

İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi

Hüseyin AYDIN*

İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi

Özet ▶ Akıl nakil münasebeti konusunda üç ana yaklaşım bulunmaktadır. Kimi bütün dikkatini nakle kimi de akla odaklanmıştır. Birini diğerine tabi kılmadan her ikisini de asıl kabul edilerek cem ve uzlaştırma yöntemi izlenmelidir. Tamamen nakle odaklananlar nasların zahirini gereğinden fazla ön plana çıkarır, zahiri anlamlar ile malukat arasındaki çelişkileri gideremezler. Fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle meşgul olanların önünde iki temel yöntem bulunduğu kanaatindeyiz.

1.İbn Teymiye'nin geliştirip sistematik hale getirdiği nasçı akılcılık.

2.Mu'tezile'nin başlatıp, Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilerek Gazâlî ve Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî akılcılık. Kanaatimizce bu iki temel yöntem İslâmî ilimlerde meseleleri ele alış tarzımızı belirlemektedir. Yeni seleflik nasçı akılcılığa göre hareket ederken kelâmî akılcılık Kur'an'a içkin mantığı kavrayarak, Kur'an'ın temel ilkelerini, makâsıdını sabiteler olarak belirleyip aklın ürettiği her malzemeyi imanı kaybetmekten korkmadan ele alan ve bilginin konusu yapan araştırmalarını ve istidlallerini de buna göre düzenleyen bir yöntem takip etmektedir. Sayılan özellikleri nedeniyle kelâmî akılcılık nasçı akla göre yeni problemlere çözüm bulmada daha başarılı olmaktadır. Başka bir husus nasçı akılcılık insan bilgi ve aklını dar ve sınırlı bir çerçevede tutarken, kelâmî akılcılık insanın tüm epistemik evrenini kuşatmakta, bilgi evinin çatısını kurmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Kelam, akıl, rasyonalizm, metot

Evaluation of Kalamî Perspective on Ibn Taymiyya's Dogmatic Rationalism

Abstract ▶ There are three main approaches about the relationship between Aql (Reason) and Naql (the Holy Qur'an and Authentic Sunnah). Some of scholars focus on *aql* and some of them focus on *naql*. Without subordinating one to the other and by accepting both principles as the main sources, combine and reconciliation method must be followed. Those who focus entirely *naql* brings the apparent meaning of texts (Quran and Hadith) into the forefront and they couldn't deal with the contradiction between the knowledge and apparent meaning.

* Prof. Dr., Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinaydin@ogu.edu.tr

There are two main methods for the Islamic disciplines like fikh, tafsir and hadith.

1.Text (Quran and Hadith) based rationalism which is developed and systematized by İbn Teymiyye.

2.Kalamic Rationalism which is started by Mu'tezile, developed by Ahl Sunnah scholars and came to a head by Gazali and Fahreddin Razi.

Those two methods determine how we deal with the problems in Islamic disciplines. New Salafî thought follows the text (Quran and Hadith) based rationalism. Kalamic rationalism understands the immanent logic of Quran, acknowledges the basic principles and intent of Quran as constant values, approaches the every logical explanation without fear of losing faith, and follows a method which determined its researches in accordance to this approaches. Because of those features Kalamic rationalism is more successful to solving problems than text (Quran and Hadith) based rationalism. Another point is text (Quran and Hadith) based rationalism keeps the human mind in a narrow framework but Kalamic rationalism surrounds the epistemic universe of humanity and builds the roof of the house of knowledge.

Key words: Kalam, intellect, rationalism, method

İbn Teymiye'nin Nasscı Akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi

İslâm kelâm ve felsefesinin en parlak dönemi sayılan Fârâbî (v.339/950), İbn Sînâ (v.428/1037), Gazâlî (v.505/1111), İbn Rüşd (v.594/1197) ve Fahreddin er-Razî'leri (v.606/1210) takip eden oldukça şanslı sayılabilecek bir zaman diliminde yaşamıştır. İbn Teymiye yaşadığı döneme kadar kelâmî, felsefî görüşleri güzel bir şekilde özetlemiş ve ortaya koyduğu fikirlerle kendinden sonraki pek çok ilim ve fikir adamını etkilemiştir. İslâm düşüncesinin önemli başarılar kaydettiği dönemde İbn Teymiye bu dönemin bilgilerini önemli ölçüde elde etmiş, bunlar üzerinden eleştiriler yaparken, Selefiyye'yi geliştirerek yeni bir Selefilik (NeoSelefiyye) akımının doğmasına neden olmuştur. Maalesef onun eleştirilerinden yeterince istifade edilebildiğini söylemek güçtür. Hayatı önemli ölçüde Batınîler, Gulât-ı Şia ve İslâm dışı unsurlarla mücadele etmekle geçen İbn Teymiye en çok baskıyı Ehl-i Sünnet kelâmı taraftarlarından görmüştür. Selefiyye'den Halil Herrâs'ın da işaret ettiği gibi bu mihnette en büyük pay Eş'arîlere aittir. Eş'arîlik hem devlet mezhebi hem de halk ve âlimler arasında en yaygın ve hâkim

ekol olarak İbn Teymiye'ye baskı uygulamış, onu ilhâd ve zındıklık gibi ithamlarla suçlamışlardır.¹ Eleştirel bakışa hiç de aşina olmayan muhatapları karşısında keskin ve sivri bir dil kullanması ondan hayatında iken istifade edilmesini engellemek isteyenler için iyi bir malzeme olmuştur. İbn Teymiye ele aldığı kelâmî, felsefî görüşleri bazen objektif bir şekilde naklederken zaman zaman da mezhep gayretinin etkisiyle algıladığı gibi nakledip sonra bunu kıyasıya eleştirmiştir.

Selefiyye içerisinde kelâm, felsefe ve mantık bilmesi, ilimlere eleştirel bakışı, özgün fikirleri ve çok sayıdaki eseriyle incelemeye en değer âlimin İbn Teymiye olduğu kabul edilen bir husustur. İbn Teymiye hadis ve fıkıh bilgini olması yanı sıra mantık, felsefe ve kelâma yönelttiği eleştiriler açısından da önemli bir düşüncüdür. İbn Teymiye kimilerine göre her ne kadar yenilikçi kabul edilse de o, Kur'an ve sahih sünnet üzerine inşa edilmiş, akli yorumlarla örülü bir tecdit hareketinde bulunmamaktadır. Onun hedefi dine ârız olduğunu düşündüğü tebdil, tahrif ve bid'atleri ayıklamaktır. Bu nedenle onun İslam düşüncesine katkıları büyük oranda eleştirel açıdan olmuştur. İbn Teymiye akla değer veren bir âlim olmakla birlikte onun akılcılığı kelâmî akılcılıktan farklı özellikler taşır.

1- Nasscı Akıl Yöntem

İbn Teymiye'nin yeni Hanbelîlik hareketi, dinî akılcılık ekseninde nasslarla temellendirmelerde bulunurken akla, istidlâl, içtihadı önemli bir yer vermektedir. Kelâm ekollerinin ilke ve istidlâllerini Kur'an'a uymama gerekçesiyle tenkit ederken, kendini bağlı addettiği Selefî, Hanbelî ilkeleri aynı açıdan kritik etmemiştir. Onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine nasslara dayalı dinî akılcılık ağır basmaktadır. Açık akli delilleri, sahih nassın kapsamına almak ve aralarında uyumluluk olduğunu ispat etmek için dinî düşüncenin çerçevesinin genişletilmesine önemli katkısı olmuştur. İbn Teymiye'ye göre kelâmcıların çoğu şer'î delillerin haber-i sadık'a münhasır olduğunu, Kitap ve Sünnet'in yalnızca bu cihetle delalet ettiğini düşünür. Bu nedenle de usûlüddini akliyyât ve sem'îyyât olarak iki türe ayırır. Birinci kısmı Kitap ve Sünnetle bilinmeyenler şeklinde kategorize ederler. İbn Teymiye'ye göre bu onların düştükleri büyük bir hatadır. Aksine

¹ Herrâs, M. Halîl, İbn Teymiye es-Selefi Nakduhu li Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsifeti fi'l-İlâhiyyât, Beyrut, 1984, 9.

Kur'an aklî delillere de delâlet eder, onları beyan ve işaret eder. Aklî deliller sadece algı ile bilinenler olsa bile durum değişmez.

İbn Teymiye İslâm akîdesi ve düşüncesini çeşitli fikir akımları ve yabancı tesirlerden uzak tutmak isteyen bir muhafazakâr, Selefî gelenekçi, büyük ölçüde te'vile yer vermeyen bir literalist, akıl-nakil tartışmalarında nassçı akılcılıktan yana bir düşünür olma özellikleriyle dikkat çeker. Macit Fahri, literalist düşüncesinin İbn Teymiye ve İbn Hazm (v. 456/1064) gibi meşhur otoritelerin elinde yeniden nüksetmesiyle akılcılık karşıtlığının en yüksek noktasına ulaştığı kanaatinde-dir.² İbn Hazm ve İbn Teymiye her ne kadar kelâm karşıtlığı yapmakta iseler de hiç şüphesiz her ikisinin de eserlerinde başta Allah, insan eylemleri ve peygamberlik gibi konular olmak üzere birçok konuda, kelâmî oldukları rahatlıkla söylene-bilen ileri fikirler göze çarpar.³ İbn Teymiye İbn Hazm'dan yararlandığı halde onu tenkit ettiği de olmuştur.⁴ Ahmed b. Hanbel'e büyük saygısı ve bağlılığına rağmen İbn Teymiye onun görüşlerini aynıyla kabul edip nakleden birisi olmamıştır. Onun görüşlerini değerlendirirken yalnızca kelimelere yönelttiği eleştirilerin yanı sıra Hanbeliliğe kaydettirdiği aşama dikkate alınmalıdır. Hanbelîlik sonradan üzerinde büyük etkisi bulunan İbn Teymiye tarafından geliştirilmiştir.⁵ Bununla birlikte İbn Teymiye Hanbelî mezhebinin yaklaşımlarını peşinen kabul etmemiş, "mezhepte müçtehit" tavrı sergilemiştir.⁶ Bu hususu anlamak için Ahmed b. Hanbel'in yöntemine kısa bir göz atış sanırım bize bir fikir verecektir. İbn Hanbel, nasları birbirine ercîh etmemeyi son haddine kadar götürmüştür. Hatta bir meselede, aynı hususta aralarında teâruz bulunsa bile birden fazla nakil olması halinde akıl, rey ve kıyasa başvurmaksızın iki farklı hüküm verebilmekteydi.⁷

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini şu beş esasa dayandırıldığını söyler:

1. Bir nass bulunduğu mucibince hüküm verir, buna muhalif şeye ya da muhalefet edene ilgi göstermezdi. Sahih hadîse ameli, re'yi, kıyası öncelemezdi.

² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987, 249.

³ Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001, 17.

⁴ Abdülhamid b. Abdurrahman, *er-Ricâl ellezî tekelleme aleyhim İbn Teymiyye*, Riyad 1416 h. 9.

⁵ Kenny, "Faith and Reason", <http://nig.op.org/kenny/phil/phile6.htm>

⁶ Moh Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *M.E.B.İ.A.* Eskişehir, 1997, V/II, 826.

⁷ Ammâre, Muhammed, *es-Selefiyye*, Tunus, t.y. 23.

2.Sahabenin fetva verdiği hususta, onlardan muhalefet edildiği bilgisine sahip değilse bu görüşten dönmez, buna uygulama, re'y ya da kıyası takdim etmezdi.

3.Sahabe ihtilaf ettiği zaman, onların görüşlerinden Kur'an ve sünnete en yakın olanını alır, onların görüşleri dışına çıkmazdı. Onların görüşlerinden herhangi biriyle nasslar arasında açık uyum görmez ise ihtilafı nakleder ve herhangi bir görüşte karar kılmazdı.

4.Muarız olan bir delil yoksa mürsel ve za'if hadîsi kullanırdı. Za'if hadîsi kıyasa tercih ederdi. İbn Hanbel, za'if hadîsi, sahihin mukabili olarak görmekteydi ki bu hasen hadisin kısımlarına tekabül etmektedir. Yoksa onun za'if hadîs ile kastettiği son dönem hadis âlimlerinin anladığı anlamda za'if değildir.

5.Kıyasa zaruret icabı başvururdu. Bir meselede nass, sahabe görüşü veya mürsel olsun za'if olsun bir nakil bulunmadığında kıyasa döner, bu zorunlu durum nedeniyle onunla amel ederdi.⁸ İbn Hanbel arkadaşlarını nass bulunmayan konuda konuşmaktan sakındırmaktaydı.⁹ O, kıyas, re'y, akli delil ve te'vilden kaçınıyordu. Hatta bu sayılan yöntemleri bir nassı diğerine tercih etmede bile kullanmıyordu.¹⁰ İbn Teymiye'nin eserleri incelendiğinde onun, İbn Hanbel'in bu basit usûlünü aştığını görmek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle Mâtürîdî nasıl yepyeni bir kelâm okulu kurmuşsa, İbn Teymiye de hareket noktası olarak aldığı İbn Hanbel'in görüşlerini oldukça öteye götürmüştür denilebilir. İbn Teymiye'nin öncülüğünü yaptığı yeni selefilik bu ekolün sınırlarını zorlamış, daha akılcı bir yapı kazandırmıştır.

İbn Teymiye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği sert eleştirilere rağmen temellerini "Kur'an ve sünnete sadık olmak" şeklinde belirlediği Selef çizgisinde, usûlü'd-dîne ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bildirdiği hususlara, topluca inanmak farz-ı 'ayn, tafsilî olarak inanmak ise farz-ı kifâyedir. Zira bu ikinci kısma Kur'an'ı tedebbür etme, akletme, fehmetme,

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakiîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf, Beyrut, 1973, I/29-32.

⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakiîn*, 32.

¹⁰ Ammâre, *es-Selefiyye*, 24.

Kitab'ı ve hikmeti bilme gibi hususlar girmektedir. Bu kısım usûlü'd-dîn ile alâkalı olup, bunlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir.¹¹

İbn Teymiye'nin muhaliflerini, kelâm ve felsefecileri eleştirirken başvurduğu en önemli terim "bid'at" tir. İbn Teymiye'ye göre dinde bid'at Allah ve resûlünün meşru kılmadığı şeylerdir. Bunlar hakkında ne vücup ne de müstehablık ifade eden emir yoktur. Hakkında şer'î delil olan şeyleri dinde Allah vaz eder.¹² İbn Teymiye'nin bid'at tanımını mutlak anlamda kabul etmek mümkün değildir. Zira bu durumda hakkında emir ya da genel anlamda nass olmayan şeylerin bid'at olduğu kabul edilmiş olacaktır. Bir şey hakkında nassın olup olmadığı konusu da tartışmalardan azade değildir. Bir konuda doğrudan, apaçık bir beyan arandığında pek çok konuda nass bulunamayacaktır. Yok, eğer bir ima yahut işaret bulmak yeterli olursa Kur'an'ın çok daha geniş olarak hayat, eylem veya eşya hakkında bir şeyler ifade ettiği görülecektir. Bu noktada yine karşımıza çıkan, yöntem sorunudur.

İbn Teymiye dinin temellerini şöyle açıklar: "Müslümanların dini Kitabullah'a, sünnet-i rasûle ve ümmetin sözbirliği ettiklerine inşa edilmiştir ve bu üç temel kusursuzdur. Ümmetin ihtilaf ettiği şeyler Allah'a ve Rasulüne götürülür. Ümmetin, kendi yoluna çağırın bir şahsa tabi olması doğru değildir. İnsanların, o kimsenin çağırıldığı şey sebebiyle birbirlerine dost veya düşman olmaları doğru değildir. İnsanlar Allah'ın kelâmı, Rasulun sünneti ve müslümanların icmaı üzerine birleşmelidirler. Bir şahsa veya bir kelâma bağlı bid'atçiler onunla ümmet arasında tefrika çıkarmakta insanları kendi görüşleri doğrultusunda dost ve düşman gruplara ayırmaktadırlar.¹³ İbn Teymiye'nin bahsettiği bu üç temelin akli devreye sokmadan her soruna çözüm sunmasından bahsedilemez. Ayrıca Kur'an ve sünnetin her zaman açık ve kesin bilgi vermediği de müsellemdir. Nassların en çok belirlediği alan ibadetler konusudur. Yoksa hayatın her alanında nasların doğrudan, apaçık ve kat'î beyanları bulunmamaktadır. Kur'an'daki küllî prensiplerin hadiselerle tatbik edilmesine insan yorumu katıldığı için her zaman yorumlanma bakımından eleştirilmeye ve yanlışlanmaya açık olacaktır. Sünnet ise çoğunlukla uygulamalar ve pratiklerle ilgili olması ve somut karakteri nedeniyle zaman üstü olup her duruma tatbiki mümkün değildir. Durum böyle olunca her yenilik ile

¹¹ İbn Teymiye, Takiyüddin, *Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1971, 1 / 51.

¹² İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdirezzak, Kahire, 1370, 91.

¹³ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 272.

ilgili Kur'an ve sünnetin ne ifade ettiği belirsizleşmektedir. Bu belirsizlikte neyin nassa uygun olup olmadığını insanların din anlayışları ve yorumları belirliyor demektir. Aklın şöyle ya da böyle çözümlenmelerine bid'at denmesi İbn Teymiye'nin yöntemi açısından da doğru bulunamaz. Zira nassın bağlayıcı beyanından söz edilememektedir. Bu durumda geriye Selefin, ashâbın, tabiînin ve mezhep imamlarının sözlerinden çözüm bulunmaya kalkılmaktadır. Nass açısından fark edilen bu boşluğu Selef âlimlerinin görüşleriyle doldurmaya çalışmak bize doğru bir yöntem gibi gözükmemektedir. Ashâbın ve Selefin nasslardan anladıkları, tatbikatları bize elbette ışık tutabilir ancak onların akıllarının ürünü olan yorum ve tatbikatlar nass yerine konamaz. Selefin yorum ve tatbikatları veri olarak alınabilir ama nasslarla eşdeğer tutulamaz. Bu nedenle yeni durumlar için Kur'an ve sünnetin ışığında yeni çözümler aranmalıdır. Bize öyle geliyor ki dalâlet (sapma) delâleti apaçık mütevâtir nassın muhalifi, bid'at ise sahih sünnetin tezatıdır. Akla ait alanda kat'î naslara ters düşmediği müddetçe bid'at ve dalâlet hükmü söz konusu olmamalıdır. Zira bu akli atıl hale getirmeye yol açar. Akla veda etmek ise aklın işlevselliğini emreden nasslara ters düşer. İbn Teymiye ihtilaf edilen veya yeni türeyen meselelerin Kur'an ve sünnete götürülmesi gerektiğinden bahsederken bu ircâ ameliyesinin aklın görevi olduğunu göz ardı etmektedir. Selefi masum sayan anlayış, Şia'nın imamet görüşünden daha geniş bir masumiyet alanı öngördüğü için eleştirilmeyi hak etmektedir. İbn Teymiye Şia karşısında "İmamların Masumiyeti" anlayışını eleştirirken çok daha geniş bir kümeyi (Selef) masumiyet dairesine almakla çelişkiye düşmektedir.

