

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
KELÂM ANABİLİM DALI**

**İBN-İ TEYMİYYE'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ  
(Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)**

Doktora Tezi

Burhaneddin KIYICI

Tez Danışmanı  
Prof.Dr. İlhami GÜLER

Ankara-2009

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
KELÂM ANABİLİM DALI**

**İBN-İ TEYMİYYE'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ**  
(Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)

Doktora Tezi

Burhaneddin KIYICI

Tez Danışmanı  
Prof.Dr. İlhami GÜLER

Ankara-2009

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
KELÂM ANABİLİM DALI**

**İBN-İ TEYMİYYE'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ  
(Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof.Dr. İlhami GÜLER

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

Prof. Dr. İlhami GÜLER

.....

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Doç. Dr. Muhit MERT

.....

Tez Sınavı Tarihi .....

## KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.S.B.E.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkn.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
Nşr.	: Neşir
s.	: Sayfa
Ter.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik
Trhz.	: Tarihsiz

## ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihinde görüş ve ekollerin kurumlaştığı ve siyasi olarak destek görerek etkin oldukları bir asırda ortaya çıkan İbn Teymiyye düşünce, görüş ve faaliyetleriyle hem kendi dönemine hem de daha sonra ki dönemlere tesir etmiş bir müçtehitir. Ailesinin Hanbelî bir gelenekten gelmesi ve eğitimi öncelikli olarak burada alması kendine sapsız bir çizginin oluşmasını sağlamıştır. Şam'da Eş'arîlerle olan tartışmaları, onun çizgisinin olgunlaşmasına büyük katkı yapmıştır.

Dönemindeki siyasi olaylar İbn Teymiyye'nin yaşamında derin izler bırakmıştır. Daha küçük yaşta iken, yaşadığı yeri terk etmeye mecbur kalması ve ailesiyle çok çileli bir yolculuk yapması sebebiyle buna neden olanlara karşı bir duruşu hayatı boyunca sergilemiştir. Moğol işgaline yardımcı olduğunu düşündüğü grup ve kesimleri incelemiş ve sık sık tenkit etmiştir. Hatta yeri geldiğinde siyasi müdahalelerde bulunulmasını teşvik etmiştir.

Daha önceleri İslam coğrafyasında etkin olan Şii-Batîni devletlerin düşünsel izlerini silmek için sonra gelen yönetimlerin başta Eş'arîliği olmak üzere diğer ehl-i sünnet görüşlerini desteklemeleri sebebiyle bu ekoller çok kuvvetli bir tesir icra etmişlerdir. Bu arada Hanbelîlerle olan tartışmalarda devam etmiştir. Bu noktada taraf olan İbn Teymiyye keskin zekâsı, güçlü hafızası ve dini ve diğer ilimlerdeki derin bilgisi ile tam bir otorite olmuştur. Yaptığı tartışmalarda ve yazdığı eserlerinde, kelâmcıları, fakihleri, mutasavvıfları ve filozofları detaylı bir incelemeden sonra eleştirmiş, bazen de onlardan faydalandığı ve hak verdiği yerleri belirtmiştir. Özellikle bu grupları izledikleri yöntem konusunda çok sert bir şekilde tenkit ederken, onların Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu aklî delil ve yöntemleri terk

ederek kendilerinin ortaya attığı metotlara tabii olmalarını, tahkik ve tahlile dayanmayan taklidi benimsemelerini ele alarak eleştirmiştir. Eserlerinde bu husus açıkça görünmekle beraber, konuları çok detaylı ve dağınık vaziyette ele almış olmasının yanında tekrarlar dolayısıyla takibi ve okunması zor bir hal almaktadır.

Çalışmamıza kaynak olan *Der'u Tea'ruzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserinde de aynı profil hakimdir. Eserin yazılmasına sebep olan aklın naklin önüne geçirilmesi iddiasını reddetmek için tartışmaya başlamakla beraber, konunun anlatımıyla birlikte dağılma ve farklı konulara yönelmeler meydana gelmiştir. Bu eseri on bir farklı nüshadan tahkik ederek yayınlayan Muhammed Reşat Salim, bazı yerlere başlıklar atmış olmasına rağmen, konu bütünlüğünü yakalamak zordur. Nassların anlaşılmasında farklı görüşler ve bunların arasında ki cedel ve tartışmaların genişçe yer alması dolayısıyla İbn Teymiyye'nin görüşleri, bunlara yaptığı kısa tenkitler yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu tenkitlerini de yaparken sadece o konuyla ilgili yönünü aktarıp, başka bir konuya intikal etmektedir.

Çalışmamızın ilk bölümünde İbn Teymiyye'nin bilgi ve istidlâl metodunun nasıl olduğu araştırılmıştır. Nassı önceleyen bir âlimin Kur'an ve Sünnet'e olan bakışı nakil başlığında incelenmiştir. İstidlale konu olan akıl, bilgi, te'vil, mantık ve istidlâl yapısı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise eseri boyunca tenkit ettiği aklı disiplinler, felsefe, kelâm ve tasavvuf eleştirileri aktarılmıştır. Bu iki bölümde aktarmaya çalıştığımız husus ise naklin akılla olan ilişkisinde İbn Teymiyye'nin nasıl bir metodu ortaya koyduğudur. Bu çalışma esnasında yol gösteren danışmanım Prof.Dr. İlhami GÜLER'e teşekkürlerimi arz ederken Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalındaki bütün hocalara da ayrı ayrı teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	I
ÖNSÖZ	II
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	
İbn Teymiyye'nin Yaşadığı Döneme Siyasî ve İlmî Açından Bakış	1

## BİRİNCİBÖLÜM

### İBN TEYMİYYE'DE DİNİ BİLGİNİN KAYNAKLARI VE İSTİDLÂL METODU

I- Dilin Konumu	16
II- Bilgi Anlayışı	20
1-Bilginin Zorunluluğuna Bakışı	22
2-Bilginin Oluşumunda Fıtrat Faktörü	39
3- Bilginin Kullanım Yolları	67
III- Nakil	76
1- Kur'an-ı Kerim	77
2- Sünnet	84
3- Selefe Olan Bağlılığı	91
IV- Akıl	94
V- Te'vil	102
VI- Delil Getirme Metodu	112
1- Kitap	113
2- Sünnet	115
3- İcma	118
4- Kıyas	121
5- İstihsab	121
6- Medine Ehlinin İcması	123
7- Sahabe Sözü	124
8- Maslahat-ı Mürsele	126
9- Sedd-i Zerai	130

10- Örf	132
11- İstihsan	133
12- Delil getirmede akıl-nakil ilişkisi	139
VII- MANTIK	161
1-Tanım	163
2-Burhan	167
3-Kıyas	171

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN TEYMIYYE'NİN AKLÎ DİSİPLİNLERİ ELEŞTİRİSİ

I-Felsefe Eleştirileri	185
1- Mantık ve Felsefî Akıl Eleştirisi	188
2- Mantıkla Bağlantılı Konuları Eleştirisi	190
3- Allah'ın Sıfatları Konusunda Felsefecileri Eleştirisi	197
4- Allah-Âlem İlişkisinde Felsefecileri Eleştirisi	203
II-Kelâm Eleştirileri	212
1- Cehmiyye ve Görüşlerini Eleştirisi	213
2- Mu'tezile-Kaderiyye Eleştirisi	221
3- Tecsim-Temsil-Teşbih Ehli'ne Bakışı	225
4- Kelâmcıları Değerlendirmesi ve Eleştirileri	230
III- Tasavvuf Eleştirileri	251
1- Tasavvufa Genel Bakışı	251
2- Zahir ve Bâtın Anlayışı	257
3- Felsefî Tasavvuf Eleştirisi	260
SONUÇ	282
BİBLOYOGRAFYA	291



GİRİŞ

İBN TEYMIYYE'NİN

YAŞADIĞI DÖNEME SİYASİ VE İLMİ AÇIDAN BAKIŞ

Yaşadığı zamanda hem topluma hem de İslâm düşüncesine tesir etmiş olan İbn Teymiyye(d.661/1263-ö.728/1328)'nin hayatı ve yaşadığı dönem iyice etüt edilmeden yaptığı gayretli çalışmaların anlaşılması eksik kalmaktadır. İslâm dünyası kendi içindeki karışıklıkların yanı sıra dışarıdan da önemli tehditler altında bulunmaktaydı. Memlûk ülkesi, doğu ve uzak doğu devletleri ile Akdeniz havzası ve Avrupa arasında bir köprü konumundaydı ve doğu ile batı arasındaki ticari, siyasi ve diğer bütün bağlantılarda çok önemli bir noktadaydı. Bu konumu İslam dünyasının büyük bölümünü baskı ve saldırı altında bulunmasına yol açmıştır. Bunların başında Moğolların işgal faaliyetleri gelmektedir. Ayrıca bölgede bulunan haçlı beylikleri de İslâm dünyasına rahat vermemekteydiler. Moğollar uzak doğudan, Haçlılar da uzak batıdan gelmişler ve İslâm topraklarını ele geçirmede birleşmişlerdi.<sup>1</sup> Bir taraftan Moğol saldırılarının diğer taraftan haçlı taarruzlarının devam ettiği bir dönemde Memlûk<sup>2</sup> devleti kurularak her iki düşmana karşı İslâm'ın müdafaasını başarıyla yürüten ve her ikisini defalarca mağlup ederek İslam dünyasının; hatta insanlık medeniyetinin tahribini önleyen bir görev ifade etmiştir.

Uzun zamandan beri Moğollar ve Hristiyanların Müslümanlara karşı ittifakından söz ediliyordu. Ne var ki bu ittifak gerçekleşmiyordu; çünkü gerçekleşebilir türden değildi. Ancak Moğollar, Ermeniler ve Frank şövalyelerinin

---

<sup>1</sup> *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, İstanbul-1992, 6/461

<sup>2</sup> Yiğit, İsmail, *İslam Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, s.139

yan yana savaştıkları görülmüştü.<sup>3</sup> İlhanlılar başlangıçta putperest olmakla birlikte Hristiyan-Nastûrî temâyülleri de var idi. Hülâgu(d.614/1217-ö.663/1265) çoğu Hristiyan Moğol ve Uygur kabilelerinden kurulu ordusunun başında istila hareketini başlattı.<sup>4</sup> Hülâgu(d.614/1217-ö.663/1265)'nun İslam halifesini yok ettiği ve karısının Hristiyan olması nedeniyle Hristiyanlara arka çıktığı<sup>5</sup> bilinmektedir. Hülâgu(d.614/1217-ö.663/1265) herhangi bir İslâm şehrini ele geçirdikten sonra Müslümanları katledip ibadethanelerini tahrip ettiği halde Hristiyanlara dokunmuyor ve onların kilise ve manastırlarına hürmet ediyordu.<sup>6</sup>

Sultan Baybars(ö.676/1277) kendisi için görev bellediği doğuyu kurtarma işini Haçlılarla başlatmıştır. Moğollardan daha az tehlikeli olmalarına rağmen Moğollar ve Hristiyanlar arasındaki ittifak düşü gerçekleşme imkânı bulmadan engellenmeliydi. Bunun içinde Haçlıların kullanabileceği Suriye ve Filistin kıyıları ile bu kıyılardaki liman ve müstahkem mevkiileri yok etmiştir. Böylece Haçlıların önü alınmış ve İslâm topraklarına barışı getirmek ve onunla birlikte de Müslümanlara saygınlıklarını yeniden kazandırmak için yapılacak tek şeyin, o toprakları kirletmiş olan kâfirin sonsuza kadar kovulması<sup>7</sup> sağlanmış olur.

Baybars(ö.676/1277)'ın bütün gayretleri sadece Haçlılar ve İlhanlılar ile mücadeleye yönelik değildi. Bütün haçlı seferleri boyunca Suriye'de tehlikeli bir rol oynayan Bâtînîler üzerine hücumlar yönelterek onları kırdı.<sup>8</sup> Baybars'ın Kahire

---

<sup>3</sup> Clot, Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memluklerin Mısırı*, Çev: Turhan Ilgaz, Epsilon Yayınları, İstanbul-2005, s.51

<sup>4</sup> Şahinoğlu, Nazif, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul-1991, s.41

<sup>5</sup> Clot, Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memluklerin Mısırı*, s.51

<sup>6</sup> *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, 6/460

<sup>7</sup> Clot Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memluklerin Mısırı*, s.53

<sup>8</sup> *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, 6/466

Abbâsî Halifeliğini ihyâsından itibaren Sünnî İslâm dünyasının merkez devleti haline gelen ülkede dinî meşruiyetlerini halifenin menşuruyla kazanıyorlardı.<sup>9</sup>

Sultan Kalavun(ö.689/1290), Suriye'ye saldıran İlhanlı ordusunu Humus civarında ağır bir yenilgiye uğrattı.(14 Receb 680/29 Ekim 1281) İlhanlılarla işbirliği yapan bölgedeki Haçlı varlığına son vermek için çalıştı.<sup>10</sup> Memlûkler Haçlıları Suriye'den söküp atmışlardır.<sup>11</sup>

Moğol tehlikesinden sonra İbn Teymiyye Şam civarındaki dağlık bölgelerde yaşayan ve Moğol saldırıları sırasında onlarla işbirliği yaparak, Şam ahalisine büyük zararlar veren Şîî kökenli Bâtînî gruplara yönelmiştir. Onların yaptıklarından dolayı mutlaka cezalandırılmalarının gerekliliğini düşünmüş, bu yöndeki ısrarları sonucu Sultan Nasır bu gruplar üzerine bir ordu göndermiş ve onları etkisiz hale getirerek nizamlara uymaya mecbur etmiştir<sup>12</sup>

Memlûkler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilasına uğradığı bir sırada kurulan Memlûk Devleti ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı bir yer oldu.<sup>13</sup>

İbn Teymiyye nazarında Müslümanların hâkim olduğu topraklar üzerinde Memlûkler, İslâm dinini koruma ve müdafaa etme bakımından ve ilim, amel ve savaş yönünden en kuvvetli bir İslâm birliğidir. Haçlıların kökünü kazıyan onlardır. Moğol ordularını iki defa yenen de onlardır. İslâm birliği için tehlike arz eden Ermeni ve Yahudileri cezalandıran yine onlardır. El altında dış düşmanlara yardım eden ve

<sup>9</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/93

<sup>10</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/91

<sup>11</sup> *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, 6/461

<sup>12</sup> İbn Abdilhadi, *el-Ukudu'd-Durriye*, Beyruts, s.179; İbn Kesir, *el-Bidaye*, Kahire, c.14, s.35

<sup>13</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/94

İslâm birliğini içinden kemirip parçalamak ve yok etmek isteyen yerli Hristiyanlarla, Nusayrî, İsmailî ve Hâkimî Şîflerine hadlerini bildiren de onlardır.<sup>14</sup>

Bununla birlikte âlimlere değer veriyorlar, salih kişileri, ulu maneviyat erbabını seviyorlar, mektepler, medreseler kuruyorlar ve mescidler inşa ediyorlardı.<sup>15</sup> İlimin yayılışı gelişmekte idi. Mısır ve Suriye’de Eyyûbîlerin ve Memlûkların kurduğu kocaman okullar ve hadis yuvaları vardı. Oralarda dünyanın her tarafından gelmiş kimseler dini ilimleri ve akıl ilimlerini öğreniyorlardı. Okulların yanında onlardan ayrı büyük kütüphaneler bulunuyordu. Bunların içinde her ilim ve fennin eşine az rastlanır kitapları ve ilim hazineleri korunuyordu.<sup>16</sup> Baybars(ö.676/1277) dört Sünnî mezhepten birer kadı’l-kudât tayin etti.<sup>17</sup> Bazıları birer mürid olan sultanların desteğiyle güçlenen tasavvuf hareketi sosyal hayata damgasını vurmuştu.<sup>18</sup>

Bu dönemin olumlu yönü ilim tahsil etmenin oldukça kolaylaşmasıdır. Camiler, medreseler ve kütüphaneler ilim tahsilinde son derece önemli bir işleve sahiptiler. Medreselerin çoğunluğunda çeşitli ilimler bir arada verilmekteydi. Öğrenciler buralarda aklî ve naklî ilimleri bir arada öğrenme imkânı bulabilmekteydiler. Daha önceki dönemlerde tedvin edilmiş kitaplar okutulmaktaydı. Ayrıca kütüphanecilik oldukça gelişmişti. Hükümdarlar çeşitli amaçlarla kütüphaneler kurmaya özel önem vermişlerdi. İslâmî ilimlerin yanı sıra Yunan felsefesi ve Fars kültürüne ait eserlerde bulmak mümkündü.<sup>19</sup> Bu dönemde kelim ilmi diğer dini ilimler kadar ilgi görmemiştir. Kelâm ilmi bu devirde talebeler için

---

<sup>14</sup> Şahinoğlu, Nazif, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, s.56, İbn Teymiyye, *Mecmu’etü’l-Fetava*, 28/532-534

<sup>15</sup> en-Nedevi Ebu’l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, İstanbul-1992, c.2, s.36

<sup>16</sup> en-Nedevi, *age*, c.2, s.39

<sup>17</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/94

<sup>18</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/95

<sup>19</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur’an Anlayışı*, s.57

zaruri olmayan bir ilimdir.<sup>20</sup> Bu asırda başlayıp devam eden dönem kelâm ilmi için ‘cem ve tahkik devri’ olarak kabul edilmektedir. Bu devrin mümeyyiz vasfı, önceden yazılmış eserler üzerinde çalışmaktır. Bu çalışmalar kelâm ilmi sahasında yazılmış olan kitaplara şerh ve haşiyeler yazmak, onlardan hülâsalar meydana getirmek veya onlara ilavelerde bulunmak tarzlarında yürütülmüştür.<sup>21</sup> Bu devirde diğer ilimlerde görülen canlılık kelâm ilminde müşahede edilmemektedir. Hatta ilmi çalışmalarını bu sahada yoğunlaştıran ve kendisine ilim dalı olarak kelâm ilmini seçen âlimlerin sayısı yok denecek kadar azdır. Belki de bu durum aşırı Şîî Fatımî devletine tabi topraklar üzerinde kurulan Eyyübî devlet idarecilerinin ülkede ehl-i sünnet mezheplerini yerleştirmek için başlattıkları sonradan Memlûklerin devam ettirdikleri politikanın tabii bir neticesidir. Selahaddin Eyyübî(ö.589/1193) ülkesinde ehl-i sünnet mezheplerini yaymak için yoğun bir faaliyet başlatmıştı. Eş'ariyye kolunu yaymak için yoğun bir faaliyete girmiş, halkın bu mezhebi benimsemesi yolunda gerekli tedbirleri almıştı. Memlûklerde ehl-i sünnet çerçevesinin dışına çıkılmasına müsamaha gösterilmiyordu. Kelâm ilmi alanında önceden yapılmış çalışmalar yeterli bulunuyor bu konudaki çalışmalara fazla ilgi duyulmuyordu. Ülkede hâkim olan taklid ruhunun etkisi de bunda tesirliydi.<sup>22</sup> Bu dönemin ilk yıllarında Memlûk ülkesinde kelâmî sahada yetişen âlimlerin başında İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye(ö.751/1350) gelmektedir.<sup>23</sup> Aklî ve felsefî ilimlerin İslâm dünyasına yayılışı ve ehl-i sünnet ilm-i kelâmının bunlarla mezcedilişinden sonra gelen bazı âlimler akâid meselelerinde icmali terk ederek tafsile girişmişler ve bu sahada meydana getirdikleri eserlerde hem kelâmcıların hem de filozofların Kur'an

---

<sup>20</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*. s.431

<sup>21</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi.*, İstanbul-1981, s.34

<sup>22</sup> Yiğit, İsmail, *İslam Tarih*, Kayıhan Yayınları, s.302-303

<sup>23</sup> Yiğit, İsmail, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/95

metodundan ayrıldıklarını ileri sürerek, her iki cereyana da cephe almışlardır. İbn Teymiyye küçüklü büyüklü birçok eserinde akideyi tafsili bir şekilde yeniden işlemiş, gerek ehl-i bid'at gerek ehl-i sünnet kelâmcılarının eserlerini okumuş, İslâm filozoflarının görüşlerini incelemiş ve eserlerinde kendi anlayışına aykırı bulduğu hususları tenkide tabi tutmuştur.<sup>24</sup> Bu yüzyılın ilmi elde etme ve kitap telif etme işinde genişlik vardı, derinlik azdı. İnceleme, derin konulara dalma ve düşünme yerine nakil ve başka eserlerden alıntı yapma merakı daha çoktu.<sup>25</sup>

Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin eylemi ilk Memlûkların tarihine o kadar sıkı bağlanmıştı ki biri olmadan diğerini tam olarak anlamak mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin mezhebi üzerindeki etkisi öyle fazla olmuştur ki bu mezhep, ilk kurucusu tarafından etkilenmiş olduğu kadar güçlü bir şekilde İbn Teymiyye'den etkilenmiştir.<sup>26</sup>

İbn Teymiyye'nin yaşadığı yüzyıl siyasi çalkantılar ve savaşlarla geçtiği gibi, bu dönemde genellikle bütün ilimlerde bir taklit anlayışı sürüyordu. O'nun da intisap ettiği Hanbelîler, Eş'arî(d.259/873-ö.323/935)'nin görüşlerini taklit eden çoğunluğa muhalefet ediyorlardı. Bu yüzden de tartışmalar oluyordu.<sup>27</sup>

Ahmed Takiyyu'd-Din Ebu'l Abbas b. eş-Şeyh Şehâbu'd-Din Ebi'l Mehasin b. eş-Şeyh Mecdu'd-Din Ebi'l Berekât Abdusselam b. Ebi Muhammed Abdullah b. Ebi'l Kâsım el-Hıdır b. el-Hıdır b. Ali b. Abdullah el-Harrânî<sup>28</sup> şeceresi olup ailesine nisbetle İbn Teymiyye diye bilinir. Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin yaşadıkları bölgede Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur.

---

<sup>24</sup> Topaloğlu, Bekir, *age*.s.117

<sup>25</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.40

<sup>26</sup> Laoust, Henry, *Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelilik*, Revue des Etudes İslamiques, 27/1-71, 1960, Çev: Veysel Uysal, s.1

<sup>27</sup> Ebu Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, s.199

<sup>28</sup> İbn Abdilhâdî, *el-Ukudu'd-Durriyye min Menakıbi Şeyhu'l-İslâm İbn-i Teymiyye*, (diğer

H. 661/M.1263 yılında Harran'da doğmuş ve çocukluğunu burada geçirmiştir. Artan Moğol saldırıları sonucu ailesi 667/1269da Şam'a göç etmiştir. Babası Şeyh Şehâbuddin(ö.682/1283) devrinin önde gelen Hanbelî âlimi olmasıyla tanınmış ve Şam'da Dâru'l-Hadis medresesinde müderrisliğe atanmıştır.<sup>29</sup>

İbn Teymiyye babasının medresesinde dil, fıkıh ve hadis dersleri almış<sup>30</sup>, sarf-nahiv ilminde de kendini yetiştirmiş<sup>31</sup>, 19 yaşında iken fetva vermeye ve kitap telif etmeye başlamıştır<sup>32</sup>. 682/1283 yılında babasının ölümünden sonra babasının yerine Şam'da ki Camii Kebir de bulunan medreseye müderris olarak atanmıştır.<sup>33</sup>

İbn Teymiyye'nin çağında İslâmi bilgiler çok, bu bilgileri aktaran eserler pek çoğalmıştı. Çok geniş ve yaygın olan ilim dünyasına dalarak o güne kadar gelişen bütün ilim dallarında bilgiler elde etmiştir. Bilgisinin derinliği ve bu bilgiyi kullanmadaki mahirliği hayret edilecek derecededir. Düşüncelerini ve araştırmalarını, ulaştığı gerçekleri açıklamada gösterdiği cesaret, cüret, açık sözlülük ve kesin ifade onun kendine has özelliğidir.<sup>34</sup> O ilim ve dinle meşgul olmaktan, fetva verip ders okutmaktan, vaaz ve irşadlarda bulunup kitap yazmaktan ve ilmi araştırmalar ve incelemelerde bulunmaktan başka bir şeyle ilgilenmemiştir.<sup>35</sup> Ancak medrese hayatında alışıla gelen metodun dışına çıkarak muhaliflerine çok sert eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Bu eleştirilerinde Kur'an, sünnet ve selefin sözlerine atıfta bulunmuştur. Gerçeği bulmaya çalışan, delile dayanan, ispata bağlı Kur'an ve sünnete uyan biridir. O çok derin ve geniş bilgisiyle birlikte düşünme ayrıcalığına,

---

<sup>29</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye*, 3/303

<sup>30</sup> İbn Abdilhadi, *el-Ukudu'd-Durriyye*, s.3; el-Bezzar, *el-A'lamu'l-illiyye*, s.21; *Tarihu İbn-i'l-Verdi*, 2/408, İbn Receb, *ez-Zeylu ala Tabakatı'l-Hanabile*, 2/388

<sup>31</sup> İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kamine*, 1/152-153

<sup>32</sup> İbn Abdilhadi, *el-Ukudu'd-Durriyye*, s.4 ; İbn Receb, *ez-Zeylu ala Tabakatı'l-Hanabile*, 2/388

<sup>33</sup> İbn Abdilhadi, *el-Ukudu'd-Durriyye*, s.4 ; İbn Receb, *ez-Zeylu ala Tabakatı'l-Hanabile*, 2/388, İbn Kesir, *el-Bidaye*, 13/303

<sup>34</sup> en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, s.168

<sup>35</sup> en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, s.173

müstakil fikrî yapıya, araştırma ve inceleme tutkusuna sahip bir alim olarak müctehidce bir davranış içinde olmuştur. İbn Teymiyye geçmiş âlimlerin düşüncelerine körü körüne bağlanmayı şiddetle reddederek insanları selef yolu olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına başvurmaya davet etmiştir.<sup>36</sup> O açıklık kazanmış bilgilerde ve pek çok ilim dallarında içtihad eden ve yenilikler getiren kişidir.<sup>37</sup> Geliştirdiği bu alışılmamış metodu ulaştığı neticeleri sadece medresede talebelerine anlatmakla yetinmemiş Cuma günleri Cami-i Kebir'de verdiği hutbelerde halka da anlatmıştır. Kendisine sorulan sorulara yazılı olarak cevaplar vermiş, bu cevaplar çoğaltılarak halka dağıtılmıştır. Bazen meşhur dört mezhepten ve dört imamdan da farklı görüşlere sahip olup onlardan ayrılmıştır. Eş'ari kelâm tarzına, Allah'ın sıfatlarını ve müteşabihleri te'vil ediş biçimlerine karşı çıkmıştır. Bu durum muhaliflerinin gazabını çekmiştir.<sup>38</sup>

Bu tepkilerin ardında toplumda yaygın bulunan birçok geleneği bid'at diye karalaması, tasavvufî birçok adet ve inanışa karşı çıkıp bu inanışları küfür olarak görmesi,<sup>39</sup> Eş'ari ve diğer düşüncelere ait birçok fikre karşı çıkması, zaman zaman yöneticiler nezdinde itibarlı olması, üslûbunun çok sert ve eleştirilerinin çok acımasız olması yatmaktadır.

İbn Teymiyye ile muarızlarının asıl mücadelesi mezhep bağımlılığı konusunda olmuştur. Hanbelîler hem usûlda hem de fûrû'da aynı metodu takip ettikleri için diğer mezhepler içinde farklılaşıyor ve çoğunluğa ters düştükleri için yönetim açısından problem teşkil edebiliyorlardı. Zira egemen inanç Eş'arîlikti.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.25

<sup>37</sup> en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, s.182

<sup>38</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.26

<sup>39</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.30-31

<sup>40</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar yayınları, İstanbul-2004, s. 25



Selahattin Eyyûbî(ö.589/1193) Mısır'daki Fatımî izlerini silmek için Eş'arîliği<sup>41</sup> ve Şafîliği desteklemiştir. Bu da Eş'arî-Şafî yapılanmasını oluşturmasının yanı sıra kurumsal olarak medreseler ve diğer kurumlardaki egemenliğini tesis etmesine sebep olmuştur.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin en bariz çatışmalarından olan Hanbelî-Eş'arî sürtüşmesi çoğu kez çatışmaya dönüşüyordu.<sup>42</sup> İslâm akaidinin Eş'arî biçimi İbn Teymiyye'nin eleştirilerinden payını almaktadır.<sup>43</sup> Şam Hanbelîleri Moğolların önünden kaçan mültecilerle daha da güçlenmişlerdi.<sup>44</sup> Eş'arîlerle Hanbelîler arasındaki bu mücadele zaman zaman o kadar sertleşmiştir ki, birbirlerini sapıklıkla itham etmişlerdir. Hanbelîler Eş'arîleri 'cebr' ile itham ederken Eş'arîler Hanbelîleri 'teşbih' ve 'tecsim'le suçlamışlardır. Şam'da bu mücadele o derece ilerlemiştir ki Hanbelîler Yahudi ve Hristiyanlarla aynı kategoride zikredilir olmuşlardır<sup>45</sup>. İbn Teymiyye kıvrak zekâsı ve kuvvetli mantığıyla Eş'arîlere büyük rakip olmuştur.<sup>46</sup>

İbn Teymiyye katı bir muhafazakâr ve dolayısıyla da, ne akılcılık ne de tasavvuf ile uzlaşan biri izlenimini veriyorsa da bu izlenim o kadar doğru değildir. O'nun eserlerinde tüm Müslüman gruplarca ortaya konan İslâm'ın tarihsel formülasyonlarının ötesine gidip Kur'ana ve Peygamberin öğretisine varmaya çalışan gerçek bir çaba olarak akıl ve ruhun bariz ve yapıcı bir hareketi gözlemlenmektedir. Kur'an ve sünnetten yeni bir başlangıç yapıp İslâm'da daha sonra meydana gelen – hem Sünni hem de dışındaki- oluşumlarda onlara hak ettikleri gerçek yerleri verme

---

<sup>41</sup> Qamaruddin Khan, *The Political Thought of İbn Taymiyah*, İslamabad-1973, s.3

<sup>42</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.25

<sup>43</sup> Fazlurrahman, *İslâmi Yenilenme-Makaleler III*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002, s.38

<sup>44</sup> Laoust, *Bahri Memlukler Döneminde Hanbelilik*, s.1-2

<sup>45</sup> Qamaruddin Khan, *The Political Thought of İbn Taymiyah*, s.3

<sup>46</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.32

çabasındadır.<sup>47</sup> İbn Teymiyye şer'î-ötesi geleneklere karşı kısmen bilgiyle donanmış bir taarruzla ve kısmen de onlardaki anahtar noktaları kullanarak hücumla geçmiştir.<sup>48</sup> İbn Teymiyye ortaçağ mezheplerinin otoritesine karşı özgürleştirici bir güç olmuştur ve İslâm'ın ortaçağdaki inanç ve davranış yapısını sürdürmek isteyen zamanındaki Sünni ulemaya sürekli muhalefetinin sebebi buydu. Ama onun bu faaliyetinin neticesi İslâm'ın en erken yorumlarını katılaştırmak ve onları daha sağlamca yerleştirmek olmuştur; buna ise Kur'an ve sünnete dönüş çağrısı neden olmuştur. İbn Teymiyye'nin mesajının özü şöyle dile getirilebilir: İnsanın yeryüzündeki vazifesi Allah'ın iradesini(emrini, muradını, hedefini vs.) keşfetmek ve uygulamaktır.<sup>49</sup> Amacı kendisinin anladığı şekliyle Kur'an ve sünnetin öğretisine dayalı ilk dönem İslâm'ın normatif toplumunu yeniden keşfetmek ve entellektüel açıdan yeniden oluşturmaktır.<sup>50</sup> Bu bakışı sebebiyle yaşadığı çağda ve daha önce geçen İslâm mezheplerinde ve âlimlerinde kendince gördüğü ve Kur'an'a ve sünnete aykırı bulduğu tutum ve anlayışları en ince detayına kadar inceleyip bulmakta çok azimli davranmıştır. Bu tavrı eserlerine birebir yansımış ve sistematik bir anlatımda bulunmasını engellemiştir. Bu çabası din ve toplum açısından neyin yanlış gittiğini ortaya çıkarmaya ve detaylıca izahına yaramıştır. Bu tenkitçi yapısı onun kendine ait sistematik bir yapı kurmasını engellemiştir. Gerçi bunda bağlı olduğu Hanbelî mezhebine olan bağlılığının etkisi büyüktür. Aile olarak bu gelenekten gelmesi ve bu mezhepten beslenerek önde gelen âlimi olması bakış açısında belirleyicidir. Bununla beraber mezhebiyle alakalı eleştirilerde yok değildir.

---

<sup>47</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme*, s.39

<sup>48</sup> Hodgson, *İslâmın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul-1995, 2/515

<sup>49</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme III*, s.39

<sup>50</sup> Fazlurrahman, *İslâmda İhya ve Reform*, Ankara Okulu, Ankara-2006, s.175

İbn Teymiyye'nin tutumunu Henry Laoust 'Yeni Hanbelîlik' diye tarif etmektedir.<sup>51</sup> İbn Teymiyye'nin doktrini her şeyden önce Hanbelîlik etrafında ve Hanbelîlik ruhu içinde bir sentez ve barıştırma doktrini, bir vasat/orta yol doktrini olmak istemiştir. Bu doktrini, sıralanmış ve birbirine bağlanmış bir bütün içinde her sisteme gereken önemi verecekti. İbn Teymiyye şöyle diyor: 'Kelâmcılar sistemlerini akıl üzerine; hadisçiler de kendi sistemlerini hadis(nakli) üzerine, sufiler ise sistemlerini irâde üzerine kurmuşlardır.' Hadis, akıl ve irade bir doktrin içinde İbn Teymiyye'nin her birine kendi payını vermek istediği üç unsurdur. Bu doktrin, muhafazakâr bir ıslahatçılık ve bağdaştırıcı eğilimde bir gelenekçilik ile tanımlanabilecek fakat daima kendi mezhebinin ruhuyla çok kuvvetli biçimde belirlenmiş olan bir doktrindir.<sup>52</sup>

Hanbelî İbn Teymiyye ve çömezi İbn Kayyim kaynaklara canlı sadakat adına "içtihat kapılarının yeniden açılmasını" talep etmektedirler.<sup>53</sup> VII. Yüzyılda Hanbelî İbn Teymiyye ve onun imanın değerlerini içselleştirme çabası tarafından -içtihad-uyandırılmak istenmiştir.<sup>54</sup> Hanbelîliğin tartışılmaz temelleri olarak kutsal metinlerin kendilerini ve sadece sahabenin 'icma'ını kabul ettiği ölçüde içtihat kapısını yeniden açmayı istemekte tereddüt göstermeyeceği tabii idi. Gerçektende İbn Teymiyye'nin en büyük taleplerinden biri bu olmuştur ve o böylece İbn Hanbel'in hakiki bir takipçisi olmuştur.<sup>55</sup> İbn Teymiyye İmam Hanbel'in yolunu takip ederek doğruluğuna inandığı şeyde dosdoğru durdu, yaptığı hareketin kendisine

---

<sup>51</sup> Laoust, Henry, *İslâmda Ayrılıkçı Görüşler*, çev: E.R. Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul-1999, s.283

<sup>52</sup> Laoust, Henry, *İslâmda Ayrılıkçı Görüşler*, s.16

<sup>53</sup> Gadret, Louis, *İslâmda Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti*, (Türkçe çevirisi, Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.27, 12. sayı 1970 216-230 arası) Arslan Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay. Ankara-1996, s.167

<sup>54</sup> Gadret, *İslâmda Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti*, s.171

<sup>55</sup> Gadret, *İslâmda Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti*, s.178

getirebileceği ızdıraba aldırış etmeksizin.<sup>56</sup> Hak bildiği meseleler ve görüşlerinde, isterse onlar kelâmıla ilgili konular olsun, isterse fıkıhla ilgili olsun onları öyle delilli ve güçlü bir tarzda anlatmış, onları ispat için güçlü (mantık) örnekleri göstermiş ve deliller ortaya koymuştur ki, son gününe kadar bu görüşlerine ve inançlarına bağlı kalmış, onlar uğruna nice eziyetlere katlanmıştır.<sup>57</sup>

Bu dönemin istikrarsız ve karmaşık oluşu İslâm dünyası içinde göç hareketlerini oluşturduğu gibi uzak bölgelerden de insanlar bu bölgeye gelmekteydi. Bu dönemde toplumda değişik yapı ve ırktan insanlar bir arada yaşamaktaydı. Bu karmaşık yapı psikolojik ve sosyal bazı sıkıntılar yaratmış; fikri, mezhebi ve etnik farklılıktan kaynaklanan problemler had safhaya ulaşmıştır.<sup>58</sup> Bu karışık ortamın olumsuz yansıması İbn Teymiyye'nin topluma bakışına tesir etmekle birlikte toplumun birlik ve dayanışma içinde olmasını çok arzulamakta ve bunun için sultanlar ve valiler nezdinde girişimlerde de bulunmaktadır. Bu tavrı İbn Teymiyye'nin bid'at fırkalarıyla olan mücadelesinde belirleyici olmanın yanı sıra fırkalar üzerinden bid'at anlayışını da izah etmeye yarar. Çok kısa zaman önce bid'at fırkaların İslâm dünyasındaki kısmi hükümlerliklerinin da tesiri yok değildir. Bu açıdan bakınca bidatlerin fırkaların oluşmasında temel etken olması düşüncesi, bidatlerle fırkaların çoğalmasıyla İslâm'ın bütünlüğü ve cemaat olgusu zayıflamakta hatta dağılmakta ve Moğol ve Haçlı gibi dış düşmanlara karşı savunmasız kalmasına, işgal ve ölümle sonuçlanan istilalara maruz kalmasına sebep olmaktadır. Cemaatin temel özelliği de Kur'an ve Sünnete ittibadır ve birliğini ancak böyle sağlayabilir. İbn Teymiyye bu bakışı ile bid'at ve bölünme ilişkisine karşı Kur'an ve sünnete bağlılıkla cemaat-toplum birlikteliğini öne çıkarmaktadır.

<sup>56</sup> Watt, W.Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, Pınar Yay. İstanbul-2004, s.202

<sup>57</sup> en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, s.168

<sup>58</sup> Koprıman, Kazım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 6/434,437

Bu dönemde de ulema sınıfının yönetim üzerindeki etkileri hep görülmüştür. Memlûkler halkın desteğini kendilerine sağlamak için âlimlere muhtaçtı. Kâdıların ve fakihlerin tamamı Arap olup halkın dini yaşantısında çok büyük bir etkiye sahiptiler. Âlimler içinde yetkin olanlar yönetimin halka karşı baskısını dengelemek için büyük çaba sarf ediyorlardı.

Bunun yanı sıra İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmış bulunan siyasi fırkalar arasındaki ayrılıklar daha da büyüyerek devam etmekteydi<sup>59</sup>. İlaveten mezhepçilik de yaygınlaşmasının yanı sıra aşırı bir taklitçiliğin revaç bulmasına da sebep olmuştur. Mezhepler arası taassup yüzünden bilmeyerek dinden uzaklaşmalar oluyordu.<sup>60</sup> İbn Teymiyye ömrünün her safhasında zamanının siyasi ve toplumsal meseleleriyle ilgilenmiştir.

