zikretmek mümkündür.³

Kendisinin ilme yönelmesinde büyük katkıları olan babası Abdülhalîm'in 682/(1283) yılına vefat etmesinden bir yıl sonra henüz 22 yaşındayken, 2 Muharrem 683/(22Mart1284) tarihinde babasından boşalan Dârü'l-Hadîsi's-Sükkeriyye medresesinde hocalığa, aynı yılın Safer ayının 10'unda (28Nisan1284) ise Şam Emevî Camii'nde tefsir dersleri vermeye başlamıştır. Uzun yıllar sürmüş olan bu

¹ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye" maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul,1999,C.20,s.391

² M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul 2017, , s.30.

³ Koca, "İbn Teymiyye" maddesi, ,s.391.;Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay.,Ankara,2016, , s.19.

dersleri sayesinde ilmî alandaki şöhreti diğer İslam beldelerine de yayılmış ve bu sebeplerle kendisine Şeyhülislâm ve Takıyyüddîn lakapları verilmiştir.⁴

İbn Teymiyye'nin ilmî zenginliğe sahip olmasında yaşamış olduğu çevrenin de büyük etki ve katkıları bulunmaktadır. O dönemde Dımaşk, Haçlı saldırıları ve Moğol baskısından bir kaçış ve sığınma merkezi haline gelmişti. Bu durum aynı zamanda bölgedeki ilim adamlarının bu şehirde toplanmasına böylece ilmî alandaki hareketliliğin artmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca o dönemde Hıristiyan İspanyollar'ın Endülüs Müslümanlarına uygulamış oldukları siyasî ve kültürel baskılar sebebiyle zor günler geçiren Gırnata Benî Ahmer Emirliği'ne mensup âlimler de Memlûk ülkesine yerleşiyordu. Böylece, öncesinde de güçlü bir ilmî geleneğe sahip olan bu şehir farklı mezheplerin bir araya gelerek yoğun ilmî tartışmaların yaşandığı bir cazibe merkezi haline geldi.⁵

İbn Teymiyye'nin öğrenciliği döneminde Şam bölgesinde özellikle Hanbelîler ile Eş'arîler arasında ciddi münakaşalar yaşanmaktaydı. İbn Teymiyye böyle bir çevrede bulunup Hanbelî mezhebine mensup olduğu için kendisini bu tarz tartışmaların içinde bulmuştur. Eş'arîlere reddiyelerde bulunabilmek amacıyla Eş'arî ekolün fikir ve görüşlerini de öğrenmiştir. Bu tartışma sahası içinde yer alması, onun çok yönlü olarak yetişmesine olanak sağlamış ve farklı alanlarda kendini yetiştirebilmiştir.⁶

İbn Teymiyye, 691(1292) yılında hacca gitmiş ve 692 (Şubat1293) tarihinde Şam'a dönmüştür. O yıl ise hac mevsiminde hava koşulları şiddetli geçmiş, çok sayıda can ve mal kaybına neden olmuştur. İşte bu hac yolculuğu sırasında edinmiş olduğu bilgi ve deneyimlerin sonucu olarak *Menâsikü'l-Hac* adlı eserini yazmıştır. Bunun yanı sıra hac ziyareti esnasında diğer İslam beldelerinde gelen Müslümanların içine düşmüş olduğu bid'at ve hurafelere şahit olmuş ve hurafeler konusunda mücadele etme hassasiyeti daha da artmıştır. Dolayısıyla hac ziyaretinin kendi hayatına katkıları ve dönüm noktalarından biri sayılabileceği yadsınamaz.⁷

⁴ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye: Mücadeleci Bir İmam Olarak", Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İnsan Yay., C.5, s.1224.

⁵ Özervarlı, *a.g.e.* s.,30-31.

⁶ Arpa, *a.g.e.*, s.20.

⁷ Ferhat Koca, *a.g.e.*,s.1224.

Assâf en-Nasrânî adlı bir hıristiyanın Hz. Peygamber'e küfretmesi üzerine İbn Teymiyye ve dârü'l-hadîs hocası Zeynüddîn el-Fârîkî, saltanat nâibi Emir İzzettin Ayberg'e giderek söz konusu davranışından ötürü adı geçen hıristiyanın cezalandırılması gerektiğini ifade ettiler. Ancak hıristiyanın yargılanma sürecinde yaşanan bazı taşkınlıklardan iki alimi sorumlu tutan Emir, onlara sopa attırarak tutuklanmaları emrini verdi. Olaylar daha fazla büyümeden Assâf Müslüman oldu ve Emir İzzettin de iki âlimi serbest bıraktı. Bu olaydan sonra İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e küfreden kişinin cezalandırılmasıyla ilgili olarak *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl* adlı kitabını yazdı. Ayrıca 17 Şaban 695'te (20 Haziran 1296) Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın yerine Dımaşk'taki Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı.⁸

İbn Teymiyye, 698(1299)'da Hamalılar'ın akaidle ilgili çeşitli sorularına cevap vermek için 'el-Akîdetü'l-Hameviyye'yi yazdı ve başta Eş'arîlik olmak üzere bazı klasik kelâm mezheplerine ve yorumlarına yönelik sert tenkitlerde bulunarak özellikle sıfatlar ve müteşâbihat konusundaki Selef anlayışını savundu. Görüşleri çeşitli kesimlerce ciddi eleştirilere uğramış, kendisini teşbihle suçlayanlar olmuştur. Daha sonra Şâfiî kadısı İmâmüddîn Ömer el-Kazvinî'nin huzurunda gerçekleştirilen bir toplantıya katılarak itham edildiği suç ve tenkitleri cevaplandırarak orada bulunanları ikna etmiştir.⁹

699(1300) yılında Moğolların Şam'a yönelmeleri ve saldıracakları haberinin ulaşması üzerine, Moğolların zulmünün farkında olan halkın büyük bir kısmı, oradan ayrılarak şehri terk etti. Bir süre sonra Mısır Sultanı Melik Nasır Muhammed b. Kalavun'un ordusuyla birlikte Suriye'yi korumak ve Moğollarla çarpışmak için şehre geleceği haberi yayıldı. Mücadele sonucunda Müslümanlar galip gelemedi.¹⁰ Durumun ciddiyetinin farkında olan İbn Teymiyye, pek çok âlimin şehri terk etmesine rağmen kendisi oradan ayrılmadı. Müslümanların yenilmesi üzerine bir

⁸ Koca, *a.g.mad.*, s.391.

⁹ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

¹⁰ Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 2-Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2018, ss.60-61.

grup âlimle Moğol hükümdarı Gâzan Han'ın karargâhına giderek halk için eman diledi. Böylece büyük bir katliamın önüne geçilmiş oldu.¹¹

Aynı yıl Moğol ordusu Şam'a girdiğinde Dürz Dağlarında yaşayan birtakım Hıristiyan, Bâtînî ve İsmâilî (Dürzî-Nusayrî) fırkalarına mensup kişilerin Moğollara yardım ettiği bilgisi ulaşmıştır. Hatta bu gruplar Moğol yenilgisi dönüşü ordan geçen Müslümanlara hücum ederek yağmalamalarda bulunmuş ve pek çok Müslümanın vefat etmesine sebep olmuşlardır.¹² Bunun üzerine Sultan vekili Cemaleddin Akkuş el-Afram'ın mezkûr grupların bulunduğu Cered ve Kesrevân bölgelerine asker yolladığını öğrenen İbn Teymiyye, sefere katılır. Bu sefer sonucunda İbn Teymiyye, Kısrevân Şiilerine bazı nasihat ve telkinlerde bulunmuş hatta bu telkinler olumlu karşılık bulmuştur.¹³

700(1301) yılında yeniden bir Moğol saldırısının olacağı haberi Şam'a ulaşır. Halkın tedirgin olduğunu gören İbn Teymiyye, Câmîî Kebîr'deki vaazlarında halkın korkmaması, şehirlerini savunması yönünde cesaretlendirerek onları cihada teşvik etti.¹⁴

Ocak 1301 yılında İbn Teymiyye, Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan Moğollarla mücadele etmesini talep etmek maksadıyla Kahire'ye gitti ve yapılan savaşta kendisi de bizzat Moğollarla savaştı.¹⁵ Hicrî 702 yılının beşinci. Ramazan gününde Sultan, devlet ileri gelenleri ve ordusuyla birlikte galip gelerek Şam'a girdi. Şüphesiz ki bu zaferde İbn Teymiyye'nin gayretlerinin ve teşviklerinin büyük bir payı bulunmaktadır.¹⁶

704 (1304) tarihinde, derbeder bir kıyafetle dolaşan, aba giyen, saçları ve tırnakları uzamış¹⁷, tuhaf görünümü olan, aynı zamanda bazı aşırı fikirlerin savunuculuğunu yapan hatta sarhoş edici şeyler ve uyuşturucu kullandığı iddia edilen Mutasavvıf İbrahim el-Kettân isimli şahıs ve birtakım ahlâkî zaaflarıyla itham edilen Muhammed el-Habbâz'a karşı olan İbn Teymiyye, çeşitli mücadeleler vermiştir.

¹¹ Koca, *a.g.mad.*, ,s.392.

¹² Nedvî, *a.g.e.*, s.68

¹³ Nedvî, *a.g.e.*, s.68.

¹⁴ Nedvî, *a.g.e.*, s.69.

¹⁵ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

¹⁶ Nedvî, *a.g.e.*, s.76.

¹⁷ Nedvî, *a.g.e.*, s.78.

Bunun yanı sıra vahdet-i vücut görüşünün İslam'da yeri olmadığını düşündüğü için bu görüşü benimseyen Muhyiddin İbn'ü'l-Arabî'nin felsefi görüşlerini savunan İttihâdiye fırkasına karşı çıkararak Baybars el-Çaşnigîr'in şeyhi Nasreddin el-Menbicî'ye yazdığı mektupta vahdet-i vücut fikrini eleştirmiştir.¹⁸ İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin görüşleri, incelemeleri, kavramlarının, peygamberlerin bildirmiş olduğu öğretilere ve İslamın tevhid inancına aykırı olduğunu düşünüyordu. Hatta o, H.704 yılında Şeyh Ebu'l-Feth Nasr Münbecâ'ya yazdığı mektubunda, Allah'a inanıp O'nun yoluna uyanları, vahdet-i vücuda inananlara uymaktan ve onların şerlerinden korumayı, neredeyse Moğollarla savaşmakla eşdeğer ve gerekli gördüğünü ifade etmiştir.¹⁹

Bid'at ve hurafelere karşı sert ve kesin bir tutum sergileyen İbn Teymiyye, eleştirel dilinin sert olması sebebiyle birçok kesimi karşısına almıştır. Vâsit kadılarından Radyyyuddin el-Vâsitî'nin talebi üzerine kaleme almış olduğu *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye* adlı risalesindeki bir takım görüşleri hakkında çeşitli yorumlar yapılarak dedikodular yayıldı. Yapılan toplantılarda eserin Kur'an ve sünnet eksenli bir çizgide olduğu sonucuna varılsa da olaylar burada noktalanmadı. Şâfî kadısı İbn Sasra, İbn Teymiyye'yi pek çok öğrencisi ve hadisçi Mizzî de dahil olmak üzere dövdürerek hapse attırdı. Yapılan toplantıda mezkûr eserin dinî esaslara aykırı olmadığı kanısına varıldı. Ancak İbn Teymiyye, muhâkeme edilmek üzere Kâhire'ye gönderildi. Burada yapılan sorgulama sonunda Allah'ı teşbihle suçlanarak Kâhire kalesinde hapsine hükmedildi.²⁰ Yaklaşık bir sene sonra Mısır valisi, bazı kadılar ve âlimlerin girişimleri sonucunda, söylemlerinin yanlış olduğunu zikretmesi suretiyle serbest kalacağı söylendi. Fakat o, doğruları söylediğine inandığı için duruşundan taviz vermeyerek 'Hapishane onların bana teklif ettikleri şeyden daha sevimlidir' sözleriyle bu teklifi reddetti.²¹ Daha sonra H.707 yılı Rebûlevvel ayında, Emir Salar ve kendisine *el-Akîdetü't-Tedmüriyye*'yi yazdığı Bedevî emîri Mühennâ b. Îsâ'nın aracılığı sonucunda hapisten çıkarılması kararlaştırıldı fakat Suriye'ye dönmesine izin verilmedi. Bunun üzerine İbn Teymiyye, ilmini orada kalıp yaymaya ve karşı

¹⁸ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

¹⁹ Nedvî, *a.g.e.*, s.87.

²⁰ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

²¹ Nedvî, *a.g.e.*, s.96.

çıktığı düşüncelerden halkı uzaklaştırmaya karar verdi.²² Aynı zamanda camiilerde toplantılar düzenleyerek halka kendisini ifade etme fırsatı bulmuş ve Kahire'deki Salihîyye medresesinde ders vermeye başlamış ve böylece kısa sürede Kahire'de meşhur olmuştur.²³

Mısır, vahdet-i vücud anlayışının diğer bölgelere nazaran çok fazla hakim olduğu bir merkezdi. Daha önce de zikredildiği gibi, İbn Teymiyye, bu anlayışa, tereddüt etmeden kesin bir şekilde karşı çıkıyordu. İslâmî öğretilere aykırı bulduğu bu inancı eleştirmekten ve ona karşı mücadele etmekten geri durmuyordu. Onun, bu tenkidlerinden rahatsızlık duyan Mısır'daki tasavvuf ehli adına Mısır'ın meşhur tarikat şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî, tasavvuf ehli adına İbn Teymiyye aleyhine olarak idareciler nezdinde şikayette bulunur ve dava açılır ve davaya katılarak delilli ve güçlü savunmasıyla herkesi susturur.²⁴ Daha sonra İbn Teymiyye, H.707 yılı Şevval ayında İttihâdiyye aleyhinde yazmış olduğu bir reddiye sebebiyle tekrar çağrılarak özellikle tevessül hakkındaki düşünceleri sorgulanır. Yöneticilerin kararsızlığını gören İbn Teymiyye, hapse girmeyi yeğlediğini söyler ve böylece kadılarına mahsus bir hapisanede bir buçuk yıla yakın bir süre hapis yatar. Daha sonra İskenderiye'ye götürülerek sultanın sarayında yaklaşık sekiz ay göz hapsinde tutulur. Bu vesileyle Mağribli kimselerle görüşme imkanı bulur ve hatta *er-Red 'ale'l-Mantıkıyyîn* adlı eserini yazar.²⁵

İskenderiye'ye sürgününden sonra 709/1309 yılında İbn Teymiyye'nin dostu olan Nâsır b. Kalavun tahta tekrar geçince kendisini serbest bırakır ve Kahire'ye götürür. Sultan Nâsır'dan aldığı güçle İbn Teymiyye, fikirlerini yaymak için uygun bir ortam bulmuştur ve faaliyetlerine hız verir. Bu fırsatı kaybetmemek için Şam'a dönmeyerek Mısır'da kalır ve çalışmalarına başlar. Halk ve yöneticiler nezdinde itibarı artan İbn Teymiyye'ye muhalif olan kesimler, yöneticiler vasıtasıyla ona zarar veremeyeceklerini anladıkları için ona çeşitli komplolar düzenlemişlerdir. İbn Teymiyye, H.711 yılında iki farklı saldırıya maruz kalmıştır.²⁶

²² Koca, *a.g.mad.*, s.392.

²³ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yay., Ankara 2016, s.29-30.

²⁴ Nedvî, *a.g.e.*, s.112..

²⁵ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

²⁶ Arpa, *a.g.e.*, s.32.

Yeni bir Moğol saldırısı sebebiyle Sultan Nâsır ile yedi yıl aradan sonra 712/1313 yılında Şam'a döner. Burada tekrar ilmî faaliyetlere başlayarak özellikle te'lif işine ağırlık verir. Aynı zamanda müderrislik görevine devam eder. Bu dönemde özellikle fikhî konular üzerinde çalışmalarda bulunur, sözlü ve yazılı fetvâlar verir ve şer'î bir takım icthadlarda bulunur.²⁷ Bu dönemde Emir Tenkiz Şam'a vali olarak atanır ve İbn Teymiyye Dımaşk'ta beş yıl kalarak ilmî faaliyetlerine devam eder. İbn Teymiyye'nin o zamana kadar sergilemiş olduğu mücadeleci tavrı ve ilim faaliyetleri onun İslam dünyasında tanınmasına, görüşlerini benimseyip savunan ve onu önder kabul eden kimselerin ve talebelerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.²⁸

İbn Teymiyye, çeşitli siyasî ve ilmî olayların içerisinde olmaya devam etti. Peygamberlerin mezarları ve kutsal mekanların ziyareti hususunda verdiği fetvalar ile yazdığı risaleler tartışma konusu oldu. Bunun üzerine H.726'da fetva vermesi yasaklanarak öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile hapse atıldı. Dımaşk kalesindeki hayatı yaklaşık iki yıl sürdü. Burada eser yazmaya devam etti. Takıyyuddin el-Ahnâî'nin mezarları ziyaret ve tevessülle ilgili görüşlerine sert tepkiler getirdiği *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ahnâî* adlı risaleyi yazar. Bu risaleden hoşnut olmayan Takıyyuddin el-Ahnâî'nin sultana şikayette bulunması üzerine kalemi, kağıdı ve mürekkebi elinden alınır. Bu muamele kendisine çok ağır gelerek hastalandı ve 20 Zilkade 728 yılında hapisanede vefat etti. Cenazesine çok sayıda Müslümanın katıldığı bilinmektedir.²⁹

2.İbn Teymiyye'nin Düşünce Yapısı

İbn Teymiyye, lehinde ve aleyhinde çok şey söylenmiş, tefsirden felsefeye oldukça geniş bir yelpazede eserler vermiş, entelektüel kimliğinin yanı sıra, yeri geldiğinde düşmanla bir nefer olarak savaşmış, idealleri uğruna hapis yatmayı göze almış, cesaret timsali bir düşünürdür.³⁰

²⁷ Arpa, *a.g.e.*, s.33.

²⁸ Koca, *a.g.mad.*, s.392.

²⁹ Koca, *a.g.mad.*, s.393.

³⁰ Faruk Sancar, vd., "Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul, C.5, s.1290.

İbn Teymiyye, ömrünün hiçbir döneminde, siyasî ve ilmî tartışmalardan geri durmamış, bu noktada hep aktif bir rol üstlenmiştir. Onun hayatını en çok etkileyen ve belki de yapı olarak sert ve eleştirel bir tavır takınmasına sebep olan en büyük etken çocukluğundan itibaren Moğol saldırılarıyla karşı karşıya kalmasıdır. O, yetişkinliği döneminde bu saldırılara karşı hep dirayetli olmuş, yeri geldiğinde halkın moral ve direncini yüksek tutmak amacıyla cihada teşvik edici hitaplarda bulunmuş, onları cesaretlendirip kenetlenmelerini sağlamıştır. Hatta bu savaşlarda bizzat kendisi de savaşmıştır. Öte yandan Moğollara yardım eden ve itikadî yönde aşırılıkları bulunan Kisrevân Şîilerine karşı düzenlenen seferi onaylamış ve onlara karşı bir duruş sergilemiştir. Onun bu tavrından halkına karşı hassas ve duyarlı olduğunu aynı zamanda onu tehlikeye düşürecek her türlü saldırılardan uzak tutmaya çalıştığını anlayabiliriz.³¹

İbn Teymiyye'yi özgün kılan bir diğer yönü ise İslâm düşünce tarihinde yer alan en önemli ve vedûd eleştirmenlerden biri olmasıdır. O, eleştirdiği ya da İslamî çizginin dışında gördüğü fikirlere karşı durmakla kalmamış, kendi görüşlerini destekleyici delillerin yer aldığı reddiyeler yazmıştır. Takıyyuddin el-Ahnâî'nin mezarları ziyaret ve tevessüle ilgili görüşlerine sert tepkiler getirdiği Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ahnâî adlı reddiye tarzındaki risale buna bir örnektir.³² Onun bu eleştirel tavrını yalnızca sert mizacına hasretmek haksızlık olacaktır. Zira o, sadece belli bir ekol, görüş ya da kişilerle sınırlı eleştirilerde bulunmamış, yeri geldiğinde mensubu olduğu düşünce sistemini de tenkîd edecek kadar ilkeli bir duruş sergilemiştir.³³ İbn Teymiyye'nin birçok gelenek ve ekole yönelttiği eleştirilerin altında yatan sebep, kuru bir hamasetten ibaret değildir. Bilakis, o dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu, etkin konumdaki ilim anlayışları ve düşünce metodlarındaki yanlışlığı krizin nedeni olarak görmektedir. Ona göre ilim anlayışları, mevcut sorunları çözemediği için ilmî kriz sürmektedir.³⁴

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer husus ise onun idare-i maslahatçı bir tutumu asla benimsememiş olmasıdır. Zira ona göre hakikat, yalın ve

³¹ Özervarlı, *a.g.e.*, s.35.

³² Koca, *a.g.mad.*, s.392.

³³ Sancar, *a.g.e.*, s.1290.

³⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, s.35

apaçık bir şekilde, sonucu her ne olursa olsun, ifade edilmelidir. Kendisi bu yolu benimsemiş ve hatta bu yolun getirdiği sonuçlara ömrü boyunca katlanmıştır.³⁵

Düşünce sistemi olarak belirtilen felsefe, kelimeler ve tasavvufun tarihçelerini iyi araştıran İbn Teymiyye, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ekolleri de derinlemesine araştırıp eleştirmiş ve sorgulama yoluna gitmiştir. Bu sorgulamaları sırasında bazen karşı tarafa aşırı tepkisel yaklaştığı durumlar olmuştur. Bu şekilde reaksiyoner tavrının sebebi ise, onun toplumsal ve dinî kaygılarıdır.³⁶

İbn Teymiyye'nin hayatına ve verdiği mücadeleleri ele aldığımızda, onun tevhih inancını sarsacak bid'at ve hurafelere karşı net bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Bu İslam dışı hareketler kimler veya hangi gruplar tarafından yapılırsa yapılsın, İbn Teymiyye onlarla mücadele ederek kaygısının ilmî ve dinî olduğunu göstermiştir. Hatta onun bu tutumu, bazı araştırmacılar tarafından taklit karşıtı aklîleşme sürecinin başlangıcı ya da söz konusu âlimler, İslâm modernizminin ilk temsilcileri olarak kabul edilmiştir.³⁷

Sosyal bir varlık olan insanın, yaşadıkları ve deneyimledikleri; kendi düşüncelerini, değer yargılarını ve yaşam tarzını belirlemede etkin rol oynar. Tarihteki düşünürler ve önemli şahsiyetler değerlendirilirken de yaşadıkları çağ, içinde buldukları koşullar göz ardı edilmemelidir. Bununla ilintili olarak da, düşünürün yazdığı eserin dönemin etkisinde olarak kaleme alındığı unutulmamalıdır.³⁸

İbn Teymiyye'nin düşünce yapısının yaşadığı dönem ve sosyo-kültürel olaylardan bağımsız olduğu ya da onlardan etkilenmediği düşünülemez. Yaşam mücadelesi içerisinde deneyimlemiş olduğu bazı siyasî ve dinî hareketler, onun kişiliğinin belirlenmesine ve hatta reaksiyoner ve mücadeleci bir kimliğe sahip olmasında etkili olmuştur. Onun sert, tavizsiz ve katı tutumunun altında bu koşulların üzerinde bıraktığı tesirler yatmaktadır.³⁹

³⁵ Sancar, *a.g.m.*, s.1291.

³⁶ Özervarlı, *a.g.e.*, s.13.

³⁷ Sancar, *a.g.e.*, s.1292.

³⁸ Arpa, *a.g.e.*, s.38.

³⁹ Sancar, *a.g.e.*, s.1270.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem, Memlûkler dönemine tekabül etmektedir. Bu dönemde Memlûkler'in karşı karşıya kaldığı ve çözüm üretmekte zorlandığı üç temel sorun vardır:

1. Haçlı Seferleri: Müslümanlara bir buçuk asır boyunca ciddi sıkıntılar yaşatmış, bunun sonucunda yıpranan halkta derin sarsıntılara yol açmıştır.
2. Moğol Saldırıları: Tarihin en acımasız saldırılarında biri olarak tanımlanan Moğol saldırıları, uzun yıllar dinmeyen ve insanlara derin korkular salan bir yıkım ve yağma hareketidir. İbn Teymiyye çocukluğundan itibaren bu saldırılarla karşı karşıya kalmıştır.
3. İç Karışıklıklar: Haçlı Seferleri ve Moğol saldırılarının yanı sıra o dönemde, bitmek bilmeyen bir iç karışıklıklar ve iktidar mücadeleleri yaşanmaktaydı. Bunlar ise sürekli istikrarsızlık ve endişelere sebep olmaktaydı.⁴⁰

Sosyal ve siyasî yapının bu durumda olması, İbn Teymiyye'nin Müslüman toplumun bir kriz içerisinde bulunduğunu düşünmesine yol açmıştır. Bu krize rehberlik etme ve onu çözme görevinin de âlimlere düştüğü fikrindedir. Kendi dönemindeki âlimlerin bu görevi yerine getirip getirmediğini sorgular. Zira o, İslâmî ilmî geleneğin zarar görmemesi ve diğer geleneklerden olup İslâma dahil edilmeye çalışılan birtakım hurafe ve bid'atleri uzaklaştırma görevinin İslam alimlerinin vazifesi olduğunu düşünmektedir. Kendisi de bizzat tüm hayatı boyunca bu tutumu sergilemiştir. Bunlar, İbn Teymiyye'nin dönemin hadiseleriyle yakından ilgilendiği, problemleri uzaktan seyreden değil, bizzat yaşayan ve çözüm için uğraşan, halkı irşad etmeye çalışan, yanlış kabul ettiği görüş ve düşünce sistemlerine reddiyeler yazan bir âlim olduğunu göstermektedir. O, toplumdan kopuk değil, aksine onlarla ve problemleriyle iç içedir. Bu tutum, onun ilmi salt ferdî bir gayret olarak görmediğini, ilmin yanında aksiyonu da benimseyerek kendisine has bir entelektüel tavır sergilediğini göstermektedir.⁴¹

⁴⁰ Arpa, *a.g.e.*, s.41.

⁴¹ Özerverli, *a.g.e.*, s,36,37.

İbn Teymiyye, daha önce de değindiğimiz gibi, yanlış ve İslam'a aykırı bulduğu her durumu ifade etmekten asla çekinmemiş, hapse girmek pahasına bile olsa bu konuda taviz vermemiş ve geri adım atmamıştır. Ona göre yapılan bu yanlışlıkların sebebi, Kur'ân, sünnet ve selefin yolundan ayrılmak ve uzaklaşmaktır.

İbn Teymiyye'nin fikrî mücadelesini belirli başlıklar halinde şöyle sınıflandırabiliriz:

1. Akide Tashihi: Akîde, İslâm dininin merkezini oluşturduğu için İbn Teymiyye, akidenin sağlam ve doğru olmasının toplumu düzelteceği, yaşanan huzursuzlukları gidereceği kanaatindedir. Sahih akîde çizgisinin ise, Kur'ân ve sünnet çizgisini bozmamaya bağlı olduğunu savunur. Ona göre akîde, Kur'ân eksenli olmalı, sünnet ve selef-i sâlihîn'in uygulamaları ise yoluna ışık tutmalıdır. O, bu çizginin dışında gördüğü her türlü ekol ve fikrî akımlarla mücadele etmiş, hatta kelâm, felsefe, mantık ve sûfî ekolü temsilcileriyle ciddi münakaşalar yaşamıştır, onları eleştirmiştir. Onun bu derece sert eleştirilerde bulunma sebebi, bu akımların İslâm dışı unsurları, kendi görüşleri vasıtasıyla İslâma dahil ettiğini düşünmesidir.⁴²

2. Toplumsal Islah: İbn Teymiyye, özellikle İslam dışı unsurlardan beslenen inançlara ve fikirlere mesafeli yaklaşmış, onlardan beslenen düşünce sistemi ve metotlarının İslâmî düşüncelere eklenmesi fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun yanında bid'at ve hurafelerin İslam'da yerinin olmadığını, tevhid inancını zedelediğini, eşya ve insanlara kutsallık atfeden anlayışların hurafelerden ibaret olduğunu söylemiş, bu hususta yeri geldiğinde tarikat şeyhleriyle sert münakaşalarda bulunmuştur.⁴³ Aynı zamanda o, Bid'at ve hurafelerin çoğunlukla diğer dinlerdeki inanışları taklit etme sonucunda İslam'a bulaştığını düşünmüştür. Bu amaçla Türkçe'ye *Sırat-ı Mustakim* adıyla tercüme edilmiş *İhtida-u Sırat-ı Mustakim* isimli eseri yazmıştır.⁴⁴ Bu anlamda, tasavvufa tümünden karşı olmamakla birlikte, tasavvufî öğretilerin bir kısmının İslam akidesiyle çeliştiğini düşündüğü için onları reddeder. Züht ve takva noktasında tasavvufî yaklaşımı benimser ancak; “hulul”, “vahdet-i

⁴² Arpa, *a.g.e.*, s.54,55.

⁴³ Özervarlı, *a.g.e.*, s,39.