İbn Teymiye mezhep taassubundan yakınlıkla kelâmcıları suçlarken kendisini de bundan kurtaramamaktadır. Seleften bir nakil yapmadan fikir yürütmeyi adeta suçlamaktadır. Mezhep taassubunun kelâmcıların fikrî mücadelesine büyük zarar verdiği elbette kabul edilmelidir. Ne var ki İbn Teymiye'nin Selef'i her durum için adres göstermesi, onlardan bir nakil bulunmamasını bile bağlayıcı sayması kabul edilebilir gibi değildir. Selefin sözleri kendi dönemi ve yabancılaşmanın sınırlı kaldığı, onlara yakın zamanda meselelerin çözümüne elbette güçlü bir ışık tutmaktadır. Fakat onlardan uzaklaştıkça ilmî, felsefi, sosyal, kültürel, siyasî, iktisadî ve medenî alanlarda çok köklü, çok yönlü değişimler vücûda gelmiştir. Artık Selef'in sözlerinde çözüme ışık tutabilecek oldukça az veri bulunabilmektedir. Bu durumda ana kaynağa (Kur'an ve Sünnet) dönerek ve akli kullanarak çözüm aramaktan başka çare kalmamaktadır.

İbn Teymiye Hz.Peygamber'den hiçbir haber nakledilmeyen bir konuda konuşup konuşmamanın cevazını soranlara tepki gösterir ve böyle bir soru sorulmasını hatalı bulur. İbn Teymiye bu soruyla ilişkili olarak usûlüddinden Allah'ın elçisine indirdiği dini kastettiğine açıklık getirir.¹⁴ Bu tarife göre Allah'tan rasulüne eksik haber gelmesi dini eksik bırakmak anlamına gelir. Bu durumda rasulullahın dinden olan bazı şeyleri açıklamamış eksik bırakmış olması gerekir. İbn Teymiye her iki durumun da kabul edilemeyeceğini söyleyerek bu durumu cahillikle ilişkilendirir. Zira Rasulullahın getirdiklerini bilmeyenlerin dinin usulünü ve furuununu bilmeleri beklenemez. İbn Teymiye akliyatın usûlüddine katılmasını isabetli bulmaz.¹⁵

İbn Teymiye Ehl-i Sünnet kelâmcılarına da görüşlerinde Ahmed b. Hanbel'e olan yakınlıklarına göre değer biçmektedir. Ona göre Eş'arî ve Bâkillânî görüşlerinde Selef ve İbn Hanbel'e daha yakındırlar. Hâlbuki Eş'arîlerden Cüveynî ve Gazâlî gibi kelâmcılar Selefin görüşlerinden daha uzaktırlar ve bunlar ancak selefle muvafakat ettikleri noktalarda tazimi hak ederler.¹⁶

İbn Teymiye'ye göre kelâmî yöntemin Allah'ın kitabında zikredilmemiş ve Rasulüne emredilmemiş olduğu, imanı ona bağlı ve ona tabi kılmadığı kat'î olarak bilinmektedir. Eğer iman yalnız bu yolla mümkün olsaydı bunu açıklamak dinin en çok önem verdiği şey olur, hatta dinin temeli olurdu. Yaratıcı'nın ispatı ve onun cisim sıfatlarından tenzihî felsefeci ve kelâmcılara göre dinin en önemli iki temeldir. Hâlbuki İbn Teymiye'ye göre ümmetin Allah'ı en iyi bilen en üstün kişileri felsefeci ve kelâmcıların bu konulardaki istidlallerini bilmeden iman etmişlerdir.¹⁷ Selef, kelâmcılarla ilgili zındıklık suçlamasını çığrından çıkan bir tartışmalardan rahatsızlığını ifade etmek için telaffuz etmiştir. Yoksa böyle bir ilmi büsbütün men etmek gibi bir maksatları olamaz. Selef henüz teşekkül etmemiş bir ilmi nasıl yasaklayabilir. Kelâmî yöntem "Kur'anda yoktur" diyebilmek de mümkün değildir. Zira kelâmcılar meselâ Hz. İbrahim'in istidlâllerinden, burhan-ı temanu'dan ilham aldıkları gibi mücadelelerinde hep Kur'an âyetlerinden yararlanmışlardır. Naslardan bağımsız bir ilim yapmamışlardır. Fikrî müca-

¹⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/26.

¹⁵ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/26-27.

¹⁶ İbn Teymiye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Heyet, İstanbul, 1996, 203.

¹⁷ İbn Teymiye, *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet, İstanbul, 1998, 269.

delelerinde bir yandan nasslara tutunurken diğer yandan da akli ve tecrübeyi kullanmışlardır. Böyle bir yöntem Kur'an-ı Kerim'e uygundur. Kur'an incelendiğinde dört tür bilgi kaynağının varlığı görülür. Bunlar nass, algı, akıl ve kalptir. Bunların hepsi müşterek ve birlikte çalıştıkları zaman, elde edilen bilgi insana yanılmayan, kesin bilgi verir. Atay'a göre bu kaynaklardan biri sıhhatli çalışmayacak olursa aracılık edeceği bilgi eksik, yanıltıcı, doğrudan uzaklaştırıcı nitelik kazanabilir.¹⁸ İbn Teymiye'nin nasslardan en çok uzaklaştığını düşündükleri İslâm Filozoflarının da nasslardan koştuklarını sanmıyoruz. Zira İslâm kültürü ve bilgi çevresinde yetişen, kendini Müslüman kabul eden düşünce adamlarının nasslardan tamamen uzaklaştığı ve onlardan hiç yararlanmadığını söylemek oldukça güçtür. Kelâmcıların ilâhiyât bahsindeki "Allah'ın tecsimden tenzihi" ilkesi hususunda, İbn Teymiye'nin bundan sahabenin habersiz olduğu şeklindeki önyargısına hak vermek mümkün değildir. Zira aksi halde bizim ashâb-ı rasûlün müşebbihe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Selefin teşbihi reddeden nassları bildiklerini göz önüne alırsak doğal olarak tecsimi reddettiklerini kabul edebiliriz. Ashabın tecsim konusunda konuşmamış olması tecsimi reddetmediklerine delil sayılmaz. Diğer yandan kelâmcılar hudûs delilinin ispat-ı vâcip hususunda izlenmesi gereken yegâne delil olduğunu savunmamışlardır.

Selefiyye'nin düşünce koordinatlarını oluşturan takdis, tasdik, acz-i itiraf, sükût, imsak, kef, teslim gibi kavramların tümü düşünceyi dondurmak ve yeni bilgiler üretilmesinin önüne geçmek için konulmuş engellerdi. Kelâmî akılcılığı ve yöntemi bid'at nitelemesiyle yaftalamaya çalışan İbn Teymiye Selefi yönleme adeta kutsallık, yanlışlanamazlık atfetmektedir. Hâlbuki bu yöntem doğrudan nasslardan çıkarılmış değildir. Selefi yöntem de kelâmî yöntem gibi nassa veya akla dayalı delilleri düzenleme hususunda yöntem ve yordam sunmakta olduğu gibi, tartışmaya, yanlışlamaya ve tashihe açıktır. Her ne kadar kelâmcılar gibi İbn Teymiye de dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca akli delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi kavramlarıyla ya da onların kavramlarının yerini tutabilecek uygun terimlerle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul ederse de Kur'an'dan yeni kavramlar üretme noktasında akla önemli bir rol yüklediği görülür. Hasım olarak gördüğü filozoflar, Mu'tezile ve Eş'arîlerin istidlâllerini öğrenmiştir.¹⁹

¹⁸ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.* c. XVI, Ankara, 1968, 173.

¹⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'ârûz*, I/231.

İbn Teymiye kelâm ve felsefecilerin kavram kargaşasına yol açmalarını eleştirir. İbn Teymiye muhdes, mücmel, bid'at kavramlarla tartışanların bu kavramlara aynı anlamları yüklemedikleri takdirde her iki tarafın da hata edeceğini savunur. Akılcıların ihtilafı, kullandıkları terimlere farklı farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de gerek aklî bahislerde gerekse de dinde sayısız ihtilafa düşülmüştür. İnsanlar aralarındaki tartışmalı konuları Kitap ve sünnete ircâ etselerdi sahih anlamı onlarda bulurlardı. Şayet insanların usûlüddin konusunda Allah'ın açıklamadığı şeylere ihtiyacı olduğu kabul edilecek olursa, bu alanlarda dinin boşluk bıraktığı kabul edilmiş olur. İbn Teymiye insanların usûlüddin açısından ihtiyaç duydukları her şeyin Kur'an ve sünnette açıklandığını savunur. Dinin furûu ise ancak usûlü ile kaim olur. Bu noktada kelâmî akılcılığın nasıl bir yöntem izlediğini incelemek gerekmektedir.

2. Kelâmî Akılcılık

Kelâmî akılcılık bir yandan Kur'an'dan hareketle terimler üretmekte diğer yandan da Kur'an'ın iç mantığını yakalayarak ve tümel prensiplerini keşfederek bunlara uyumlu ve onları teyid eden aklî terim ve bahisleri usûlüddin içerisinde değerlendirmektedir. İbn Teymiye'nin aklın naklin hükmüne boyun eğdirilmesi yolundaki ısrarı, Cüveynî, Gazâlî ve Fahreddin Râzî ve diğer büyük kelâmcılarla temsil edilen kelâmî akılcılığa karşı çıkmasından doğan güçlü bir istekten kaynaklanmaktaydı. İbn Teymiye'nin işaret ettiği rasulün haberiyle çelişen aklın, kitabın hükümlerinin önceliğini kabul etmeyen bir akıl olmadığı açıktır. Çünkü onun karşı durduğu ve görüşlerine karşı koyduğu hasım, Peygamberin doğruluğunu kabul eden ve onun bilgi kaynağı oluşu hakkında kararsız kalanlar karşısında mücadele veren kelâm okuludur ve düşünce kaynağı noktasında zannî haberin devre dışı bırakılmasında ısrar eden akıldır. Bu nedenle İbn Teymiye'nin zannî nakilde aklın hakem kılınmasını reddetme hususunda katı bir tutum takındığı görülmektedir.

Gazâlî akıl ile nakil münasebeti konusunda üç ana yaklaşım olduğu kanaatinindedir. Ona göre kimi bütün dikkatini nakle, kimi de akla teksif etmiştir. Her iki yaklaşımı ifrat ve tefrit olarak değerlendirerek doğru tavrın bunları birleştirme ve uzlaştırma olması gerektiğini düşünür. Yine biri diğerine tabi kılınmadan her ikisi de asıl kabul edilerek cem ve uzlaştırma yöntemi izlenmelidir. Tamamen nakle odaklananların nasların zahirini gereğinden fazla ön plana çıkardıkları ve

zahiri anlamlarla ma'kulât arasındaki çelişkileri gideremediklerini söyler. Bu gibilerin “bir şahsın aynı anda iki yerde olması imkansızdır” gibi mantık kurallarını hiçe sayarak “Allah her şeye kadirdir, o halde tek bir şahsı iki ayrı yerde tek bir durumda bulundurması da mümkündür.” gibi kabul edilemez hükümler vermelerini eleştirir. Gazâlî akla odaklanan, nakil bilgisi yetersiz olanlarına yöntemleriyle çelişenleri kendi akılcı anlayışları istikametinde tahrif ederek, işi maslahat uğruna peygambere yalan nispet etmeye kadar götürdüklerini söyler. Gazâlî her iki kesimi de nassların zahiri ile akıl arasında gözüken bu sorunu gidermek için gerekli ilmi çaba ve zahmet göstermekten kaçmakla suçlar.²⁰

İbn Teymiye mütekaddimûn kelâmcıların kabul ettiği in'ikası edilleyi (delil için verilen hükmün medlûle yansıtılmasını) genel bir kural olarak benimsemekle beraber her zaman geçerli bir şablon olmadığı kanaatindedir. İbn Teymiye'ye göre genel anlamda bir şeyi ortaya koyan delil ortadan kalktığında medlûlü de ortadan kalkar. Bir şeyin butlanı, o şeyin delilinin batıl olmasıyla bilinir. Yine bir şeyin delili batıl ise medlûlü de batıldır. Ne var ki bazen delil saklı olup medlûl açık olabilir. Bazen de delil batıl olduğu halde medlûl batıl olmaz ya da medlûl batıl olduğu halde delil batıl olmaz. Delilin batıl olmasının medlûlün batıl olmasını zorunlu olarak gerektirmediğine şu örnek verilebilir: Yaratıkların varlığı Yaratıcı'nın varlığı için delil olarak alınabilir. Ancak yaratıkların yokluğu yaratıcının yokluğunu gerektirmez.²¹ Meselâ Sani'in bilgisinin ispatının âlemin hudûsunun ispatının bilinmesine bağlanmasının doğru bir yöntem olduğu ispatlansa bile, bu yolu kullanmayan pek çok akıl sahibinin Allah'ı tanıdığı ve rasulünü tasdik ettiği bilinmektedir. Söz konusu yöntem sem'ıyyâtı bilmek için zorunlu değildir. Bu yöntemin aldığı herhangi bir eleştiri sem'ıyyâtı bağlamaz.²² Kaldı ki Musa b. Meymûn, Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi büyük düşünürler âlemin hudûsu bilgisinin sadece akli delillere dayanmadığını, peygamberlerin doğruluğunun bilinmesiyle nakille de âlemin hâdis olduğunun bilinebileceğini söylemişlerdir.²³ Anlaşılan İbn Teymiye delil ile medlûl arasında deterministik bir ilişki görmemektedir. Mütekaddimin kelâmcıların “delilin butlanı halinde medlûl de batıldır” şeklinde benimsedikleri kuralı İbn Teymiye müteahhirin kelâmcılar gibi eleştirmektedir.

²⁰ Gazâlî, Ebû Hâmid, Kanûnü't-Te'vil, (*Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi'1-Gazâlî* içinde), Beyrut, t.y. VII/123-126.

²¹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/42.

²² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/99.

²³ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/131-132.

İbn Teymiye'nin ilginç yaklaşımlarından biri de İbn Rüşd tesiri nedeniyle Aristo ve takipçilerinin kullandığı "sahih" delillerin haberi rasûle uygun düştüğüne kani olmasıdır. İbn Teymiye sahih aklı delillerin tümünün nakle uygun olduğunu kabul eder. Nakilden hiçbir şey ona muhalif değildir. O, âlemin kâdemini savunan Aristo ve takipçilerinin kullandıkları sahih aklı delillerin bile rasûlün bildirdiği haberlere aykırı olmadığını bilakis uygun olduğunu tespit ettiğini söyler. Bu durumun diğer nefiy ve ispatçı düşünürler için de geçerli olduğu kanaatinde dir. Buradan da sarîh makûlün sahih nakle hiçbir zaman aykırı olmayacağı sonucuna varır.²⁴

İbn Teymiye her bir kelâm ekolünün diğerinin müşkil, müteşâbih kabul etmediği konuları müşkil, müteşâbih kabul etmesini eleştirir. Mesela ru'yeti inkâr edenlere konuya temas eden nassları müşkil, müteşâbih kabul ederler. Sıfatullahı reddedenler ilgili nassları müteşâbih sayarken esmaullahı muhkem sayarlar. Cebirci bir kader anlayışı içinde olanlar emir-yasak ve vaid ile ilgili nassları müşkil görürler. Her bir gurup diğer gurupların müşkil addetmediği şeyi müşkil kabul ederken ilgili nassların Hz.Peygamber tarafından açıklanmadığı iddiasını gündeme getirirler.²⁵

İbn Teymiye'ye göre insanların akıllarıyla bildiklerinin nebevî nasslara takdim edilmesi doğru değildir. Çünkü bu konuyu ele alan kelâmcılar, felsefeciler "aklî meseleler" diye isimlendirdikleri şeylerde ihtilaf halindedirler. Onlardan birinin aklın zorunlu bilgisi olarak sunduğu şeyi diğeri aynı gerekçelerle akla ters bulmaktadır. Örneğin Mu'tezile ve onlara tabi olan Şia, sıfatların nefiy ve kaderin reddini kapsayan "tevhid ve adl" şeklinde isimlendirdikleri görüşlerinin aslının kesin aklı delillerle bilinebileceğini söylerler. Onların muhaliflerinden ehl-i ispat ise bunun tam tersinin kesin aklı delillerle bilindiğini söyler. Hatta her iki taraf da mesela ru'yet, kelâm ve halku'l-efâl meselelerinde savundukları şeylerin nakil olmaksızın sırf akılla bilinebileceğini iddia ederler. Her iki taraf da kendi görüşünü kat'î görür, muhaliflerinin hatalı olduğuna hükmederler. Gerek nefiyçiler gerekse de ispatçılar zeki, akıllı, ilim sahibi seçkin kimselerdir. Bununla birlikte bir grup sarîh aklın nefye delalet ettiğini söylerken diğer grup sarîh aklın ispata delalet ettiğini söylemektedir.²⁶

²⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/133.

²⁵ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/17.

²⁶ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/156.

Yine İbn Teymiye hadislerde ulûhiyetle bağdaşmayacak bazı ifadelerin te'vil edilmelerini isabetli bulmaktadır. “Acıkan, hastalanan, yemek yiyen ve ziyaret edilen kuldur. Allah ne acıkır ne yer ve ne de ziyaret edilebilir. Bu tür hadisler muhaddislere göre mevzu'dur. Akla ve nakle aykırı olan hadisleri ilim ehli kesinlikle zayıf, hatta mevzu' kabul etmişlerdir.”²⁷ Kelâmcıların, 'Arş, istiva, yed vb. haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak, bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan nasslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi İbn Teymiye'nin birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir. İbn Teymiye'nin nassçı akılcı yöntemini daha iyi analiz edebilmemiz için onun epistemolojik yaklaşımlarını tanımak gerekmektedir.

3. Bilgi Teorisi

Bilgi elde etme yolu üçtür: a- algı, b-akıl, c- haber. İbn Teymiye gabya dair konularla ilgili bilginin ancak haber-i sâdık ile elde edilebileceğini söyler. Ona göre haber-i sâdık haber-i mütevâtir gibi kat'î bilgi ifade eder. İlim en genel anlamda şu üç kısma ayrılır: a- akıl, b-sem', c-sem' ve akıl. İnsan algısından uzak, akılla bilinmesi mümkün olmayan, gayb evrenine ait şeyler ancak haberle bilinir. Bazı şeyler ancak haber yoluyla bilinir. Bu tür bilgiler doğru sözlü kimsenin haberiyle bilinir. Meselâ mütevâtir haber ve peygamberden gelen bilgiler yoluyla öğrenilir.²⁸

İbn Teymiye cehaleti ikiye ayırır: a-yalın cahillik, b-bileşik cahillik. Yalın cahil, kitaptan yüz çevirip ona karşı çıkan şüphe ve şaşkınlık içinde olandır. Bileşik cahiller ise batıl inançlara (bozuk aksiyomlara) sahip olup, bunları akli deliller sananlardır. Bunlar kendi aksiyomlarını delil kabul ederken muhalifleri (karşıtları) de kendilerininkini delil sayarlar. Bu durumda iki guruptan birinin veya her ikisinin delillerinin bozuk olması icap eder.²⁹

²⁷ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/150.

²⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/178.

²⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/169-170.