Zaten İbn Teymiyye'nin de mücadelesi bu noktada kendini belirginleştirip önem kazanmaya başlamıştır. Sahabe ve tabiin dönemine ısrarla vurgu yapması bundan kaçınmak için olsa gerektir. Ayrıca farklı görüşler ve içtihadlar ortaya koymanın da bu taassubi yapıya karşı bir duruş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tavrı ile o yepyeni bir taraf oluşturmuştur. Hanbelîlerin usulünü benimsemekle birlikte delillerin değerlendirilmesini ve kişinin gerektiğinde içtihadta bulunmasını gerekli görmektedir<sup>61</sup>. İctihadı da nass merkezli yapmakta, Kur'an ve sünnet metinlerini tevile dalmadan ele alıp neticeye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu iki kaynaktan tatmin edici bir çözüm bulamadığında sahabe kavillerine başvurmuştur. O'nun buradaki amacı, genellikle metnin delaletini açığa çıkarmaktır.<sup>62</sup> Bu mücadelesinde yazılı

---

<sup>59</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.55

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'etü'l-Fetava*, 2/452

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *Sıratı Müstakim*, Çev.Salih Uçan, Pınar Yay, İstanbul-1990, c.2, s.60

<sup>62</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.61

alana ağırlık vermiş, eleştirdiği noktaları-fikirleri konu edinen risaleler veya çok geniş hacimli eserler yazma yoluna gitmiştir.

Ansiklopedik bir kişiliğe sahip olan İbn Teymiyye hemen her konuda eser vermiştir. Akli ve nakli ilimlerde kuvvetli hafızası, derin incelemesi, kıvrak zekası ve tenkitçi kişiliğiyle hak ettiği mevkiye ulaşmıştır. Eserlerinde ele aldığı konuyu işlerken tespit ettiği konuyla yetinmemiş, onunla en ufak alakası olan açılımlara dalıp gitmiştir. Bu da onun eserlerinde bir dağınıklık oluşturmuş ve onlardan faydalanmayı güçleştirmiştir. İncelemede çok derin ve yaygın olan bu durum okurken sıkıntı oluşturmakla beraber konuyla ilgili çok detaylı bilgileri de beraberinde sunmaktadır. Konunun hem lehinde hem de aleyhinde olanlar görülebilmekte ve aktarılan görüşleri de bizzat kendi kitaplarından izlenebilmektedir. Kendi görüşlerini aktardığı bölümlerde oldukça güzel ve fasih bir dil kullanmış, Arapçanın beyan ve üslubunu en güzel şekilde yansıtmıştır.<sup>63</sup>

İbn Teymiyye aslında gelenekçi çizgiye açılımlar ve yenilikler getirmeye çalışmıştır. Onun sert üslubunun etkisinde kalmadan incelendiğinde ve daha derin düşünüldüğünde hatta objektif karşılaştırmaları yapılabildiğinde onun görüş ve yaklaşımlarının bazılarının dini ve toplumsal anlamda yeni söylemler ve açılımlar getirebilecek yapıda olduğu ortaya çıkar. Çünkü o, felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh, ve diğer ilim alanlarındaki mezheplerin ve ilim adamlarının görüşlerini dikkatlice inceleyip onların söylem, delil getirme ve usullerine karşı çok miktarda ve farklı şekilde tahlillerde bulunup haklı tenkitlerde bulunmuştur. Bu durum eserlerinde birçok mezhep ve ilim adamlarına temas etmesiyle ortadadır. İbn Teymiyye'nin her

---

<sup>63</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.67

türlü akliliğin karşısında yer almayı bilakis ciddi eleştiri ve tahlillere imkân veren alternatif bir akılcılık geliştirdiğini görmekteyiz.

İbn Teymiyye'nin talihsizliği onun ne demek istediğinin anlaşılmasındaki eksiklidir. Onu anladığını iddia edenler ise sadece ondan kendi görüşleri için bir alt yapı bulmuşlardır. Bu tavır bile İbn Teymiyye'nin kendi eleştirdiği konunun kendinde gerçekleşmesine sebep olmuştur. O, mezhep ve fırkaları Kur'an ve sünneti önceden okuyup anlamak yerine önceden kendi mezhep görüşlerine kaynak aramakla tenkit etmişken onu anladığını söyleyenlerde onun şahsında böyle davranmışlar ve İbn Teymiyye'nin anlaşılmasını daraltmışlar hatta zorlaştırmışlardır.

Onun fikirlerinin yayılmamasının belki bir diğer nedeni de tarih sürecinin etkisidir. Eyyûbîlerden önce hüküm süren Fâtîmîler ve benzeri Şîî-Bâtınî idarelerin olumsuz yansımalarını Eş'arî ekolünü ülkesinde yaygınlaştırmaya çalışan sultanların tarafgirliği sebebiyle ve onlardan gelen idarecilerin de bu tavrı sürdürmeleri nedeniyle İbn Teymiyye'nin fikirlerinin takipçilerinin kısa zaman içinde erimesi ve devamının gelmemesidir. İbn Teymiyye'nin görüşleri uzun zaman unutulmuş gibi olmuştur. Bu durumda onun incelenip tahlil edilmesini geciktirmiştir.

**BİRİNCİBÖLÜM**  
**İBN-İ TEYMİYYE'DE DİNİ BİLGİNİN KAYNAKLARI**  
**VE İSTİDLAL METODU**

Bilgi kelâm ilminin başta gelen konularındandır. Kelâm ilminde bilgi beşeri ve ilâhî olma açısıyla ele alınır. İlâhî bilgi ancak nakillerle elde edilebilir. Nakil, geldiği kaynak itibariyle ilâhî olup, Allah'ın ilmi ve Allah'ın gönderdiği kitapla bağlantılıdır. Nakli getiren zatın güvenilirliği ve bunun onaylanmış olması naklin sübutuna tesir eden bir durumdur.

Beşerî bilgi ise, insan tarafından duyular, akıl ve doğru haber yolları ile elde edilen bilgilerdir. İnsan bazen bu üç yolun hepsine ihtiyaç duyarak bilgi elde edebileceği gibi bazen sadece bunlardan birisi yoluyla ya da ikisi vasıtasıyla da elde edebilir. Bilgi insanlar arasında birbirlerine aktararak da elde edilebilir. Akıl yürütme tarzları farklı olduğu için, farklı ilim alanlarının kesin olarak ortaya koyduğu bilgilerle de bilgi kazanılabilir.

İster ilâhî bilgi ister beşerî bilgi olsun, her ikisi de bir dil/lisan üzerinden meydana gelmektedir. Bu açıdan naklin indiği dil ile insanların kullandığı dil, bilgi alanında kendine yer edinmekte ve bu suretle konumunu korumaktadır. Bundan dolayı her çalışmada dile yönelik referanslar mevcuttur. Bu durum kelâm ilmi için de geçerlidir. Bu nedenle İbn Teymiyye'de bu konuda hassas davranmakta, dil-bilgi ilişkisine önem atfetmektedir.

**I- Dilin Konumu**

İbn Teymiyye'nin dil hakkındaki görüşleri çok önemlidir. Özellikle o, Kur'an tefsirinde nahivle ilgili hususlar üzerinde önemle durarak, bu konuda kendine göre bir takım açıklamalar getirmiştir.



İbn Teymiyye dile çok önem veren ve bu hususta uzman bir kişi olmasına rağmen, yine de onun için dil, bir amaç değil, dini anlamaya yönelik bir araçtır. Çünkü dil, Allah'ın kitabını anlamak için vesiledir. Ona göre dilbilgisi olmayan bir fakih, harpte silahsız bir kimse gibidir. Böyle bir durum ise o kimsenin şüphesiz helâkine sebep olur. Bu da onun, her ne kadar dili bir amaç değil, dini bilgiye götüren bir araç olarak görmesini ortaya koyuyorsa da dile verdiği önemi de göstermektedir. Bundan dolayı da dili, koruyabildiği kadar usûl ve fîrû' açısından korumaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye, Arap diline verdiği önem içinde, nahve/gramere ayrı bir önem atfetmektedir. Onun Arap gramerine verdiği bu önem, Kur'an'ı anlama söz konusu olduğunda, daha bir önem kazanmaktadır. Onun bu hususa verdiği önem o derecede ileridir ki, o, bu ilmin korunarak sonraki nesillere aktarılmasının gereğine inanmış ve bu hususta bizzat kendisi de gayret sarf etmiştir. Ona göre, 'Nahiv ilmi bir istinbat/çıkarsama ilmidir. Bu ilim Kur'an'ın indiği dilin kanunlarını muhafaza etmede bir vesiledir.'<sup>64</sup> Bu ilmin, Kur'anı en doğru anlayan insanlar olan sahabe neslinin bulunduğu zamanda 'bir ilim olarak Hz.Ali zamanında ortaya çıktığını'<sup>65</sup> belirtmektedir.

İbn Teymiyye müçtehit bir şeriat âlimi olarak, Kitap ve Sünnetin nasslarının geldiği dil olan Arap dili üzerinde, şer'i hükümler çıkarmak amacıyla çalışmıştır. Bunun için o, dil açısından Araplardan gelen her şeye çok sıkı sarılmıştır. Çünkü Araplar, bu dilin ehlidirler ve bu yüzden kendi dilleri olan Arap dilini daha iyi bilirler. Araplar, dilleri vasıtasıyla Kitabı ve Sünneti daha iyi anlayarak şer'i hükümlerin çıkarılmasında, dilin aslına dayanma açısından daha dikkatlidirler. İbn

---

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 7/529

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, 7/529

Teymiyye gibi, hemen bütün Arap dil bilginleri de dile çok önem vermektedirler. Onlar, Arap dilinin gramerine ilişkin doğru tespitler noktasında Kur'an'dan delil getirme hususunda kendi aralarında bir ihtilaf içinde değildirler. Onların arasındaki ihtilaf, dil hususunda değil daha çok Kur'an'ın kıraati meselesi konusundadır. İbn Teymiyye de bu konuda dilcilerle aynı kanaattedir. Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir: 'Bu kendileriyle mananın değiştiği kıraatlerin hepsi haklıdır. Bunlardan her biri diğeriyle beraber, bir âyetin diğeriyle beraber olması mesabesindedir. Onların hepsine iman etmek vaciptir. İlim ve amel olarak içerdiği anlama tabi olmak gerekir. İkisinden birinin gerektirdiği bir hususu diğeri zanni olması sebebiyle terk etmek caiz değildir.'<sup>66</sup>

İbn Teymiyye daha çok Kur'an âyetlerini tefsir etme ve onlarla istidlalde bulunma hususunda temeyyüz etmiş biridir. Eserlerinde müstakil dil konuları bulunmamakla beraber âyetleri tefsirinde dil konularına gerektiği kadar temas etmiştir. Aynı zamanda o, bazen dil konularına hadislerden de delil getirmiş ve hadisleri de dil açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur.

İbn Teymiyye dil konularındaki tartışmalarda her hangi bir dil ekolünün taraftarı olmamıştır. Kendisi delilin gösterdiği sonuç ne ise o görüşü kabul etmiştir. Bunun için de o, bazen Kûfe, bazen de Basralıların görüşünü benimsemiştir. Onun hayatını anlatan kitaplarda onun, Sibeveyh'in eserini otuz yerde tenkit ettiği aktarılmıştır.

İbn Teymiyye, lafzın, manasına uygun olarak, zahirine hamledilmesine önem vermektedir. Bunun için de o, dilde bulunan kural ve kaideleri tahlil etmektedir. Nitekim o, bu kaidelerden biri olan takdim ve tehir konusunu Arap dilinin en önemli

---

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, Riyad-1997, 13/211

özelliklerinden biri olarak görmüştür. Ona göre bunu reddeden kimse bu dili bilmeyen bir kimsedir.<sup>67</sup> Ayrıca o, kelâmın tertibinde bir değişme olmaksızın, kendi nazmı ve tertibi üzerine ifade edilmesinin asıl olduğunu söylemektedir. Herhangi bir karine olmadan lafzın aslına, muhalefet etmenin caiz olmadığı görüşündedir. Nitekim ona göre takdim ve tehir, bir karineyle birlikte olursa caiz olup her hangi bir kapalılık olursa caiz değildir. Çünkü bu durum, muhatabı aldatmaktadır.<sup>68</sup> İbn Teymiyye hazf ve takdim hususunu da Arap dilinin güzelliklerinden kabul etmekte, makbul hazfın, mananın zahirine uygun olmasına dair örnekler vermektedir.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye'ye göre dilin oluşmasında nahiv konusu önemlidir. Arap nahviyle kelâmın oluşturulması noktasında, zapt edilmesi meydana gelmiş olmaktadır. Bununda en önemli unsur irab olup o, nahvin özüdür. O'na göre, nahvin en temel unsuru olan irabın, sağlam ve korunmuş olması gerekmektedir. İrabla mana arasında ilişki vardır. Çünkü irabdaki hatanın neticesi, manadaki hata ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye, kelâm lafzından, dilbilimcilerin anladığı hususları anlamaktadır. Çünkü ona göre mutlak kelâm, manaya uygun harflerle oluşmaktadır.<sup>70</sup> Bu konu 'Allah'ın Kelâmı' konusuyla bağlantılı olup, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesiyle ilgili bir husustur. Bu husus, itikâdî olarak üzerinde tartışma ve farklılaşmaların bulunduğu bir meseledir. Bu tartışmaya girmeden önce dil açısından inceleme yapmak elbette gereklidir.

İbn Teymiyye'ye göre nahivcilerden bazıları, kelâmın sadece 'harf' ve 'ses' olduğunu, bu durumda mücerret 'mana'nın asla kelâm diye adlandırılmayacağını

---

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 31/89

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trz., 6/231

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Dekaiku't-Tefsir*, Müessesü Ulumu'l-Kur'an, Beyrut, 1984, 2/335

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 12/217

söylemektedirler. Oysa durum onların söylediği gibi değildir. Bilakis ona göre, mutlak kelâm, ‘mana’ için olan ve bir arada bulunan harfler için bir isimdir. Dilcilerin dediği gibi kelâm, isim, fiil ve harftir. İşte isim, fiil ve harften oluşan kelâm, harflerle manaya mutabakatı/uygunluğu olan şeydir.<sup>71</sup>

Kelâmın hakikati lafız ve mananın bir arada olmasına bağlıdır. Çünkü biri diğerinden ayrı olamaz. Manasız lafız bir şey ifade etmediği gibi, lafızsız da mana anlaşılabilir. Bu ikisi arasında hariçte bir ayırım yoktur. Lafızla mana arasında ancak zihinde bir ayırım tasavvur edilebilir ki esasen bu husus, bir takım tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır. Nahivcilerin kelâmı isim, fiil ve harf diye ayırmaları, lafzın zahirine yöneliktir. Mana ise kelâmın kalbi ve esasıdır. Arap dili sadece âlimlerin anlayacağı belîğ üslupları da içermektedir. Çünkü Arap dili Allah’ın şereflendirdiği bir dildir. Son peygamberini Arapların diliyle göndermiştir ve son kitabını bu dille indirmiştir. Kur’an’ın içerdiği üslupları da ancak dili ve diğer konuları iyi bilen âlimler anlayıp izah etmelidirler.

## **II- Bilgi Anlayışı**

İbn Teymiyye, bilgiye ulaştırılan yollar ile bu yolların sıhhati arasında bir bütünlüğün olmasını gerekli görmektedir. O’na göre bilgi yolları çeşitlidir. Söz konusu bu bilgilerden olan Allah’ı bilmek, ona göre, en büyük bilgidir. Allah’ı bilmenin yolları ise başka yollardan daha geniş ve daha büyüktür. Kim tamamen belirli olan bu yolu, delilsiz olarak daraltırsa böyle bir durum İbn Teymiyye’ye göre kabul edilemez bir durumdur.

---

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 12/217, 244,245

Bilgi, kendi kaynağı üzerine bina edilir. Çünkü eğer bilgi kaynağı doğruysa bilgi de doğrudur, bozursa bilgi de bozuktur. Bilgiye ulaşma usûllerini de bilgi kaynaklarıyla beraber ortaya koymak gerekmektedir.

Bilgi kaynaklarından en başta geleni Resul'un Allah'tan getirdikleridir. İbn Teymiyye, bu hususa, diğer bütün kaynaklara bir ölçü ve esas olması açısından, ayrıca önem vermektedir. Nitekim ona göre bu hususa uygun olup ona aykırı olmayanlar sahih ve doğru, aykırı olanlar ise batıl ve geçersizdir. Bu kaynaktan gelen bilgiler, bilinmeyenlerle/gaib alakalı olduğu gibi, ibadet, ahlak ve muamelat konularıyla alakalı olup, bunlar, farzları, haramları, helalleri ve bunlarla ilgili hüküm ve uygulamaları da içermektedir.

İbn Teymiyye, bilginin kaynakları açısından ilk olarak Resulullah'ın Allah'tan getirdiklerini ele alır. Allah Resul'ünün Allah'tan getirdiği bilgilerin esasını Kur'an oluşturmaktadır. Resul'ün sünneti de bu bilgiye dâhildir. Kelâm ilmine ait konularda, Allah'tan ve ahiret gününden haber veren, geçmişte olanlardan, doğru ve gerçeklerden, emredileceklerden ve yasaklanılacak olanlardan haber veren birine ihtiyaç vardır. Böyle birine ihtiyaç duymak, Allah'ın kitabına ve Resul'ünün sünnetine uygun doğru bir durumdur. Böyle biri olmazsa batıl, bid'at ve cehaletin olduğu bir durum meydana gelir. Bazı kimseler, bu batıl ve bid'at durumu, akli ilimler diye isimlendirirse de, ibadetler ve mücahedeler, zevkler ve makamlar diye adlandırsa da her ikisi de aynı olmaktadır.<sup>72</sup>

İbn Teymiyye, burada hangi ilim ve itikad olursa olsun, mutlak olarak ilmin sıhhatinin kast edilmemesine yönelik olan bir delille, kendi görüşünün doğruluğuna delil getirmektedir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre Resul'ün Allah'tan getirdiği

---

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İstikame*, Medine-h.1403, 2/299

bilgiler/haberler mutlak olarak doğrudur. Bu itibarla herhangi bir kimse ilmi belirli bir tanım ve yolla daraltırsa çok büyük hata yapmış olur. Bir kimsenin, kendi delil ve tanımıyla, kendi tanımının dışında başka şeylerin bir şey ifade etmeyeceğini söylemesi çok büyük hatadır. Nitekim nazar ehlinin yaptığı budur. Çünkü onlar, ilim ancak mutlak olarak nazarla elde edilir, dediklerinde hata etmektedirler. Daha çok akıl yürütmeyi esas alan nazar ehlinin aksine bazıları da ona ihtiyaç olmadığını söyleyip, marifet/bilgi herkes için her halde sürekli olarak gereklidir, dediklerinde, onlarda bu söylediklerinde hatalıdır. Özellikle bilgi, selim fitrat sahipleri hakkında gereklidir. İnsanların çoğu da nazar hususunda bilgiye ihtiyaç duymaktadırlar.

Bu çerçeveden tanım konusunu ele aldığımızda bazen ona ihtiyaç duyulur, bazen de lafzî tanım gibi ona ihtiyaç duyulmaz. İlim, zarurî, nazarî, kesin itikâdî olduğu gibi, bazı hususlara nispeten zannî de olur. Nitekim İbn Teymiyye bu hususlara ilişkin olarak şunları söylemektedir: ‘Her hangi bir husus belli bir durumda her hangi bir şahsa göre kati olabildiği gibi, yine aynı husus bir başka halde meçhul, dahası zannî de olabilir. Aynı şekilde herhangi bir şey bir şahıs için bir ortamda zarurî olduğu gibi, yine aynı şey bir diğer şahıs için başka bir ortamda nazarî olabilir. Ancak Resul’ün haber verdiği gelince, o bizzat doğrudur. İnsanların inançları ve durumlarındaki ihtilaf sebebiyle onda ihtilaf vuku bulmaz. O çelişki kabul etmeyen bir gerçektir. Bunun için onun getirdiklerine aykırı olan her şey mutlak olarak batıldır.’<sup>73</sup>

### **1- Bilginin Zorunluluğuna Bakışı**

İnsanların bilgilerinin hem kendilerinden hem de çevrelerinden kaynaklanan etkilere açık olduğunun farkında olan İbn Teymiyye, bilginin kişideki değişkenliğini

---

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 3/303

de göz önünde bulundurmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bazı kimseler görüş ve düşüncelerini ya zaruri/zorunlu, ya nazari, ya kati ya da zanni olan öncüller/önergeler üzerine kurmuşlardır. Böylelikle de onlar görüşlerini, değişme ve dönüşmeyi kabul eden şeyler üzerine bina etmişlerdir. Resul'ün getirdiği bilgiye gelince o, hiçbir durumda çelişki kabul etmez bir gerçektir. Resul gerçeği haber vermektedir. Resul, gerçeğin bilgisine ulaştıracak olan burhanî aklî delilleri ikame etmektedir.<sup>74</sup> Şeriat doğru bilgi/haberidir. Doğru bilgiye ulaştıracak yolların tarif edilmesi ise insanlara bir fayda temin etmektedir. Bununla beraber zarurî fitrî ilimler de fitratın sıhhati ve selametiyle oluşmaktadır.<sup>75</sup>

Resul'ün getirdikleriyle oluşan bu kaynağın dinin fûrûu ve usûlü, delilleri ve aklî delilleri üzerinde kapsamlılığını ortaya koymak gerekmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah Resul'ünün getirdiği bilgiler, dinin bütününe, usûl ve fûrûuna, batın ve zahirine yönelik açıklamalar getirmekte, Resul'ün de bu bilgi ve eylemleri tafsil edip açıkladığını belirtmektedir.<sup>76</sup>

İbn Teymiyye, görüşlerine aykırı olan kimseleri reddetmektedir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Eş'arilerden kelâmcılarla, onlar gibi yaratıcının arazlar yoluyla ispatı yolunu takip edenlerin görüşlerini ele alıp onların bu düşüncelerini eleştirmektedir. 'Sahabe usûlü'd-dini açıklamamıştır. Hatta onu Resul bile açıklamamıştır. Onların meşguliyetleri cihad ve başka şeyler olmuştur. Oysa usûlü'd-dinin, Allahın kitabında indirdiği ve Resul'üyle gönderdiği bir hak olduğu açıklanmıştır. Usûlüddin, hak olup delil ve yakini burhanlardan oluşmaktadır. Buna delalet eden âyetleri Resulullah en güzel şekilde açıklamıştır. Resul insanlar için aklî delillere ve yakini burhanlara rehberlik etmiştir. Bunlarla, ilâhî istekleri, Allah'ın rububiyetini, vahdaniyetini,

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/303-304

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/306

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İstikame*, 2/299

sifatlarını, Resul'ün doğruluğunu, mead vb. şeyleri bilmektedirler.”<sup>77</sup> Böylece İbn Teymiyye bilgiye kaynaklık eden nassın kapsamını belirlemiş olmaktadır. Ameli konulara gelince insanlar bunu fūrū, şer’i ve fıkıh diye isimlendirmişlerdir. Resul bu hususu çok güzel açıklamıştır. Bunlar Allahın emrettikleri, nehy ettikleri, helal ve haram kıldığıdır.<sup>78</sup>

İbn Teymiyye böylece ilk bilgi kaynağının her alanı kapsadığı kanaatindedir. Üzerinde tartışma bulunan konular Allah ve Resul’üne götürülür. Bunun da yolu Kur'an’ı en güzel şekilde anlamaktır. Daha sonra da sünneti çok iyi bilmenin gerektiği kanaatindedir. Nassın anlaşılmasında nassla ilgili gelen bilgilerin sağlamlığı ve sıhhatini de elde etmek gereklidir. Nassın indiği dilin de iyi bilinmesi bilgi için önemlidir. Çünkü nassın anlaşılması, o nassın dilinin iyi anlaşılması ile mümkündür. Bu nedenle söz konusu dilin gramer ve kelime yapısının iyi bilinmesi gerekmektedir. Dilde kullanılan lafızların aksine bir şeyin ortaya konması doğru değildir. Bu itibarla lafzın, konulduğu anlamın dışında her hangi bir delil olmadan bir diğer anlama/mecazi anlama hamledilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde nassları da varid olduklarının dışında, dil açısından zahirinden ve hakiki olarak da konulduğu anlamdan başka bir şeye çevirmek doğru değildir. Selef, lafzı olduğu gibi kabul etme yoluna gitmiştir.

Kur'an ve sünnetten alınan bilgilerin doğruluğundan şüphe etmeyen İbn Teymiyye, kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu ilimle ilgili bazı konulara da temas etmektedir. Bunların başında zaruri ilim konusu gelmektedir. Bunun yanı sıra bedihiyyat, evveliyyat gibi konular da bulunmaktadır.

---

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mearicu'l-Vüsul*, (M.Resail içinde), Mısır-h1323, 1/183

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Mearicu'l-Vüsul*, s.194



Kelâm âlimlerine göre zaruri ilim bedihiyyat, evveliyat, hissiyyat ve vicdaniyyat hususlarını kapsamaktadır. Çünkü onların hepsi bu kavramları ‘mahlûkâtın kendisinde gerekli olarak bulunan ve ondan da şüphe etmeyen’ şeklinde olan tarifin altında sınıflandırmaktadırlar.<sup>79</sup> Tarifte geçen ‘mahlûk’ kelimesinden kastedilen zaruri ilmin cins olduğudur. Tarifler, beşer cinsine gerekli olan bir husustur. Bu yüzden tarifte müşterek olunması ve kabul edilmesi sebebiyle bir istidlale ihtiyaç duyulmamaktadır.

Kelâm âlimleri, zaruri bilgiyi hissiyat, bedihiyyat ve evveliyat olarak ele almaktadırlar. Buna karşılık olarak şüpheciler, bilinemezci/laedriciler ve sofistlerin bunlardan şüpheleri vardır. İbn Teymiyye bunlardan değildir.

Zaruri ilmin en kuvvetli neveleri evveliyat ve bedihiyyattır. Çünkü bunlar kazanılmamış fitrî şeylerdir. Mesela bir şey aynı anda iki yerde bulunmaz önermesi bedihiyyat, fitriyyat ve evveliyat kapsamında olan bir önermedir. Araştırmaya ve nazara ihtiyaç duymaz. Böyle bir durumda, İbn Teymiyye’nin yaptığı gibi evveliyat ve bedihiyyata eleştiri yöneltmek gerçekte bilgiye eleştiri yöneltmek olarak sayılır.

İbn Teymiyye kelâm âlimlerinin sözlerinde ve mezheplerinde anlatılan zaruri bilgi ile kast edilen duruma karşı çıkmaktadır. “ ‘Zaruret’ lafzında icmallik vardır. Bununla insanlar arasında müşterek ve zahir olan malumatlardan insan için gerekli olan kastedilir. Yine bununla insanın kendisinde herhangi bir kesb/çalışma olmaksızın elde ettiği şey murad edilir. Bununla bazen şüphe kabul etmeyen şey bazen de insanın kendisine gerekli olan ve ayrılması mümkün olmayan şey anlaşılır. Bundan dolayı da bir kişide ilmin oluşması ile insanların birçoğu için zaruri bir ilim

---

<sup>79</sup> Ahmedi, Abdulhalim, *el-İlmu’d-Daruri inde İbn Teymiyye*, ed-Dırasatü’l-İslamiyye, İslamabad-1992, S.3, s.85

meydana gelir.”<sup>80</sup> demektedir. Bir kişide meydana gelmiş bir bilginin doğruluğu ortaya konduğu takdirde bu bilgi diğer insanlar için de geçerlidir. İnsanların aynı bilgiyi tekrar tekrar kendilerinde yeniden oluşturmalarına gerek yoktur. Zaten bilgilerin çoğu, insanlarda toplum içinde yaşamaları dolayısıyla aktarım sebebiyle meydana gelmektedir.

İbn Teymiyye, ‘zaruret’ lafzında icmallik olduğu şeklindeki vurgusuyla bu konuda olan tartışmaların lafzi tartışmalar olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Kelâmcıların ortaya koydukları tanımlarla zaruret üzerinde ortaya koydukları ortak anlam paylaşımlarını İbn Teymiyye nefy ettikten sonra zaruretle, hissi zaruret olan şeyin kastedilmekte olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye’ye göre kelâmcılar, hisle oluşan zaruri ilimden zorunlu ilimlerden bir türü kabul etmektedirler. Hissin bir bölümüyle oluşturulmuş olan bu yapıyı kabul etmeyen İbn Teymiyye his ve zaruret arasında bir bağ kurmaktadır.

İnsanda mevcut olan bir şeyin varlığı ile o şeyin kendisinde olduğunu bilmenin ayrı şeyler olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, bunların arasını ve başka şeylerle olan ayrılıklarını temyiz etmenin ve bunu da açıklamının daha başka bir şey olduğunu kabul etmektedir.<sup>82</sup> Burada tam bir bilinç ayrımı yapan İbn Teymiyye’nin, var olanla var olanın kişide bulunmasını ve bunun ifade edilmesi hususunu ortaya koyması önemlidir. Onun bu tutumu ileride gelecek sezgi ile ilgili konuyla da bağlantılıdır. His ve zaruret arasında bir ilgi kurduktan sonra, bunlardan kaynaklanan bilginin kişide oluşmuş olması ile bu bilginin ifade edilmesinin birbirinden ayrımı önemlidir.

Bazen de zaruretle, tasavvur edilmesinde nazar olmadan insanın zorunlu bırakıldığı şey kastedilmektedir. Zarurî ilim ve bedihî ilimle, her iki yönü de

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/422

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/430-433,

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/424

tasavvur edildiğinde insanın zorunlu bırakıldığı şey kastedilir. Tasavvurun zorunlu olması veya olmaması eşittir.<sup>83</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kelâmcılara göre zaruri ilim hissiyyat, bedihiyyat ve evveliyyatı kapsamaktadır. Zaruri ilmin en kuvvetli türleri evveliyyat ve bedihiyyattır. Bunlar kazanılmayan fitrî şeylerdir. Mesela, bir şey iki ayrı yerde bulunmaz, önermesinde olduğu gibi. İşte bunun gibi önermeler ilk, fitrî ve bedihî önermeler olup, çabaya ve nazara ihtiyaç duymazlar. Buna rağmen zorunlu bilginin türlerinden olan evveliyyat ve bedihiyyata yöneltilen eleştiriler, İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi, gerçekte bilginin hepsine yönelik bir eleştiridir.<sup>84</sup>

İbn Teymiyye, Kelâmcıların zarurî ve bedihî ilimle, insanın tasavvur ettiği şeyin her iki tarafına da, ister bu tasavvuru zaruri olsun ister olmasın, mecbur kaldığını kastettiklerini, oysa insanların çoğunun; ilimlerin çoğunun sebepleri itibariyle zaruri olduğunu söylediklerini belirtir. Nazar, kesb ve istidlâl yoluyla elde edilen ilim, o ilmin sebeplerinin oluşmasından sonra zaruri olur ve böyle bir durumda insanlar ona mecburdurlar.<sup>85</sup>

İbn Teymiyye, bazı bilgin ve ekollerin zarurilik ile kast ettikleri anlama karşı çıkmaktadır. Zorunlu bilgi ile kastedilen, insanlar arasında ortak zahir/açık bilgiler hususunda herhangi bir zorlama ve çalışma olmaksızın insanda oluşan şeydir. Onunla, şüphe kabul etmeyen ve insandan ayrılması mümkün olmayan, gerekli olan şey kastedilir, demektedir.

Bazı bilginlere göre zaruri ilimler ile herhangi bir delile ihtiyaç duymayan apaçık bilgiler (bedihiyyat), akıllı kimselerin genelinde ortaktır. Bazıları tahsis

---

<sup>83</sup> Ahmedi, Abdulhalim, *Mantku İbn Teymiyye, Kıraatün Cedidetün, Hel enkere'l-Bedihyyat...ve limaza*, ed-Dırasatü'l-İslamiyye, İslamabad 1999, S.1, s. 27

<sup>84</sup> Ahmedi, *Mantku İbn Teymiyye*, s.25-26;

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/429

ettikleri birtakım hususları bu kısımdan saymazken, bazıları da insanlara zorunlu olan ve zaruri olarak aniden oluşan şeylere bedihi demektirler. Bu gibi hususlar ise nebiler ve veliler ile feraset ve ilham ehli kimseler gibi insanların bir kısmına ait olan özelliklerdir.<sup>86</sup>

Bu konuda insanların kullandığı birden çok ıstılah vardır. Bir kimsenin bunları bilmediği durumlarda diğerleriyle aralarında manevi bir tartışma çıkmaktadır. Oysa aslında durum böyle değildir. Bazı gruplar, bedihi ilmi zaruri, kesbi ilmi de nazari olarak kabul ederken bazıları da bunların ikisinin arasını ayırmakta bunlardan zaruri olanı, kulda bir eylem ve kazanım olmaksızın, gerekli olan şey olarak kabul etmektedirler. Buna karşılık herhangi bir meselenin tasavvuru ve onunla ilgili bir delil olmadan aniden gelen şeyi de bedihi olarak kabul etmektedirler.<sup>87</sup>

Bazılarına göre ise, ‘zaruri ve bedihi ilimler hususunda insanların geneli müşterektir. Bazılarının tahsis ettikleri şey bu kısımdan değildir. Bazıları da, insana gerekli olan her bir şeyi ve insanda aniden olan şeyi zaruri ve bedihi diye isimlendirmektedirler. Eğer bu durum, insanların bir grubuna bu şekilde tahsis edilmiş olursa, nebiler, veliler, feraset sahipleri ve ilhamla da tahsis edilmiş olmaktadır.’<sup>88</sup>

İbn Teymiyye’ye göre böyle bir durumda elde edilen ilim, Allah’ın kolaylaştırması, yardımı, hidayeti ve ilhamı iledir. O, ilmi, bir delil getirme olmaksızın kulun kalbine yerleştirir. İnsanlar da bunu zarurî ilim diye isimlendirirler. Bir kimse zaruriliği, kulun kendisinde gerekli olan ve ondan ayrılması mümkün olmayan bir ilim diye tanımlarsa, bu durumda o kişi hepsini zaruri yapmış olmaktadır. İbn Teymiyye, zaruriliğin anlamında veya zaruri ilimde ihtilaf edildiğini

<sup>86</sup> Ahmedî, *Mantku İbn Teymiyye*, s.27

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/429

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/430

görmüştür. Çünkü konuyla ilgili olarak anlatılanlarda, mefhumlar, tarifler ve birbirine karşı söylemler vardır. Zaruri ilmin oluşmasında insanların ortaklığını şart koşmayanlar olduğu gibi şart koşan gruplarda vardır. Bundan dolayı da vahiy ve ilham, zaruri ilim olmamaktadır.<sup>89</sup>

Bir kimse zaruri bilgiyi kulun kendisinde gerekli olan ve kulun ondan ayrılmasının mümkün olmadığı bir ilim diye tarif ederse, bu, her şeyi zaruri kılar. Bunun üzerine de marifet ehlinin bilginleri nazar ehlinden birçoğuna karşı 'bizim ilmimiz zaruridir' demektedirler.<sup>90</sup>

Burada onun aktardığı bir kıssaya müracaat ettiğimizde<sup>91</sup> İbn Teymiyye marifet ehlinin şeyhlerinin nazar ehline karşı kendi ilimlerinin zaruri olduğu kanaatlerini aktarmaktadır. Bundan da anlaşılmaktadır ki, İbn Teymiyye, mantıkçı ve kelâmcılara, zaruri ilmin tarifi hususunda muhalefet etmektedir. Fakat o, bu hususu pek de fazla tartışmamıştır.

Her ne kadar insan zihni bilgiyi doğrudan idrak ederse de, İbn Teymiyye bu bilginin melekler vasıtasıyla insan zihnine Allah'dan geldiğini söylemekte ve onların sayesinde Allah insana kavrama kapasitesini bağışlamaktadır. Bununla beraber gerçeğe meyilli olan zihne idrak etme kapasitesinin yerleştirilmesine rağmen, kararlarında ve eylemlerinde yanlış zanlar sayesinde hem bu eylemlerin hedefleriyle ilgili olarak hem de bu hedefe varacak olan metotta hata yapma insan için hala mümkündür. Bu yüzden yalanın bir kimse için gerçek ve gerçeğin ona yalan gibi

---

<sup>89</sup> Ahmedî, *Mantuku İbn Teymiyye*, s.27

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/431

<sup>91</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/43-44; *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/430-43; *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 4/50-51

gözükmesi durumu söz konusu olabilir ki, o, böyle vehimlerin şeytani zorlamalardan meydana geldiğini söylemektedir.<sup>92</sup>

İbn Teymiyye'ye göre aynı prensip, aksine başvurmakta da geçerlidir, gerçeğin her ispatı melekler vasıtasıyla Allah'tan gelmelidir. İbn Teymiyye kendi mücadelesini Kur'an âyetiyle başarıyla savunmaktadır. “ İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir.”<sup>93</sup> Daha sonra Abdullah bin Mesud'dan şunu aktarır; melekler kendi dokunuşlarına şeytanlarda kendi dokunuşlarına sahiptir. ‘Meleksi dokunuş hayra ulaştırır ve hakkı doğrular. Şeytani dokunuş şerre götürür ve hakkı yalanlar.’ Abdullah b. Mesud'a göre ise bu durum, kulda bulunan ilim ve amelden olan şeyleri, şuurdan ve iradeden olan şeylerin prensiplerini kapsayan şeydir.<sup>94</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, zihnin idrakinin kaynağı, meleksi ya da şeytanidir. Melekler, insanın doğruya olan eğilimini destekleyerek onu doğruluğa doğru cesaretlendirirken, buna karşılık şeytan da bunların tersini yaparak yalan yanlış hilelerle onu günaha sevk eder. Her ikisi de insanın kendi doğasıyla bağdaşmıyor gözükebilir. Fakat bu durum gerçeğin kabul edilmesi melekesine/nazar bağlı olduğundan dolayı iyiliği emretmeye veya kötülükten nehy etmeye götüren şey, onun irade melekesiyle ilgili omaktadır.

Allah en yüksek gerçektir ve O'nun hakkındaki insan bilgisi en yüksek hikmettir. Bütün gerçekler, aracı melekler vasıtasıyla insanın kalbine gelmekle beraber, gerçekte bütün gerçeklerin ana kudreti Allah'dır. Allah bütün mahlûkâtın müdebbiri ve gerçek sahibi olduğu gibi, aynı zamanda O, bütün ilimlerin de âlim öğreticisidir. Bu yüzden İbn Teymiyye, Allah'ı zikir etmenin, bütün hikmetlerin esası,

<sup>92</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.68

<sup>93</sup> Mücadele 58/22

<sup>94</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.29

bilginin kaynağı ve irşadın menşei olduğunu söylemektedir. O'na göre şeriat insanları Allah'ı hatırlamaya teşvik etmekte ve böylece Allah, insanlara, gerçek için rehberlik etmekte ve onları günaha düşmekten korumaktadır. Yine Allah'ı zikretmekle insan vesvese veren şeytana karşı tedbirli olmaktadır. İbn Teymiyye, zikrin okumak ve kutsal kitaba çalışmak ve dini ilimleri öğrenmek gibi eylemleri kapsadığını söylemektedir. Nitekim o, bu görüşünü desteklemek bakımından Muaz bin Cebel'in, 'dini ilimleri çalışmak Allah'ı tesbihtir.' sözünü aktarmaktadır.<sup>95</sup> Hemen hemen zikir gibi hikmetin de temeli dindarlığın özündedir. Doğru bilgi, daima fitratın bir çeşidi olarak, tamamıyla sadece peygamberleri yoluyla Allah'dan gelen haberlerle kavranılan doğru dinle desteklenmektedir.