⁴⁴ Arpa, *a.g.e.*, s.58.

vücut”, “ittihad, “rabıta” ve “ünlü şahsiyetleri tazim” gibi uygulamaların İslam’da yerinin olmadığını düşünerek eleştirir.⁴⁵

3.İbn Teymiyye’nin Eserleri

Hayatı mücadelelerle geçen İbn Teymiyye, bu mücadelesini, kendi düşüncelerini kaleme alarak da sürdürmüştür. Bu anlamda mücadelesi, kendisinin eleştirmen yönünü ortaya çıkarmış ve bu da eserlerine yansımıştır. Çok sayıda reddiyeler yazmış, tenkîdçi bir metodu benimsemiştir. Belirli bir ekole körü körüne bağlı olmayı reddettiği için, mensubu bulunduğu Hanbelî mezhebini bile zaman zaman eleştirmiş, katılmadığı görüşlerini açıklamaktan geri durmamıştır. İlmî anlamda kendini sınırlamamış, çok geniş yelpazede okumalarda bulunmuş, hatta bu ilimleri tenkid edecek ve reddiyeler yazacak seviyede bilgi birikimine sahip olmuştur. Bu sebeptendir ki İbn Teymiyye, çok velûd bir müelliftir. Ancak şu var ki İbn Teymiyye’nin eserlerinde sistematik bir yapısının bulunduğu söylenemez. O, her konuya temas etme ve her türden görüşe cevap verme maksadıyla hareket ettiği için konular dağınık olarak ele almış ve sık sık konu dışına çıkmıştır.⁴⁶

İbn Teymiyye’nin başlıca eserlerini muhteva itibariyle belirli başlıklar halinde sınıflandırdık:

Akaid ve Kelâm:

-el- *‘Akîdetü’l-Vâsıtiyye*: Vâsıt kadılarından Radiyyuddin el- Vâsıtî’nin talebi üzerine İbn Teymiyye’nin kaleme almış olduğu bir risale.⁴⁷

-*Minhâcü’s-Sünne*: Allâme el- Hillî’nin yazmış olduğu *Minhâcü’l-Kerâme fi’l-İmâme* adlı eserine yani Şia’nın imameti nassa dayandıran görüşüne karşı bir reddiye niteliğinde gibi görünmekle birlikte; eserin ilk kısımlarında alemin kıdemi, kulların fiilleri, Allah’ın sıfatları gibi konular da yer almaktadır.⁴⁸

-*Muvâfakatü Sahîhi’l-Menkul*: Akâid, kelim ve fıkıh usulü gibi ilimlerin temel tartışma konularından biri olan akıl-nakil çatışmasını ele alan bir eserdir. Bu eser, önce eksik halde basılmış, daha sonra Muhammed Reşâd Salim tarafından

⁴⁵ Arpa, *a.g.e.*, s.58.

⁴⁶ Özervarlı, *a.g.e.*, s,23.

⁴⁷ Koca, *a.g.mad.*, s.394.

⁴⁸ Özervarlı, *a.g.e.*, s,25.

çeşitli nüshalara dayandırılarak *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* adıyla tam neşri yapılmıştır.⁴⁹ Eserin giriş kısmında belirtildiği üzere yazılış amacı, Bâkılânî'den başlayarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından oluşturulan, Fahreddin Râzî ve onu izleyen takip edenlerce “kânun-i küllî haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın öncelenip naklin te'vil edilmesi ilkesine karşı İbn Teymiyye, doğruluğunda şüphe olmadığı takdirde akıl ve nakil arasında çatışmanın yaşanmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmek maksadıyla eseri kaleme almıştır. Müellif, muhalif görüşte olanların nassları anlama noktasındaki yaklaşımlarını inceler. O, âyet ve hadislerin te'vil edilme yoluyla manalarının değiştirildiğini ve bazı nassların anlamlarının tam olarak bilinemeyeceğinin söylenmesinin peygamberlere bilgisizlik isnat etmekle eşdeğer olduğunu savunur Aynı zamanda, usûlü'd-dîn hakkında mahiyet, kaynak ve metot açıklaması yaparken kelâmcıların, mahiyet ve yöntem açısından usûlü'd-dînden uzaklaştıklarını ileri sürmüştür.

Özellikle akıl-nakil ilişkisi bağlamında farklı ekoller arası yaklaşımları ele alması ve kendi görüşleri yanında diğer düşünür ve yazarların görüşlerinden nakiller ihtiva etmesi bakımından eserin, İslam düşünce tarihi açısından önemi yadsınamaz. Ayrıca eleştirmen kimliği neticesinde eserinde istidlâl ve tartışma usulünü kullanmış olması, onun ilmî birikimini ve mütefekkir yönünü yansıtmaya açısından özel bir önemi haizdir.⁵⁰

-eş-Şârimü'l- meslul 'alâ şâtimi'r- Resûl: Eserin temel konusu Hz. Peygamber'e dil uzatan kişilere verilecek cezadır. Bunun yanında yazar, iman, nifak, küfür, cihad, mürted, münafık ve zındıkların cezası gibi konulara da yer vermektedir.

- el-Akîdetü'l-Hameviyye: Eser, İbn Teymiyye'nin 698(1299) yılında Hamalılar'ın kendisine yönelttiği sorulara verdiği yanıtları ihtiva etmektedir.

-er-Risâletü't-Tedmüriyye: Allah'ın sıfatları hakkında yazılmış bir risaledir.

-el-Îmân

-el-Furkân beyne evliyâ'i'r-Rahmân ve evliyâ'i'ş-şeytân

-Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ahnâ'i

⁴⁹ Koca, *a.g.mad.*, s.394.

⁵⁰ M. Sait Özervarlı, “Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkul”, *DİA*, DİB Yay., İstanbul,2006, C.31, ss.408-409.

-*el-Furkân beyne 'l-hak ve 'l-bâtıl*⁵¹

Felsefe ve Mantık:

-*er-Redd 'ale 'l-Mantıkıyyîn*: Bu kitap, Aristo'nun ortaya koymuş olduğu mantık ilkelerine bir reddiye niteliğindedir. Daha sonra bu eseri, Celâleddin es-Suyûtî, *Cehdü 'l-karîha fî tecrîdi 'n-nasîha* adıyla ihtisar etmiştir. Suyûtî, buna bir takım ilavelerde bulunarak *Savnü 'l-mantık* isimli eserini oluşturmuştur.⁵²

-*Nakzü 'l-mantık*: Mantık eleştirisini ihtiva eden bir diğer eserdir. Daha çok diğer eserlerinde yer alan metinlerin mükerrerleri yer almıştır.⁵³

Kıraat ve tefsir:

-*Mukaddime fî usûli 't-tefsîr*: Eser, tefsir usulüyle ilgili genel prensipleri ve müfessirler arasındaki çeşitli ihtilafları konu almaktadır.

-*Mecmû 'atü tefsiri Şeyhilislâm İbn Teymiyye*: Eserde, A'lâ, Şems, Leyl, Alak Beyyine ve Kâfirûn sûrelerinin tefsiri yer almaktadır.⁵⁴

Hadis:

-*Erba 'üne hadisen*: Kırk hadis ihtiva eden bu eser sayesinde, kendilerinden hadis aldığı hocalarının isimlerini öğrenmiş oluyoruz.

Fıkıh:

-*es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye fî islâhi 'r-râi ve 'r-ra'iyye*: Siyasî alanda, devletin işleyişi, esasları ve idaresiyle ilgili konularda yazılmış bir eserdir. Birçok kez basılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir.⁵⁵

Diğer Eserleri:

-*el-İstikâme*: İbn Arabî'nin savunduğu vahdet-i vücud nazariyesine, İslam'daki tevhîd ilkesini zedeleme tehlikesini barındırdığı için eleştirilerini kaleme aldığı bir eserdir.⁵⁶

⁵¹ Koca, *a.g.mad.*, s.394,395.

⁵² Koca,*a.g.mad.*,s.398.

⁵³ Özervarlı, *a.g.e.*,s.25.

⁵⁴ Koca, *a.g.mad.*,s.396.

⁵⁵ Koca, *a.g.mad.*,s.396.

⁵⁶ Özervarlı, *a.g.e.*,s.25.

-*Buğyetü'l-murtâd*: İttihad ve hulûl fikrine karşı yazmış olduğu eseridir.⁵⁷

4.Akıl Kavramı

Akıl kelimesi Arapça'da sözlük anlamı olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak ve bağlamak,⁵⁸ kayıt altına almak, yüksek yere çıkıp sığınmak, rakibi sarmaya getirip yıkmak, hakkı bâtıldan ayıran kabiliyet”⁵⁹ gibi manalara gelmektedir.

Akıl kelimesini terim anlamı olarak, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan: temyiz gücü; düşünme ve anlama melekesi olarak tanımlamak mümkündür. İbn Manzur'a göre âkil kelimesi ise, “görüş ve düşünce gücü olan, işini bilen ve bunu sağlam bir şekilde yapabilen, nefesine hakim olan ve onu kontrol altında tutabilen mümeyyiz kişi” demektir.⁶⁰

Semantik açıdan çok geniş bir alana sahip olan akıl kelimesi, mahiyet olarak duyu ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılama yetisi anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda nazarî ve zorunlu ilimlerin kendisiyle idrâk edildiği ruhanî bir işimdir.⁶¹

Felsefe ve mantık terimi olarak ise akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurularak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç” demektir.⁶² Bu anlamıyla akıl, salt meleke değil, aynı zamanda özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin tüm fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir.⁶³

İslam öncesi dönemlerde “akıl” kelimesi, insanın değişen durumlara karşı göstermiş olduğu ‘pratik zeka’yı ifade ederdi. Âkil kişi, en beklenmedik olaylar karşısında dahi akılcı bir çözüm yolu bulup karşılaştığı tehlikeden kendisini kurtaran

⁵⁷ Özervanlı, *a.g.e.*,s.26.

⁵⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl maddesi”, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 1989, C.2., s.238.

⁵⁹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul,2003., s.33.

⁶⁰ İbrahim Emiroğlu, “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XI.,İzmir,1998, s.69.

⁶¹ Altıntaş, *a.g.e.*,s.35.

⁶² Bolay, *a.g.m.*,s.238.

⁶³ Emiroğlu, *a.g.m.*, s.69.

kişiydi. Bu tarz pratik zeka ve bu zekaya sahip kişiler, İslam öncesi Araplar arasında çok büyük takdir ve hayranlık uyandırmaktaydı.⁶⁴

Akıl sözcüğü, İslâm öncesi dönemde var olduğu gibi İslam sonrası dönemde de kullanılagelmiştir. Diğer pek çok kelime olduğu gibi Kur’ân, akıl kelimesine de farklı ve yeni anlam boyutları kazandırmıştır diyebiliriz.⁶⁵

Kur’ân-ı Kerim’e göre akıl, insanı insan kılan, onun her türden eylemlerine anlam kazandıran ve ilahî buyruklar nezdinde onun sorumluluk ve yükümlülük altına girmesini sağlayan kuvvettir. Kur’ân’daki ayetlere baktığımızda genellikle akletmenin yani akılı kullanarak doğru düşünmenin üzerinde durulduğunu görürüz.⁶⁶ Kur’ân-ı Kerim, akla dayalı gücü ve bilgiyi iyi ve uygun şekilde kullanamadıkları için kâfirleri “...Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler” diyerek yermiştir.⁶⁷

Kur’ân, muhataplarına salt bilgi ve verileri sunmakla yetinmez, aynı zamanda onlardan bu verilerin zihnî boyuttaki gerçekliğini tahkik edip bizzat akletmelerini ve böylece kendilerine sunulan hakikate ulaşmalarını istemektedir. Hatta Kur’ân’daki ayetler birtakım merci ve otoritelere düşünmeden körü körüne bağlanmayı reddederek kendisini de sorgulanabilir kılmakta, dinî bilgi kaynakları Kur’ân ve Peygamberin de hak ve doğru olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya sevk etmektedir. Bu tavır, gerçek imanın körü körüne, akletmeksizin ve dogmatik yollarla değil, aksine akla, kanıta ve bilgiye dayalı olarak gerçekleştirmesinin doğru olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kur’ân, akılı kullanmaya o kadar önem vermektedir ki imanın zıddı olan küfrün ve küfrün doğurduğu olumsuzlukların sebebi olarak akılı kullanmamış olmayı göstermektedir.⁶⁸ Başka bir ayette ise “...O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır” buyrulmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, trs., s.61

⁶⁵ Muammer Esen, “Kur’ân’da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011) s.87.

⁶⁶ Bolay, *a.g.m.*,s.238.

⁶⁷ El-Bakara, 2/171.

⁶⁸ Ömer Mahir Alper, “İslam, Akıl, Hakikat”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, C.VII, S.3, s.40.

⁶⁹ El-Yunus, 10/100.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aklın temel anlamlarından birisi de menetmektir. Kur'ân, insanın kötülük yapmasına engel olacak kuvvet olarak aklı gösterir. "... De ki: Gelin, Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah siz emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız."⁷⁰ Buna göre, entelektüel bir etkinlik olarak Kur'ân'da sıkça zikredilen akletme, salt teorik alanı değil, aynı zamanda pratik alanı da kapsamaktadır. Diğer bir ifade ile akletme hem ilmî hakikatlere hem de ahlâkî ve pratik erdemlere ulaşmayla ilgilidir. Bu sebeple akletme terimi, düşünme etkinliğini Kur'ân'da en geniş şekliyle ifade etmektedir.⁷¹

Hadislerde geçen akıl kelimesine baktığımızda "deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zaptetmek, diyet vermek" gibi sözlük anlamlarının yanı sıra, "hatırda tutmak, anlamak ve bilmek" gibi terim anlamlarıyla da kullanılmıştır. Hz. Peygamber, bir hadisinde "akıllı" manasına gelen **keyyis** kelimesini kullanmış ve "Keyyis, nefisini kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir" demiştir.⁷²

Kur'an-ı Kerim'e göre aklî tefekkürün boyutları yani imkanı, işlevi, alanı, değeri ve sınırı meselesini bütün hatlarıyla inceleyip değerlendirebilmek için Kur'ân'da geçen ve konumuzla ilgili olan ilim, hikmet, sem'i, basar, fuâd, kalb, basiret, lübb, tedebbür, taakkul, tefekkür, tezekkür, nazar, gibi çeşitli terimleri de irdelememiz yerinde olacaktır.

Akıl kelimesiyle semantik açıdan yakın olan 'hikmet' kelimesi, Arapça "h-k-m" kökünden türemiş olup Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türemiş mastar, fiil ve isim şeklinde bütün türevleriyle 210 kere geçmektedir. Hikmet; hüküm, hükûmet, hâkimiyet, muhâkeme, mahkeme, ihkâm ve hakem kelimeleriyle aynı kökten türemiştir.⁷³

⁷⁰ El-En'am, 6/151.

⁷¹ Alper, *a.g.m.*, s.41.

⁷² Tirmizî, "Kıyamet",25;İbn Mâce, "Zühd",31.

⁷³ Altıntaş, *a.g.e.*, s.51.

Çok geniş bir anlam sahasına sahip olan hikmet kelimesi, mastar anlamında kullanıldığında kötülüğün engellenmesi, iyiliğin elde edilmesi, ilim, adalet, hüküm, fehm, fıkıh (ince kavrayış), doğru söz, mükemmel akıl gibi manalara sahip bulunmaktadır. Görüldüğü üzere “h-k-m” kökü ve türevleri, en temel anlamıyla insanın her türlü kötülük, zulüm, cehâlet gibi kötülüklerden uzak durmasını sağlayan bir temele sahip olması akıl kelimesiyle anlamsal olarak bir yakınlığın bulunduğunu göstermektedir.⁷⁴

Aklın anlam sahasına giren bir diğer kelime ise fıkıh (tefakkuh) sözcüğüdür. Sözlükte fıkıh kelimesi, “anlayış, yaratıcı akıl, kıvrak zekalılık, bir şeyi bilmek, kendisine hükmün iliştiği gizli manaya ortak olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de ‘fa-ki-ha’/anladı fiili ‘a-ka-le’/akletti anlamında kullanılmıştır.⁷⁶ Nitekim ayet-i kerîme’de şöyle buyrulmuştur: “...Anlayan/fıkıh eden bir toplum için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık.”⁷⁷ Yine başka bir ayette şöyle buyruluyor : “...İşte biz ayetlerimizi, akledecek bir kavim için böylece açıklıyoruz.”⁷⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de ‘fa-ki-ha’ kökünün isim hali geçmemiştir. Bu kökün isim veya mastar haliyle değil de fiil türeviyle kullanılmasının arka planında farklı bir nokta olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre aklın ve akletmenin aynı zamanda amel etmeyi gerektirdiğine bir işaret vardır. “..Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup, dinde anlayış kazanmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geri kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”⁷⁹ Mezkûr ayet üzerine düşündüğümüzde tefakkuh/ anlayış kazanmak kelimesine aynı zamanda amel etmenin de eşlik ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰

Akıl kelimesine semantik anlamda yakın bulunan diğer bir kelime ise *kalb* sözcüğüdür. Kalb, Arapça bir kelime olup “ka-le-be” fiilinin mastarı

⁷⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, ss.53,54.

⁷⁵ Altıntaş, *a.g.e.*, s.88.

⁷⁶ Taha Abdurrahman, *Ahlak Meselesi*, çev. Tahir Uluç, s.38.

⁷⁷ En’am, 6/98.

⁷⁸ Rum, 30/28.

⁷⁹ Tevbe, 9/122.

⁸⁰ Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s.38.

konumundadır.⁸¹ “ka-le-be” fiili aynı zamanda “ işi tersine çevirdi, bir şeyi bir halden başka bir hale çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁸² Kalbin bu anlamda kullanılması bir takım sebepler neticesinde sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde bulunmasındandır, diyebiliriz.⁸³

Kalp kelimesi çok geniş bir anlam sahasına sahip olduğu için onun hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şimdi kısaca akıl-kalp ayrımı problemine değinmek istiyoruz.

Filozoflar, akli kendi zatiyla kâim bir cevher olarak nitelendirdikleri için onu hem duyu hem de kalpten soyutlayarak ele almışlardır. Çünkü akli kalbe bağlamak, akli kalbe nispet etmek suretiyle aklın cevherliğini izale eder. Bu düşünceye sahip olmadıkları için filozofların nazarınca akıl, kendi zatiyla kâimdir ve kalp kavramından bağımsızdır. Tâhâ Abdurrahman’a göre filozofların bu düşünceye varmalarının sebebi aklın görevini *saf epistemolojik*, kalbin görevinin ise *saf vicdânî* olduğu fikrinde olmalarıdır.⁸⁴ Tâhâ Abdurrahman, eserinde kendi düşünce yapısına paralel olarak, Müslüman ilim adamlarının akli kalbden daha çok zikretmek suretiyle kalbin anlamının kaybolmasına sebep olduklarını iddia etmiştir. Ayrıca Taha Abdurrahman, Müslüman filozofların bunu yapma sebebi olarak Yunan kültürüne duydukları hayranlığı hedef göstererek felsefe ve filozoflara cephe alır. Aynı zamanda Abdurrahman, İslam alimlerince kalbin ötelenip aklın öncelenmesi ve ön plana çıkarılmasını anlamlandıramaz. Bu görüşünü savunmak için ise ayetten delil sunar. “ ...Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki akledecek kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.”⁸⁵

Kalp kelimesini ve kavramsal çerçevesini ele alırken onun aynı zamanda aklın işlevlerini yerine getirme gibi önemli bir görevi de bulunmaktadır. Kalp

⁸¹ Altıntaş ,a.g.e., s.67.

⁸² Taha Abdurrahman, a.g.e., s.44.

⁸³ Altıntaş ,a.g.e., s.67.

⁸⁴ Taha Abdurrahman, a.g.e., s.41.

⁸⁵ Hacc, 22/46.

kelimesi, rûhânîliğin doğduğu yer anlamında olmasının yanısıra kalbi bilginin mevcut olması sebebiyle akleden bir kalp olarak değerlendirmek de mümkündür⁸⁶.

İman etmeyi ve inkârı gerçekleştiren, bu duyguların merkezi konumunda bulunan kalbin en temel işlevlerinden birisi akletmek ve düşünmektir. Daha önce zikredilen “...Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki akledecek kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.”⁸⁷ Ayeti bunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki kalbin işlevi derinlemesine düşünmek, olayların arka planını görmek ve bunların sebep ve hikmetini anlamaktır.⁸⁸

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılacağı üzere kalbin akılla güçlü bir bağı bulunmaktadır. Hatta burada söz konusu edilen kalp, temelde bütün işlevsel faaliyetlerin merkezi olan teorik akıldır.⁸⁹ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “...Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar”⁹⁰ ayeti kalp-akıl ilişkisinin boyutunu ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de akıl kelimesinin anlam sahasına giren bir diğer kelime *lubb* kavramıdır. Bu kavram, “her şeyin özü” anlamına gelmekle birlikte “kalbe konulan akıl” manasını da ihtiva etmektedir.⁹¹ Buradan hareketle her lubb akıldır; her akıl lubb değildir, sonucunu çıkarabiliriz.

“...Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde *selîm akıl sahipleri (ulu'l-elbâb)* için elbette ibretler vardır” ayeti ve “...Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yerle gök arasındaki emre amade bulutları

⁸⁶ Altıntaş, *a.g.e.*, ss.69,70.

⁸⁷ Hacc, 22/46.

⁸⁸ Muammer Esen, *a.g.m.*, s.91.

⁸⁹ Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*, 49.1 (2008), s.83.

⁹⁰ A’raf, 7/179.

evirip çevirmesinde elbette *düşünen* topluluk için deliller vardır” ayetlerinde *akletme* ve *elbâb* kavramları aynı anlam sahasını ihtiva etmektedir.⁹²

Kur’ân-ı Kerîm’de, insanın dış dünyadan gözlem ve tahliller yapması ve bunlardan hareketle Allah’ın varlığı ve kudreti hakkında çeşitli akıl yürütmeler yapması talep edilir. Bu şekilde şâhîde bakarak gâibden deliller bulmak aklın işlevleri ve çıkarsamaları sonucunda gerçekleşmektedir. Böylece akıl sayesinde insan, zorunlu(vacip) varlık olan Allah’ın varlığından haberdar olacaktır. İşte aklın en temel fonksiyonu budur.⁹³

Kur’ân-ı Kerîm’de, islam hukuku ile ilgili ayetler yüz elliye geçmemesine rağmen ilmi, düşünmeyi ve akletmeyi teşvik eden ayetlerin sayısı bütün türevleriyle birlikte yedi yüz elliye aşmaktadır. Bu kavramlardan akıl ve türevleri kırk dokuz, fikr (tefekkür) on sekiz, fikh yirmi, tedebbür dört, semi’ (Allah için olanlar hariç) yüz otuz sekiz, basar (Allah için olanlar hariç) yetmiş beş, ulu’l-elbâb on altı, kalp yüz otuz iki, ilim ve türevleri ise yüzlerce yerde geçmektedir.⁹⁴

4.1.İslâm Filozoflarında Akıl Kavramı

Aklı mahiyetleri ve fonksiyonları itibariyle müstakil bir eserde inceleyen ve yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî’dir. O, *Risâle fi’l-Akl* adlı eserinde aklı dört farklı kategoride incelemiştir. Buna göre, bunlardan ilki “akl-ı evvel” olup, tüm beşerî akılların öncüsü sayılmakta ve her daim aktif bir konumda bulunmaktadır. İşlevi, insanda doğuştan var olan akla tesir ederek onu aktifleştirmektir. İkinci sıradaki “el-akl bi’l-kuvve” olan akıl ise pasif bir melekeye sahip olup ancak aktif aklın etkisiyle bilgi üretebilir. “Fiil halindeki akıl” veya “müstefâd akıl” olarak nitelediği üçüncü mertebedeki aklı, aktif aklın güç halinde bulunan akla tesiri neticesinde, varlığa ait form veya kavramların müstakil birer bilgiye dönüşmesi olarak tanımlamaktadır. Dördüncü ve son mertebeye olarak Kindî, müstefâd aklın aktif hali olarak tarif ettiği “beyânî akıl”dan söz etmektedir.⁹⁵

⁹² Emiroğlu, *a.g.m.*, s.76.

⁹³ Emiroğlu, *a.g.m.*,s.72.

⁹⁴ Emiroğlu, *a.g.m.*, s.76.

⁹⁵ Bolay, *a.g.mad.*, s.240.

Kindî, akıl-vahiy ilişkisini izah ederken, ikisinin de aynı kaynaktan beslendiklerini, amaç ve gayelerinin ortak olduğunu ve her ikisinin de hakikati ifade ettiğini belirtir. Bununla birlikte, felsefeye karşı çıkanların ancak akıldan veya bilgidan yoksun olanlar olabileceğini belirterek tenkîd eder. Aynı zamanda dinleri ve inançları sorgulanmaksızın, aklî verilerle bilgiye ulaşmış ve bunları insanlığa aktarmış filozofların takdire şayan olduklarını belirtir.⁹⁶

Fârâbî, insan aklının hiyerarşik bir düzene sahip olduğunu belirtir. Buna göre, bir önceki akıl, sonrakinin maddesi, o da onun formu konumundadır. Fârâbî, insan akli ile faal akıl arasındaki ilişkiyi, bir benzetme yoluyla açıklar. Nasıl ki güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmazsa, göz de varlığa ait renk ve şekillerin farkına varamaz. Aynı şekilde, faal akıl da kendi feyzini göndermediği müddetçe, insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.⁹⁷

Fârâbî, ortaya konuluş ve ifade ediliş yöntemleri farklı olsa da akıl ve vahyin konu ve gayelerinin bir olduğunu açıklamak suretiyle her ikisinin de varlıkların en uzak ilkesini ortaya koyduklarını düşünür. Dolayısıyla ikisi de varlıkların “İlk İlke”sini vermektedir ki bu da Tanrıdır. O, akla dayalı hakîkî felsefe ile vahyi birbirlerine muhalif görmemekte, aksine aynı hakikatleri paylaştıklarını zikretmektedir. Akıl ve vahiy arasında tenâkuz olduğu fikri, ancak dinin doğru anlaşılması, kavrayış eksikliği veya cahillikten kaynaklanabilir. Zira, dinin hak ve gerçek olduğu bilgisinin tespiti de yine akılla sağlanmaktadır. Buna göre akıl süzgecinden geçmemiş, aklın doğrulamadığı bir din gerçek din olamaz.⁹⁸

İbn Sînâ, Fârâbî gibi akıllar arası hiyerarşinin mevcut olduğunu kabul etmekle birlikte bu mertebeleri dört kısımda incelemiştir. Bunlardan ilki, bilgi elde etmek için nefsin sahip olduğu güçten ibaret olan heyûlânî akıldır. İkincisi, meleke halindeki akıl olup ilk mertebedeki gücün ziyadeleşmiş ve olgunlaşmış halidir. Üçüncü mertebede yer alan fiil halindeki akıl ise, süje-obje ilişkisi neticesinde, bilgilerin zihinde net bir biçimde belirginleşmeye başlaması halidir. Son olarak

⁹⁶ Alper, *a.g.m.*, ss. 50-51.

⁹⁷ Bolay, *a.g.mad.*, s.240.

⁹⁸ Alper, *a.g.m.*, ss.53-54.

müstefâd akıl ise, varlıkta bulunan formların maddeden soyutlanarak tam teşekküllü bir şekilde bilgi olduğu haldir.⁹⁹

İbn Sînâ, akıl-vahiy ilişkisi bağlamında, bir çatışma değil uzlaşma gördüğünü ifade eder. Doğru metod ve yöntemlerle aklın ortaya koyduğu felsefeyi, hakikatlere ulaşmaya yardımcı, doğru fiiliyyatı ortaya çıkarmaya çalışan, bilgi, erdem ve mutluluğa ulaştıran bir yol olarak görmektedir. Ona göre, sahih bir dinin sahih bir şekilde anlaşılması ve idraki için akıl ve felsefe lüzumludur. Eğer ki birtakım insanlar, felsefeyle meşgul olup diğer insanları dinden uzaklaştırıyorlarsa, bu felsefeyle ilgili bir durum değil, dinden uzaklaşmalarına yol açan o insanlarla ilgili bir durumdur. Şahısların yanlış anlama ve yanlış yönlendirmelerinden felsefe sorumlu tutulamaz. Bu durum, yalnızca o şahısların yeterli donanıma sahip olmadıkları ve kusurlu olduklarını gösterir. O halde, din adına, felsefeye karşı çıkmak ve reddetmek anlamsız olup, dine hakikî manada değer ve önem verenlerin felsefeye sahip çıkmaları gerekmektedir.¹⁰⁰

İbn Rüşd, heyûlânî, fiil halindeki, müktesep ve faal akli kabul etmekle birlikte, bunların hepsini insan nefsinin farklı yansımaları olarak görmektedir. Akıl-vahiy hususunu, aynı kaynaktan beslenen iki sütkardeş olarak tanımlayan İbn Rüşd, vahye dayalı dinin de doğru metodlarla akli çıkarımlar sonucu elde edilen felsefi bilginin de hakikat olduğunu ve birbirleriyle çelişmeyeceğini ileri sürer. Bazı filozofların görüşleri tenkide tâbi tutulsa da bu, bütüncül anlamıyla felsefeye karşı durmayı gerektirmez. Burhânî nazarın vahiyyle çelişmesi de düşünülemez. Zira hakikat olan hakikatle tenâkuz etmez.¹⁰¹

Ünlü Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in kaleme aldığı eseri Hayy b. Yakzan hikayesi, sosyal ve kültürel etkilerden uzak bir şekilde büyüyen bir insanın tabiatla başlayan ve tabiatüstü aleme varan zihnî yolculuğu ve Allah'a ulaşması anlatılmaktadır. Bu durum, fitrî aklın ulaştırdığı sonuçların sahih dinle uyumlu olduğunu göstermektedir.¹⁰²

⁹⁹ Bolay, *a.g.mad.*, s.241.

¹⁰⁰ Alper, *a.g.e.*, ss.54-55.

¹⁰¹ Alper, *a.g.e.*, s.57.

¹⁰² Alper, *a.g.e.*, s.56.

Netice itibariyle İslam filozofları, akla değer atfetmiş, dînî bilginin tespitinde ve doğru bir şekilde anlaşılmasında akla ihtiyaç olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta akıl ve felsefenin dinle aynı kaynaktan beslendiğini, gaye ve amaçlarının aynı olduğunu vurgulamışlardır. Böylece akıl ve vahyin çelişmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığı, aksine birbirleriyle uyumlu olduklarını ifade etmişlerdir.