3.1.Akıl

İbn Teymiye'ye göre Müslümanların terminolojisinde akıl, bir araza delâlet eder.³⁰ İbn Teymiye akli ikiye ayırır birincisi (ğarîzî akıl) insanda doğuştan gelen bir nitelik, kabiliyettir ki buna bilgi denemez. Bu nedenle de nakille çatışması tasavvur olunamaz. Bu hayat gibi gerek akli gerek sem'î bilginin önşartıdır. İnsan yapısında bulunan hayat ve düşünme akletme yetisi gerek akli gerekse de nakli bilgiler için şarttır. Bir şeyin varlık şartının kendisine ters düşmesi kabul edilemez. Bu kategorideki akıl istidlale dayanan itikadın da önşartıdır. İkincisi bu (ğarîzî) akıl ile hâsıl olan bilgi. Geniş anlamda alındığı zaman her türlü bilgi sem'a dayanak teşkil etmediği gibi onun sıhhatına da delil olmaz. Akli bilgi çok geniş alanı kapsarken Yaratıcı'nın varlığını ispatlayan, sem'in sıhhatini ve rasûlün doğruluğunu açığa çıkaran bilgi daha dar bir çerçevede kalır.³¹

Zira akılla bilinen bilgiler sınırlandırılmayacak kadar geniştir. Sem'iyâtın doğruluğunu bilmek elçinin doğruluğunu akılla bilmekle ilgilidir. Ama her akli bilgi böyle bir doğrulamayla ilişkili değildir. Diğer yandan vahiy hem kendi doğruluğunun hem de içeriğinin ispatını da getirir. İbn Teymiye akılla bilinen tüm bilgilerin ne delalet ne sıhhat ne de başka bir açıdan naklin aslı olmadığını savunur.³²

İbn Teymiye'ye göre felsefecilerin terminolojisinde aklın, Arap dilindekinden farklı anlamı vardır. Onlar akılla kendisiyle kaim bir cevheri kastederler. Oysa Arapça'da akıl bilgi, bilgiyle amel ve bunu gerekli kılan bir ğarîza anlamında bir arazdır.³³ İbn Teymiye gerek evvelki gerekse de sonraki olsun tüm Müslümanların lügatinde "akıl" kavramının, ne melek ne de kendisiyle kaim bir cevher anlamında kullanılmadığını kaydeder. İnsanda bulunan akli Müslümanlardan hiç kimse herhangi bir melek için ya da bizzat insan için kullanmamıştır. Bu kullanım Yunan diline aittir.³⁴ Bu sûretle Yüce Allah'ın ve rasûlullah'ın kelâmına ümmete hitab olunan dilde bulunmayan yeni bir anlam yüklenmiş oldu. İbn Teymiye

³⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/222.

³¹ İbn Teymiye İbn Teymiye, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li Sarîbi'l-Ma'kûl*, (Minhâcü's-Sünne'nin Hâmişinde) Beyrût, t.y. I/47; a.mlf. *Der'ü Teâruz*, I/89.

³² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/89.

³³ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, XI/302.

³⁴ İbn Teymiye, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, Kahire, 1329h. 31.

felsefecilerin kendisiyle kaim cevher kavramını nassa dayandırmak için mevzu hadis kullanmalarından yakınmaktadır. Üstelik istidlalde bulunulan bu mevzu hadisler bile yalancılara sözlerini anlamadan ve lafızları gibi manaları da tahrif edilerek alındığı için filozofların cevher kavramına temel oluşturmazlar. İbn Teymiye bu konudaki istidlalin kesin olarak yanlış olduğu kanaatindedir.³⁵ Onların istidlalde bulunduğu hadislerin durumu böyle ise diğer konularda buldukları akıl yürütmeler de zan altına alınmış olacaktır. “Cehil” kavramı ile bilgisizlik ve ilmin icabı olan ameli yapmama anlamları kastolunur.³⁶ Müslümanların dilinde akıl felsefecilerin anladığı gibi kendisiyle kaim cevher olarak değil, araz babında mütalâa edilir.³⁷

Bilgi edinme yolu üçtür.

1.İç ve dış duyular. Fizik varlık bu sayede bilinir.

2.Nazar ve kıyas yoluyla bilgi. Bu tür bilgi algısal bilgiden sonraki mertebelerde edilir. Duyumsal bilgi tikel bir algıya dayanırken akıl ve kıyasa dayalı bilgi küllî ve mutlak bilgi ifade eder. Bu tür bilgi tikel bir şey hakkında algı türü kat'î bir bilgi vermez, özeli umumî, muayyeni mutlak haline getirir. Zira eşya ile ilgili bilginin algıyla bilindiği gibi, külliyyât ancak akılla bilinir.

3.Haber ise külliyyâtı, muayyenâtı, şahid ve gaibi kapsar. Bu münasebetle en genel en şumullü olandır. Ancak algı ve şehadete dayalı bilgi en kesin ve en mükemmel bilgidir.³⁸ Bazı hususlarda haber dışında herhangi bir bilgi kaynağı yoktur. Haber-i Sâdık ve mütevâtir ile herkesin bilgi sahibi olması gibi ki peygamberlerin haberlerinin bilgi vermesi de böyledir. Nitekim peygamberlerin haberlerine yakînî deliller inşa edilir. Peygamberler bazen yalnızca haber ile bilinebilecek şeyleri haber yoluyla öğretirler. Böylelikle onların dışındakiler onların haberlerine dayanarak bilgi sahibi olurlar.³⁹

Bilginin kaynağı konusunda yapılan tartışmalara baktığımız zaman, bu tartışmaların, akıl ve duyu ekseninde yoğunlaştığını görürüz. Günümüz batı felsefe-

³⁵ İbn Teymiye, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, 31.

³⁶ İbn Teymiye, İbn Teymiye, *Fetâvâ*, Riyad, 1981, V/539.

³⁷ İbn Teymiye, *er-Red 'alel Mantıkıyyin*, Beyrut, 1993, I/198; a.mlf. Fetâvâ, I/244.

³⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, VII/324.

³⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/178.

sinde de bilginin kaynağının ne olduğu konusu yine bu iki temel üzerinde tartışılmaktadır. İslâm düşüncesinde bu genel eğilim aşularak, bilginin kaynağı konusunda bir üçüncü bilgi edinme yolu olarak “haber” gündeme getirilir. Yunan felsefesinde, İslam felsefesinde ve günümüz Batı felsefesinde bilginin kaynağı konusunda “haber” ayrı bir kaynak olarak alınmamış, hep duyu ve akıl üzerinde durulmuştur. Fakat kelâmcılar, bilgi ile ilgili konuları islerken bilginin kaynağının neler olduğunu tartıştıkları her yerde “haberî” ayrı bir kaynak olarak ele almışlardır. Bu anlamda kelâmcılar bilgi teorilerinde kuramsal bir farklılık sergilemektedirler.⁴⁰

İbn Teymiye çeşitli "bilgi" ve "haber" tariflerini tenkit ederken, birçok anlamı kapsayan apaçık ve müşterek isimler olduklarından onları tarif için daha açık terimler bulmanın güçlüğü üzerinde durur. Bilgi ve haber çeşitlerine göre bir takım tanımlarının yapılabileceğinden bahisle "efradını cami ve ağyarını mâni" bir tarifi güçlüğüne dikkat çeker. Ona göre meselâ tümellerden bahsedene, zihni konuları ele alan bilgi türü ile tikelleri ele alan tecrübî bir bilgi aynı tanım içerisinde ifade edilemez.⁴¹

Haber bilgi ile nesnesi arasındaki uyum açısından ikiye ayrılır:

1.Haber bilgi verdiği konuda vakıayı olduğu gibi aksettiriyorsa “doğru haber” olarak adlandırılır.

2.Bilgi verdiği konuda vakıaya ters düşüyorsa “yalan haber” denir.⁴²

İbn Teymiye’ye göre naklin sıhhatiyle ilgili ihtimaller şöyle sıralanabilir:

1. Haber verildiği tartışmasız bilinenler.

2. Haber verilışı zannî olanlar.

3.Ne bilgi ne de zanna dayanmayanlar.

⁴⁰ Bozkurt, Bozkurt, Mustafa, *Fabreddin Râzi’de Bilgi Teorisi*, (A.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi)Ankara, 2006, 107.

⁴¹ İbn Teymiye, *er-Red 'alel Mantıkıyyin*, 80-88.

⁴² İbn Teymiye, *el-Mesûde fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, t.y. 232.

Şayet haber zannî ise aklî delilin onu nefyetmesi mümkündür. Delilin takdim edilmesinde ölçü naklî ya da aklî oluş değil, bilgi ifade etme açısından dır. Her iki delilin durumu aynıysa o zaman tavakkuf edilir, aynı değilse tercih yapılır. Kayıtsız şartsız aklî delilin öne alınması doğru değildir.⁴³ Akıl, naklin doğruluğuna sahihliğine delâlet ederken, nakildeki haberlerin, onları haber veren ile uygunluk içinde olduğuna şahitlik eder.⁴⁴

İbn Teymiye “Akla ve nakle aykırı olan hadislerin ilim ehli tarafından mutlaka zayıf ya da mevzu kabul edildiğini kaydeder. O, matematik, mühendislik, tabîî bilimler ve apaçık ilâhiyât bilgileri ile Hz.Peygamberden sahih isnad ile nakledilen hiçbir şeyin çelişmediği kanaatindedir. O kelâmcıların Allah’ın hastalanması, acıması ile ilgili hadisi tüm şüpheleri giderecek şekilde, doğru olarak te’vil ettiklerini kabul eder.⁴⁵

İbn Teymiye bazı kelimeler ve felsefecilerin Kur’an ve sünnetin delâletini habere inhisar ettirmelerini şiddetle eleştirir. Zira ona göre Kur’an insanın gücünü aşan bir şekilde aklî delillerin mükemmel bir şekilde özetini mündemiçtir. Bu görüşünü şu âyetin desteklediğini ifade etmektedir:⁴⁶ "Andolsun, biz bu Kur'an'da, belki öğüt alıp düşünürler diye, insanlar için her bir örnekten verdik."⁴⁷

İbn Teymiye Selef imamlarının kabul edip benimsedikleri haberin, halef ve selef âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre mucibince amel gerektirdiği ve bilgi ifade ettiği kanaatindedir.⁴⁸ İbn Teymiye tabiplerin Hipokrat’ın sözünü, dilcilerin Sibeveyh’in sözünü daha iyi bilmelerini örnek gösterdikten sonra hadisçilerin de Hz.Peygamber’in sözlerini, fiillerini ve amaçlarını daha iyi bileceklerini söyler.⁴⁹

⁴³ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/137-138.

⁴⁴ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/170.

⁴⁵ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/148.

⁴⁶ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/28-29.

⁴⁷ Zümer, 39/27.

⁴⁸ Abdülkadir b. Muhammed ‘Atâ, *el-Usûl*, Medine, 1418, 185.

⁴⁹ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 184.

3.2. Deliller

İçinde sahih bir mana barındıran ve bilgiye ulaştıran şeye delil denir. Sahih nazarda bulunma, delilin delaletini akledemeyen kimse için söz konusudur. Delilin delil getirilen hakkındaki bağlayıcı özeliğini akledemeyen istidlalde bulunamaz. Delilin aklî olması müstedilin bilgisinin aklî olmasına râcîdir. Bu delile ait değil müstedile ait bir sıfattır. Delil bazen delâleti üzere delil getirenin kastına delâlet eder. Delil bazen dildilerin dediği gibi kastın delâletine ihtiyaç duymaz. Mesela sesler tabiatları ve vaz' ile delâlet eder. Tabiata delâlet eden öksürme, ağlama gibi şeyler ses oldukları halde kelâm değildirler. Kelâmın konuşanın kastına delaletinin, işitmeye dayanan delil olması muradı açıklayan tüm delillerden daha mükemmeldir. Bu Allah'ın insana öğrettiği beyandır. Bunlardan bir kısmı tek başına delâlet eder, diğer bir kısmı delil getirenin kastına delâlet eder. Delâlet kastedilen sözler ve fiiller, delil getirenin mücerret olarak değil onu seçimiyle delil olur. Delâletleri ise akılla bilinir. Bazen de aklî konularda mücerred aklî olandan daha fazlasına ihtiyaç duyulur. Zira delil getirenin kastını bilmeye ihtiyaç duyulabilir. Bu sayede söz gibi delâletin daha açık hale gelmesi mümkün olur. Binaenaleyh aklî ve vaz'î gibi bir taksim yapılmak istendiğinde soyut mücerret aklî ile akılla beraber delil getirenin kastının bilinmesine ihtiyaç duyulan vaz'î ayrımı yapılmış olur. Âyetler delillerdir, burhanlar peygamber delil olarak kullanılmaları delildir. Delil olmayan şey delil olarak sunulmakla delil hüviyeti kazanmaz.⁵⁰

Delil bazen medlûle denk ya da ondan daha hususî olabilir, ancak ondan daha umumî olmaz. Tabiatta olağan şeyler daha hususî olana delalet etmez. Meselâ güneşin doğması, ay ve yıldızlar bir kimsenin doğruluğuna, yalancılığına ya da nübüvvet iddiasına veya başka bir şeye delil olamaz. Bu gibi sünnetullah bir kişinin doğru ya da yalan söylemesi gibi özel bir hâdiseye değil, bunlardan daha umumî olan Allah'ın varlığına, kudretine, iradesine ve hikmetine delâlet eder. Zira O'nun varlığı ve sıfatları bu yaratıklar olsun olmasın sabittir. Yaratıkların bir yaratıcının olması gerekir. Yaratıkların olmaması ise yaratıcının yokluğunu gerektirmez. Yaratıkların tamamı rabbin varlığının delilleridir. O'nun varlığının delili olmayan bir yaratık yoktur.⁵¹

⁵⁰ İbn Teymiye, *en-Nübüvât*, Kahire, 1386 h. 106, 120.

⁵¹ İbn Teymiye, *en-Nübüvât*, 175.

Delil genel hüküm değildir. Meselâ “şarap müskirdir (sarhoşluk verici)” önermesi delildir ve iki öncülde birisidir. Bu öncülde müskir isminin kapsamından daha dar bir husus söz konusudur. Şarabın da dâhil olduğu sarhoşluk veren şeylerin haramlığında söz birliği vardır. “Müskir” orta terimdir ve her iki öncülde de tekrarlanmaktadır, küçük önermenin yüklemi, büyük önermenin konusudur: Şarap müskirdir. Her müskir haramdır. Şarabın haramlığına sarhoşluk vermesi ile istidlal olunmaktadır. Birinci öncül daha dar kapsamlı, ikinci öncül ise geniş umumîdir. Burada esas delil, özel bir durumu anlatan, dar anlamlı birinci önermedir. Burada özelden genele giden tümevarım yöntemi uygulanmaktadır.⁵²

İbn Teymiye'yi özellikle iki fikir yakından alakadar etmektedir. O, öncelikle selim aklın her zaman ve zorunlu olarak sahih nakille ittifak halinde olduğunu söyler. Yine ona göre vahiy, nüfuz etmeyi bilen için tabiatı icabı aklîdir.⁵³ Sahih aklî delillerin tümünün nakle uygun oluşu; nakilden hiçbir şeyin ona muhalif olmaması hakkında şöyle der: “Bunu bütün grupların ileri sürdükleri görüşlerde idrak ettim ve Ehl-i Nazardan her bir grubun herhangi bir mesele hakkında öne sürdüğü sahih bir delilin Rasûlün haber verdiği şeylere aykırı olmadığını, aksine uygun olduğunu gördüm.”⁵⁴ İbn Teymiye, dine aykırı olmayan felsefi ve aklî görüşleri esasen nassın şümül dairesinde gördüğünden dinî düşünce sahasını hayatın bütün veçhelerini ihata edecek bir genişlikte görmekte ve hiç bir aklî, felsefi ve nazarî gerçeğin bunun dışında olamayacağına inanmaktadır.⁵⁵

İbn Teymiye sözü edilen akılcılar ile aklı büsbütün ihmal ederek nassların zahirî anlamlarına sarılanlar arasında mutedil bir yol takip etmiştir. İbn Teymiye'ye göre akılcılar nakle gereken özeni göstermezken, harfî anlamlara sarılanlar da sahih nassı sahih olmayana katmışlar, Kur'an'ın haberî anlamına yönelip delâlet yönünü gözden kaçırmışlardır.⁵⁶ Anladığımız kadarıyla İbn Teymiye nakle

⁵² İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, 182.

⁵³ Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999, 288.

⁵⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/133.

⁵⁵ Uludağ, Süleyman, “İbn Teymiye”, (Heyet, *İbn Teymiye Külliyyatı I* içinde), İstanbul, 1986, “İbn Teymiye”, I/41.

⁵⁶ Herrâs, a.g.e. 39.

hürmet etmemekten, Kur'an ve hadis ilimlerini yeterince bilmemeyi, bilenlerin görüşlerini dikkate almamayı kastetmektedir.

Luey Safî'ye göre İbn Teymiye ile Fahreddin er-Râzî arasındaki akıl-nakil mücadelesi iki otoritenin arasında geçen bir tartışma olmaktan daha çok şey ifade eder. Bu esasında iki büyük fikir akımı arasında olmuştur. Akıl nakil çatışması meselesinde Râzî ve İbn Teymiye'nin görüşlerinde temsil edilen, geçmiş asırlar boyunca İslâmî tefekkürün gelişimi hareketine renk veren kutuplaşma halini ifade eden iki ana duruşu gösterir. Bu da ilimlerin biri biriyle yarışan şu iki temel türe ayrılmasına yol açmıştır: aklî ilimler ve dinî ilimler. Akıl nakil konusundaki bu ayrım Gazâlî'yi aklî ilimleri detaylandırmaya götürmüştür.⁵⁷

İbn Teymiye “şayet naklî öne geçirirsek akli yaralamış oluruz” sözünü kabul etmez. Ona göre “naklin aslı akıldır” sözüyle ya naklin sübutu açısından aklın asıl olduğu ya da naklin sıhhatini akılla bilmemiz kastedilmektedir. Birincisi doğru olamaz zira haber ile sabit olan bir şeyin sübutu akılla ilişkilendirilemez. Haber akıldan bağımsızdır, akla uygun görülsün ya da görülmesin tasdik edilsin ya da edilmesin sabit olur. Haberin akla uygun olması, iman edilip edilmemesi başka bir şeydir. Nitekim Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları bizim bilgimizden ve tasdikimizden bağımsızdır. İnsanların bilmemeleri ya da tasdik etmemeleri bu gerçeği değiştirmez.⁵⁸

İbn Teymiye “nakil yalnızca ispata delil olmaktadır; akıl ise nefye delalet etmektedir” diyerek akli nakle muhalif göstermeye çalışanları tenkit eder. Ona göre şayet akılla bilinenlerin nakle aykırı olduğu takdir edilecek olursa bu durumda akılla bilinen şeyler naklin aslı olamaz.⁵⁹ İbn Teymiye aklî delilin mutlak önceliğe sahip olması gerektiğini savunanları eleştirdiği naklî delilin mutlak önceliğini müdafaa edenleri de eleştirir. Ona göre doğru olan aklî ya da sem'î delilden hangisi kat'î ise o öne geçirilir. İki delil de zannî ise tercih edilen öne geçirilir.⁶⁰ Aklın

⁵⁷ Luey Sâfî, “el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl”, *İslamiyyât el-Marrife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998, 53-54.