Dini gerçek, her doğru ile birlikte olan durum gibi, ister batın ister zahir olsun hislerin sesiyle anlaşmazlığa dönemez. Gerçekte his, insan bilgisinin kaynağı olmada özellikle de dış gerçekliklerde tefekküre denk olan nazarın bir enstrümanıdır. Kısaca bilgi fitrat üzerine kurulmuş olup dini haberlerle, hislerle ve nazarla kazanılmıştır.<sup>96</sup>

İbn Teymiyye'nin aktardığımız görüşlerine baktığımızda, onun âlimlerin 'zaruri'nin anlamı ile 'zaruri ilim'in anlamları hususunda ihtilaf ettiklerini ortaya koyduğu görülmektedir. O'na göre bilginler zorunlu bilginin ne olduğuna ilişkin olarak çelişik tarif ve anlayış içindedirler. Onların, ilmin oluşumunda insanların iştirakinin zaruri olduğunu şart koşmaları ile zarurilik oluşmaz. Buna karşılık ilhamla da zaruri ilim oluşmaz. İlmin oluşumunda insanların iştirakinin zaruri olduğu şart koşulmazsa, bu durumda meydana gelen onlara göre zaruri ilim olur. Zaruriyi kulun kendisine gerekli olan ve kulunda ondan ayrılmasının mümkün olmadığı bir ilim

---

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık* s.31,34

<sup>96</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*,s.72

olarak bilirler. İbn Teymiyye, bu durumda aktarılan bu tariflerin çelişkiler barındırdığını ve farklı sonuçlar doğuracağını söylemektedir.<sup>97</sup>

İbn Teymiyye ‘Kelamcılar, ilimleri zaruri ve kesbi veya bedihi ve nazari ya da nazari ve kesbi diye ayırmaktadırlar. Bu durum, zaruri veya bedihi öncüllere geri dönmeyi gerektirdiğinden dolayı, bunlar bir delile ihtiyaç duymaz ama bir kısır döngü ve teselsülü gerektirir.’<sup>98</sup> demektedir.

İbn Teymiyye’ye göre, ‘doğru bilgi’ tartışması tek bir yolla olmalıdır. Ya da hisle olduğu iddia edilen başka bir yolla olmalıdır. Buradan hareket eden İbn Teymiyye, filozofların tümel kavram anlayışlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bir tümel, insan zihninin dış gerçekliğe uyan veya uymayan soyutlamasından daha da fazla bir şey değildir. Bir tümelin, gerçek gibi farz edilmesi, fitrata karşıdır. Çünkü fitrat gerçek dünyada tümel gibi şeyleri idrak edememektedir. Dış varlıklar sadece bireysel olup özel şeylerdir ve işte bunlar gerçeklerdir. Bu yüzden yalan haberlerle ilgili durum gibi filozofların tümel anlayışları gerçekte var değildir.<sup>99</sup>

İbn Teymiyye, felsefeciler ile mütakellimler arasında, özellikle felsefecilerin, dinin yorumunu aklî olarak savunanlar olduğunu, peygamberlerin Allah ve ahiret hakkında söylediklerini yalanladıklarını söylemektedir. Böylece onlar, insanlara sabit bilimler ve Allah’ın onlara verdiği fitrat sebebiyle olan aklî deliller getirmektedirler. Onlar, alemin yaratıcısını açıklamaya çalışırken sarih makulü ve sahih menkulü reddetmektedirler. İbn Teymiyye mütakellimler ile felsefeciler arasında olan bu epistemolojik münakaşayı tartışmaktadır.<sup>100</sup> Kelâmçıların, insanın zihniyle bilgi elde edebilme yeteneğini ve sonrada bu zihnin bir delili düşünebilme

---

<sup>97</sup> Ahmedî, *el-İlmü’-d-Daruri*, s.87-88

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, s.37

<sup>99</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.72

<sup>100</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.73



yetisine sahip olup olmadığı hususunda anlaşılmadıkları ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre bazıları bilginin doğuştan olduğunu söylerken, buna karşılık bazıları da Allah'dan geldiğini iddia etmektedirler.

Felsefeciler, bilginin, Faal Akıl'dan sudur etmek suretiyle insan zihninde oluştuğunu, zihnin, bu suduru kabul etmeye hazır olduğu anda ise bilginin kazanıldığı kanaatindedirler. Bunlardan bazıları, faal aklı, insanlar için vahyin/ilhamın kaynağı kabul edip, onu peygamberlere vahiy götüren bir elçi olarak Cebrail diye tanımlamaktadırlar. Buna göre, Cebrail doğrudan insanın yaşamına tesir eden ay altı âlemin akli olarak tanımlanır. Bundan dolayı onların bu tartışmalarına göre, insan bilgisi ay semasında ortaya çıkar ve semavi varlık da yerküreye en yakın olan katmandır. Felsefecilerin bu ve buna benzer bir sınıflama anlayışı İbn Teymiyye tarafından büyük bir hurafe olarak reddedilmektedir.<sup>101</sup>

Zaruri ilme gelince, o mahlûkun kendisinde gerekli olarak bulunan ve ondan ayrılmasının mümkün olmadığı ilimdir. Zaruri olmasını gerektiren şey ise, kişinin kendinden o bilgiyi gidermede aciz kalmasıdır.<sup>102</sup> Bu İbn Teymiyye nin aktardığı bir husus olup ilmi zaruri ve nazari diye ayırmaları ve zaruriyi de tarif ederken mahlûkâta gerekli olan şey diye tarif etmeleridir. İbn Teymiyye bu tarifi ilmin taksimindeki zarurilik ve kesbiliğe dayandığını zikretmektedir.

İbn Teymiyye, ilmi, zaruri ve nazari bilgi diye taksim edip sonra da zorunlu bilgiyi mahlûkâta gerekli olan şey diye tanımlamakta ve bu hususta herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır ki bu durum onun kelâm ve mantık âlimlerinin zaruri ilmi tariflerini kabul ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte o, zaruri veya yakini ilmin, zaruri olmasına rağmen, yine de o hususta insanların ihtilaf edebileceklerini de

---

<sup>101</sup> Madjid, s.74

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.38

mümkün görmektedir.<sup>103</sup> Oysa daha önce zaruri ilim konusunda insanların iştiraki ve ilham hususlarında eleştiri getirdiğini, âlimlerin bir kısmına göre bu iki hususun zaruri ilim olarak itibar edilmediğini aktardığını görürüz. Bu anlayış üzerine İbn Teymiyye zaruri ilmi, bazen yakini ilim, bazen de emniyet/sükun/rahatlık olarak adlandırmaktadır. İnsaların da bu yakın ve rahatlığın oluşumunda ihtilaf etmeleri de tabii olmaktadır.

İbn Teymiyye, zaruriliğin tarifinde insanların hepsinin ortaklığını şart olarak görmesinin yanı sıra ilhamı da zaruri ilim olarak kabul eder. Her ikisinin zorunlu bilgi olması konusunda ortak olduğu nokta ise, mahlûkâtın kendisinde gerekli olan ve ondan ayrılması mümkün olmaması şeklindeki tanımıdır. Bununla birlikte ihtilaf bundan sonra başlamaktadır. Mantıkçılar zaruri ilim veya yakini ilimde insanların ihtilaf etmediklerini ve bu ilimde ihtilafın caiz olmadığı kanaatindedirler.<sup>104</sup>

Buna mukabil İbn Teymiyye ise, zaruri veya yakini ilimde, zaruri olmalarıyla beraber, insanların ihtilaf etmelerini mümkün görmektedir. Bu bakışı yukarıda değindiğimiz ve kendisinin üzerinde durduğu kıssada açıkça görülmektedir. Bu anlayıştan sonra İbn Teymiyye, bazen zaruri ilim diye isimlendirir, bazen de güven/tatmin diye isimlendirir. Bu ikinci isimlendirmede şöyle bir husus ortaya çıkmaktadır. A şahsının tatmin eden B şahsını tatmin etmez veya tersi olur. Bu durum insanlar arasında tek bir anlayışa götürmez. Bu görüşünü desteklemek için açıklamalarda bulunur. ‘Zeyd için hissi olan ilim Amr’a göre haberidir. Bir kimse mevcut şeyleri yerinde ve zamanında görürse, bu ona göre hissiyatın müşehadat kısmından olur. Eğer onu tevatürle bilirse mütavatirat kısmından olur. Bazı insanlar

---

<sup>103</sup> Ahmedî, *el-İlmu'd-Daruri*, s.92

<sup>104</sup> Ahmedî, *Mantıku İbn Teymiyye*, s.32

için onu bilmek zanni bir haberle olduğunda zanniyyat kısmından olur. Bir kimse de onu duymadıysa ona göre de meçhulattan olur.<sup>105</sup>

İbn Teymiyye, sarih bir ibareyle bunu, yani zaruri bilginin şahıstan şahısa farklılık göstermesini tenkit etmekte, zaruri ilmin nevilерinin en kuvvetlileri olan evveliyat ve bedihiyyat konusunda şöyle demektedir: ‘İlmin bedihi veya nazari olması, önermelerin yakın veya zanni olması gibi izafi/nisbi işlerdendir. Çünkü Amr’ın zanni kabul ettiği şey Zeyd’e yakın olabilir. Bazen Zeyd’e ansızın gelen manaları ondan başkası ancak nazar ile bilebilir. Bazen de Zeyd için ilimlerden hissi olan şeyler Amr’a göre haberi olabilir. İnsanların birçoğu, belirli bir ilmin zaruri veya kesbi ya da bedihi veya nazari olduklarını sanıyorlarsa, bu durum, insanların hepsinin bu konuda ortak olmaları hasebiyle lazım olan işlerden olmaktadır. Bu büyük bir hatadır ve vakıaya aykırıdır.’<sup>106</sup>

İbn Teymiyye, mantıkçıların bedihi ve nazarinin tasdikattan olduğunu ve hepsinin nazari olmasının, nazari olanın bedihiye olan ihtiyacından dolayı imkânsız olduğunu itiraf ettiklerini belirttikten sonra, böyle bir durumda, ‘bedihi ile nazari arasındaki farkın bir nisbet ve izafetle olduğunu’ söylemektedir: ‘Böyle bir bilgi birdenbire gelir ve kişinin kendisinde, kendisi için bedihi olan şey, böylece oluşmaya başlar. Söz konusu kişiden başkası bu bilgiye ancak uzun veya kısa bir akıl yürütme ile ulaşabilir. Hatta ondan başka biri için o bilginin nazarla oluşması zor olur.’<sup>107</sup> İbn Teymiyye ayrıca, ‘insanların zihni kuvvetlerinde farklı olmaları, bedeni kuvvetlerinden farklı olmalarından daha önemlidir.’<sup>108</sup> diyerek insanlar arasındaki

---

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukyyin*, s.13-14

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukyyin*, s.12

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukyyin*, s. 75-76

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukyyin*, s.76

anlayış farkının önemini vurgulamaktadır. ‘Akliyyat’da böylece dir.’<sup>109</sup> diyerek onun da farklı farklı olduğunu belirtmektedir. İnsanların, idrak etme hususunda idrakin sınırlarının belirleyip belirleyememe hususunda bir farklılığa sahip olarak kendi aralarında farklı olduklarını belirtmiş olmaktadır.

Başka bir yerdede İbn Teymiyye, kıyas ve önerme konularıyla bağlantılı olarak şöyle demektedir: ‘İnsanların hepsinin eşit olmasını gerektiren bir durumda, önermenin bedihi veya nazari olması önerme için gerekli olan bir vasıf değildir. Bilakis o, insanların ilmi durumuna göre izafi/nisbi bir şeydir. Bir kimse onu delilsiz bilirse, o takdirde bu onun için bedihi olur. Bir diğer kimsede nazar ve istidlale ihtiyaç duyarsa, onun için de nazari olur. Böylece önermenin bilinmesi akılla, mütevatir haberle, doğru nebinin haberiyle veya hisle malum olur. Bu durumlar önerme için gerekli şeyler değildir.’<sup>110</sup>

Buradan anladığımız, İbn Teymiyye’nin, evveliyat ve bedihiyyatın mutlak olarak nisbi bir şey olduğunu iddia ettiğidir. Bunların tasavvur veya tasdik konusu olmaları fark etmemektedir. Yine bunların önermeler için bir sıfat olmadığını belirtmektedir. Ortaya koyduğu delillerde insanların belirli bir bilgiye elde etmede sergiledikleri ihtilaf ve farklılıkları göstermektedir. Bu hususun da bilginin elde edilmesinde bir vesile olduğunu söylemektedir. Meçhul bir şahıs yoluyla gelen muayyen bir haberin oluşturduğu ilim veya hisle elde edilmiş bir bilginin tevatür yoluyla oluşturduğu bir ilmin olması gibi. İnsanların anlayışta, zihni ve fikri kudrette farklılıklarının olduğunu ve bu durumun zaruri bilgi, bedihiyyat ve evveliyat hususunda katkısı olduğunu unutmamaktadır. Evveliyat ve bedihiyyatın nisbi işler

---

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-Mantıkiyyin*, s.12

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-Mantıkiyyin*, s.299

olduğunu vurgulayarak bu hususların şahıslara yönelik olduğunu, önerme ve ilimle alakası olmadığını sarıh bir şekilde belirtmektedir.

Böylece ‘akliyyat’ hususu da idrak açısından sınırları ayırt edilemeyecek şekilde belirgin olarak birbirinden farklıdır. Bazıları için bedihi, ilimden olandır, zaruri ise başkasının nefyetmediği veya şüphe etmediği şeydir. Bu tasavvurat va tasdikatta açıktır. Başka bir yerde de önermenin bedihi veya nazari olması önerme için gerekli olan insanların hepsinin eşit olmasını gerektiren bir vasıf değildir. Aksine o şey, insanların bilmesi durumuna göre, izafi bir şeydir. Bir kimse delilsiz bilirse o takdirde bu bilgi onun için bedihi bilgi olur. Eğer bilgiye ulaşma noktasında bir kişi nazar ve istidlale ihtiyaç duyarsa o zamanda bu bilgi onun için nazari bir bilgi olur. Buradan da anlaşılıyor ki akılla veya mütevatir haberle ya da sadık/doğru Nebinin haberiyle veya da herkes için gerekli olmayan bir şey olan hisle bilinir olmaktadır. Böylece bir bilgiyi birisi hisle, diğeri haberle, bir diğeri nazarla bilir. Bunların hepsi adem oğlu için ilim bilme yollarıdır.<sup>111</sup>

Konunun burada toparlamasını yapmaya çalışırsak İbn Teymiyye’nin amaç ve hedefini de bir parça aktarmış oluruz. İbn Teymiyye, aslını belirlediği bir hedef ortaya koymaktadır. O hedef ise anlamayı kolaylaştırmaya çalışarak, akaidle ilgili bazı hükümlerde yaptığı savunmalardır. İbn Teymiyye ‘iştirakü’n-nas’ şartı ile bütün beşeriyeti kastetmektedir. İbn Teymiyye, zaruriyi de iki farklı anlamda kullanmıştır. Bunlardan biri olan mantiki mana ile zaruri olarak insanların hepsinin müşterek olduğu manayı geldiğini söylerken, genel mana da ise; insanların iştiraki şart olmadığını belirtmektedir. Çünkü o, kitaplarında, mantıkçılarla tartışırken, onlara karşı evveliyat ve bedihiyyatın umum/genel şartının olması hususunda karşı

---

<sup>111</sup> Ahmedi, *Mantıku İbn Teymiyye*, s.36

gelmektedir. Çünkü bu bedihilik ve zarurilik şahıslara yönelik olup hükümlere yönelik değildir. İbn Teymiyye'nin bu tavrına şöyle bakılabilir. O, zaruriliği bazı dini ve usûluddin kavramları/hükümleri ile doldurmayı istemektedir. İbn Teymiyye evveliyatı ve bedihiyyatı reddetmekle onların bilgiye olan nispetini kastetmemiştir. O'nun hedefi zarurilik sıfatını bazı dini ve akidevi hükümlerle doldurmak ve hatta 'Allah mevcuttur' önermesi gibi vb.lerinin bazılarına göre, zorunlu-ilk-bedihi denmesinin kolay olması dolayısıyladır. Bu tavrı şu sözünden kaynaklanmaktadır: 'Bizim burada maksadımız bu meşhur olan önermelerin/hükümlerin evveliyattan olup olmadığıdır. Bunların, insanların hepsi veya bir kısmı için evveliyat olup olmadığıdır. Bilakis amaç, onların kendisiyle tasdikini gerekli olduğu ve burhanın/delilin maddesi olup kabul edilen vacip hükümler alanından olduğudur. Onlar bu inanılan şeyleri üç türlü ele almaktadırlar. Onların kabul etmeleriyle oluşan vacip, meşhurat ve vehmiyyat... Burada amaç ise, genel meşhuratın, örneğin adaletin güzelliği ve zulmün kötülüğü gibi onların kabul ettiği vacipten olmasıdır. O evveliyet olarak nakledilmediği gibi birçok sınıflara ayrılmaktadır. Evveliyet, müşehadat, mücerrebat, hadsiyyat ve mütevatirat, olanla birlikte kıyaslanması yapılan hükümler bulunmaktadır. Bu meşhurat, evveliyattan olmadığından dolayı, mücerrebat ve hadsiyyattan benzerlerinin birçoğu olmaksızın meydana gelmemektedir. Mütevatirat ve mücerrebat gibi yakini burhanın bir unsuru olmaktadır.'<sup>112</sup> Mütevatirat ve mücerrebat, evveliyat değildir. Oysa bu meşhurat, mücerrebatın birçoğundan daha belîğdir ve daha açıktır. Onunla olan ilim, onunla olan tasdik ümmetlerin hepsinde daha kuvvetlidir, mücerrebat ve mütevatirattan olan birçok ilimde de ispat edilmiştir.

---

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyin*, s.428

Bu bakışı şunu açıklamaktadır. İbn Teymiyye'nin bu ısrarındaki hedefi, 'adalet güzeldir ve Allah üstümüzdendir' gibi önermelerde insanların hepsinin ortak oluşudur. Belki de İbn Teymiyye, 'adalet güzeldir veya Allah üstümüzdendir' önermesi ile 'bir şey aynı anda farklı mekânda bulunmaz' önermesi arasında ki büyük farkı hissetmiştir. İkincisinde iki kişi bile ihtilaf etmemiştir. Birincisinde ise ihtilaf olmuştur. Burada dikkati çeken husus her iki önermede de 'insanların müşterek olması' meselesidir.<sup>113</sup>

İbn Teymiyye zaruri ilimle alakalı tariflere ve görüşlere karşı çıkmaktadır. İnsanın nefsinde ayrılmaz bir şekilde oluştuğunu kabul ettiği zaruri ilmin insanlar arasında ortak olması hususuna katılmaz. O'na göre bu husustaki bedihiyyat ve evveliyat gibi hususlar şahıslara ait olan sıfatlardır, bunlar hükümlere raci değildirler.

## **2- Bilginin Oluşumunda Fıtrat Faktörü**

İbn Teymiyye, insan aklının ortak olarak bulduğu fakat üzerinde çeşitli sebepler yüzünden bir mutabakat sağlanamadığını da görmüştür. Bunun sebepleri olarak da insanların dini anlayışları ve kültürel kodlarının önde geldiğini fark etmiştir. Bir kimsenin bunlardan arınarak yeni bir düşünce geliştirmesinin zor olduğunu bilerek, insanlar arasında sabitesi daha yüksek olan düşünce unsurlarına başvurmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bunların başında vahiy ve peygamberden gelenler yer almakla beraber, bir diğer bilgi kaynağı olarak fıtratı ele almaktadır. Fıtrat kelimesinin çoğulu 'fıtar, fitarât veya fatırât' olup bu sözcük, 'yaratılış, tıynet, tabiat ve huy' manalarına gelir.<sup>114</sup> 'Fıtrat' müenneslik ta'sı ilave edilen bir isim veya nev-i mastardır.<sup>115</sup> İbnu'l-Esîr(606/1210), fıtrat'ın, vezin itibari ile 'cilse ve rikbe' gibi olup 'fatr'dan türetilmiş bir hal olduğunu belirterek onun, yaratma ve

<sup>113</sup> Ahmedî, *el-İlmü'd-Daruri*, s.105-110

<sup>114</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, 5/56

<sup>115</sup> Zemahşeri, *el-Faik fi Ğaribi'l-Hadis*, 3/127

yaratılış biçimi manasını ifade ettiğini söylemektedir<sup>116</sup>. Buna göre fitrat'ın anlamı, 'bir tür yaratma, bir çeşit yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi' demek olmaktadır. Masterların yerine göre malûm ve meçhul manası ifade edeceği göz önünde bulundurulurken buradaki anlamı yaratılış şeklinde olacağı kabul edilmektedir. Bu da 'fitrat'ın yaratılışın ilk tarzını ve yaratılışın yapısını ifade ettiğini göstermektedir.

Ayrıca fitratın 'hiçbir kusurun/ayıbın olmadığı selim bir tabiat' olarak isimlendirilmesi ve 'Allah'ın bir şeyi var etmesi, herhangi bir fiile yatkın/adapte olabilecek bir durum/tarz üzerine benzersiz bir şekilde yaratması'<sup>117</sup> anlamında da kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Özellikle fitrat için zikredilen bu son iki, anlam insan için kullanılan 'beşer', 'Âdem' ve 'insan' kavramları ve Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili bilgilerle oldukça mutabakat içerisinde olduğu görülmektedir. Daha sonraları ise bu kelime, özellikle 'hak dini kabullenecek yaratılış tarzı'na isim olarak kullanılmıştır.

Söz konusu fitrat kelimesinin kavramsal(isim) şeklinin ilk defa Kur'an'da yer aldığını söylemek yanlış olmaz. Ancak vahiyden önce de insanlar kendi dillerini konuşmaktaydılar. Doğal olarak onların konuştukları dilde kavramlar da yer almaktaydı. Kur'an'ın bu kavramları kullandığı olmuştur.<sup>118</sup> Zira lügatlerde fitrat kavramının tanımı Kur'an'daki kullanımına dayandırılmıştır. Sadece 'yeni olmaya başlamış üzüm taneleri' için 'el-fitr' denildiği yolunda Kur'an dışı bir istişhâd vardır ki bu, kavramsal tanımlama için bir ipucu verebilir. Bu da gösteriyor ki 'fitrat', vahiy öncesi dönemde en azından Kur'an'daki anlamında kullanılmamıştır. İbn Abbâs'ın "Ben daha önce 'fatr'ın anlamını bilmiyordum.

<sup>116</sup> İbn Esir, *Nihaye*, 3/457;

<sup>117</sup> el-İsfahanî, Rağıb, *Müfredât*, Beyrut, s.640

<sup>118</sup> Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara-1999, s.45



Ne zaman ki, iki bedevi yanıma gelip bir kuyu hakkında tartışıp da biri diğerine onu ben yaptım (fetartuha), yani ilk önce ben başladım(bede'tüha) deyince kelimenin manasını anladım”<sup>119</sup> sözü, kelimenin ilk defa Kur'an tarafından kullanıldığı<sup>42</sup> veya halk arasında pek yaygın olmadığı delildir.

Bu kavram Kur'an'da 'fitratullah' şeklinde Allah'a izafetle bir yerde kullanılmıştır. Aynı kavramın Kur'an'da 'fatr' kökünden türevleri olan kelimeler ise beraber yirmi yerde kullanılmaktadır.<sup>120</sup> 'Fatarâ' kelimesinin Kur'an'daki türevlerinin anlamlarına gelince, bunlardan fiil kökünden gelen kullanımlar çoğunlukla “yaratma” anlamında, ism-i fail sığasında ki kullanımlar “yaratıcı” anlamında kullanılırken, 'tefettera', 'infetara', 'futûr', 'munfatır' sığalarında gelenler ise 'parçalanma, yarıma ve kusur' anlamında kullanılmıştır. Bu kökten elde edilen sıfat, isim ve fiil şekillerinin tamamı da Mekke âyetlere inhisâr etmektedir.<sup>121</sup>

Kur'an, 'fatarâ' fiilini sadece Allah hakkında kullanmıştır.<sup>122</sup> Bir başka deyişle 'yaratmak' manasına gelen 'fatarâ' fiilinin fâili her defasında Allah, mefûl ise gökler, yer ve insanlardır<sup>123</sup>.

'Fatr' kökünden türen 'fitrat' sözcüğü ise Kur'an'da sadece bir defa ve tamlama şeklinde<sup>124</sup> Allaha izafe edilerek -fitratullah- kullanılması ona özel bir anlam yüklemektedir. İbn Abbâs'tan rivayet edilen ve yukarıda alıntısını yaptığımız haberle de desteklenerek açıklandığına göre, Allah daha önce hiçbir örneği olmaksızın yeniden veya tekrar yaratandır. Kelimenin böyle bir anlam çerçevesini

---

<sup>119</sup> et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan Te'vilu Ayi'l-Kuran*, Beyrut-1405 c.7, s.139; ez-Zerkeşi, Muhammed Bahadır, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*, (thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim), Beyrut-1391, c.1, s.293

<sup>120</sup> Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-Müfehres Elfazı'l-Kur'an-i'l-Kerim*, İst. 1990, s.522-523

<sup>121</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyyet*, İst 1987, s.205

<sup>122</sup> Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Yaratma Kavramı*, İst 1987, s.31

<sup>123</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyyet*, s.205

<sup>124</sup> Rum 30/30

kazanması ile fitrat; evren ve evrendeki bütün varlıkların yaratılışlarındaki ‘sürekli bir oluş ve orijinallik’<sup>125</sup> ve ‘başka bir şeyden taklit edilmemiş özel bir yaratılış’<sup>126</sup> olduğunu göstermektedir. Zaten Allah'ın yaratması eksiksiz, kusursuz ve planlıdır.<sup>127</sup>

Fitrat, Allah'ın, her yaratık için ortaya koymuş olduğu düzendir. İnsana ait fitrat akıl ve bedende kendini gösterir.<sup>128</sup> İbn Atiye(ö.546/1150); ‘Fitrat güvenilen, kendisi vasıtasıyla Allah'ı tanımaya, varlığına delil getirmeye ve normlarını bilmeye elverişli ve hazır durumda bulunan insan nefsindeki hilkat ve heyettir.’<sup>129</sup> derken Cürçânî(d.740/1340-ö.816/1413); ‘İnsanın dini kolayca kabul edebilecek yetenekte yaratılmasıdır.’<sup>130</sup>demektedir.

Mâtürîdî(ö.333/944), ‘fitratullah’ için şu üç ihtimali sayar: Allah'ı bilme şuuru (marifetullah),Allah'ın vahdaniyetine delil olacak saf yaratılış ve imtihan edilmeyi yüklenmek. Buna göre insan her hâlükârda Allah'ı bilme şuuru ile donatılmış bir vaziyette doğmaktadır. Hatta ikinci maddedeki görüş doğrultusunda, Mâtürîdî, insanın akıyla baş başa bırakılsa bile Allah'ı bulabileceğini söylemektedir. Yalnız o, ‘fitrat’ın, yaratılma olduğunu kabul ederek diğer tefsirlerden ayrılmaktadır.<sup>131</sup>

Bu kelime ile insanın bizzat kendi yapısı ele alındığı gibi insan cinsinin tabiatı da göz önünde bulundurulmakta ve hem kişi hem de cins bağlamında bir ilk yapı olma özelliği gözetilmektedir. ‘Fitrat’ ilk yaratmak demek olan ‘fatr’dan mastar binâ-i nev' olarak yaratılışın ilk tarz ve hey'etini ifad eder. Burada ‘en-Nâsu

<sup>125</sup> Öztürk, Yaşan Nuri, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1992, s.44-45

<sup>126</sup> Mutahhari,Murtaza, *Fitrat Üzerine*, İstanbul,1992, s. 15-24

<sup>127</sup> Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara, 2002, s.115

<sup>128</sup> İbn Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, XXI/90 (yersiz-tarihsiz)

<sup>129</sup> İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, , Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yay., İst-1988,s.90

<sup>130</sup> el-Cürçani, *et-Tarifat* s.112

<sup>131</sup> Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s.118, el-Maturidi, Ebu Mansur, *Tevilatu Ehli's-Sünne* (yazma), H.Selim Ağa Ktp, No.40, vrk.564adlı eserinden nakletmiştir.

aleyha' kaydından da anlaşıldığına göre murâd her ferдин kendine mahsûs 'fitrat-ı cûz'iyyesi' değil, bütün insanların insan olmak haysiyetiyle yaratılışlarında esas olan, hepsinde müşterek bulunan 'fitrat-ı külliye'dir. Harici tesir ve kesb-ü âdet gibi derece-i sâniyede vâki olan avârizdan kat'ı nazarla mülâhaza olunması lazım gelen 'fitrat-ı ûlâ' ve 'fitrat-ı asliye' dahi denilen asıl fitrattır. İnsan tabiatıdır."<sup>132</sup>

Burada fitrat kelimesinin kullanıldığı bir başka bağlama dikkat çekecek olursak, fitrat terimi, bu bağlamda, insanın doğru ile yanlış, gerçek ile sahte/düzmece arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Allah'ın varlığı ve birliğini kavrayabilmesine imkân veren, doğuştan edindiği sezgisel yeteneği ifade etmektedir.<sup>133</sup>

Fıtratın nötr bir durum olmasını ileri sürenlerden biri olan Ebu Hanife(ö.150/767) 'Allah insanları kafir veya mümin olmaya zorlamadan yaratmış ve sonra onu emir ve yasaklarıyla sorumlu tutmuş demiştir.<sup>134</sup> Buna delil olarak da 'Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı.'<sup>135</sup> âyetini delil olarak almaktadırlar.

İbn Teymiyye âyette<sup>136</sup> geçen fıtratın övülmüş bir fitrat olduğunu Allah'ın Nebisini onunla emrettiğini söylemektedir. Tabiat lafzı birçoklarınca kullanılmıştır. Tabiat lafzı cibilliyet ve yaratılış/halika anlamında alınmaktadır.<sup>137</sup> Fıtratullah kavramı Adem'in sulbünden çıktıkları an olarak izah edilmiştir.<sup>138</sup> Fıtratıta marifete ve imana yönelme gücü vardır. Tıpkı sağlam bedende faydalı gıdaların gerekli

<sup>132</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst 1979, VI, 3822-3823

<sup>133</sup> Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İst- 2000, s.826

<sup>134</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul-1979, s.136

<sup>135</sup> Nahl 16/16,17

<sup>136</sup> Rum, 30/30

<sup>137</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/427

<sup>138</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/439

olduğuna dair bir g¼c¼n olduğu gibi. Buna karşılık olarak da bu g¼c¼n yeterli olup olmadığı ele alınmıştır.<sup>139</sup>

Fıtrat, ‘İşlâm’ı kabul etme yeteneği’ şeklinde tanımlanmaktadır. Fıtrat üzere doğmak demek, Müşlüman olarak doğmak demek değil, bi’l-istidat(yetenek olarak) Müşlüman doğmak demektir.<sup>140</sup> Buna göre din duygusu, insanın tabiatında var olup bu yeteneğin ortaya çıkması için bir dış etkiye açık olmaktadır. ‘İnsanın sezgi yoluyla duymuş olup da bilinç yoluyla farkına varamadığı bir takım derin olgular vardır ki, bir veya birkaç m¼kerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte Allah inancının temeli olan içimizdeki ilâhî sezgi de mutlak anlamıyla benlik ötesi bilinci gibi böyle şuhudi bir tanımadır. Nefis fıtrat içinde merkezleşmiş bir ig¼d¼d¼r.’<sup>141</sup> Bu üç temel yaklaşım içerisinden en makul olanı ve en çok ilgi göreni, fıtratın ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği şeklindeki anlayıştır.<sup>142</sup> ‘Allah tüm insanlığın yapısına, kendisini tanımasını sağlayacak ilâhî bir eğilim yerleştirmiştir. Bu eğilim başka hiçbir cihete yönelmeyen katıksız bir tevhitir, bağlanıştır.’<sup>143</sup> Nitekim, ‘Allahın yaratışında bir değişme yoktur’<sup>144</sup> âyeti de buna işaret etmektedir. ‘Fıtratullah’ kavramı, ‘Adem’in sulbünden çıktıkları an’ olarak da izah edilmiştir.<sup>145</sup>

“Ben insanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>146</sup> âyetinde insanın din için yaratıldığı vurgulandığından fıtrat din olarak alınmıştır. Fıtrat

<sup>139</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/445

<sup>140</sup> Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, ev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988, s.46

<sup>141</sup> Yazır, *Hak dini Kur’an Dili*, c.4, s.169

<sup>142</sup> Hökelekli, Hayati, *Fıtrat maddesi*, DİA, c.13, s.46

<sup>143</sup> Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul-1991, s.14

<sup>144</sup> Rum, 30/30

<sup>145</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/439

<sup>146</sup> Zariyat, 51/56

düzenine egemen ilkelerin insan hayatına ilişkin olanlarının vahiy tarafından tespit edilenlerine Kur'an, bütün olarak 'din' der.<sup>147</sup> Fıtrat, insanın yaratılışıyla ilgili bir yapı olup bu yapının kurumsallaşmış hali de din olmaktadır. Bundan dolayı da ikisi arasında herhangi bir müdahale ve bozulma olmadığı müddetçe bir uyum söz konusudur.

Şunu hemen belirtelim ki, âyetteki fıtrat (ve halk) kavramlarının din olarak yorumlanması, ne Kur'an'ın siyâkı ne de Arapça'nın belağatına uymaktadır. Zira kısa bir âyette dinin dört defe peş peşe tekrar edilmesinin mantıkî bir izâhı yoktur.<sup>148</sup> Burada fıtrat yaratılış olup din kastedilmemiş, aksine insanın kendi özel yaratılışı, Allah tarafından kabul edilecek bir din ile irtibatı ve insanın kendi özel yaratılışı ile kabul edilmiş dinin birbirleriyle olan ilişkisi ve iç içeliği vurgulanmıştır.

Fıtratın İslâm olduğu görüşüne delil olarak “Andolsun onlara, gökten su indirip de ölümünden sonra yeryüzünü diriltene kimdir? diye soracak olursan, şüphesiz Allah diyecekler. De ki; Hamd Allahındır. Hayır onların çoğu akletmiyorlar.”<sup>149</sup>, “Denizde başınıza bir musibet geldiğinde O’ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider...”<sup>150</sup>, “Sizi karada ve gemide yürüten O’dur. Gemide olduğunuz zamanı(düşünün): Gemiler, içinde bulunanları hoş bir rüzgarla alıp götürdüğü ve (onlar) bununla sevindikleri sırada, birden gemiye şiddetli bir kasırga gelip de her yönden gelen dalgalar onları sardığı ve artık kendilerinin tamamen kuşatıldıklarını(bir daha kurtulamayacaklarını) sandıkları zaman, dini yalnız Allah’a halis kılarak O’na yalvarmaya başlarlar: Andolsun eğer bizi bu felaketten kurtarırsan

---

<sup>147</sup> Öztürk, Yaşar Nuri *Din ve Fıtrat*, İst-1992s.53

<sup>148</sup> Çalışkan, *Kur'anda Din Kavramı*, s.119

<sup>149</sup> Ankebut, 29/63

<sup>150</sup> İsra, 17/67

şükredenlerden olacağız derler.”<sup>151</sup>; “(Denizde) onları gölgeler gibi dalga(lar) sardığı zaman dini yalnız kendisine has kılarak Allaha yalvarırlar. Fakat O, onları kurtarıp karaya çıkarınca içlerinden bir kısmı orta yolu tutar(bir çoğu da inkâr eder), zaten bizim âyetlerimizi (öyle) nankör gaddarlardan başkası inkâr etmez.”<sup>152</sup>. Bu âyetlerde vurgulanmak istenen insanın benliğinde var olan dini duygunun ortaya çıkması ve bunu ifade ederken de sadece bir olan Allah’ı göz önünde tuttuklarıdır. Bu bakış açısı dolayısıyla fitrat, tevhid dolayısıyla da İslâm diye tarif edilmiştir. Bu anlamın verilmesinde ‘Rabbin Ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları kendilerine şahit tutarak ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demiş, onlarda ‘Evet buna şahitlik ederiz!’ demişlerdi.’<sup>153</sup> âyetinde misakla ilgili yorumlarında etkisi olmuştur.

Kur’an, bu âyeti ile Hz Peygamber’in şahsında bütün muhataplarına; içerisinde yaşadıkları toplumun yeniden tevhîdî bir inşâsı için ilk ve vazgeçilemez merkez-hareket noktasına vurguda bulunmuştur. Bir başka ifade ile insanın zamana ve mekâna göre değişmeyen yönü, diğer varlıklara benzemeyen yaratılışı olarak da tanımlanabilecek; "fitrat" kavramına dikkat çekmiştir.

‘Fitrat’ kavramı burada adeta bir ‘İstikamet’ açısıdır. Âyette geçen ‘hanîf’ kavramı da bu açının korunması noktasında bir duruşu/bütün sapsmalara karşı bir tavır alışı ifade etse gerektir. Sonuçta ise ancak bu şekilde ‘fe-Ekım Vecheke li'd-Din’ ifadesi mücibince insan, Allah’ın benimsenmesini istediği dine, bütün benliği ile yönelebilir. Hanif sıfatı, sapıklıktan doğruya yönelen, şirkten uzaklaşan anlamına gelir.<sup>154</sup> Hanif kelimesi Arap dilinde en doğru istikamet demektir. İslâm’dan başka

---

<sup>151</sup> Yunus, 10/22

<sup>152</sup> Lokman, 31/32; ayrıca, Yunus, 10/91-92; Zuhuruf 43-;/ Fussilet 41/51; Enam 21/63

<sup>153</sup> Araf 7/172

<sup>154</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1/739, Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali*

da istikamet yoktur. Hadislerde geçen fitrattan olduğu söylenen şeylerden amacın İslâm'ın fitriliğidir.<sup>155</sup>

Selim insan fitratı hüküm sahibi yaratıcıya şehadet eder.<sup>156</sup> Kur'an'da fitrat, insanın yaratılışını niteleyen bir kavram olup insanın kendisini yaratan Allah'a olan yönelişi açısından ele alındığında bu kavramın ifâdesini bulduğu din de İslâm'dır.