5. Vahiy Kavramı

Vahiy kavramı sözlükte “hızlı ve gizlice söylemek”, “ilham etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak vahiy; “Allah’ın bir emri, bir hükmü ya da bir bilgiyi peygamberine gizli bir şekilde bildirmesi” demektir.¹⁰³

Vahiy kavramı, Kur’an’da yetmişden fazla yerde fiil kalıbında, altı yerde ise ‘vahy’ şeklinde geçmiştir. Allah’a izafe edilen vahyetme fiili, peygamberler yanı sıra diğer insanlara, meleklerle, arılara, yer küresine ve göklere yönelik olarak da kullanılmıştır. Şeytanlara atfedilen vahiy kelimesi, sözlük anlamındadır ve şeytanın dostları olup yanında bulunan insanlara ve cinlere, peygamber ve müminlere karşı düşmanlık beslemeleri için gizlice telkinde bulunmayı ifade eder.¹⁰⁴

Râğıb el –İsfahânî, *el- Müfredât* adlı eserinde vahyin ‘hızlı gösterilen işaret’ manasına geldiğini söyler. Bu işaret ise, imâ, kinâye ya da üstü kapalı şekilde söylemek şeklinde olabilir. Ya da herhangi bir tam cümle oluşturmayan salt bir sesle veya organlarla işaret etmek suretiyle olabileceği gibi yazarak da olabilir. Hz. Zekeriyya’dan bahseden “ Nihayet bir gün konuşamayınca mihraptan doğru çıktı da onlara sabah ve akşam (Rabbinizi) tesbih edin, diye işaret etti” ayetindeki vahiy, bir sembol ile söylemek, bir işaret ile söylemek manasına gelmektedir.¹⁰⁵

Toshihiko Izutsu, vahyin *parole* boyutunu yani konuşma olgusu oluşunu ve *langue* yani bir toplumdaki tüm bireylerin ortak rızasıyla kabul edilmiş bir şifahi işaretler sistemini ele alarak iki açıdan da kavramı analiz eder. *Langue*, bir topluma özgüdür ve sembolik bir sistemi mevcuttur. Toplumda yer alan kişilerin, diğerleri tarafından anlaşılacak için bu sistemi kullanması gerekir. Kur’an’da da her toplumun

¹⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul,2012,C.42, s.440.

¹⁰⁴ En’âm, 6/112.

¹⁰⁵ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2007,, s.835.

kendine özgü bir *langue*'si olduğu kabul edilir ve nübüvvet olgusu ile şu şekilde ilişkilendirilir: "... Biz, mesajı anlaşılır kılınsın diye, kavminin lisanıyla (*langue*) olmak dışında hiçbir elçi göndermedik".¹⁰⁶ Ve yine yeryüzünde yaşayan insanların farklı lisanlara sahip oldukları "...O'nun kanıtlarından biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır..."¹⁰⁷ ayeti ile ifade edilmiştir. Yine Araplara, Arapça konuşan bir peygamberin gönderilme sebebi de yine *langue* dir.¹⁰⁸ "...Şüphesiz biz onu akledesiniz diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik".¹⁰⁹ Eğer ki vahiy, Araplara Arapça dışında bir lisanda gönderilmiş olsaydı, insanlar anlamadıkları için o vahye asla inanmazlardı. "...Eğer onu Arapça olmayan bir dilde (*a'cemiyyen*) gönderseydik, şöyle derlerdi: "Onun ayetleri neden anlaşılır değil? Araplara Arapça olmayan bir kitap mı?"¹¹⁰ Yahut Arapça olan Kur'an, Arap olmayan bir peygambere vahyedilseydi ve peygamber de onu kavme okusaydı yine asla inanmazlardı. "...Eğer onu Arap olmayan bir peygambere indirseydik ve o da onlara onu(Arapça) okusaydı, ona inanmazlardı".¹¹¹

Zikredilenlerden anlaşılacağı üzere her toplumun kendine ait bir dili vardır ve o toplum ile dili arasında ayrılmaz bir bağın bulunduğu; iletişim kurmak, anlaşabilmek, inanabilmek için bu ortak olguya ihtiyacın kaçınılmaz bir şekilde duyulduğu anlaşılmaktadır.

Izutsu, vahyin diğer bir boyutu olarak *la paroleyi* gösterir. Ona göre vahiy, günümüzdeki dilbilim terminolojisinde *la paroleye* karşılık gelen bir iletişimsel eylemdir. Yani parole, iki kişi arasında meydana gelen somut ve dilsel bir iletişim şeklidir. Burada iletişimin hasıl olabilmesi için her iki tarafın da aynı işaret sistemini kullanıyor olması ya da en azından her iki tarafın da anlayabileceği düzeyde bir yabancı dili konuşması gerekir. Diğer bir şart da iki tarafın da aynı varlık düzeyinde bulunması gerekir. Fakat vahye baktığımızda bu şart ihlal olmaktadır. Çünkü Tanrı ve insan farklı varlık düzeylerinde bulunmalarına rağmen iletişim kurmaktadırlar. Burada yatay bir ilişki değil dikey bir ilişki söz konusudur. İşte bu tarz bir iletişim

¹⁰⁶ İbrahim, 14/4.

¹⁰⁷ Rûm, 30/22.

¹⁰⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yay., İstanbul,2017, ss.275-276.

¹⁰⁹ Hacc, 22/22.

¹¹⁰ Fussilet, 41/44.

¹¹¹ Fussilet, 41/199.

ancak iki taraftan birinin diğ erinin varlık düzeyine yaklaşmasıyla mümkün olmuştur. Burada fitraten olağanüstü bir değı şim gerçekleşmektedir. Hz. Muhammed'in vahiy alırken boncuk boncuk terlemesi, yoğun acı ve fiziksel ağ rılar çekmesi rivayetleri bu değı şimin gerçekleştiğini göstermektedir.¹¹²

Kur'an, Allah'ın insanlarla iletişim kurma ve emirlerini iletme şekillerinden bahsederken şöyle buyurur: “ Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder”¹¹³. Bu ayetten de anlaşılacağı üzere temelde üç türlü vahiyden söz edilmektedir.

1. Vahiy Yoluyla konuşma: Herhangi bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaret yoluyla ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesi. Bu tür vahiyde peygamber, ilahî kelâmı uyanık halde rûhî bir tecrübe ile alır. Bu tebliğ türü sadece peygamberlere has olmayıp aynı zamanda dilediği insanın kalbine ilham vermesi ve sâlih olan kullarına sâdik rüyalar göstermesi yoluyla da gerçekleşir.
2. Perde arkasından konuşma: Bu vahiy türü bazı nesnelere yahut insanda bulunan duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşmektedir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması bu türe örnektir. “ Ey Musa! Şüphesiz ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım”¹¹⁴ diyerek Tur Dağı'nda konuşmuştur.
3. Elçi vasıtasıyla tebliğde bulunma: Allah, melek vasıtasıyla peygamberine dilediğini bildirir. Aynı zamanda bu tür vahiy, Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabıdır.¹¹⁵

Kur'ân'da zikredildiğine göre Allah'ın peygamberlere vahyetmesi ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile başlamıştır. Diğer peygamberlere de vahyedildiği “ Biz Nuh'a ve sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik”¹¹⁶ ayetiyle sabittir. Geçmiş peygamberlere vahyin indirildiğine değ inilirken vahiy konusunda herhangi bir açıklama ya da detay yer almaz; ancak Hz. Muhammed'e

¹¹² Izutsu, *a.g.e.*, ss.251,252.

¹¹³ Şûra, 42/51.

¹¹⁴ Kasas, 28/30.

¹¹⁵ Yavuz, *a.g.mad.*, C.42 s.440.

¹¹⁶ Nisâ, 4/163.

indirilen vahye dair birtakım bilgiler verilmiştir. “Kuşkusuz o, değeri yüce Kur’ân’dır. (Aslı) korunmuş bir kitaptadır”¹¹⁷ ayeti, “ Şüphesiz o, şanı yüce bir Kur’ân’dır; Levh-i mahfuzdadır”¹¹⁸ ayeti, “ Biz onu Kadir gecesinde indirdik”¹¹⁹ ayetleri bu bilgileri ifade etmektedir.

Kur’ân’da peygamberlerin Allah’tan vahiy aldıkları ve bunun kesin delillerinin bulunduğuna işaret edilmiştir. Farklı dönemlerde yaşayan peygamberlerin birbirlerini doğrulaması, gaybe dair çeşitli bilgiler verilmesi, ayetlerin benzerinin insanlar tarafından yapılamaması, peygamberlerin Allah tarafından mucizeler göstermeleri gibi durumlar bu deliller arasında yer almaktadır.¹²⁰

Kur’ân’da, peygamberler dışında bazı insanlara da özel olarak vahyedildiği ifade edilmiştir. Bu insanlardan biri de Hz. Mûsâ’nın annesidir. “Mûsâ’nın annesine ‘onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız’ diye vahyettik”¹²¹ ayetinde *vahy* sözcüğü kullanılmıştır. Burada kastedilen vahyin ilham anlamını verenler olduğu gibi, Cebrâil vasıtasıyla gönderilmiş olabileceğini söyleyenler de olmuştur. Ayrıca Kur’ân’da geçen arıya, yer küreye ve göklere olan vahiyler ise ‘ilham ve emir’ manası verilmiştir.¹²²

Vahyin türleri naslardan yapılan çıkarımlar sonucu şu şekilde sıralanmıştır:

1. Sâdik Rûya: Allah’ın doğrudan veya melek aracılığıyla rüyada peygamberlere veya sâlih kullarına bildirmiş olduğu vahiy.
2. Allah’ın perde arkasından peygamberlerine hitap ederek bildirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp yoluyla değil de kulak ile algılanır. Hz. Mûsâ’nın Tûr Dağı’nda aldığı vahiy ve Hz. Peygamber’in Miraç’ta iken aldığı vahiyler bu türdendir.
3. Allah’ın peygamberlerinin kalbine ilkâ ettiği vahiy. Kutsî hadisler gibi.
4. Cebrâil’in kendi suretinde Peygamber’e görünerek bildirdiği vahiy. Hira Dağında aldığı ilk vahiy gibi.

¹¹⁷ Vâkıa, 56/77,78.

¹¹⁸ Burûc, 85/21,22.

¹¹⁹ Kadr 97/1.

¹²⁰ Yavuz, *a.g.m.*, C.42 s.440.

¹²¹ Kasas 28/7.

¹²² Yavuz, *a.g.m.*, C.42 s.440.

5. Cebrâil'in görünmeden Hz. Peygamber'e tebliğ ettiği vahiy. Çan sesi veya arı vızıltısına benzer şekildeki seslerle inen vahiydir.

6. Cebrail'in insan sûretine girerek tebliğ ettiği vahiy. Sahabeden Dihye b. Halife el-Kelbî'nin suretine bürünerek Hz. Peygamber'e vahyi tebliğ etmiştir.¹²³

İslâm âlimleri, vahyin hem mümkün hem de gerekli bir husus olduğu noktasında görüş birliği içindedirler. Zira Allah'tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler, bu iddialarını kanıtlayacak derecede O'nun yaratmasıyla gerçekleşen mucizeler ortaya koymuşlardır. Ayrıca vahyin içerdiği bilgiler, tüm insanlar ve kâinat için akla ve kalbe yatan yorumlar içermektedir. Vahiyden uzak toplumların, insanların, kendilerini belirli bunalımlar ve çıkmazlardan kurtaracak öğretiler ortaya koyamaması, vahyin gerekliliğini ve önemini göstermektedir.¹²⁴

İlk Müslüman filozof Kindî, vahyi güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Vahyin istek ve irade dışı, belirli bir çaba harcanmadan, Allah'ın peygamberlerin ruhlarını aydınlatmasıyla ortaya çıkan bir bilgi olduğunu ifade eder. Allah ve insan, mahiyet itibarıyla farklı olduğu için Allah, seçmiş olduğu kulları vasıtasıyla kendi iradesini kullarına ulaştırır. Bu durum, aklın da kabul edip benimseyeceği bir durumdur. Bununla birlikte Kindî, aklın yetersiz kaldığı hallerde vahyin kılavuzluğunun önemli olduğunu ifade eder.¹²⁵

Vahiy kavramı, Fârâbî'de önemli ve farklı bir yere sahiptir. Ona göre vahiy, herkeste değil uygun olan insanda gerçekleşir. Bu insan, kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış olup faal akıl ile kendisi arasında hiçbir aşama kalmamış insandır. Ona göre vahiy ilişkisi insan ve faal akıl arasında gerçekleşse de vahyeden Tanrıdır. Zira faal akıl da Tanrıdan sudur etmiştir. O halde vahiy sayesinde insan, Tanrıyı Tanrı'dan sudûr etmiş faal aklın varlığında ve onunla olan irtibatında tecrübe etmektedir.

Fârâbî, aynı zamanda faal akıl ile vahiy meleştiği olan Cebrâil'i özdeşleştirerek uzlaşmacı tavrını burada da yansıtır. O, vahyi temel ilkelerini Grek felsefesinden alarak Tanrı'dan insana uzanan bir bilgi akışı olarak değerlendirir.¹²⁶

¹²³ Rağîb el-İsfahânî ,*a.g.e.*, s.836.

¹²⁴ Yavuz, *a.g.mad.*, C.42 s.441.

¹²⁵ Mahmut Kaya, *Risaleler*, s.36.

¹²⁶ Yaşar Aydın, *Farabi, İsam Yay. Ankara,2018*, ss 127-128.

Görüleceği üzere Fârâbî'ye göre vahiy, insan ile ilahi varlık arasındaki ittisal sonucu ortaya çıkan bir bilgi aktarımıdır. Bu ittisalin ve bilgi akışının temel sebebi ise insânî varlık sahasının düzenlenip yönlendirilmesidir. Dolayısıyla vahyin toplumsal ve siyasal bir gayesi bulunmaktadır.¹²⁷

İbn Rüşd'e göre, bilginin gerçek bir bilgi hali alabilmesi için onun nesnenin sebeplerini ihtiva etmesi gerekmektedir. Varlıklar arasında fizikî seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sebepler zincirinin fizik ötesi aleme kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla insan bilgisinin kâmil bir bilgi olabilmesi için bu alana yönelmek gerekmektedir.¹²⁸

İlk olarak Kindî'nin bir felsefî problem olarak ele aldığı, akıl ve duyu haricinde üçüncü bir bilgi kaynağı saydığı vahiy, kendisinden sonra gelen diğer islam filozoflarının ve İbn Rüşd'ün de ele aldığı bir husustur. İbn Rüşd, vahyi ve vahyî bilgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda bu hususu, vahyin ve peygamberliğin varlığı ve gerekliliğinin delilleri ile Hz. Peygamber'in peygamber olduğunun izahı olmak üzere ele alır. Ona göre, duyu ve akıl dışındaki bilgi vasıtasıyla aktarılması mümkün olan bilgiler ve değerler vahiy kapsamında değerlendirilir. Duyu ve akılla elde edilemeyecek bu bilgi ve değerleri insanlara aktaran kişi ise peygamberdir. Tarihten gelen tevatür derecesindeki peygamberlik bilgileri de vahiy ve peygamberlik hususunun varlığını te'yid eder. Diğer açıdan, bir kimsenin peygamber olduğu ve bu kurumun varlığı, peygamber olduğunu iddia eden kişinin insan ve toplum hayatına olumlu katkılar sağlaması ve getirdiği vahyin insan aklının sınırlarını aşan boyutta yüce ilkeler içermesi vahyin ve peygamberlik müessesesinin kanıtıdır.¹²⁹

¹²⁷ Aydınlı, Fârâbî, s. 134.

¹²⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd*, İsam Yay., İstanbul, 2011., ss. 85-86.

¹²⁹ Sarioğlu, *a.g.e.*, ss.155-157.

I.BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN AKLÎ DİSİPLİNLERİ ELEŞTİRİSİ

İbn Teymiyye’de akıl konusundan önce onun akli disiplinlere bakışını ele almaya çalıştık. Bunun sebebi İbn Teymiyye’nin doğrudan doğruya akli hedef almamasıdır. Yani akıl eleştirisi yaparken asıl amacı akli ele almak değildir. Bununla birlikte onun bu tavrı onun akli eleştirmedeği anlamına gelmemektedir. Dahası İbn Teymiyye’nin akla bakışını sağlıklı bir şekilde değerlendiremez isek, onun akla övgülerinden bile bahsetmemiz mümkün olabilir zira İbn Teymiyye’nin nassları anlamak için kullanılan akılla herhangi bir sorunu görünmemektedir. O halde onun akla olan mesafesini salt akılla değil, aklın kullanıldığı alanla birlikte ortaya konulması gerekmektedir. Bu anlamda esas itibarıyla sorun, aklın hangi alanlarda kullanılabilirliğiyle doğrudan ilgili görünmektedir. Örneğin acaba akıl din alanında kullanılabilir mi? Daha açık bir ifade ile bu soruyla ima etmeye çalıştığımız sorun kesinlikle aklın dini nassları ya da metinleri anlama aracı olarak kullanılıp kullanılmayacağı değil, aklın dini bir sorunla ilgili olarak dini naslardan bağımsız olarak yargılarda bulunup bulunamayacağı ile ilgilidir ya da aklın dini esasların önüne geçip geçemeyeceği ile ilgilidir. Nitekim İbn Teymiyye’nin Mu’tezile Kelamcıları ya da akıl ve nasslar arasında bir tearuz ortaya çıktığında akıl doğrultusunda metinlerin tevil edilmesi gerektiğini savunan Razi gibi düşünürlerin iddialarını tenkit eden İbn Teymiyye’nin burada hedef aldığı akıl, naklin önüne geçirilen akıldır. O bu anlamda kesinlikle aklın karşısında görünmektedir. Esas itibarıyla onun tasavvuf felsefesi ya da kelam felsefesiyle mücadelesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Akıl ne tanrı ne de din adına bu alanlarda söz sahibi olmamalıdır. Sorunun bu şekilde ele alınması doğal olarak doğrudan bir akıl eleştirisi değil, akıl vahiy, akıl nakil tartışmaları bağlamını bizim dikkate almamızı zorunlu kılmaktadır.

İslam tefekkürü, tasavvuf, felsefe ve kelâm olmak üzere başlıca üç epistemolojik başlık altında incelenmektedir. Bu sistemlerden tasavvufu mistik tecrübe, felsefeyi akıl, kelâmı ise vahiy temellendirmiştir. Bununla birlikte bu üç akli

sistem arasında kesin sınırlarla çizilmiş bir ayrımın bulunduğunu söyleyemeyiz. Mesela bazı felsefî sistemlerde mistik tecrübe önemli bir yere sahiptir. Kalam ise vahiy temelli olmasına rağmen, vahyi yorumlama noktasında akli temel alır. Vahiy ise felsefeyi ele alarak bir İslam Felsefesi oluşturmuştur. Dolayısıyla bu üçlü epistemolojik sistem birbiriyle içiçe geçmiş bulunmaktadır.¹³⁰

1.1.Kelam Eleştirisi

İbn Teymiyye’yi en çok meşgul eden konular, itikâdî ve fikrî meselelerdir. Ehl-i sünnet ve nasslar arasında bir paralellik meydana getirmek, arasındaki farklılıkları mümkün olduğunca azaltmak ve mevcut olan zıtlıkları ortadan kaldırmak, İbn Teymiyye’nin hem hareket noktası hem de ulaşmaya çalıştığı hedefi olmuştur. Onun itikâdî anlamda tartışmaya açtığı, eleştiriler yönelttiği esas konular, Allah’ın sıfatları ve Tevhîd-i ulûhiyyet meseleleridir. Özellikle sıfatlar konusunda Eş’arîlerle, tevhîd konusunda ise mutasavvıflarla şiddetli tartışmalar yaşamıştır.¹³¹

İbn Teymiyye, ashâbu’l-hadîs geleneğine bağlı olmakla birlikte onları aşan ve akli ilimlere vukûfiyeti ve düşünce sistemine sahip olması sebebiyle diğer düşünce geleneklerine olduğu gibi kelama ve kelamcılara da sistemli eleştiriler yöneltmiştir. Kelâma yönelik eleştirilerini ele aldığımızda bunları şu dört maddede toplayabiliriz:

1. Kelâmın usulü’-d-dîn olarak kabul edilmesi
2. Kelamî konularda kesinlik iddiasında bulunulması
3. Kelâmçıların vahiy temelli olmayan bir aklîlik anlayışına sahip olması
4. Kur’ânî terimlerin anlamlarını değiştirmeleri¹³²

Bilindiği gibi kelâm ilmi, farklı dönemlerde çeşitli isimlerle anılmıştır. Bu isimler, “el-fıkhu’l-ekber”, “tevhid ilmi”, “zat ve sıfat ilmi” ve “usulü’-d-dîn” gibi adlandırmalardır. Bunlardan “usulü’-d-dîn” ilmi, dinin temel esasları ve aslı muhtevası gibi anlamlara gelmektedir. İslâm dininin temel itikadî esaslarını konu edindiği için bu tabir, ilk dönemlerden itibaren kullanılmış hatta bu isimle eserler

¹³⁰ Tahir Uluç, *İmam Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2017, ss.7-8.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Külliyât*, Şeyh’ül-İslâm İbn Teymiyye, Tevhid Yay., C.1., s.38.

¹³² Özervarlı, *a.g.m.*, ss.407-409.

kaleme alınmıştır. Nitekim farklı ekollere ait birçok klasik kelimelerin başlığında bu ifade yer almış; dolayısıyla kelâm, usulü'd-dîn ile eş değer kılınmıştır. İbn Teymiyye, ilk olarak bu tanımlamaya karşı çıkar. O, kelâmcıların kendi ilimlerini usulü'd-dîn olarak takdim etmelerini ve bu ilmin öğrenilmesini vacip olarak görmelerini eleştirir. Çünkü ona göre kelâm ehlinin kullandığı metot ve deliller doğrudan ayet ve hadislere dayanmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, sünnet ve selefin delalet etmediği hiçbir esas İslâm dininin muhtevasına dahil edilemez. Ancak Cehmiyye ve Mu'tezile gibi kelim ehli tarafından kullanılmaya başlanan bu kelâmî metot, sonradan müteahhirûn döneminde benimsenmiş ve usulü'd-dîn ismi verilerek tartışılmaz bir konuma çıkarılmıştır.¹³³ Ona göre, her kelâm mezhebi, bazı meseleleri usulü'd-dîne dahil etmek ve bunlara uymayan ayet ve hadisleri mücmel veya müteşâbih kabul etmek suretiyle kendi görüşlerine uydurmuş veya terk etmişlerdir. Uygulamış oldukları bu metodun gerçekte usulü'd-dînle uygunluğu bulunmamaktadır.¹³⁴

İbn Teymiyye, selefi çizgiyi aşmayan, dinin temel ilkelerini ihlal etmeyen, Kur'ân ve sünnet eksenli usulü'd-dîn ve tefekküre karşı değildir. O, kelâmcıların yaptığı gibi, naslarda yeri olmayan itikadî hükümlerden usulü'd-dîn diye bahsedilmesine karşıdır.¹³⁵ Ona göre selefin takip ettiği çizgideki bir kelâm zemedilmez, reddedilmez. Zira onlar, her konuda Allah'ın ayetlerini esas alırlar. Yöntem ve esasları naslara aykırı olmadığı için onların takip ettikleri kelâmî yol haktır, gerçektir. Ancak naslara aykırı olan her kelâm anlayışı reddedilir.¹³⁶ Dolayısıyla vahiy temelli olup akıl ve mantıkî konuları da esas alan kelâm ilminin akla yakın durması, İbn Teymiyye'yi rahatsız etmiştir. İlerde görüleceği üzere, İbn Teymiyye, akli dînî konularda bir esas olarak kabul etmez. Onun kendi meşruiyetini nakilden aldığı savunarak aklın etkisini azaltmaya çalışır. Kendisinin aksine Akla değer veren kelâmî ve kelâmcıları İbn Teymiyye'nin eleştirmiş olması kaçınılmazdır.

¹³³ Özervarlı, *a.g.e.*, s.66.

¹³⁴ Özervarlı, *a.g.m.*, DİA, s.407.

¹³⁵ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye göre Kelâm ve Kelâmcılar", Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fak. Dergisi, C.7/1 Haziran 2003, s.218.

¹³⁶ Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl Nakil İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara 2009, s.234.; Şule Aktaş, *İbn Teymiyye ve Gazzalî'de Kelâm İlminin Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2015, s.87.

Hiz. Peygamber'in bildirdiği hususlara icmâlen inanmak farz-ı ayn olduğu gibi, tafsilten inanmak ise farz-ı kifayedir. Ayrıca tefekkür, tedebbür, akletme ve fehmetme gibi hususlar, dinin bizzat emirleri arasında yer alır. Dolayısıyla bunlar usulü'd-dînden olup, onlarla iştiğal etmek farz-ı kifâye kapsamındadır.¹³⁷

İbn Teymiyye'nin kelâmcıların anlayışına karşı çıkmasının altında yatan bir diğer husus, kelâm metodunun yegâne metot olarak benimsenmesi ve bunun sonucunda diğer usûl, metot ve bakış açılarının dışlanıp alternatif yolların önünün kapatılmasıdır. Bunun ilim anlayışlarında sorunlara ve çıkmazlara yol açtığını düşünerek, kelamcılarının bu anlayışlarını eleştirir. O, bu noktada kelam ile usulü'd-dîn arasında ayırım yapılması gerektiğini, ikisinin farklı hususlar olduğunu savunur. Hakkında nass bulunmayan durumlardan usulü'd-dîn diye bahsedilmesi başlı başına büyük bir hatadır. Usulü'd-dîn, dinin temel esasları olduğuna göre, ona dahil olan hususların mutlaka ayet veya hadislerde yer alması gerekir. Eğer yer almıyorsa bu durumda nasslarda eksiklik olduğu kanısına varılır ki bu mümkün değildir. Zira ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: "...Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..."¹³⁸ İşte bu şekildeki akıl yürütmelerle İbn Teymiyye, kelamcılarını ve kullandıkları metotları eleştirir.¹³⁹

İbn Teymiyye'nin bir diğer eleştiri konusu yaptığı husus, kelamcılarının, nasslarda bulunmayan konular ve sorunlarla ilgilendikleri yönündedir. Kelamcılarının ilgilendikleri sıfatların nefyi, kader tartışması ve arazların hudûsu gibi bazı meseleler, usulü'd-dînden değildir. Nitekim Hiz. Peygamber de arazları ispat yoluyla insanları dini kabule davet etmemiştir. Ona göre kelâmcılar, kendi teorik ve cedelî tartışmalarını usulü'd-dîn olarak sunup itikadî bir değer atfetmeye çalışmaları hatadır.¹⁴⁰

Kelamcılarının naslardaki aklîliği ihmal edip Kur'ân ve sünnet metodunun dışında bir yol takip ettiklerini ileri süren İbn Teymiyye, onların şer'î delil olarak sadece haber-i sâdık'ı kabul ettiklerini ancak aklîlik içermediklerini düşündüklerini belirtir. Onlar, usulü'd-dîni akliyyât ve sem'îyyât olarak ikiye ayırır ve akliyyâtın

¹³⁷ Özervarlı, a.g.mad., s.408.

¹³⁸ Mâide, 5/3.

¹³⁹ M. Sait Özervarlı, a.g.e.,s.67.

¹⁴⁰ Özervarlı, a.g.e., s.68.

Kitap ve sünnetle bilinemeyeceğini iddia ederler. İbn Teymiyye, bu görüşlere karşı çıkar. Ona göre, bilinmesi ve inanılması gereken hususlar ve bunların ispatı için gerekli aklî delillere Kur'an'da yer verilmiştir. Kelamcıların aksine o, burhanî yolun Kur'an'da olmadığına dair olan görüşleri reddeder. Ona göre, kelamcılar ve felsefeciler vahyi, salt haber olarak alma noktasında dalalet içerisindeyler. Zira nasların içerdiği aklî yapı ve delilleri yok saymaktadırlar.¹⁴¹ Oysa ki naslardan elde edilen aklî delil ve kıyaslar, Kur'an ve sünnete dayandıkları için şer'î delil olarak kabul edilirler. Zira Kur'an ve sünnet tüm usulü'd-dîn meselelerini ihtiva etmektedir. Dinin aslından olmayan, bid'atçı kimselerin dinde yer aldığını söylediği hususlar ve deliller, usulü'd-dînden değildir. Mesela kelamcıların, hudus delilinde arazların değişkenliğinden hareketle cevher ve cisimlerin hudusunu ispatlamaya çalışmalarına İbn Teymiyye, zihnî bir kavram olan hâdis oluş ile istidlal etmenin, Kur'an'ın metoduna uymadığını söyleyerek itiraz eder. O, bu konuda, müşahede edilebilecek nesnelere Allah tarafından halk edilmesi yöntemini tercih eder. Zira eşyanın yoktan yaratılması, istidlâle gerek duyulmayacak derecede açıktır. Kur'an'da varlıkların cevher ve arazlardan meydana gelmesi değil, Allah'ın dilemesiyle, kendileri dışındaki somut nesnelere yaratılması konu edilmiştir.¹⁴²

İbn Teymiyye'nin eleştirdiği diğer bir husus da kelamcılarının kullanmış oldukları bazı Kur'anî terimler ve onlara yüklemiş oldukları anlamları değiştirmiş ve farklı manalar yüklemiş olduklarını düşünmesidir. Bu konuda kelamcılarının naklî bilginin lafzı ve manası ile ilgili yanlış çıkarımlarda bulduklarını ifade eder. Onlar, yalnızca usulü'd-dînde bulunmayan cevher ve araz gibi kavramları dahil etmekle yetinmemiş, bunun yanı sıra bu kavramlara itikadî hatalara yol açabilecek manalar yüklemişlerdir.¹⁴³ Onlar, Kur'an manasından uzaklaşmışlardır. Mesela tevhidi açıklarken "şu sıfatları bulunmama" gibi olumsuz manalar yükleyerek açıklamaya çalışmışlardır. Halbuki Hz. Peygamber'in anlattığı tevhit, Allah'a ilahlık vasfı nispet etme şeklinde olumlu bir manaya sahiptir. Fakat onlar, tevhidi, O'nun sıfatlarını ve esmâ-i hüsnâ'yı yok saymak olarak anlamlandırıyorlar. Böyle olduğu takdirde, Allah'ın yalnızca tevhîdü'r-rubûbiyye vasfı ikrar edilmiş olur ki bu da Mekkelî

¹⁴¹ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.72.