⁵⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/87-88.

⁵⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/130.

⁶⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/87.

mutlak olarak takdimini hata ve dalâlet olarak değerlendirir.⁶¹ Din akıldan bağımsız olarak sabittir. Allah'ın emir ve yasakları kendi özünde sabittir. İnsanlara akılı veren de dini gönderen de Allah olmasına rağmen bunlar biri diğerine uyumlu olmakla beraber özdeş değildirler.⁶²

Akl sem'in doğruluğuna ve sıhhatine delâlet ettiği gibi haber ile haber verilen arasındaki mutabakata da delalet eder. Naklin batıl oluşunun bu delaleti iptal etmesi halinde, aklın sahih delil olmamasını gerekli kılar. Sahih olmayan delile tabi olmak hiçbir durumda doğru değildir ve bu durumda akli naklin önüne almak, akli yaralamaktır. Naklin aklın önüne alınması ise nakli kendinde fesada uğratmaz. Aklın delaleti hususunda muarazası, delaletinin çelişik olabileceğini göstermektedir ki bu da onu fasit kılar. Sem'a gelince ne delâletinin fesadı ne de kendinde çelişmesi bilinmemektedir. Bu nedenle birinin fesadını bildiğimiz diğerinin fesadını bilmediğimiz iki naklî delil çatışınca fasit oluşu bilinmeyenine öne alınmasını doğruya en yakın seçim olarak kabul edebiliriz.⁶³

İbn Teymiye mutlak anlamda aklî delillerin şer'î deliller üzerine takdimini doğru bulmaz. Zira bilgi hiçbir şeyin ayrılmaz niteliği olmayıp, göreceli ve kalkabilendir. İnsan bir zaman bilmediği şeyi bir başka zamanda bilebilir. Ona göre akıl ve naklin çatıştığı iddia edilen meselelerin tamamı rasyonalizmin yapısından kaynaklanmaktadır. Bazı akılcıların aklen zorunlu veya meşru gördüğünü diğer bir kesim akla aykırı veya imkânsız görebilmektedirler. Aralarındaki ihtilaf zorunlu bilgi kabul ettiklerine kadar uzanmaktadır. Meselâ rasyonalistlerin çoğu sebep olmaksızın hâdisin hudûsunu imkânsız görürken diğer bir kesim bunun mümkün olduğunu söyler.⁶⁴

İbn Teymiye gerçekte ister aklî olsun ister naklî olsun kat'î delillerin çatışmasını imkânsız görür. Zira kat'î delile aykırı sanılan şeyler sofistlik şüpheler cinsinden şüphelerdir.⁶⁵ Ona göre biz nakle aykırı olan bir kısım aklî delili iptal ettiğimizde, gerçekte makul olarak isimlendirilen bir türü iptal etmiş oluruz, yoksa bu bütün makûlâtın iptal edildiği anlamına gelmez. Bu iptal ameliyesi naklin

⁶¹ İbn Teymiye, *Muvâfakât*, I/77.

⁶² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/87.

⁶³ İbn Teymiye, *Muvâfakât*, I/96.

⁶⁴ İbn Teymiye, *Akl-Nakil*, 124-125. *Der'ü Te'âruz*, I/144.

⁶⁵ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/172.

sıhhatinin inşa edildiği aklî tabanın da iptal edileceği anlamına gelmez. Bu durumda naklin sıhhatini doğru aklî delillere dayandırmak gereklidir. Rasulün doğruluğuna delâlet eden akılla, rasûlün haber verdiği şeylere ters düşen akıl arasındaki çatışmanın hakikatini incelersek, bir akıllı bir başka akla tercih etmekten başka bir şey yapmadığımızı anlarız. Nitekim rasûlün doğruluğuna delâlet eden deliller, nebilerin nübüvveti hakkındaki bozuk delillerin önüne geçer.⁶⁶

Rasyonalistlere göre aklî delillerin teâruzu halinde, birinin öne alınması icap eder. İbn Teymiye'ye göre kat'î iki delil teâruz etmez; bunlar aklî iki delil veya naklî iki delil ya da biri aklî biri naklî delil olsun aynı durum geçerlidir. Ancak delil olduğu kabul edilenlerin hakikatini kavrayamayanlar, iki delilden birinin bozukluğunu teşhis edemediği için aralarında bir çelişki varmış zannederler. Ona göre nakle aykırı aklî delillerin öncüllerinde ilave problem taşıyan fazlalıklar, gizli kusurlar, karışıklıklar, doğruluğu müsellem olmayan unsurlar, problemliler durumlardır. Naklî delillere göre aklî delillerin öncüllerinde bu gibi kusurlar daha fazladır.⁶⁷ İbn Teymiye'ye göre nakil ve akıl çatıştığında naklin takdimi gerekir. Zira akıl, naklin haber verdiklerini tasdik ettiği halde nakil her zaman akıllı tasdik etmemektedir. Kaldı ki naklin doğruluğu bilgisi yalnızca aklın haber verdiği şeylere dayanmamaktadır.⁶⁸

İbn Teymiye delilleri bilgi değeri bakımından kat'î ve zanni olarak taksim eder. Deliller kaynağı bakımından da aklî ve naklî diye iki kısma ayırır. Delillerin çatışması halinde şu ihtimallerden birisi zorunlu olarak ortaya çıkar:

1. İkisi de kat'îdir.
2. İkisi de zannidir.
3. İkisinden biri zanni, diğeri kat'îdir.

İki kat'î delilin ikisi de aklî veya sem'î olabileceği gibi biri aklî diğeri sem'î olması mümkündür. İbn Teymiye kat'î delillerin çatışmasını kabul etmez. Zira kat'î delil delalet ettiği sübutunu zorunlu kılar. Zorunlu bilginin çatışması ise

⁶⁶ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/173.

⁶⁷ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/174.

⁶⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/138.

aklen mümkün değildir. Şayet kat'î delillerin birbiriyle çatıştığına inanılıyorsa bu durumda şu üç şeyden birisi zorunludur:

- 1.Ya ikisinin de kat'î delil olmaması.
- 2.Yalnızca birisinin kat'î delil olması.
- 3.Ya da ikisinin delalet ettiği şeylerin çatışmaması.

İki medlülün çatışabileceği bilindiği halde iki delilin çatışması imkânsızdır.⁶⁹ Sem'î ya da aklî olsun delillerden hangisi kat'î ise o diğerine tercih edilir. Bu konuda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Şayet ikisi de zannî ise ister aklî ister naklî olsun biri diğerine tercih edilebilir. Ancak sem'î delilin mutlak anlamda kat'î olmadığını söylemek yanlıştır. Aklî delil, naklî delilin önüne kat'iyet gerekçesiyle geçirilir yoksa sırf aklî oluşu nedeniyle takdim edilmez.⁷⁰ İbn Teymiye sem'î kat'î delil ile aklî kat'î delilin çatışmasını imkânsız bulmaktadır.⁷¹ İki delil çatıştığında yanlılığını bilmediğimiz delil, yanlılığını bildiğimiz delile takdim edilir, zira doğruya en yakın olan budur.⁷² Aklî delilin naklî delile tercih edilebilme gerekçesi kat'î olmasıyla alakalı olabilir, sırf aklî olması ya da sem'iyata asıl olması nedeniyle olamaz. Sem'î delilin hiçbir zaman kat'î olmadığı şeklinde bir kuralı benimsemek mümkün değildir.⁷³

3.3. Delillerin Uyumu ve Teâruzu

İbn Teymiye (v.728/1328), *Der'ü Teâruz* adlı eserinin girişinde kaydettiği ve Fahreddin er-Râzî'ye nispet ettiği şu ifadeyle teâruz probleminin genel şeklini şöyle belirlemiştir: “Sem'î ve aklî deliller veya sem' ve akıl ya da nakil ve akıl yahut ta naklî zahirlerle aklî gerçekler çeliştiği zaman yahut da bunlara benzer ibareler söz konusu olduğunda ya bunlar birleştirilecektir ki bu muhaldir, zira bu iki zıddı bir araya getirmek demektir, ya da her ikisi birlikte reddolunacaktır yahut da sem' öne geçirilecektir ki bu da imkânsızdır, çünkü akıl naklin aslıdır.

⁶⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/79-80.

⁷⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/80; a.mlf. *Muvâfakât*, I/45.

⁷¹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/80.

⁷² İbn Teymiye, *Muvâfakât*, I/96.

⁷³ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/80.

Şayet nakil onun önüne alınacak olursa bu naklin esası olan akli yaralamak olacaktır. Hâlbuki bir şeyin aslını yaralamak o şeyin kendisini de yaralamak demektir. Böylelikle naklin öne geçirilmesi hem nakli hem de akli birlikte yaralamak olacaktır. Bu nedenle aklın öne alınması gerekir. Sonra nakil ya te'vil edilir ya da Allah'a havale edilir. Eğer ikisi iki zıddın çelişmesi gibi çelişirse aralarını bulmak imkânsız olur ve ikisini çalıştırmamak mümkündür.⁷⁴ O halde problem, zikredilen ifadelerden anlaşıldığı gibi naklî ve aklî hükümler arasında ortaya çıkan teâruz ya da tenakuzun çıktığı esnada aşılması için takip edilmesi gereken keyfiyetin belirlenmesi ile ilgilidir. Zira aklın naklin temeli olması esasına göre Râzî'nin dayandığı ilke, aklın nakille çelişmesi meselesinde aklın nakle takdim edilmesini gerektirmektedir. Ancak İbn Teymiye aklî ve naklî kesinlikler arasında hakikî bir teâruzun (çelişmenin) olmadığı sonucuna ulaşmak için kitabında aklî olanı naklî olanın önüne geçirme prensibini ortadan kaldırmayı ve onun yanlış olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Peşinden ortaya çıkacak olan aklî çelişenin (muarız) yanlış olduğuna hükmedip, ortadan kaldırmanın zorunlu olduğuna varmak istemektedir.⁷⁵ İbn Teymiye böylece çelişmeleri halinde nakli aklın önüne geçirme çağrısı ile Râzî'nin konumuna zıt bir tavır olarak teâruz problemi ile ilgili

⁷⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/4. Burada şu noktaya dikkat etmek uygun olur. İbn Teymiye'nin Râzî'ye nispet ettiği ibare Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı kitabındaki hassasiyetle ortaya koyduğu prensibin inceliğini yansıtmıyor. "Bir şeyin sübutu hakkında kat'î aklî deliller söz konusu iken, zahiriyle bunun hilafını hissettiren naklî deliller bulunması halinde şu dört durumdan biri ile karşı karşıya kalınır: 1-Hem aklın hem de naklin gerektirdiği doğrudur. Bu durumda iki zıt şey aynı anda kabul edilmiş olur ki bu imkânsızdır. 2-Her ikisi de yanlıştır. Bu da iki zıt şeyin birlikte inkârı anlamına geldiği için mümkün değildir. 3-Naklin zahiri doğrulanıp, aklîlerin zahiri yanlışlanır. Bu da doğru değildir, zira bizim yaratıcıyı, sıfatlarını, mucizenin rasûlün doğruluğuna delalet durumunu ve Hz.Muhammed'in mucize göstermesini ispat eden delilleri bilmemiz ancak naklin zahirinin sıhhatini bilmemizle mümkündür. 4-Şayet kat'î aklî delillerin itibarını zedelemeyi meşru sayarsak, akıl makbul olmama ithamına uğratılmış olur. Bu yapıldığında ise bu usul içerisinde görüş beyan etmek makbul olmaktan çıkar. Bu usulleri tespit etmediğimizde naklî deliller anlamsız olurlar. Nakli tashih etmek için aklın itibarını zedelemenin, hakikatinde hem aklın hem de naklin değerden düşmesine yol açtığı ortaya çıkmaktadır ki bu da doğru olmaz. Bu dört kısmın da yanlışlığı ortaya çıktığına göre kat'î aklî delillerin ortaya çıkardığının kesinliğini kabul etmekten başka çare yoktur. Bunlara ters düşen naklî deliller için ise "ya doğru değildir ya da doğrudur ama bunlardan murat zahirlerinin dışında bir şeydir" denilir. Sonra te'vili meşru görürsek, bu te'villerin ayrıntılı bir şekilde zikri ile gönüllü olarak meşgul oluruz. Te'vili meşru görmezsek onu bilmeyi Allah Teâlâ'ya havale ederiz. Bu bütün müteşabihler konusunda müracat edilen genel kuraldır. Tevfik Allah'tandır." Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk. A. Hicâzî es-Seka, 1986, Kahire, 220-221.

⁷⁵ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/4.

kendi pozisyonunu belirler.⁷⁶ Bu konuda o şöyle demektedir: “Şer‘ ve akıl teâruz ettiği zaman şer‘in takdimi zorunludur. Zira akıl, haber verdiği her hususta şer‘i doğrular. Hâlbuki şer‘ ise haber verdiği her hususta akli doğrulamaz.”⁷⁷

İbn Teymiye usûlüddini akliyyât ve sem‘iyyât olmak üzere ikiye ayırır. Kelâmcılar birinci kısmı kitap ve sünnet ile bilinmeyenler kısmı olarak mütalaa ederler. Ona göre bu anlayış hatalıdır, zira Kur’an algıya dayalı bilgiye bile taalluk etse, aklî delillere delâlet eder, onları açıklar ve onlara dikkat çeker.⁷⁸ İbn Teymiye’nin akıl ve sem‘ ayırımında ciddi bir nüans farklılığı dikkat çekmektedir. O, aklî ve tecrübî bilgiyi nassların kapsamına almaktadır.

İbn Teymiye’ye göre delil sırf naklî yahut sem‘î oluşu nedeniyle övgü veya yergiyi hak etmez, sıhhat veya fesadı gerekli kılmaz. Aklî veya sem‘î oluş bizim tarafımızdan delilin bilinme yoluyla alakalıdır. Şayet sem‘î ise bununla beraber akıl da bulunur. Delilin şer‘î oluşunun mukabili aklî olması değil bid‘î olmasıdır. Şer‘îlik medh sıfatı; bid‘îlik ise zem sıfatıdır. Şer‘e muhalif olan batıldır. Şer‘î delil, bazen sem‘î, bazen de aklî olur. Şer‘in ispat ettiği yahut murad ettiği şey şer‘î delildir. Şer‘in tenbih ve delâlet ettiği şey, aynı zamanla aklî yolla da bilinebilir. Bu durumda delil şer‘î ve aklî olur. Kur’an’da tevhide, rasûllerin doğruluğuna, sıfâtullahın ispatına, meâda dair deliller aklî kıyas ve burhanlarla bilinen aklî deliller olmasının yanı sıra aynı zamanda şer‘îdirler.⁷⁹

İbn Teymiye şer‘ ile uyuşmayan şeylerin geri planda bırakılmasının akli yaralamayacağını savunur. O yaptığı şeyin genel anlamda akli geriye atmak olmayıp, dinin ihtiyaç duymadığı ve dinî bilginin temel almadığı akliyyâtı ötelemekten ibaret olduğunu savunur.⁸⁰ İbn Teymiye’ye göre sarîh makûl nasslara asla muarız olmaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar, kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükebilir. Ancak bunlar izah edilir, açıklanırsa, muarız olan şeylerin sofist şüpheler olup, aklî burhanlar olmadığı ortaya çıkar.⁸¹ İbn Teymiye her bilginin naklin aslı olamayacağını izah ederken çok dikkatli bir tak-

⁷⁶ Luey Sâfi, a.g.makale, 50-51.

⁷⁷ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/138.

⁷⁸ İbn Teymiye, *Muvâfakât*, I/114.

⁷⁹ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 198.

⁸⁰ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 310.

⁸¹ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/133, I/156.

sim yapmamaktadır. Elbette her türlü insan bilgisi doğrudan nakille ilişkilendirilemez. Ancak naklin içeriğinin muhatabı insan akılı olduğu gibi vahyin getirdiği deliller de insan aklına hitap ederler. Vahiy Allah ve âhîret inancını akılla temellendirdikten sonra bu asıllar üzerine kurduğu iman, amel ve ahlâk kurallarını yine akla uygun olarak inşa eder. Bir mü'min akıl yoluyla benimsediği esaslar üzerine kurduğu din anlayışını, dünya görüşünü yine akılla sürdürür ve sağlamasını da onunla yapar.

İbn Teymiye akli delilin şeriatı ters düşmemesi gerektiğine değinir, zira pek çok şüphe arız olan akıl zayıf ve âcizdir. Şer'a muhalif olan akla itimad edilemez. Bu nedenle de ilâhî ve uhrevî işlerin tafsilatında müstakil bir delil olarak alınamaz. Şer' tasdik etmediği ve muvafakat etmediği sürece aklın delalet ettiği şey kabul edilemez. Zira şer' hata etmeyen, yalandan uzak olan masumun ve ancak hakkı söyleyen doğru sözlü peygamberin haberidir. Hâlbuki sıradan insanların sözlerinde birçok çelişki ve tutarsızlık bulunur. Bu durumda yüksek ilahî hedefler hususunda akıl ve re'ye güvenilemez. Yine birbiriyle çelişik, farklı görüşleri savunan akılcıların birbirlerini yalanlamalarına güvenilemez. Doğru sözlü ve tasdik olunmuş peygamberin haberi teyit etmediği sürece akılcıların sözleri doğrulanamaz. Peygamberin haberine muarız olan görüşler ve makûlât çoğunlukla bilgisizlik ve sapkınlıktan ibarettir.⁸²

İbn Teymiye'ye göre kimi akli bilgilerin doğru olması tüm akli bilgilerin doğru olduğunu göstermez. Yine kimi nakli bilgilerin sıhhati tüm naklin sağlıklı olduğunu göstermez. Aracılığı ile sem'ıyyâtın bilindiği akli bilgiler sem'ıyyâtın mehzumudur. Bir şeyin gereği olan, ona ters düşmekle vasıflandırılmaz. Nakil insan bilgisi içinde çok dar bir yer işgal eden akli bilgiler ile irtibatlıdır. İnsan bilgisinin belli bir kısmının doğruluğu ve belli bir kısmının da yanlışlığı üzerinde akıl sahipleri söz birliği etmişlerdir.⁸³ İbn Teymiye kendisiyle sem'ıyyâtın doğruluğunun bilindiği akli asıllar ile bunlar arasında çatışma olmaz. Ona göre Sani'in varlığı ve Kâdir oluşu fitrî zarurî bilgi türündendir.⁸⁴

⁸² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 188.

⁸³ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/90-91.

⁸⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/91.