Fıtrat, hayatta kazanılan özellikler ve yatkınlıkların aksine bir çocuğun dünyaya, kendisiyle donanmış olarak geldiği aslî yapı ya da düzeni anlatmaktadır. Bunun yanı sıra, bozulmamış haldeki insanda mündemiç manevî eğilime atıfta bulunmaktadır.<sup>157</sup>

Fıtrat'ın manası hakkında ihtilaf edilmiştir. İbn Abdilber (ö.463/1070) Temhid adlı kitabında fitrata verilen manaları şu şekilde aktarmıştır: Çocuğun, Rabbini marifet/bilmesi kabiliyet ve mahareti üzerine yaratılış. Yukarıdaki manayı destekler ve tamamlayıcı mahiyette selamet ve istikamet üzere yaratılış. İslâm üzere yaratılış, hayat, ölüm, saâdet ve şekâvete dair, başlangıçta belirlenmiş ana ilkeler üzerine yaratılış. Elest Bezminde, Allah(c.c)'ın Rablığını, insanlardan saâdet ehlinin isteyerek kabul etmesi; şekâvet ehlinin ise istemeyerek, zorla kabullenmesi anlamında marifet ve inkâr; iman ve küfür üzere yaratılış. Allah'(cc)'ın Âdem'in zürriyetinden, onları dünyaya çıkarmadan önce, Âdem'in sırtından çıkararak, muhatap alıp da: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim' demesi ve onların da elbette diyerek cevap vermesi anlamında Allah(c.c)'ın Rablığını ma'rifet ve ikrâr üzere

---

*Alisi ve Tefsiri*, 6/2712

<sup>155</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Beyrut, 8/371

<sup>156</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Beyrut, 7/397

<sup>157</sup> Esed, Muhammed, *Sahih-i Buhari İslamın ilk Yılları*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 2000, s.192

yaratılış. Allah Teâlâ'nın kulların kalplerini istediğine çevirmesi. Küfür de iman da Allah'ın takdiridir. Yani insanların bu haller üzere yaratılışdır.<sup>158</sup>

İbn Abdilber (ö. 463/1070), bir gurubun "her doğan çocuk fitrat üzere doğar" ifadesini "başlangıçta ne üzere yaratılmışsa o halde olmasıdır" şeklinde anladığını aktarmaktadır.<sup>159</sup> Bu, çocukların buluş çağında ebeveynlerinden ve inançlarından ayrılarak olması gerekene yönelmeleridir. Bu durum, Allah'ın kendilerini üzerine yarattığı, kendisine yönelecekleri kaçınılmaz olan bir durumdur. Fitrat, Arap dilinde 'el-bed'e', başlangıç, 'fatır' da başlayandır, başlatandır. Böyle olunca Nebî şöyle söylemiş gibidir; 'her doğan çocuk Allah'ın, kendisini, sonuçta ne olacaksa başlangıçta o hal üzere yaratmıştır.' Bu ya saîd ya da şakî olmaktadır.<sup>160</sup>

İslâm âlimlerinin bir kısmı fitratı, insanların yaratılışındaki ana ilkeler olarak yorumlamışlar ve bununla da insanların iman veya küfür, ma'rifet veya inkâr, saâdet veya şekâvet üzere yaradılışını kastetmişlerdir.<sup>161</sup> "Ademoğulları kısmı yaratılmışlardır. Onlardan bir kısmı mü'min doğar, mü'min yaşar ve mü'min ölür. Bir kısmı da kâfir doğar, kâfir yaşar ve kâfir ölür. Diğer bir kısmı da mü'min doğar, mü'min yaşar, kâfir ölür. Bir diğer kısım ise kâfir doğar, kâfir yaşar ve mü'min ölür."<sup>162</sup>

İnsanın fitratı yaratan-yaratılan ilişkisi halinde ezelde kurulmuş bulunmaktadır. O halde insan ruhuyla Allah arası tüm ilişkilerin dayanağı olan misak, fitrat dininin dayanağıdır.<sup>163</sup> Araf suresi 172. âyetinde misak kavramının olması insanın tevhidden haberdar ve tevhidi kabule yatkın olduğunu ortaya koyar. Fitrat bu misakla uyarılmışsa tabî ki daha sonra tevhidi, dolayısıyla İslâmı kabule meyyal olması daha

<sup>158</sup> İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf, *et- Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-Meani*, 18/56-97

<sup>159</sup> İbn Abdilber, *et-Temhid*, 18/79

<sup>160</sup> İbn Abdilber, *et-Temhid*, 18/78

<sup>161</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/417-419

<sup>162</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul-1992, c.3, s.19

<sup>163</sup> Öztürk, *Din ve Fitrat*, s.56



mümkündür. Nefislerde fitri iradelerin ve fitri ilimlerin olduğu belirtilmektedir. Çünkü Allah kullarını kendi muhabbeti ve bilgisiyle yaratmıştır.<sup>164</sup> Böyle bir ilişki insanın yapısında mutlak bir etkinin varlığını gösterir. Bu etki yapısı itibariyle zorlayıcı olarak görünmekte ise de, esasen onun böyle bir karakteri yoktur. Misakın alınması ve insanların bir rahmet/muhabbetle yaratılması, kişinin mecburiyet altında olduğunu göstermez. Belki bir eğilim ve yatkınlık söz konusudur ama insanın dilediğince inanıp inanmamasına tesir eder değildir.

İbn Teymiyye'ye göre fitrat, Allah'ı bilmek ve onun muhabbetini bilmek için tayin edilen bir güçtür. Bu gücü Allah doğmuş olan herkese yerleştirmiştir. Akıllı insanların çoğu Allah'ı ikrar etmekle mutmain olurlar. Onların çoğu bu hal üzere fitrat üzeredirler. Bunun için onlardan birine Allah'ın ismi hatırlatıldığında kendini de Allah'ı hatırlar olarak bulur.<sup>165</sup> İbn Teymiyye, fitratın varlığını böylece ortaya koymaktadır. Allah'ı bilmenin fitratta sabit ve sağlam olduğu bilinir. Çünkü kulun varlığı onun varlığını gerektiren olduğunda, kulun ihtiyaçları Allah'a bağlı olduğunda, hatta kulun kalbine gelen her şey ve kulun istediği her şey Allahın varlığını gerektirir. Kulların hatırladıkları ve iradeleri için sınır yoktur. Zihnin, lüzumlu, gerekli olandan lazım olana intikali daraltılamaz. Aksine kalplerin onu kabul ettikleri bir vasıta ve yola ihtiyaç yoktur. Bilakis Allah'ı ikrar için fitrat üzere oldurulmuş olan kalplerin bu yöndeki fitratı, onun, mevcudattan başkasının ikrarına olan fitriliğinden daha büyüktür.<sup>166</sup>

İbn Teymiyye, fitrat kavramını insan üzerine olan tartışmayla özenle hazırlamaktadır. Fıtrat, bir taraftan algı ve idrakin güçlerinden oluşmakta olan akıl melekesi/nazar ve anlayış, diğer taraftan irade kabiliyeti ve his gücünden

---

<sup>164</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/425

<sup>165</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/37

<sup>166</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/38

oluşmaktadır. Bu iki grup kabiliyet/meleke birbirini tamamlayıcıdır.<sup>167</sup> Melekelerin ilk grubuyla insan gerçeği kabul eder ve yalanı reddeder. İkinci melekeyle de insan doğuştan bilinebilirleri/marufatı onaylamaya meyillidir ve münkirattan da sezgisiyle kaçınır. ‘Bu yönden her ne zaman gerçek ortada ise fitratta tabii olarak onu kabul eder ve onun kesinliğini bilir, hisseder.’ Ve karşı olarak da ‘nerede yanlış varsa fitrat tabii olarak ondan kaçınır.’<sup>168</sup> İbn Teymiyye, insanın bir umudu olmadığı müddetçe hareket etmeyeceğini iddia etmektedir. Eğer o bir korku içinde ise emniyeti için yaptığı hariç, hiç bir gayret sarf etmemekte veya bir tehlikeyi engellemek hariç kaçmamaktadır.<sup>169</sup>

Kalp ve aklın, Allah’ın varlığının kabulünün ilk yolunun, fitratla olması sabit olmuştur. Bunun için delile ihtiyaç yoktur. Çünkü insanın varlığı, onun hayata olan alışkanlığı, irade sahibi bir müridin, hayat veren birinin varlığını gerektirmektedir. Hayat veren olmadan hayat yoktur. Aklın, insanın varlığından mucidin varlığına, yaratılmışlardan yaratana, hayattan hayat verene olan intikali, melzumdan lazıma intikali kabilindedir. Bunun için burhana, öncüllere ve delillere ihtiyaç duyulmaz. Bu da İbn Teymiyye’nin deyimiyle fitrat yoludur. Fakat fitratın başına bir hastalık gelir ve hakkı batıl olarak görür. Böyle bir durumu göz önünde bulunduran İbn Teymiyye, fitratın selim ve selamette olması gerektiğini vurgular.<sup>170</sup> Zaruri fitri bilgiler fitratın sıhhati ve selametiyle birlikte hâsıl olur. Bazen fitrata onu hasta eden bir şey arız olduğunda hakkı batıl görür. Tıpkı beden bozuk ve hasta olması gibi. Fıtratı bozan unsurlar olarak da o, heva hevesine uyma ile körü körüne taklidi görmektedir.

---

<sup>167</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.67

<sup>168</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, s.29, *er-Reddu ala’l-Mantıkıyyin*, s.381

<sup>169</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, s.30

<sup>170</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 3/306

Fıtratı çocuğun ma'rifet veya küfür, ya da saâdet veya şekâvet üzere doğmak olarak yorumlayanlara göre, Allah'ın ezeli ilmiyle Müslüman olacağını bildiği kişi, fıtrat üzere; kâfir olacağını bildiği kişi ise fıtrat dışı bir halde yani kâfir olarak doğar. Buradan, fıtrat hadisinin, umum ifade etmemekte olduğu ve söz konusu peygamberi beyanının dünyaya gelen bütün çocukların fıtrat üzere bulunduğu anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Bilakis Allah'ı inkâr eden kâfir bir ebeveynin evladı, Allah ezelde onun mü'min olacağını bildiği için mü'min olarak fıtrat üzere, Müslüman ebeveynin çocuğu da (Hızır'ın öldürdüğü çocuk misalinde olduğu gibi) Allah ezelde onun kâfir olacağını bildiği için, fıtrat dışı olarak küfür üzere doğabilmektedir. Ancak hukûkî açıdan daha sonra çocuğa, buluş çağına kadar ebeveynin hükmü, bulûğa erip kendi düşünce ve kanaatini bizzat beyan ettikten sonra ise kendine has bir hüküm verilir.

İbn Teymiyye fıtrat hadisinin yorumunda 'fıtrat burada İslâm'dır' diyenlere, 'bunun selefin genelince ve te'vil ehli tarafından bilindiğini 'Allah'ın insanları, üzerinde yarattığı Allah'ın fıtratı<sup>171</sup> âyetinin tevilinde icma ettiklerini, Allah'ın fıtratının da Allah'ın dini İslâm olduğunu söylediklerini' aktarmaktadır.<sup>172</sup> Buna göre fıtrat hadisi Kur'an'a mutabıktır. Çünkü fıtrata ilişkin âyet insanların hepsini kapsamaktadır. Nitekim Allah'ın tüm insanları zikredilen fıtratı üzerine ortaya çıkardığı bilinmektedir. Sözü edilen âyette, 'Allah'ın fıtratı' ifadesinde medh/övgü izafesi vardır, zem/yergi izafesi yoktur. Dolayısıyla onun yerilmemiş, övülmüş fıtrat olduğu bilinir.<sup>173</sup>

Bu hadisle, İslâm fıtratı üzere doğmuştur veya hanif olarak yaratılmıştır denmesinde onun annesinin karnından çıktığında bu dini bildiği amaçlanmamıştır.

---

<sup>171</sup> Rum, 30/30

<sup>172</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/367

<sup>173</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/371

“Allah, sizi annelerinizin karınlarından siz hiçbir şey bilmezken çıkardı. Böyleyken size kulaklar, gözler ve kalpler verdi. Belki şükredersiniz.”<sup>174</sup> âyetinde Allah, insanların doğduklarında hiç bir şey bilmediklerini söylemektedir. İnsanın fitratı, İslâm dinine icabet etmeyi, onu bilmeyi ve ona muhabbeti gerektirdiği gibi fitratın kendisi de, insanın yaratıcısını ikrar etmeyi ve O’na muhabbeti, dinin de O’na has kılınmasını gerektirmektedir.<sup>175</sup>

İbn Teymiyye, İbn Abdilber’in(ö.463/1070) şöyle dediğini aktarmaktadır: “Hadiste zikredilen fitrat hakkında âlimler tartışmışlardır. Bazıları bu konuda fitratla ‘hilkat/yaratılış’ kastedilmiştir, yani o hilkat üzerine doğandan Rabbini bilmesi istenmiştir. Sanki şöyle denmiştir; her doğan fitrat üzere doğar, bilme yaşına geldiğinde o Rabbini bilir. Bu tutumla da hayvanların tabiatına aykırı bir yaratılış kastedilmiştir. Bazıları da Fatır, Hâlık’tır derler. İbn Abdilber(ö.463/1070) bu grubun doğanın iman, küfür, bilme, ve inkâr üzere ortaya çıktığını inkâr ettiklerini söylemektedir.” İbn Teymiyye de “Bu sözün sahibi eğer fitratla bilme ve güç yetirmeği kastetmişse bu görüş zayıftır. Çünkü sadece buna güç yetirmek hanif olmayı gerektirmez, bir din üzerinde olmayı gerektirmez. Onun fitratını, ailesinin değiştirmesi hususunu zikretmeye ihtiyaç duymaz. Hatta küçük olarak öleden bile soruluyorsa, bu durumda büyükteki kudret küçüktekenden daha kâmil bir haldedir.”<sup>176</sup>

Eğer fitratla, iradesiyle birlikte bilmeyi kast ederse, tam iradeyle beraber kâmil kudret takdir edilerek istenilenin varlığını gerekli kılar. Bu da onların iradeleri ve bilmeye olan kudretleriyle yaratılmış olmalarına götürür ki bu durum da iman için gerektirici bir durumdur.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> Nahl, 16/78

<sup>175</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/383

<sup>176</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/385

<sup>177</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/385

İkinci grupta olanlar hadisin anlamı için şöyle derler: “Her doğan fitrat üzere doğar demek başlangıç demektir. Onlar şöyle demektedirler. Arap dilinde fitrat başlangıç demektir.<sup>178</sup> “Sizi başlangıçta O yarattığı gibi yine O’na döneceksiniz.”<sup>179</sup>

İbn Teymiyye bu görüşle ilgili olarak her doğanın Allah’ın ilminde geçtiği şekliyle doğduğunu söyler. Bütün mahlûkâtın bu konumda olduğunu söyledikten sonra her yaratılmış, fitratı üzere yaratılmıştır, diyerek olaya böyle bakmanın eksikliğini şöyle ortaya koyar: “O zaman yahudileştirme ve hristiyanlaştırma arasında fark yoktur. İslâm’ın telkin ve eğitiminde de, diğer sanat dalları içinde bir fark yoktur. Bunların hepsi ilimde geçen şeylere dâhil olan şeylerdir.”<sup>180</sup>

“O halde yüzünü hanif olarak dine çevir.(Bu), Allah’ın insanları onun üzerine yarattığı fitrattır. Allah’ın yaratmasında bir değişiklik yoktur. Bu, dosdoğru, sapaşğlam dindir. Ancak insanların çoğu (bunu) bilmezler”<sup>181</sup> âyetinde geçen değişmeyle ilgili olarak , ‘konulduğu üzere olan yaratılış için bir değişme yoktur’ şeklinde açıklama yapılmıştır. Bu âyeti nehy bakışı ile tefsir edenler, ‘Allah’ın kullarını üzerinde yarattığı Allah’ın dininde değişme yapamazlar şeklinde ele almışlardır. Bir başka grupta âyetin zahiri üzerine bir haber olarak ele almışlar ve Allah’ın yaratışını hiç kimse değiştiremez diye yorumlamışlardır. Bu görüşü İbn Teymiyye de kabul etmiştir. Yaratılışın değişmeyeceğine ve fitrattan başka şey üzerine yaratılma olmayacağına göre hadiste geçen değişme ne anlama gelmektedir. “...yine onlara emredeceğim, Allah’ın yarattıklarını değiştirecekler.”<sup>182</sup> âyetinde geçen değişme nasıl ele alınmalıdır. Çünkü Allah yarattıkları üzerinde dilemesi ve kudreti ile değiştirme yapmaya kadirdir. Buna ancak Allah kadirdir. Allah Rum 30

<sup>178</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/386

<sup>179</sup> Araf, 7/29

<sup>180</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/387

<sup>181</sup> Rum, 30/30

<sup>182</sup> Nisa, 4/119

da tebdil edemezler, tağayyür ettiremezler demiştir. Bir şeyin tebdili onun giderilmesi ve onun bedelinin ortaya çıkarılmasıyla olur. Yaratma, bu yaratmanın bedeli olmaz. Fakat mevcut olduktan sonra tağayyur olabilir. Hz. Peygamber hadiste aileyi zikretmiştir. Çünkü çocuk terbiyesinde asıl olan, ailedir.<sup>183</sup> Çocuklar aileleriyle beraber olduklarında ailesinin yolundadır. Ancak ailesi ölürse geriye fitratı kalır ki o takdirde İslâmlığına hükmedilir.<sup>184</sup>

Dinin aslının, Allah'ın kullarında ortaya çıkardığı şey olduğunu söylemektedir. 'Kullarımı hanif olarak yarattım. Şeytan onları doğru yoldan çevirdi. Onlara helal kıldığım şeyleri onlara haram kıldı ve bana şirk koşmalarını emretti' rivayetinde olduğu gibi. Burada iki asıl birleşmektedir. Tek Allah'a ibadet etmek ve ona ortak koşmamak, helal ve haram kılma yetkisinin varlığı ve yetkinin ihlali durumu. "Şüphesiz, sizin dininiz, tek bir dindir, ben de Rabbinizim."<sup>185</sup> âyetinde vurgulanan şey Allahın kulları için ortaya koyduğu dindir. O din herkes için sevilen şeydir. O din, kalblerin sevdiği iyiliği emretmeyi, kalblerin buğz ettiği kötülüklerden yasaklamayı, fayda veren güzel şeylerin helal kılınmasını ve zarar veren kötülüklerin yasaklanmasını içermektedir.<sup>186</sup> Konuyla bağlantılı olarakta ruhun üflenmesi meselesini de ele almaktadır.<sup>187</sup> Haniflik vasfı ruhun üflenmesiyle ilintilidir. Hanif olma durumu üflenen ruhun yansıması olarak görünmekte ve Allah'a ibadet etmede insanı harekete geçiren fitri bir alt yapı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Konunun kaderle ilgili yönünü ele aldıktan sonra; Allah'ın şaki ve said yazmasının İslâm üzere doğmaya mani olmadığını daha sonra değiştiğini söylemektedir. Çünkü Allah eşyayı olduğu hal üzere kılar ve onunda selim-İslâm

<sup>183</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/430-431

<sup>184</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/432-433

<sup>185</sup> Müminun,23/52

<sup>186</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/456

<sup>187</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/32

olarak doğduğunu sonra değiştiğini söyler.”<sup>188</sup> Burada ‘selimen’ kelimesi kullanılmaktadır. Doğrudan İslâm dememektedir. Selim fitrat kavramı ile İslâm kelimesi arasındaki ilişkiyi göz önünde tutmuştur.

“Seleften aktarılan haberlerde bizim tercih ettiğimiz görüşe delalet eder. O da onlar fitrat üzere doğdular, sonra Allah’ın ilmindeki said ve şaki olarak geçtikleri hal üzere oldular. Bu durum doğum anında imanı gerektiren selim fitrat üzere olduğunu gösterir.”<sup>189</sup>

İbn Abdilber(ö.463/1070) tarafından bazılarının şu görüşü söylediğini İbn Teymiyye aktarmaktadır: “Resulullah fitrat sözüyle küfür, iman, bilme ve inkârı kastetmemiştir. Burada her doğanın yaratılış, tabiat ve bünye olarak selamette olmasını murad etmiştir. Küfür, iman, bilme ve inkâr ortada yoktur. Sonra küfre veya imana, bülüğa erdikten sonra temyiz çağında ulaşır. Bazılarının fitrat selamet ve istikamet demektir, dediklerini aktarır. Delil olarakta ‘ben kullarımı hanif olarak yarattım’, yani istikamet ve selamet üzerine, Allah’u a’lem sanki o kulların afetlerin ve fazlalıkların hepsinden kurtulmalarını istemiştir.”<sup>190</sup>

Çocuğun küfür, iman, marifet ve inkâr üzere yaratıldığı fikri kabul görmemektedir. Çocuklar daha işin başında küfür veya iman üzere yaratılmış olsalardı, o durumdan asla, ebedî olarak bir halden diğerine çevrilemezlerdi. Yine çocukların doğdukları anda küfrü veya imanı akletmeleri gerçeklere aykırıdır. Kesinlikle Allah onları hiçbir şey anlayamaz bir durumda yaratmıştır. Allah (c.c): ‘Ve sizi analarınızın karnından hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıp

<sup>188</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/411

<sup>189</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/413

<sup>190</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 8/442-443

size, şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma-düşünme yetisi bahşeden Allah'tır.'<sup>191</sup> buyurmuştur.

İbn Teymiyye'de bu görüşe şu tenkidi getirmiştir: 'Onların bu görüşleri her çocuğun Allah'ın ezeli ilmine göre ileride olacağı hal üzere dünyaya geldiğini söylemekten ibarettir. Hâlbuki bu noktada sadece insanların değil, canlı cansız bütün varlıkların durumu aynıdır. Ayrıca kader noktasından insanın dünyaya geliş anı ile hayatının diğer safhaları arasında herhangi bir fark yoktur. Zira cenin halinden doğuşuna, doğuşundan ölümüne dek insanın bütün halleri, Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Bu sebeple fitratı, insanın özellikle dünyaya geliş anına tahsis etmenin mantıkî bir sebebi yoktur. Keza fitratın bundan ibaret olduğu söylenecek olursa, Hz Peygamber'in, ebeveynin, çocukları kendi dinlerine inandırdıklarını belirtmesine gerek kalmazdı. Çünkü anne baba böyle yapmakla çocuğun fitratı, yani kaderi olan şeyi yapmış olmaktadır. Üstelik çocuğu Yahûdî veya Hıristiyan yapmakla Müslüman yapmak arasında, onun fitratı (kaderi) açısından bütün bunlar Allah'ın ezeli ilmine dâhil bulunduğu için, her hangi bir fark yoktur.'<sup>192</sup> Böylece fitrat kavramına iman veya küfür üzere yaratılma anlamı vermenin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği diğer bir mesele de oldukça önemlidir. Ele aldığımız hadisin bu derece yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına sebep 'mezhep taassubu' olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela burada olduğu gibi, Kaderiyye, bir hakikati bile dile getirmiş olsa, sırf onlar dedi diye farklı hatta mümkün olabildiği kadar zıddı yorumlar yapmaya çalışmak meseleyi mecrasının dışına taşımakla sonuçlanabilmektedir. Burada adeta cebri yorumlar yapılmıştır.

---

<sup>191</sup> Nahl, 16/78

<sup>192</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/387-388



Kaderiyye ile aynı kanaatte olmamak adına, Cebriyye ile aynı safları paylaşmaktan geri kalınmamıştır. Şayet bu görüş doğru olsa idi Allah'ın hiçbir kitap ile hiçbir Peygamber göndermesine gerek kalmadığı gibi, Cennet ile Cehennem yaratılışları abes olurdu. Katil ile maktul, Ebû Bekir ile Ebû Cehil arasında bir fark kalmazdı. Çünkü iddialarına göre her ikisi de ilahi iradeye alet olmuşlardır.<sup>193</sup> Nitekim konuya açıklık getirmek bakımından bazı âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: ‘De ki: Benim Rabbim [yalnızca] doğru olanın yapılmasını emretmiştir; ve “De ki; Rabbim adaleti emretti. Her mescidde yüzlerinizi (Ona) doğru tutun, dini sadece O’na özgü kılarak ibadet edin. Sizi başlangıçta O yarattığı gibi, yine O’na döneceksiniz. Onların bir bölümünü doğru yola ulaştırdı. Bir bölümüne de sapıklık hükmü verildi. Çünkü onlar, Allah’ı bırakıp şeytanları koruyucu edindiler, bir de bunlar kendilerini doğru yolda zannetmekteydi.”<sup>194</sup>

İbn Teymiyye'nin de dikkat çektiği gibi<sup>195</sup> bazı selef âlimlerinin fitratı bu şekilde yorumlamaları, Kaderiyye'nin<sup>46</sup> fitrat hadisiyle istidlâl edişlerini red amacını taşımaktadır. Kaderiyye'ye göre bütün insanlar, ‘İslâm fitratı’ üzere doğduğundan dolayı, küfür ve ma'siyet Allah'ın takdiriyle değil, insanların kendi fiilleri ile meydana gelmektedir. Yani Kaderiyye'ye göre Allah, insanları İslâm fitratı üzere yaratmış, onlar için küfrü ve ma'siyeti asla yaratmamıştır. Küfrü ve ma'siyeti insanlar kendileri yaratarak kâfir ve âsî olmuşlardır. İbn Teymiyye, bu hadisin Kaderiyye ve Mu'tezile tarafından fasid sözleri için delil olarak kullandıklarını söyleyerek ihtiyatlı davranmaktadır.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Candan, Abdülcelil, ‘Kur'an'ı Anlamada Taassub Faktörü’, Diyanet İlmi Dergi, c.39, sayı.1, s.27

<sup>194</sup> Araf 7/29-30

<sup>195</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/362,377

<sup>196</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/372-373

Ehl-i Sünnet ulemasından bazıları, Kaderiyye'nin bu itirazından kurtulmak için bu fitratın İslâm fitratı olmadığını söylemişlerse de Kaderiye'nin fikri tutarsızlıklarını ispat için böyle bir te'vîle hiç de ihtiyaç yoktur. Çünkü seleften gelen rivâyetlerin hepsi de buradaki fitrattan maksadın İslâm fitratı olduğuna delâlet etmektedir. Bu fitratın İslâm fitratı olduğunu kabul etmek Kaderiyye'yi tasdik etmek anlamına gelmez. Çünkü metinde geçen ‘anne-babası onu Yahûdî ve Hıristiyan yapar’ cümlesi, ‘Allah’ın takdiri ve yaratmasıyla onu Yahûdî ya da Hıristiyan yapar’ demektir. Nitekim Mâlik b. Enes (ö.179/795)'e Kaderiyye'nin fitrat hadisiyle istidlâl ettiği söylenince o; ‘öyleyse siz de onlara karşı hadisin sonu olan ‘Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir’ ifadesini delil getirin’<sup>47</sup> şeklinde cevap vermiştir.<sup>48</sup>

Açıklamalardan da anlaşıldığı üzere hadisin ele alındığı dönemdeki sosyo-kültürel ortamın fitrat kelimesine verilen anlam ve getirilen yorumlar üzerinde oldukça etkili olduğu görülmektedir. Bu yorumların bir kısmı, İbn Teymiyye tarafından eleştirilerek zayıf görülmüştür.

Allah’ın ezelde Adem’in zürriyetinden söz almış olmasını fitrat sayanlar vardır. Bu görüşü savunanlar aynı zamanda şunları da ifâde etmişlerdir. Sözü edilen bu marifet bir iman olmadığı gibi bu ikrar da bir iman değildir. Fakat o, Rabbi tabiaten bir kabullenıştır. Fıtrat, Allah’ın insanların kalplerine yerleştirdiği bir şeydir. Allah Teâlâ, sonra onlara Peygamberler göndermiştir. Allah tarafından gönderilen bu Peygamberler, insanları, Allah’ın rubûbiyyetini itirafa ve kendilerinin getirdikleri hakikatleri tasdik ederek O'na saygıya davet etmişlerdir. Ne var ki, davet edilen insanlardan bazıları, bilerek O'nu inkâr etmiştir. Çünkü Allah, kendisini

tanıtmadan insanları imana davet etmiş değildir. Şayet böyle olacak olsaydı, o takdirde onlara hiç bilmedikleri bir şeyi teklif etmiş olurdu.<sup>197</sup>

İbn Teymiyye “Rabbin, Ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları kendilerine şahit tutarak ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demiş, onlar da; ‘Evet buna şahitlik ederiz!’ demişlerdi.”<sup>198</sup> âyetinde geçen misak olgusuna dikkat çekmektedir. Bu âyete yorum yapmış olan âlimlerin amacının fitrat hadisi ve bu âyetle kaderin nefyine delil getirmeye çalışan Kaderiyeye engel olmak olduğunu ve bunda da zayıf veya kuvvetli yolları takip etmiş olmalarının bu amacın doğruluğuna zarar vermediğini belirtmektedir.<sup>199</sup> Bu âyetle ilgili olarak İbn Teymiyye ayrıca, ‘Allah mahlûkâtı yaratmaya başladı lafzı ile mahlûkâtın yaratılışının başlangıcı murad edilirdi ki bu da Kur'an'ın zahiriyle açıktır. Bazen de bununla onların yaratılışlarının sebeplerinin başlangıcı ve bunların alametleri murad edilir.’<sup>200</sup> demektedir.

İbn Teymiyye de fitratın İslâm olduğu şeklinde görüş belirtmiştir.<sup>201</sup> . O daha önce kaydedilen Müslim'in tespit ettiği fitrat hadisinin değişik rivâyetinde ki lafız farklılıklarının bu manaya delâlet ettiğini, fitrat hadisini rivâyet eden Ebû Hurayra'nın fitratın ne olduğuna dâir delil getirmesinden ve bu hadis izah edilirken orada bulunan bazı ashâbın Hz. Peygamber'e, ebeveyni kendi dinlerine inandırmadan önce ölen çocukların durumunun ne olduğunu sormalarından ve Ebu Hurayra gibi diğer ashâbın da fitratı ‘İslâm’ olarak anlamış olduklarını gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre hadiste her çocuğun fitrat üzere doğduğunu bildiren ifadeler bir birine uygundur. Zira her iki nas(fitrat âyeti ile fitrat hadisi)da

---

<sup>197</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/438

<sup>198</sup> Araf 7/172

<sup>199</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/305

<sup>200</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/303

<sup>201</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/371-372

bütün insanları ihâtâ etmektedir.<sup>202</sup> İbn Teymiyye, Allah'ın mezkûr âyette 'fitratullah'<sup>203</sup> tarzında fitratı kendi zâtına nispet etmiş olmasını bir övgü ifâdesi olarak ele almaktadır. Binâenaleyh bu fitrat, övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik, Allah'ın fitrata tutunmaya teşvikine rağmen fitrata nispetle iman ve küfür nasıl eşit olabilir? diyerek, fitratın İslâm olduğunu vurgulamaktadır.<sup>204</sup>

İbn Teymiyye, İbn Abdilber'in(ö.463/1070) bu hadisi açıklarken 'fitrat burada İslâm'dır diyenlere bunun selevin genelince ve te'vil ehli tarafından bilindiğini 'Allah'ın insanları üzerinde yarattığı Allah'ın fitratı âyetinin tevilinde icma ettiklerini Allah'ın fitratının da Allah'ın dini İslâm olduğunu söylediklerini' aktarmaktadır.<sup>205</sup>

İbn Teymiyye, İslâm ve fitrat terimlerinin arasındaki uygunluğu açıkca ileri sürmektedir.<sup>206</sup> Bunun yanı sıra fitratın din olduğunu vurgulayarak dininde ilk fitrat olduğunu söylemektedir.<sup>207</sup>

Bu fitrat ve İslâm eşitlemesi İbn Teymiyye'nin semantiğe yaklaşımının açıklanmasıyla makul olur. Burada vurgu fitrat ve İslâm'ın kullanımınadır. İbn Teymiyye, uygulamanın mutlak tarzı ve tasvir edilen ve bir kayıt altına alınan özel bir terimin kullanılış tarzı arasındaki bir özellikten yana olmayı savunur. Örneğin ne zaman Kur'an fitrat kelimesini önceki şekilde işaret etse demek ki mutlak boyuttadır, o zaman onun tabiiğinde ve engin anlamında anlaşılmalıdır. Fitrat ve İslâm rabbe bağlı yaratmayı kabul eden anlamdan biridir. Bu usûle inanmak, sadece sezgiyle

---

<sup>202</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/365-366, 426

<sup>203</sup> Rum, 30/30

<sup>204</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/371-372, 426

<sup>205</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/366-367

<sup>206</sup> Lamotte, s.56

<sup>207</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/392-393

inanmak değildir, fakat ilâhî yaratılış bilgisinin inancın ima ettiği şartlara bağlı bir eylemin gerçekleşmesiyle, ilâhî varlığın ilanıya ilişkilidir.<sup>208</sup>

Semi gerçek, istidlâl edilmez ve apaçık bir gerçektir. Bu, fitrat yoluyla elde edilen sezgisel bilgi ile aynı değerdedir. Kur'an ve sünnet, genel olarak ve her hususta sadece delillerle insanları gerçeğe götüren şeylerdir. İnsanların, düşünüp taşınma, mana/sonuç çıkarma, muhakeme, tefekkür etme gibi zihni eylemleri, apaçık ve istidlâl edilemeyen öncüller gibi gerçekler için en üstün delil olan Kur'an gibi semi hükümlere dayanmadıkça, asla onları gerçeğe götürmeyecektir. Eğer akli muhakeme bu suretle yürütülürse gerçek bilgi ve yol göstermede gerekli sonucu verecektir.<sup>209</sup>

Fıtratın selim bir hal olup bu durumla kişinin dini kabullenebileceği bir yapıda yaratılmış olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu görüşe göre dünyaya gelen çocuk küfür veya iman, ma'rifet veya inkâr vasfına doğuştan sahip değildir. Zira her insan, yapı olarak sadece selim bir yapıya sahip bir halde yani nötr olarak doğmaktadır. Ne var ki o, kısa bir zamanda ebeveynine tâbi olmakta ve onların dinine inandırılabilir. İnsan, iman veya küfre ancak temyiz (bulûğ) çağına ulaştıktan sonra sahip olur.<sup>210</sup> Buna göre Hz. Peygamber fıtrat hadisinde âdetâ şöyle denmiştir; 'her doğan çocuk ma'rifet elde edebilecek yani akıl yürütebilecek bir çağa ulaştığında Rabbi'ni bileceği bir yaratılış üzere doğar.'<sup>211</sup>

Fıtrat hakkında ileri sürülen bu yoruma karşı İbn Teymiyye bazı eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre bazı âlimler, fıtratla, insanın, Allah'ı bilme imkânına sahip olmasını ve bunu gerçekleştirmeye gücünün bulunmasını kastediyorlarsa, bu hatalı

---

<sup>208</sup> Lamotte, s.56

<sup>209</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.77

<sup>210</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/442

<sup>211</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/384

bir yaklaşımdır. Çünkü insanın Allah'ı bilmeye dair mücerret kudretinin bulunması onun 'hanîf' olmasını ve 'millet/din' üzere bulunmasını gerektirmemektedir. Üstelik fitrat, böyle anlaşıldığı takdirde, çocuğun fitratının ebeveyni tarafından değiştirilmesini zikretmeye gerek kalmayacağı gibi, Resûlullah, bu hadisin muhtevasını ifâde ederken, orada bulunan bazı sahâbîleri küçük yaşta ölen çocuğun durumunun ne olacağı hakkında soru sormalarına gerek kalmazdı. Ayrıca Allah'ı bilme kudret ve imkânına sahip olmak, küçük çocuktan ziyâde yetişkin insanda mevcuttur. Şayet onlar, bu görüşleriyle fitrat; insanlar her ikisinden birini gerektirmeksizin, ma'rifet ve inkârdan hâlî olarak yaratılarak, insan kalbi, üzerine imanın da küfrün de yazılabileceği boş bir levha gibi olup herhangi birini kabule müsait değildir, demeyi kastediyorlarsa bu da isâbetsiz bir yaklaşımdır. Çünkü bu takdirde fitrat'a nispetle ma'rifet ve inkâr, Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslâm arsında hiçbir fark yoktur, gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in "ebeveyni onu Müslüman, Yahudî, Hıristiyan veya Mecûsi yapar" demesi gerekirdi. Hâlbuki o, sadece batıl dinleri dile getirmiştir.

O halde Rasûlullah'ın sözlerinin amaçladığı sonuç şudur: Çocuğa Yahûdî, Hıristiyan, Mecûsî hükmünün verilmesi ana babası yüzünden ise de Müslüman hükmünün verilmesi -ebeveynin tesiri gibi- harici etkenlerden dolayı değildir. Yine aynı şekilde bu görüş kabul edildiği takdirde insan ruhunda herhangi bir selâmet veya bozukluk, istikâmet veya eğriliğin bulunmadığının da kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü kalbin veya ruhun her ikisine de nispeti eşit seviyededir. Tıpkı bomboş bir sayfa gibi, ki bu sayfa, Kur'an diye methedilemeyeceği gibi, Müseyleme'nin uydurma Kur'an'ı diye de zemmedilemez. Yani övgü ve yergiyi eşit olarak kabul eden bir şey bunlardan hiç birine hak kazanamaz. Hâlbuki Allah,

Resul'üne "fitrat"a sarılmayı emretmektedir.<sup>212</sup> Oysa, yukarıda bahsedilen bu fitratın ise, övgüye lâayık olması mümkün değildir.

İbn Teymiyye bu konudaki tenkitlerine şöyle devam etmektedir: 'Onların bu görüşleri kendi içinde çelişkilidir. Çünkü onlar, sağlıklı bir bedende faydalı yiyecekleri arzulayan yeteneğin bulunuşu gibi insanda kendisini sonradan marifet ve imana ulaştıracak tabii bir kuvvetin bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu takdirde şöyle bir soru ileri sürülebilir: Söz konusu kuvvet veya fitrat bu marifetin gerçekleşmesinde yeterli midir? Yoksa dış dünyadan öğreneceği delillere mi bağılıdır? Eğer Allah'ı bilme, fitratın mevcudiyetine rağmen hariçten öğrenilecek bilgilere bağılı ise, o takdir de söz konusu bilginin bazen bulunup bazen bulunmaması mümkündür. Ayrıca öğretici ve hatırlatıcı niteliğe sahip bulunan bu harici sebebin marifeti zorunlu kılması da mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsaydı o takdirde, söz konusu sebeplerin bulunduğu her yerde marifetin de oluşması zarûri olurdu. Bu ise kendisine marifetullah delillerini öğreten sebepler mevcut olduğunda fitrat, ancak o zaman marifet ve imanı kabul eder demek olur. Hâlbuki delil ve sebepleri öğretenlerin bulunduğu durumlarda bile fitratın inkâr ve küfrü tercih ettiği bilinmektedir. Buna göre marifet ile inkâr, iman ile küfür arasında fitrata nispetle hiçbir fark kalmamış olur ve fitrat, hariçten gelen müessir bir etkenin varlığına bağılı olarak sadece her ikisine uygun bir kuvvet, bir istidat durumuna düşer. Böyle bir niteliğe sahip olan fitrata ise Allah tarafından yapılan bir övgü söz konusu olamaz. Şayet fitrat kendi başına marifetullah'ı gerektiren bir güç ise, kendisine öğretilen bilgiler olmaksızın da bu fonksiyonu icrâ etmesi zorunlu olur. Bu takdir de ister 'marifetullah fitratta zarûri olarak mevcuttur' denilsin, ister 'bu

---

<sup>212</sup> Rum 30/30

marifet insan ruhunda mevcut olan deliller gibi sebepler vesilesiyle meydana gelir'-yani var olan bu şuur istidlâl ile sonradan ortaya çıkar-densin fark etmez. Zira insan ruhu, yaratılışı gereği, herhangi bir hârici bilgiye ihtiyaç duymadan nazar ve istidlâli yerine getirebilir. Her çocuk da bu fitrat üzere dünyaya gelir. Böylece marifeti zorunlu kılan şey, her doğan çocuk için hâsıl olmuş olur ki, zaten istenilen de budur. Tam ve mükemmel bir gerektirici(muktezi't-tam), gerekli kılınan şeyi (muktezâ) zorunlu kılar. Öyleyse fitrat ya kendi başına marifeti zorunlu kılar veya iman ile küfre nispetle eşit olur. Ancak bu sonuncu durum Allah tarafından övülmesine ve Resul'ünün kendisine sarılmasıyla emredilmesine aykırı düşer. O halde kendisine engel olan herhangi bir arızî durum bulunmadıkça marifet ve iman, fitrata nisbetle zaruridir.<sup>213</sup>

Buraya kadar anlatılanlarda fitrata verilen anlamları, bunlar için ileri sürülen delilleri, görüş sahiplerini ve yapılan tenkitleri vermeye çalıştık. Sonuç olarak fitrat hakkında ileri sürülen görüşler içinde - kabul edilmesi imkânsız olan birincisi hariç-farklı iki temel yaklaşımın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen, temelini elest bezmindeki sözleşmede bulan, Allah'ın varlığı ve birliği esasına dayalı İslâm fitratını kabul eden görüş. Diğerisi ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi<sup>214</sup>, her türlü inanca eşit uzaklıkta bulunan genel anlamda 'inanma kabiliyeti' ve 'tevhide meyilli dinî istitaat olduğunu benimseyen görüştür.