¹⁴² Aktaş, *a.g.e.*, s.92.

¹⁴³ Özervarlı, *a.g.e.*, s.69.

müşriklerin dahî kabul ettikleri bir husustu.¹⁴⁴ Oysa ki kelamcılar, Allah'ın uluhiyyet tevhidinin de bulunduğunu, bu vasfın “ibadet edilen, ibadet edilmeye layık olan” anlamına geldiğini göz ardı etmektedirler. Bu sebeple İbn Teymiyye, onların istilahlarının, usulü'd-dîne uygun olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla diyebiliriz ki İbn Teymiyye, son belirttiğimiz hususta kelamcılarla şu temel 2 konuda ayrışmaktadır:

1. Sıfatlar konusunda te'vili kabul etmeyip, bunları hakikî manasında kullanır.
2. Allah'ın varlığı ve birliği hususunda (tevhit), bunu salt bilgi düzeyinde ele almaz, ayrıca ibadetin de gerekli olduğuna vurgu yapar.¹⁴⁶

İbn Teymiyye, kelamcıları kitaplarında Kur'ân ve sünnete uymayan, Yahudi, Hıristiyan kökenli ve felsefe kesiminden görüşler aktardıklarını söyleyerek eleştirmektedir. Aslında ona göre kelam ehli, Rasulullah'ın getirdiği sahih menkule ve sarih ma'kûle uygun olan selefî görüş ve tutumlarını bilmemekte ve aktarmamaktadırlar.¹⁴⁷ Onlar, nassı ikinci plana atmışlardır. İbn Teymiyye, özellikle müteahhir dönem kelamcılarının benimsediği “akıl evvel, nakil sonradır”, “akıl metbû, nass tâbîdir”, “akıl ile naklin çatışması durumunda te'vile gidilir” gibi görüşleri reddetmiş ve eleştirmiştir.¹⁴⁸ Zira ona göre sahih ve metodunda herhangi bir yanlışlık bulunmayan aklî bilgi ile vürudunda bir problem olmayan naklî bilginin çatışması mümkün değildir.¹⁴⁹

İbn Teymiyye'nin kurmuş olduğu sistematik Kur'ân ve sünnet temeline dayanmaktadır. O, bu bağlamda kelamcıların dillendirmiş oldukları “selefî yolu eslem, halefî yolu ise e'lam ve ahkem” sözünü değerlendirmiş ve dinî konuları halefî seleften daha iyi bilmiş olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Arpa., *a.g.e.*, s.96.

¹⁴⁵ Özervarlı, *a.g.m.*, s.409.

¹⁴⁶ Arpa., *a.g.e.*, s.98.

¹⁴⁷ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.241.

¹⁴⁸ Hasan Turgut, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelam Mantık ilişkisi*, Doktora Tezi, İstanbul 2013, s.102.

¹⁴⁹ Özervarlı, *a.g.e.*, s.21.

¹⁵⁰ Turgut, *a.g.e.*, s.102.

İbn Teymiyye'nin Kelam ilmi hakkında yapmış olduğu eleştirileri genel olarak ele aldıktan sonra şimdi onun kelamî konular hakkındaki görüşlerini ele alabiliriz.

1.1.1.Sıfatlar ve Te'vil Meselesi

Kur'ân'da Allah'ın sıfatlarının yorumlanması meselesi, ilk dönemlerden itibaren İslam felsefesinin konusu olmuş ve bunun sonucunda yapılan tartışmalar farklı kelamî ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu ekollerden biri olan Müşebbihe, Allah'a bir takım cismânî özellikler atfetmekten geri durmamışlardır.¹⁵¹ Bir diğer akım Cehmiyye ise Allah'ın yarattığı varlıkların sıfatlarıyla nitelendirilmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunarak tenzih fikrini dile getirir.¹⁵² Mutezile kelamcıları ise, tenzih ilkesiyle hareket ederek, Kur'ân'daki teşbihi çağrıştıran ayetleri te'vil yoluna başvurmuşlardır. Aynı zamanda, Allah'ın zatı dışındaki ezeli sıfatları kabul etmenin çoktanrıçılığa yol açabileceğinden endişe ettikleri için, tüm sıfatları zâta indirgeyerek Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kadîr olduğunu dile getirmişlerdir. Meşşâî filozoflar da sıfatlar hususunda Mu'tezile'ye paralel görüş bildirmişlerdir.¹⁵³

İbn Teymiyye'ye göre ise Allah'ın zatına bağlı tüm sıfatlar kadimdir. Bu sıfatlar, Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret etmedikleri için, onları kabul etmekle Allah'ın zatı ve sıfatları arasında herhangi bir "terkib" den söz etmiş olunmaz. Zira varlığı zorunlu olan salt sıfat veya zât değil, kemal sıfatıyla nitelenmiş zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı değerlendirilemez. Sıfatları olmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığı için, sıfatların varlığının kabul edilmemesi, zâtın mevcûdiyetini tehlikeye sokacaktır.¹⁵⁴

Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler, Allah'ın basit (gayr-ı mürekkebe) bir varlık olmadığını ispatlamak amacıyla filozofların sıfatları zâta indirgeme çabalarının istedikleri amaca ulaştıramayacağını söylerler. Zira onlara göre sıfat ve zât birbirlerinden ayrı olarak değerlendirildiklerinde üç ihtimal ortaya çıkar. Ya zât ve sıfat birbirine muhtaçtır veya değildir ya da bunlardan biri diğerine muhtaçtır. İlk

¹⁵¹ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2013,, s.85.

¹⁵² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Litera Yay., İstanbul 2017, sy.87.

¹⁵³ Toktaş, *a.g.e.*, sy.85-86.

¹⁵⁴ Koca, *a.g.m.*, s.1234.

ihtimal, uluhiyyet kavramıyla uyuşmayacağı için savunulamaz. İkinci ihtimal ise, politeizmi çağrıştırdığı için kabul edilemez. Filozofların, sıfatların zâta ihtiyaç duyması şeklinde ifade ettikleri üçüncü ihtimali kanıtlamayacakları için zât-sıfat ayrımını savunmak mümkündür. O halde Allah'ın zât ve sıfatlardan oluşan bir birliğe sahip olduğu düşüncesi, onlara göre bir sakınca içermemektedir. Çünkü terhib, zihni bir işlemdir; doğrudan Allah'ın zatının birleşik olduğu fikrine götürmez. Tüm bu açıklamalar rağmen Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin yöneltmiş oldukları bu eleştirilerde haklı olduklarını söylemek doğru olmaz; zira bu düşünürler iddialarını “zât ve sıfatlar birbirlerinden ayrı düşünülecek olursa..” şeklinde bir şarta bağlamışlardır. Oysa filozoflar, en başından beri zât-sıfat ayrımını kabul etmedikleri için, bu iddia kendilerini bağlamaz. Bu noktada, düşünürlerin bu açıklamalarının demagojiden öte bir değer taşımadığını ifade etmemiz mümkündür.¹⁵⁵

İbn Teymiyye'nin kelamcılara yönelttiği bir diğer eleştiri konusu ise, te'vil meselesidir. Müteahhirûn dönem kelamcılarının benimsediği te'vili, dinin asılları Kur'ân ve sünnetle bağdaşmayan anlamlara kaymak olarak gördüğü için bu yöntemi eleştirir. Ona göre te'vil, kelamcılar ve fukaha tarafından yerinde kullanılmadığı için nasların anlamları hususunda yanlışlıklara ve karışıklıklara sebep olmaktadır. Halbuki selef âlimleri ve ilk müfessirler bu kavramı, “sözü izah etme ve manayı açıklama” olarak algıladıkları için manayı bozucu bir etkiye sebebiyet vermemişlerdir. Ancak müteahhir dönem âlimleri, lafzı biraz daha farklı boyutta tanımlamış, “lafzı, tercih edilen manadan daha az tercih edilen manaya çekmek” olarak tanımlamışlardır. İşte bu tanım, doğru bir te'vil tanımı değildir ve bu yöntemle ulaşılan sonuçlar da gerçeği yansıtmaz.¹⁵⁶

Allah'ın sıfatlarının te'vili hususunda selef âlimleri, “istivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür” tarzında açıklamalarda bulunmuşlardır. İstivânın ne olduğunu ilimde derinleşmiş olanlar bilir, ancak keyfiyetini ve hakikatini yalnızca Allah bilir, şeklinde açıklamışlardır. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre selef, sıfatlar hususunda Allah ve Rasûlü'nün Allah'ı tavsif ettiği sıfatlarla sıfatlandırmak, Kendisi hakkında kabul ettiği hususları ispat etmek ve Kendisinden nefyettiği şeyleri nefyetmek yoluna

¹⁵⁵ Toktaş, *a.g.e.*, s.88.

¹⁵⁶ Özervarlı, *a.g.e.*, s.100.

gitmiştir. Bunu yaparken de tekyif (bir sıfatın keyfiyetini anlatmak), tahrif (değiştirme/bozma), teşbih (benzetme) gibi yollara girmemişlerdir.¹⁵⁷

İbn Teymiyye, lafızcı ve zâhir ehli olduğu için naslardaki kelimelerin olduğu gibi anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Halbuki naslarda bazen te'vîle gerek duyulmaktadır. Te'vîl, nassın zâhirî anlamının dildeki bir zorunluluk nedeniyle terk edilip mecaz anlamlardan birinin seçilmesi demektir. Aynı zamanda bu mecaz anlam, herhangi bir kelime değil, Arap diline uygun bir mecaz anlam taşıyacak durumda olmalıdır. Ancak İbn Teymiyye, naslara olan zâhirci yaklaşım ve bakış açısından dolayı te'vîli kabul etmemektedir. O, nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlı olup manadan çok lafzı önemsemektedir. Dolayısıyla nas, bilimin hakikatleriyle örtüşmese dahi tavrından ve düşüncesinden vazgeçmez. Bu durumun ortaya çıkmaması için de akli pasif halde tutup nakli ön plana çıkarmayı çözüm yolu olarak seçmiştir. Akli pasif hale getirip onu köleleştirmek ve böylece kendi düşünce sistemini ve adeta projesini tesis etmeyi en çıkar yol olarak benimsemiştir.

Şimdi İbn Teymiyye'nin kelâmî anlamda eleştirdiği bazı mezhep ve bu mezheplerin görüşlerini inceleyeceğiz.

1.1.2.Cehmiyye Eleştirisi

Cehmiyye, Cebriyye'nin bir kolu olup, tâbiun asrının sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Mezhebi tesis eden ve sıfatları ilk defa reddeden kişi Ca'd b. Dirhem olmasına rağmen, Cehm b. Safvan, mezhebi tam olarak sistemleştirdiği ve yeni fikirler ortaya koyduğu için mezhep, Cehm'in ismine atfedilmiştir.

Cehmiyye'nin temel görüşleri şunlardır:

-Allah'ın yarattığı varlıklarının sıfatlarıyla nitelendirilmesi mümkün değildir, zira bu, yaratılmışlara benzemeye(teşbih) götürür. Allah'ın kâdir, âlim, fail ve yaratıcı olduğunu kabul ederlerken; kulların kudret, fiil ve yaratma gibi sıfatlara haiz olamayacaklarını belirtirler.

İslâmın ilk asrında meydana gelen itikâdî münakaşalar, Cehmiyye'nin ortaya çıkmasıyla birlikte yön değiştirerek felsefî bir boyut kazanmıştır. Bunun yanı sıra

¹⁵⁷ Aktaş, *a.g.e.*, s.95.

Cehmiyye, naklin akılla çatışması durumunda aklın takdim edilmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda İbnu'l-Cevziyye de bu konuya değinerek Cehmiyye'nin akıl nakil tearuzu hususunda aklın öncelenmesini savunduklarını belirtir.¹⁵⁸ Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu mezhebin görüşlerini eleştirmesinin altında, Cehmiyye'nin köken ve savunduğu görüşler itibariyle akla ve felsefeye dayalı bir mezhep olması ve fikirlerini ve yorumlarını akla dayandırması yatmaktadır.

-Allah'ın bir mekanı bulunmadığından hareketle, Allah'ın yaratılmış varlıkların adedince ilme sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.

-İnsan, bir şey yapmaya muktedir değildir, fiillerinde mecburdur, herhangi bir kudret, irade ve seçme vasfına sahip değildir. Allah'ın insanda yaratmış olduğu fiiller, mecaz olarak insana verilir. Bütün fiiller, cebrîdir; bu sebeple sevap ve günah hususunda da cebr vardır.

- Cennet ve cehennemde sonuna kadar kalınacağı konusunu, "hâlidîne fîha" lafzını mübâlağa ve te'kîde hamlederek, cennet ve cehennemde sonsuz kalışın gerçek anlamda olmadığını savunmuşlardır.

- Bir kimse, bilgiye ulaştığında onu diliyle inkar etmesi halinde kâfir olmaz; zira ilim ve marifet inkarla ortadan kalkmaz.¹⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye, Allah'ın yarattıklarının sıfatlarıyla nitelenemeyeceğini düşünerek O'nun isim ve sıfatlarını reddettikleri için eleştirir. O, Cehmiyye'nin bütünüyle sem'iyâtı reddettiğini, meşhur rivayetleri terk ederek sünneti devreden çıkardıklarını iddia eder. Aynı zamanda Cehmiyye, Allah'ın kelam sıfatını da reddeder. Bunun bir yansıması olarak, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu sonucu çıkar. Buna göre, Allah'ın kelamı kadim değil hâdistir. Eğer ki sıfatlar kadim olsa, Allah'ın zatı da kadim olduğundan kadimlerin çokluğu meselesi ortaya çıkacaktır. O halde kelam sıfatı hadistir, derler. Allah kelam sıfatına haiz değildir. Kur'ân'da Allah'ın konuştuğunu ifade eden ayetlerde kelam, mecaz anlamda kullanılmıştır, görüşündedirler.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Talât Koçyiğit, "Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık", AÜİF Der., 1968, C. 16., s.113.

¹⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.87-89.

¹⁶⁰ Aktaş, *a.g.e.*, ss.98- 99.

Cehmiyye, Allah'ın sıfatlarını reddettiği gibi insanların kudret ve güç yetirebilme gibi özelliklerinin gerçekte olmadığı iddiasında bulunur. İnsan her türlü fiilinde cebr altındadır, kendi iradesi ve kudreti yoktur. Fiillerde insan iradesinin hiçbir önemi ve işlevi yoktur. Dolayısıyla âlemde isyan da yoktur, isyan eder görünenler de aslında Allah'ın iradesine itaat etmektedirler. İbn Teymiyye onların bu görüşlerini şu şekilde tenkit etmektedir. Eğer ki insanların fiilleri Allah'ın fiili olmuş olsaydı bu durumda her türlü fiil Allah'ın fiili olurdu ki bu durumda yalan söyleyen için “Sen yalan söylemedin Allah söyledi”, hırsızlık yapan için “Sen hırsızlık yapmadın Allah yaptı” denmesi gerekirdi. Öyleyse, fiillerin başlangıcı ve fiillerin kendisi insana aittir, insan fiili işledikten sonra sonucu yaratmak kısmı ise Allah'a aittir. Allah, insanın irade ve seçimlerine göre bu fiilleri yaratır.¹⁶¹

1.1.3.Mu'tezile –Kaderiyye Eleştirisi

Tarihi seyir içerisinde Mu'tezile, Ashâbu'l- Adl, Kaderiyye ve Adliyye isimleriyle anılmaktadır. Mu'tezile, Allah'ın kadim olduğu düşüncesine sahip olup, Allah'ın sıfatlarını zikrederken O'nun zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir olduğuna vurgu yaparlar. Aynı zamanda Mu'tezile, Allah'ın gözle görülemeyeceğinde ittifak etmiş ve O'nun zaman, mekan veya yer, yön, şekil gibi yaratılmış varlıklara benzetilmeye yol açabilecek ifadeleri kabul etmemişler, bu konuda müteşabih ayetleri te'vil etme yöntemine başvurmuşlardır.¹⁶²

Kader tartışmaları, çok eski dönemlerden itibaren üzerinde düşünülen ve çeşitli tartışmaların yaşandığı bir meseledir. Bu konuda İslam dünyasında ciddi anlamda ilk kader tartışmalarını başlatan isimler, Mâbed el Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî olmuştur. Başlatmış oldukları kader tartışmaları, Mu'tezile mezhebi tarafından zamanla daha sistemli hale getirilmiştir.

Mutezile mensupları, İslam düşüncesinde akılcılığın ilk kurucusu ve savunucusudur. Savundukları düşünceleri akıl merkezlidir. Nitekim onların eserlerine kabaca göz atan birisi, nakli delillere ne kadar kısıtlı başvurulduğunu hemen anlayacaktır. Onların bu tavrı onların nakli olanı öteledikleri, akli olana yani insan anlayışına daha öncelik verdikleri anlamına gelmektedir. .

¹⁶¹ Kıyıcı, *a.g.e.*, ss. 218-219.

¹⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, s.60.

Mu'tezile, bilginin kaynağı olarak akli görerek doğru bilgiye akıl ve düşünce ile ulaşılabileceğini savunur. Dolayısıyla akli nakle öncelikle olmaktadır. Onları diğer mezhep ve ekollerden ayıran en önemli fark da budur.

Aklın tanımı ve mahiyeti hakkındaki tartışmalarda Mu'tezile ve diğer ekoller arasında yaşanan en büyük tartışmalar aklın dînî otoritesi hakkında olmuştur. Mu'tezile, metodolojisi gereği akli nakle önceleyerek akla büyük bir değer atfetmiş, onu bilgi kaynağı görmeyen yanında aynı zamanda hüküm kaynağı olarak da kabul etmiştir. Mu'tezile Müslüman filozofların benimsediği görüş budur. Ashâbu'l-hadîs, Eş'arî, mutasavvıflara göre ise akıl dinde yalnızca bilgi kaynağıdır.¹⁶³ Hatta bazıları sadece dînî bilgiye ulaşmaya ve onun sübutunu delillendirmeye yaraması açısından akli kabul eder. Yani akla, sırf akıl olduğu için değer vermeyip nakli temellendirmek için akli kabul edenler vardır. Bunlardan biri de İbn Teymiyye'dir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Mu'tezile eleştirilerinin temelinde, ekolün benimsediği akılcı tavır yatmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre Mu'tezile, Kur'ân ayetlerini, dînî esaslar çerçevesinde değil de kendi görüşlerine dayalı olarak yorumlamışlar, te'vile başvurmuşlardır. Onlar, sünnet ve icmayı terk ederek güvendikleri tek esas olarak akli ön plana çıkarmışlardır. Dolayısıyla onların tesis ettikleri bu metod, naslara aykırı bir metod ve anlayıştır.¹⁶⁴

Mu'tezile, "usûl-ü hamse" adını verdikleri, kendi ilke ve prensiplerini bir araya getirdikleri bir usûl oluşturmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu usûl, tutarsızlıklar ve çelişkilerle doludur. Zira onlar, özellikle Allah'ın sıfatları noktasında yanlış bir yol benimsemişlerdir. Kendilerini "tevhid ehli" olarak nitelendirmeleri geçersiz bir iddiadır; onların tevhidi "telhîd/sapma"dır. Çünkü onlar, Allah, Peygamber ve sahabenin yolundan sapmışlardır.¹⁶⁵

Mu'tezile, alemde meydana gelen şeylerin Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmediğini veya Allah'ın dilemediği şeylerin alemde meydana geldiği tezini savunurlar. İşte bu görüşlerinden dolayı, her ne kadar, onlar kendilerini "adalet ehli"

¹⁶³ İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", İslâmî İlimler Dergisi, C.12., S.2., 2017, s.84.

¹⁶⁴ Aktaş, *a.g.e.*, s.100.

¹⁶⁵ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.223.

olarak nitelendirse de bu böyle değildir İbn Teymiyye'ye göre. Bu ekolü benimseyenler, fâsık olan kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacağını söyleyerek bu görüşlerini va'd ve vaîd prensiplerine dayandırır. Aslında onlar, kaderi inkar etmelerinden kaynaklı bir acziyet yaşadıkları için bu görüşlere sahiptirler.¹⁶⁶

Mu'tezile'nin usûl-ü hamse içerisinde yer alan bir diğer ilkesi ise "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesidir. Onlar, büyük günah işleyen kimsenin cennette mi yoksa cehennemde mi kalacağına ilişkin anlayışlarını bu kavramla ifade etmişlerdir. "Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" ilkesi ise, devleti yönetenlere yönelik, haksızlıklar karşısında yer almaya ve mücadele vermeye yönelik prensipleridir. İbn Teymiyye nazarında, ortaya konulan bu ilkeler, insanları hidayete götürmemekte veya onların maslahatına ve ihtiyaçlarına uygun yöntemler ortaya koymamaktadır. Kendileri, bu görüşlerin naslardan mülhem olduğunu ifade etseler de, aslında bid'at unsurlardır.¹⁶⁷

İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin görüşlerini her ne kadar eleştirse ve bid'at unsurlar ihtiva ettiğini söylese de, aralarında ilim ehli ve dindar kişiler yer aldığı için bu fırkayı ehl-i sünnete dahil kabul etmektedir.¹⁶⁸

İbn Teymiyye, kelamcılarının ilâhî metni anlama çabası olan te'vîle sıcak bakmamaktadır. Zira kendisi zâhirci olup metin zâhirî anlamda ne ifade ediyorsa onu kabul etmek gerektiğini düşünerek kelamcılarının yapmış olduğu te'vîle karşı çıkar. Onun bu tavrı, kendisinin akıl yoluyla düşünmeye ve yoruma kapalı olduğunu, sadece dînî metinlerin lafzına ve zâhirine odaklanmayı benimsediğini ortaya koymaktadır. Te'vîlin ortaya çıkış sebebi olarak da kelamcılar ve islam filozoflarının Yunan aklını benimsemelerini sebep olarak gösterir. Zira Yunan aklına değil de Müslüman akla sahip olsalar, bu te'vîl hususu ortaya çıkmayacaktır. Müslüman akli olarak bahsettiği akıl ise, hiçbir şekilde sorgulamayan, eleştiride bulunmayan, sınırları belirli bir alan içerisinde hareket eden akıldır.

¹⁶⁶ Aktaş, *a.g.e.*, s. 100-101.

¹⁶⁷ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.224.

¹⁶⁸ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.225.

1.2.Tasavvuf Eleştirisi

1.2.1.Tasavvufa Yaklaşımı

Tasavvuf, hicrî II. asırdan itibaren kavramsallaşmaya başlayan ve V. VI. asırlarda kurumsallaşmalar gösteren ve İslâmın gönül boyutuna ağırlık veren bir düşünce sistematiğidir.¹⁶⁹

Çok yönlü bir âlim olan İbn Teymiyye; hadis, tefsir, fıkıh, kelam, akâidin yanı sıra tasavvufla da ilgilenmiş ve bunlara dair çeşitli eserler kaleme almıştır. O, tasavvuf tabirinin ilk defa Süfyân-ı Sevrî, Hasan-ı Basrî gibi âlimlerce kullanılmaya başlandığını zikreder. Ayrıca tasavvuf kavramının kökeninin, Basra'da giyilen ve yünden üretilen bir elbiseye izafe edilmesinin doğru olduğu kanaatindedir.¹⁷⁰

İbn Teymiyye'ye göre tasavvuf, bir takım hakikatleri ile malum halleri bulunan, sınırları tasavvuf ehli olmayanlarca bilinemeyen, belirli ahlakî prensipleri benimseyip, vâkıf olunan halleri gizlemek ve halk ile cidali terk etmek esasları üzerine kurulmuştur. Sûfî ise, Hak Teâlâ'ya tam bir teslimiyet içerisinde, her anını tefekkürle geçiren, dünya nimetlerini elde etme telaşına kapılmamış kimsedir.¹⁷¹

İbn Teymiyye, tasavvuf aleyhtarı gibi görülse de aslında o, tasavvufa bütünüyle karşı bir tutum içerisinde olmamıştır. Tasavvuf eleştirisi yapmasındaki gayesi, tasavvufun nass ile uyumlu yapısını ortaya çıkarmak ve naslara dayalı olmayan tasavvuf anlayışını reddetmektir.¹⁷²

Bir Hanbelî âlimi olan İbn Teymiyye'nin ve Hanbelî mezhebine mensup olanların, tasavvufa karşı olduklarına dair bir yaklaşım söz konusudur. Ancak bu kanaatin doğru olmadığı vâkîdir. Şöyle ki Hanbelî mezhebine mensup olan Herevî, bir mutasavvıftı. Aynı zamanda Gazzâlî de bir Hanbelî idi. Kâdirî tarikatının kurucusu Abdülkâdir Geylânî de bir Hanbelî sûfî idi. Herevî ve Geylânî daha çok mutasavvıf yönleriyle tanınırsalar da onlar birer Hanbelî idi.¹⁷³

¹⁶⁹ Reşat Öngören, "Tasavvuf" *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 2011, C.40, s.119.

¹⁷⁰ Ahmet Yalçın, "İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce- Tasavvuf İlişkisi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Ocak-2019, C.9, S.1, s.143.

¹⁷¹ Yalçın, *a.g.e.*, s.143.

¹⁷² Kıyıcı, *a.g.e.*, s.252.

¹⁷³ George Makdisî, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 8 (2007), S. 19, s.403.

George Makdisi'ye göre, İbn Teymiyye'yi çalışan M. Laoust, onun düşüncesinde yer alan zengin sûfi vurguları görünce hayrete düşmüştür. Böylece, İbn Teymiyye'nin tasavvufa bütünüyle karşı olmadığını, tasavvufi öğretilerde tenkîd ettiği konunun panteizm etkisiyle oluşan ittihad fikri olduğunu açıklamıştır.¹⁷⁴

İbn Teymiyye, sûfiler hakkında bir hüküm vereceği zaman ihtiyatlı davranmış, ilim, takva sahibi ve selef âlimlerinin sahip olduğu tasavvuf anlayışı ile İslâm düşüncesine sonradan dahil olan yabancı fikir ve felsefelerle İslâmı ilişkilendiren filozof sûfilerin tasavvuf anlayışını birbirinden ayırt etmiştir.¹⁷⁵

İbn Teymiyye'nin erken dönem tasavvuf olarak nitelendirdiği, zühd ve takva temeli üzerine kurulu tasavvuf anlayışı Kur'an ve sünnetle uyumludur. Bu anlamdaki tasavvuf anlayışına sahip olarak Fudayl b. İyâz, İbrahim Edhem, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Abdülkadir Geylânî gibi sûfileri zikretmektedir. Ona göre, mezkûr sûfiler, dosdoğru yolun takipçileri olup ilâhî emir ve yasaklara hakkıyla riayet etmektedirler.¹⁷⁶

İbn Teymiyye, sûfileri üç kısma ayırmaktadır. Bunlar hakkın sûfileri, rızık sûfileri ve şekil sûfileridir. O, hakkın sûfilerinin gerçek *Siddik*lerden olduğunu ifade eder. Ona göre sûfiler, zamanlarının en mükemmel siddikleri olmakla birlikte, İslâmın ilk dönemlerindeki *Siddik*lar, sûfilerden daha olgun bir durumdaydı. İbn Teymiyye'nin sûfilerle siddikleri ilişkilendirmesi, onun ümmet içerisinde bir uzlaşma ve birliktelik kurma ve toparlanma çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁷⁷

İbn Teymiyye nezdinde, Abdülkadir Geylânî'nin özel bir yeri vardır. Geylânî'ye olan yakınlığı ve muhabbetinden kaynaklı olarak, onun tasavvuf anlayışında yeri olan bazı kavram ve prensipleri kabul etmiştir. Geylânî'nin benimsemiş olduğu manevî aşamalar olan takva mertebesi, hakikat mertebesi ve hakikatin hakikati

¹⁷⁴ Makdisi, *a.g.e.*, s.404.

¹⁷⁵ Kıyıcı, *a.g.e.*,s.253.

¹⁷⁶ Emrah Kaya, "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2016, S.1, ss.16-17.