İbn Teymiye'ye göre sem'iyâtın makûlâta takdim edilmesi onun aslıyla çelişen bir şey olmasını gerektirmez.⁸⁵ Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen nasslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir.⁸⁶ O, akla mutlak olarak güvenmediği gibi, onu büsbütün de ihmal etmemiştir. O, nakil karşısında akla, tabi olma statüsü tanır. İbn Teymiye'ye göre akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili vahyin ve peygamberin doğruluğunun akla dayanmasıdır. İbn Teymiye vahyin ve nübüvvetin doğrulanmasında aklın esas alınmasını ve önceliğini kabul etmiştir. Bu ispattan sonra aklı önemli ölçüde devre dışı bırakır. Bu durumda İbn Teymiye'nin akla verdiği rol, peygamberi görevlendirmek, sonra kendini azletmek şeklinde görülebilir.⁸⁷

İbn Teymiye aklın rasûlün doğruluğunu ispatta önceliği olduğu daha sonra önceliği olmadığı konusunda şu sözü başkalarından aktarır sonra da savunur: "Akıl 'mütevelli'dir. Rasûlü veli göstermiş sonra kendini azletmiştir. Nitekim akıl, Rasûlün haber verdiklerinin doğru olduğuna delalet eder." Meselâ halktan biri müftü tespit eder, sonra da onun sözünü delil gösterir. Kendi görüşü ile onun görüşünün çatışması halinde kendi görüşünü tercih ederse, müftüyü kabul eden dayandığı asli bilgiye ters düşmüş olur. Daha bilgili müftüye ters düşen kimenin hatası, onun müftüyü kabul etmedeki bilgisinde hatalı olmasını gerektirmez.⁸⁸

İbn Teymiye müftünün hata yapabileceği ihtimali olduğu halde Rasûlün Allah Teâlâ'dan verdiği haberlerde masum olduğunu ve hata yapmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu durumda masum peygamberin sözünü muhalif aklı istidlallere tercih etmek halk tabakasının müftünün görüşünü muhalif görüşlere tercih etmekten daha üstündür.⁸⁹

⁸⁵ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/91.

⁸⁶ Özervarlı, "İbn Teymiye", XX / 405.

⁸⁷ Luey Sâfi, a.g.makale, 52.

⁸⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/138.

⁸⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/139.

Fahredden er-Razî “Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz.”⁹⁰ âyetini yorumlarken akıl-elçi münasebetine şöyle değinir: Âyet zahirî anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, aslı elçidir; vahyin kabulü de akıl sayesinde olmaktadır. Bu suretle âyeti "Biz akıl elçisini göndermedikçe azap etmeyiz" şeklinde anlamak da mümkündür. Âyetin bu umumî anlamı da şöyle tahsis edilebilir: Bu âyetle, "Vücûbiyeti yalnızca vahiy sayesinde bilinebilen ameller hakkında, açıklama bulunmadan azaba muhatap olunmaz" manası murat olunur.⁹¹ Immanuel Kant (1724-1804) da akıl elçiliği hususunda Râzî'ye yakın şeyler söyler. O, saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasında bir ayırımı gider; saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasındaki ilişki, eşmerkezli (concentric) iki daire gibidir; tarihsel vahiy, diğerini de kapsayan daha geniş daireye, saf akıl dini ise daha dar olan daireye tekâbül eder. Kant, vahyi, harici ve dâhili olmak üzere iki kısma ayırır. “Harici vahiy iki çeşit olabilir: 1. ya işler aracılığıyla, 2. ya da sözcükler aracılığıyla (gerçekleşir). Dâhilî ilâhî vahiy, Tanrının bize kendi aklımız yoluyla (olan) vahyidir.” Yani, Kant’a göre, “akıl, Hıristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri vahiy formudur.” Harici vahiy, akli vahiyden daha geniştir, çünkü harici vahiy, aklın kuşatamadığı tecrübî, olumsal ve tarihsel öğeleri içinde barındırır. Bununla birlikte evrensellik açısından bakıldığında ki bu Kant’a göre doğruluğun yegâne ölçütüdür, akli vahiy bütün insanlarda ortak olduğu için evrensel bir doğruluğa sahiptir.⁹² İbn Teymiye elçinin ispatlanmasından sonra akli büyük ölçüde devre dışı bırakmaya çalışırken, Râzî hem akli hem de elçiyi aynı anda fonksiyoner kılma gayreti içerisindeydi. Kelâmî yöntem ile selefiye yöntemi arasındaki fark kendisini bu noktada belli etmektedir.

İbn Teymiye’ye göre felsefeciler, Mu‘tezile ve Eş‘arîler akîde konusunda akıl ve nakil çatıştığı zaman aklın öncelenmesi gerektiği yolundaki genel prensipleri

⁹⁰ İsrâ, 17/15.

⁹¹ Râzî, Fahreddin, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XX/184-185.

⁹² Erdem, Engin, “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, *A.Ü.İ.F.D.* cilt: XLVIII, sayı: 2, Ankara, 2007, 40; Kelli S. O’Brien, “Kant’da ve Swinburne’de Vahiy” çev. E. Erdem, *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 18, Ankara, 2004, 260. Krş. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith, London, Hampshire: Macmillan, 1990, 635; a.mlf. *Lectures On Philosophical Theology*, çev. A. W. Wood, G. M. Clarke, Ithaca, New York, 1986, 160.

nedeniyle haktan uzaklaşmışlardır. Akidevî problemlerde akıllarını hakem yaparak nasllara karşı gerekli özeni göstermemişlerdir.⁹³ İbn Teymiye aklın nakle öncelenmesinin Kur'an'a ve sünnete hüürnetsizlik olduğu düşünçesindedir.⁹⁴ O, Seleften hiç kimsenin akıl, rey ve kıyas yolu ile Kur'an'a ters düşmediğini, herhangi bir konuda aklın ve naklin çatıştığı düşünçesiyle, aklın önceliğini gerekli görmediğini savunur.⁹⁵

Kelâmcılar aklın tek başına yeterliliği iddiasını reddettiler ve bir bilgi kaynağı ya da delil olarak aklın yanı sıra vahye dayanmanın zorunluluğunu savundular. Mesela Cüveynî'nin delilleri sem'î ve akli olarak ikiye ayırdığını görüyoruz. Zorunlu olarak bilinmeyen şeylere sağlıklı bir nazar eşliğinde ulaşılabilen deliller iki kısma ayrılırlar. Akli deliller, eşyada varolan lazımi bir sıfat ile delalet eden delillerdir.⁹⁶ Sem'î deliller ise doğru bir habere ya da uyulması gerekli olan bir emre dayanan delillerdir. Kelâmcılar faal akıl mefhumunu ve ona tabi olan akıllar konusunu hülasalandırdılar. Akıl iki kısımdır: a-Yaratılıştan gelen akıl, b-müktesep akıl. Yaratılıştan olan düşünmeden önce gelen hakikî akıl zarurî ilimler kapsamında olandan oluşur.⁹⁷ Bu zorunlu bilgiler ya başlangıçta nefislerde var olan duyuların idrak ettiğı şeylerdendir yahut da nefislerde yaratılıştan var olan apriori öncüllerdir. Duyuların idrakiyle meydana gelenler şunlardır: Bakmakla algılanan görülen nesnelere, işitmekle algılanan sesler, tatmakla algılanan tatlar, koklamakla algılanan kokular, dokunmakla algılanan cisimler gibi. Nefiste baştan beri olan bilgilere ise şu örnekler verilebilir: Bir şeyin var veya yok olmaktan hali olmadığını, mevcudun hudûs ve kıdemden hali kalmayacağını, iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığını⁹⁸ ve birin ikiden az olduğunu bilmek gibi. Bu tür

⁹³ Herrâs, a.g.e. 39.

⁹⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, VI/258.

⁹⁵ İbn Teymiye, *el-Furkân*, XIII/27-29; a.mlf. *Der'u Teâruz*, VI/255-256.

⁹⁶ Cüveynî, Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y. 29.

⁹⁷ Cüveynî, a.g.e., 36-37; Yine bkz. Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 18-19.

⁹⁸ Birinin varlığı nedeniyle diğerinin aynı anda bulunmasının imkânsız olması durumudur. Aynı vakitte varolmaları halinde, birinin varlığı diğerinin varlığı nedeniyle imkânsız hale gelmektedir. Neysâbûrî, *Divânü'l-Usûl*, 134. İki zıt bir araya gelmeyen iki şeydir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 376. İki zıddın bir mahalde, bir cihette, belli bir mahaldeki varlıkta meydana gelmeleri mümkün değildir. Ancak mücavir de bulunsalar iki mahalde bulunabilirler. Eş'arî, *Lüma'*, thk. E. Mekârisî, Beyrut, 1952, 91.

bilginin akıllı kişide sağlık ve selim akıl bulunduğu sürece yok olması mümkün değildir.⁹⁹

Kâdî Abdulcebbar, ibadete müteallik ahkâmın sem' ile bilinmesinden bahseder. Akılla bilinen fiiller ise akla izafe edilir. Böylece bunlara aklî hükümler denir. Sem' ile bilindiği zaman ise sem'î hükümler denir. Delillerin taksiminden dolayı kategorik olarak ele alınması ahkâmın hakikatini değiştirmez. Akıl yönüyle zorunlu yahut kesbî olarak bilinen eylemlerin sem'e izafesi mümkün değildir. Zira bu noktada sem' te'kit için gelmiştir. Şu kadar var ki sem' olmadan bilinmeyenler sem'e nispet edilebilir.¹⁰⁰

Kâdî Abdulcebbar'a göre hitap iki türdür: Birincisi hitap olmadığına akılla bilinmesi sahih olan hususlar, ikincisi ise hitap olmasada aklî delillerle bilinmesi mümkün olan hususlar. Birincisi ikiye ayrılır:

a.Hitap olmadığına aklî delillerle bilinmesi mümkün olanlar,

b.hitap ile birlikte bilinmesi doğru olanlar.

İkincisi ise şu iki kısma ayrılır:

a.Hitap olmasa da akılla bilinmesi mümkün olanlar,

b.akıldan başka yolla bilinmesi mümkün olmayanlar.

İlki şer'î hükümlerdir, bunlar yalnızca hitap ile bilinebilirler. Hitap olmadığına bilinmesi doğru olan hususlara şartları ve vakitleri hariç farz namazların bilinmesi girer. Diğer ibadetler de aynı şekilde şer'îdirler. İkincisine örnek Allah'ın görülmeyeceğine ilişkin sözdür. Zira bu husus hem akılla hem de sem' ile bilinebilir. Va'id ile ilgili pek çok meselenin de durumu böyledir. Üçüncüsü tevhid ve adalet konusuyla ilgili olandır. Şu âyetler bu hususla ilgilidir: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."¹⁰¹ "Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez."¹⁰² "De ki: "O,

⁹⁹ Luey Sâfi, a.g.makale, 58; Bkz. Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 19.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, thk. Emin Hulî, Mısır, t.y. XVII/95-101.

¹⁰¹ Şûrâ, 42/11.

¹⁰² Kehf, 18/49.

Tek Allah'tır."¹⁰³ Tевhid, teşbihin nefyi ve adalet gibi konular akıl öne alınmadıkça hakikatleri anlaşılmaz.¹⁰⁴

Kur'an'daki aklî kıyasların amacı, halkı Allah (c.c.) yoluna çağırmasıdır. Nitekim Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "Biz bu Kur'an'da insanlar için türlü türlü örnek getirdik."¹⁰⁵ İbn Teymiye'ye göre Kur'an, kelâmci, felsefeci tüm akıl ehlinin sözlerinde bulunan sahih metodların özünü içerir. Ayrıca Yüce Allah, Kur'an'ı onların sözlerinde yer alan bozuk (fasit) metodlardan uzak tutmuştur. Onda, hiçbir şekilde beşer sözünde bulunmayan sahih metodlar vardır. Burada, dikkat edilmesi gereken, mesel olarak adlandırılan "kıyas"taki öncülün, biri zati (özel), diğeri izafî (görelî) olmak üzere iki özelliği vardır.

a.Kıyas'ın zâtî özelliği, onun, gerçeğe uygun ve doğru olması ya da gerçeğe uygun olmayıp yalan olmasıdır. Kur'an'daki mesellerin hepsi doğrudur

b.Kıyas'ın izafî (görelî) özelliği ise, onun kişiye göre malum (bilinen), maznun (zannedilen), müselleme (kabul edilen) veya gayr-i müselleme (kabul edilmeyen) olmasıdır. Bu durum, kesin olarak tesbit edilemez. Çünkü nice öncüller vardır ki, bir kişiye göre onun muhakkak bildiği bir yakiniyye, (kesin bilgi) iken, başka bir kişiye göre ise, maznune (zannedilen) bile olmayıp bilinmez (meçhule)dir. Bir öncülün yakiniyye veya gayr-i yakiniyye, meşhure veya gayr-i meşhure, müselleme veya gayr-i müselleme olması, değişken şeyler olup, insanın bunları algılamasına göre farklı şekillerde ortaya çıkarlar. Bu sebeple, bir kişiye göre şüpheli (zanlı) hatta meçhul olan bir öncül, bir başkasına göre malum (bilinen) bir yakiniyye olabilir. Memnua (yasaklanmış) olan bir öncül, müselleme, müselleme olan da memnua haline dönüşebilir. Bütün insanlığı uyarmak için inen Kur'an-ı Kerim, sadece bir kişiyi muhatap almamıştır ki, yakın, meşhur veya müselleme olan öncüllerle hitap etmiş olsun. Kur'an kıyaslarındaki öncüllerde, bunların, kabulü zorunlu, doğru ve hak olan zâtî (özel) niteliklerine dikkat edilmiştir. Öncüllerin doğrulanması ise çeşitli ve değişkendir. Çünkü birine göre bu öncülün doğrulanma yolu olan şey, başka birine göre olmaz. Mesela bir kişi o öncülü müşahede (gözlem) ve muhakemesiyle bilirken, başka bir kişi işitmek ve tevâtürle

¹⁰³ İhlâs, 112/1.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire, 1969, I/35.

¹⁰⁵ İsrâ, 17/41, 89; Kehf, 18/54.

bilir. Rasulullah'ın mucizeleri, Fil Hadisesi vb. şeylerde olduğu gibi. Doğrulması, bütün insanlar için genel-geçer olan öncüller, Kur'an'da o yönleriyle zikredilmiş ise, her milletin doğrulayabileceği yönleriyle ele alınmışlardır. İşte bu sebeple şöyle buyurulmuştur: "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."¹⁰⁶ Çünkü ancak belirli bir muhataba hitap edilirse, ona göre neyin yakın, neyin yakının bir türü olan meşhure veya müselleme olduğu bilinir. Böylece anlaşılıyor ki, mantıkçıların kıyasın öncüllerini, yakın, meşhur ve müselleme diye ayırmaları, önermenin ayrılmaz (özel) niteliklerine göre değil, bunları doğrulayan muhatabın durumuna göredir. Bu sebeple, onların: "Bu yakînî değildir." "Şu meşhur değildir." "Bu müselleme değildir" demeleri, gerçeği yansıtan bir tesbit değildir. Çünkü bu şekilde olumsuz bir karar verme ancak belli kimseler hakkında doğru olabilir; yoksa bu olumsuz hükümler bütün insanlar hakkında doğru olmaz. Aynı şekilde, "bu yakînîdir, meşhurdur veya müselleme"dir gibi olumlu tesbitler de, ancak bu niteliklere sahip olan kimseler için geçerlidir. Kıyas, değişmeyen bir hakikattir. Fakat bu kimselerin söyledikleri değişir ve başkalaşır. Ancak bütün insanların Yüce Allah'ın kanunu gereği görüp durdukları matematik ve tabii bilimler müstesna. Matematik ve tabii bilimler dini davette amaç değildir. Bilinmeleri âhirette mutluluk için şart değildir, zaten âhirette mutluluk da bunlarla elde edilemez. Amaç sadece ilahiyat ve bununla ilgili kıyasın öncülleridir. Bu öncüllerin hükümleri de orantılı ve göreceli olduklarından değişen türdendir.¹⁰⁷

İbn Teymiye kıyası tenkit etmeden evvel kıyasın öncülleri olan küllî önermeleri ele alıp tenkit etmektedir. Ona göre mantıkçıların önerme (kaziye) dedikleri şey aslında dalcilerin haber cümlesi dedikleri şeydir. Bir kıyasta en az biri küllî iki önermenin yer alması lazımdır. İbn Teymiye önce kıyasta yer alan bu küllî önermeyi tenkit ediyor, ona göre bu küllî önerme ya apaçıktır (bedihî) veya değildir. Eğer apaçıksa onun şumulüne giren bütün fertlere bu küllî önermenin delleti apaçıktır. Bu sebeple kıyas düzenlemeye hacet yoktur. Meselâ Ali'nin fâni olduğu sonucuna ulaşmak için "Bütün insanlar fânidir", "Ali bir insandır", "O halde Ali, fânidir", demek gereksizdir. Zira Ali'nin fâniliği fikri zaten birinci önermede apaçık olarak vardır. Bu konuda kıyas tanzim etmek boşuboşuna sözü uzatmaktan, apaçık olanı az da olsa kapalı hale getirmekten başka bir işe yaramaz. Eğer bahs edilen küllî önerme apaçık değilse, önce onun doğruluğunu apaçık bir

¹⁰⁶ Nahl, 16/125.

¹⁰⁷ İbn Teymiye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul, 1998, 46-48.

şekilde göstermek ve ispatlamak gerekir. Bu takdirde doğruluğu diğer bir delille ispatlamaya muhtaç olan önerme kıyasın öncülü olamaz. Doğruluğu ispatlanırsa o zaman da kıyasa ihtiyaç kalmaz. Meselâ bir ikinin yarısıdır, bütün parçasından büyüktür, bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir, iki zıd bir arada bulunmaz gibi küllî önermeler apaçık olduğundan bunlardan sonuç çıkarmak için kıyasa lüzum yoktur. Fakat bu türlü küllî önermeler dedüksiyon (ta'lil ve burhan) ile değil, endüksiyon (istikra) ile elde edilmektedir. O halde küllî önermelerin temelini teşkil eden istikra yani cüzî olayların incelenmesi gaibi şahide kıyas esas alınmakta, tecrübe edilenler hakkında geçerli olan bir hüküm tecrübe edilmeyenlere de taim edilmektedir. Gâibi şahide kıyas hisle hâsıl olan bilgiye dayanır ve bu türlü bilgiler insan fitratına küllî bilgilerden daha yakındır. Kısaca küllî önermeler, tecrübe ve müşahadeye dayanan bilgilerle oluşur. Onun için de cüzî ve münferit önermeler küllî önermelerden daha kuvvetlidir.¹⁰⁸

Nazar ve kıyas ehlinin metodlarının özünü, insanların başvurdukları her kıyasta zorunlu olarak bulunan öncüller oluşturur. Öncül, amacı da amaç olmayan başka şeyleri de içine alan genel ve kapsamlı bir önermedir. Yani, öncül, konuyla ilgisi olmayan şeyi, o şeyin ayrıca varlığı olmasa da kendi kapsamı dışında bırakmaz. Öncül, amacı da, kendisine has özelliğinden dolayı değil, tersine onunla, amaç olmayan diğer şey arasındaki ortak özellikten dolayı içine alır. Öncülde, amaç Allah (c.c.) olduğu zaman, kıyas ve nazar ehli, Allah'a (c.c) ancak, O'nunla başkası arasında ortak olan bir özellikte ulaşırlar ya da bunu olumlu ve olumsuz bazı önermelerle yaparlar. Yüce Allah'la başkası arasında ortak olan şey O'nun özelliğini tanıtmaz. Sadece onunla başkaları arasında ortak olan şeylere inanarak müşrik olmuşlar ve bu ortak özelliğe dayanarak bazı olumlu ya da olumsuz hükümlere varmışlardır. Bir şey ortak ve genel manadan çıkarıldığında özel manadan da çıkarılmış olur. Fakat özel manadan çıkarıldığında genel manadan çıkarılmış olmaz. Mesela bir şey canlı veya nebi isminden çıkarılabildiği gibi insan ve rasul isminden de çıkar. Ama insan veya rasul isminden çıkarıldığında, bu canlı veya nebi isminden çıkarılmış olmaz.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, sa: 4, Ankara, 1987, 46.