Hadiste kullanılan fitrat, insan ve hayatına dair bir kavram niteliğinde iken, Kur'an'da zikri geçen fitrat ise, insan-Allah ilişkisine yaptığı vurgu ile ön plana çıkmaktadır. Birbiri ile tamamen aynı düşünölmeksizin aradaki bu inceliği göz

---

<sup>213</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/387, 445-447

<sup>214</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/453



önünde bulundurmak gerekmektedir. Rivayetlerde fitrat lafzı Allah lafzıyla birlikte kullanılmamış ve onun din olduğuna dair bir ibare yer almamıştır. İslâm'a izafeti ise yorum olarak ravilerin değerlendirmesi şeklinde belirginleşmektedir.

Hadiste geçen fitrat kelimesi 'insan tabiatı' olarak dikkat çekmektedir. Hadisin devamındaki Yahudileştirme, Hristiyanlaştırma ve Mecûsîleştirme şeklindeki vurgu, fitratın sanki İslâm olduğunu çağrıştırmaktadır. Çünkü Müslümanlaştırma ile ilgili bir ifadenin olmaması, asıl olanın Müslümanlık olduğuna işaret eder gibidir. Ailenin burada bir eğitimle kendi değerlerini ve inançlarını çocuğa vermesi ise, fitrattan bir ayrılma olarak gözükmektedir. Fakat bu, mutlak olarak yeni doğan bir çocuğun İslâm olarak doğduğu anlamına da gelmemektedir. Fitrata yüklenen mana, çocuğun İslâm'ı kabullenmeye hazır olduğunun daha baskın, diğer dinlere ve yaşam şekline duyabileceği ihtiyaç, biçiminde olmaktadır. Bu durum ise, İslâm olmaya yönelimi ne kadar baskın olsa da herkese bir fırsat eşitliği sunmaktadır. 'Kâfir çocuklarıyla Müslüman çocuklarının, adalet gereği fırsat eşitliğinde denk olmaları gerekmez mi? Nasıl oluyor da, mümin çocuklar babalarının itaati yüzünden cennete, kafir çocuklar ise babalarının isyanı yüzünden cehenneme gidiyor? Bu, sorumluluğun ve teklifin ferdî oluşu ile çelişmiyor mu?'<sup>215</sup> Bu durumun giderilmesi ise fitratın, insan yaratılışını niteleyen, bunun yanı sıra tabii bir din olan İslâm'a meylini içeren tanımı olmaktadır.

İbn Teymiyye'nin kelâm ve felsefeyle ilgili bakış açısı, onun, insan bilgisinin tabii olması problemine olan bakışıyla doğrudan ilişkilidir. İbn Teymiyye, kendi bilgi teorisini tamamıyla kendi dini kanaati üzerine temellendirmiştir. Onun bilgi anlayışının temeli, onun, Kur'an'ın fitrat kavramını algılayışı/anlayışı bireysel

---

<sup>215</sup> Güler, İlhami, *Allahın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara-1988, s.122

sezgiyle olan insan varlığının tabiatıdır.<sup>216</sup> Ona göre, Allah insanlığı Allah'ı bilmek ve tasdik etmek, batılı bilmek ve onu reddetmek demek olan fitrat üzere yaratmıştır. Buna göre münasip faydayı görüp ona muhabbet/sempati duymak, buna karşılık yok edici zararı bilip ondan kaçınmak, fitratla olmaktadır. İnsan, mevcut olan hakikati, fitratla kabul eder, faydalı olan hakikati, fitratla bilip ona sevgi duyar. Böylece insanda ona karşı bir tatminkârlık meydana gelirse, işte bu maruf olan durumdur. Var olmayan batılı insan, fitratla yalanlar, fitratla ondan kaçınır ve inkâr eder.<sup>217</sup>

Delilden bağımsız olarak Allah'ın varlığının vahiyle bilinmesi ve böylece O'nun bilgisinin temin edilmesi hususunda İbn Teymiyye bilginin elde edilmesinde ikincil yol olarak iki alternatifte işaret etmektedir. Şöyle ki, bir taraftan sezgiyle öğrenilen idrakın kavramsallaştırılması olan fitrat, diğer taraftan insanın kapasitesini aksettiren akla müracaatı öne sürer.<sup>218</sup>

İbn Teymiyye kendi amacı, için bilginin elde edilmesinde kalitenin yerine getirilmemesi durumunu göz önünde tutar. Bilgi, bilgi olma vasfıyla anlamsız değildir, o aslında bir öze de sahip değildir.<sup>219</sup> Bilgi eylem gibi bir kavramdır ve bundan dolayı da kendisi imtiyazlı ontolojik bir statü ile içi doldurulmamalıdır. Bilginin alakası paralel gittiği durumda eylemin içeriğiyledir ve ilâhî gerçekliğin ontolojisine karşıdır. Bilgi boş bir depo gibi var değildir ve o asla ortadan kaldırılamaz veya güvenilen anlamın ortamını ayırmaktır.<sup>220</sup>

Fitrat sebebiyle her birey bilmediğinden haberdar olur. Bunu İbn Teymiyye, 'biz insanı bilen olarak bulabiliriz ve bu gerçektir.' şeklinde telakki eder. 'Bu

---

<sup>216</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.65

<sup>217</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.29

<sup>218</sup> Lamotte, s.51, (Hallaq, W 1991, İbn Taymiyya on The Existence of God, Acta Orientalia(Copenhagen), 52, pp.49-69 den aktarılmış alıntıdır.)

<sup>219</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, s. 77-79

<sup>220</sup> Lamotte, s.51

yüzden, bizim gerçeğin bilgisine sahip olmamız hariç, gerçeği inkâr edene itiraz etmeyiz.’ Bu aralıksız kuşaktan kuşağa devredilen gelenekleri/mütevâtir haberleri inkâr edenlere karşı itiraz edilen durum gibi olup, ‘ biz bu geleneklerin bilgisine sahibiz ve onlar hakkında tamamen eminiz, bizim bir şey hakkında tam emin olmamız bizim direkt bakış açımızdır/görüşümüzdür.’<sup>221</sup> Bu, insanın görülebilir bir objeye baktığında veya işitilebilir bir sesi işittiğinde doğruyu gören ve işiten olarak kendisini bulması gerçeği gibidir. Bilgi, o zaman, diğer duyu ve duygularla elde edilen aynı yolla, akılla kazanılan bir şeydir. Bütün bu olanlar Allah tarafından yaratılmış olması sebebiyle insanlığın tabiatında kökleşmiştir. İnsan zihni, bilgiyi elde eder ve zihin, herhangi bir aracı olmasa da idrak eder etmez kendi sezgileriyle onun farkına varır. Bilginin onun zihninde meydana gelmesi yiyecek ve içeceklerin onun vücudunda olması gibidir. Vücudun yiyecek ve içecekleri sindirdiği gibi zihin onaylayarak bilgiyi anlar. Bilgi gerçekten zihnin yiyecek ve içeceğidir.<sup>222</sup>

Nefislerde fitri iradelerin ve fitri ilimlerin olduğunu belirtmektedir. Allah kullarını kendi muhabbeti ve kendi bilgisiyile yaratmıştır. Bu durum Allah’ın kullarını yarattığı hanifliktir.

### **3- Bilginin Kullanım Yolları**

İbn Teymiyye’ye göre varsayıldığı gibi nazar ikiye ayrılır. Şöyle ki anlam veya mana, bilginin elde edinilmesini gerektiren bir işleyişi gibi esas delilidir. Anlam türlü türüdür, tek türlü değildir. Fakat o aynı zamanda gerçeği, hakikati anlamaya yardım eden bir şey gibi çok yönlüdür. Kendisinin en açık formda olduğu anlam, nesne ile kelime veya onu içeren fikir arasında muğlak olmayan uygunluk konumundadır. Aslında o, insan kapasitesini yansıtan aklın etki alanına dâhildir. Bunun sonucu olarak

<sup>221</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, s.65

<sup>222</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.27-28, *er-Red*, s.26

türetilen bilgi doğrudan doğruya olmayan veya anlamı çıkarılmış ve gerçeğin sınırlarına götüren mantık ve dil gibi enstrümanlara güvenmektedir.<sup>223</sup>

İbn Teymiyye, mükemmellikten oldukça uzaklaştırılan tahmini en iyi gerçekliğe makul ve/veya şifahi bir uygunluk olan bu noktaya dil uzatmakta tereddüt etmemiştir.<sup>224</sup> Onun kusurluluğu incelenilen konu ile onun elde edilemez tanımı arasında olan uygunluğun kemallığının kriterlerinden biri eksik tabii bir nicellekle oluşturuldu. Anlamın sarih bir manaya dayanmasında ve bozuk bir tabiatı anlamın kavram kökünde belirliliğinde ve bilginin normal standart bu tanımına yükseltmekte ısrar anlamsızdır. Bunun gibi bilginin katı tanımını karşılaştırma onun faydalarını giderir. İbn Teymiyye, yine de yetersiz olduğu ve özünde bir sınırlama olduğu halde bu yaklaşım boyunca elde edilen bu bilginin olabirliğini kabul eder. İnsan bilgisinin gerçekleşmesi aklın etken anlamınca insana failin durumuna göre yer bulur.<sup>225</sup>

Fakat İbn Teymiyye bize hatırlatır ki muhakemenin doğru metodu şeytanın karşı koymasıyla bozulmayacaktır. Bu dini ihtiyaçlar sebebiyle kim kutsal kitap üzerinde çalışmayı isterse, günahın ve hilenin kaynağı olan şeytanın şerrinden tanrının korumasını talep eder.<sup>226</sup>

İbn Teymiyye'ye göre aklî deliller, bilginin kaynağı olması açısından, daha sonra gelir. O, bu aklî delillerin çoğunu Kur'an'dan ve sünnetten alır ve çeşitlendirir. Bunu da Resul'ün usûlu'd-din ve aklî delilleri açıklamadığını iddia eden felsefeci ve mütekellimleri reddetmek için yapmaktadır. Aklî delillerin sonuçlarının şeriata ve selim fitrata uygun olması elbette gerekmektedir. O, Resul'den gelenleri sem'i

---

<sup>223</sup> Lamotte, s.52

<sup>224</sup> ( See Hallaq, 1993, "Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians" Cehdu'l-Kariha fi Tecridi's-Sariha'dan çeviri)

<sup>225</sup> Lamotte, s.52

<sup>226</sup> Madjid, Nurcholish, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*(A Problem of Reason and Revelation in İslam), Chicago, İllinois, 1994, s.78

delil/sem'i deliller diye isimlendirerek onları aklî delile karşılık olarak kullanır. Sem'in delaletinin haberleri içerdiğinin, onların irşad ve tenbihi kapsadığının ve aklî deliller için bir açıklama olduğunun bilinmesine gelince, insanların, tıpkı musanniflerin ve muallimlerin hakkı açıklayan aklî delillerden istifade ettikleri gibi olmuştur. Onların bunlardan istifadelerinden, Allah'ın kalamından istifadeleri daha mükemmel ve daha faziletlidir. Bu aklî deliller onlar hakkında bilgi verildiğinde/tenbihlendiğinde sıhhatleri akılla bilinmesi itibariyle aklî, şeriatın ona delalet etmesi ulaştırması itibariyle şeridir. İşte bu iki takdirde delil, o zaman şeri aklîdir.<sup>227</sup>

Duyularla idrak ise bir diğer bilgi kaynağıdır. İbn Teymiyye bu konuyu bazı mezhep mensuplarının Allah'ın varlığını ispat hususunda yaptıkları tartışmalar esnasında ele almaktadır. Şüphesiz onlar, Allah'ı zahir hislerle idrak ediyor olduklarını iddia etmezler. Çünkü his, zahir ve batın olmak üzere iki türdür. İnsan kendi batınıyla batını işleri hisseder. Açlık, susuzluk, doyma, suya kanma, ferahlık ve hüznün, lezzet ve elem gibi, nefsin halleri böyledir. Yine böylece onların batınlarında olan Allah'a duyulan sevgi, O'na duyulan saygı, O'na itaat etme, O'na muhtaç olma, O'na karşı mecbur oldukları ve yaratılışlarında/fitratlarında olanları onlar bu şekilde hissederler. Yine onların kalplerindeki üstünlüğün misali için içlerinde oluşan bu içerikli bilgiyi hissederler.<sup>228</sup> İbn Teymiyye hissi böylece zahir ve batın diye ikiye ayırmaktadır. Allah bilgisinin batını hislerden ortaya çıktığını belirtmektedir.

İbn Teymiyye, daha sonra hisleri de diğer bir taksime tabi tutar. Nitekim bu diğer taksime göre de hisler iki türdür. Bunlardan birinci türü vasıtasız olandır ki

---

<sup>227</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/36-37

<sup>228</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/40-41

güneş, ay ve yıldızların bizzat hissedilmeleri buna örnek teşkil ederler. Diğer bir türü de vasıtalı olandır ki güneş, ay ve yıldızlarla birlikte onların aynada, suda ve benzerlerinde hissedilmesi de bunun örneğini oluşturmaktadır.<sup>229</sup> İnsanların hepsi, Allah'ın azametini, onun kudretinin eserlerini his yoluyla idrak etmektedirler. Yani bu eserlerin hissedilmesi vasıtasıyla İbn Teymiyye bazı kalplerin Allah'ı müşahedeye hazır olmasını imkânsız görmemektedir. Böyle bir durum, bu dünyada şeran imkânsız olan zahiri hissi müşahedenin Hz.Peygamber'den gelenler çerçevesinde aklen ve şeran mümkün olduğu bir durumdur. Nitekim kalplerin Allah'ı müşahedesini mümkün bir iştir. Ebu Zer, İbn Abbas ve seleften bazılarının 'nebimiz rabbini kalbi ile görmüştür.' dedikleri gibi bu durum bazılarına mahsus bir haldir.<sup>230</sup>

İbn Teymiyye'ye göre nakil, haber ve tevatür yoluyla gelenlerde bilginin kaynaklarından. Tevatür, hadis ulemasının da bildirdiği gibi, bir haberin veya ilmi bir hakikatin, yalan üzere ittifak etmeleri düşünülemeyen bir gruptan diğer bir gruba intikal etmesidir. Bazı mütekellimlerin tevatürün müşahede üzerine mebni olduğunu, hatta onunla bilgi elde edildiğini söyleyerek onu şart koşmalarını reddeder. Onların; bizim Allah hakkında ki bilgilerimizin haberle oluşması doğru değildir. Çünkü haber ancak bilgiye götürür. İnsanların çoğu O'nun hakkında müşahede ile haber verdiğinde, onlardan hiçbiri Allah hakkında müşahede ile haber veriyor değildir, şeklindeki iddialarına gelince, bu, onların tartıştıkları hususlardandır. Onlar, tevatür ehlinin müşahede ile haber vermesinin şart olmadığını, belki onlar zaruri ilimle haber verdiklerinde onların haberleri -muhibir onu müşahede eden olmasa da- muhibirle bir ilim oluşturur.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/40-41

<sup>230</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/40-41

<sup>231</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/43

Böylece o, habere ve tevatüre, müşahededen bağımsız bir bilgi kaynağı olarak itibar etmektedir. Bunu açıklayacak olursak, adalet ve fisk yayılmakla sübut bulur ve böylece de ona şahid olunur. Tıpkı Müslümanların hepsinin Ömer bin Abdülaziz'in adil olduğuna ve Haccac'ın zalim olduğuna şahit oldukları bilgisi gibi. Adalet ve zulüm zahiri olarak müşahede edilen bir şey değildir. Böylece bir kimse tıp ilmini ve nahiv ilmini bilmezse, tıp ve nahiv âlimlerinin ilmini görse de tıp ve nahiv ilmini bilmediği için, bundan müşahede ile haber veren kimse için bir bilgi olmayacaktır. Haberlerin haber verenle olan bilgisi, muhbirin zaruri olarak âlim olması durumunda oluşur. İster muhbir onu müşahede etsin, ister etmesin.<sup>232</sup>

Doğrunun doğruluğuyla olan, yalancının yalanı ile olan ilmi onu tecrübe eden ve ona başlayan zaruri olarak bilir. Onu haber yoluyla tevatüren nakleden bilir. Böylece Hz.Muhammed'in sadık olduğu ve doğruluğu bilinen bir ilimdir. Buna temas etmeyene göre de mütevatir olması yalan değildir.<sup>233</sup>

İbn Teymiyye haberin naklinin sıhhati ile ilgili konularda, haberin doğruluğu, tevâtürün şartları ile alakalı olarak hadis âlimlerinden, hadis istilahlarından ve hadis usûlünden yararlanmıştır. Zaten kendi asrında cerh ve ta'dil ilmi ve diğer ilimler kayda alınmış olup yaygın olarak da mevcuttur. Bu eserlerden faydalanmıştır. Onun farklı olarak yaptığı daha çok metin tetkiki olmuştur.

İbn Teymiyye kelâmcıların kendi ilim anlayışlarını usûluddin olarak takdim ederek öğrenilmesinin vacip olduğunu iddia etmelerini tenkit etmiştir. Çünkü kelâmın usûluddin olarak tanıtılıp adlandırılmasının metod ve içerik olarak uygun olmadığını belirtmektedir. Kelâmcıların ortaya koyduğu hükümler ve bunun için kullandıkları deliller, doğrudan âyet, hadis, sahabeden ve tabiinden bir habere

---

<sup>232</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/44-45

<sup>233</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/45

dayanmamaktadır. Kitap, sünnet veya seleften birinin sözünün delalet etmediği bir asılda hiçbir şekilde İslâm dini ve onun aslı/usûlü olamaz. Oysa ilk olarak Cehmiyye ile Mu'tezile'nin uyguladığı ve selefın karşı çıktığı bu kelâm metodu daha sonra benimsenmiş, müteahhirin döneminde İslâmla özdeşleştirilmiş ve usûlüddin diye isimlendirilerek muhalefet edilemez duruma yükseltilmiştir.<sup>234</sup>

İbn Teymiyye'nin bakışına göre hakkında nakil bulunmayan konulardan usûlüddin diye söz edilmesi ilk önce usûlüddin kavramının kendisiyle çelişmektedir. Usûlüddin dinin temel esaslarını içerdiğine göre, ona dâhil olan hüküm veya prensipler peygamber vasıtasıyla gelmelidir. Hz. Peygamberden nakledilmeyen usûlüddin konuları varsa, ya dinin muhtaç olduğu bu önemli konuların Hz. Pegamber tarafından ihmal edildiği ya da Hz. Peygamberin açıkladığı bir şeyi ümmetin gizlediği ihtimalleri doğur ki her ikisi de mümkün değildir.

Usûlüddin tasnif edilecek olursa ya sözle açıklanıp amelle uygulanan tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve mead gibi itikâdî konulardır ya da bunlar için ortaya konan delillerdir. Kur'an'da bilinmesi ve inanılması gereken esaslar yanında bunların ispatı için muhtaç olunan aklî delillere yer verilmiştir. Kelâmcılar ve felsefeciler vahyi, haber-i sadık olarak ele almaları noktasında dalalet içindedirler. Zira nasların içerdiği aklî yapıyı ve aklî delilleri görmezlikten gelmektedirler.<sup>235</sup>

Kur'an ve nebevi hikmette usûlüddin olmayı hak eden konuların tamamı, hem mesâil hem delâil olarak mevcuttur. Böylece bu kaynaklarda usûlüddinin konuları yanında, onları anlamak ve savunmak için gerekli akletme ve ispat yöntemleri bulmak da mümkün hâle gelmektedir. Buna karşılık kelâmcılar, bunların ötesinde veya dışında kalan meselelerle uğraşmışlardır. Mesela bazı kelâmcıların bu

---

<sup>234</sup> İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, 1/315-316

<sup>235</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/26-28



çerçeveye sokmak istediği ‘sıfatların nefyi’, ‘kader tartışması’ ve ‘ârâzların hudûsu’ gibi meseleler usûlüddinden, yani dinen bilinmesi ve inanılması gereken konulardan değildir. Çünkü Hz. Peygamber ârâzları ispat yoluyla insanları Allah’ı ve peygamberlerini kabule davet etmemiştir. İbn Teymiyye bu sebepten dolayı bazı muhakkik kelâmcıların takip ettikleri bu yolun peygamberlerin ve onları izleyenlerin yolu olmadığını sonradan itiraf ettiklerini düşünmektedir. Çünkü bunlar kullandıkları önermelerde yapmaya çalıştıkları ispatı engelleyecek derecede ayrıntı ve gereksiz bilgi bulunduğunu bir müddet sonra fark ederler. O yüzden bu yöntemi kullananlar ya her seferinde farklı görüşleri savunmak zorunda kalırlar ya da ulaşmak istedikleri sonuca dahi ulaşamazlar.<sup>236</sup>

İbn Teymiyye, kelâmcıların kullandıkları ıstılahları ve onlara yükledikleri anlamlarla hedeflerinin dışına çıktıklarını düşünmektedir. Yani naklî bilginin dil ve içeriğiyle ilgili bir nevi yabancılaşma yaşadıkları kaygısına sahiptir. İbn Teymiyye’ye göre kelâmcılar sadece usûlüddinde bulunmayan cevher, araz, cisim gibi terimleri icat edip kullanmakla kalmamışlar, bu terimlere itikâdî sapmalara yol açabilecek bazı özel anlamlar yükleyerek değişik bir söylem oluşturmuşlardır.<sup>237</sup> Aslında usûlüddin kavramını kendilerine mal edenlerin zihninde bu terimin neyi ifade ettiği ve içerdiği konusunda bile kendi aralarında bile tam bir belirginlik olmadığından birbirinden çok farklı usûlüddinler ortaya çıkmaktadır.<sup>238</sup>

İbn Teymiyye’ye göre kelâmcı ve felsefecilerden her bir grup, gerçekte usûlüddin olmadığı halde benimsedikleri bir takım mesele ve delillerin usûlüddinden olduğuna kendilerini inandırmışlar, kitap ve sünnette bunlara uymayan naslarla karşı

---

<sup>236</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/38-39

<sup>237</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/44-45

<sup>238</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*. 1/41-42

karşıya gelince de nassları mücmel veya müteşabih sayarak geri plana atmışlardır.<sup>239</sup>

Kelâmcılar kendi uydurdukları metotlarına uymayan Müslüman toplumu ve âlimleri “haşevi” olarak nitelendirmelerinin ilk başta Mu'tezilenin ithamı ile başladığını da belirtmektedir.<sup>240</sup>

Öte yandan kelâmcıların, görüşlerini tamamen akla dayandırdıklarını iddia etmelerine rağmen, vahiy kaynaklarına dayanması gereken usûlüddin şeklinde takdim etmeleri ve muhaliflerini tekfir etmeleri büyük bir tenâkuzdur. Zira sadece aklî olan bir söyleme karşı yapılacak itirazlar veya ileri sürülmüş olan iddialar sadece aklî olmamakla itham edilir. Fakat kelâmcıların muhaliflerini naklî olmayan görüşleri sebebiyle tekfir ederek, kullandıkları aklî istidlâlleri ve onlara dayandırdıkları beşeri hükümleri şer'î bir kavram olan küfürle irtibatlandırmaları bir çelişkidir. Kelâmcıların aklî meselelerde tekfirde bulunmaları şeklindeki yaklaşımları ile şer'î konuları kelâm konularının dışında tutan eğilim birbirleriyle tenakuz gösteren bir durumdur. Öyleyse şer'î konuları kelâmın ve akliyyâtın haricinde tutarken öte taraftan kelâmın akliyyât alanına muhalif olmayı şer'î bir kavram olan tekfirle önlemeye çalışmaktadırlar. Oysa tekfir ancak peygamberin haber verdiklerini inkâr etme halinde olabilir. Aklî yargılara muhalif olanın tekfir edilebileceğine dair dinde herhangi bir hüküm yoktur.<sup>241</sup>

İbn Teymiyye kelâmcıların usûlüddin anlayışını tenkit ederken gerçek usûlüddine uyulması gerektiğini vurgulamaktadır. Gerçek usûlüddin ise Allah tarafından ve Resul'ü vasıtasıyla gönderilendir ve onu reddetmek caiz değildir.<sup>242</sup>

Selef âlimlerinin de bu ayırımı yapmakta ve onların çoğunun, şüphe ve bid'at ehli

---

<sup>239</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/73,77

<sup>240</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/350-351

<sup>241</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/242-243

<sup>242</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/46

olarak gördükleri kelâmcıları yererken, isbat-ı vacip için delil getiren, O'na uygun olan ve uygun olmayan vasıfları açıklayan hakiki kelâmcıları itham etmemişlerdir.<sup>243</sup> Onların eleştirdiği kelâm, aslında yanlış, kitap ve sünnete uymayan, bid'at ehliyle münazaralar neticesinde veya onların etkisiyle meydana gelen kelâmdır.<sup>244</sup> Yine selef imamları ve onları takip eden âlimler usûlüddin konusunda dine uygun olarak nazar ve istidlâlde en dikkatli, sahih nakli ve sarih aklı en iyi bilen dolayısıyla ikisi arasında mutabakat sağlayıp ihtilafa düşmeyen örnek insanlar olmuşlardır.<sup>245</sup>

Naslarda yer alan gerçek usûlüddin konularının bilinmesi ve öğrenilmesine karşı çıkmak için kişinin anlayıştan mahrum olması gerekir. Zira Hz. Peygamberin bildirdiği hususlara icmali olarak inanmak farz-ı ayn, tafsili olarak inanmak ise farz-ı kifâyedir. İnanç konusu olan bu hususların nelerden ibaret bulunduğunu da usûl ilmi belirler. Ayrıca Allah'ın emirlerini başkalarına ulaştırma, Kur'an üzerinde düşünme, içeriğini anlama hayır duada bulunma iyiliği emr edip kötülükten sakındırma, Allah yoluna güzellikle davet etme ve lazım olduğunda en iyi şekilde mücadele etme bizzat Kur'an'ın emirlerindedir.<sup>246</sup>

İbn Teymiyye'ye göre usûlüddinin varlığı İslami aklın esas alındığı bir tarzda olmalıdır. İbn Teymiyye kelamcılarının usûlüddini katî bir olgu gibi sunmalarına da karşıdır. Çünkü bu şüpheli bir iddiadır. Kendi aralarında o kadar tartışma olanların kendi usûllerini kesin addetmeleri mevhum bir durumdur. Bu kesinlik iddiası birbirine zıt zorunlu doğruların olması mümkün gibi bir hal ortaya çıkarır ki bu kabul edilmez.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/179

<sup>244</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/172

<sup>245</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/301

<sup>246</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*. 1/50-51

<sup>247</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/52-53

İbn Teymiyye, kelâmcıların tartışmalarda kendi görüşlerini ortaya koymaktan ziyade muhaliflerin görüşlerindeki yanlışlık ve tenakuzları göstermeyi tercih ettiklerini söyler. Bunun da tartışmaları uzattığını belirtir. Kelâmcılar rüyetullah, kelâm sıfatı, kulların fiillerinin yaratılması gibi konularda birbirinden farklı görüşleri savunmuşlardır. Temel inanç konularında bile birbirleriyle tartışanların cevheri ferd, cisimlerin temasülü ve arazların bekası gibi konularda ihtilaf etmeleri tabiidir. Çünkü sünnetten uzaklaştıkça aralarındaki tartışmalarda o kadar çoğalmaktadır.<sup>248</sup> Kelâmcılar kendi çelişkilerinin de farkındadırlar.<sup>249</sup> Çoğu zaman konuştukları meselelerde birbirine karşı getirdikleri deliller birbirine eşittir. Böylece akli istidlallerle her zaman bir ve aynı hükme ulaşamamış olmaları onların zorunlu ve kesin bilgi konusundaki söylemleriyle çelişmektedir.<sup>250</sup> Kelâmcılar tartıştıkları meselelerde birbirlerine karşı kesin bir bilgi iddiasında bulunsalar bile her biri aklıyla muhtelif sonuçlara varmıştır. Böyle bir durum kelamcılarının görüşlerinde ortaya çıkmakla birlikte mezheplerin muhtelif görüşleri birbirlerine karşı hüccet kabul edilmemektedir. Bundan dolayı usûlüddinde onların bir kısmını kabul etmek yerine kitap ve sünnet çerçevesinde bir ölçünün bu iki kaynağın ortaya koyduğu aklilikte bulunması gerekir.<sup>251</sup> Yanlış akıl yürütmeler kelamcılarını naslarla bağdaşmayan görüşlere götürmüştür.<sup>252</sup>

### III- Nakil

İslâm düşüncesinde ortaya konan öğretiler bir delile dayanmaktadır. Delillendirmenin amacı ise İslâm inancının tebliğ edilmesinde ispatını sağlamak olduğu gibi İslâm inanç yapısının temel ilkelerinin doğruluğunu ispat etmektir.

<sup>248</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/156-157

<sup>249</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/158-159

<sup>250</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/164-165

<sup>251</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/168

<sup>252</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/39-40

Bundan dolayı delilin sağlam ve açık olması gerekmektedir. Ayrıca delil kendisine yöneltilecek her türlü tenkide karşı savunacak kadar kuvvetli ve muhatabını ikna edecek kadar doyurucu olması gerekmektedir. Bundan sonra delilin karakteri önemlidir. Delil ya aklîdir ya da naklîdir. Delil nassa dayanan bir yapıda ise naklîdir. Kelamcılar açısından naklî delil Kur'an'dır. İbn Teymiyye de bu hususta aynı kanaatte olmasının yanı sıra o, peygamberden gelen hadislerle de itibar etmektedir. Ona göre naklî delil aslında onu getiren zatın doğruluğu yine akıl ile ispat edildiğinden dolayı aklî bir delildir. Kur'an'a böyle yaklaşmakta ve onun ön yargılardan uzak bir şekilde ele alınmasını istemektedir.

### **1- Kur'an-ı Kerim**

İbn Teymiyye, Kur'an'a toplumsal hayat içinde son derece aktif bir rol biçmiş, onu toplumsal ve ferdi hayatın tek tanzim edicisi olarak kabul etmiş ve insanların dünya ve âhiretteki mutluluklarının yegâne kaynağı olarak sunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre insan Kur'an'ın ortaya koyduğu hususlarda bilgi sahibi olmalıdır. Bunlar, Allah bilgisi, tevhid, kader, Allah'ın dost ve düşmanlarına karşı tavrı, şeriatın tafsilatı, emirler, nehiyeler, mübah olanlar, Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyler; âhiret gününe iman, cennet ve cehenneme iman, mükâfat ve cezalandırmaya iman. Bu hususların bilgisi ise ancak vahiy ve risalet yoluyla elde edilebilir.<sup>253</sup> İbn Teymiyye'ye göre, vahiy kişinin dünya ve âhiret yönünden ıslah edilmesi için şarttır. Risalete tabi olmayanın hem dünyası hem de ahireti iyi olmaz. İnsan şeriata ihtiyaç duyar, çünkü kişi, menfaatini koruyacağı durumlarla zararını defetmesi gereken durumlar olmak üzere iki şey arasında bırakılmıştır. Şeriat kendisine her iki hususta

---

<sup>253</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/96

da yardımcı olacak bir ışıktır. Işığa tabi olursa bunları elde eder, tabi olmazsa bunlardan mahrum kalır.<sup>254</sup>

Kitap ve sünnetin delalet ettiği gibi Kur'an, Allah kelâmıdır, insanlar onu sesleriyle okur, kalemleriyle yazarlar. Kur'an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir.<sup>255</sup> İbn Teymiyye Kur'an'ı sadece bir bilgi kitabı olarak görmemektedir. Kur'an ona göre normatif bir mesajdır ve bu yüzden mutlaka anlaşılması gerekmektedir.<sup>256</sup> Kur'an gönüllerdeki manevi hastalıklara bir şifa, kalpteki şüphe ve nefsâni arzulara bir devadır. Çünkü onda hakkı batıldan ayıran açıklamalar vardır. Kur'an, ilmi tasavvuru ve şahsi idraki bozan şüphe ve şehvet hastalıklarını, eşyayı ve olayları gerçeğe uygun olarak görebilecek şekilde yok eder. Kur'an'da, insanın kalbini okşayacak hikmetler, cennete teşvik edici ve cehennemden korkutucu güzel sözler, kalbin ıslah olmasına sebep olacak ibretli kıssalar vardır. O, bu özellikleriyle kalbi, kendisine faydalı olana yönlendirir, zararlı olandan uzaklaştırır. Böylece kalp, evvelce tam tersi bir durumda iken, hakkı ve hidayeti seven, batılı ve sapkınlığı sevmeyen bir varlık haline gelir.<sup>257</sup>

Kur'an fitratı bozan ve iradeyi zaafa uğratan hastalıkları giderip, kalbi düzeltir, insanın istek ve arzularını olumlu hale getirir. Bu durumda beden, tabii haline döndüğü gibi, kalp de yaratılıştaki ilk temiz haline kavuşur. Beden onun emirleri doğrultusunda gelişip kuvvet kazandığı gibi, kalp de yine onun temiz ve olgun hale getirici nuruyla iman gıdasını alır. Çünkü kalbin temizliği ile bedenin gelişmesi birbirine benzeyen iki husustur.<sup>258</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an'ın tümünün anlaşılmasının gerekliliğini savunarak Allah'ın manası bilinmeyen bir şeyi indirmiş olması düşünülemeyeceğini

<sup>254</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/99

<sup>255</sup> İbn Teymiyye, *Kelâmullahilkerim*, Mısır-1391, s.20

<sup>256</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, Ankara-2002, s.74

<sup>257</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, çev. Muzaffer Yıldız, Pınar Yay. İstanbul-1986, s. 136

<sup>258</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, s.137

söylemektedir. Vahiy bir mesaj olduğuna göre vahyin anlaşılması gerekir. Anlaşılmayan bir şey mesaj olamaz. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Allah'ın insanlara anlamayacakları bir dilde hitap etmesinin düşünülmemeyeceği kanaatindedir.<sup>259</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an'ın tümünün Hz.Peygamber tarafından açıklandığı fikri üzerinde ısrarla durmaktadır. Kur'an'ın manası ve lafızları Hz.Peygamber tarafından anlaşılmış ve ümmete izah edilmiştir. Hz. Peygamberin ashabına Kur'an'ın kelimelerini açıkladığı gibi manalarını da açıkladığının bilinmesi gerekir.<sup>260</sup> Kitap, sünnet ve selefin sözlerinden Kur'an'ın tümünün anlaşılması ve üzerinde düşünülmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır. Bu kesin bir hükümdür.<sup>261</sup>

Selef âlimlerinin Kur'an'ın tümünü tefsir etme hususunda görüş birliği içindedirler. Sahabe ve tabiinin tefsirleri Kur'an'ın tümünü kapsamıştır. Sahabe ve tabiinden birinin anlamakta zorluk çektiği hususlar, bu kimsenin onu bilmediğinden değil, anlamadığından kaynaklanmıştır. Allah, Kur'an üzerinde mutlaka düşünülmesi gerektiğini emretmiş olup istisna da getirmemiştir. Birine göre anlaşılmayan bazı âyetler, bir başkası tarafından anlaşılabilir. Allah'ın Kelâmının amacı bir şey anlatmak olduğu için, bunu yapmayan sözler boş sözlerdir. Allah için böyle bir şey düşünmek muhaldir. Allah'ın insanlara bir kelâm indirip, onların bunu anlamalarını engellemesi düşünülemez. Allah'ın indirdiği mesajın bazı bölümlerinin Hz.Peygamber tarafından anlaşılmadığını iddia etmek de gülünç bir iddiadır. Böyle bir iddia geçersizdir.<sup>262</sup> Bir kimsenin, Cebrail, Muhammed(as), sahabe, tabiin ve ümmetin imamları hakkında; 'onlar bu âyetlerin manasını bilmiyorlar, onların manasını Allah'tan başka kimse bilemez. Onlar âyetleri okuyorlar, fakat bir şeyler

---

<sup>259</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 17/397

<sup>260</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, Thk.Adnan Zerzur, Beyrut-1971, s.35

<sup>261</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 17/390

<sup>262</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 17/396 ve devamı

okuyup manasını anlamayan bir insan gibi onlarda âyetlerin manasını anlamıyorlardı' demesi onlara iftira olur. Onlardan gelen mütevatir rivayetler bunun aksine onların bu âyetleri anladıklarını ispat etmektedir.<sup>263</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bilgi için yegâne kaynak, nakil olup onun aslını da âyet ve hadisler oluşturmaktadır. İnsanları ateşten kurtaran mutluluğa erdiren ilim ancak peygamberlerin getirdiği vahye dayalı ilimdir.<sup>264</sup> Ayetleri olduğu gibi ele alıp onları tefekkür etmek gerekir. İlim ya masumdan(peygamberden) sahih olarak gelen bir nakil/rivayet, ya da malum delile dayalı bir söz olur.<sup>265</sup> Önceden belirlenmiş fikirlerle, âyetler üzerinde düşündüğümüz zaman, o âyette, ancak o belirlenmiş fikri buluruz. Dolayısıyla âyetler üzerinde düşünürken sadece âyeti ele alıp, verilmek istenen hükmü âyetten almalıyız.<sup>266</sup> Böylece İbn Teymiyye, peşin fikirlerle delil arama yerine, delilden bilgi üretmeyi yeğlemiş, eleştirel tahlil yöntemiyle hareket ederek, yapıcı ve üretken olmaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye, Kur'an'ın sadece akla dayanılarak tefsir edilmesini de doğru görmemiştir. Çünkü ona göre bu durum, insanın elinde bir delili olmadan Kur'an'ı kendi kafasına göre yorumlamasıdır ki Hz.Peygamber bunu yasaklamıştır.<sup>267</sup> İlimsiz(rivayete dayanmaksızın) tefsirde bulunmak kötülenmiştir. Dolayısıyla kişi isabet etmiş olsa da hata etmiş olur. Zira o, uyulması gereken kurallara uymamış, yanlış yoldan bilgiye ulaşmaya çalışmıştır.<sup>268</sup> Sahih nakle bina edilmeyen veya dil ve şeriata uygun düşmeyen, sırf akla dayalı tefsir yapmayı doğru bulmamıştır.

---

<sup>263</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 17/425

<sup>264</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 2/60-62

<sup>265</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.33

<sup>266</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/36-37

<sup>267</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.105

<sup>268</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.108



İbn Teymiyye, Kur'an tefsirinde izleyeceği yolu böylece belirterek, nakli tefsiri kabul etmektedir. Bunu dışındaki usûller önemli değildirler. Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle, sahabe sözüyle ve tabiilerin ittifak ettiği görüşlerle tefsir edilmesi yolunu izlemektedir.

İbn Teymiyye; “bir kimse, Kur'an'ın en güzel tefsir yolu nedir? diye sorsa; cevap olarak ona şunu söyleriz: Kur'an'ın yine Kur'an'la tefsir edilmesidir. Zira bir yerde anlamı kapalı olan bir âyet, başka bir yerde tefsir edilmiştir; bir yerde kısaltılmış olan husus, bir başka yerde etraflıca anlatılmıştır.”<sup>269</sup> demektedir. İbn Teymiyye'nin bu anlayışına göre tefsirde uyulması gereken öncelikli metod Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir.