¹⁷⁷ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.254-255.

mertebelerinden İbn Teymiyye de bahsetmektedir.¹⁷⁸ Hatta İbn Teymiyye'nin Kadîrî tasavvuf geleneğine mensup olduğu bilinmektedir.¹⁷⁹

İbn Teymiyye, Kur'ân ve sünnet çizgisinden kaymış bir tasavvuf anlayışına şiddetle karşıdır. Mesela bir kimse, velilerden birinin Allah ve Rasûlünün öğretilerinin dışında kalan bir şekilde Allah'ın rızasına nâil olacağına inanırsa, o kişi, şeytanın dostu bir inkarcı olmaktadır. Zira kişi, zühd ve ibadetin, ilim ve hikmetin hangi aşamasında olursa olsun, Allah ve Rasûlü'nün getirdiği ilâhî prensiplere uygun iman ve amelde bulunmazsa, asla gerçek mümin olamaz.¹⁸⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Teymiyye, naslara aykırı bir tasavvuf anlayışına karşıdır; tasavvufun özüne değil. George Makdisi'ye göre, İbn Teymiyye, tasavvufa, sûfî önderlerin hırkasını giyecek derecede yakındır. Onun tasavvufa bu denli yakın olmasına rağmen, bir tasavvuf ekolüne sıkı sıkıya bağlı kalmaması ise, itidali koruma çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁸¹

İbn Teymiyye, tasavvufî çevrelerde, pek çok kimsenin velî görünümü sahtekarlara itaat ettiklerini ve bu sahtekarların halkı nasların çizgisinden çıkardıklarını söyler. Zira bu sahtekarlara uymak demek, bid'at ve dalalet yoluna sapmak demektir. İşte bu kimseleri, haramları helal, helalleri haram kılan hıristiyan rahiplere benzetmektedir. Ayrıca nasları göz ardı edici davranmak ve onlara uygun hareket etmemenin küfür ve ilhad olduğunu savunur.¹⁸²

İbn Teymiyye'yi benimseyenlerden bir kısmı, tasavvufu tamamen reddetmektedir. Ancak İbn Teymiyye ve selefi mezhebine mensup olanlar, mutlak anlamda tasavvuf aleyhtarlığı yapmamışlar bilakis özellikle ilk sûfîleri çoğunlukla tasvip etmişlerdir.¹⁸³

İbn Teymiyye, bir tasavvuf erbabı olan Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki Rızâ bölümü hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuş, bu değerlendirmelerini sunarken Kuşeyrî'yi incitecek veya *Risâle*'yi önemsiz gösterecek tarzda söylemlerde

¹⁷⁸ Kaya, *a.g.m.*, s.23-24.

¹⁷⁹ Yalçın, *a.g.m.*, s.143.

¹⁸⁰ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.255.

¹⁸¹ Kaya, *a.g.e.*, s.24.

¹⁸² Kıyıcı, *a.g.e.*, s.256.

¹⁸³ Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risalesi*, Dergah Yay., İstanbul, 2003, ss., 29-30.

bulunmamıştır. Hatta *Risâle*'de zayıf ve mevzu rivayetlerin yer aldığını söyledikten sonra bu tarz rivayetlerin fıkıh ve hadis kitaplarında da mevcut olduğunu belirtmesi, bu esere ve tasavvufa karşı önyargılı yaklaşmadığını göstermektedir.¹⁸⁴

İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserinde mevzu ve bâtil hadis ve rivayetlerin bulunduğunu söylemekten geri durmamıştır. Aynı şekilde, sûfilerden ziyâde hadisçilere yakın olmasına rağmen Buhârî ve Müslim'de hatalar bulunduğunu zikretmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Kuşeyrî'nin *Risâle*'sini tenkîd ederken hakkaniyetli davranmadığını söylemek mümkün değildir.¹⁸⁵

Sûfilerde “ Cennet cennet dedikleri...” şeklinde ifade edilen tutumla ilgili olarak Osmanlı Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi, bu sözün apaçık küfür olduğunu ve sözü söyleyenin katlinin mübah olduğunu zikretmiştir. Tasavvufun bu yönünü çok iyi bilen İbn Teymiyye, bu sözlere bu şekilde yaklaşmamıştır. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye'nin de Hallac'ın zındık, İbn Arabî'nin mülhit olduğuna dair söylemleri ve ısrarları bulunsa da Ebussuud Edendi de İbn Teymiyye'den geri kalmamıştır. Dolayısıyla bazı kesimlerin, tasavvufa Ebussuud Efendi'den daha yakın olan İbn Teymiyye'ye düşman kesilmeleri anlaşılır bir durum değildir.¹⁸⁶

Tüm bunların yanında, İbn Teymiyye'nin lafızcı ve zahirci olması, tasavvufa yaklaşımına da yansımıştır. Şöyle ki İbn Teymiyye, tasavvufî menkıbeleri hep realist bir bakış açısıyla değerlendirerek bu menkıbelerin gerçekten yaşanıp yaşanmadığını sorgulamıştır. Bu menkıbelerin vukûunu irdemiş, vermek istediği mesajlara kapalı kalmıştır. Dolayısıyla İbn Teymiyye, bu hususta objektif realizmi esas almış, meselenin hikemî değerini takdir etmekten uzak kalmıştır.¹⁸⁷

Bütün bu zikredilenlerden anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye, belirli şartlar dahilinde, tasavvufa karşı değildir. Hatta Muhammed Memon'a göre, İbn Teymiyye, erken dönem tasavvuf olarak nitelendirilen, bozulmamış, içerisine sapkın fikirler dahil edilmemiş, saf pak bir tasavvufa asla karşı durmamıştır. Onun amacı, tasavvufa sonradan dahil edilen ve Kur'an ve sünnette yeri olmayan bid'atleri ortada

¹⁸⁴ Uludağ, *a.g.e.*, ss., 41-42.

¹⁸⁵ Uludağ, *a.g.e.*, s.42.

¹⁸⁶ Uludağ, *a.g.e.*, s.,43.

¹⁸⁷ Uludağ, *a.g.e.*, ss., 43-44.

kaldırmaktır.¹⁸⁸ Kısaca İbn Teymiyye, tasavvuf felsefesine karşı olup zühd hayatını takdir eder.

1.2.2.Felsefî Tasavvuf Eleştirisi

İbn Teymiyye, tasavvufun zühd ve ahlak boyutunu kabul eder ve ilk dönem mutasavvıflarına ve onların tutumlarına karşı olumlu bir bakış açısı sergiler. Ancak o, tasavvuf felsefesine ve özellikle de içinde barındırdığı hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi anlayışlara karşı durmuş ve bu kavramlara sert eleştiriler yöneltmiştir.¹⁸⁹

İbn Teymiyye, genel olarak tasavvufu iki ana bölüme ayırmıştır: Erken dönem tasavvuf ve sonraki dönem tasavvuf. Erken dönem tasavvufu, Kur'ân ve sünnet çizgisinde ortaya konulan, zühd ve takva eksenli tasavvuf olarak tarif etmiştir. Sonraki dönem tasavvufu ise, felsefî tasavvuf ve amelî tasavvuf olmak üzere iki kısma ayırır. İbn Teymiyye'nin amelî tasavvufuyla kastettiği, dervişlerin semâ ayinleri, zikir amaçlı belirli lafızların sürekli tekrar edilmesi, belirli kıyafetlerin giyilmesi gibi ritüellere dayalı tasavvuftur. Felsefe eksenli tasavvufu ve amelî tasavvufu eleştirmektedir.¹⁹⁰

İbn Teymiyye'nin felsefî tasavvuf olarak zikrettiği tasavvufî yapı hakkında karşı çıktığı başlıca konu, vahdet-i vücud düşüncesi olmuştur. Dolayısıyla felsefî tasavvuf kapsamında karşı çıktığı temel konu İbn Arabî ve onu takip edenlerin benimsedikleri bazı tasavvufî öğretiler üzerine kuruludur.¹⁹¹ Zira ona göre vahdet-i vücûd, nas temeli olmayan aklî bir kurgu konumundadır. Dolayısıyla dinde yeri olmayıp muhayyel bir kurgudan ibarettir.

İbn Teymiyye ve İbn Arabî birbirine yakın dönemlerde yaşamışlardır. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin *Fusûlü'l-hikem* adlı eserini okuyuncaya kadar ona karşı önyargılı olmak şöyle dursun, aksine hüsnüzan beslemekteydi. Ancak bu eseri okuduktan ve içindeki bazı öğretileri gördükten sonra kanaatini değiştirmiş ve İbn Arabî'nin mezkûr eserindeki tasavvuf anlayışlarının dinî esaslarla bağdaşmadığı kanısına varmıştır.¹⁹²

¹⁸⁸ Kaya, *a.g.e.*,s.24.

¹⁸⁹ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye", *DİA*,DİB Yay., İstanbul, 1999, C 20.,s. 413.

¹⁹⁰ Kaya, *a.g.e.*, s.16-17.

¹⁹¹ Kaya, *a.g.e.*,s.17.

¹⁹² Kara, *a.g.m.*, s.413.

İbn Arabî ve İbn Teymiyye, yakın dönemlerde yaşamış âlimlerdir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra dünyaya gelmiştir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'yi eleştirmekten çekinmemiş, onun savunduğu vahdet-i vücud fikrini şiddetle reddetmiştir. Bu reddediş ve eleştirileri gelişigüzel olmamış, aksine bilinçli bir tercih ve tutum sonucu ortaya çıkmıştır. Zira İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin *Fusûs* kitabını okuyup mütalaa ettikten sonra konu hakkındaki görüşünü dile getirmiştir. Bu görüşlerini “*Er-reddu'l-Akvam alâ mâ fi kitâbi Fusûsu'l-Hikem*” adlı eserinde kaleme almıştır.¹⁹³

İslâmın ilk yüzyıllarında ortaya çıkan tevhid içerikli tartışmalar sırasında Mü'tezile, rasyonalist bir Allah telakkîsini benimsemiş, ehl-i hadis ise nasslarda tebliğ edileni aşmayan bir Allah tasavvurunu kabul etmişlerdir. Sûfiler ise, vahiy ve ilham (keşf) yoluyla Allah'ın bilinebileceğini savunmuştur. İşte burada yer alan keşf ve ilham vurgusu, fenâ fillah düşüncesini, fenâ fillah da vahdet-i vücud öğretisini doğurmuştur.¹⁹⁴

İbn Arabî'den önceki sûfilerde, vahdet-i vücuda benzeyen fakat sistemleştirilmemiş bir “fena fillah” anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. İbn Arabî ile bu fena fillah anlayışının sınırı aşılarak vahdet-i vücud fikri, İslam tasavvufunu sarmalamıştır. Vahdet-i vücudun kelime manası, “varlığın birliği” demektir. Bununla kastedilen ise, varlıkların görünen kısımlarındaki çokluğa rağmen, aslında hepsi mahiyet açısından birdir. İşte bu çokluğun içindeki birlik kavramı, birçok İslam mutasavvıfı tarafından ele alınmıştır. Vahdet-i vücud anlayışının savunduğu temel görüş şudur: Allah, mutlak anlamda aşkınlığa sahip olmakla birlikte, o, bütünüyle kainattan ayrı değildir. Yani kainat, gizemli bir şekilde, Allah'a katılmış durumdadır. Dolayısıyla bu öğretiye göre, mutlak hakikatten başka bağımsız bir gerçeklik düzenine inanmak şirke düşmekle eşdeğerdir. Yani buna göre, dünya ve içindeki her şey, Allah değildir; ancak bunların gerçekliği, O'ndan bağımsız da değildir.¹⁹⁵

İbn Arabî'ye göre kesret (çokluk), duyularımız vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Tüm bu çokluk ve çeşitliliğin ötesinde tek bir Mutlak Hakikat vardır ki

¹⁹³ Yalçın, *a.g.e.*, s.146.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, C.2., s.26.

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, s..23

o da Allah'tır. Zira ona göre kainat, Allah'tan sudur etmiştir; fakat kainat, Allah ile mahiyet itibariyle denk değildir.

İbn Arabî ve temsilcilerine göre âlem, beş mertebeden (*hazerât-ı hamse*) meydana gelmiştir:

1. Gayb-ı Mutlak
2. Ceberût
3. Melekût Alemleri
4. Mutlak Şehadet
5. İnsan-ı Kâmil

Allah'ın tecelli ve zuhur kategorileri:

1. Lâ Taayyun
2. İlk Taayyun
3. İkinci Taayyun
4. Ruhlar Âlemi
5. Âlem-i misâl
6. Âlem-i Şehadet
7. İnsan¹⁹⁶

Yukarıdaki tasniflerde, sonuncu mertebede yer alan insan kategorisi, bu mertebeleri yukarı doğru çıkmak üzere, başlangıçtaki yaratılışını kendi mevcudatında yeniden deneyimler. İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşmış kişi, İnsan vasfında mevcut olan tüm insanî durumlarını gerçekleştirmiş ve kendi yetkinliği içinde insan olma mefhumunu öğrenmiş kişidir. Ona göre insan-ı kâmil, ilk sırada peygamberlerdir. İkinci olarak ise velîlerdir. İbn Arabî, buradan hareketle İbn Teymiyye'nin çokça eleştirdiği Hâtemü'l- evliyâ'nın Hâtemü'l-enbiyâ'dan üstün olduğu fikrini savunmuştur.¹⁹⁷

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, C.2., ss.24-25.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, C.2., s.26.

Vahdet-i vücud görüşüne yöneltlen eleştirilerden biri de yukarıda zikrettiğimiz peygamberlik anlayışlarıdır. Şöyle ki, sûfilere göre, peygamberlerin sonuncusu –hâtemü’l-enbiyâ- Hz. Muhammed ise, velîlerin de bir sonuncusu olacaktır. Velîlerin sonuncusu, Hz. Peygamber’in bıraktığı yerden manevî irşadı devam ettirecektir. İbn Arabî, bunun yanı sıra, açıkça Hâtemü’l- evliyâ’nın Hâtemü’l-enbiyâ’dan üstün bir konumda olduğunu iddia etmiştir. Onun bu iddiası, pek çok kesim tarafından eleştirilere uğradığı gibi İbn Teymiyye de bu görüşe karşı çıkarak onu küfürle itham etmiştir.¹⁹⁸ Zira ona göre nebiler, velîlerden daha üstündürler. Nebîler, akılların bilmekten aciz kaldıkları şeyler getirmişlerdir. Sufiler ise akılların hayrete düşeceği şeyleri değil, akılların imkânsız gördüğü şeyleri delil olarak sunmuşlardır. Böylece, yanılıya kapılarak, sahih nakle ters düşen görüşleri, doğru olarak kabul etmişlerdir.¹⁹⁹

İbn Teymiyye’ye göre, sudûru kabul eden monist düşüncede, yaratıcı ve mahlûkat ayrımı bulunmamaktadır. Yaratıcı ve mahlûkat aynı görüldüğü için, hakikatte yaratıcı mefhumu ve yaratma fiilinin bulunduğu söz edilemez. Çünkü onlara göre yaratılış, sudûrdan ibarettir. İbn Arabî ve onun yolunu takip edenlerin, varlık konusunda, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi tam olarak kavrayamamaları, bu ikisi arasında varlıksal bir ortaklığın bulunduğu yanılısına kapılmalarına ve tevhidi yoldan sapmalarına sebep olmuştur.²⁰⁰

Vahdet-i vücudla irtibatlı olarak ortaya çıkan ittihad kavramı, genel ittihad ve özel ittihad olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Genel ittihad kavramı, Allah ile tüm mahlûkatın varlık cihetinden bir olmasını ifade eder. Özel ittihad ise, Allah’ın bazı isim ve sıfatlarının birtakım varlıklarda daha belirgin ve açık bir şekilde görülmesi demektir. İbn Teymiyye, bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre, ittihad ve hulûl inancını taşıyan sûfiler, şiiiler ve bazı Hıristiyanlar, bu anlamda birbirlerine yakındır. Buradaki sûfilere kastettiği, yaratıcı-mahlûkat ayrımı yapan erken dönem sûfiler olmayıp sonraki dönem sûfilerdir.²⁰¹

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, Külliyyat, C.2.,s.28-29.

¹⁹⁹ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.271.

²⁰⁰ Kaya, *a.g.e.*, s.18-19.

²⁰¹ Kaya, *a.g.e.*, s.19-20.

İbn Teymiyye'nin kanaatine göre, filozofların usulünü benimseyip kendilerine sûfi diyen bu kişilerin söylemleri, âlemin Allah olduğu fikrini savunmaktadır. Onlar, her ne kadar kendilerini sûfilerden saysalar da aslında felsefeci mülhidden ibarettirler. Hatta onlar, şeytanın dostları oldukları için, her bir sözleri şeytanî içerikler taşımaktadır. Bu sebeplerden dolayı da benimsedikleri öğretiler, Kur'an ve sünnete ters düşmektedir.²⁰²

İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin yanı sıra, İbn Seb'in, İbnü'l-Fârız, Şehâbeddin es-Sühreverdî el Maktûl, Tilimsânî ve Sadreddin Konevî gibi isimleri de vahdet-i vücudu savunup selefi akideye ters düştikleri için şiddetle tenkîd etmiştir.²⁰³ Hatta İbn Arabî'nin üvey oğlu olan Sadreddin Konevî için "İslâm şeriatinden uzak kimse" tanımını yapmakta, Tilimsânî için ise, haramları helal kabul ettiğini iddia etmektedir. İbn Seb'in'in ise, bu iki isimden daha aşırı bir sapıklık içinde bulunduğunu söyleyip görüşlerine karşı çıkmaktadır.²⁰⁴

İbn Teymiyye'ye göre, vahdet-i vücud görüşünü değil halk, onu savunanlar dahi anlamamaktadır. Vahdet-i vücudçular, Allah, nebiler ve velilerin kaplarıyla, insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velilerin sözüne, kafir ve münafık sözlerini karıştırmak suretiyle Müslümanlara sunmaktadırlar.²⁰⁵

İbn Teymiyye'nin tasavvuf boyutunda karşı çıktığı temel konu, sonraki dönem tasavvufun ortaya çıkarmış olduğu bid'atler neticesinde uyguladıkları pratik-amelî yöndür. Bu tasavvufî anlayışın İbn Teymiyye'nin kanaatine göre bid'atlere dayalı olması, Kur'an ve sünnet ekseninden kayması, bu tasavvufî anlayışın, Müslümanları İslam çizgisinden uzaklaştırdığını düşünmesine ve bid'atleri gerçek İslamî unsurlar olarak görmesine sebep olmaktadır. İbn Teymiyye'nin sıklıkla üzerinde durduğu en önemli nokta, sonradan dahil olmuş bu uygulamaların selef zamanında görülmemiş olmasıdır.²⁰⁶

İbn Teymiyye'nin İslam'da yeri olmadığını düşündüğü tasavvufî amellerden birisi de semâdır. Ona göre, semâ adını verdikleri, dinî mûsikî ile iç içe olan

²⁰² Kıyıcı, *a.g.e.*, s.263-264.

²⁰³ Kara, *a.g.m.*, s.413.

²⁰⁴ Yalçın, *a.g.e.*, s.147.

²⁰⁵ Kara, *a.g.m.*,s.413.

²⁰⁶ Kaya, *a.g.e.*, ss.21-22.

meclisler, terk edilmesi gereken bid'atlardır. Semâ meclisleri şeytânîdir ve orada semâ yapanlar, Kâbe'de ıslık çalıp el çırpan müşrikler gibidir.²⁰⁷ Semânın yanı sıra, dinde yeri olmayan çeşitli zikirler, ibadetlerle müzik dinlemek ve özel günlerin kutlanması gibi uygulamaları bid'at kapsamında değerlendirir.²⁰⁸ Aynı zamanda, tasavvufî kültürle yakın bir ilişkisi bulunan kabir ziyareti, yatırlara saygı, istiğâse, tevessül ve şefaât gibi konularda sûfilerden farklı düşünerek, bunların bid'at içerikli şirke götüren unsurlar olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁹

İbn Teymiyye, bid'ate bütünüyle karşıdır. Bid'atin İslam'a ve Müslümanlara verdiği zararları "Sırat-ı Müstakîm" adlı eserinde açıklarken, iyiliklerin kötülüğe, kötülüklerin de iyiliklere dönüşmesine ve dolayısıyla halkın, peygamberlerin getirdiği öğretileri bilemez hale gelmesine sebep olacağını söylemiştir. Aynı zamanda, bid'atler, Müslümanların farzlara ve sünnetlere gerekli ilgilerinin azalmasına sebep olmaktadır. Böylece insanlar, bid'atler için ilgi ve ihtimam göstermekte, farzlar ve sünnetler için aynı şeyi yapmamaktadırlar. Bu ise, dinin tam tersini uygulamakla eşdeğerdir.²¹⁰

İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirileri şu 6 başlık altında sıralayabiliriz:

- Vahdet-i Vücut
- Hâtemü'l-Enbiya
- Ricâlü'l-Gayb
- Firavun'un İmanı
- Putlara ibadet
- Gaybden haber verme ve hurûflük²¹¹

²⁰⁷ Kara, *DİA*, s.414.

²⁰⁸ Kaya, *a.g.e.*, s. 23.

²⁰⁹ Kara, *a.g.m.*, s.414.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Sırat-ı Müstakîm*, İstanbul 2012, Pınar Yay., ss.386-387.

²¹¹ İbn Teymiyye Külliyyatı,C.2.,s.41.

1.2.3. İlham ve Keşf

İlham, sözlükte “içmek, birden yutmak” manasına gelmektedir. Terim anlamı ise, “Allah’ın doğrudan veya melek aracılığı ile iyilik içeren bilgileri, insanların kalbine ulaştırmasıdır. Bilgi kaynaklarını kullanmaksızın, ilhâmın insanın kalbinde zuhur etmesi, onun esasını teşkil eder.”²¹²

İbn Teymiyye, ilham olarak zuhur eden tabiat olaylarını kabul etmektedir. Ona göre, kişi ilhamla görmediğini görür, bilmediğini bilir ve işitmediğini işitir. Ancak bu durum, etkileşimli bir diyalogdan ziyade, Allah’ın kalpteki perdeyi kaldırması sonucu kalbin meyletmesi şeklinde meydana gelir.²¹³

İbn Teymiyye, sufiler gibi ilhamı doğru bilgiye götüren yegâne güvenilir yol olarak görmez. İlhamda doğrular olduğu gibi yanlışlar da yer alabilir. Bu nedenle yanlış bilgiye kapılmamak için, ilhamî bilgiyi Kur’an ve sünnetle test etmek gereklidir. Zira Kur’an ve sünnete dayanmayan, onların süzgecinden geçmemiş bilgi, asla kabul edilemez. Nasıl ki rasyonel olarak bilgiye ulaşmada naslara itibar ediliyorsa, aynı şekilde ilham ve keşf sonucu elde edilen bilgilerin Kur’an ve sünnetle doğrulanması gerekmektedir.²¹⁴

İbn Teymiyye’nin öğretisinde ilham, ancak sınırları ve şartları belirli olmak kaydıyla kabul edilmektedir. İlhamın epistemolojik değerini kabul eden İbn Teymiyye, Kur’an ve sünnet tarafından reddedilmemiş, kulun kalbinde tezâhur etmiş bilgiyi geçerli saymaktadır.²¹⁵

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, tasavvufun özüne karşı değildir. Özellikle zühd hayatını benimser. Ancak doğrudan akılla ilgili olmasa da dînî yaklaşım ve yorumları akıldan da öte boyuta geçmiş felsefî tasavvuf, akıl, muhayyile ve çeşitli istekleriyle dînî düşünce ve epistemolojiyi adeta yeniden şekillendirmişlerdir. İbn Teymiyye’nin asıl karşı çıktığı yer de burasıdır. Bu tarz tasavvufî öğretilere, dinde yeri olmadığı gerekçesiyle şiddetle karşı durmuştur.

²¹² Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 2000, C. 22, s.98.

²¹³ Kaya, *a.g.e.*, s.27.

²¹⁴ Kaya, *a.g.e.*, s.28.

²¹⁵ Kaya, *a.g.e.*, ss.30-31.

1.3. Felsefe Eleştirisi

İslam düşünce tarihindeki ilk fikrî tartışma ve ayrılıklar, bazı itikadî konular merkezinde başlamıştır. Yeni fetihlerle İslam Devletinin sınırlarının genişlemesi ve farklı unsurdaki insanların Müslüman olması, fikirsel boyuttaki tartışmaların daha da derinleşmesine zemin hazırlamıştır. Böylece felsefî düşünceye ilgi ve merak artmış, Yunan felsefî düşüncesine ait eserler, tercüme faaliyetleri yoluyla İslam dünyasına aktarılmıştır.²¹⁶

İslam dünyasına aktarılan felsefe, zamanla Müslüman filozofların ortaya çıkmasıyla İslamî öze yönlendirilerek kendi yolunu çizmiştir. İslam felsefesi tabiriyle adlandırdığımız bu felsefeyi, Müslüman filozofların ortaya koymuş oldukları felsefî birikim ve düşünce olarak tarif edebiliriz.²¹⁷

Bir bütün olarak Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda, onun felsefe yapmayı vurgulayan ifadeleri şu şekilde sıralanabilir:

- 1.Eleştiri ve eleştirel tavrın zorunluluğu
- 2.Akletme ve aklî düşünmenin zorunluluğu
- 3.Mantikî tutarlılık ve doğruluğun gözetilmesi
- 4.Olgusal doğruların gözetilmesi
- 5.Kesin kanıt getirmenin gerekliliği
6. Bilginin diğer bilişsel olgulardan ayırt edilmesi²¹⁸

Bu sayılanlardan da anlaşılacağı üzere, Müslümanlar vahiy sayesinde, felsefe ve bilim yapmak için gerekli alt yapıya kavuşmuşlardır. Bu durum, onların, İslâmın ilk yüzyıllarında göstermiş oldukları felsefî ve ilmî başarılarının temel sebebidir.²¹⁹

İslam felsefe tarihine baktığımızda, felsefeye yönelik müspet veya menfi olmak üzere çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Felsefeyi ve filozofları eleştirmek,

²¹⁶ Aygün Akyol, vd., “İslam’da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı- Şehristânî ve İbn Teymiyye” Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yay., Ankara 2012, C.2., s.207.

²¹⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014, s. 1.

²¹⁸ Ömer Mahir Alper, vd., “İslâm Felsefesine Giriş”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yay., Ankara, 2017, C.1. ss.32-33.

²¹⁹ Alper, a.g.e., 2017, ss.32-33.

yeni ortaya çıkmış bir mevzu değildir. İslam felsefesinin ortaya çıkışından itibaren, felsefeye dair tartışmalar ve yaklaşım farklılıkları var olmuştur. İnsanlık ve düşünce tarihinde, felsefe ve felsefe karşıtı akımlar arasındaki mücadelenin olmadığı bir zaman neredeyse yoktur.²²⁰ Dolayısıyla, İslam dünyasına felsefenin dahil olması ve gelişmesiyle birlikte çeşitli Müslüman düşünürler, felsefeye yönelik menfi veya müspet tutum ve yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu tutumları, aşırı ve orta yollu olmak üzere iki ana başlıkta toplayabiliriz. Aşırı tutumları da kendi içinde “felsefeyi tamamen reddeden menfi tutum” ve “felsefeyi aşırı yükselten müspet tutum” olarak ayrabiliriz. Felsefeyi tamamen reddeden menfi tutum takınan gruplara Hanbelî-zâhirî fıkıh ve hadis ekolü, klasik selefi ekol, ilk dönem Şiiiler, Malikî ve Şafîiler örnek verilebilir. Bu gruplar, “Kur’an ve sünnet, insanın ihtiyaç duyduğu her şey için yeterlidir” görüşüne sahip oldukları için bunlar dışındaki her şeyi bid’at olarak değerlendirmişlerdir.²²¹

Felsefeyi ve aklî düşünceyi aşırı derecede yücelten tutumun en önemli temsilcisi Muhammed Zakeriyya er-Râzî’dir. Ona göre akıl, her şeyin ölçüsüdür. İnsanları kavga ve tartışmalara sürükleyen dini tartışmalar olduğunu iddia eder.²²²

Orta tutumu benimseyen gruplar ise, mu’tezile, ehl-i sünnet kelimcileri, filozoflar ve tenkidçi mutasavvıflardır. Bu gruplardan Mu’tezile, aklın ve felsefî düşüncenin naslarla ters düşmeyeceğini savunmuştur. Ehl-i sünnet kelimcileri ise, Yunan çizgisindeki saf felsefeyi hoş görmemekle birlikte, aklî temele sahip felsefî düşünceyi bütünüyle dışlamamışlardır. Mutasavvıflar ise, saf akla dayalı her türlü aklî felsefî ve kelamî düşünceyi, gerçeği anlamada yeterli görmemekle birlikte akli tamamiyle inkar etmemişler, ona bir sınır çizmeye çalışmışlardır.²²³

İslam düşünce sistemi içerisinde yer alan çeşitli konular ve ilimler üzerinde düşünen ve eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye, tarihî süreç içerisinde çeşitli alimler ve ekollerin görüşlerini kendi sistematigi dahilinde inceleyip değerlendirmiş ve

²²⁰ İbrâhîm-i Dinanî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç, s. 1.

²²¹ Bayraktar, *a.g.e.*, s.129.

²²² Bayraktar, *a.g.e.*,s.131.

²²³ Bayraktar, *a.g.e.*, ss. 131-134.

eleştirel üslubunu takınarak kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kalam ve tasavvufun yanı sıra felsefe ve filozoflara yönelik eleştirileri de bulunmaktadır.²²⁴

İbn Teymiyye, diğer eleştirilerinde olduğu gibi felsefeyi tenkid ederken de bütüncül bir şekilde felsefe aleyhtarı olmamış, bazı filozofların özellikle ilahiyyat alanındaki düşünce ve tutumlarını eleştirmiştir. Ona göre, felsefenin tabiiyyat, riyâziyyat, cebir ve tıp gibi alanlarda ortaya koyduğu ilim ve tecrübeden faydalanmakta herhangi bir sakınca yoktur. Dolayısıyla diyebiliriz ki onun eleştirileri, felsefenin tüm disiplinlerine yönelik olmayıp ağırlıklı olarak ilahiyyat alanına yönelik olmuştur.²²⁵

İbn Teymiyye, Müslüman filozofları, eski Yunan düşünürlerine aşırı bağlı olmak, Aristo metafiziğini dine sokmak ve eserlerinde İslam inanç sistemiyle uyumayan nazariyelere yer vermek gibi sebeplerle tenkid eder. Zira ona göre filozoflar, Aristo felsefesinde, ilahiyyat, tabiiyyat ve mantık alanlarında akla aykırı hükümler buldukları halde buna karşı çıkmamışlar ve bu durumu Aristo'yu doğru anlama noktasında kendi eksiklikleri olduğu kanısına vararak çözmeye çalışmışlardır.²²⁶

İbn Teymiyye, felsefeyi, kelamdan daha çok yasaklanması gereken bir disiplin olarak görür. Felsefe hakkında bid'at ve ilhad nitelendirmelerinde bulunur. Bu tanımları yaparken de Müslüman filozofların hepsini aynı kategoride değerlendirmemekte, bu konuda objektif olup onların eserlerini okuduktan sonra bir kaniya varmaktadır.²²⁷

İbn Teymiyye, filozofları eleştirirken, eleştirilerini sadece meşşâî ekolle sınırlı tutmaz. Aynı zamanda, tabiatçı ekol ile işrakî ekolü de eleştirilerine dahil etmiştir. Meşşâî ekolün temel prensiplerinden olan sudur nazariyesine karşı bir tutum sergiler. Bunun yanı sıra İbn Sina'nın üstün izahlar ortaya koyduğunu ve fakat bunları yaparken ilahiyyat ilmindeki hak metodu değil de Sabiî felsefe metodunu benimsediği için görüşlerinde birçok yetersizlik ve eksikliklerin bulunduğunu

²²⁴ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.185.