¹⁰⁹ İbn Teymiye, *Vahdet-i Vücûd*, 60-61.

İbn Teymiye'nin görüşlerinden en çok yararlandığı felsefeci İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Eş'arî kelâm ekolüne yönelik eleştirilerini önemli ölçüde kullanmıştır. İbn Sînâ ise onun felsefe eleştirilerinin en önemli muhatabı sayılabilir. İbn Teymiye Yunan ve İslâm filozoflarının delillerini oldukça soyut bulur ve kesin bir dille reddeder.¹¹⁰ V. ve VI. hicrî asırlardaki olgunluk döneminde İslâmî düşünce, akıl ve düşünce araçları için derin bir düşünce sistemi geliştirme hususunda başarılı olmuş ve feyz nazariyesi üzerine kurulu Yunan tezlerini aşmıştır. İslâmî düşüncenin Faal akıl tezlerini ilk kez İbn Rüşd'ün (v.594/1197) kitaplarında aştığı görülmektedir. İbn Rüşd Mabadu't-Tabia adlı risalesinde aklın kendisini kuşatan algılanan şeyayı hissetmesi, tikel algılamaları bir araya toplayan küllî sıfatların sınırlandırılması eylemi neticesinde oluştuğunu ortaya koyuyor. Bu nedenle küllîler zihnî bir karaktere sahiptir. İdrak eden nefisten ya da idrak edilenden ayrı değildir. Külliyâttan ayrı dış varlığı varsaymak, külliyâtın cüz'iyâyta ilişkisini imkânsız kılar. Zira küllî, kendi durumundan dolayı birçok şeye hamledilir. Akli, küllî, zihnî bir ameliyeden doğar. Bununla beraber tikeller arasındaki müşterek vasıf çıkarılır. İdrak ameliyesini anlamak için külliyâtın idrak eden akıldan ayrı olduğunu söylemek gereksizdir.¹¹¹ Nitekim bu hususu İbn Rüşd şöyle vurgular: Bu külliyâtı kendi nefsiyle kaim, cüz'iyâyattan ayrı cevherler olarak düşünenleri onların herhangi bir şekilde tek olmayan şeyler olmaması gerçeği bağlamaktadır. Böyle düşününce şu iki durumdan biri onları bağlar: Ya bu küllîlerin tek olan şeylerin akledilenleri olmaması gerekir. O durumda onlar bu tikellerin düşünülmesinden müstağnî değildir. Bu da onların söylediklerinin zıddıdır. Zira onlar farklılığı (tümel ile tikel arasındaki farklılık) ortaya attılar. Bilgi için bunu söylediler. Ya da onların bu tikellerin, cevherlerini tanıtan külliyât olduğu görüşlerini kabul edeceğiz. Tümel ile tikelin mahiyeti akledilir. Fakat ne zaman böyle olursa herhangi bir cihetle ayrı olan bu küllîlerin herhangi bir cihetle farklı bir şekilde zatı dışında mevcut olması gerekir. Zatı dışındaki eşyaya mugayir olan, yine bir kısmı diğer bir kısmına muhtaç olması cihetiyle başka külliyâta bağlanması hususunda sonsuz bir teselsüle götürür. Buradan anlaşılıyor ki eşyanın mahiyetlerini anlamak için var olsun olmasın birbirinden farklı (müfarık) külliyâtın varlığını

¹¹⁰ Hallaq, Wael B. "İbn Teymiye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *S. Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya, 1993, 136.

¹¹¹ Luey Sâfi, a.g.makale, 59.

söylemeye ihtiyacımız yok. Varolsa bile ne eşyanın mahiyetinin anlaşılmasında ne de algı konusu varlıkların anlaşılmasında tek başına yeterli olamaz.¹¹²

İnsan aklının tümeli tikelden ayırma ve eşyanın mahiyetlerini belirleme hususundaki aklî gücü eşyanın aklî bir esasa dayanmasına racidir. Bu nedenle insan aklından ve akledilen şeyden ayrı bir aklın var olması gerekir. Evin şeklini idrak etmemizin, algısal idrakteki ortak sıfatlardaki zihnî bir soyutlama eyleminden doğması gibi. Zira evin bi'l-fil gerçekleşmesi, ilkin sûretinin yapıcısının zihninde oluşmasından doğar. Bi'l-fil mevcut tabiî eşyayı idrak etmemiz, eşyadan farklı bir akılda eşyanın şeklinin gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bu nedenle şöyle söylenmiştir: Fikrin başı, eylemin sonu, eylemin başı ise fikrin sonudur. VI. hicrî asrın girmesiyle İslâm düşüncesi bilimsel teorilerini geliştirmede bütün Yunan tezlerini aşmayı başarmıştır. Bu nedenle Fahreddin Râzî gibi büyük bir âlimin idrak ameliyesinin insan aklının kuvveden fiile dönüşmesini veya heyûlî akıldan müstefâd akla dönüştüğünü reddeden feyz nazariyesiyle uzaktan yakından ilgisinin olmadığını açıkça ortaya koyduğunu görüyoruz. Bilakis zihinde çizilmiş olan aklî sûretleri arizî şeylerden arındırma ameliyesi ile makûlün mahiyetini oluşturan müşterek unsurları muhafaza etmeyi birbirine bağlama işidir. Aklî idrak zihnî bir soyutlama işlemidir. Haricî bir makûlün zihne intikali değildir.¹¹³ Zihnin, varlıkların sûretleriyle nakşolmaya elverişli olduğunda kuşku yoktur. Akletme ve bilgilerin başlangıçta meydana gelmesi lazım. Zatın onlardan halî olmaması gerekir. Durum bu şekilde olmadığına göre onunla beraber olan bu istidatın, ilk yaratılıştaki kendi esaslarından akledilenlerin hepsine yayılma hususunda yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. O zaman sûretin ortaya çıkması için fazladan bir elverişlilik gerekir. Bu ziyade elverişlilik sonradan olma bir durumdur, bunun için hâdis bir sebep gerekir. Bilindiği üzere her hâdis kendini önceleyen bir hâdisten meydana gelir. Bu da tikellerin algılanmasından başka bir şey değildir. Zira onları algılama hissedilen bu durumların ortak noktalarına ve farklılıklarına dikkat çeker. Bu, nefsin maddî durumlar ve ayrıntılarından soyut küllî tasavvurlarla nakşolmasına sebep olur. Yok, oluşu yavaş ya da hızlı olsun, beraber olsun ya da ayrı olsun nefis, bu

¹¹² Luey Sâfi, a.g.makale, 59; krş. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Risale mâ ba'de't-Tabia*, Beyrut, 1994, 69-70.

¹¹³ Luey Sâfi, a.g. makale, 60; krş. İbn Rüşd, *Risale mâ ba'de't-Tabia*, 72-73.

açından zatî ve arazî durumlarını algılama hususunda tasavvurları elde etmek için algıdan faydalanır.¹¹⁴

Daha önce aklın şu iki kısma ayrıldığını belirtmiştik: Fitrî (cevherî) akıl ve müktesep akıl. Bu iki kısımdan her birinin içyapısına baktığımız zaman fitrî aklın algısal idrakin soyutlamaları vasıtasıyla elde edilen basit küllî tasavvurlar üretme gücüyle sınırlandığını ve mürekkep tasavvurların kendisinden doğduğu hüküm ve tasdiklerin teşekkülü için aralarında bir irtibat olduğunu görürüz. Fitrî akıl, iki nokta arasındaki en kısa yol doğrudur, çelişmezlik ve “bir şeyin bütünü kısımlarından büyüktür”, gibi mantık ve matematik kaidelerini oluşturan şekli biçimsel hükümler topluluğundan oluşmaktadır. Aklın bu kısmı bütün insanlar arasında müşterek noktayı temsil eder. Yokluğu, anlayışın bozulmasına ve selim düşünceden acze düşmeye yol açar. Aklın diğer kısmı müktesep akla gelince, o da insanî tecrübeden elde edilir. Fitrî aklın herhangi bir konuya uygulanmasından doğar. Hakikatinde aklın gelişmesi ameliyesi ya öğrenme ve geçmişlerin tecrübelerinden istifade etme yoluyla yahut da belli bir bilgi kaynağına fitrî aklın ilkelerini tatbik yoluyla bilgi tahsil etmek suretiyle müktesep aklın gelişmesidir. Müktesep aklın muhtevasına baktığımız zaman tasavvurları ve tasdikleri (yahut mefhumları ve hükümleri) ihtiva ettiğini görürüz. Belli başlı şu üç kısma ayrılır:

1. Algısal varlığı aşan ve gaybî varlıkla irtibatlı hükümler. Canlıların öldükten sonra, yaptıkları amellerden dolayı karşılıklarını almaları için, diriltileceklerine hükmetmek gibi.

2. Sosyal hayat çerçevesinde beşerî aklın ürettiği değer hükümleri. Doğruluğun güzel, yalanın ise çirkin olduğuna hükmetmek gibi.

3. Yoğunluğu havanın yoğunluğundan daha fazla olan cisimlerin yere doğru düşmesi ve bir toplumun ekonomik gerilemesi ve medeniyetinin çöküşü devam ettiği sürece yönetiminin de bozulacağı gibi insanın tabiat ve tarih üzerindeki mülahazalarından elde edilen tecrübî hükümler.¹¹⁵

Aklın yapısı üzerinde düşünmek, fitrî aklın kapsamsal hükümler içermekten uzak ve fonksiyonel hükümlerle sınırlı oluşundan dolayı fitrî akıl ve vahiy hükümleri arasında teâruz olmasının mümkün olmadığını bize gösteriyor. Fitrî akıl

¹¹⁴ Râzî, Fahreddin, *Mebâbisu'l-Meşrûkiyye fi 'İlmi'l-İlâhiyyât ve'r-Tabi'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım, Beyrut, 1990, I/465-466.

¹¹⁵ Lüey Sâfi, a.g. makale, 67.

fonksiyonel tabiata sahip olup, münferit içeriksel hükümlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına hüküm veremez. Ancak bir hükümler manzumesinin dâhilî çelişkisini ortaya çıkararak onların doğruluğunu eleştirmeye muktedirdir. Fitrî akıl mesela, “insanın (tıyn) balçıktan yaratıldığı” yahut “öldükten sonra diriliş gününde insanın Allah’ın huzurunda sorgulanacağı” konusunda Kur’ân’ın hükmüne karşı çıkmaz. Ancak onun, birinci ile ikinci hüküm arasındaki uyumluluk konusunda nazarda bulunmaya gücü yeter. Kur’ânî hükümler manzumesindeki iç uyum ortaya çıkınca, onun hükümlerinden münferit bir hüküm hakkında fitrî akıl itirazda bulunamaz ve şüphelenemez. Fitrî akıl ile vahiy arasında teâruz olması imkânsız olunca, acaba müktesep akıl ile vahiy arasında teâruz olması mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek için öncelikle Kur’ânî hitabın iç yapısını değerlendirmemiz gerekir. Zira Kur’ân varlığın şu üç seviyesi ile ilgili hükümler ihtiva eden âyetlerden oluşur.

a.Küllî gaybî varlık,

b.somut tabî varlık,

c.hayat sahibi insan.

Ancak bu Kur’ânî hükümler, pratize edilmiş hükümler değildir, münzel nasda saklı, çıkarılmadan önce akıl yürütmeye ve nazar üretmeye ihtiyaç olan hükümlerdir. Bunun için Kitab’ın âyetleriyle fitrî aklın bu âyetler üzerinde tatbikinden elde edilen müktesep akıl arasında doğrudan bir teâruz bulunması mümkün değildir. Çünkü bilgi kaynağından elde edilen mefhumlarla tasavvurların bu kaynağın bilimsel verileriyle çelişmesi hiçbir durumda mümkün değildir. Zira bu veriler müktesep akli kurmak için fitrî aklın kullandığı özü oluşturur. Onun için akıl ve vahiy arasında teâruzun kaynağının başka bir kaynaktan doğan hükümlere râcî olması gerekir. O halde akli bilgileri doğuran diğer kaynaklar nelerdir? Aklın tasavvurlarının ve hükümlerinin kaynaklandığı diğer bilgi kaynağı insanın tabî ve sosyal varlığıdır. Tabî bilgilerle aklın mefhumunun yakın bir irtibatı vardır. Hatta mütekaddimîn Müslümanlar, insanın tabî ve sosyal çevresi ile ilgili tüm düşüncelere akli nitelemesini yaptılar. Bu nedenle ilk Müslüman âlimler tıp, mühendislik, matematik, gök bilimi ve siyaset bilimlerini akli bilimler kategorisine soktular. Bilimlerin akli ve nakli diye ayrılması algıya dayalı veriler üzerinde ve varlığın yapısı hakkında düşünmek suretiyle elde edilen bilgilerle alakalı olarak teâruz probleminin tabiatında bize yeni bir boyut kazandırıyor. Bundan da akıl

nakil teâruzunun probleminin aklın nakledilen nasları doğrudan reddinden doğmadığı ortaya çıkıyor. Bilakis menkûl nassın delâletlerinin ve görülen varlığın tecellilerinin tenakuzu ile alakalıdır. Ancak biz olgu ve vahiyden elde edilenin içeriksel hükümlerinin tabiatına baktığımız zaman, teâruzun müktesep akıl ile Kur'ânî vahiy arasında aşkın hükümler ve değerler çerçevesinde imkânsız olduğunu görürüz. Zira bu tür hükümler için başlıca kaynağı temsil eden vahyin bizatihi hidayeti olmaksızın görülen olgu ile ilgili nazarın, aşkın hükümler yahut değerler üretmesi mümkün değildir. Teâruz, yalnızca tecrübeyle ilgili hükümler çerçevesinde mümkündür.¹¹⁶

Ancak tüm düşünce tarihi boyunca, bu hususun hiçbir zaman teâruz noktası olmadığını görmemiz güzel bir şeydir. Nas üzerinde imali fikirde bulunmaktan kaçınan muasır düşünürlerin çoğu, ceninin yaratılışından ve evrelerinden, gezegenlerin hareketlerinden yıldızların boyutlarına, insan vücudunun yapısına kadar çağdaş astronomi, tıp ve coğrafya gibi bilimlerde münzel nassı ve Kur'ân'ın icâzını ortaya koyan bir takım yardımcı unsurlar bulurlar. Aynı zamanda Müslüman fırkalar ve mezhepler arasındaki düşünsel ihtilaflar aşkın hükümler çerçevesinde odaklanmaktadır. Sübûtu kat'î vahiyden elde edilen hükümler ile afâkî ve enfusî âyetleri incelemek suretiyle elde edilen hükümler arasında herhangi bir teâruz olması imkânsızdır. Hakikatinde teâruz, nazar ve araştırma yöntemleri ve onlardan doğan içeriksel hükümler manzumesi arasında söz konusu edilebilir. Bundan dolayı Râzî-İbn Teymiye ve İbn Rüşd-Gâzalî arasındaki ihtilafın bizzat naklî ve aklî hükümler arasında olan teâruz hakkındaki bir ihtilaf olmadığını, aksine bunun istidlal yöntemleri ve kaynakları hakkında olduğunu görüyoruz. İbn Teymiye gibi büyük bir âlimin kat'îyi zannîye takdim etmeyi ilke olarak benimsemesine rağmen, kat'î aklîleri zannî haberlere takdim etme konusunda mütereddit olduğu görülmektedir. Bundan dolayı sem'a muhalif aklî delillere uzunluk, gizlilik, karışıklık, ihtilaf ve çelişki gibi yanlışlığını gerektirecek sebeplerin ulaşma ihtimalinin sem'î delillerin öncüllerine bulaşma ihtimalinden daha yüksek olacağı iddiasıyla aklî delillerin önceliği ile ilgili şüphe oluşturmaya ve tercih edilirliliğinin yanlışlığına gitmektedir. O halde ister anlamlarını zahire yüklemenin imkânsızlığı anında âyetlerin te'viline müteallik olsun isterse de metni, aklî yakîniyyât ile teâruz etmesi sırasında sübûtu zannî haber-i vâhidlerin reddi şeklinde olsun meselenin özü aklın nas üzerinde hakemliğini reddetme problemidir.¹¹⁷

¹¹⁶ Lüey Sâfî, a.g. makale, 68-69.

¹¹⁷ Lüey Sâfî, a.g. makale, 69; İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 174.

Burada belirtilmesi gereken husus, nassın anlaşılmasında aklı müdahil kılmayı reddeden konum ve nassın zahirî delâleti ile aklın yakîn yoluyla (itikat) edindiği arasında teâruz olması halinde bile anlama ve uymada literal anlam üzerinde ısrar eden tutum, nihayetinde küllîyi reddedip, cüz'îye itibar etmeye ve zannî olana dayanıp yakînî olanı reddetmeye götüren çelişkili bir tutumdur. Bu anlamda nasları anlama ve delâletlerini belirleme şu iki hususa dayanır: Birincisi, küllî hitabın kapsamında lafızların farklı kullanımlarının birbirlerine yakınlıkları aracılığıyla lafızların anlamlarının belirlenmesi ve de nassın lafızlarının mazmûnundaki anlamların belirlenmesi, tikelleri biri birleriyle mukayese etmek suretiyle aklın tikelden tümele gittiği, istikrâ (induction) ameliyesine ihtiyaç gösterir. İkinci önemli husus, medlûlün seçimi ve nassın delâlet ettiği anlam cihetlerinin belirlenmesi ile alakalı olarak nasların anlaşılmasına dayanır. Bu da şu demektir, herhangi bir tikelin anlaşılması ancak, nassın mefhumunu tefsir edecek akıl için cevherinde paradigma hükümleri teşekkül etmiş olan, tümel topluluğuna raptedilmesi aracılığıyla tamamlanır. Buradan da ortaya çıkıyor ki Teâruzu gidermek için Gazâlî'nin *Kânûnu't-Te'vil*'inde¹¹⁸ dayandığı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'inde¹¹⁹, Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs*'inde¹²⁰ takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine nazarı neticesinde âlimin aklında oluşan birtakım ilkeler, yakînî küllî kurallar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır.¹²¹

Bu anlatılanlardan vardığımız neticeye göre, yakînî bilginin gerçekleşmesi ancak başlıca iki bilgi kaynağında (akıl ve vahiy) aklî nazar ve istidlal yoluyla elde edilen küllî yakînî kurallardan hükümler manzumesinin geliştirilmesiyle mümkün olur. Bu küllî hükümler, vahyin terimlerinden ve olgudan ortaya çıkarılan tikel hükümlerin uyuşması sonucunu doğurur. Nasların birbirini desteklemesi ve hâdiselerin uyuşması kesin kanaatlere ve tercih edilen hükümlere ulaşmak burada da varlık alanlarından bir alan için bütüncül tasavvur inşasına gitmek için şarttır. Buradan anlıyoruz ki akıl-nakil teâruzunun anlamı tikel naslar ile tümel ilkeler manzumesi arasında bir çelişkiden söz etmek demektir ve ilmî nazar tikeli tümel kurala ilhak etmeyi gerektirir. Şayet bu mümkün olmazsa tümel ile tikel arasındaki teâruzu gidermek için tümel kuralın düzeltilme imkânını araştırırız. Bu da

¹¹⁸ Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vil*, Kahire, 1940, 4.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 19-20.