İbn Teymiyye, bir âyeti tefsir ederken veya bir meseleyi izah ederken onunla ilgili Kur'an'da geçen bütün âyetleri bir arada inceleyerek tahlillerde bulunmakta ve oradan bir hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Böylece bir konu hakkında kastedilen anlamın bir arada tespiti mümkün olmakta ve tarihi sıra içinde incelenmesiyle de etraflıca ortaya konması mümkün olmaktadır. Bu usûle bugün konulu tefsir metodu denilmekte; ‘Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodunun Kur'an tertibine göre değil de müstakil olarak ve daha geniş ve esaslı bir şekilde kullanılması’<sup>270</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tavrı ile önceki müfessirlerden ayrılmaktadır. Takip ettiği bu konulu ve bütüncül yaklaşımla kelâmın manasını bir bütün olarak çıkarmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de kelime ve kavramların izahını ihmal etmemiştir.

Kur'an tefsirinde İbn Teymiyye'ye göre başvurulacak olan ikinci kaynak ise sünnettir. Çünkü sünnet Kur'an'ı şerh eder, açıklar ve izah eder. Ona göre sünnet,

---

<sup>269</sup> İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yay, s.109

<sup>270</sup> Güngör, Mevlüt, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, İslami Araştırmalar, c.2, sayı.7, Mayıs-1988,s.50

Allah ve Resul'ünün din olarak ortaya koyduklarıdır.<sup>271</sup> Uyulması gereken Resulullah'ın sünnetidir. Sünnet usûl ve itikatlarda zikredildiği gibi amel ve ibadetlerde de zikredilir. Her ikisi de O'nun haber verdiği ve emrettiği şeyler içine dâhildir.<sup>272</sup> Bu durumda sünneti Kur'an vahyinin dışında, kendisine hikmet denilen başka bir vahiy olarak kabul eder.<sup>273</sup> Hz.Peygamber bu hususta şöyle demiştir; dikkat edin, bana Kur'an ve onunla birlikte onun bir misli de verildi.<sup>274</sup> Sünnet Kur'an gibi tilavet olunmazsa da vahiy oluşu hususunda onunla aynı mesabededir.<sup>275</sup> Bundan dolayı her mümine düşen görev, dini konularda peygamberin getirdiğine tabii olmak ondan ayrılmamaktır.<sup>276</sup> Kur'an ve hadisin tefsiri konusunda Hz.Peygamber'den bir açıklama varid olmuşsa onu bırakıp dâhilerin veya başkalarının sözlerine ve istidlallerine başvurmak caiz değildir.<sup>277</sup>

Sünnetin bu derece önemli olması, Resul'ün Kur'an'ın bütün anlaşılmaz lafızlarını ve manalarını izah ettiğine inanmasındadır.<sup>278</sup> Ona göre Hz.Peygamber Kur'an'ın hem lafızlarını hem de manalarını ayrı ayrı izah etmiştir. Dolayısıyla kapalı olan hususların tefsirinde bir sahîh rivayet bulduğu zaman tereddüt etmeden ve başka bir ihtimal üzerinde durmadan onu almaktadır. Bunu yaparken de hadisin mütevatir olduğuna<sup>279</sup> bakmakta, hadisin durumunu değerlendirmekte<sup>280</sup>, ya da naklettiği bilginin değerlendirmesini kaydetmektedir.<sup>281</sup>

---

<sup>271</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/436 (Kahire bsk.)

<sup>272</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, s.276

<sup>273</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 7/40

<sup>274</sup> Ebu Davud, *Sünne*, Hadis no:4604

<sup>275</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.94

<sup>276</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 1/163

<sup>277</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 1/120

<sup>278</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.35

<sup>279</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 1/216

<sup>280</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 2/232

<sup>281</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 2/239

Eğer Kur'an ve sünnette, Kur'an'ın tefsiriyle ilgili bir açıklama bulunmazsa o zaman, sahabe sözlerine başvurmanın gerektiğine inanmaktadır. Çünkü onlar bu konuda daha çok bilgi sahibidirler. Zira onlar, Kur'an'ın nüzûlünü müşahede ettikleri gibi iniş sebeplerine ve ortamına da şahid olmuşlardır. Onlar bu hususta tam bir bilgi ve kavrayış sahibidirler. Özellikle de onların âlimleri ve büyükleri durumunda olan dört büyük halifenin sözlerine mutlaka müracaat etmek gerekir.<sup>282</sup> Dini ve ilmi konularda selefın söz ve davranışlarını bilmek, onlardan sonrakilerin söz ve davranışlarını bilmekten daha hayırlıdır. Tefsir, usûlid-din, fer'i konular, zühd, ibadet, ahlâk, cihad vb. konularda onlar kendilerinden sonra gelenlerden daha hayırlıdır. Çünkü onlar, ancak masum icma üzere olurlar. Onlar, tartışmalarında gerçeğin dışına çıkmazlar, gerçeği onların sözlerinde aramak lazımdır. Onların herhangi bir sözünü Kur'an ve sünnette delili bulunmadıkça yanlış olarak değerlendirmemek lazımdır.<sup>283</sup> Onların görüşlerini bazen 'seleften bir grup şöyle dedi' diyerek genel verir ya da isim vererek görüşlerini aktarır. Sahabelerle bir arada bulunmuş ve onlardan tefsir almış olan tabiinin ileri gelenlerinin sözleri ve tefsirleri de İbn Teymiyye'nin tefsirinde kaynaktır.<sup>284</sup>

İbn Teymiyye, âyetleri izah ederken sebebi nüzûle de yer vermektedir. O, sebebi nüzûlün bilgisi âyetin anlaşılmasına yardımcı olduğu kanatindedir. Çünkü sebebin bilgisi insanı müsebbibin bilgisine götürür, demektedir.<sup>285</sup> Bu rivayetlerin sahih yolla gelmesinden sonra, onları aktarıp hiçbir değerlendirme yapmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerden her birine değer verdiği anlaşılmaktadır.<sup>286</sup> Kur'an'da umumi geçen şeyleri nüzul sebebiyle hasretmek yanlıştır. Çünkü âyetlerin çoğunun

---

<sup>282</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.95

<sup>283</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 1/114

<sup>284</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.102-104

<sup>285</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s.47

<sup>286</sup> Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, İzmir-1999 s.44

inişine sebebiyet veren bir husus vardır ve hiçbir âyet onunla sınırlandırılmaz,<sup>287</sup> kanaatindedir.

Dikkati çeken bir diğer husus ise İbn Teymiyye'nin bir madde olarak zikretme de bir sonraki aşama olarak dili ön plana almasıdır. Yukarıdaki maddelerde tefsir ile ilgili bir delil bulunmamışsa, bu durumda dilin verilerinden hareketle tefsir yapılabilir. İbn Teymiyye tefsir çalışmalarında dile oldukça önem vermiştir.<sup>288</sup> Dilecilerin sözlerini ise genellikle aralarında tercihte bulunmak amacıyla zikretmiştir.<sup>289</sup>

Bununla birlikte Kur'an'ı açıklama ve tefsirinde soru-cevap metodunu kullanır, kıraatlere yer verir, irabla ilgili hususlara değinir, israiliyyatı tenkit eder, şiiirden şahid getirir, kelâmî meselelere ağırlıklı olarak değinir, fikhî meselelere yer verir ve gerektiğinde ilgili kavramları açıklar.<sup>290</sup>

## 2-Sünnet

Sünnet, şariat gibi Resulullah'ın ortaya koyduğu ve va'z ettiği şeylerdir. Bununla akaid olarak ortaya koyduğu şeyler kastedildiği gibi, amel olarak ortaya koydukları da ve her ikisi de birden kastedilebilir. Sünnet lafzı şariat lafzı gibi birçok manalara gelir. Sünnet ve şirat ismi, akaid ve akvalde olabileceği gibi makasid ve efalde de olabilir.<sup>291</sup> Uyulması gereken sünnet, ehli övülen ve muhalifi yerilen sünnet, Resulullah'ın itikad, ibadetler ve diğer dini işlerdeki sünnetidir. Bu ise ancak Nebi'nin sözlerinde ve fiillerinde, bıraktığı söz ve amelde ondan sabit hadisleri bilmekle bilinir. Yine öncekilerin ve onlara güzelce uyanların üzerinde oldukları

<sup>287</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 5/334

<sup>288</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.212

<sup>289</sup> Arpa, Enver, *İbn Teymiyye nin Kur'an Anlayışı*, s.246

<sup>290</sup> Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, s.42-50

<sup>291</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, c.19, s.307

durumları bilmekle bilinir. Bunlar Sahih-i Buhari ve Müslim gibi İslâm'ın bilinen kaynaklarıdır.<sup>292</sup>

Onun nezdinde İslâm, Allah'ın haberini tasdik ve onun emrine itaattir.<sup>293</sup> Resul'e itaat ise Allah'a itaattir. Buradan sünnetin otoritesi ortaya çıkmaktadır. Sünnetin delillğine de '*Evlerinizde okunan Allah ayetlerini ve hikmeti hatırlayın.*'<sup>294</sup> âyetini kullanır ve oradaki hikmet kelimesinin sünnet olduğunu sürekli vurgular.<sup>295</sup> Bakara 2/231 ve Nisa 4/113âyetlerinde de hikmet geçmektedir. Hz.Peygamber'e iki vahiy geldiğini ifade ederek, birinin Kur'an'ın vahyi, diğerrinin ise adı hikmet olan başka bir vahiy olduğunu söyler.<sup>296</sup> Bu âyetler de geçen bu hikmetin Hz.Peygamber'in sünneti olduğunu belirtir.<sup>297</sup> Bunlarda İbn Teymiyye'nin açıkça sünnetin vahiy ürünü olduğunu kabul ettiğini göstermekte fakat gayri metluv olduğunu ifade etmektedir. Sünnet Hz.Peygamber'e Kur'an gibi vahiyle nazil oluyordu, fakat okunmuyordu.<sup>298</sup> Bu durumda kitap ve hikmetin iki ayrı olgu olmasına rağmen ikisinin de Allah tarafından indirildiği anlaşılmaktadır. Kitapla kastedilen, nebevi vahyin somut ifadesi olan Kur'an, hikmetle kastedilen ise Kur'an'ın Hz.Peygamber tarafından uygulanması anlamına gelen sünnettir.<sup>299</sup> Resulullah, Allah ile insanlar arasında onun emrinde, nehyinde, helal ve haram kılmasında vasıtaadır.<sup>300</sup>

Sünneti sınıflandırırken klasik üçlü tasnifi kullanmaktadır. Nitekim nebevi hadisi tanımlarken onun Resulullah'tan, nübüvvetinden sonra söz, fiil ve ikrar olarak

---

<sup>292</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resaili'l-Kübra*, Kahire, h.1323, 1/274-275

<sup>293</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar Yayınları, İstanbul-2004, s.98

<sup>294</sup> Ahzab 33/34

<sup>295</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.98

<sup>296</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 7/40

<sup>297</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 7/38

<sup>298</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/363-364

<sup>299</sup> Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı*, Ankara-2004, Doktora Tezi, s.48

<sup>300</sup> İbn Teymiyye, *Kitabul İman*, Mısır- h.1325, s.16

rivayet edilenler olduğunu ve sünnetinde bu üç vecihten sabit olduğunu söylemektedir.<sup>301</sup> Resulullah'ı örnek almak onun yaptığını, onun yaptığı şekilde yapmaktır. Bu, ancak onun kastettiği gibi kastederek olur.<sup>302</sup> Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, sünnetin anlaşılması ve Resulullah'a uyma konusunda amelîn suretinin değil, maksadın hedeflenmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Teymiyye Resulullah'ın sünnetine uymayı, onun her yaptığını yapma şeklinde değil, onun amaçladığını amaçlamak şeklinde anlamaktadır.<sup>303</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an sünnet ilişkisinde, sünnetin işlevini genişletmeye çalışmaktadır. Nitekim o meşhur Erike hadisiyle Kur'an'ın kendi kendine yeteceği fikrine kuvvetle karşı koymaktadır.<sup>304</sup> Sünnetin rolüne değişik vesilelerle temas etmekte ve sünnetle Kur'an arasındaki ilişki bakımından sünnetin Kur'an'ı tefsir ettiğini, açıkladığını, ona delalet ettiğini ve onu yorumladığını söylemektedir.<sup>305</sup> Hz.Peygamber'in ve müslümanların tatbikatını, yazılı metne nazaran önceliğini ve kesinliğini savunmaktadır.<sup>306</sup> Sünnette Kur'an'a ters bir şey yoktur. Sahih icma Kur'an'la ve sünnetle çatışmaz.

Hadis usûlü konularına değişik kitaplarında ve dağınık olarak yer vermiştir. Onun hadise bakışı, hadis usûlü hakkındaki teorik değerlendirmelerinden ziyade, hadisi pratik olarak ele alışından hareketle belirlenebilir.<sup>307</sup> O, hadisin illetleri hususunda önemle durmaktadır. Görünüşte isnadı sağlam olmasına rağmen birtakım hadisleri Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle mevzu saymaktadır.<sup>308</sup> Hadis değerlendirmesinde hadis metnini incelemekte ve metinle ilgilendiğini

<sup>301</sup> İbn Teymiyye, *İlmu'l-Hadis*, Mısır-1984, s.53

<sup>302</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, Mısır-h.1341, 5/95

<sup>303</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.102

<sup>304</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.103(dipnot38)

<sup>305</sup> İbn Teymiyye, *el-Akide'tü'l-Vasitiyye*, Beyrut, s.160-162

<sup>306</sup> İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, Kahire-1989, 4/42-43

<sup>307</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.107

<sup>308</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/19

söylemektedir.<sup>309</sup> Bu da onun hadis tenkidine bakışının, isnadla sınırlı olmadığını göstermektedir. Tenkitleri sırasında görüşlerini gayet yalın ve sert bir dille belirtmektedir.<sup>310</sup>

İbn Teymiyye'nin ilimlerdeki muhteşem birikimi, İslâm toplumunun vakıasını değiştirmek isteyen bir düşünce adamı, aksiyoner olması ve sahih nakille sarıh aklın çatışmayacağı şeklinde ki bir ilke ortaya koyarak bunu sürekli savunması, onu metin tenkidine itmiştir. Böyle bir ilke onu, nassa yaklaşırken akli kullanmaya itmektedir. Özellikle de hadise yaklaşımında metni öncelemesi veya birçok hadisi metninden hareketle değerlendirmesi, onu formel hadis usûlüne ters bir takım değerlendirmelere itebilmiştir.<sup>311</sup> Çünkü kendi zamanında rivayetlerin hemen hepsi yazıya aktarılmış, ravi tenkitleri yapılmış ve büyük bir külliyat oluşmuş bulunmaktaydı. Bu da onu, hadislerin metni üzerinde değerlendirme yapmaya yöneltmiştir. Hadise tutkusu ve hayranlığı onda, kritik etme yeteneğini meydana getirmiştir. Hadisi güçlü ve dâhili bir tenkide tabii tutmaktadır. İhtilafu'l-hadis ilminde uzmanlaşmıştır. Metin tenkidi esasları olarak ise, akli, Kur'an'ı, tevatürü, icmayı, tarihsel bilgiyi ve dili belirlemektedir. Bir rivayetin sahihliğini belirlemede temel prensipler olarak, rivayetin mütevatir olmasını, ümmetin/ehl-i ilmin icmasının bulunmasını, ehl-i hadisin icmasını ve muteber bir kaynakta olmasını aramaktadır.<sup>312</sup>

İbn Teymiyye'nin hadisçiliği ile ilgili önemli bir hususa daha işaret etmek gerekir. İbn Teymiyye'nin dili ve üslubu, onun yanlış anlaşılmasının en önemli etkenlerindendir. O, tartıştığı konularda çoğu kez haklı olmasına rağmen, kendi görüşünü ve mantığını kabul etmeyenlere; 'cahil', 'bu tam bir cehalettir' veya

---

<sup>309</sup> İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, 7/428

<sup>310</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.117

<sup>311</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.108

<sup>312</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.120, 130, 134-165

benzeri aşağılayıcı ifadelerle hitap etmesi nedeniyle büyük tepki çekmiş ve muhataplarının kendisini yanlış anlaması ve anlatması için ortam hazırlamıştır.<sup>313</sup>

Sünnete bu kadar çok değer vermesinin ardında onun peygamberliğe verdiği önem bulunmaktadır. Çünkü o, Resulleri, Allah'la insan arasında elçi kabul ettiği gibi, bilgi kaynağı olarak da ele almaktadır. Selim insan fitratının, apaçık düşüncesi ve fitratı gereği her şeyi bilen bir yaratanın ve her şeye hükmeden bir kadir-i mutlakın varlığına şahadet ettiğini belirten<sup>314</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın varlığının delilleri nübüvvetin de imkân ve ispatının delilleridir.<sup>315</sup> İnsanın yaratılışı gereği Allah'ın tevhidini kemal sıfatlarıyla ikrar edecek nitelikte olduğunu belirtmektedir. Hâlıkı ve kemal sıfatlarını ikrar etmenin fitri ve zaruri olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>316</sup> Dolayısıyla Allah'ın varlığını yaratılışı gereği bilmeye muktedir olan insan, buna bağlı olarak peygamberliğin mümkün olduğunu da bilir.<sup>317</sup>

İbn Teymiyye, nübüvvetin imkânına, yaratma ve talimle delil getirmekte, peygamber göndermenin yaratmadan daha kolay olduğunu söylemektedir.<sup>318</sup> Talim genel bir hidayeti gerektirir, başka bir manayı vermez. Bu da nübüvvetin ispatına daha yakındır. Nübüvvet talimin bir çeşididir. ... Allah ilk önce kalemlle öğretti. Bunu da öğretilene ve öğretene dayandırdı, öğretilenleri de bir sınıfla sınırlamadı, melek, insan, cin ve başka varlıkların yaratılmasını ifade ettiği gibi onların talimini de açıkladı. Öğretmeyi kalemlle beraber zikretti. Zira öğrenme yazmanın bilinmesini gerektirir. Yazı da lafza tabiidir, o da açıklama ve sözdür. Sonuç olarak lafız kalpte

---

<sup>313</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.126

<sup>314</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 3/128

<sup>315</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 2/159

<sup>316</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Beyrut, 8/348

<sup>317</sup> Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı*, s.68

<sup>318</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/263



olan makul manalara delalet eder.<sup>319</sup> Yaratan ve öğreten Allah, kelâmının kalemlerle yazılmasını öğretmiştir. Bunlar da indirdiği kitaplardır.<sup>320</sup>

İbn Teymiyye Allah'ın kemal sıfatlarına sahip olduğunu zikrederek onun rahmet ve kudret sahibi olduğu söylemektedir. Bu durumda Allah'ın bir rahmet olarak kullarına bir peygamber göndermesine mani olmadığını vurgulamaktadır. “Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik.”<sup>321</sup> ve “Allah müminlere Allah'ın âyetlerini okuyan, onları arındıran, kitap ve hikmet öğreten bir elçi göndermek suretiyle nimette bulunmuştur.”<sup>322</sup> âyetlerin de açıklandığı gibi peygamberlik Allah'ın mümin kullarına bir nimettir. Allah'ın peygamber göndermesi O'nun kudret ve ihsanının tamlığının en büyük delillerinden biridir. Bunu inkâr eden Allah'ın bu husustaki kudretini inkâr etmiş olur.<sup>323</sup>

İnsanın ihtiyaçlarının karşılanması, duasına icabet edilmesi ve isteklerinin verilmesi konusunda Allah'a muhtaç olduğu gibi kendi yararına olan şeylerin bilinmesi açısından da Allah'a muhtaç olduğunu, dini emir ve yasaklardan maksadın ne olduğunu bilmesi bakımından da Allah'a muhtaç olduğunu belirtmektedir.<sup>324</sup> Resul, usûl ve fûrû cihetiyle de olsa ilâhî adalet gereği, usûlid-dinin bütün konularını açıklamak zorundadır.<sup>325</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi insanlar için hem bir ihtiyaç hem de bir nimettir. Öncelikli olan ise ihtiyaçlardır. Nimet ihtiyaçların giderilmesinden sonra olur. Allah insanların ihtiyaçlarını karşılayıp peygamberleriyle nimette bulunmuştur. Ancak bu nimetin getirdiği külfet de vardır. Fakat bu külfet

---

<sup>319</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/264

<sup>320</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/265

<sup>321</sup> Enbiya 21/107

<sup>322</sup> Al-i İmran 3 /164

<sup>323</sup> İbn Teymiyye, *Tafsîlu'l İcmal*, Mısır-1341, s.75

<sup>324</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c.2, s332

<sup>325</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, Beyrut-1997, s.168

yine insanın menfaatine yöneliktir. Bu sebeple Allah, kullarına asıl itibar edilecek menfaati peygamberleri ve kitaplarıyla bildirmiş, onlara hidayeti göstermiş, buna uymaları gerektiğini, peygamberleri ve kitaplarıyla açıklayarak nimetini bahşetmiştir. Eğer böyle olmasaydı kulun talep ettiği bir ihtiyacı karşılandığında bunda insan için bir menfaat ve lezzet olsa bile, bu onun faydasına değil zararına olurdu. İbn Teymiyye, mahlûkatın evrende acil olarak en fazla neye ihtiyaç duyduğunu bilmesi gibi peygamberin gerekliliği ve delillerinin de bu ihtiyaçlar kadar açık ve zorunlu olduğunu belirtmektedir.<sup>326</sup>

Gerçekte bütün mahlûkat bir amaç için yaratılmış olduğundan her mahlûkat yaratılmış olduğu gayeye ulaştırılmalıdır. Yaratılmışın menfaati ve kendisi için istenilen şey, ancak gayesine ulaştırılmakla tamamlanır. Selef, Müslümanlar ve akıl sahiplerinin çoğu, Allah'ın eşyayı bir hikmet ve gaye için yarattığını söylemektedirler.<sup>327</sup> Allah bütün mahlûkatı yaratan, onlar için faydalı olanları temin edip zararlı olanlardan koruyan olduğu için insanlar, Allah'ı rubûbiyyet açısından da bilmeye muhtaçtırlar. İnsanlar Allah'a sadece rabliği cihetiyle değil, ulûhiyyeti cihetiyle de muhtaçtırlar. İnsanlar için salah ancak Allah'ı mâbud olarak bilip O'nu sevmek, O'na tazim etmek, Allah'a ortak koşmamak ve Allah'ı sever gibi hiçbir şeyi sevmemekle olur.<sup>328</sup> Bir kimsenin ilim ve amel bakımından kendisini ıslah edecek hususu bilmediği müddetçe sadece Allah'ın rabliğini bilmesinin yeterli olmadığını belirtmektedir. Allah'a yönelmekle beraber O'na ibadet etmek de gerekir. Çünkü insan rabbi olan Allah'a ibadet için yaratılmıştır.<sup>329</sup> Bunun içinde peygambere

---

<sup>326</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/134-135

<sup>327</sup> İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 6/148

<sup>328</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Beyrut, 3/135

<sup>329</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/25;

ihtiyaç vardır.<sup>330</sup> İman ve takvanın esasının Allah'ın peygamberlerine ve peygamberlerin sonuncusu Hz.Muhammed'e inanmak olduğunu, böyle bir imanın Allah'ın bütün kitaplarına ve peygamberlerine imanı kapsadığını belirtmektedir.<sup>331</sup>

Öbür taraftan peygamberlerin gönderilmesi sadece insanların peygamberliğe olan ihtiyacından değil, aynı zamanda Allah'ın ulûhiyyetinin gereği olarak insanlara sorumluluğunu bildirmektir. Peygamberlerin gönderilmesiyle teklif hâsıl olduğu gibi, bundan maksat insanın ubudiyet mertebesine erişerek Allah'ın ulûhiyyetini ikrar etmesidir.<sup>332</sup> Peygamberler insanlara fitratın görevini hatırlatmak ve şeytanların vesveselerinden onları arındırmak için gönderilmişlerdir. Peygamberler fitratı asliye üzere bakırlar ve üzerlerinde herhangi bir tasallut söz konusu değildir.<sup>333</sup> Peygamberlerin gönderilmesi Allah'ın varlığının ispatından ziyade, Allah'ın tevhidinin ne anlama geldiğinin tebliğ edilmesi içindir. Çünkü insan yaratılışı icabı bir peygambere ihtiyaç duymadan da Allah'ın varlığını ve rabliğini bilebilir. Ancak yaratılışın maksadının hatırlatılması, fitratın şeytanın vesveselerinden arındırılması, Allah'a şirk koştuktan uzak durulması, sadece O'nun ibadete layık olduğunun ve O'na ibadetin keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesi için peygamberlere ihtiyaç vardır.<sup>334</sup>

### **3-Selefe Olan Bağlılığı**

İbn Teymiyye, sahabe ve tabiin olarak kabul ettiği selefin kitap ve sünnete uygun hak mezhep olduğu görüşündedir. Onlar insanların en iyi bileni ve onlar kitap ve sünneti en güzel anlayanlardır. Onların itikatlarına aykırı olan veya onların kitap ve sünnetten anladıklarına ve takip ettikleri yola karşı olan her şey reddedilmesi

<sup>330</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/254

<sup>331</sup> İbn Teymiyye, *el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve Evliyai'ş-Şeytan*, Riyad-1999, s.113

<sup>332</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/129-130

<sup>333</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/132

<sup>334</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/132-136

gereken bir batıldır. Selefe göre, kitap ve sünnette olanın yeterli olduğunu açıklamaktadır.

İbn Teymiyye, kelâmcıların geliştirdikleri aklî kaide ve usûllerin selefin görüşlerine aykırı olduğunu belirtmektedir. Halefin yolu daha muhkem, selefin yolu ise daha teslimiyetçidir. Selef mezhebine göre nasların anlaşılmasında ihtimallerin çatışması sebebiyle nazara yer yoktur. Bu yol, onlara göre daha güvenilirdir.<sup>335</sup>

İbn Teymiyye, selef yolunun daha iyi bilinen, daha muhkem ve daha güvenilir olduğu kanaatindedir. Bu yol en doğru yola iletir ve haber verdiği hususlarda Resul'ün tasdik edilmesini, anlaşılmasını içermektedir. Bu yol sarih makula delalet etmektedir.<sup>336</sup> İbn Teymiyye, selefin yolunun sadece naslara iman olarak algılanmasını yanlış görmektedir. Onlar, nasları, manaları ve delaletleriyle birlikte apaçık bir akılla kullanmaktadırlar. Sahabeler, nasların anlamlarını en iyi bildikleri gibi aynı zamanda aklî konulara da hâkimdirler. Bazı kelâmcıların, sahabenin sadece cihadla meşgul olduklarından, bütün konularla hiç ilgilenmedikleri şeklindeki görüşlerini reddetmektedir. Kelâmcılar, usûlu'd-din olarak iddia ettikleri usûl ve kaideleri, sahabenin söylemediğini iddia etmektedirler. Onlar bu usûlün sahih bir usûl olduğunu ve dinin sadece onunla tamamlanacağını zannetmektedirler.

Sahabe cihadın yanı sıra ilimde, amelde, sözlerinde ve fiillerinde daima hak üzere olmuştur. Onların sözleri, Allahın sözlerine en uygun bir haldedir ve onların fiilleri de Allahın emirlerine en uygun olan bir davranıştır. Onlar ilimde, dinde ve cihadda en faziletli olanlardır. Mütakellimlerin bu tür iddiaları tamamen gerçek dışıdır. Sahabe her konu ve her işle gerektiği kadarıyla ilgilenmiştir. Nitekim umeradan bazı kimselerin, sahabenin sadece ilim ve ibadetle meşgul olduğu iddiası

---

<sup>335</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/378

<sup>336</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/379

da doğru değildir. Sahabenin ehl-i sünnet nezdinde çok büyük bir yeri vardır. Onlar vahyin inişine şahid olmuşlardır. Onun tefsirini ve açıklamasını daha iyi bilirler. Asla dalalet üzerinde de olmamışlardır. Dahası onlar heva ehli ile de mücadele etmişlerdir. Delil ve hüccetleri en iyi onlar anlamışlardır. Onlar kendilerine müphem gelen hususları da soruşturmuşlar ve bunun için birçok örnek getirmişlerdir.<sup>337</sup> Onlar aralarında tartıştıklarında, tartıştıkları hususları kitaba ve sünnete götürmüşlerdir.<sup>338</sup>

Sahabenin metodu teslim olmaktır. Onların, Allah ve Resul'ünden aldıkları bu nasslarda ve haberlerde, makul olanlarla bir tearuz meydana gelmemiştir. Selef - sahabe de dâhil- insanların en âlimleridir, bakışları en dikkatli olanlardır. Kim meşhur sünnet imamlarının bu konuda söylediklerini düşünürse onların nazar açısından en dikkatli olanlar olduğunu, bu konuda sahih menkul ve sarih makulü en iyi bilen insanlar olduğunu bilir. Onların sözleri nasslara ve makullere uygundur. Bunun için de selef aralarında birleştiler, ayrıldılar, uyum gösterdiler ve çelişkiye düşmediler. Onlara muhalefet edenler, selefın ve imamların sözlerinin hakikatini anlamamışlar, nassların ve makullerin hakikatini bilememişlerdir. Bundan dolayı da farklı yollara ayrılmışlardır. 'Kitapta ayrılığa düşenler elbette derin bir anlaşmazlık içindedirler.'<sup>339</sup> Selefın yolundan ayrılanlar, kitapta olanlar hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlar ve kitaba da muhalif olmuşlardır.<sup>340</sup>

Hadis ehli, sünnete hizmet etmek ve onları rivayet etmekle meşgul olmuşlardır. Resul'ün getirdiği şeyleri bilmek daha özel bir durumdur. Sahabe ve tabiinin sözlerini bilmekte böyledir.<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/54

<sup>338</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/272

<sup>339</sup> Bakara 2/176

<sup>340</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/201-202

<sup>341</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/32

Akidenin anlaşılmasında ve açıklanmasında sahabenin ve selefin sözlerine dönmek gereklidir. Bu durum akaid konularında esastır. Kur'an bize herhangi bir tahrif olmadan ulaşmıştır. Resul'ün sünneti de bize ulaşmıştır. Sünnetin sahihi zayıfından ayırıştırılmıştır. Kitap ve sünnetin açıklanması ve insanlara izah edilmesi için selefin görüşlerinin dikkate alınması gereklidir. Onlar nassların tefsirinde âlim oldukları gibi âyetlerin delaletlerinde de âlimdirler. Onlar bunları kendilerinden sonra gelenlere ulaştırmışlardır. Tabiiinden olanlarda bunu ikrar etmişlerdir. Onlar dini kendilerinden sonrakilere nakletmede ve tebliğde en istekli olanlardır.

#### **IV- Akıl**

Her medeniyetin dili, dini, kültürü, felsefesi ve sanatı ile insanın önüne koyduğu değerler bütünü vardır. Bu değerlerin insana kazandırdığı bir usûl vardır. İnsan onunla düşünür, konuşur ve etkinliklerde bulunur. İslâm'dan önce Mısırlıların, Hintlilerin ve Yunanlıların bu tarz düşünme biçimleri/mantıkları, Cabiri'nin ifadesi ile 'akıl'ları vardı. Müslümanlarda Kur'an'ın, sünnetin, kullandıkları dilin/Arapça, sahip oldukları şiir, hitabet, folklor ve diğer değerlerin katkısıyla oluşan bir mentaliteye sahiptiler. Fıkıh tabiri başlangıçta bu anlamı ifade etmek için kullanılıyordu. İlk Müslümanlar, bu anlayışa dayanarak re'y, nazar, kıyas gibi terimlerle ifade edilen düşünce yöntemleri geliştirmişlerdi. Örneğin "kıyasü'l-gaib ale's-şahid, "eser-müessir ilişkisi", "Allahın irade ve kudretinin ta'alluku durumunda başka sebep aranmayabileceği" gibi akıl yürütme şekillerini kullanıyorlardı.<sup>342</sup>

Arap dilinin kural ve kalıplarıyla indirilen Kur'an âyetleri, Hz.Peygamber'in anlayış ve yorumuyla tefsir edilmesiyle aklileşme sürecinin ilk dönemini oluşturuyordu. Vahyin anlaşılmasında Peygamber'in yanında yetişen sahabenin

---

<sup>342</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul-2002, s.63

Peygamber'den aldıklarını kendi görüşleriyle birlikte anlatması ve aktarması da bu aklileşme sürecinin sonraki dönemini oluşturmuştur. Daha sonra gelen asırlarda âlimler Kur'an'ı anlamak için sayısız eserler kaleme almışlardır. Bu hususta da onları etkileyen kaynak Kur'an'dır. Kur'an insanı düşünmeye sevk etmekte, teşvik etmekte ve düşünme melekesi kazandırarak görünenden görünmeyene ve bilinenden bilinmeyene ulaşmak için gayret göstermesini isteyerek düşünme eylemine çağırmaktadır. İnsanı bilen, düşünen ve isimlendirebilen olarak nitelendirmektedir.<sup>343</sup>

İslâm düşünce hayatında akla önem vermekle tanınan Mu'tezile ekolu mensupları, Arap dili gramer kurallarından ve tecrübe edilen olgulardan yararlanarak akıl yürütmelerde bulunmuşlardır. Tercüme faaliyetleri sonucu İslâm düşünce hayatına giren mantık onlar için belki de ilk belirleyici olmamıştı ama zamanla bir diğer kriter olarak kullanmaya başlamışlardır. Mu'tezilî âlimlerin birçoğu aynı zamanda dil âlimi olup eserlerinde de gramerci kimlikleri öne çıkmaktadır. Kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri akli Mu'tezile âlimleri birbirine yakın şekilde tarif etmişlerdir. Akli mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmiş, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır.<sup>344</sup>

Mutezile'ye atfedilerek yapılan tariflerde akıl iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü olarak görülür. Mutezile'ye ait bu tariflerden anlaşılacağı üzere Nazzam dışındaki büyük çoğunluk akli insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onun insanın fiillerini yönlendirmede etkili olduğunu iddia etmektedirler.<sup>345</sup> Genel olarak da

---

<sup>343</sup> Bakara / 30-33, Nisa /157, Enam /148, İsrâ /36, Ankebut /8, Lokman /15, Fatır /28

<sup>344</sup> Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Van-2003, s.175

<sup>345</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, , *Akl*, DİA, 2/243

Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilîler akıllı ilim kazanma melekesi olarak tanımlanmışlardır.<sup>346</sup>

Ehl-i sünnete göre akıl, parlak, latif bir cisim olup eşyada bilginin meydana gelmesi için bir araçtır. Onun etkisi kalbe yöneliktir. Gözün, güneş veya aydınlatıcı herhangi bir cismin yardımıyla eşyayı gördüğü gibi, kalp de aklın nuruyla eşyayı idrak eder. Nur azalır veya zayıflarsa idrak de aynı oranda azalır veya zayıflar. Işık yok olursa algılama da yok olur.<sup>347</sup> Eş'ari'ye göre akıl ilimdir. Adududdin el-İci, Eş'ari'nin bu sözünü, akıl ilimden başka bir şey değildir, şeklinde izah etmektedir. Eğer akıl ilimden başka bir şey olsaydı o zaman akılla ilmin birbirinden ayrılmalarının mümkün olduğu düşünülebilirdi. Oysa ayrılmaları imkânsızdır. Çünkü hiçbir ilme sahip olmayan akıllı biri veya hiç akıllı olmayan bir âlim söz konusu olamaz. Eş'ari akıllı tanımlamada, akıl kullanmanın bir sonucu olan ilmi elde etmeyi itibara aldığı anlaşılmaktadır. Eş'ari'ye göre, akıl ve ilim arasında umum ve hususun dışında herhangi bir fark yoktur. Ona göre, ilim akıldan daha umumi olup akıl, 'el-akl bi'l-meleke' diye isimlendirilen zaruri bilgilerin bir kısmını bilmektir.<sup>348</sup> Akıllı bilgi olarak gören Eş'ari ve bu görüşü savunanlar 'Ya ataları bir şey akıl edemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiysele.'<sup>349</sup> âyetine dayanmaktadırlar. Bu âyette akledemezler, 'bilmezler' demektir. Aynı şekilde insanlar 'falan bir şey akledemez', 'bilmez' derler.<sup>350</sup> Bu da aklın bilgi olduğunu göstermektedir.

Aklın bilgi olduğun savunanlar onun nasıl bir bilgi olduğun hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları akıllı 'caizi ve mümkünü ayırt etmek için gerekli olan ve tecrübe sonucunda kazanılan bilgiler' olarak görürken, bir kısmı da akıllı 'külli

<sup>346</sup> Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara-1967, s.79

<sup>347</sup> Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, İstanbul-1988, s.297

<sup>348</sup> Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s.182

<sup>349</sup> Bakara 2/170

<sup>350</sup> Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.297



apaçık bilgilerden ibaret' ele almakta, bir kısmı da akılı 'zorunlu bilgi' olarak görmektedir.<sup>351</sup>

Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları da akılı, Allah'ın insanlara doğuştan vermiş olduğu bir meleke olarak kabul etmektedirler. İnsanlar bu akılla, çevresini tanımakta ve hakkında bilgi edinmektedir. Muhâsibi'ye göre Allah insanların akıllarına hitap etmektedir. 'Ancak akıl sahipleri düşünür.'<sup>352</sup> Çünkü Allah düşünme yetisini/aklı, hikmetin ölçüsü, düşünce ve kanaatlerin özü, anlayış ve kavrayışın temel dayanağı, bilginin sığınağı ve gözlerin nuru olarak yaratmıştır. Akıl verilerin toplanma yeridir, gaybın sırları ancak aklın kılavuzluğu sayesinde elde edilebilir, ameller gerçekleşmeden önce akılla kararlaştırılır. Allah akılı, varlıklar arasından, kullarından bazılarını özel olarak seçmiş, onlar da akıllarını kullanarak Allah'ın emirlerini idrak ve akıllarıyla gözlere gizli bilgilere ulaşma imkânı bulmuşlardır.<sup>353</sup>

Bunun yanı sıra akılı 'gerçek anlamda iyiliği ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği birbirinden ayırmaya yarayan kabiliyet' olarak tanımlayarak onu bir meleke/yetenek/kabiliyet olarak görenlerin yanı sıra hem bir meleke hem de bir bilgi olarak görenlerde vardır. Bu görüşe sahip olan âlimler akılı doğuştan gelme ve sonradan kazanılma olarak iki kısma ayırmaktadırlar.<sup>354</sup>

Nitekim Allah'ı inkâr edenlerin akılsız diye nitelendirilmesi fitrî akıllarının yokluğundan değil, bilgi anlamında sonradan kazanılan akıllarının yokluğundan dolaydır. Çünkü fitri akıl yokluğu teklifin düşmesini gerektirir ve mükellef tutulmasını engeller.

---

<sup>351</sup> Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl*, Erzurum-2000, s.35

<sup>352</sup> Rad 13/19

<sup>353</sup> el-Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, İstanbul-2003, s.259

<sup>354</sup> Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl*, s.36-37

Kur'an ise, akılı mükellefiyetin kaynağı kabul ederek ona büyük görev ve sorumluluklar yükler, insanın bilinmeyenini bilinene kıyas ederek düşünmesini ve akıl yürütmesini ister. Ahiretin varlığını kabul etmesi için dünyanın yaratılışını hatırlatır, Allah'a inanması için görünen âlemi incelemesi ister. Bu çerçevede peygamber olmadan önce, akıyla Allah'ın varlığına ulaşan ve putlara tapınmanın yanlış olduğunu kavrayan Hz.İbrahim'in akıl yürütmelerine yer verilir.