²²⁵ Sancar, *a.g.m.*, s.1285.

²²⁶ Özervarlı, *a.g.e.*, s.18.

²²⁷ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.186.

söylemiştir.²²⁸ O, Sabii ve Yunan metafiziklerinin, bazı Müslüman filozof, kelamcı ya da mutasavvıf tarafından nasların te'vil edilmesiyle İslam metafiziğine dahil edildiğini düşünmektedir. Tüm bu açmazlardan kurtulabilmenin yegane yolu ise Kur'ân'dır.²²⁹ Zira Kur'an, burhânî metodu takip eder. Kur'an'daki aklî kıyasın amacı ise, insanları Allah yoluna çağırmaktır.²³⁰

Felsefecilerin metod ve görüşlerini birçok alanda eleştirilere tabi tutan İbn Teymiyye'nin felsefe alanında en çok tenkid ettiği ve üzerinde yoğunlukla durduğu konular, mantık meselesi, Allah'ın varlığı ve birliği olgusu, Allah'ın sıfatları meselesi, Allah âlem ilişkisi gibi mevzulardır.²³¹ Şimdi kısaca bu konulara değinmek istiyoruz.

1.3.1. Allah'ın Varlığı ve İsbât-ı Vacip Yöntemleri

Düşünce tarihinde yer alan en önemli sorunsallardan biri de Allah'ın varlığı meselesidir. Tarihi seyir içerisinde, hangi inanışa sahip olursa olsun, Tanrı kavramı ve onun varlığı konusundaki tartışmalar hep var olmuştur. Bu mesele, hem kelamcılar hem de İslam filozofları tarafından bütün boyutlarıyla tartışılmıştır.²³²

Varlığı zorunlu olan Allah'ın bu zorunlu varlığının delillerini ortaya koymak suretiyle gösterilen çabaya isbat-ı vacip denilmektedir. Allah'ın varlığını zihnî faktörlerle kanıtlama çabası olan bu kavram, varlık türünün en üst mertebesini ilgilendirdiği için, kendine has bazı nitelikler taşımaktadır.²³³

Tanrının varlığını kanıtlama hususunda pek çok delil zikredilmiştir. Bu delillerden kelamcıların ortaya koymuş oldukları gaye ve nizam delili, imkan delili ve hudus delili gibi isbat-ı vacip yöntemleri, genellikle Kur'an ayetlerinden mülhemdir. Bu delillere, Selefilere ve İbn Teymiyye karşı çıkmaktadır. Zira, Allah'ın varlığı konusu nakilden öğrenilen bir husus olup bu konuda Kur'an ve sünnetle yetinmek gerekmektedir. Nasslarda yer alan bir konunun tekrar akıl süzgecinden

²²⁸ *İslam Felsefesi Tarihi*. C.2.s.219.

²²⁹ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.185.

²³⁰ Akyol, *İslam Felsefesi Tarihi*, C.2.,s.219.

²³¹ Özervarlı, *a.g.m.*,s.409.

²³² Toktaş, *a.g.e.*, s.65.

²³³ Özervarlı, *a.g.e.*, s.118.

geçirilmek suretiyle varlığının ispatlanmaya çalışılması, Kur'an ve sünnete saygısızlık manasına gelmektedir.²³⁴

1.3.2.Âlemin Ezeliliği Meselesi

Âlemin varlığı, yaratılışı ve ezeliliği meselesi, eski zamanlardan beri üzerinde yoğunlukla tartışılan bir konu olmuştur. En az, kelimcilerin savunduğu hudûs delili kadar âlemin ezeliliği meselesi, İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir.

Tarihî süreç içerisinde, bazı filozoflar, âlemin yaratılmış olduğunu kabul ederken, bazıları ise, onun ezelî olduğu tezini savunmuştur. Başta Farabî ve İbn Sînâ olmak üzere Meşşâiler, semâvî dinlerde yer alan yoktan yaratma konusunun anlaşılmasının güçlüğü ve zaman açısından bu teoriyi savunmanın imkansızlığını sebep göstermek suretiyle, bu meseleye kendileri bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Şöyle ki Plotinus'tan ilham alıp sudur nazariyesini ortaya koyarak din ve felsefî düşünceyi uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Ancak, bu uzlaştırma çabası, beraberinde birçok fikrî sorunu beraberinde getirmiştir.²³⁵

1.3.3.Sebeplilik Delili

İnsan aklının en önemli ilkelerinden biri olan sebeplilik, hayatın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke olmaksızın düzenli bir hayat mümkün olmayacağı gibi, bir âlimin bilgi üretmesi bir düşünürün felsefe yapması düşünülemez. Ancak bu demek değildir ki sebeplilik ilkesinin bir tek boyutu var. Nitekim İslam düşünce akımlarında bu ilkenin farklı şekillerde yorumlandığını görmekteyiz. Mesela Dehrîler, belirli sebeplerin belirli sonuçları doğurduğu ve sonuçların ancak bu sebeplerle meydana geleceği fikrinden hareketle Allah'ın varlığını inkar yoluna gitmişlerdir. Kelamcılar ise, Allah'ın mutlak iradesi olduğu ve bu alemde sürekli fâil olduğu fikrinden hareketle atomcu bir fizik anlayışı geliştirmişler ve sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olmadığını savunmuşlardır. Meşşâiler, bu hususta, yukarıda zikredilen iki farklı düşünce akımının ortak bir sentezini yapmaya çalışmışlardır. Yani onlar, Dehrîler gibi, tabiatta zorunlu bir sebeplilik ilişkisi olmadığını söylerken aynı zamanda kelamcılarda olduğu gibi tabiattan metafiziğe uzanan bir sebeplilik

²³⁴ Toktaş, *a.g.e.*, s. 66.

²³⁵ Toktaş, *a.g.e.*,s.106.

olgusundan söz ederek Allah'ın alemdeki varlıkların gerçek fâili olduğu görüşünü dile getirirler. Gazzâlî, bu konuda kendinden önceki kelamcıların görüşlerini sistematik bir yapıya taşıyarak bunu Meşşâîlere karşı kullanmıştır. Böylece Meşşâîler ya Dehrîlerin görüşünü benimseyerek Allah'ın iradesini sınırlandırıp Kur'ân'da yer alan mucizeleri red yoluna girecek ya da kelamcıların sebepliliğin zorunlu olmadığı görüşünü kabul ederek Allah'ın mutlak kudret ve iradesini ve mucizelerin gerçekliğini kabul edeceklerdir. Gazzâlî'nin, filozofların ya Dehrîler ya da kelamcıların sebeplilik anlayışını benimsemesi gerektiği hususunda İbn Rüşd, filozoflarla Dehrîlerin farklı iki düşünce akımı olduğundan bahsederek Meşşâîlerin Allah'ın varlığını ispatlayan deliller sunduklarını belirtir. Ayrıca, kelamcıların benimsediği sebeplilik ilkesini vehim olarak görmelerini ileri sürerek, onların bu anlayışını filozofların benimsemesinin mümkün olmadığını söylemiştir.²³⁶

İbn Teymiyye, kelamcıların sebep ve sebepli arasında yalnızca bir birliktelik bulunduğu dair görüşlerinin ve sebepliliği inkar etmelerinin Kur'an'a uygun olmadığını düşünmektedir. Bu hususu şu ayetle açıklar. "... Sonunda o rüzgarlar, ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla her türlü meyveler çıkarırız."²³⁷ Zira İbn Teymiyye'ye göre, bu ayette rüzgar aracılığıyla bulutun taşınması ve su sebebiyle de çeşitli ürünlerin yetişmesi arasındaki ilişki ifade edilirken birliktelik manasına gelen '*inde* zarfı yerine sebepliliği içeren *bihi* zarfının kullanılması, kelamcıların sebeplilik hususundaki görüş ve yaklaşımlarının doğru olmadığına delalet eder²³⁸.

1.3.4.Mantık Eleştirisi

Arapça kökenli bir kelime olup "nutk" kökünden türemiştir. Nutk kelimesi, eski Yunanca'da "akıl" ve "konuşma, söz" manasına gelen "logos" kelimesine tekabül etmektedir. Mantığın birçok filozof tarafından çeşitli tanımları yapılmakla birlikte, onu, düşünme gücünü hataya düşmekten koruyan bir teknik olarak tarif edilebilir. Lisan için dil bilgisi hangi görevi üstleniyorsa, akıl için de mantığın işlevi

²³⁶ Toktaş, a.g.e., s.s.140-145.

²³⁷ A'râf, 7/57.

²³⁸ Toktaş, a.g.e., s.147.

odur.²³⁹ Diğer bir ifadeyle mantık, insanın doğru bilgiye ulaşmasını tesadüf veya şans eseri olarak açıklamaktan uzak tutan, insana sistematik, tutarlı ve doğru bilgiler veren yöntemleri ihtiva eden, bilimsel araştırmalar yaparken insanın hataya düşmesine engel olan bir felsefî disiplindir.²⁴⁰

Düşünme ve konuşma, insanî bir özellik olup bunları pratik ederken bazı mantık hatalarına düşüldüğü olmuştur. Bu sebeple, doğru ve tutarlı düşünmenin ilke, yöntem ve prensiplerini ortaya koyan bir disipline ihtiyaç duyulmuş ve bunu Aristo, mantık adıyla temellendirmiştir. Mantık alanında Aristo'nun yazdığı eserler, *Organon* adı altında bir araya getirilmiştir. İslam dünyasında VIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri neticesinde eski Yunan kültürüne ait birçok bilimsel eser, İslam dünyasına kazandırılmıştır. Böylece mantık ilmi de İslam dünyasına dahil olmuştur.²⁴¹

Mantığın felsefenin bir aleti mi yoksa ondan bir bölüm mü olduğu tartışmaları, İslâm mantıkçıları uzun sürelerdir meşgul eden bir problem olmuştur. Müslüman mantıkçılar arasında, mantığın diğer ilimleri doğru anlamada bir alet ilmi olduğu kanısı yaygınlık kazanmıştır. Farabi'ye göre, mantık doğru bilgiye, bilgi de insanı mutluga ulaştırır. Eğer ki mutlu olunmak isteniyorsa, mantık bunun anahtarıdır. Mantığı İslam dünyasında sistemleştiren en önemli düşünür İbn Sînâ'dır. O, kendinden öncekilerin yapmış olduğu çeşitli hataları düzeltmiş ve yeni görüşleri sürerek mantık disiplinlerine dair önemli yenilikler ortaya koymuştur.²⁴²

Gazzâlî'ye baktığımızda, Aristo mantığını tesis etmede ve ondan faydalanmada herhangi bir sakınca görmemiş, Yunan mantığının İslâm'a girmesine sıcak bakmıştır. Hatta “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” söyleminde bulunmuştur. Ona göre mantık, bir alet ilmidir, yani doğru bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak kullanılmasında dinî açıdan bir sakınca bulunmamaktadır.²⁴³

²³⁹ İbrahim Emiroğlu, "Mantık" maddesi, *DİA*, DİB Yay., Ankara, 2003, C. 28, ss.18-19.

²⁴⁰ Tahir Uluç, *İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul-2017, , s.17.

²⁴¹ Toktaş, *a.g.e.*, ss.7-9.

²⁴² Emiroğlu, *a.g.m.*, 2003, ss. 19-21.

²⁴³ Toktaş,*a.g.e.*,s.11.

Aristo mantığına göre bilgi, tasavvur ve tasdikten oluşmaktadır. Tasavvurlarla tanıma kıyasla tasdike ulaşılır. Yani Aristo mantığının temeli had ve kıyastır. İbn Teymiyye ise eleştirilerini bunlara yoğunlaştırmıştır. Zira, Aristocuların ortaya koymuş olduğu “herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği” kanaatleri İbn Teymiyye’ye göre geçerli değildir. Çünkü bu önerme selbidir, bedhî değildir. Ayrıca, tasavvuru tanımlayan mantıkçı, bunu yaparken ya önceki bir tanımdan yararlanarak bunu yapar ya da herhangi bir tanım olmadan. Eğer ki önceki tanımlar vasıtasıyla yapıyorsa bu, teselsüle yol açar. Eğer ki herhangi bir tanım olmadan bunu yapıyorsa, bu durumda mantıkçıların “Tanım olmadan kavramlar oluşmaz” savları çürütülmüş olur.²⁴⁴

İbn Teymiyye, dinî veya dünyevî meselelerde mantık ilmi kullanarak bir ilerleme veya derinleşme yaşanamayacağını savunur. Bunu ifade ederken de İslâm’ın ilk üç neslini örnek vererek, onların mantık ilmi olmadan da İslâmî ilimleri tamamladıklarını söylemiştir.²⁴⁵ Özellikle hadis ekolü, mantığı, din dışı bir unsurdan geldiği için zararlı ilimler arasında saymış ve buna gerekçe olarak mantık ilminin ve onu tercüme edenlerin İslâm dışı unsurlardan olmaları gösterilmiştir.²⁴⁶

İbn Teymiyye, felsefecilere yöneltmiş olduğu ilahiyat alanındaki eleştirilerinin arka planında mantığın bulunduğunu söyler. Mantık ilkeleri, Yunan metafiziğiyle sıkı bir ilişki içinde olduğu için, bu ilmin İslâmî ilimlerde kullanılmasının zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkar.²⁴⁷ O, felsefenin geçersiz kılınmasının filozof görüşlerinin çürütülmesi yoluyla değil de onların dayandıkları metod ve yöntemlerin geçersiz kılınmasıyla mümkün olduğunu savunarak, filozofların öğretilerini temelden sarsmayı hedeflemiştir. Aynı zamanda “zeki insanların mantığa ihtiyacı yoktur, aptallara ise bir faydası dokunmaz” diyerek mantığı tamamen gereksiz kılma çabası gütmüştür.²⁴⁸

İbn Teymiyye, mantık eleştirisinde bulunurken, mantığın hâricî bir varlık değil, zihnî varlık boyutu üzerine kurulu olduğunu, bu düzlemdeki bilginin de zihne

²⁴⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, 1999, s.410.

²⁴⁵ Toktaş, *a.g.e.*, s.13.

²⁴⁶ Toktaş, *a.g.e.*, s.17.

²⁴⁷ Kıyıcı, *a.g.e.*, s.189.

²⁴⁸ Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay., Ankara, 2016, s.31.

ait olacağını söyler. Ancak ona göre bilginin zihne değil hârice ait bir kavram olduğunu dolayısıyla dış dünyada bir şeye taalluk etmesi gerektiğini savunur. Bu düşünce, onun bilgi ve varlığı birbirinden farklı ve bağımsız olarak düşünmemesinin bir sonucudur.²⁴⁹

İbn Teymiyye, aynı zamanda mantığın ifade ve düşünce boyutuna da eleştiriler getirmiştir. Mantık ilke ve kâidelerine aşırı bağlılık gösterenlerin, düşüncelerini ifade ederken anlatım bozukluğu, kapalı ve ağdalı konuşma, ifadelerde dağınıklık ve düşünce sapmaları yaptıklarını iddia eder.²⁵⁰ İbn Teymiyye, bunu iddia ederken İbn Sînâ'yı hariç tutmuştur. Onun yazılarında ve üslûbunda güçlü yapısının bulunduğu ve akıcılık olduğunu ifade eder. Bu durumu ise, İbn Sînâ'nın İslâm kültür ve edebiyatıyla meşgul olmasına hamlederek, kendisine İslâmî ilimlerin bir lütfu olarak görmektedir.²⁵¹

İbn Teymiyye'nin, mantığı eleştirirken ve onun gerekli bir ilim olmadığını ispatlamaya çalışırken başvurduğu iddialardan birisi de mantığın, bilgi elde etme aleti olmadığıdır. Zira filozoflardan önceki milletler, bilgi elde etme yolunda mantığa başvurmaksızın da şeylerin hakikatine vâkıf olmuşlardır. Dolayısıyla zekî insanlar, Aristo'nun ortaya koymuş olduğu öğretiler olmadan da bilgiye ulaşabilmişlerdir.²⁵²

İbn Teymiyye, zeki insanların bilgi edinme anlamında mantığa ihtiyaçlarının olmadığını ve mantığı ve onun terimlerini kullanmadıklarını ifade eder. Zira ona göre, ilim öğrenmek için mantığa değil, Arapça kural, kâidelerini ve dilin yapısını en iyi şekilde bilmek gereklidir. Çünkü Kur'ân ve hadisin anlaşılmasında Arapça bilmek önemlidir. Hatta Arapça bilmek, mantığın aksine dînî bir vecibedir.²⁵³

İslam dünyasında kıyasa yapılan ilk eleştiriler, onun iki öncülde oluşması gerektiğine yöneliktir. Başta Nevbahtî ve İbn Teymiyye gibi alimler, küllînin içinde cüzînin yer aldığından hareketle, büyük önermenin kıyas içinde yeniden tekrar edilmesine karşı çıkarlar. İbn Teymiyye, bunu şu şekilde örneklendirir:

Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.

²⁴⁹ Turgut, *a.g.e.*, s.114.

²⁵⁰ Nedvî, *a.g.e.*, s.271.

²⁵¹ *a.g.e.*,s.273.

²⁵² Hasırcı, *a.g.e.*,s.34.

²⁵³ *a.g.e.*, s.33

O halde bu içilen nesne haramdır.

Bu örneği mantıkçılar ise, şu şekilde kıyas formuna koyarlar:

Bütün sarhoşluk veren içkiler haramdır.

Bu içilen nesne sarhoşluk vericidir.

O halde bu nesne haramdır.²⁵⁴

Burada İbn Teymiyye'nin eleştirisi açık bir şekilde büyük önermeye yöneliktir. Küllinin içinde zaten cüzûnin bulunduğundan hareketle kıyasın işleyişinde büyük önermenin yeniden tekrarlanmasını gereksiz görmektedir. Zira, bir içkinin haram olduğu sonucuna ulaşırken zihnimize, küllî önerme olan “bütün sarhoşluk veren nesnelere haramdır” ifadesi canlanmaktadır. Ancak yine de daha sağlıklı bir akıl yürütme olması açısından kıyasın iki öncülle yapılmasının doğru olduğunu söyleyebiliriz.²⁵⁵

İbn Teymiyye, insanların anlama ve kavrama düzeylerinin farklı olduğunu belirterek kavrayış düzeyi yüksek seviyede olanların, kıyası orta terim olmadan da kavrayabileceklerini belirterek orta terimin gereksiz olduğu iddiasında bulunur. Bunun eleştirisini şu akıl yürütmeye izah edebiliriz:

Bütün insanlar ölümlüdür. (Büyük önerme)

Sokrat insandır. (Küçük önerme)

O halde Sokrat ölümlüdür. (Sonuç önermesi)

Bu kıyastaki orta önerme, “insan” teriminin bulunması sayesinde “Sokrat” ve “ölümlü olma” kavramları bir araya getirilerek kıyas oluşturulmuştur. Dolayısıyla orta terim olmadan, kıyasın kurulabilmesi çok mümkün gözükmemektedir.²⁵⁶ Zira orta terimin akıl yürütmede, doğru bir yerde konumlandırılması, tüm kıyasın doğru bir şekilde işlemesine olanak sağlar. Dolayısıyla orta terim, kıyasın içeriği ve şekli açısından en önemli unsur olup onsuz geçerli bir kıyas düşünülmesi mümkün değildir.²⁵⁷

²⁵⁴ Toktaş, a.g.e.,s.47.

²⁵⁵ Akyol, Aygün, vd., “İslam’da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı- Şehristânî ve İbn Teymiyye” Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İslam Felsefesi Tarihi, C.1.,ss.216-217.

²⁵⁶ Toktaş, a.g.e., s.49.

²⁵⁷ Hasırcı, a.g.e.,s.142.

Bütün bunların yanı sıra İbn Teymiyye, aslında kıyasın iki öncülle de gerçekleşebileceğini kabul eder. Ancak onun temel itiraz noktası, ikiden az veya ikiden çok öncül olmama şartıdır. Sadece iki öncülle kıyas yapılabileceğine karşı çıkar. Bu durum, onun kıyasını çok daha uzun bir şekilde oluşturmasına sebebiyet verir. Ancak bu noktada şunu belirtmeliyiz ki, İbn Teymiyye'nin ikiden fazla öncülle akıl yürütmelerde bulunmasında bazı açmazlar mevcuttur. İkiden fazla önermede yer alan bilgiler, zaten küllî önermelerde yer almaktadır. Dolayısıyla kıyası yapan, daha fazlasına ihtiyaç duymadan sonuca gidecektir.²⁵⁸

İslâm filozofları, temsîlî kıyasın, kesin bilgi değil zannî bilgiler sağladığını iddia etmişlerdir. İbn Teymiyye, onların bu görüşüne karşı çıkarak, temsilin kıyas kadar kesin ve doğru bilgiye ulaştırdığını savunur. Kıyasla elde dilen bir bilgiye temsil metodunu uygulayarak da ulaşmamız mümkündür. Şöyle ki mantıkçıların kıyasla akıl yürütmeleri aşağıdaki gibidir:

Her sarhoşluk veren nesne haramdır.

Nebîz sarhoşluk vericidir.

O halde nebîz de haramdır.

İbn Teymiyye ise temsil metoduyla şu şekilde aynı sonucu elde eder:

Üzüm şarabı sarhoşluk verir ve haramdır.

Nebîz sarhoşluk verir.

O halde nebîz haramdır.

Böylece İbn Teymiyye, kıyas ve temsil arasında yalnızca şekilsel anlamda farklılık bulunduğunu, bilgiye ulaşma noktasında ise aynı sonuca ulaştırdıklarını savunmuştur. Hatta ona göre temsil metodu, bilgi değeri açısından kıyastan daha evlâdır. Zira, temsil metodundaki cüzî önermeler ontolojik yapıya sahip oldukları için şüphe içermezler.²⁵⁹

İbn Teymiyye mantığı eleştirirken, onun zihnî hataları koruyan bir alet olduğu tanımından yola çıkarak, onu kullananların hata yapmamaları gerektiğinden bahseder. Ancak mantığı kullanan filozoflar, mantığı kullandıkları halde birçok hata

²⁵⁸ Hasırcı, *a.g.e.*, s.130-138.

²⁵⁹ Toktaş, *a.g.e.*, ss.56-57.

yapmışlar ve birbirlerinin görüşlerini çürütme yoluna gitmişlerdir. Mantık ilmiyle uğraşanlara bu görüşler söylendiği zaman savunmalarının “mantığın bin yıllık bir ilim olduğu, ilimde meşhur olanların mantığa değer verdikleri” gibi söylemlere dayandığını ancak mantık savunmasının böyle olamayacağını söyleyerek eleştirilerini sürdürür.²⁶⁰

İbn Teymiyye, mantık ilmini kıstas olarak düşünmek hataya düşmekten alıkoyuyorsa neden filozoflar ihtilafa düşmüştür, diye sorar.²⁶¹ Nitekim o bir ilimdir ve insanların ortaya koyduğu bir üründür. İnsan ürünü olduğu için hata payının olmaması mümkün değildir. Ayrıca, felsefe mantıktan ibaret bir ilim değildir. Bununla birlikte felsefe, mutlak ve kesin sınırlarla sınırlandırılmaz. Mantıkta eleştirilecek bazı yönlerin var olması, onu komple yok sayacağımız veya reddedeceğimiz anlamına gelmez.

²⁶⁰ Hasırcı, *a.g.e.*, s.213.

²⁶¹ Hasırcı, *a.g.e.*, s.213.

II. BÖLÜM

İBN TEYMİYYE'DE AKIL ELEŞTİRİSİ

Felsefe karşıtlığı ve filozoflarla çatışma içerisinde bulunmak, yeni ortaya çıkan bir durum olmayıp kadîm bir geçmişe sahiptir. Felsefî bilgi ile felsefeye karşı olan akımlar arasında mücadelenin yaşanmadığı bir zaman diliminin neredeyse hiç mevcut olmadığını söylemek mümkündür.²⁶²

Felsefe tarihine baktığımızda, Antik Yunan'da hakikati aramanın gereksiz olduğuna inanan, amaçları sadece sanat olan Sofistler adında bir topluluğun mevcut olduğunu görmekteyiz. Sofistler, objektif bir gerçekliğin bulunmadığını düşüncesine sahiptirler. Zira onlara göre, insanda nesne ve olayları tahkik etmeye yarayan yalnızca duyu organları mevcuttur. Akletme dediğimiz faaliyet de bu duyular üzerinde gerçekleşir. Dolayısıyla başlı başına mevcut bir akıldan ve akletmeden söz etmezler. Ayrıca, duyu organlarıyla var olan akletme, kişiden kişiye değişiklik gösterir, kanaatindedirler. Ünlü sofist Protagoras'ın 'insan her şeyin ölçüsüdür' sözü, Sofistlerin bu temel görüşünü özetleyici niteliktedir.²⁶³ Konumuza ilişkin olarak, Antik Yunan'da, akla değer vermeyen, onu tek başına kâim olarak görmeyen bir topluluk olan Sofistleri tanımak, onlar gibi düşünen İbn Teymiyye'yi anlamak, akıl hakkındaki görüşlerini idrak etmek açısından önemlidir.

Feelsefe karşıtları ve eleştirmenlerini üç grupta ele almak mümkündür:

a. Dînî Metinlere Lafzî ve Zâhirî Anlamda Bağlı Kalanlar: Bu grupta yer alan kimseler, dînî boyuttaki her türlü düşünme ve derinleşmeye şiddetle karşı olup dinin dış kalıplarında donma eğilimi göstermişlerdir.

b. Ârifler ve Sûfiler: Bu grupta yer alanlar, aklî istidlâli, hakîkî bilgiye ulaşma noktasında engel olarak görürler ve bundan kurtulmaya çalışırlar. Zira onlara göre felsefî bilgi, tasavvufî bilginin önünde engel teşekkül etmektedir.

c. Pozitivistler ve sadece bilimsel bilgi ve deneye itibar edenler.²⁶⁴

²⁶² Çulam Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *a.g.e.*, s. 21.

²⁶³ İbrâhîmî Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s. 21-22.

²⁶⁴ Çulam Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.22.

Dînânî, bu üç grubun felsefeye karşı olma noktasında uyumlu ve aynı çizgide yer aldıklarını belirtmekle birlikte düşmanlık ve karşıtlık türlerinin ve felsefeyle çatışma biçimlerinin farklı olduğunu ifade eder. İlk grupta zikrettiği, inanç esasları hususunda zâhirde donup kalan ve düşünmeyi reddeden kimseler, dînî konular hakkında derinleşme ve tefekkür etme yolunu kapatarak, baĝnazca zâhirî manada donup kalmayı tercih ederler. Oysa felsefe, sorular sorarak var olabilir. Temel sorunun olmadığı yerde felsefenin varlığından veya canlılığından söz etmek mümkün değildir.²⁶⁵

İkinci gruptaki ârif ve sûfilerde ise, zâhir ehlinde olduğu gibi felsefeyi düşünceye karşı donup kalma gibi bir durum söz konusu değildir. Onlar, kendilerini Hak yolunda yürümüş ve artık Hakk'ın gözüyle görme mesabesine ulaşmış olarak düşündüklerinden, bilgi makamında felsefî bilgiden önde oldukları kanısındadırlar. Dolayısıyla onlara göre felsefî çaba ve gayretler önemsiz ve gereksizdir. Zira manevî sülûkun menzilleri ve bâtinî makamlar, istidlâlin ham sonucundan kat ve kat üstün ve bilgi kapsamı açısından çok daha geniştir. Bu noktada şu göz ardı edilmemelidir ki ârifler, felsefî bilgiyi reddetmezler, onu muteber addederler fakat eksik olarak görürler. Zira felsefî bilgi ve filozoflar, müşâhede ve mükâşefe boyutuna geçemezler. Bu yüzden felsefe, daha aşağı makamda yer alır. Zâhir ehli ise, filozofların dînî bilgi üzerinde donup kalmayarak akletme yolunu tuttıklarını ve bu anlamda ileri gittiklerini ifade ederek eleştirmişlerdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki felsefî bilgi ve filozoflar; zâhir ehli tarafından ileri gittikleri, sûfiler tarafından ise geri kaldıkları noktasında iki farklı yönden eleştiriye tâbi tutulmuştur.²⁶⁶

2.1.İslâm Dünyasında Akıl Anlayışları

Aklın mahiyeti, işlevi ve delil oluş düzeyi, öteden beri tartışılmış bir mevzudur. Bu durum günümüzde de tartışılmaya ve sorgulanmaya devam etmektedir. İslâm öncesi dönemlerde de filozofları meşgul eden bu mesele, İslâmla birlikte Batı medeniyetinin etkisiyle Müslümanlarca da tartışılmıştır. Aklın konumu ve bilgi kaynağı olarak değeri, aklın nakille ilişkisinin sorgulanmasına yol açmıştır.

²⁶⁵ İbrâhîmî Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.22.

²⁶⁶ İbrâhîmî Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.23-24.

Bu mesele, literatürde akıl-nakil ilişkisi, felsefede ise din-felsefe ilişkileri şeklinde tabir edilmiştir.