¹²⁰ Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrût, 1993, 125-126.

¹²¹ Lüey Sâfî, a.g. makale, 69-70.

mümkün olmaz ise cüz'îye itibar etmekde tavakkuf ve küllî ile amele devam etmekden kaçış yoktur. Yani nasta tavakkuf etme ve nassı inceleyen aklın içyapısını oluşturan küllî kaideler manzumesine itimad etmekle kalınır. Buna birisi şöyle itiraz edebilir: Teâruz probleminin te'vilini, küllî aklî mukabilinde tekrar edilen naklî cüz'î ya da naklî bir cüz'îyi kuşatması amacıyla düzeltilen küllî aklî arasındaki bir alakaya dönüştürmek, düşünen aklın, başka hiçbir etkiyle değil, sadece vahyin etkisiyle oluştuğunu farzetmek mefhum ve tasavvurların çarpıtılmasına götürebilir. Gerçek şu ki böyle bir itirazın ihmal edilmesi ya da göz ardı edilmesi mümkün değildir. Özellikle Cüveynî, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi İslâmî düşüncenin ileri gelenlerinden birçoğu, genel İslâmî görüşleriyle ilgili küllî düşüncelerinde muhalif Grek düşüncesinin etkilerine boyun eğdiler. Ancak bu itiraz, dikkat çektiğimiz yöntemin önemini ortadan kaldırmaz, ama aklın muhtevasını oluşturan tasavvurların ve tasdiklerin sürekli eleştirel müzakeresinin zaruretini açıklar. Çünkü nas ve olgu üzerinde imal-i fikirde bulunmanın alternatifini ancak aklı dondurmamak, devre dışı bırakmak ya da anlaşılmasından ve tesirinden aciz kalan, olgu evreninden kopuk nazarî boşluğa düşmektir.¹²²

Buraya kadar vahiy ile aklın alakasının kompleks ve bileşik olduğu, basit ve dolaylı bir ilişki olmadığı belli bir düzeyde açık hale geldi. Her şeyden önce bu alaka iki değil üç boyutludur; vahye, akla ve olguya şamildir. Sonra bu ilişkinin unsurlarının her bir elemanı çok boyutlu ve çok anlamlıdır. Vahiy, hadis naslarının çoğunluğunu temsil eden sübutu zannî âhâd hadisler ve sübûtu kat'î mütevatir hadislerden oluştuğu gibi delaletlerinde kat'iyet ve zan ihtimali bulunan sübûtu kat'î Kur'an naslarından oluşur. Akıl fitrî ve müktesep hükümlerden meydana gelir. Olgular ise gaybî, (ulvî, aşkın varlık) sosyal ve fizikî (tabiî) varlıktan teşekkül eder. Bu nedenle daha önce Gazâlî ve Razi'nin de arz ettikleri gibi tümel bir kural ile bu problemin üstesinden gelinemesinin mümkün olmadığı düşüncesindeyiz. Bilakis aklın tabi olduğu usuller, düşünce sistemi hâdiseleri anlama ve nassın tefsiri için sarf edilen çabalar üzerinde nazara ihtiyaç vardır. Fakat biz İslam düşünce tarihinde akıl-nakil teâruzu probleminin arka planını arz etmek suretiyle, teâruzun konusu ve hakikati açısından iki akıl yahut iki farklı bilgi yönteminden yola çıkarak ve iki farklı bilgi yapısına dayanarak gelişmiş hükümler manzumesi arasında olduğuna ulaşabildik. Bu hususun açıklığa kavuşması için müteşâbih naslarla ilgili teâmüllerinde İbn Teymiye'nin temsil ettiği hadisçilerin

¹²² Lüey Sâfi, a.g. makale, 70.

yöntemi ile Râzî'nin temsil ettiği kelâmcıların yöntemi arasında ihtilafın kökenlerini ortaya koymak uygun olur. İbn Teymiye Der'ü Te'ârûz adlı kitabını kelâmcıların müteşâbihleri te'vil etmek için koydukları ve Râzî'nin Esâsü't-Takdîs adlı kitabında dayandığı genel prensibi ortadan kaldırmak için kaleme almıştır. Râzî ise bu kitabını nasları te'vil etmeyi ve mecaza yüklemeyi yasaklayan "Haşeviye"nin tutumunun yanlışlığını ortaya koymak için ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (v.311/923) et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfati'r-Rab adlı kitabında naslardan Allah hakkında cismaniyet ifade eden sıfatlar, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için yazmıştır. Bu nedenle Râzî, Allah Teâlâ'yı her türlü teccim ve teşbih şüphesinden tenzih etmeye özen göstermektedir. Yed, ricl, vech, ru'ye, fevkiyyet ve diğer teccim ve mekân anlamı taşıyan lafızları hakikati üzerine yüklemekten kaçınıp nasların te'viline yönelir ve lafızları mecaza yükler. Dikkatle etüt edildiği zaman Allah Teâlâ'yı her türlü teccim ve mekân algılamasından tenzih eden Râzî'nin konumunun üzerinde kurulduğu temel yaklaşımda teccim ifade eden lafızların hakikat anlamına yüklenmesine bir karşı koyuş vardır. Bu temel yaklaşımın Kur'an-ı Kerim naslarından elde edilmiş bazı temel kurallar ve küllî prensiplerle belirlenmiş, eşyanın tabiatından ve zaman-mekânın özelliklerinden çıkarılan kural ve prensiplerle de desteklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle kitabının girişinde on dokuz hucet (delil) yahut bir sem'î delil sunduğunu görüyoruz. Onlardan on sekizini Kur'an-ı Kerim'den çıkarmıştır. Bunlarda temel yaklaşım olarak bu mevzuda varit olan diğer nasların delaletlerini belirlemeye dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle şöyle söylememiz mümkündür. Allah'ın kitabından çıkarılan deliller kaynaklı çerçeve veya hükümler manzumesi için başlıca dayanağını teşkil ediyor ki, Râzî, ulvî varlıkla ilgili bütüncül tasavvurunu belirlemede buna dayanmış, aralarında ilgi olan veya te'vili olan diğer nasların tefsirinde kullanmıştır.¹²³ Râzî'nin delillerinin tetkikinden şu dört tenzih ilkesini çıkarmak mümkündür:

1.Yaratıklardan hiçbirinin Allah'a teşbihi ve benzemesi mümkün değildir. Bu konudaki âyetler şöyledir: "Bile bile Allah'a eşler koşmayın."¹²⁴ "De ki: O Allâh birdir. Allâh Samed'dir. Her şey varlığını ve bekâsını O'na borçludur. Her şey O'na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şeyin başvuracağı, yardım dileyeceği tek varlık O'dur. Kendisi doğurmamıştır ve doğurulmamıştır.

¹²³ Lüey Sâfi, a.g. makale, 71-72.

¹²⁴ Bakara, 2/22.

Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır.”¹²⁵ “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”¹²⁶ “Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?”¹²⁷

2.Allah'a yerde ya da gökte herhangi bir yer isnadı mümkün değildir, zira onların yaratıcısıdır. Onlar üzerinde kayyûm ve onlardan müstağnidir. Bu husustaki âyetler ise şöyledir: “Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir.”¹²⁸ “O, yaratan, var eden, (varlığa getirdiklerine) biçim veren Allah'tır.”¹²⁹ “De ki: ‘Göklerde ve yerde olanlar kimindir?’ ‘Allâh'ındır’ de.”¹³⁰ “O'dur ki gökte de Tanrı'dır, yerde de Tanrı'dır.”¹³¹

3.Allah zaman ve mekân ile sınırlanmaktan yücedir. Bu hususu şu âyetler anlatır: “O, ilktir (kendisinden önce hiçbir varlık yoktur,) sondur (kendisinden sonra hiçbir varlık yoktur. Her şey yok olurken O kalacaktır,) zâhirdir (delilleriyle varlığı gün gibi açıktır,) bâtıdır (zâtının hakikati gizlidir, akıllar O'nun özünü idrak edemez,) O, her şeyi bilendir.”¹³² “O'nun yüzü(zatı)ndan başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz.”¹³³

4.Allah'ın bir yöne tahsisi imkânsızdır. Bu ilke de şu âyetlerde anlatılır: “Kullarım, sana benden sorar(lar)sa (söyle): Ben (onlara) yakınum.”¹³⁴ “Doğu da, batı da Allâh'ındır. Nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü (zâtı) oradadır.”¹³⁵ Râzî'nin dayandığı akli delillere gelince, o bunların hepsiyle Allah'a mekân isnadının ve tecsimin yer tutan cisimlerin boyun eğdiği tahlil, terkib, tefâdul, tekâmül, nakz ve ziyade (parçalanma, bütünleşme, üstünlük ilişkisine girme, tekâmül etme, bozulma, artma) gibi tabiat kanunlarına tabi olmasına yol açacağına ardından da

¹²⁵ İhlâs, 112/1-4.

¹²⁶ Şûrâ, 42/11.

¹²⁷ Meryem, 19/65.

¹²⁸ Bakara, 2/255.

¹²⁹ Haşr, 59/24.

¹³⁰ En'âm, 6/12.

¹³¹ Zuhruf, 43/84.

¹³² Hadîd, 57/3.

¹³³ Kasas, 28/88.

¹³⁴ Bakara, 2/186.

¹³⁵ Bakara, 2/115.

ulûhiyetin hakikatiyle bağlantılı olan kemal niteliklerinin ve yüceliğin nefyine dayanmaktadır. Diğer taraftan Râzî, Allah'ın sıfatları, kâinat ve insan varlığı ile olan münasebeti ile ilgili bir incelemenin kıyasu'l-gaib ale's-şahid yöntemine başvurmamasının uygunsuz olduğuna dikkat çeker. Zira bu yöntem zatî sıfatlar ve bünyevî nitelikler açısından kıyas edileni kendisine kıyas olunana benzemesini gerektirir. Hâlbuki kıyas edilen kıyas olunandan farklı olduğu zaman kıyas yapılamaz.¹³⁶ Râzî'nin nassa dayalı delillerini dört kuralda özetlediğimiz gibi, akli delillerini de bir tümel kuralda özetlememiz mümkündür.

5. Kıyas edilen ile kıyas olunanın farklılıklarından dolayı, ilâhî zatî sıfatların tahdid edildiği yerde gaibi şahide kıyas imkânsızdır.¹³⁷

Kâdî Abdulcebbar'a göre sıfatların hakikatı hususunda önce şahide bakılır, sonra bu gaibte de cârî olur.¹³⁸ Zira sıfat şahitte aklen bilinir gaibte de misli tesbit edilir. Bu sıfatların kazanılması açısından aralarında fark vardır. Sıfat şahidde asıl olarak tesbit edilmediği takdirde gaibte ispatı imkânsızdır.¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre sıfatın hakikatının şahid ve gaibte farklı olması mümkün değildir. Binâenaleyh kelâm sıfatının hakikati kadimde ve muhdeste birlikte mütalaâ edilir. Bu da kelâm sıfatının ezeli olmamasını ve kelâm fiili anında onunla vasıflanmasını gerektirir.¹⁴⁰ Biz, Râzî'nin, "Allah'ın sıfatları, kâinat ve insan varlığı ile olan münasebeti ile ilgili bir incelemenin kıyasu'l-gaib ale's-şahid yöntemine başvurmamasının uygunsuz olduğu" görüşüne katılıyoruz. Zira Kâdî Abdulcebbar'ın yukarıda savunduğu yöntem eninde sonunda teşbih ve tecsimle sonuçlanır. İbn Teymiye'ye göre de usûlüddinde aslın ve furu'un eşit sayıldığı temsili kıyas ile istidlalde bulunulamaz. Yine tüm fertleri eşit sayılan şumûlî kıyas ile de istidlal olunamaz. Zira hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir. Hiçbir şey ona benzer kılınmaz. Ona göre kelim ve felsefecilerden bu tür kıyaslara başvuranlar kat'î bilgiye ulaşamazlar.¹⁴¹

¹³⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 63. Eş'ari'ye göre şahid ve müşahade terimleri istidlal babında temel olan malûmata gönderme yapar. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 246.

¹³⁷ Lüey Sâfi, a.g. makale, 73-74.

¹³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, thk. İbrahim Ebyârî, Birleşik Arap Emirlikleri, t.y. VII/49.

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII/76; a.mlf. *el-Muğni*, thk. Emîn Hülî, Mısır, t.y. XVII/42.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII/ 50.

¹⁴¹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/29.

Kelâmcılarla hadisçiler arasında akıl-nakil teâruzu problemine sebep olan Râzî'yi Haşevî İbn Huzeyme'ye cevap vermeye İbn Teymiye'yi ise Râzî'nin akılcılığına karşı koymaya sevk eden bu ihtilaf hakikatinde objeler, hadiseler ve meseleler hakkında hüküm vermeyi refere eden kaynakstal çerçeveyi oluşturan hükümler manzumesinde ayrılıklara yol açan ve anlama, tefsir ve te'vile yön veren metodik bir ihtilaftır. Bu nedenle Râzî'nin kitabının sonunda müteşâbihleri te'vil etme konusunda akla dayanmayı yasaklayan hadisçilere şiddetle yüklenir. Hadisçiler, nas üzerinde fikir üretmenin Kur'an'ı beşerin sınırlı zannî anlayışına uygun bir şekilde tefsir etmek olacağına inanırlar. Bununla birlikte onların zannî âhâd hadislere dayanarak kat'î Kur'an naslarıyla çarpışan tefsirler yaptıkları görülür. Haşeviye'nin şöyle söylemesi şaşılacak bir şeydir: "Müteşâbih âyetlerin te'vili ile meşgul olmak caiz değildir. Zira anlamı belli bir yönde te'vil etmek zannîdir. Kur'an hakkında zanna dayalı konuşmak ise doğru değildir. Böyle bir ilke belirdikten sonra kendileri Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında kat'iyet ve yakînden son derece uzak olan âhâd haberlerle mütalâalarda bulunurlar. Hâlbuki Kur'an'ın tefsirinin zannî bir yolla yapılmasını doğru görmüyorlarsa, Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında yalnızca zayıf rivayetlerle konuşmaktan kendilerini alıkoymaları daha evladır.¹⁴² Râzî'nin burada ortaya attığı husus naslardan hüküm ve anlam çıkarma yöntemidir. Onun senedi sahih bile olsa Rasulullah'a merfû yolla ulaşan haberlere dayanan hadisçilerin yöntemlerini reddettiğini görüyoruz. Hadisçiler tabiatı gereği zannî olan âhâd hadislerden elde edilen mefhumların ve hükümlerin iç uyumu üzerinde nazara ihtiyaç duymamaktadırlar. Kur'an'dan çıkarılan ilkelerle hadislerden çıkarılan anlamların ahengini tahkik etmeye rağbet etmezler. Râzî, hadisçilerin nakledicilerinden birinin bir ekole meyli ya da farklı düşünmesi nedeniyle senedini muztarib sayarak rivayetleri reddetmelerini ve Allah'ın sıfatları ve ulûhiyetin mefhumuyla düştüğü çelişki neticesinde metni problemlili hale gelen rivayetleri ise kabul etmelerini eleştirir.¹⁴³ Bu hadisçiler rivayetleri en az illetlerle tahric ediyorlar. Mesela râvî, Ali sevgisine meyyal ise Râfîzî addediliyor ve rivayeti kabul edilmiyor. Diğer bir örnek kader görüşüne sahip olması nedeniyle Mâbed el-Cühenî'nin görüşlerinin kabul edilmemesidir. Hadisçilerden biri mesela şöyle

¹⁴² Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 216.

¹⁴³ Lüey Sâfî, a.g. makale, 74-75.

diyebiliyor: “O Allah’ı ulûhiyetini ve rububiyetini iptal edecek şekilde tavsif etmiştir dolayısıyla rivayeti kabul edilmez. Bu tür son derece sübjektif gerekçelendirmelere rastlanabilmektedir.”¹⁴⁴

Burada biz akıl-nakil teâruzu problemine yol açan ihtilafların tabiatını ortaya koymakla, hadisçilerin lafızların zahiri anlamları karşısında tavakkuf etme tutumlarını eleştirmekten ziyade Kitab’ın naslarının te’vilinde nazarda bulunmak aracılığıyla Kur’an nassının etkinliliğinin iadesine ve onu metafizik kuramsallığa gömmek yerine toplum açısından anlamlı hale getiren olgularla ilgisini kurmaya imkân veren keyfiyetler üzerinde nazar edilerek te’vil edilmesine gayret sarf edilmesinden yanayız.¹⁴⁵ IV. ve V. Hicrî asırlarda İslam medeniyetinin yükselişinde büyük payı olan büyük âlimler topluluğunun çıkardığı, Kur’anî yaklaşıma ve insanın amelî tecrübesine dayanan tekamülî akıl, burada bahsine güç yetirilemeyecek pek çok sebepten ötürü fazla geçmeden gerileme ve gittikçe çökme dönemine girip yerini, hala akıl ve fikirler üzerinde egemen olan gelenekçi ve taklitçi bir akılcılığa bıraktı. Gerileme ve çöküşüne yol açan ve yeniden canlanışını zor kılan sebeplerin başında tekamülî aklın, kaynaklarını, yapısını ve unsurlarını ortaya çıkardığı araçlarını açıklayan ilmî bir yöntem içerisinde tecelli etmemesi gelmektedir. Bu nedenle tekâmülî aklın içerdiği tekamülî yöntemin sınırlandırılması ve geliştirilip, gaib olduğu uzun dönemde gerçekleşen bilimsel gelişmeleri kuşatması çağdaş İslam düşüncesinin en önemli meselelerinden biridir.¹⁴⁶

Çünkü mütekâmil bir yöntemin belirlenmesi görevi büyük bir inceleme yapmaya muhtaçtır. Öncelikle aklın mefhumu, anlama araçları ve doğru düşüncenin ilkeleriyle ilişkilidir. Sonra aklın işlevi, araştırma yöntemi ve ilmî istidlal yollarına bağlıdır. Bu sahada aklın vazifesi iki bilgi kaynağından (akıl ve olgu) ahkâm ve mefhumları elde etmektir. Akıl, burada istidlalin doğrusunu veya yanlışını ortaya koyan ölçüyü temsil eder. Ancak bundan sonra aklın mefhumu başlıca bilgi kaynaklarına fitrî aklın tatbiki neticesinde kesbî hükümlerin kapsamını da ihtiva edecek şekilde genişler. Ne var ki akıl, tüm bilgilerini kişisel nazar ve şahsi tecrübe

¹⁴⁴ Râzî, *Esâsü’l-Takdîs*, 218; Sıfatları ispat etme konusunda hadisçilerin yöntemi için bkz. İbn Kudâme, el-Makdisî, *İsbâtu Sıfati’l-‘Ulüvv*, thk. Ahmed b. ‘Atıyye, Beyrut, 1988; Yine ed-Dârekutnî, Ali b. ‘Amr, *Kitabu’r-Ru’ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifâi, ez-Zerkâ, 1990.