Kur'an, ortaya koyduğu naslarla özgün bir akletme biçimi oluşturmayı hedeflemiştir. Onun nazarında akıl 'âtıl' değil işlevsel olmalıdır. Kur'an aklın âtil hale gelmemesi için, insana özgür olmayı, aklını kullanarak, kainatın görünen yönünden görünmeyen yönlerini araştırmayı emretmekte, yine bu maksatla taklitten şiddetle men etmekte ve atalarının yolunu taklit eden milletlerin başlarına gelenleri hatırlatarak ibret almamızı istemektedir.<sup>355</sup>

Kısacası akıl insanın nazari bilgileri kavramasını sağlayan doğal bir yatkınlık, duyu ve hayal yetilerinin algı sahası dışında kalan soyut anlamları algılayan yeti, insani varlığın bir cevheri ve insanın kendi tecrübeleriyle elde ettiği bilgilerin toplamıdır. Birinci anlamdaki akıl, diğer anlamlardaki akılların üzerine bina edildiği bir temeldir. İlk zorunlu bilgilerden sayılan akıl, ona dayanır. Tecrübelerden elde edilen akıl da bu iki temele dayanır.

Kelâm âlimleri bilgi ve meleke olmak üzere iki türlü akıl üzerinde durmuşlardır. Âlimlerin böyle farklı görüşlere sahip olmasının nedeni aklın mahiyetinin somut olarak idrak edilememesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü âlimler idrak edilmeyen akı, tezahürlerine bakarak onun mahiyetini tanımlamaya çalışmaktadırlar. Onlar, aklın bilgi üretmesine bakarak akı, bilginin temeli olan

---

<sup>355</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*,s.67-68

zorunlu bilgi, eşyaların vasıflarını bilmesine bakarak meleke ve duyularla idrak edilmemesine bakarak ruhani varlık olarak görmüşlerdir.<sup>356</sup> Netice olarak kelamcıların çoğu akli duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, metaryalist, sansüalist filozofların aksine onu insanda doğuştan mevcut olan ruhi bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhi güç filozofların öne sürdükleri gibi, varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil Allah'ın müdahalesiyle çalışmaktadır.<sup>357</sup>

Ahmed b. Hanbel akli insanda doğuştan mevcut bir tabiat olarak görmektedir. Büyük çapta selefın itikâdî görüşlerini savunan İbn Hazm(ö.456/1064), akli bir cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz olarak kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; hâlbuki cevherin zıddı yoktur, çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir. Şu halde akıl nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerinden bir arazdır. İbn Hazm'a göre bütün İslâm âlimleri akıl 'iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü' anlamında kullanmışlardır. Filozofların, akli, basit bir cevher kabul etmelerini mantıki temelden yoksun bulan İbn Hazm nazarında görme, işitme, konuşma vb. fonksiyonları gerçekte icra eden akıldır.<sup>358</sup>

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'ın görüşüne katılarak akli, adı ister sıfat ister araz olsun 'insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat/garize' olarak kabul eder. Ona göre de akıl

---

<sup>356</sup> Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl*, s.38

<sup>357</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, 'Akıl', DİA, 2/244.

<sup>358</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, 'Akıl', DİA, 2/243

ruhi bir güç olup bir cevher değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılabilir olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir.<sup>359</sup>

‘Aklî ilimler, Allah’ın âdemoğluna idrakler vasıtasıyla yaratılıştta öğrettiğidir.’<sup>360</sup> demek suretiyle İbn Teymiyye fitratla akli irtibatlandığı görülmektedir. İbn Teymiyye dinin naslarına sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen aklın konumunu ihmal etmemiştir. O ikisini telif eden bir kimseydi ve gerçekten onun gibi birleştirici bir şahıs daha tasavvur edilemez.<sup>361</sup> Onun bu özelliği eserlerinde görülmektedir.

Onun metoduna baktığımızda önce dil açısından açıklamaya başladığını görürüz. Akıl lafzı Müslümanların lügatında bir araza delalet eder. Ya a-k-l fiilinin masdarıdır, ya da kendisiyle aklın oluştuğu bir gariza/melekedir.<sup>362</sup> Sonra bunu Kur’an’dan desteklemektedir. ‘Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık’<sup>363</sup>, ‘Şüphesiz bunda aklını kullanan bir kavim için deliller vardı.’<sup>364</sup>, Buradan akılla kastettiği husus ‘Allah’ın insanda var kıldığı yetidir.’ Bu anlamdan sonra, aklın Arap dilindeki anlamı ile felsefedeki anlamı açıklayarak arasını tefrik etmektedir.

Felsefecilere göre akıl kendi başına kâim bir cevherdir. Bu anlam Resul’ün ve Kur’an’ın diline uygun değildir. İbn Teymiyye Arap dilinde ve İslâm öğretisinde aklın, kendi başına müstakil bir varlık olarak ele alınmasına şiddetle karşı çıkmakta ve böyle düşünenlerin Resul’ün dilini, kitap ve sünnetin anlamını ve kitap ve

<sup>359</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, ‘Akıl’, DİA, 2/243; İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 8/24, 539; 9/271, 286-288

<sup>360</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale’l-Mantıkıyyin*, s.24

<sup>361</sup> Abd, Abdullatif Muhammed, *Dırasat fi Fikri İbn Teymiyye*, Kahire-1981, s.94

<sup>362</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/222

<sup>363</sup> Mülk 67/10

<sup>364</sup> Rad 13/4

sünnette olanları bilmediği söylemektedir.<sup>365</sup> Felsefecilerin anlayışına göre aklın müstakil küllî bir varlık olması semâvî dinlerin anlayışına uygun değildir. Bu noktadan sonra İbn Teymiyye feyz ve sudur nazariyesine karşı çıkar. Bu teori İslâm öğretisinde ve diğer dinlerin öğretisinde de garip bir teoridir. Bu teoriyi Fârâbî, İbn Sîna ve benzeri diğer İslâm felsefecileri takip etmiştir. Bu teoriye göre, Allah akıl veya yıldızlara/feleklere yaratma kudretini vermiştir. Onların iddiasına göre Allah yaratmamakta, ilk akıl yaratmaktadır. Bundan sonra da peş peşe yaratmanın olması gelmektedir ki bu Allahın ‘Allah her şeyin yaratıcısıdır’<sup>366</sup> sözüne açıkça terstir.

Şüphesiz İbn Teymiyye akla çok fazla önem vermektedir. Bazılarının akla ve nakle olan muhalefetinin hem yoldan çıkmalarına hem de başkalarını yoldan çıkarmalarına sebep olduğunu, faydalı bir yol takip etmediklerini belirtmektedir. İslâmî metot da, yaratıcının varlığına, yaratılmışlarla, özellikle de insanın yaratılmasıyla delil getirmenin güzelliğine işaret etmekte ve bu yolun Kur'an'ın delalet ettiği sahil bir aklî yol olduğunu ve aynı zamanda, naklî yol olduğunu da ifade etmektedir. Kur'an, akla delalet eden aklî âyetlerle doludur, o şer'îdir çünkü şeriatte ona delalet etmektedir.<sup>367</sup>

İbn Teymiyye; ‘akılla, işitme yoluyla bildiğimiz bilgilerin aslı olduğu kastedilmek isteniyorsa bu durum onun doğruluğuna delalet eden bizden yana bir delildir. Eğer akılla insanda kabiliyet halinde olan şeyin mi yoksa bu kabiliyetle elde edilen bilgilerin kastedilip edilmediği sorgulanırsa, aklın insanda bir kabiliyet hali olmasının kastedilmesi imkânsız bir durum olur. Çünkü bu kabiliyet hayat gibi hem aklî hem de naklî ilmin şartıdır. İlmin ona ters düşmesi mümtendir. Bu kabiliyet nakille çatıştığı düşünülen bilgi değildir. Bir şey bir, şeyin şartı olduğunda onun o

---

<sup>365</sup> *Furkan*, s.88

<sup>366</sup> *Zümer* 39/62

<sup>367</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, s.47

şeye ters düşmesi imkânsızdır. Hayat ve akıl kabiliyeti semi ve aklî her ilmin şartıdır ve hayatın ilme ters düşmesi imkânsızdır' demektedir.<sup>368</sup>

Böylece İbn Teymiyye aklî düşünmenin eylemlerini bir taassub ve taklit söz konusu olmadan yerine getirmektedir. Aklî düşünce için gösterdiği hürmet, akli taklitten uzak tutmak olmuştur. Bir açıklamada bulunduğunda, bizzat bir mezhebe bağlı kalmamakta, aksine o, delili kendi anlayışına göre ikame etmektedir.<sup>369</sup>

İbn Teymiyye meleke/garize olan aklın nakle karşı tasavvur edilen bir ilim olmadığını, onun hayat gibi her türlü aklî ve semi ilimde şart olduğunu söylemektedir. 'Eğer aklın semin delili ve semin aslının akılla elde edilmiş bilgi olduğunu murad edersen, sana şöyle denir: Malumdur ki akılla bilinen her şey seminin aslı ve sıhhatinin delili değildir. Aklî bilgiler kısıtlı ve sınırlı olarak bilinenlerden daha fazladır. Semin sıhhatiyle bilinen ilme gelince onun amacı kendisiyle Resul'ün doğruluğu bilmeye vakıf olmaktır'.<sup>370</sup>

### V-Te'vil

İslam'ın ilk yıllarında akaid konularına ilişkin bazı problemlerin fiili olarak gerek Hz.Peygamber döneminde ve gerekse sahabe döneminde münakaşa konusu yapıldığı bilinmektedir. Hz.Peygamber'e, gerek içeriden gerekse dışarıdan farklı din mensupları tarafından sorular sorulmuş, o da gerekli açıklamaları yapmıştır. Müslümanlar verilen bu cevaplar karşısında teslimiyeti öncelemiş, neden ve niçin soruları sormadan amel etme yoluna gitmişlerdir. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren kelâmi problemlerden olan kaza-kader meseleleri, tartışma konusu

<sup>368</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/89

<sup>369</sup> Abd, Abdullatif Muhammed, *Dirasat fi Fikriibn Teymiyye*, s.97

<sup>370</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/7,89

yapılmıştır.<sup>371</sup> Hz.Ömer, kendisine gelerek Kur'an'ın bazı müşkülleri/müteşabihatı ile ilgilenen bir müslümanı cezalandırdığı da bilinmektedir.<sup>372</sup>

Nassların lafızlarının diğer uygun manalara çekilmesi anlamındaki te'vilin, akıl nakil ayrışmasına dayandığından dolayı naklî ikinci plana düşürdüğünü söyleyen İbn Teymiyye, bu kavramın yerli yerinde kullanılmayarak naklin anlaşılmasında karışıklıklara sebep olduğunu belirtmektedir.<sup>373</sup> Buna rağmen, tevili tamamıyla reddetmemiştir. Onun karşı çıktığı te'vil Allah'ın bilebileceği konularda yapılan te'villerdir. Te'vili, Allah'ın ve Resul'ün sözüne karşı gelen, Müslüman olarak tanınmış kimselerin yaptıkları şey olarak görmektedir. Burada makbul olan te'vilin sözü söyleyenin muradına delalet eden şey olmasıdır. Oysa te'vili çok kullananların birçoğunun amacı sözü söyleyen kişinin amacını bilmek olmadığından dolayı, bu kimselerin, lafzı hamlettikleri mananın, Arapların tahrif ve ilhad dedikleri şey olmasıdır. Onların amacı tefsir etmek veya söyleyenin muradını açıklamak değildir. Bu noktada tefvizi de kabul etmemektedir. 'O haberlerin tefsiri ve beyanı olan te'vili Allah'tan başkası bilmez' sözünü söyleyenlerin Kur'an'ın tümünü tefsir etmiş olan ashab ve tabiine ters düştüğünü belirtmektedir.<sup>374</sup> Çünkü Kur'an Allah tarafından anlaşılacak için gönderilmiş olduğu halde onu anlamamanın ertelenmesi ve bilmekten yüz çevrilmesini istemek doğru değildir.

Te'vil sözünden istilahi anlamda te'vil manasını kastederek, te'vilin lafzın işaret edilen ve anlaşılmanasından çıkarılıp aykırı anlama sokulması gibi anlayanlar yerine öncekilerin anladığı gibi Allah'ın te'vil lafzıyla kastettiği anlamın anlaşılması gerekir. Allah bunu Kur'an'da açıklamıştır. Önceki âlimlerde bunu sözü

---

<sup>371</sup> Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul-2003, s.215-216

<sup>372</sup> Suyuti, Celalüddin, *Savnu'l-Mantık*, Kahire-1947, s.18

<sup>373</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl* 1/1-4,22

<sup>374</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl* 1/201-202

izah etme ve manayı açıklama şeklinde ele almışlardır. Nitekim Kur'an'da te'vil kelimesiyle işin kendisine döndüğü şey/anlam kastedildiği bilinmektedir. Bu açıdan bakınca te'vil, konulan ikincil lafzın delalet ettiği şeye ve manaya uygun olmalı, te'vilden sözü tefsir ve manayı açıklama amaçlanmalı ve te'vil lafzın manasına aykırı olmamalıdır. Sahabe, tabiin ve dört imamla Müslümanların âlimlerinden bazıları bu anlamdaki teville itibar ederler. Bu açıklamaların ışığında İbn Teymiyye'ye mütekaddiminden olan bazılarının anladığı te'vilin; bir delile dayanmak koşuluyla tercihe şayan olan ihtimali(racih) tercih edilen ihtimale(mercuh) tercih etmek olduğunu söylemektedir.<sup>375</sup>

Tevile konu olan aklî meselelerin başında müteşabih konusu gelmekte olup doğrudan Müslümanlar arasında doğan kelâmî problemler de buna dâhildir. Bunların çözümlenmesi için te'vile başvurmak Müslümanlar arasında kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Kur'ani nassların teşbih dilini anlama ihtiyacı, aklî yöntemleri ve tevili kullanmayı zorunlu hale getirir. Özellikle Kur'an'ın sembolik dilini anlamada aklî bir metod olarak zuhur eden te'vil sorunu, ilâhî karaktere uygun düşmeyen sıfat ve tasavvurları zihinlerden uzaklaştırmada bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Zira Kur'an'da, Allah'ın aktivitesini beşeri terminolojiye sözel olarak çevrilmesinde birçok zorluklar vardır. Bu biraz da insan dilinin yetersizliği ve doğuştan getirdiği insan zihninin sınırlılığından kaynaklanmaktadır. Bütün bu şartlar, Kur'an naslarını doğru anlamada ve savunmada aklî yöntemleri kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Böyle bir anlayış, tarihi şartların getirdiği ve yeni Müslüman kuşaklara yüklediği kaçınılmaz bir yükümlülüktür.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl* 1/14

<sup>376</sup> Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s.216



Akide ile inanç arasındaki irtibatı açısından te'vil konusu İslâm düşüncesinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bunun içinde İbn Teymiyye, konunun denk düştüğü her yerde genişçe ve tekrar tekrar açıklama yapmıştır. Bu açıdan bakarak İbn Teymiyye de itikâdî konularda nasdan farklı bir yorumda bulunanları, tebdil ehli olarak adlandırmakta, tahrif ehli olmanın yanında te'vil ehli olarak da ele almaktadır.<sup>377</sup> Te'vil lafzının Kur'an'da zahiri olarak lafzın anlamına ve delalet ettiği şeye uygun olduğu takdirde işin aslına döndürülmesi olarak murad edildiğini ifade eden İbn Teymiyye, yine uygun olduğu takdirde bu lafızla sözün açıklanmasının ve beyan edilmesinin murad edildiğini belirtmektedir.<sup>378</sup> Böylece Kur'an'ın diline uygun açıklamalarda bulunarak ondaki nasların ve anlamların tahrif edilmesine karşı durmuştur. Aynı zamanda sahabenin akidesini savunarak bid'at ehlinin öne sürdüklerini reddetmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre te'vil konusu sapkın fırkaların kendi öğretilerinde nasları kendi fasid itikadlarına uygun olsun diye yaptıkları tahrifler de kullandıkları olgu olmuştur. Bunlar bu şekilde yaptıkları tevillerde hem dile hem de nassa uygun olduğunu da iddia etmektedirler. Bu kimseler, tevilin ortaya çıkması hususunda tartışmışlar ve te'vil konusu da Mu'tezili kelamcılar, Batıniler vd. leri arasında ortaya çıkıp yayılmıştır.

Bazı âlimlerin yaptıkları açıklamalarda şahsi anlamda ve sadece izah amaçlı yapmış oldukları metodolojik olmayan tevillerin yanında, ilk defa te'vil sorununa ilişkin olarak ciddi anlamda ve ilkeli bir düzeyde faaliyet göstermiş olan Mu'tezile ile tarihi bir bağlantının kurulduğundan bahsetmek mümkündür. Mu'tezile kelamcıları tevilin sistematik bir metot olması yolunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Onların te'vil

---

<sup>377</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/12

<sup>378</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/14

anlayışının omurgasını, âyetleri anlamada akla dayanmaları oluşturuyordu. Mu'tezile, mücerret bir akılla akaid esaslarını ele alıyor, Kur'an'ı kendi görüşlerine aykırı düşmeyecek ve zahiri manasından da uzaklaşmayacak bir şekilde te'vil ediyordu.<sup>379</sup> Mutezililer inanç meselelerini ispat için delil getirirken hakkında nass bulunan meseleler hariç, diğer meselelerde aklî hükümlere dayanırlardı. Bunları şeriate saygı göstermek dışında hiç bir şey akla güvenmekten uzaklaştıramazdı.<sup>380</sup>

Tarihi seyir içinde te'vil sözcüğü-şiada olduğu gibi çeşitli manalar almaktadır. Ortaya çıkan manaların kaynağı, iddialara göre Hint ve Fars gibi kültürler mozayiginden etkilenmeye kadar gitmektedir. Zaman içerisinde te'vil kavramı batını hareketleri adlandırmada özel bir anlam kazanmıştır. Çünkü Batıniler tarihi seyir içerisinde, değil müteşabih âyetleri te'vil etmeyi, muhkem âyetleri bile te'vil yoluna giderek kendi görüşlerine, amaçlarına ve dini telakkilerine uygun düşecek bir tarzda Kur'an'ı yorumlamışlardır. İslâm düşünce tarihinde Kur'an ve hadisleri te'vil ve tefsir etme geleneği Batnilikle birlikte başlamıştır. 'Kur'an'ın bir zahiri, bir de Batını yorumu vardır, zahiri yorumu insanlar bilebilir. Ama nassın batını yorumu/te'vil Allah tarafından belirlendiği için ancak O'nunla manevi ilişki kurmuş olan masum bir imamın talimi ile öğrenebiliriz.'<sup>381</sup> demekteydiler. Bunlar Kur'an âyetlerini ve Nebi'nin sünnetlerini kendi esaslarına göre yorumlardı.<sup>382</sup> Böylece onlar bu düşünceden hareketle Kur'an'ın ruhuna uygun düşmeyecek olan bozuk bir te'vil geleneğini başlatmış olmuştur.

İbn Teymiyye, teville ilgili anlatımlarında herhangi bir bid'at ortaya koymadığı gibi bozuk tevilleri de reddetmiştir. Konuları yeni bir üslubla, yeni bir

---

<sup>379</sup> Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s.218

<sup>380</sup> Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, İstanbul, s.161

<sup>381</sup> Gazalî, *Fedahilu'l-Batınıyye*, Ankara-1993, s.45

<sup>382</sup> el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara-1991, s.219

sunumla, konuyu tam anlamıyla kuşatacak şekilde, ve bir hedefe ulaşmak için asıl manayı terk etmeden ele almıştır.

Te'vil lafzı, Kur'an ve sünnette, mütekaddimun ve müteahhirun ulemanın eserlerinde geçmektedir. Te'vil hakkındaki anlayışı, onun bir beyan ve mana olduğu şeklindedir. Bu lafız birçok manaya muhtemel olan mücmel bir lafızdır. Lafızların mücmel olması ve onların kapalılığı ihtilaf ve ayrılıkların kaynağı olmaktadır. Bu bakıştan sonra te'vilin üç anlama geldiğini belirterek, ilk anlamının da ister zahiri anlamına uygun olsun ister aykırı olsun sözün tefsir edilmesi ve anlamının açıklanması olduğunu söylemektedir. İkinci olarak da kelâmla kast edilen anlamın murad edilmesidir. Bu anlamda te'vil, inşâî ve ihbarî olan kelâmın kullanımında olmaktadır. Üçüncü anlamda ise lafzın anlamının racih olan manadan ona bitişik bir delille tercih edilen/mercuuh manaya çevrilmesidir. Bu çeşit te'vil daha çok müteahhir mütekellim, muhaddis ve mutasavvıfların vb. anlayışındaki bir usûldür.

Bu konuyla bağlantılı olarak, mücmel ve müteşâbih konuları da öne çıkmaktadır. Kelâmcılar ve felsefeciler görüşlerini aklî delil diye isimlendirdikleri şeylere, kitap ve sünnete muhalif olanlar da mücmel ve müteşâbih görüşler üzerine bina etmişlerdir. Onlardaki müteşâbihlik hem lafız hem de mana yönüyledir. Bu durum, hak ile batılı birbirine karıştırmakta, iştibah/benzerlik ve iltibas/karışıklık olduğundan dolayı, batıl sebebiyle, hak olan şeylerde kabul edilmemektedir. Onlar bu batıl şeylerle Allah'ın nebilerinin nasslarına karşı çıkmaktadırlar. Bu nokta bizden önceki ümmetlerin yoldan çıktıkları sapma noktasıdır. Bu nokta aynı zamanda bid'atın da kaynaklandığı noktadır.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl* 1/208-209

İbn Teymiyye, böyle bir problemin ortaya çıkmaması için lafzi olandan, başka türlü anlamlar ihtiva ettiklerini kabul ederek, bu anlamların hakikatini anlamaya yönelik aklî yorumlardan daha çok, âyetlerden ve Resul'den gelen rivayetlerle birlikte Arap dilinin kuralları ışığında tefsir edilmesi ve onlara göre izah edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>384</sup>

Bu konuyla alakalı bir diğer kavram da 'telbis'dir. Telbis 'ğışş' demektir. 'Mağşuş' kurşuncuların, gümüşe kurşun karıştırmalarıdır. Aynı şekilde bir kişi Hak'ka batılı karıştırırsa, daha açık olan batılı, hak şekline sokmuş olmaktadır. O şeyin görünüşü hak içi batıldır.<sup>385</sup>

İbn Teymiyye te'vili asla haram kabul etmemiştir. Makbul te'vili onaylamıştır. Makbul te'vil mütekellimin muradına delalet eden te'vildir.<sup>386</sup> Lügatta ki manayı açıklamak te'vil değildir. Bir kimse konuşanın sözünü, lügat anlamının dışındaki bir manaya hamlederek te'vil etmeye kalkıştırsa te'vil ettikleri mana hakkında yalan söylemiştir. Bu tür te'vil, çoğunlukla, müteahhirin âlimlerinin te'villerinde bulunmaktadır. Bu âlimler, konuşanın, bu lafızla istemesi mümkün olan anlamlara lafzı hamletmeyi amaçlamakta, konuşanın kastettiği anlamı amaçlamamaktadırlar. Bütün te'villerde, te'vili yapan, konuşanın sözünden murad ettiklerinden bildiği şeylerle beraber, konuşanın muradını ve sözünün açıklanmasını kastetmemektedir. Böyle bir te'vili yapan ise sözünü te'vil ettiği kimse hakkında yalancıdır. Bunun içinde, onların çoğunluğu te'vili tam anlamıyla kabul etmemektedirler. Hatta şöyle demektedirler; 'böyle murad edilmesi de caizdir.' Bundaki amaçları da lafzın, başka anlamlara ihtimalinin imkânıdır.<sup>387</sup>

<sup>384</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 16/408

<sup>385</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl* 1/208

<sup>386</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/201

<sup>387</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/12

Mütekellim, bazen sözüyle kelâmının zahirine aykırı bir amaçtır. Bu durum konuşanın amacının ve sözünün açıklanmasının, haline uygunluğu bilinmesinin açıklanması kapsamındadır.

Te'vil konusunda grupların farklı görüşleri olmuştur. Ancak sahabe, tabiin ve onların yolunu takip edenler, belli bir kanaattedirler. Onlara göre, Allah Resul'ünün diliyle itikadla ilgili her konuda açıklamalar da bulunulmuştur. Çünkü Hz.Peygamber kendi haber verdiği hususları başkalarından daha iyi bilmektedir ve başkalarından daha çok ümmetine nasihatte bulunmuştur. Anlatımlarında başkalarından daha fasih ve açıktır. Nebi mahlûkâtı en iyi bilen, en güzel nasihat eden ve en fasih izah edendir.

Buna karşın Resul'ün dışında olanların bu hususları Resul'den daha iyi bildiğini, ondan daha mükemmel açıkladığını ve mahlûkâta yol gösterme hususunda O'ndan daha istekli olduğunu zanneden kimse mülhidlerdendir, müminlerden değildir.<sup>388</sup> Sahabe tabiinin ve onları yolunu takip edenlerin imanlarının, naslarda gelen manaları anlamalarına mani olduğu düşünülemez. Onlar bu manalardan istenilen hususları anlamışlardır, akılları manaları anlamaktan aciz olmamıştır. Hakikatleri olduğu gibi kabul etmişlerdir. Mevcut hakikatlerin manaları, sadece zihinde tasavvur edilmekle olmamakta, o manaların dille açıklanması da gerekmektedir. Böyle bir anlayış içinde olan ilk nesiller, ilimleri birbirlerinden ta'lim etmişler ve bilgilerini amelle bütünleştirmişlerdir.

İbn Teymiyye, kendisinin önemseydiği bu grubun haricinde olan grupları farklı bir gruplandırmaya tabii tutmaktadır. Tahyil ehli dediği gruba, felsefecileri ve bâtinî fırkaları dâhil etmektedir. Bu gruplar, Resul'ün eşyayı sadece hayal ettiğini ve

---

<sup>388</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/22-23

gerçekliğini bilmediğini iddia etmektedirler. Onlar, Resullerin, insanlar için somut nimetler ve cezalar olacağını hayal ettirecek şekilde konuştukları kanaatinde olup, böyle yapmakla peygamberlerin, çoğunluğun yararına olan bir anlatımı gerçekleştirdiklerini kabul etmektedirler. Yine onlar, peygamberlerin, söyledikleri lafızlarla sadece zahiri manayı halkın anlamasını amaçladıklarını söyleyerek gerçeğin, peygamberler tarafından bilindiği halde halkın menfaati için gizlendiğini, bu hakikatlerin de filozoflar tarafından, lafızların te'vil edilmesiyle ortaya çıkarıldığını savunmaktadırlar.<sup>389</sup> İbn Teymiyye bu grubun te'villerinin Allahı ve sıfatlarını inkâra götürecektir kadar sapkın ve hayali olduğu kanaatinde olduğu için onların bu te'villerinin değerlendirmeye bile tabii tutulamayacak kadar uç yorumlar olduğu görüşündedir.

Te'vil ve tahrif ehli diye yaptığı sınıflandırmasına, Cehmiyye başta olmak üzere Mu'tezile kelâmcılarını ve onları takip edenleri yerleştirmektedir. Bu kimseler, nebilerin, söyledikleriyle gerçekten hakkı kastettiklerini, söylemektedirler. Fakat bu grupların, nebilerin söyledikleri hakkında, lafzın delalet ettiği ve lafzın delaletinden anladıklarına aykırı olarak te'viller yapmaktadırlar. Onlara göre Nebiler, bu lafızlardan ve lafızların delaletlerinden kastedilen amaçları açıklamadılar. İnanılması gereken gerçekleri izah etmediler. Böyle bir durumun olması ise, insanların, akıllarıyla hakkı bilinceye kadar araştırma yapmalarını gerektirecek bir sebeptir. Onlar, gelen lafızları kendi anlayışlarına uydurabilmek için, kendi akıllarına uygun bir şekilde te'vile çalışmışlardır. Bunun için onlar, dilin bilinen yollarından çeşitli sonuçlar çıkarmakla ve mecaz ve istiarenin garipliklerinden yardım almakla, ihtiyaç duydukları farklı te'villerle bu sözleri yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>390</sup>

---

<sup>389</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/8-9

<sup>390</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/12-13

Üçüncü olarak da ‘techil ehli’ diye bir gruplandırma yapmaktadır. Bu insanlar sünnete ve selefe tabi olan fakat sıfatlarla ilgili âyetlerde, Allah’ın indirdiklerindeki anlamları Resul’ün bilmediğini iddia etmektedirler. Onlar bu hususları sadece Allah’ın bileceğini söylemektedirler. Bu kimseler sözün anlamıyla sözün tefsiri ve te’vilinin arasını birbirinden ayırmamaktadırlar. Onlar, Allah’ın kelâmında anlatılan te’vilin, müteahhirin âlimlerinin söylediği te’vil olduğunu zannederek bu hususta aşırıya gitmektedirler.

İbn Teymiyye’ye göre, haram olan te’vil, tefsirden uzak olup tahrife yakın olan te’vildir. Kelimenin konulduğu anlamın dışında kitap ve sünnete aykırı olarak tahrif edilmesini eleştirmektedir.<sup>391</sup> İbn Teymiyye, te’vil konusunda kendisinin reddettiği konuları, kendinden öncekilerinin de reddettiğini söyleyerek, onların Allah’ın ve Resul’ünün murad ettiği şeyin dışına çıkıp, kelimeyi, tahrif etmek sûretiyle yapılan te’villeri reddettiklerini söylemektedir. Onlar, bâtil tefsir olan, bâtil te’villeri reddetmektedir. Kitaplarında bu tür te’villerle ilgili açıklama ve örnekler mevcut bulunmaktadır.

Lafzın asıl olarak konulduğu manaya ihtimali olmayan te’vil, geçersiz bir te’vildir. Böyle bir te’vil Arapların arasında cereyan etmemiştir. Cehmiyyenin ve Batını Karmatilerin yaptıkları te’viller bu kapsamdadır. Örnek verecek olursak; beş vakit namazın onların kendi sırlarını bilmekle, orucun onların sırlarını gizlemekle yaptıkları te’vil ve haccın kendi şeyhlerini ziyaret olduğunun te’vili gibi. Bu tür te’viller kelimeyi konulduğu anlamından saptırarak yapılan te’villerdir. Allah’ın âyetlerinde ilhaddır. Bu Allah’a, Resul’üne ve Allah’ın kitabına yönelik olarak yapılan yalan nevinden olan te’villerdir.<sup>392</sup>

<sup>391</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 6/16

<sup>392</sup> *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, c.5, s.383

İbn Teymiyye'ye göre, lafzın tesniye ve cem'i olmasıyla oluşan özel bir terkip sebebiyle, lafzın te'vile müsait olmamasına rağmen te'vil edilmesi doğru değildir. Bunun örneği olarak da, 'Ellerimle yarattım'<sup>393</sup> âyetindeki 'iki el' kelimesinin kudret ve nimet manasına te'vili gibi. Çünkü Arap dilinde tesniye için bu tür bir kullanım yoktur.<sup>394</sup> Muayyen bir sıyak dolayısıyla da âyetin te'vil edilmesine ihtimalin olmaması, dildeki bu kullanım sebebiyle olmaktadır.

İbn Teymiyye, lafzın kullanımında, lafzın anlamı kapsamında konuşma dilinde oluşturulamayan bir anlamla yapılan te'vili geçerli saymamaktadır. O, felsefecilerin, 'üfûl' kelimesine, hareket ve intikal anlamında yaptıkları te'vil böyle bir te'vil olup geçersiz kabul etmektedir.<sup>395</sup> Sıyak ve karine açısından bir delili olmayan te'viller de geçersizdir. Çünkü bu nevi bir te'vil, konuşmasında bir açıklamayı ve bir sonuca ulaşmayı isteyen mütekellim tarafından kastedilen bir te'vil değildir. Çünkü mütekellim bu noktada delilsiz bulunmaktadır.

## **VI- Delil Getirme Metodu**

İbn Teymiyye'nin istinbat usûlünü incelerken onu bilinen diğer usûlcülerin açıklamaları gibi, delillerin bilinmesi, çeşitleri, delil olma şartları vb. gibi bir metodolojik tarzda görememekteyiz. O, bununla ilgili hususlarda yerine denk geldiği zaman, ister muhalif olarak ister taraf olarak, gerektiği kadar açıklama yapmaktadır. Eserlerine bakıldığında da diğer usûlcülerin sıralamasını takip ettiği görülmektedir.

İbn Teymiyye, şeraitin, hukuki tanımını esas alarak zamanın şartlarına uygun bir yapı kazandırmak istemektedir. Yapılması gereken kitap, sünnet, icma ile diğer konuların birbirinden ayrıştırılmasıdır. Ona göre, şerh ve haşiyeleri bir yana koyup metinlere yeniden eğilmek, sünnet ve icma hariç körü körüne hiç kimseyi taklit

<sup>393</sup> Sa'd 38/75

<sup>394</sup> *Mecmû'etü'l-Fetava*, c.6, s.219

<sup>395</sup> *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.1, s.109



etmemek ve ictihad müessesesini yeniden faaliyete geçirmek gerekmektedir.<sup>396</sup> O'nun, İslamın temel ilke ve prensiplerini çok iyi bildiği hem de bunlara tam anlamıyla hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i hadis ve selefın çizgisini sürdürmekle beraber ileri seviyede bir içtihat ve delillerden hüküm çıkarma kabiliyetine sahiptir. Bununla birlikte o, Hanbelî mezhebinin fıkıh usûlünün genel çerçevesinin dışına çıkmamıştır. Fakat fikhî içtihatlarında bağımsız hareket ettiği de olmuş bazen mezhebiyle bile ters düşmüştür. Bu farklı içtihatlarını bile Hanbelî usûlü çerçevesinde yapmıştır. Hangi müctehit gerçeğe ulaşmaya çalışırken hata yaparsa, Allah onun hatasını ne olursa olsun affedecektir. Bu bakış açısı, Resulullah'ın, sahabilerinin ve müslümanların genel kanaatidir.<sup>397</sup>

#### 1- Kitap

İbn Teymiyye, Kur'an'ı bütün dini konularda asıl delil olarak kabul etmekte ve temel itikadî konuların ispatlanması ve anlaşılmasında temel kaynak olduğunu söylemektedir. Buna dayalı yapılacak olan içtihatların geçerli olduğunu kabul etmektedir. İstenilen her dini hüküm Kur'an'dan alınmadıkça yalnızca sapıklık olduğu beyan edilmiştir. Felsefecilerin, kelamcılarının tasavvuf ehlinin ve fakihlerin sözlerinin fasit olması da bundandır. Kim olursa olsun, Kur'an'ı terk etmesi caiz değildir. Kim Kur'an'ı aklî doğrular, kanıtlar ve kıyaslar olarak isimlendirilen gerekçelerle veya ilham ve keşiflerle terk eder ve onunla tartışmaya girerse kendisinde hiçbir hüccet olmadığı halde Allah'ın âyetlerine karşı mücadele eden kimse konumunda olur.<sup>398</sup> Kur'an, kendisine kesinlikle uyulması gereken bir rehber ve imamdır. Bundan dolayı ümmetin selefinden, herhangi bir konuda akılla naklin çeliştiğine, aklın ya da naklin öne geçmesine dair herhangi bir söz rivayet edilmemiş

<sup>396</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/17

<sup>397</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/41

<sup>398</sup> İbn Teymiyye, *İstikame*, s.22

ve bir görüş ortaya konulmamıştır.<sup>399</sup> İbn Teymiyye'nin bu noktada dikkat çektiği bir konuda, Kur'an'ı anlamada bidat ve tahriflere sebebiyet veren aşırı te'villerden ve batıni yorumlardan korunması için selefin yolundan gitmek gerektiği kanaatidir.

İbn Teymiyye'nin, Resulullah'ın gösterdiği yol ve hükümler diye tanımladığı sünnete göre Kur'an'ın dışında Resul'ün getirdiği itikadi ve ameli konular da bu tanımın kapsamına girmektedir.<sup>400</sup> Sünnet kitabı tefsir eder açıklar, yol gösterir ve yorumlar. Kitap ve sünnette geçen lafızların şer'i anlamlarına göre anlamlandırılması gerekir. Kur'an ve sünnette geçen lafızların Peygamber tarafından açıklanması ve neyin kastedildiğinin bildirilmesi halinde, ne dilcilerin sözlerine ne de diğerlerinin açıklamalarına itibar edilmeyeceğidir.<sup>401</sup>

İbn Teymiyye, delile dayanmayı tercih etmektedir. Bu nedenle onun Kur'an'ın zahirine veya umumuna ters düştüğü gerekçesi ile sahih hadisi terk ettiğine rastlanmamıştır. Bilakis kendisi de İmam Ahmed gibi, sahih hadis bir başka sahih hadis tarafından çelişmedikçe ictihadı caiz görmez. Kur'an'ın umumu gereği sahih hadislerin reddine gitmediği gibi, ahad hadislerle Kur'an'ın umumunun tahsisinden yanadır. Ona göre, Kur'an'da umum anlamı içerdiği iddia edilen meselelerin tümü doğru kabul edilirse, o zaman, Kur'an'ın umumuna aykırılıktan dolayı sahih olduğu tespit edilen mana ve senet yönünden mütevatir derecesine yükselen çok sayıda hadis terk edilmek zorunda kalınacaktır.<sup>402</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an'ı delil getirme konusunda kitabı bütünüyle tek başına ele almaktadır. Ona göre, 'davetçinin, delil getirdiği mevzularda Kur'an'ı öne geçirmesi gerekmektedir. Çünkü Kur'an nurdur ve hidayet verendir. Sonra davetçiye

---

<sup>399</sup> İbn Teymiyye, *Furkan*, s.32

<sup>400</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/307

<sup>401</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 12/286

<sup>402</sup> Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s.383-384

gerekli olan Resulullahı imamların önderi kılmaktadır. Daha sonra da imamların sözü gelmektedir.<sup>403</sup> demektir. O, kitabın kesinliğini ‘o kimseler ilk önce kitapla hükmederler. Çünkü sünnet, kitabı kaldıramaz. Kur'an’da sünnetle kaldırılmış bir şey yoktur.’<sup>404</sup> diyerek değişmezliğini belirtmektedir.

Kur'an-ı Kerim’i bütün konularda olduğu gibi akaid mevzularında da daima ilk olarak ele almıştır. İbn Teymiyye, ‘Kur'an-ı Kerim teşri kaynaklarının en ilkidir. Bu hususta dalalet ehlinden bazılarının bir takım itikâdî meselelerde muhalif olması hariç bu ümmetten hiç kimse ihtilaf etmemiştir.’<sup>405</sup> demektir.

## 2- Sünnet

Sünnetin ikinci asıl olması sadece farz edilen tertip açısından değildir. İbn Teymiyye’nin görüşleri incelendiğinde Kur'an ve sünnet olgularının birbirleriyle iç içe girdiği görülmektedir. Bazen Kur'an ve sünnet tertibi görülürken bazen de her ikisi de iç içedir. İbn Teymiyye, sünnetin teşride kuvvetini ve ona tabii olmanın gerekliliğini her yerde açıklar. Sünnetin de Kur'an gibi teşride kaynak olduğunu belirtir. İstidlâl açısından bakıldığında sünnetten önce Kur'an’la delil getirmeyi öne almakta ve Kur'an’a daha yüksek bir derece vermektedir.