Aklın bilgi değeri olarak değerlendirilmesi hususunda İslâm dünyasında temelde iki yaklaşım söz konusudur, diyebiliriz. İlki, dinî konularda aklın değerini tamamen inkâr eden yaklaşım. Diğeri ise, müstakil bir bilgi kaynağı olarak akli kabul eden yaklaşım. Bu iki yaklaşım arasında aklın bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesinde farklı ret ve kabul türleri de bulunmaktadır.²⁶⁷

Aklın bilgi değerini inkar eden ilk yaklaşıma, ashâbu'l-hadîsi örnek verebiliriz. Bu ekol, Hanbelî geleneğini temsil eden Selefiyye mensupları ve savunucularıdır. Vahye tam teslimiyet gösteren ekol, naklin anlaşılması hususunda akla ihtiyaç olduğunu kabul etseler de, dînî gerçeklikleri anlama konusunda aklın yetersiz kalacağını belirterek, akli sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Akâidle ilgili konularda akli devre dışı bırakan, naslarla yetinen, onları te'vil veya yorumla tâbî tutmaktan sakınan bir anlayışı temsil etmektedirler. Zira onlara göre sınırlı bir mahiyete sahip olan akıl, nakli te'vil etmeye muktedir değildir.²⁶⁸

İkinci yaklaşım olan akla bilgi kaynağı olarak değer veren bölüm de kendi içinde, vahyi tamamen yok sayıp akli yüceltenler ve akla değer verip vahye de ihtiyaç olduğunu savunanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Vahyi tamamen yok sayıp akli yüceltenlerden olan İbnu'r-Râvendî'ye göre akıl, tek başına yeterli olup vahye ihtiyaç bulunmamaktadır. Zira akıl, müstakil olarak Rabbi tanımaya ve nimetlerini bilmeye, doğruyla yanlışı birbirinden ayırmaya güç yetirir. İbnu'l-Mukaffa, el- Câhız ve Ebû Bekir er-Râzî gibi isimler de benzer görüşleri savundukları için bu gruba dahil edilebilir. Akla değer verip nakle de ihtiyaç olduğunu zikredenler ise; Mu'tezile kelâmcıları ve Eş'arî ve Mâturidî kelamcılardır.²⁶⁹

İmam Mâturidî, dînî bilgiye ulaşma noktasında akla değer atfederek, çok sayıdaki inanç ve gelenek arasından doğru olana ulaşmanın ve onun doğruluğunu

²⁶⁷ Bünyamin Abrahamov, "Akıl- Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:4, S.1-2., Bahar- Güz 2009, s.385.

²⁶⁸ Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.8., S.1., Ocak-Nisan 2011, s.76.

²⁶⁹ Kubat, *a.g.m.*, ss. 78-80.

ispatlamanın yolu olarak akılı görür. Ona göre akıl, vahyi ispatlayan delili üretmek ve o delili anlayıp kabul etmek olmak üzere çift yönlü bir işleve sahiptir.²⁷⁰

2.1.1.İslâm Filozoflarının Akıl Anlayışları

İslam Dünyasında, özellikle İslam filozofları akılı kendi başına kaim olarak görmüş ve onun cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Akla bu değeri veren en önemli İslam filozoflarının akıl ve aklın cevher oluşu hakkındaki görüşlerini incelememiz, İbn Teymiyye'nin akıl anlayışını ve ona nasıl bir değer verdiğini görmemiz açısından önemlidir.

Fârâbî

Fârâbî, insan zihninde birtakım psikolojik ve fizyolojik süreçler sonucu ortaya çıkan bir olgu olduğu için bilgiyi aynı zamanda psikolojinin de bir parçası olarak görmüştür. Bu sebeple Fârâbî'de bilgi problemi, nefis ve akıl çerçevesinde şekillenir. Düşünce varlık ilişkisini oluşturan ve bunların uyumunu sağlayan şey Fârâbî'ye göre surettir. Suret, tanım gibi türsel bir ayrımı ifade eder. Dolayısıyla var olanın zihinsel karşılığı surettir. Suretin zihinde oluşması, duyuda, hayalde ve akılda gerçekleşir. İnsandaki bilgi ise duyum ile gerçekleşir. Zira duyum, duyu organları aracılığıyla gerçekleşen bir tecriddir. Duyumdan sonraki soyutlama işleminde tahayyüle dayalı bir algı yer alır. Burada tam bir soyutlamadan söz edilemezse de nesne, türsel görünümü ile tasavvur edilir.²⁷¹

Fârâbî'ye göre bilme, duyum ve tahayyüle uğradıktan sonra esas olarak akılda meydana gelen bir soyutlamadır. Maddî durumlardan soyutlanmış suret olan düşünülür surette bilgi gerçekleşir. Akıl yetisinde, metafizik varlıkları bilmemizi sağlayan birtakım bilgiler kendiliğinden mevcuttur. İnsan bu varlıkların bilgisine bazı rasyonel ve sezgisel yollarla ulaşır. Daha sonra faal akılla irtibat kurarak bu metafiziksel varlıkların bilgisine erişir.²⁷²

İbn Sinâ

²⁷⁰ Tahir Uluç, *a.g.e.*, s.25.

²⁷¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yay., Ankara, 2018, ss. 55-57.

²⁷² Aydın, *a.g.e.*, s.57.

İbn Sînâ, metafiziği İlk Felsefe olarak isimlendirmiştir. Zira amacı, varlıkları inceleyerek Tanrı'yı ve cisim olmayan varlıkları ispat etmek, onların Tanrıyla irtibatlarını incelemek ve insanın varlık aleminde sahip olduğu yerini tespit ederek ahlak felsefesini temellendirmektir.²⁷³ O, insanın metafizik yapmasını sağlayan akıl gücünü tahlile tâbi tutarak onda ilk olarak var olan şeyin varlık, şey ve zorunlu kavramlar olduğunu tespit etmiştir. Bunlar, aklın başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan doğrudan kavrayabildiği ve diğer kavramların da ancak kendileriyle bilinebildiği en genel ve apaçık kavramlardır. Aynı zamanda insanın bunların idrakine varabilmesi için birtakım işaretler, alametler, uyarılar ve hatırlatıcılara ihtiyacı vardır.²⁷⁴

İbn Sînâ metafiziğindeki en önemli kavram çiftlerinden birisi cevher-araz kavramlarıdır. İbn Sînâ'ya göre cevher, varlık bakımından herhangi bir konuya dayalı olmayan şeydir. Cevherler, arazların dayanağı konumundadır. Kendileri ise arazlara dayanmazlar. Filozof, cevheri cisim ve cisim olmayan şeklinde iki kısma ayırır. Buna göre cisim, madde ve suret cevherinden oluşur. Bu ikisi de birer cevherdir. Nefis ve akıl ise cismânî değil, gayri cismânî cevherlerdir. Bununla birlikte nefis, cisimle bir münasebete girerken, akıl cisimle herhangi bir münasebete girmez.²⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre cismin maddesi suretten ayrı olamaz. Dolayısıyla varlığı ona dayanır. Birbirlerinin varoluş sebebi olmamakla birlikte aralarında sebeplilik ilişkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna binaen sûret ve madde arasında bir mülazemet sözkonusudur. Filozof, suretle madde arasındaki bu mülazemeti sağlayan cisimden ayrı cevherlerin var oluşunu zorunlu görmektedir ki bu cevher, asıl sebep olan akıldır. Dolayısıyla birbirlerinden ayrı bulunmayan madde ve sûret, asıl sebep olan akıl vasıtasıyla birleştirilerek cisim haline gelmektedir.²⁷⁶

Filozof, duyu organları vasıtasıyla idraki mümkün olmayan mufârak varlıkları yalnızca akılla kavranabilir bulur. Başka varlıklar onları bilsin veya bilmesin, varlıksal olarak ma'kul olmaları sebebiyle onlar, kendi kendilerinin bilincindedirler.

²⁷³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İfav Yay. İstanbul 2012, s.81.

²⁷⁴ Durusoy, *a.g.e.*, ss. 86-87.

²⁷⁵ Durusoy, *a.g.e.*, s.91.

²⁷⁶ Durusoy, *a.g.e.*, ss. 91-92.

Bu cevherler, sonradan değil kendiliklerinden mücerrettirler. Bu mücerred cevherlerin idraki, cisimlerdeki gibi suretlerin duyular tarafından idrakiyle değil kendi manevî etkilerinin dolaysız olarak nefis tarafından idrakiyle mümkündür.²⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre insan, metafizikle uğraşması mümkün bir varlıktır. Zira insan doğası bu mümkünatı kendine sağlamaktadır. Salt zeka ve bedene sahip maddî bir varlık olmayıp aynı zamanda metafizikî durumları da gerçekleştirebilen “nâtık nefis” denilen ve onunla bizzat varlığının idrakine varabilen aklî bir varlıktır. İnsanın gayri maddî cevher olan nâtık nefisten meydana geliyor olması dolayısıyla nefsin varlığı ve mahiyetinin izahını elzem kılar. Diyebiliriz ki filozofun felsefesinde nefis konusu, metafiziğin temelini teşkil etmektedir.²⁷⁸

Filozofa göre insan nefsinin kendi varlığını idrak etmesini sağlayan güç, akıl gücüdür. Dolayısıyla insanı metafizik varlıkların bilgisine ulaştırmaya yarayacak güç de yine akıl gücüdür. İnsanın kendi varlığında gizli olan metafizik ile meşgul olma gücünü, güç halinden fiil haline çıkarmak da yine insanın kendi irade ve çabasına bağlıdır.²⁷⁹

İbn Rüşd

Akıl, İbn Rüşd'ün nefis teorisinin en önemli konularından biridir. Akıl konusuyla fizik aleminden metafizik alemine geçilir. Zira bu noktada insanın bilgiye ulaşma sürecinde yetkin seviye olan küllinin bilgisine ulaşılır. İbn Rüşd, akıl hakkındaki araştırmalarını onun ispatı, cevher oluşu ve mahiyeti, diğer idrak güçlerinden farkı, bilfiil mi bilkuvve mi olduğu gibi konulara dayandırır.²⁸⁰

İbn Rüşd, akılı dayanağı olan beden ve mânâ açısından nefsin sahip olduğu diğer güçlerden ayrık olsun veya dayanağı açısından değil de sadece mânâsı açısından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun nefsin parçalarından kendisiyle idrak ettiğimiz bölüm olarak tanımlamaktadır. Fizik konularının aksine, akıl hakkında doğrudan bilgi edinilemediği için İbn Rüşd aklın varlığını onun fiil ve eserlerinden hareketle ispatlamak mecburiyetindedir. Nefsin diğer fiillerinden farklı olarak akla

²⁷⁷ Durusoy, *a.g.e.*, s.92.

²⁷⁸ Durusoy, *a.g.e.*, ss. 82.

²⁷⁹ Durusoy, *a.g.e.*, ss. 85.

²⁸⁰ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İstanbul, 2015., ss.,263-264.

özgü bir fiilin insanda mevcut olduğunu gösterebilmek adına idrak fiilini cüz'î ve küllî olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre beş duyu, ortak duyu, hayal, hafıza ve mütefekkiye gücü cüz'î idrak içerisinde yer alır. Küllî idrak ise bunlardan tamamen farklı olan akıl ile açıklanır. Aklın varlığı ve mahiyetinin ne olduğuna şahsî ve küllî idrakin detaylı incelenmesi ve ikisinin karşılaştırılmasıyla ulaşılabilir. Küllî idrak, maddî boyuttan tamamen uzakken cüz'î idrak sürekli olarak maddeyle ilişkilidir. Duyular, maddeyle olan ilişkilerinden dolayı duyu objelerinin tesiri altında kalırken akıl böyle değildir ve konusundan bu şekilde etkilenmez. Bu saydıklarımız, duyu ve hayal gücünün ötesinde bulunan, küllî idraki ortaya koyan ve insanı diğer varlıklardan ayıran aklın var olduğunu ortaya koyar.²⁸¹

Filozofumuz aklın fiillerini üç başlık altında ele alır. Bunlar, tecrid edilmiş mânâların idraki ve tecrid yolu ile kavramların üretilmesi, bu kavramlar arasında ilişkiler kurmak ve aklın doğrulama ve yanlışlama şeklinde çeşitli hükümler vermesidir. Akıl, nazari bilgide yer alan çeşitli basit unsurları birleştirmek suretiyle doğru-yanlış yargılarına ulaşır. Aynı zamanda akıl, varlıkları öncesi ve sonrasıyla düşünerek birleştirir. Vardığı yargıyı ise tüm zamana yayar.²⁸²

İbn Rüşd, insanda aklın bulunuşunun gaye sebebini mutlak bir mükemmelliğin gerçekleşmesi olarak açıklar. İnsana amelî şeylerin yanında nazari şeyler hakkında düşünebilme yetisi de verilmiştir. Amelî ilkeler, insanın maddî olarak varoluşunun; nazari ilkeler ise insanın mükemmelliğinin tamama ermesi açısından lüzumludur. Nazari aklın gaye sebebi ise, insanın insanî olma açısından ilk yetkinliğe ulaşarak mükemmelliğinin tamamlanmasıdır.²⁸³

Görüldüğü gibi İslam filozofları akla değer vermişler, onu kendi başına kaim bir cevher olarak değerlendirmişlerdir.

2.1.2.Kelamcıların Akıl Anlayışları

Aklın mahiyeti, işlevi ve sınırları nelerdir gibi sorular öteden beri insan zihnini meşgul etmiştir. Müslümanlar arası fikir ayrılıklarının başlamasında aklın sorgulanması ve onun vahiyle irtibatı konusu önemli bir yere sahiptir. Akıl

²⁸¹ Arkan, *a.g.e.*, ss. 265-266.

²⁸² Arkan, *a.g.e.*, ss. 266-267.

²⁸³ Arkan, *a.g.e.*, ss.,268-269.

hakkındaki ilk tartışmaları dillendirenler Mû'tezile âlimleri olmuştur. Nitekim, mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ, hakikatin akılla bilinebileceğini, mû'tezilî âlim Sümâme b. Eşres ise aklın nakle tercih edileceğini söylemiştir.²⁸⁴ Câhız akli, “insandaki fehmetme ve kendisini zarar verici şeylerden koruma gücü” olarak, Cübbâî ise, “kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten meleke” olarak tarif etmiştir. Buna göre, ilk Mû'tezile kelâmcıları, akli mahiyet itibariyle araz olarak nitelendirip insan davranış ve düşüncelerini yönlendiren bir bilgi kaynağı kabul etmişlerdir.²⁸⁵ Aynı zamanda akla büyük önem vermişler ve doğru bilginin akılla bilinebileceğini söyleyerek rasyonalist düşüncenin kapılarını aralamışlardır. Hatta onlara göre akıl, Allah'ın insandaki vekilidir.²⁸⁶

Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855), akli, insanın fitratında doğuştan var olan bir tabiat olarak tanımlamıştır. Ehl-i sünnet âlimlerinden Hâris el-Muhâsibî ise, , akli faydalı ve zararlıyı ayırt etmek için insana doğuştan verilen bir tabiat olarak nitelendirmiştir. Aynı zamanda Muhâsibî, nasslara başvurmak ve nassların bulunmadığı durumlarda kıyas ve istinbat yöntemleriyle aklın mahiyetini açıklamaya çalışmıştır. Aklın salt anlama yetisinin olmadığını bunun yanı sıra onun Allah'ı bilme (marifet) işlevinin bulunduğu düşüncesine sahiptir.²⁸⁷

İbn Teymiyye, Ahmet b. Hanbel'in yolundan giderek, akli, insanın doğru ve faydalı olanı bilmesini sağlayan ve böylece fiillerini yönlendiren bir tabiat olarak tarif etmiştir. İbn Hazm ise, aklın bir cevher değil araz olduğunu söylemiş ve onu rûhî bir güç olarak kabul etmiştir.²⁸⁸ Bu saydıklarımız, İbn Teymiyye'nin dînî konular dışında aklın işlevselliğini kabul ettiğini göstermektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, akli, varlıklar hakkındaki bilgileri tasnif etmek suretiyle birtakım sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma yetisi veren zihinsel bir alet olarak tanımlamaktadır. İmam Gazzâlî ise, akıl hakkında yapılan farklı tarifleri birleştirmek istemiş, böylece onu zarûrî, tecrübî ya da nazarî bilgilerin meydana

²⁸⁴ Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çatışmalar Dergisi*, 2001/1, s. 199.

²⁸⁵ Yavuz, *a.g.mad.*, s.242.

²⁸⁶ Tekineş, *a.g.m.*, s. 205.

²⁸⁷ Tekineş, *a.g.m.*, s.s. 203-204.

²⁸⁸ Yavuz, *a.g.mad.*, s.243.

gelmesini sağlayan ve bunların gerçekliğini ölçme ve anlamayı sağlayan bir güç olarak tanımlamıştır.²⁸⁹

İslâm ulemâsının tanımlarından, birçoğunun akıllı, maddî bir güç olarak değil de insanda doğuştan var olan rûhî bir güç olarak algıladıklarını anlıyoruz.

Kelâm ehli genel olarak akıllı, garîzî ve müktesep akıl olmak üzere iki kısma ayırır. Garîzî akıl, her insanda doğuştan itibaren var olan ve onun diğer mahlûkattan ayrılmasını sağlayan akıldır. Kişinin kendisini, anne-babasını bilmesi gibi fitraten ortaya çıkan fiiller, bu aklın doğuştan sahip olduğunu gösterir. Garîzî akıl, insan yapısında mevcut olup bu akıl sayesinde insan vahye muhatap olabilmekte, fiiliyatından sorumlu tutulabilmektedir. Bu aklın mevcudiyeti ile Allah insanlara emir ve nehiylerde bulunmuş, peygamberler ve kitaplar göndermiştir. Mû'tezile ve Mâturîdiyye'ye göre, insanın, nübüvvet olmaksızın Allah'ın varlığını bilip inanmakla mükellef oluşunun dayanağı bu akıldır. Matbû' akıl da denen bu akıl olmadan diğer aklın mevcut olması söz konusu değildir. Doğuştan bir potansiyel güç halinde bulunan garîzî akıl, insanın olaylar hakkında muhâkemelerde bulunmasına neden-sonuç ilişkisi kurmasını, duyulardan aldığı malzemeleri işleyerek bilgiye çevirmesini, anlam ve yorumlamalarda bulunmasını sağlar.²⁹⁰

Garîzî aklın kullanılmasıyla elde edilen akla *müktesep akıl* denir. Sezgi, düşünme, deney ve öğrenim süreçleri neticesinde kazanılan bu akla mesmû', müstefâd ve tecrübî akıl da denilmektedir.²⁹¹ Bu akıl, belirli bir süre geçtikten sonra, çeşitli tefekkür ve muhâkemeler neticesinde ve deneyimlerle kazanılmaktadır. Garîzî akıl olmadan müktesep aklın ortaya çıkması düşünülemez. Müktesep akıl, garîzî aklın gelişmiş halidir, diyebiliriz.²⁹²

Mû'tezile kelâmcıları, insanların vahye muhtaç olduklarını kabul etmekle birlikte bilgi kaynağı açısından akla büyük bir değer vermişler, nakille teâruz ettiğinde doğruluğu tartışılmaz sağlam bir hakem rolü vermişlerdir. Selefiyye ekolü, naklin anlaşılması için akla ihtiyaç olduğunu kabul etmekle birlikte dînî hakikatleri tek başına kavrama noktasında aklın 'aciz ve sınırlı bir yapıya sahip olduğunu

²⁸⁹ Yavuz, *a.g.mad.*, ss. 243-244.

²⁹⁰ Altıntaş, *a.g.e.*, ss. 151-159.

²⁹¹ Yavuz, *a.g.mad.*, s. 244.

²⁹² Altıntaş, *a.g.e.*, s.s. 159-163.

düşünmüşlerdir Eş'ariyye ve Mâturîdiyye kelamcıları ise, akıl-nakil ilişkisi kapsamında, naklin esas kabul edilip akılla desteklenmesi kanaatindedirler. Bununla birlikte Selefiyye'ye nazaran bilgi kaynağı açısından akla daha fazla güvenmişlerdir. Gazzâlî, dînî bilgileri ve hükümleri kavramamızı sağlayan aklın küçümsenmeyeceğini belirtir. Bu derece önemli olmasına rağmen aklın vehim, hayal, gazap gibi insanı yanılığa sevk edecek duygulardan arınmış olmadığını, onu bu olumsuz duygulardan kurtarabilecek yegâne şeyin vahiy olduğunu savunur²⁹³.

İslâm kelâmında akıl-nakil ilişkisine dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kelâmcılar, şâhiden hareketle gâibi temellendirmek maksadıyla bilgi konusunda ilk dönemlerden beri fikir yürütmüşlerdir. Onların kabul ettiği bilgi kaynakları; “havâss-selîme”, “haber-i sâdık” ve “akıl”dır. Kelamcıları, duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgiyi inkar edenleri muhatap kabul etmezler. Ayrıca haber-i sâdık, insan hayatında kaçınılmaz olarak var olan bir kaynaktır. Naklî delil dediğimiz, peygambere vahyedilen metinler, ondan nakledilen sahih hadisler ve icmâen sabit olan nakiller, birer kat'î bilgi ifade eder. Akıl ise, duyu organlarının verilerinden hareketle belirli sonuçlara ulaşır. Bunun yanı sıra akıl, bedihî yani apaçık bilgilerle de bir hükme varabilir. Mesela, bir şeyin cüzünden daha büyük olduğu ve o cüz'ün o şeyden daha küçük olduğu fitrî akılla bilinebilir. Bir diğer aklî bilgi türü ise istidlâlî bilgidir. Mesela duman görüldüğü zaman ateşin varlığına hükmetmek bu tür bir istidlâl ile mümkün olmaktadır. Herhangi bir aklî ve zihinsel çaba sonucu bilgiye ulaşma metoduna akıl yürütme (nazar) adı verilir. Zihinlerde yer alan şüphe ve tereddütleri gidermek, doğru bir akıl yürütme ve istidlâl ile mümkün olmaktadır. Akıl yürütmenin gerekliliğinin kaynağı olarak ehl-i sünnet alimleri, sem'î haberi, Mu'tezile ise, nakli anlamada temel unsur olması açısından akli esas alırlar. Dolayısıyla diyebiliriz ki nazar veya akıl yürütme dediğimiz metod, kelamcıları tarafından bilgiye ulaşma metodu olarak benimsenmiş ve uygulanmıştır.²⁹⁴

Aklın bilgi edinme konusunda delil olduğu ve akıl yürütmenin gerekliliği hususunda kelamcıları arasında ortak bir fikir birliği mevcutken, delillerin öncelik sonralık durumları hakkında sıralama açısından farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki,

²⁹³ Yavuz, *a.g.mad.*, s.245.

²⁹⁴ Özervarlı, *a.g.e.*,2017, ss.75-78.

Mu'tezile bu konuda sıralama yaparken akli nakilden önde tutmuş, Ehl-i sünnet alimleri ise, ya nakli öncelemiş ya da akıl ve nakil arasında bir denge ve uyum gözetmişlerdir.²⁹⁵

Akıl-nakil ilişkisini açıklarken, mâkul ile menkul arasında bir çatışma olduğunda, bu ikisinden birini tercih edenler olduğu gibi, ikisini uzlaştırmaya yönelik tavır takınanlar da olmuştur. Uzlaştırmaya yönelik fikir beyân edenler ise, akli önceleyenler, nakli önceleyenler ve ikisinin arasını uzlaştırmaya çalışanlar olarak üç kısma ayrılır. Gazzâlî, son zikrettiğimiz akıl-nakil arasında bir uyum olduğu fikrine sahiptir. Aksi halde, bunlardan birinin öncelenip diğerinin dışlanması durumunda, diğerinin de dışlanma ile karşılaşma ihtimalinin olduğunu belirterek akıl-nakil uyumunu benimser.²⁹⁶

2.2.İbn Teymiyye'de Akıl- Nakil İlişkisi

İbn Teymiyye'nin akli nasıl ele aldığını hangi pozisyonda konumlandığını, ona ne ölçüde değer verdiğini daha iyi anlamamız için aklın nakil ile ilişkisine değinmekte fayda görüyoruz. Zira, akıl eleştirisinde bulunurken İbn Teymiyye'nin amacı akli tesis etmek olmayıp nakli ön plana çıkarmaktır.

İbn Teymiyye, filozofların görüşü olan Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu hakkındaki nazariyeyi reddederek bunun burhânî bir temelinin bulunmadığını ifade eder. Diğer taraftan o, filozoflarca aklın ontolojik bir değer olarak kabul edilmesinin ve melekler seviyesinde kabul edilmesinin herhangi bir rasyonel veya dînî temele sahip olmadığı kanısındadır. Zira ona göre, filozofların faal aklın Cebraîl olduğunu iddia etmelerinin dışında herhangi bir dayanağı mevcut değildir. Kısacası İbn Teymiyye, filozofların bu görüşlerinin burhânî olmadığını, yalnızca varsayımdan ibaret olduğunu savunur.²⁹⁷

İbn Teymiyye, 'kesin iman' ifadesini kullanarak, Hz. Peygamber'in sözünün sarih akla aykırı olması durumunda bile kişinin bunu kabul etmesi gerektiğini, bunun kesin iman gereği olduğunu zikreder. O, bu ifadeyle aslında akıl ve din çatıştığında dinin akla öncelenmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmak istemiştir.

²⁹⁵ Özervarlı, *a.g.e.*, s.79.

²⁹⁶ *a.g.e.*, s.80.

²⁹⁷ Toktaş, *a.g.e.*, ss.133-134.

Yani, şeriatte var olan her şey, akıl tarafından tasdik edilmiş durumdadır; ancak akıl tarafından kabul edilmiş her şeyi şeriat tasdik etmiş değildir. Dolayısıyla ona göre, aklın hükümlerini kabul etmek, şeriatın onayı olmaksızın mümkün değildir. Buna karşılık şeriatın hükümleri, aklın onayına bağlı olmadan kabul edilir.²⁹⁸

İbn Teymiyye, naklin akla öncelenmesi gerektiğine dair görüşlerini *Der'ü Teâruz'il- Akl ve'n- Nakl* adlı eserinde şu şekilde özetlemiştir:

“Şeriat ve akıl çatışırsa, bu durumda şeriatın öncelenmesi gerekir. Zira akıl, şeriatı haber vermiş olduğu her hususta tasdik eder. Oysa ki şeriat, akli haber verdiği her şeyde tasdik etmez.”²⁹⁹

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye, şeriatın akla öncelenmesi gerektiğini ifade eder ve bu iddiasını ispatlamak için de mantıkî istidlâle yönelir. Böylece aklın şeriate öncelenemeyeceğini delillendirmek için yine aklın kendisine tutunur. Zira akli bu teâruzdan çıkarmak için akli araç olarak kullanması gerektiğinin bilincindedir. O, akli ancak kendisiyle mahkum edebileceğinin idrakine sahiptir. Onun nazarında akıl, hakikatlere ulaşma noktasında bir araçtan ibarettir. İman edip hakikatlere ulaşıldıktan sonra aklın görevi sona ererek bir köşeye çekilir. Zira akıl, Allah'ın elçisinin getirdiği hakikatleri tasdik etmek ve ona iman etmenin zorunlu olduğunun farkındadır.³⁰⁰ İbn Teymiyye, esasında aklın kendisinin başlı başına bir bilgi değeri olmadığını, bilgiyi nakilden aldığını söyleyerek aklın epistemolojik değerini nakle dayandırmaktadır. Varmak istediği nokta ise, aklın nakille çatışamayacak seviyede olduğunu ispatlamaktır. Zira akıl, zaten varlığını nakle borçlu durumdadır. Dolayısıyla akıl, meşruiyetini nakilden alır. Akıl ve nakil çatışma yaşasa bile, akıl değil nakil öncelenir. Bunu ifade ederken de nakil öncelendiği zaman bile aslında aklın öncelendiğini savunur. Bunu da aklın temelinin nakil olduğunu söyleyerek izah eder.

İbn Teymiyye, bu iddiasını temellendirmek için, ‘âmmî’ kavramını misallendirir. Âmmî, fikhî konularda icthad etmek için gerekli bilgi ve donanımdan mahrum olan kimse demektir. Buna göre, bir müçtehidî taklit etmenin kendisine

²⁹⁸ Dînânî, a.g.e., C.1., s.26.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, , Beyrut, 1997, C.1.,s. 138.

³⁰⁰ Dînânî, a.g.e., C.1., s.27.

vacip olduğu bir âmmî, başka bir âmmî vasıtasıyla taklit şartlarının bir müctehidde bulunduğunu öğrenir ve şayet aracı âmmî ile müctehid arasında bir anlaşmazlığın ortaya çıktığını öğrenirse, bu taklit eden âmmînin, müctehidin görüşünü, aracı olan âmmînin görüşünden önde tutması ve yeğlemesi gerekmektedir. Zira aracı olan âmmî, diğer âmmînin müctehidin görüşüne uyması gerektiğine dair ikna ve rehberlik etmişti. Mezkur misalde İbn Teymiyye, akılı, başka bir âmmîyi Hz. Peygamber'in yoluna davet eden âmmî kimse olarak nitelemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e uymaya, O'nun yolundan gitmeye çağıran akıl ile Hz. Peygamber arasında herhangi bir ihtilaf çıkacak olur ise, bu durumda Hz. Peygamber'in sözünün önceleneceğini ilgili misal aracılığıyla aktarır.³⁰¹

İbn Teymiyye'nin getirmiş olduğu misalde iki âmmî ile iki akılı kastetmiş olması manidardır. Zira o, bu misalle bir başka sonuca daha ulaşmaya çalışır ki o da iki aklın olduğu ve iki farklı bireyselliğe sahip bulunduğudır. Bu düşüncesini şöyle anlatmaktadır:

“Ma’kûlat kategorisi, Peygamberin doğru olduğu sonucuna ulaştıran aklî delilleri ihtiva etse dahi, sem’î delillerle çatışan bir şeyi geçersiz kıldığımızda ma’kûlat kategorisinden sadece bir şeyi geçersiz kılmış oluruz, bütün ma’kûlatı değil.”³⁰²

Buradan anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye, aklî delili iki bölümde ele almıştır. İlk bölümdeki aklî delil, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ve sözlerinin kendisiyle ispatlandığı, dine muhatap olmaya yarayan aklî delildir. İkinci bölümdeki aklî delil ise, nakille çatışabilme durumu olan aklî delildir. Dolayısıyla ilk bölümdeki akıl, şeriatı ispatlamaya yararken diğer bölümdeki akıl, şeriatle çatışma yaşayabilmektedir.³⁰³

İbn Teymiyye'ye göre, zikrettiğimiz iki akıl türünden nakille çatışabilen akılı geçersiz sayarsak, bu durumda akılı tamamen geçersiz kılmış olmayız. Yalnızca akıl

³⁰¹ Dînânî, a.g.e., C.1., s.27.