¹⁴⁵ Te’vile olan ihtiyaç Kur’an’ın gayb ile ilgili naslarıyla sınırlı değildir. Kur’anî anlamların pek çoğunun anlaşılması için lafızların hakikatten mecaza götürülmesi istenir. Şu âyette olduğu gibi: “*Allâh’ı unuttular, O da onları unuttu.*” Tevbe, 9/67. Ulûhiyetin mefhumuna yakışır bir anlam vermek için unutmayı ihmal ve ilgisizliğe yüklemek gerekmektedir.

¹⁴⁶ Lüey Sâfi, a.g. makale, 75-76.

yoluyla kazanamaz. Bilakis nesiller boyunca tevarüs eden ve zamanla biriken nice devasa bilgiyi içinde barındırır. İşte geleneksel düşünceyi rölatif (izafi) bir bilgi kaynağı kılan budur. Belki de tasavvurî deformasyonların ve fikrî kaymaların çoğu, eleştirel aklın yetenekleri kullanılmadan, toplumsal bağlam ve bilgi birikimindeki ihtilaflar üzerinde düşünmeden geleneksel bir fikre dayanmaktan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak akıl-vahiy teâruzu, son tahlilde farklı bilgi kaynaklarından çıkarılmış, elde edilmesi değişik inceleme yöntemlerine dayanan birbirinden ayrı, hükümler manzumesi arasındaki bir teâruzdur. Meselâ gayb ve değer bilgisi dairesinde akıl-vahiy teâruzu, tefsirlerde farklı üsluplara ya da izafi kaynaklara itibar etmeye dayanır. Bundan başka akıl-vahiy teâruzu hakikatinde akıllar ya da ana bilgi kaynaklarından istidlalde bulunma araçlarındaki farklılaşan yöntemler arasında bir teâruzdur. Metodik eleştirel usûle ne kadar büyük ihtiyaç olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Üçüncü olarak bilgi yakine ya da galib zanna dayandığı için küllî hükümleri tikel hükümlere tercih etmek gerekir. Küllî hükümler ister olgunun verilerinden elde edilsin isterse de vahyin nasları üzerinde nazar etmeden elde edilsin durum aynıdır. Bu nedenle başlangıçtan beri usûl âlimleri naslardaki emir fiilinin zorunluluk (vücub) ifade etmediğine işaret etmişlerdir. Bilakis, onunla tahyîr kastedilebilir. Şu âyette olduğu gibi: “Namaz kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allâh'ın lutfundan (nasibinizi) arayın. Allâh'ı çok anın ki başarıya eresiniz..”¹⁴⁷ Âyetteki “yeryüzüne dağılın” ve “nasibinizi arayın” fiilleri mübahlık ve muhayyerlik ifade eder, zorunluluk ifade etmez. Bu, nasın bağlamı muhtevasında hükmün delaletleri üzerinde yapılan nazar yoluyla bilinir. Bu nedenle Şafî risalesinde nasın hususî ve umumî delaletin belirlenmesinin Kur’ân ibarelerinin mürekkep lafızları üzerinde nazar ile mümkün olmadığı mülahazasında bulunmuştur. İbarenin tahlili ve Kur’ânî hitabın bütünlüğü içerisinde diğer ibarelere arzı gerekir. Bir de münferit Kur’ân âyetleri ve nebevî nasların delaleti kat’iyet değil zan ifade eder. Yakîn ise nasların birbirini desteklemesi, ittifak etmesi ve küllî naslara ulaşması suretiyle ortaya çıkar. Nitekim Şafî risalesinde âm lafzın bazen husus ifade edebileceği hâs lafzın da bazı durumlarda umûm ifade edebileceği değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁴⁸ Aynı şekilde kâinat ve nefsin fenomenleri incelenirken, bir durumuna bakılarak genelleme yapmaktan kaçınılır. Zannı galibe ulaşmak için müşahede edilen hallerin birbirini desteklemesi ve aynı hal üzerinde süreklilik göstermesi gerekir. Dördüncü olarak: Aklın muhtaç oluşu. Tümel bilgiler ortaya çıkarabilmek için akıl tikel bilgilerde

¹⁴⁷ Cum’a, 62/10.

¹⁴⁸ Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y. 52-61.

nazara muhtaçtır. Akıl uygun algı vasıtalarından yoksun oluşundan dolayı doğrudan nazar yoluyla gayb evreni dairesinde içeriksel hükümler oluşturmaya muktedir değildir. Bu nedenle akıl, varlığın küllî tabiatını idrak etmek için vahyin naslarını anlamaya muhtaçtır. Ancak akıl, Allah'ın kendisine verdiği sebebi müsebbibe bağlama gibi bir aklî yeteneği vermesi ve ilk bilgilerle varoluşsal âyetler üzerinde düşünme vasıtasıyla âlemin alîm, hakîm, habîr ve kadîr bir varlığın eseri olduğunu idrak etmeye muktedirdir. Yaratıcının azameti yarattıklarının büyüklüğünden anlaşılır.¹⁴⁹ Nitekim Hz. İbrahim'in varlığın kaynağını araştırmasıyla ilgili hikâyesinde yaratıcı hakkında aklî istidlale şöyle örnek verilmiştir: “Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu (büyük ve hârikulâde muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun. Üzerine gece basınca (İbrâhim) bir yıldız gördü; ‘Budur Rabbim’ dedi. Yıldız batınca: ‘Batanları sevmem’, dedi. Ay'ı doğarken görünce: ‘Budur Rabbim’ dedi. O da batınca: ‘Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurdum.’ dedi. Güneşi doğarken görünce: ‘Budur Rabbim, bu daha büyük!’ dedi. (O da) batınca dedi ki: ‘Ey kavmim, ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.’ ‘Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim!’¹⁵⁰

Vahiyden elde edilen küllî hükümler, toplum ve tabiatın fenomenleri ile ilgili nazariyelerin varlıksal ve değersel öncüllerini oluşturur. Tabiat ve toplum hakkındaki nazar, varlığın yapısı, yaratılış gayesi ve toplumsal hedefler hakkında genel bir tasavvurun varlığını gerektirir. Bu tür bilgilerin, insanın makro planda varlık ilişkisini ele alması münasebetiyle akıl ve tecrübe yoluyla elde edilmesi mümkün değildir. Tabiatın fenomenleriyle ve toplumla ilgili nasları hususî değil umumî anlama yüklemek gerekir. Ve de bunların hareket kanunlarının anlaşılmasına binaen toplumun ve tabiatın fenomenlerini tahlil yoluyla elde edilen hükümlerin ve terimlerin muktezasınca anlaşılması gerekir. Zira vahyin tabiat ve tarihe işaretlerinin amacı aklı düşünmeye ve ibret almaya yönlendirmektir, yoksa tabiatın yapısını irdelemek ya da toplumsal görünüşleri tahlil etmek değildir. Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın bize haber verdiği gibi bir hidayet kitabıdır. Ve de tabiatdaki hareket kanunlarının inceliklerini, tarihi hadiseleri öğrenmek için bu gerçekleri kaynaklarından incelemek için yoğun bir çaba sarf etmeyi ister.¹⁵¹

¹⁴⁹ Lüey Sâfi, a.g. makale, 76-78.

¹⁵⁰ En'âm, 6/75-79.

¹⁵¹ Lüey Sâfi, a.g. makale, 78-79.

İbn Teymiye akli tezlerin farklılığının, zihin farklılıklarından kaynaklandığı kanaatindedir. İbn Teymiye zihni, bedihî gerçekliğin aklın iki yönden düşünceye konu yaparak kavraması açısından zayıf bir delil olduğu kanaatindedir. Zira ona göre bazen söz konusu iki şey de gizli kalabilir. Bu nedenle bir şey bazen gizli kalan bir yönden dolayı imkânsız olur da bu bilinemez. Bu gizliliğin nasıl giderileceği bilinmeyebilir. Zihni imkânın hakikati onun imkânsız olmadığı bilgisine dayanır. Allah ölümden sonra dirilişin imkânı için böyle bir delille yetinmemiştir. Haricî imkân bazen o şeyin bizzat varlığı ile bazen bir benzeriyle, bazen de ondan daha evla olan ile bilinir. Zira bir şeyin varlığı, imkân açısından kendinden daha aşağı olan şeyler için de delildir.¹⁵² Bu münasebetle nazarî kesbînin, behihî ya da zorunlu öncüllere ircâ edilmesi şarttır. Bu başka bir delile ihtiyaç duymaz, aksi halde devr ve teselsülü kaçınılmaz kılar.¹⁵³

Ancak İbn Teymiye Hakîm ve habîr olan tarafından indirilmiş vahiy ürünü olan nakil ile bizzat vahyin teklife medar kıldığı akıl arasındaki teâruzu haddi zatında problemlili bir durum olarak mülâhaza etmektedir. Bu nedenle aklın nakle öncelenmesi görüşünü eleştirme sadedinde, kat'î akli ve nakli hükümler arasında teâruzun mümkün olmadığı görüşünü tekrarlar. Durum böyle olunca önceliğin, kaynağı ne olursa olsun hükmün kesinliğine bağlı olması gerekir. Bu yüzden İbn Teymiye kat'iyet durumuna göre bazen akli bazen de sem'î olanın öncelenmesini önerir. Hangisi kat'î ise o öne alınır. Her ikisinin de kat'î olması halinde teâruz imkânsızdır. Şayet her ikisi de zannî iseler, aralarında kesinliği ağır basan öne alınır.¹⁵⁴ Bu, problemin çözüldüğünü ve kat'î aklının zannî nakle öncelenmesinin mümkün olduğunu ifade eder mi? İşte İbn Teymiye'yi buradaki tutumunda mütereddit davranmakta ve zannî nakli erteleme hususunda çekimserlik göstermektedir.¹⁵⁵ Bu bağlamda şöyle söylemektedir: “Eğer Rasulullah'tan nakledenin yalan söylemesi veya nakilde hata yapması veya onun sözünün tartışma mahallinde aklın hilafına delâlet etmemesi gibi nedenlerle sem'in akla muhalif delâletinin batıl olması nedeniyle, biz sem'e muhalif olarak akli istidlalde bulunuruz” denirse, buna şöyle denilerek karşı çıkılır: “Biz, akla muhalefeti durumunda sem' ile istid-

¹⁵² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/31. Bkz. İsrâ, 17/99; Yasin, 39/81; Ahkaf, 46/33; Mü'min, 40/57.

¹⁵³ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/43.

¹⁵⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/87.

¹⁵⁵ Lüey Sâfi,

lalde bulunuruz. Çünkü aklın sem'a muhalif delaleti, bazı öncüllerinin batıl olması nedeniyle batıldır. Zira sem'a muhalif aklî delillerin öncüllerinde bulunan, uzatma, kapalılık, karışıklık, çelişki gibi, yanlışlığını gerektiren hususlar, sem'î delillerin öncüllerini fesada uğratacak hususlara kıyasla daha büyüktür.¹⁵⁶

Metnin problemlili oluşu ya da isnadın zaafı nedeniyle haberin kabul edilmesini isteyenlere red sadedinde şöyle söyler: “Biz sadece gerçekte delil olmadığı halde delil olduğu zannedilenin veya yalan haber yahut da yanlış bulaşma imkânı gibi ya da lafzın iki ya da daha çok manaya muhtemel olması gibi isnadında ya da metninde bazı mukaddimelerine zan karışmasından dolayı zannî delil olanın çelişmesini kastediyoruz’ derlerse, onlara şöyle denir: “Sem’î delili haddi zatında delil olmayan şey ile tefsir ettiğiniz zaman ki zaten onun delil olacağına inanmak bilgisizliktir, ya da delil olmadığı halde delil zannedilen bir şeyle tefsir ediliyorsa, o zaman şer’a muhalif aklî’nin de delil olmayanla hatta delil olduğuna inanmanın cehalet olduğu ile veya delil olmadığı halde delil zannedilen ile tefsir edilmiş olması mümkündür.”¹⁵⁷

Geçen tartışmadan anlaşıldığına göre, teâruz problemi çevresinde söylenenler beşerî hayatı yönlendirme hususunda vahiy ve aklın önemi noktasında bizi şüpheyne düşürmeye müteallik değildir. Nitekim iki kesim de ister akla, ister vahye ait olsun kat’î hükümlere uyulmasının zorunluluğu ve aklî ve naklî kat’îler arasında teâruzun mümkün olmayacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Ancak problem iki aklın veya iki nazar ve istidlal yönteminin teâruzuyla alakalıdır. Yoksa Râzî vahyin bilgi kaynağı oluşunda şüphe etmez. O, Esâsu’t-Takdîs adlı eserinde yaptığı gibi varlık konusunda genel tasavvurunu belirlemek için Kur’ân nassından yola çıkar. Fakat o, anlamı zahirine yükleme imkânı olmayınca, Kitab’ın naslarını te’vil etmeye ve kat’î aklî hükümlerle çeliştiğinde haber-i vâhidi reddetmeye çağırıyor. Aynı şekilde İbn Teymiye naklin doğruluğunu açıklamada aklî ilkelerin önemi hususunda şüphe etmez. Fakat o, akla nispet edilen şeylerin, şüpheyne ihtimal vermeyecek şekilde kat’î olması hususunda çekimser davranmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁶ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/174.

¹⁵⁷ İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, I/136.

¹⁵⁸ Lüey Sâfi, a.g. makale, 53.

Sonuç

Kelâmî akılcılık aklın kat'î doğrularına ters düştüğünü bile bile çelişkili bir tutumu sürdürmez, akli nakil ile uzlaştırma zahmetinden kaçmaz. Kelâmî akıl Kur'an mantığı ve felsefi yapar. Kur'an'ın bütününden elde edilen inanç sistemini ve zihniyeti kurmak, nasslardan mülhem dünya görüşü oluşturmak kelâmın işidir. Diğer yandan kelâm Allah'ın Kur'an'da emrettiği aklın işlevsel kılınması kuralını tatbik ile "saçma, ama inanıyorum" gibi çelişkili bir anlayışa izin vermez. Gazâlî "mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini" söylerken her ne kadar Aristo mantığından kendini kurtaramasa bile nüvesi Kur'an'da bulunan bir mantık ilmi geliştirmeyi amaçlıyordu. Kanaatimizce İslâmî ilimlerde kelâmî akılcılığı bilmeyenlerin ilmi yeterince güven vermeyecektir. Zira kelâm bir usûl ilmidir. Fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle meşgul olanların önünde iki temel yöntem bulunduğu kanaatindeyiz.

1. İbn Teymiye'nin geliştirip sistematik hale getirdiği nasscı akılcılık.

2. Mu'tezile'nin başlatıp, Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilerek Gazâlî ve Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî akılcılık. Kanaatimizce bu iki temel yöntem İslâmî ilimlerde meseleleri ele alış tarzımızı belirlemektedir. Yeni seleflik nasscı akılcılığa göre hareket ederken kelâmî akılcılık Kur'an'a içkin mantığı kavrayarak, Kur'an'ın temel ilkelerini, makâsıdını sabiteler olarak belirleyip aklın ürettiği her malzemeyi imanı kaybetmekten korkmadan ele alan ve bilginin konusu yapan araştırmalarını ve istidlallerini de buna göre düzenleyen bir yöntem takip etmektedir. Sayılan özellikleri nedeniyle kelâmî akılcılık nasscı akla göre yeni problemlere çözüm bulmada daha başarılı olmaktadır. Başka bir husus nasscı akılcılık insan bilgi ve aklını dar ve sınırlı bir çerçevede tutarken, kelâmî akılcılık insanın tüm epistemik evrenini kuşatmakta, bilgi evinin çatısını kurmaktadır.

Kaynakça

Abdülhamid b. Abdurrahman, *er-Ricâl ellezâ tekelleme aleyhim İbn Teymiyye*, Riyad 1416h.

Abdülkadir b. Muhammed 'Atâ, *el-Usûl*, Medine, 1418.

Ammâre, Muhammed, *es-Selefiyye*, Tunus, t.y.

Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *A. Ü.İ.F.D.* c. XVI, Ankara, 1968.

- Bozkurt, Mustafa, *Fabreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (A.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi)Ankara, 2006.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y.
- ed-Dârekutnî, Ali b. 'Amr, *Kitabu'r-Ru'ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifaî, ez-Zerkâ, 1990.
- Erdem, Engin, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.* cilt: XLVIII, sayı: 2, Ankara, 2007.
- Eş'arî, Lüma', thk. E. Mekârisî, Beyrut, 1952.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, Kanûnü't-Te'vîl, (*Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut, t.y. VII/123-126.
- Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire, 1940.
- Hallaq, Wael B. "İbn Teymiye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *S.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya, 1993.
- Herrâs, M. Halîl, İbn Teymiye es-Selefi Nakduhu li Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsîfeti fi'l-İlâhiyyât, Beyrut, 1984.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith, London, Hampshire: Macmillan, 1990.
- _____, *Lectures On Philosophical Theology*, çev. A. W. Wood, G. M. Clarke, Ithaca, New York, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakiîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf, Beyrut, 1973.
- İbn Kudâme, el-Makdisî, *İsbâtu Sıfati'l-'Ulüvv*, thk. Ahmed b. 'Atıyye, Beyrut, 1988.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Risale mâ ba'de't-Tabîa*, Beyrut, 1994.
- İbn Teymiye, *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet, İstanbul, 1998.
- _____, *Der'ü Teâruz*.
- _____, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Heyet, İstanbul, 1996.
- _____, *el-Mesûde fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, t.y.
- _____, *en-Nübüvvât*, Kahire, 1386 h.
- _____, *er-Red 'alel Mantıkıyyîn*, Beyrut, 1993.
- _____, *Fetâvâ*, Riyad, 1981.
- _____, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, Kahire, 1329h.
- _____, *Muvâfakâtu Sahibi'l-Menkül li Saribi'l-Ma'kül*, (Minhâcü's-Sünne'nin Hâmişinde) Beyrût, t.y.
- _____, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdirezzak, Kahire, 1370.
- _____, Takiyüddin, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1971.
- _____, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul, 1998.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, thk. Emîn Hûlî, Mısır, t.y.
- _____, *el-Muğni*, thk. İbrahim Ebyârî, Birleşik Arap Emirlikleri, t.y.
- _____, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire, 1969.

- Kelli S. O'Brien, "Kant'da ve Swinburne'de Vahiy" çev. E. Erdem, *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 18, Ankara, 2004.
- Kenny, "Faith and Reason", <http://nig.op.org/kenny/phil/phil6.htm>
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999.
- Luey Sâfi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986.
- Moh Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *M.E.B.İ.A.* Eskişehir, 1997, V/II, 826.
- Neysâbü'rî, *Dîvânu'l-Usûl*, 134.
- Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk. A. Hicâzî es-Seka, Kahire 1986.
- _____, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, 1993.
- _____, *Mebâhisu'l-Meşrûkiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabi'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasim, Beyrut, 1990.
- _____, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut, 1990.
- Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sa: 4, Ankara, 1987.
- _____, "İbn Teymiye", (Heyet, *İbn Teymiye Külliyyatı I* içinde), İstanbul, 1986.
- Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001.