³⁰² İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, , Beyrut, 1997, C.1.,s. 138

³⁰³ Dînânî, a.g.e., C.1., s.28.

türlerinden birini geçersiz saymış oluruz ki akıl türlerinden birinin geçersiz kılınması, bütün akılları yok saydığımız veya geçersiz kıldığımız anlamına gelmez.³⁰⁴

İbn Teymiyye, akıl ve nakil arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için *Der' u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserini telif etmiştir. Bu eserinde kendisini, akılcı ve istidlâl yanlısı olarak nitelemektedir. Fakat bunun hakiki manada gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim o, akılı mutlak akıl olarak kabul etmemektedir. Hatta akılı, kendi düşüncelerine ulaştırması için bir vasıta olarak kullanır. Mezkûr eserinde akılı tanımlar ve tasnif ederken 'araz' olarak nitelemekte ve hatta onu bir *ğarîza*(içgüdü) seviyesine indirgemektedir.³⁰⁵ Dolayısıyla İbn Teymiyye, felsefecilerden farklı olarak akılı cevher olarak değil bir nitelik olarak değerlendirmektedir.

İbn Teymiyye, aklın çokluğu konusunda, aklın farklı bağlamlarda kullanılmasını kastediyor değildir. Bilakis, açık bir şekilde, naklî delille çatışan akılla nakli ispatlayan akılı birbirinden farklı görmektedir. Bu farklı oluşu ise, çelişki anlamında olmadığını söyleyerek, bunun büyük bir soruna yol açmayacağını ifade eder. Çelişki olduğunu reddeder fakat çatışma(tearuz) olabileceğini kolaylıkla kabul eder. Böylece, nakli ispat eden akılı, nakille çatışan akla önceler. Aynı zamanda delillerin çatışması(tearuz) ile delillerin çelişmesinin(tenâkuz) farklı şeyler olduğunu iyi bilmekte ve tearuz durumunda güçlü olan delilin önceleneceğinin idrakindedir. Bu sayede nakli akla kolayca önceleyebilmektedir. Oysa tenâkuz durumunda böyle bir sıralamanın mümkün olmadığını, iki taraftan birinin doğru diğerinin ise yanlış olacağını farkındadır.³⁰⁶

İbn Teymiyye, bu açıklamalarıyla naklin sahilliğini ispat eden akılla nakille çatışan aklın farklı olduğunu ve aynı zamanda bunun bir çelişme değil delillerin çatışması durumu olduğunu izah etmektedir. Böylece delillerin çatışması halinde iki taraftan birinin diğerine üstün ve diğerinden güçlü olacağından hareketle naklin sahilliğinin ispatlandığı aklın nakille çatışan akıldan daha güçlü olduğunu ispatlar.³⁰⁷

³⁰⁴ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.29.

³⁰⁵ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.29.

³⁰⁶ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.30.

³⁰⁷ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.31.

İbn Teymiyye, bu izahlarıyla kendi sahip olduğu fikir ve kanaatleri ile amaçladığı özel hedefleri doğrultusunda hareket ederek aklın çokluğuna hükmetmiş, nakli ispat eden akli nakille çatışan akıldan üstün bir konuma çıkarmıştır. Peki iki farklı akıldan bahsetmek nasıl mümkün olabilir? Neticede aklın hükmünün ölçütleri vardır ve tümellik ve zorunluluk özelliklerine sahiptir. Şu var ki kendisiyle bir şey ispatlansın veya nefyedilsin, aklın hükmü olan şey, netice itibariyle aklın hükmüdür. Dolayısıyla nakille çatışması mümkün olan akıl ile naklin doğruluğunu ispatlamaya yarayan akıl aynı akıldır.³⁰⁸

İbn Teymiyye'nin savıyla ilgili olarak zihinlerde oluşacak diğer bir soru da akli öz itibariyle tek olarak kabul etmeyip farklı akıllar olduğunu söylediğimizde bilgi aleminde karmaşa, sıkıntı ve insanlar arası anlaşmazlık meydana gelmez mi? Bu konudaki bir diğer problem ise, akli öz itibariyle bir kabul etmediğimizde iki aklın varlığı da hiçbir zaman kabul edilmeyecektir. Zira aklın sayısının belirlenmesi için bir müreccih, müreccihin tespiti için de belirli bir akla ihtiyaç vardır. Peki bu akıl hangi akıl olacaktır?³⁰⁹

İbn Teymiyye'nin nakille çatışan akıl ile nakli ispat eden akıl arasında farklılık bulunduğunu düşünmesinin altında yatan temel etken, tümelin varlığını inkar etmesi ve bir nominalist (tümellerin varlığına inanmayan ve sahip olunan tek şeyin isimler olduğu fikrini benimseyen) olmasıdır.³¹⁰

İbn Teymiyye nominalist olup tümellerin varlığını inkar etmenin yanında aynı zamanda her türlü 'mutlak'a da karşı çıkar. Ayrıca tümel ve mutlakın zihinlerdeki anlamını dilde ifade bulan tümel ve mutlak gibi olduğuna inanmaktadır.³¹¹ Bununla birlikte alemin Rabbinin varlığının mutlak olduğuna inananların dalâlet içerisinde olduğunu, Rabbin varlığının mutlaklık şartı olsun veya olmasın imkansız olduğunu şu ifadelerle savunur:

³⁰⁸ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.31.

³⁰⁹ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.31.

³¹⁰ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.33.

³¹¹ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.35.

“ İnsanlardan bir grup, Rabbin varlığı konusunda dahi sapıtmış ve O’nu mutlaklık şartı ile veya mutlaklık şartı olmaksızın mutlak bir varlık olarak addetmişlerdir. Fakat bu ikisinin dış dünyada varlık bulması imkansızdır.”³¹²

İbn Teymiyye’nin bu ifadesiyle kastettiği Rabbin varlığıyla ilgili olarak mutlaklığın olması veya olmaması yeterli değildir. Bilakis bu konuda mukayyetçilik ve belirlenmişlik şartının olması gerektiğini düşünür. Yani Rabbin varlığını ister mutlaklık şartıyla isterse de mutlaklık şartı olmaksızın imkansız sayarken kastettiği şey Rabbin varlığının mutlaklığın yokluğu kaydı ile mukayyet olmasıdır. Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır ki bir varlığın mukayyet olması, onun sınırlanmış ve bileşik olduğu sonucunu doğurur. Bir şey bileşik ise, kendi parçalarına muhtaç durumda demektir. Muhtaç olan bir varlık ise, varlık aleminin ilkesi pozisyonunda bulunamaz.³¹³ Yani naslardaki Tanrı, mutlak değil belirli ve mukayyettir.

İbn Teymiyye’nin mutlaklıkla ilgili ifadelerinden onun her türlü mutlak ve tümelin gerçekliğine karşı çıkan bir nominalist çoğulcu olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Diğer çoğulcular gibi o da yalnızca bireylerin ve çoklukların hakikatine inanarak varlık alemini bir bütün olarak değil de birbiriyle ilgisiz, dağınık ve ayrı şeyler olarak görmektedir. Böylece varlıklar arası somut birlik ve ilişki manasız kalarak varlık alemi ayrıklık ve yabancılıktan ibaret bir hal almaktadır.³¹⁴

İbn Teymiyye, nominalist bir çoğulcu olmasının yanı sıra Yaratıcının birliğini ve tenzihini ispatlamak için çok büyük çaba sarf eder. Ancak bunu yaparken de tenzihin hakikatini tam olarak bilmediği için farklı bir takım sorunlarla karşılaşmıştır. Tenzihe dair pek çok rivayet zikreder fakat bunu yaparken sırf terzihte bulunması, Yaratıcıdan bazı şeyleri nefyetmeye, nefy ise Yaratıcının sınırlılığına sebep olur ve bir çeşit ta’ile sürükler.³¹⁵

Daha önce zikretmiş olduğumuz varlığın mutlaklık şartı ile varlığın mutlaklık şartı olmaksızın imkansız olduğu görüşünü savunan İbn Teymiyye, Hak Teâla’nın mutlaklığın yokluğu şartına sahip bir varlık olduğu düşüncesine sahiptir. Bu

³¹² İbn Teymiyye, *Der’u Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, , Beyrut, 1997, C.1.,s. 216.

³¹³ *Dînânî, a.g.e., C.1., s.35.*

³¹⁴ *Dînânî, a.g.e., C.1., ss.35-36.*

³¹⁵ *Dînânî, a.g.e., C.1., s.36.*

bağlamda birlik ortadan kalkacak ve ayrılık ortaya çıkacaktır. Hak Teâla ile varlıklar arası ayrılık aslında İbn Teymiyye'nin tam da ispatlamak için uğraş verdiği şeydir. Zira ona göre Hak Teâla ile mahlukat arasındaki ayrılık, tevhid esasının temelini oluşturmakta, böylece Yaratıcının münezzehe oluşu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye, mutlaklık ve gayri mutlaklık kavramları yerine kur'anî bir kavram olarak gördüğü tenzih kavramını kullanmıştır. Bunun yanı sıra mahlukatı da kendi içerisinde birbirinden farklı görmekte ve varlıklar arası somut bir birliktelik veya ilişkiyi kabul etmemektedir. Hatta daha da ileri giderek akıl için geçerli ve kapsayıcı bir ölçüyü de reddetmektedir.³¹⁶

İbn Teymiyye, insanlar bir konu hakkında tartışmaya girerlerse bir grubun görüşünün, diğer grubun görüşünün aleyhine delil teşkil etmeyeceğini ifade eder.³¹⁷ Bunun yanı sıra her insanın bir aklı olduğu ve herkesin kendi aklına güveneceğini belirterek akıl hakkında bir ölçütün olmayacağını savunur.³¹⁸ Bununla ilgili olarak, aklın birtakım mertebelerinin bulunduğu ve bunlar arasında farklılıkların olduğunu pek çok düşünür kabul etmiştir. İnsanlar arasında eğitim ve çevre faktörlerinin etkisiyle algılayışlarda çeşitli farklılıkları görmek de elbette ki mümkündür. Fakat İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü husus, aklın mertebeleri arasındaki farklılık değildir. Buna binaen aklın mertebelerinin farklılığı, insanlardaki aklın birlik ve bütünleştirici ölçüye sahip olmadığı anlamına da gelmez.³¹⁹ İbn Teymiyye, aklın birleştirici yanını nasla çatıştığı konularda nefyetmiştir.

İbn Teymiyye'nin aklın birleştirici bir ölçüye sahip olduğunu nefyetmesi, bireylerin aklî istikamette herhangi bir konu üzerinde anlaşmalarını imkansız kılmaktadır. Aynı zamanda iki kişi veya iki grup, bir konu hakkında ihtilafa düştüklerinde, birinin diğerine tercih edilmesi imkansız hale gelmektedir. Dolayısıyla herhangi bir hüküm verilemez. Zira ortak ve bütüncül bir ölçü olmadan çatışan iki şey arasında herhangi bir tercihte bulunmak ve hükme ulaşmak mümkün değildir. Bu noktadan hareketle felsefî ve kelamî meseleler hakkında aklî bir ölçü bulunmayacağı

³¹⁶ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.36-37.

³¹⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, C.1.,s. 168.

³¹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, C.1.,s. 169.

³¹⁹ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., ss.,37-38.

için herhangi bir hükme varılamayacağını, dolayısıyla bu meseleler hakkında tartışmanın gereksiz olduğunu savunur.³²⁰

İbn Teymiyye, delillerin denkliği meselesini zikreder ve ancak buna muhalif bir anlayışa sahiptir. Zira akıl ile nakil çatıştığında naklin öncelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca naklin öncelenmesini aslında bir akıl çeşidinin diğer bir akıl çeşidine öncelenmesi olarak değerlendirir. Dolayısıyla bir çatışma meydana geldiğinde, iki taraftan birinin diğerine öncelenmesi söz konusu olacaktır. Bu durumda delillerin denkliğinden söz etmek yerinde olmayacaktır.³²¹

İbn Teymiyye, naklin akla dayalı olma hususunu iki kısımda ele alır. İlki naklin sübutunda akla dayalı olması, ikincisi ise bizim naklin doğru olduğuna dair bilgimizin akla bağlı ve dayalı olması. İlk kısmı imkansız ve akla aykırı olarak görmektedir. Bunu da somut gerçeklikte var olan şeyin sabit olduğunu ve akla bağlı olmadığını söyleyerek açıklar. Somut gerçekliğe akıl yoluyla ve akıl yolu olmadan ulaşalım, zira bir şeyin farkında olmamak, onun varlığından haberdar olmamak, onun var olmadığı anlamına gelmez görüşünü savunmaktadır. Yani Hz. Peygamber'in haber vermiş olduğu şeyin, biz onun doğruluğunu bilelim yahut bilmeyelim, somut bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Dolayısıyla peygamberliğin isbatı bize veya akla bağlı değildir sonucuna ulaşır. Asıl ulaştığı ise, aklın naklin esası olmadığı sonucudur.³²²

Aynı zamanda İbn Teymiyye, bilgi konusuna değinerek onu amelî ve nazarî bilgi olmak üzere iki bölüme ayırır. Amelî bilgi hususunda bilinen şeyin bilgiye bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte nazarî bilgi açısından bunu kabul etmemektedir. Zira nazarî veya haberi bilgide, bilinen şey somut bir olgu olduğundan kendi varlığı ve somutluğu hususunda bilgiye ihtiyacı olmadığını savunarak buna akıl ve şeriat örneğini misal getirir. Şeriat, Allah tarafından gönderilmiş olup olgusal gerçeklik bakımından özü itibarıyla var ve sabit durumdadır. Bunu aklımızla idrak edelim veya etmeyelim. Kısacası şeriat, bizim onu bilmemize veya idrak etmemize muhtaç bir

³²⁰ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.38.

³²¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, C.1., s173-174.

³²² Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.42.

durumda değildir. Ancak biz, şeriata muhtacız. Burada ulaştığı temel sonuç, şeriatin akla muhtaç olmadığı fakat aklın şeriate muhtaç olduğudur.³²³

İbn Teymiyye, naklin doğru olduğuna dair bilginin akla bağlı olduğunu söyleyen ikinci kısmı açıklarken farklı bir çabaya girişerek burada geçen akıl kavramıyla kastedilenin ne olduğunu sorgulamaya başlar ve iki ihtimalin olduğundan bahseder. Ya akılla kastedilen, tüm insanlarda mevcut olan bir içgüdü ya da içgüdü vasıtasıyla elde edilen bilgidir. Bu durumda şayet akılla kasıt içgüdü ise bu bir bilgi değildir. Dolayısıyla nakille çatışma yaşaması da mümkün olmamaktadır. Şayet akılla kasıt, içgüdü vasıtasıyla elde edilen bilgiler ise, bu bilgiler sayılamayacak derecede çoktur. Ayrıca naklin sahilliğini ispat eden bilgi, bütün bilgiler değildir. Naklin doğruluğunu ispat eden bilgi, Hz. Peygamber'in ilahî mesajını doğrulayan şeylere bağlıdır ve O'nun sözünü ispat noktasında bütün bilgilerin bir dahlinin olmadığını bilmekteyiz. İbn Teymiyye, bu izahı yaparken çoğulculuğu baz alarak akıl ile nakil çatışmasını izâle etmeye ve din ehlini bu tartışmayı yaşamaktan kurtarmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda bazı naklî şeyleri geçersiz saymak bütün menkulleri geçersiz olduğu anlamına gelmediğini ve bazı aklî şeyleri inkar etmek de bütün ma'kulleri geçersiz kılmak olmadığını ifade etmektedir. Tüm insanların ma'kulatın hem doğrusunun hem de yanlışının bulunduğunu, bunlardan hepsinin sahil sayılamayacağını bildiklerini izah etmemektedir. Böylelikle İbn Teymiyye, nakille çatışan akıl yanlış sayılırsa nakli ispat eden aklın doğru sayılmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşmak istemektedir. Yani aklî bir şey yanlış sayılırken başka aklî bir şey doğru sayılabilmektedir. Ancak bu yargıyı savunurken açık bir şekilde hata ve mugalataya düşmektedir. İnsanlar kendilerince bazı şeyleri ma'kulat olarak isimlendirmektedir ve bu şeyler doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Hakikatte ma'kul olan bir şey hem yanlış hem de doğruyu içermez. İbn Teymiyye, bu konuda sübut ve isbat makamını karışıklığa sürüklemekte ve özünde ma'kulat olan şeylerle insanların ma'kulat olarak isimlendirmiş olduğu şeyleri hakikatte bir tutmakta ve aynı kabul etmektedir. Ona göre akıl, insanların akıl olarak zikrettiği şeydir. Ancak

³²³ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.43.

bu ifadeyi nakil konusunda caiz kabul etmez. Onun asıl çabası aklın şeriatî sübut konusunda bir esas teşkil etmeyeceği sonucuna ulaşmaktır.³²⁴

İbn Teymiyye, aklın nakle öncelenemeyeceğini, akılların çok olmasına ve akla götürecek herhangi bir kılavuzun bulunmadığına dolayısıyla bu konuda ihtilaf ve karışıklığın mevcut olduğuna bağlamaktadır. Bu sebeple akli nakle öncelediğimizde kendisi hakkında sübutu net olmayan ve insanların ihtilaf ettikleri bir şeye onları yönlendirmiş olacağımızı iddia eder. Oysa ki şeriatin durumu böyle değildir ve dolayısıyla şeriatin akla öncelenmesi gereklidir.³²⁵ Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, akıl kişiden kişiye değiştiği için bir birliğin söz konusu olmadığını ve akıl üzerine ittifak edilemeyeceğini belirtir.³²⁶

Doğruluğun sübutunu ve nesnel varlığa sahip oluşunu kabul eden İbn Teymiyye, aklın bunlara sahip olduğunu kabul etmez. Şeriat için sözün sahilliğinin olgusal ve nesnel bir hakikat olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, bunu şeriatin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü halde sözün ma'kul oluşunu lüzümü olmayan bir nitelik olarak görür ve arazî olarak değerlendirir.³²⁷ Hatta akıl kelimesinin araza delalet ettiğini ifade ederek onun bir içgüdü mesabesinde yer aldığını iddia eder.³²⁸ Bu ifadesiyle o akli, hayvanların sahip olduğu içgüdü derecesinde mi değerlendirmiştir? Yoksa içgüdüden kastı başka bir manaya mı gelmektedir? İçgüdü, hayvanların hayatlarını sürdürmesine yarayan bir kılavuzdan ibarettir. Fakat insan manevî bir hayata sahiptir ve bu manevî hayatın içgüdü kılavuzluğunda devam edemeyeceği aşikardır. Aslında İbn Teymiyye'nin burada içgüdü ifadesiyle kastettiği şey insan fitratıdır. İnsan, yapısı gereği çevresinde olup bitenleri tecrübe eder. Felsefe ve akletmek ise hayat ve hayatın getirdikleriyle içiçedir. Dolayısıyla insanın kendi vicdanı neticesinde idrak ettikleri şeyler akla aykırı ve ona yabancı değildir. Herhangi bir şeyin fitrî olması aynı zamanda onun ma'kul olmasını gerektirdiğini

³²⁴ Dînânî, a.g.e., C.1., s.43-45.

³²⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, , Beyrut, 1997, C.1.,s. 146.

³²⁶ Dînânî, a.g.e., C.1., s.47.

³²⁷ Dînânî, a.g.e., C.1., s.47.

³²⁸ İbn Teymiyye, a.g.e., C.1.,s. 222.

düşünürsek, felsefenin aslında insanın sahip olduğu aklî yönü oluşturduğu sonucuna ulaşırız.³²⁹

İbn Teymiyye, akıl nakil çatışması hususunda naklin öncelenmesi gerektiğini savunur. Akıl, naklin doğruluğunu ispatladığı için aklın öncelenmesinin imkansız olduğunu düşünmektedir. Zira nakli geçersiz saymak, aklın delaletini de geçersiz kılmayı zaruri hale getirir. Aklın delaletini geçersiz kıldığımız halde ise akıl nakille çatışma yaşayamaz. Dolayısıyla aklın öncelenmesi, onun öncelenmemesini gerekli kılar.³³⁰

İbn Teymiyye, farklı bir yerde daha bu konuyu gündeme taşıyarak nakli akla öncelemiştir. Fakat oradaki istidlal şekli, yukarıda zikrettiğimizden farklıdır. Zira nakille çatışma yaşayan akıl ile nakli ispatlayan aklın birbirlerinden farklı olduğunu ifade ederek aklı iki boyutta ele almıştır. Böylece bir aklın geçersiz olması, diğer bir aklın geçersiz olmasını gerektirmeyecektir. Ancak burada söylediği istidlal şekli farklı bir yöneme sahiptir. Zira burada iki farklı aklın ayrıklığından bahsetmemekte, naklin geçersiz olması durumunda, naklin ispatlandığı aklın da geçersiz olacağını vurgulamaktadır. Bu aklın geçersizliği ise, mutlak aklın geçersizliğidir. Bu sebeple aklı öncelediğimizde aslında onu öncelememiş bilakis geçersiz kılmış oluruz.³³¹

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, farklı bağlamlarda aynı konuya farklı şekilde yaklaşmıştır. Bir bağlamda nakille çatışan akıl ve nakli ispat eden akıl arasında farklılık bulunduğunu söylerken diğer bağlamda bu iki aklın farklı olmadığını düşünür ve nakli ispat eden aklın geçersizliğini mutlak aklın geçersizliği olarak görür. Buradaki aklı mutlak olarak görmesinin sebebi, nakli geçerli kılmanın tek bir mutlak geçerli görme olduğunu ispatlamaktır. Bu sebeple aklı mutlak olarak zikreder. Ancak mutlak akıldan bahsediyorsak, bu akıl kimilerine göre değişiklik gösteremez veya bir kısmı geçerli bir kısmı geçersiz denemez. İşte o, bu noktada mantıksal hataya düşmüş ve akıl hakkında ikili bir tavır sergilemiştir.³³² İbn Teymiyye'nin akıl hakkında bu şekilde farklı düşüncelere sahip olması, onun akla

³²⁹ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.47-49.

³³⁰ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s. 52.

³³¹ Dînânî, *a.g.e.*, C.1., s.52.

³³² Dînânî, *a.g.e.*, C.1., ss. 52-53.

hakettiği değeri vermediğini, akıl karşısında faydacı bir yaklaşıma sahip olduğunu ve bu fayda neyi gerektirirse akılı o pozisyona koyduğunu göstermektedir.

Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin akılla ilgili zikretmiş olduğumuz düşünceleri neticesinde o, şahidden hareketle ğaibe ulaşılamayacağını düşünür. Oysa ki Allah, ayetlerinde akletmemizi ve bu akletme neticesinde fizikî bilgiden yola çıkararak metafiziğin bilgisine ulaşabileceğimize dair ifadelerde bulunur. Demek ki bu anlamda aklın bir değeri mevcuttur. Ancak İbn Teymiyye, aklın sahip olduğu bu değeri akla vermez. Bunun sebebi ise, insanda var olan ve onu zihnî anlamda koruyan ve sorgulamalar yapmasına yarayan akılı devre dışı bırakarak, insanı kritik yapmadan verilenleri kabul eden bir "kul" yapma çabasıdır.

SONUÇ

Günümüz dünyasında, İbn Teymiyye hakkında, farklı çevrelerce, farklı mahiyette algılamalar söz konusudur. Bu algılamalar iki farklı uçta birleşmektedir. Ona son derece bağlı olanlar olduğu gibi, tamamen muhalif bir kesim de bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin akıl eleştirisinde bulunurken asıl amacı akıl değildir. O, nakli ispatlamak için akıl eleştirisinde bulunmuştur. Nitekim naklin sübutunu akılla destekledikten sonra dîni konularda akıllı bir kenara bırakır ve nakille yolculuğuna devam eder. Dolayısıyla o, akıl karşısında objektif bir tutum takınmamış, faydacı bir yol benimseyerek akıllı ve onun değerini kendi hedefleri ekseninde değerlendirmiştir.

İbn Teymiyye, aklın meşruiyetini nakilden aldığını, aklın bir cevher olmadığını söyleyerek akıllı değersizleştirmiş, pasifleştirmiştir. Bunu yapmaktaki amacı ise, akıllı geçersiz kılarak naklin önünde kendisi için bir engel oluşturmasının önüne geçmektir. Böylece insanlar, akıl yoluyla sorgulamalarda bulunamayacak ve insanların "kul" olması için gerekli şartlar sağlanmış olacaktır. Böylece İbn Teymiyye, gerçek hedefine ulaşacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha, *Amel Meselesi*, çev. Tahir Uluç.
- Abrahamov, Bünyamin, “Akıl- Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı”, çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:4, S.1-2., Bahar- Güz 2009.
- Aktaş, Şule, *İbn Teymiyye ve Gazzalî’de Kelam İlminin Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2015.
- Akyol, Aygün, vd., “İslam’da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı- Şehristânî ve İbn Teymiyye” Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, I. Baskı, Grafiker Yay., Ankara 2012, C.2., ss.205-230.
- Alper, Ömer Mahir , vd., “İslâm Felsefesine Giriş”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yay., Ankara, 2017, C.1.
- Alper, Ömer Mahir, “İslam, Akıl, Hakikat”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.VII, S.3, 2010.
- Alper, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İsam Yay., 2018.
- Altıntaş, Ramazan , *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay.,İstanbul,2003.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay.
- Aslan, İbrahim, “Mû’tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C.12, 2017, ss., 81-102.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiyye’ye göre Kelam ve Kelamcılar”, *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fak. Dergisi*, C.7/1, Haziran 2003.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İsam Yay., 2018.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri ,“Akıl” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 1989, C.2.
- Çağlayan, Harun “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011).
- Dinanî, İbrahim, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç., Ketebe Yay., 2019.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİF Vak. Yay.
- el-İsfahânî, Râğıb, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2007
- Emiroğlu, İbrahim, “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XI.,İzmir,1998.
- Emiroğlu, İbrahim, ”Mantık” maddesi, *DİA*, DİB Yay., Ankara, 2003, C. 28.
- Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, *Fecr Yayınları*, Ankara,2016.
- Esen, Muammer, “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*, 49.1 (2008).

Esen, Muammer ,“Kur’ân’da Akıl-İman ilişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011).

Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay., Ankara, 2016.

Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yay., İstanbul,2017.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-Makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2017.

İbn Teymiyye, Ebü’l- Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der’u Teâruzî’l-Akl ve’n-Nakl*, (Thk.Muhammed Reşad Salim) , Mektebetü İbn Teymiyye, Riyad, 1399/ 1979.

İbn Teymiyye, *Külliyât*, Tevhid Yay., 1987, C.1., C.3.

İbn Teymiyye, *Sırat-ı Müstakîm*, Pınar Yay., İstanbul 2012.

Kara, Mustafa, “İbn Teymiyye” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 1999, C.20.

Kaya, Emrah, “Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, S.1, Haziran 2016.

Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yay.

Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye’de Akıl Nakil İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara 2009.

Koca, Ferhat, ”İbn Teymiyye” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul,1999,C.20.

Koçyiğit, Talat, “Cehmiyye (Mu’tezile)’de Akılcılık”, *AÜİF Der.*, C.16., Yıl 1968., ss.103-122.

Kubat, Mehmet, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.8., S.1., Ocak-Nisan 2011.

Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ., Dergâh Yay., 2003.

Nedvî, Ebu’l- Hasan, *İslam Önderleri Tarihi 2-Şeyhü’l-İslâm İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay., İstanbul, 2018.

Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, II.Baskı, İsam Yay., İstanbul 2017.

Sancar, Faruk, vd.,“ Reaksiyoner Bir Düşünür Olarak İbn Teymiyye”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul, 2015.

Sancar, Faruk, “Ehl-i Hadis’in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.14, S. 27., 2015/1.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Litera Yay., İstanbul 2017.

Tekineş, Ayhan“İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”,
Dîvân: Disiplinlerarası Çatışmalar Dergisi, 2001/1.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, II. Baskı, Klasik Yay., İstanbul 2013.

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 1998, C.18.

Turgut, Hasan, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye’de Kelam Mantık ilişkisi*, Doktora Tezi, İstanbul 2013.

Uluç, Tahir, *İmam Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., 2017.

Yalçın, Ahmet, “İbn Teymiyye’de Selefi Düşünce- Tasavvuf İlişkisi”,
Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, C.9, S.1., Ocak-2019.

Yavuz, Yusuf Şevki, ”Vahiy” maddesi, *DİA*, DİB Yay., İstanbul,2012,C.42.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, *DİA*, DİB Yay., İstanbul, 2000, C. 22.

ÖZGEÇMİŞ

1993 yılında Konya’da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Konya’da tamamlayarak 2010 yılında Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olarak eğitim hayatına devam etti. Üniversiteden 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl, Milli Eğitim Bakanlığı’nda İhl Meslek Dersleri öğretmeni olarak atandı. Halen öğretmenlik vazifesine devam etmektedir.