İbn Teymiyye, bu görüşünü âyetlere dayandırmaktadır. Ele aldığı bu naslar Resulullah’a uymanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. ‘Bize gerekli olan kitaba ve Resul’e uymaktır. Bu ikisinden birine uymak diğerine tabii olmaktır. Çünkü Resul, kitabı tebliğ etmiştir, kitap da Resul’e uymayı emretmiştir. Kitap ve sünnette aralarında elbette ihtilaf etmezler.’<sup>406</sup> İbn Teymiyye, Resul’e uymakla ilgili olarak

<sup>403</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 20/9

<sup>404</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/202

<sup>405</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 11/337

<sup>406</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/84

hadisler de zikretmiştir. ‘Bana kitap ve onunla beraber benzeri verildi. Dikkat edin O Kur'an gibidir.’<sup>407</sup>

İbn Teymiyye sünnet hakkında şöyle demektedir: ‘Sünnet Resulullah’ın ortaya koyduğu ve teşri ettiği her şeydir. Bazen bu ortaya koyduğu ve teşride bulduklarından, akaidi, bazen ameli bazen de her ikisini de kastettiği anlaşılmaktadır.’<sup>408</sup> Bu anlayışını onun şer’i ilimleri isimlendirdiği ve şeriat, şer’ ve şeriat koymakla ilgili açıklamalarından elde ediyoruz. O; ‘sünnet şeriat gibidir’ demektedir. Hadise bakışı da benzerdir. Nebevi hadisi mutlak anlamda Hz. Peygamberin nübüvvetinden sonra O’ndan aktarılan sözleri, fiilleri ve ikrarları olarak ele almaktadır. Böylece de ‘Hz. Peygamberin sünneti bu üç şekilde sabit olmuştur’<sup>409</sup> demektedir. Bu bakışını kendisine sorulan bir soru üzerine ortaya koymuştur. Nebevi hadisin tanımında, bu hadisin ‘Hz. Peygamberin hayatında söyledikleri mi, bi’setinden sonra söyledikleri mi ya da teşri de bulunduğu söyledikleri mi’ diye sorunca bu kanaatini belirtmiştir.<sup>410</sup>

İbn Teymiyye, sünnetin, mütevatir ve ahad olarak ele alınmasına farklı bakmaktadır. Mütevatir lafzı ile birçok anlam kastedilir. Tevatürden kasıt, ilim ifade etmesidir. ‘Mütevatir lafzıyla kastedilen manalardır. Çünkü mütevatirden kastedilen ilim ifade eden şeydir. Fakat insanların bir kısmı bu durumu mütevatir diye adlandırmaz. Ancak o ilmi, birçok kimse aktardığında sadece sayılarının çokluğu sebebiyle bir ilim oluşur. Usûlcülerin, tıpkı her bir hükümde bu ilim adedinin ifade ettiği gibi her bir sayı hükümde ilim ifade eder demelerine rağmen bu söz zayıftır. Bunların çoğuna göre doğru olan şudur. İlim bazen haber verenin çokluğuyla, bazen

<sup>407</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/85

<sup>408</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/307

<sup>409</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 18/6

<sup>410</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 18/6

onların dindarlıkları ve güvenilirlikleriyle olan sıfatlarıyla, bazen de karinelerle oluşur. Ya da bunların toplamıyla ilim oluşur. Yine ilim bir grup olmadan bir başka grupta da oluşur. Habere ümmet onu tasdik ederek kabulüyle ya da halef ve selefin çoğunluğuna göre ilim ifade eden amelle ulaşmaktadır ki bu mütevatir anlamıdır.<sup>411</sup> Hadis âlimleri, bir haberin sıhhatinde icma ederlerse ilim ifade eder, onlardan birinin hata etmesi caizse de icmaları hatadan masumdur.<sup>412</sup>

İbn Teymiyye, tevatürün olmasını sayının çokluğuna hasretmez. Fakat bunu tevatüre götüren yollardan biri olarak görür. İlmin, haberin peşine meydana geldiğini belirten İbn Teymiyye haberin sadece sayıya bağlanmasını yanlış görmektedir. Mütevatir haber için onun tahakkuku ile ilmin oluşması ve onun eksikliğiyle farklı olması açısından herhangi bir tanım, sayı ve bilgi ortaya koymamıştır. Onun tanımlaması, haberin ilim ifade etmesidir. Bir haberle oluşan ilim kalpte zaruri olarak oluşur. Nasıl yemekten sonra tokluk hissediyor ve su içtikten sonra susuzluğun gidiyorsa her toklaştıran ve susuzluğu giderenin belirli bir miktarı yoktur.<sup>413</sup> İbn Teymiyye, mütevatir haber için belirli bir sayı belirlememektedir. O sadece ilim ifade etmesini ölçü olarak belirlemektedir. Mütevatir, nefiste ilmin oluşumuyla bilinir. Nefsin, haberin içeriğini tam olarak inanması ve onda habere ilişkin ilim oluşmasıdır.<sup>414</sup>

Buna bağlı olarak İbn Teymiyye, mütevatiri umumi ve hususi diye iki kısma ayırmaktadır. Eğer haber bir gruba göre mütevatir olursa o haberin doğruluğu sebebiyle onlar için ilim meydana gelir. Bir kimse içinde o haberle bir ilim oluşmuşsa artık o kimseye onu kabul etmek ve o ilmin gerektirdiği şekilde onunla

---

<sup>411</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/48-49

<sup>412</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/48

<sup>413</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/50

<sup>414</sup> Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.68

amel etmek vacip olur. Bir başkasında bu şekilde bir bilgi oluşmamışsa ona düşen de o haberin sıhhati üzerinde icma etmiş kimselerin dediğini kabul etmektir.<sup>415</sup>

Bu bakış açısının devamında İbn Teymiyye, haberlerin delil olma durumunu ele alarak haberin delaletinin kati mi zanni mi olduğu bağlamında da değerlendirme yapmaktadır.

İbn Teymiyye içtihat için sünnetin tamamının veya belli sayıda hadisin müctehid tarafından bilinmesini zorunlu görmemiştir. Sünnet ilmi sonsuz bir deniz olduğundan dolayı sünnetin tümünün bilinmesi şart değildir. Yalnız ahkâmla ilgili hadislerin bilinmesi yeterlidir. Bir kimse çıkıpta bütün hadisleri bilemeyen müctehid olamaz dememelidir. Zira müctehid, Resulullah'ın hükümlerle ilgili bütün iş ve sözlerini bilsin diyecek olursak, bu durumda İslam ümmeti içinde tek müctehid yoktur. Alimin varabileceği derece bunların çoğunu bilmekten ibarettir.<sup>416</sup>

Selef ve imamlar Resulullah'tan gelenleri tereddütsüz kabul etmişlerdir. Çünkü Resulullah'ın izinde ve peşinde olmak, daima ona uymak ve sözünü almaktır. O'nun dışındakilerin sözleri alınabilir de terk edilebilir de.<sup>417</sup>

### 3-İcma

Resulullah'ın vefatından sonra müctehidlerin tamamının herhangi bir asırda herhangi bir konunun hükmü üzerine ittifak etmeleri demek olan icmanın gerçekleşmesi mümkün görünmekle beraber gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. İcmanın delil oluşu ve nasslardan hemen sonra gelen bir delil olmasında, hukukçuların, mutasavvıfların, kelâm ve hadiscilerin çoğu, bir prensip olarak ittifak etmişlerdir.<sup>418</sup> İcmanın manası, Müslüman âlimlerin,

<sup>415</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 18/15

<sup>416</sup> Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda Mezhepler*, Ref'ul-Melam Risalesi, İstanbul-1971, s.42

<sup>417</sup> Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda Mezhepler*, s.36

<sup>418</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'ur-Resail ve'l-Mesail*, 5/21

hükümlerden biri üzerinde ittifak etmesidir. Herhangi bir hüküm üzerinde ümmetin icması sabit olunca hiç kimse ona muhalefet edemez. Çünkü ümmet, dalalet üzerinde ittifak etmez.<sup>419</sup> İcmanın kitaptan delilleri vardır.<sup>420</sup>

İbn Teymiyye, icmanın tarifıyla, delil olmasının izahıyla ve bununla ilgili tartışmalarla meşgul olmamıştır. Hanbelî usûlcülerin, her müçtehidin her bir meselede evvela icmaya bakmaları gerektiğiyle ilgili görüşlerine katılmamıştır. O daha çok her bir hükümde kitap ve sünnete itibar etmeyi, onların selahiyetlerinin kabulüne kani olduğu için icma ile ilgili anlatımları belki az olmaktadır. Bunda da amacın ‘Resul’ün dininin hepsinin kitap ve sünnette açıklandığına’<sup>421</sup> olan inancıdır. Buna ilaveten Resul’ün açıklamalarında bütün meselelerin bulunduğu kanaatine varmaktadır. Nass kati olarak mevcuttur, fakat bazen birtakım insanlara bu gizli olur. Bazı insanların buna muttali olamadıklarını söyleyen İbn Teymiyye, ortaya konduktan sonra icmanın bizzat delil olduğunu belirtmektedir. İcmayla istidlâlde bulunmayı, nassın delaletini bilmeyen bir kimsenin nasla istidlalde bulunmasına benzetmektedir. Nassın delil olduğunu, nassın delaletinin de bir diğer delil olduğunu belirttikten sonra bu ikinci delilin tıpkı Kur’an’da verilen örnekler gibi nassla beraber olduklarını, böylece de icmanın da nassla beraber bir diğer delil olduğunu ortaya koymaktadır. Tıpkı şöyle denildiği gibi; buna kitap, sünnet ve icma delalet etmektedir. Bu usûllerden her biri gerektirdikleriyle beraber hakka delalet etmektedir. İcmaya delalet eden şey kitap ve sünnete de delalet etmektedir. Kur’an’a delalet eden ve Resul’den gelenler alınır. İcmanın da ittifak edilen bir meselede de ancak nas bulunmaktadır.<sup>422</sup>

---

<sup>419</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 1/406

<sup>420</sup> Al-i İmran 3/110 (ayrıca bkz. Araf 7/157, Bakara 2/143)

<sup>421</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/192

<sup>422</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/195

İbn Teymiyye icmayı istinbat yollarından ve delillerinden biri kabul etmektedir. Ancak İbn Teymiyye, icmanın sahih hadisten dayandığı bir senedin bulunması gerektiği görüşündedir. Öyleyse icmanın varlığı, icma edenlerin hepsi olmasa bile, bazılarının bildiği bir hadisin varlığına delil teşkil eder. Ancak icmanın sahih bir hadise aykırı olması doğru olmaz. İcmadan sonra ve onun hemen arkasından, bu sebeple bir hadisin reddedilmesi sahih değildir. İbn Teymiyye, icmanın ancak nassa dayanması halinde var olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Sırf icma ile sabit olduğu iddia edilen birçok meselenin gerçekte sünnetle sabit olduğunu, bundan sonra icma yapıldığını zikretmektedir.<sup>423</sup>

İcmanın senedinde bütün nasları bilmenin gerekli olmadığını belirten İbn Teymiyye, 'biz nasların bilinmesini ve haber gibi nakledilmelerini şart koşmamaktayız, fakat icmanın kaynaklarını okuduğumuzda bunların hepsini de naslara dayalı olarak bulmakla beraber âlimlerin çoğu bu kaynaklık eden nasları bilmemekle birlikte cemaate uymuşlardır.'<sup>424</sup> demektir. İbn Teymiyye'ye göre muteber olan icma az olmasına rağmen sahabe icmasıdır.<sup>425</sup>

Müslümanların ittifak ettikleri konuların tümü Resulullah'ın sözlerine dayanır. Resulullah'a muhalif olan nasıl Allah'a karşı gelmiş olursa, Müslümanlara ters düşen de Resulullah'a ters düşmüş demektir. Bu demektir ki; Müslümanların icma ettiği bütün meseleler Resulullah tarafından açıklanmıştır. Doğrusu da budur. İcma olup da Resulullah'ın söz etmediği hiçbir mesele yoktur. Fakat insanların çoğu bunu bilmedikleri için, icmayı görürler ve ona dayanırlar.<sup>426</sup>

---

<sup>423</sup> Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s.437

<sup>424</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/196

<sup>425</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 5/25

<sup>426</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/193



İbn Teymiyye, icma meydana geldiği zaman artık bizzat delil olduğunu kabul etmektedir. İcma kabul edilmiş şer’i bir delildir. Delalet açısından icma kati ve zanni olmak üzere ikiye ayrılır. Sarih bir icmanın mutlaka şer’i bir nassa dayanmış olması şarttır. Eğer icma kati ise bu durumda icmaya muhalefet eden nassa muhalefet edenin tekfir edildiği gibi tekfir edilir. Şayet icmaya muhalefetin varlığı ve yokluğu açıkça bilinmiyorsa veya icma birinci dereceden bir icma değilse tekfirden kaçınmak lazımdır.<sup>427</sup>

İcma ile delil getirmek için Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü delil olma mertebesini aşmamak gerekir. Naslardan ayrı olarak icmaya tek başına dayanmamalıdır. Böylece sadece icmaya güvenenlere İbn Teymiyye karşı çıkmaktadır. Bunu söyleyenlerin kitap ve sünnet bilgilerinin eksik olduğunu söylemektedir. İcma sarih icma ve sükuti icma diye de ikiye ayrılır. İbn Teymiyye bu taksimi hükümde yapar. Kati icmada, icmaya muhalif olanı nassa muhalif olan ve nassı terk edenle bir tutar ve icmanın sübutunun bilinen naslarla sabit bulunduğunu söyler. Diğerinde böyle davranmanın hatalı olacağını zikreder.<sup>428</sup>

#### 4- Kıyas

İstidlal açısından bundan sonraki husus kıyastır. Kıyas mantık konusu içerisinde açıklandığı için burada ele alınmayacaktır.

#### 5- İstishab

Geçmişte bir delil ile sabit olan hükmün, yeni bir delil ortaya çıkıncaya kadar geçerle olması demek olan istishabı, İbn Teymiyye’de, hakkında nas olmayan alanlarda fıkhi hükümlerin çıkarılmasında bir metod ve delil olarak almaktadır. Hüccet olması hususunda da ittifak vardır.

<sup>427</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/270

<sup>428</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/270

İstishab şeriatte sabit olduğu ve yok olduğu bilinmediğinde aslında baki kalan şeydir. Ya da nefyedilmiş olan şeyin nefyinin devamlılığının olmasıdır.<sup>429</sup> Usûlcüler istishab hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir. Bazıları istishab, haram olduğuna herhangi bir delilin olmadığı eşyada asli serbestlik hükmüdür, demektedirler. Bazıları da tahsis edilenin ortaya çıkmasına ait olan genelin istishabı olarak açıklarken bir kısmı da, aksi sabit oluncaya kadar şeri hüküm için olan ispat edilmiş vasfın istishabı derken diğerleri de tartışma ortamında icmanın hükmünün istishabıdır demektedirler.<sup>430</sup>

İbn Teymiyye istishabı ikiye ayırmaktadır. İtikadın olmaması, yani mükellefin, durumun değişmesine olan inancın olmaması ki bu bir hüccettir. Birde yokluğa itikad, yani mükellefin halin değişmesine olan inanç ki bu hususta ihtilaf vardır. Birincisi, sem'i delilin yokluğuyla şer'i bir hükmün yokluğuna istidlalde bulunmaya benzemektedir.<sup>431</sup> Yani vacip kılmanın veya haram etmenin hükmü ancak bir delille sabit olur. Bu üzerinde ittifak edilen konudur. Vacip kılmanın veya haram kılmanın delil olmasına gelince bu âlimler arasında ihtilafli olan bir durumdur. İbn Teymiyye'nin bu konudaki konumuna gelince o, istishabda bu neviyi reddetmektedir. Ancak idrak edilen istishab olduğunda ve şer'i delilde bulunduğunda müslümanlar bunda birleşmiş ve İslâm dininden olduğunu bilmişlerdir. Hiç kimseye inanmak ve istishabın gereğiyle fetva vermek ve nefyetmek caiz değildir. Ancak özel delilden bahsedildikten sonra bu caiz olur demektir.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> İbn Kayyim, *İ'lamu'l-Muvakkîn*, 2/339

<sup>430</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve Zevabidü'l-İçtihat inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, s.197

<sup>431</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/242

<sup>432</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 29/166

İbn Teymiyye, bu konuda ortaya koyduğu metodunu her şeyden önce naslarla sabit kılmaktadır. Bunun çapını insanların fiillerini kapsayacak şekilde genişletmektedir ki naslar kulların fiillerinin çoğunluğunda yeterlidir.<sup>433</sup>

İbn Teymiyye, zahir ehlinin prensiplerinden olan istihşaba olan yaklaşımlarını bilmektedir. Bir şeylerin ortadan kalkmasına ve onların varlıklarının yokluğuna dair olan haberleri vermek sadece yokluklarını gerektiren delilsiz bir istishabla caiz değildir. Kim böyle yaparsa yalancıdır. Bilgisiz konuşandır. Bu âlemde ve insanda bulunanların çokluğu sebebiyle onu kimse bilmez. Bilginin yokluğu yoklukla olan ilim değildir. Sadece havadisın yokluğuyla olan aslın olması ondan bir şeyin yokluğunu nefye delalet eden bir delile ancak ilim ifade eder. Fakat istishab tearuz anında onu tercih etmektedir. Delil çeşitlerinden ispata delalet eden şey sadece nefyetmenin istishabına tercih edilendir.<sup>434</sup>

Bu durumda İbn Teymiyye fıkhi tatbikatta istishabı, kendinden hükümler istinbat edilen bir delil olarak zikretmemiştir. Bu bakışı ile muteber şeri delilden bir delil gibi istishaba itimad eden Hanbelî usûlüne muhaliftir.

#### 6- Medine Ehlinin İcması

İmam Malikten Medine Ehlinin İcması<sup>435</sup> olarak gelen bu usûl şeri bir delil olup diğer muteber delillerden biridir. İbn Teymiyye, bunu inceledikten sonra bu konuda Müslümanlar arasında ittifak edilen şeyler olduğunu, Müslümanların imamlarının çoğunun görüşleri olduğunu, bazılarının söyledikleri görüşleri diğerlerinin söylemediklerini belirtmektedir. İbn Teymiyye, Medine ehlinin icmasının dört mertebe olduğunu ve kuvvetliden zayıfa doğru sıralandığını belirterek, ilk olarak Hz.Nebi'den gelen uygun olarak onlar tarafından nakledilen, sa'

<sup>433</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/280

<sup>434</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 23/16

<sup>435</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 1/334

mud gibi ölçüler miktarlar hakkındaki şeyler gibi olanlar ulemanın ittifakıyla delildir.<sup>436</sup> İkinci olarak Hz. Osman'ın katlinden önce eski Medine'nin amelini esas almaktadır. Bu durum Malikilerde delil, Şafii de nas ile sabit, İmam Ahmed'in mezhebinde de açık olan şeydir.<sup>437</sup>

Bundan sonra gelen iki mertebe haddi zatında pek kuvvetli addedilmemektedir. Eğer bir meselede hangisinin tercih edileceği bilinmeyen iki hadis ve iki kıyas gibi delil de çelişki olursa ve onlardan biriyle Medine ehli amel ettiği durumda, ortada bir tearuz vardır. Şafililer ve Malikiler Medine ehlinin amelini tercih ederken Hanefiler Medine ehlini tercih etmezler. Son olarak da Medine ehlinin daha sonra gelen nesillerinin ameli imamlara göre şeriatte delil değildir.<sup>438</sup> İbn Teymiyye, bu usûlü müstakil ve tercih edilmiş bir delil olarak zikretmemiştir. Daha çok sahabenin ve selefi salihinin davranışlarını, Medinelilere bir ayrıcalık vermeden aktarmıştır. Bu tutumuyla İbn Teymiyye'nin bu metotta orta bir yol tutmuş ya da ihtilafı olan konulardaki delillerde imamların ortak olacağı bir yolu aramış olmaktadır. Bu görüşlerin Kur'an ve sünnetin naslarına ne kadar uygun olduğunu araştırmıştır. O, fıkhi istidlalinde Medine ehlinin amelini müstakil ve tercih edilir bir delil gibi zikretmemiştir. Bilakis o çoğunlukla sahabe amelini Medine ahalisine hasr kılmaksızın selefi salihini zikretmiştir. İbn Teymiyye'nin Medine ehlinin ameliyle olan bu uygulaması da doğruya en yakın olanıdır.<sup>439</sup>

#### 7- Sahabe Sözü

Sahabi sözünden kastedilen, her hangi bir konuda sahabilerden rivayet edilen, şer'i bir delile sarıh olarak ters düşmeyen görüş, fetva, fiil veya içtihatdır. Sahabe

<sup>436</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/303-305

<sup>437</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/308-309

<sup>438</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve Zevabidü'l-İçtihat inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, Ürdün-2002 s.196

<sup>439</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve Zevabidü'l-İçtihat inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, s.196-197

sözyle amel etme zorunludur ve bu iki şarta bağlanmıştır. Nassa muhalif olmamalı ve muhalif başka bir sahabe görüşü bulunmamalıdır. Bu nedenle İbn Teymiyye, sahabe kavlini mutlak olarak kabul etmesine rağmen nassın delaletine ters düştüğünü gördüğü kavilleri almamıştır.

İbn Teymiyye sahabe sözü ile ilgili konumu onun mütevatir ya da ahad hadis anlayışıyla ve ikrari/sükuti icma ile bağlantılıdır. İbn Teymiyye, ‘âlimlerden bazıları, ‘sahabe sözü delildir’ görüşünde olduklarında, bu durumun sahabeden bir başkası, o sahabenin sözüne muhalif bir şey söylemediğinde ve nasdan ona muhalif olan bir şey bulunmadığında olduğu’<sup>440</sup> görüşündedir. Sahabe sözüne nassa aykırı olmadığı müddetçe uymak gerekmektedir. Ancak nassın sahabeden bir başkasının rivayetinde muhalif olmaması gerekir. Eğer sahabe, Resul’den bir söz nakl ettiğinde ona hiç kimse karşı gelmediyse delil sünnete dönen nakil sebebiyle sahabe sözünde bulunur, yoksa onun sahabe olması sebebiyle değildir. Sonra bu sahabe sözü meşhur olursa ve o sözü de kimse inkâr etmezse bu söz üzerinde ikrar oluşur ve buna bazen ikrari icma denir. Bu durumda onların, o sözü ikrar ettiği ve onlardan herhangi birinin de onu inkâr etmediği bilindiğinde onların batıl üzerine asla ikrar etmedikleri bilinir.<sup>441</sup>

Bazıları derler ki; sahabilerden nakledilen sözleri bir kısım âlimler kendilerine dayanak ediyorlar. Bu geniş bir kapıdır. Bazıları sahabe sözünü olduğu gibi kabul eder bazılarıysa muhalefet ederler. Bu durumda iki sözden biri sahih kıyasa hatta sarih nassa ters düşer. Şüphe götürmez bir husustur ki, raşid halifelerin Müslümanlar için koymuş oldukları hükümlere sahabilerden hiçbirinin muhalefet

---

<sup>440</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 1/283

<sup>441</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 1/283

ettiği duyulmamıştır. Bu durumda söz konusu hükümler tereddütsüz icma statüsünü girmiş olur.<sup>442</sup>

Sahabiler bu ümmetin içinde fıkı en iyi bilen ve ilimde daha fazla nasibdar olan insanlardır. Sahabilerden nakledilen rivayetler, hüküm ve kıyas bakımından sözlerin en doğrusudurlar. Kitap ve sünnet buna delalet ettiği gibi celi kıyasta bunu doğrulamaktadır. Şu ana kadar sahabilerin üzerinde ittifak ettikleri sözlerinin kıyasa uymadığını görmüş değilim.<sup>443</sup> Sahabe sözü, sahabe o söze muvafakat ettiğinde sükuti icma gibi delildir. Ancak sözü münferid ise delil kabul edilmez.

#### 8- Maslahat-ı Mürsele

Şeriat kulların bütün maslahatlarını içinde barındırır. Hükümlerde temel amaç, menfaatlerin temini ve artırılması, zararların azaltılması ve önlenmesidir. Maslahat yöntemini belirli kural ve şartlara bağlayarak sıkça kullanmış, mefsetet karşısında maslahat yönünü tercih etmeyi temel bir prensip haline dönüştürmüştür. Mürsel maslahat müctehidin her hangi bir şeyin ya da fiilin racih menfaat getirdiğine inanması, dinen o fiili olumsuz kılacak bir delilin bulunmaması ve maslahat gereğinden hareket ederek o şey veya fiilin şeriaten olduğuna hükmetmesidir.

Menfaat temini hem dini hem de dünyevi olabilir. Şer'i bir engel bulunmayan, insanların menfaatine olduğu söylenen, fiiller ve muamelatlar dünyevi menfaatler kapsamına girerken, şeriatın her hangi bir engel getirmediği bilinen birçok hal ve durum, ibadet ve nafileler dinin kapsamına girer. Kim cismi korumaya yönelik olarak, bahsi geçen durumlarda kötülükleri önlemek için, yalnızca menfaatleri ukubatlarla sınırlandırır ise eksik yapmış olur.<sup>444</sup>

<sup>442</sup> İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye; *el-Kıyasu fi 'ş-Şer'i'l-İslami*, Beyrut-1982, s.58-59

<sup>443</sup> İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye; *el-Kıyasu fi 'ş-Şer'i'l-İslami*, s.64

<sup>444</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/344

Maslahatı mürsele tercih edilen bir menfaat elde edildiğinde söz konusu olur. Şeriatte de onu nefy eden bir şey olmamalıdır. İbn Teymiyye maslahatı mürsele için iki şart koşar. İlki buna ancak bir müçtehid karar verir, diğeri de şeriatte onu nefy eden bir şeyin olmaması gerekir, yani nassa aykırı olamaz. Fakihler arasında geçen tartışmaya değinen İbn Teymiyye, ‘fakihler bunu mesalih-i mürsele olarak isimlendirirler. Onlardan bazıları onu rey diye adlandırır, bazıları da istihsana daha yakın bulurlar. Hatta sufilerin zevkine, vecdine ve ilhamına da yakın bulurlar.’ demektedir.<sup>445</sup>

İbn Teymiyye maslahatı nefislerin, malların, akılların ve dinlerin korunmasına hasr edilmesini tenkit etmektedir. ‘Fakat bazı insanlar mesalih-i mürseleyi nefislerin, malların, arazların, akılların ve dinlerin korunmasına tahsis etmişlerdir. Fakat böyle değildir. Bilakis mesalih-i mürsele menfaati elde etmek ve zararı gidermekte olur. Bu beş şeyden zararı gidermek olduğunu anlatmışlardır.’<sup>446</sup>

Maslahatın konumuna gelince o, dünya ve dinle alakalıdır. Menfaati elde etme hem dünyada hem de dinde olur. Dünyada muameleler ve eylemler gibi olanlar şeriatin herhangi bir yasaklaması olmaksızın mahlûkâtın yararına olduğu söylenen şeylerdir. Dinde de şeriatın engellemesi olmadan insanların yararına olduğu söylenen, bilginin, davranışların, ibadetlerin ve zühtlerin çoğalması gibi olan şeylerdir.<sup>447</sup> İbn Teymiyye’de maslahatla sadece menfaat maslahatını kast edilmediği sürece maslahat dairesi geniştir ve mekasid kavramı ile de müradiftir. O maslahat kavramını mekasid kavramını da kapsayacak şekilde geniş tutmaktadır. İbn Teymiyye şeriatın kulun hayatında ve ahiretinde ıslah olması geldiğini vurgular. ‘risalet kulun yaşamında ahiret hayatında ıslahı için zorunludur. İnsan için

<sup>445</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 5/26

<sup>446</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 5/26

<sup>447</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 5/26

ahretinin ıslah edilmesi için ancak risalete uyması gereklidir. İnsan şeriate mecburdur. İnsan iki hareket arasındadır. Bir hareketle ona fayda veren şeyi elde eder, diğer hareketle de kendine zarar veren şeyi giderir. Şeriat ise ona fayda verenle zarar veren arasında ki şeyleri açıklayan bir nurdur.<sup>448</sup>

Şeriatın menfaatleri elde etmeye ve zararları gidermeye geldiğine dair olan bir te'kittir. Bu da bir açıdan şeriatın yetkisi sebebiyle bir itibarın reddidir. Bir diğer açıdan da delillerle birlikte eylemlerde sahih tertibinin iadesi sebebiyle bir itibarın reddidir. Mesalihi mürseyleyle birlikte iş yapmak gerekli olmaktadır. Nasslara aykırı ve şeriatın yetersiz kaldığı olduğunda ancak kulların maslahatı kâim olur. Genel söyleyecek olursak şeriat maslahatı asla ihmal etmez. Fakat inandığı şey maslahattır. Eğer şeriat bunu murad etmemişse iki şeyden biri lazım gelir. Ya şeriat bakan bir kimsenin bilmediğinden dolayı ona delalet eder ya da ona maslahat olmadığı takdirde maslahat diye inanır. Çünkü maslahat ya oluşan bir menfaatir, ya da çok olan bir menfaatir.<sup>449</sup>

İbn Teymiyye uhrevi yönden menfaatten kastedileni açıklarken şöyle demektedir. 'Şeriatte zararlı ile faydalıyı hisle ayırmak murad edilmemiştir. Bu hayvanlarda olur. Fakat yapan kişiye yaşamında ve ahiretinde zarar veren fiillerin arasını temyiz etmektir. İmanın, tevhidin, adaletin, iyiliğin, sadaka vermenin, ihsanın, emanetin, iffetin, şecaatin, hilmin, sabrın, iyiliği emretmenin, kötülüğü yasaklamanın faydası gibi.<sup>450</sup> Bu temyiz kesinlikle insanın aklıyla veya tek başına idrak edebileceği bir temyiz değildir. Aksine ona zarar verenle fayda veren arasını temyiz edecek şeriaten bir şeyin elbette olması gerekir. Maslahatı sadece dünyevi

<sup>448</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/99

<sup>449</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/27

<sup>450</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/99



menfaatlerle sınırlamak caiz değildir. Çünkü bu maslahatın anlamını daraltmaktır. Ancak insanın maslahatı dünya ve ahiretteki menfaatleri için olması gerekir.<sup>451</sup>

Menfaatler dünyevi olduğu gibi uhrevidir de. Eğer insan onu idrak edemezse ve Şariin şeriatten olan amacını idrak edemezse onlarla kulları için murad ettiği maslahatların tahkiki, dahası bazılarının onlara göre zararlı addedilen maslahatların da tahkikini bilmezse menfaatin sınırlandırılmasının ölçüsü şeriatın kendisi olmuş olur. İbn Teymiyye maslahat-ı mürseleyi inceledikten sonra, bu konunun kendisine ihtimam gösterilmesi çok büyük bir konu olduğunu belirtmektedir.<sup>452</sup> Maslahatın sınırlandırılmasında insan aklı ve hevesleri değil de şeriat daha düzenleyicidir.

İbn Teymiyye'nin maslahatı almadaki metodunun önce Allah'ın şeriatinde sonrada kulların maslahatında olması şeklinde kabul edilmesine dayalıdır. Yoksa önce maslahatta sonra şeriate olması şeklinde değildir. Bu metod naslarla maslahatlar arasındaki ilişkilerde en emin haldir.

Bazı Hanbelîler, maslahat kavramına, global bir meşruiyet kazanmış halifelik veya vekil olarak kabul edilmiş askeri emirler karşısında, şeriate sınırlı bir uygulama sahasının ayrıntılı bir şekilde kabul edildiği bir devirde sahip olduğundan daha geniş bir toplumsal etki alanı kazandırma aracı diye bakmışlardır. İbn Teymiyye'de şeriat-ötesi eğilimlerin egemen olmasına karşı koymak için bu fikri çok yönlü bir kampanyanın bir cüzü olarak kullanmıştır. Bu şeri-ötesi geleneklere karşı kısmen bilgiyle donanmış bir taarruzla ve kısmen de onlardaki anahtar noktaları kullanarak hücumu geçmiştir. Aynı zamanda olumlu bir programda önermiştir. Bu, bizzat şeriat disiplinini güncel yaşamın çok boyutlu şartlarına daha ziyade uygulanabilir hale getirmektir. Özellikle maslahat ilkesine daha az aşırı ve mantıken daha kesin, fakat

---

<sup>451</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve Zevabidü'l-İçtihat inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, s.200

<sup>452</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/26

hâlâ çok liberal bir tanımlama getirmiştir. Bu maslahat doktrini İbn Teymiyye'ye, şeriatın kesinlikle her şeyi kapsayıcı olduğunu ve elverişli her mantıki yöntemle çalışılması gereken meseleler için daima tek bir doğru çözüm bulunduğunu ileri sürme imkânı vermektedir. Maslahat görüşünün bu tür genişçe kullanımı, hukukçulara taklitle aşırı şekilde bağlı olmadıkları hissini ve içtihad kapısının kapalı olmadığı görüşünü verecek şekilde büyük bir esneklik alanı sağlamıştır. İbn Teymiyye de bunu kurulu düzene yönelik keskin bir hücumun esası yapmıştır.<sup>453</sup>

#### 9- Sedd-i Zerai

Bu asıl İbn Teymiyye'nin Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan ayrı olarak üzerinde en çok konuştuğu delillerden biridir. Bu konuyu hiyel konusuna sıkıca rabt etmiştir. İbn Teymiyye, 'biz hiyelin iptali ve sedd-i zerai kaidesi hakkındaki sözü kitapta çok geniş olarak verdik.' demektedir.<sup>454</sup>

Bunu İslâm şeriatında geçerli bir asıl olarak ele almaktadır. İbn Teymiyye her fiilin yasaklanmış şeye ulaştırdığı, şer ve fesad için sebep olduğu ve bunda da tercih edilecek şeri bir maslahat olmadığını da açıklamaktadır. Onun fasid olması nehyedilmesine tercih edilir. Aksine fesada götüren sebep olursa tercih edilen bir maslahatın olmadığı durumda nehy edilir. Buna yabancılarla halvetin yasaklanması örnek verilmektedir.<sup>455</sup>

İbn Teymiyye'ye göre zerai ya da vesail amaçlar ve gayelerin hükmü olarak ele alınır. Çünkü zeraiye/vesaile götüren şeyin helal mi haram mı olduğuna bakmak gerekir. Zerai çoğunlukla yasaklanmışlara götürdüğünde mutlak olarak haram kılınmaktadır. Bazen onun götürdüğü şey, eğer bu az ulaştırmada tercih edilen bir

---

<sup>453</sup> MGS Hodgson, İslamın Serüveni, İstanbul-1995, 2/515-516

<sup>454</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/349

<sup>455</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 23/214

maslahat olmadığında olur. Ancak olursa yine onu haram kılar. Sonra bu zeraî, failinin bir kasdı olmaksızın bir mekruha ulaştırır.<sup>456</sup>

Zeraî bazen münferid olur, bazen de başkasıyla beraber olur. Zerainin itibarı Şariiden dolayıdır. Ya münferiddir ya da başkasıyla birlikte. Bir şey, haram kılınmış bir fiile zeraî/vesile oluyorsa ya onunla yasaklanmış şey kastedilir ya da kastedilmez. Şarii onu imkânları ölçüsünde haram kılar ki onun karşı olmayarak maslahatın onu helal kılmasını ya da vacip kılmasını gerektirmesidir. Bu konuda farklı örnekler verilmiştir. Putları kötölemek, karşılık olarak Allah'ı kötölemeye yol açacağından dolayı doğru görülmemiştir. Zeraî amaçların hükmünü ortaya koyar. Zeraîyi Allah haram kılmıştır. Eğer onunla haram kılınmış şeylere götürme korkusuyla haram kılınmış şeyler kastedilmezse, o zaman bir şeyle haram kılınmış şeyin kendisi kastedildiğinde onun zeraî ile haram kılınması daha evla olur. Bu zeraîleri önlemekte şeriatte bir takım sınırlar vardır ve Şariin ilmi ile nefislerde var olan şerrin maddesini önlemedir.<sup>457</sup>

Bunu yanı sıra Hanbelî mezhebinin özelliklerinden biri olarak kabul seddü'z-zeraîyi kullanarak akidlerin ve tasarrufların çoğunda amaçlara ve varılmak istenen hedeflere bakmıştır. Şeriat, kötülöklere sebep olan yolların tümünü kapatmıştır. Fitneye sebep olan ne varsa caiz değildir. Kötölöğe sebep olan yol, racih bir maslahat ile çatışmıyorsa o yolun kapatılması gerekir. Bu gerekçeden hareketle Resulullah bir erkeğin mahremsiz olarak bir kadınla halvet halinde birlikte olmasını ve kadının mahremsiz olarak yolculuk yapmasını yasaklamıştır.<sup>458</sup>

İbn Teymiyye dini hükümlerden bahsederken, hükmün maksadına, hükümdeki menfaate, hükme uyulmaması halinde ortaya çıkacak zararlara

<sup>456</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealimü ve Zevabü'dü'l-İctihad inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, s.203

<sup>457</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealimü ve Zevabü'dü'l-İctihad inde Şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, s.204

<sup>458</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/48

değınmeden geçmez. Şüphesiz şeriat maslahatları elde etmek ve tamamlamak üzere gelmiştir. O iki hayırdan en hayırlısını, iki şerden en az şerri olanı tercih etmiştir. İki menfaatten, az olanı bırakarak fazla olanı tercih etmiş, iki mefsededen azına tahammül ederek daha kötüsüne engel olmuştur.<sup>459</sup>

İbn Teymiyye bu delilin İslâmda geçerli bir delil olduğunu açıklamaktadır. ‘Seddü’z-zerayi hakkında söylenecek sözler neredeyse yazı ile tesbit edilemeyecek kadar çoktur. Biz bu delilin misallerinden yalnız üzerinde ittifak edilen veya hakkında nass bulunanları veya ilk müslümanlardan nakledilen ve aralarında yaygın olanları zikrettik. Çünkü hakkında ihtilafa düşülen fer’i meselelerden bazıları için bu asli delillerle ihticac edilir, bazılarında ise edilmez.’<sup>460</sup>

#### 10- Örf

İbn Teymiyye’nin içtihadında yer alan delil ve istinbat unsurlarından biri de örfdür. Örf şeriatın hüküm getirmediği adetlerde ve davranışlarda belirleyici bir unsurdur. Çünkü adetlerde ve insanların günlük yaşamlarındaki davranışlarında asl olan mübahlık ve meşruluktur. Bu nedenle topluma mal olmuş gelenekler ve adetler dince mahzurlu sayılmadıkça haram kılınıp yasaklanamaz. Şeriatın belirlemediği ve sustuğu hususta belirleyici unsur insanların örfleridir.<sup>461</sup>

Örf usûle ait olan şeylerden sayılır. Örf, lafızların anlamlarının çoğunun sınırlandırıldığı, şeri nasların manalarında ona binaen ikame edilen hükümlerin çoğunu kapsayan büyük bir alandır. İbn Teymiyye örfü ele alır, ona öncelikle büyük bir ihtimam gösterir ve onu kendisi hüküm koyduğu birçok meselede kullanır.

İbn Teymiyye örfü, insanların dünyalarında ihtiyaç duydukları şeylerde adet edindikleri şey olarak tarif etmektedir. Örfü ileri sürülen işaretlerle uygun olma

<sup>459</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 20/48

<sup>460</sup> Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s.474

<sup>461</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/5

şeklinde ele alır. Kulların söz ve fiillerde ki tasarrufları iki türdür. Dinlerinin kendisiyle doğru olduğu ibadetler ve dünyalarında ihtiyaç duydukları adetlerdir. Şeriatın usûlünü araştırmakla biz Allah'ın vacip kıldığı ibadetleri veya sadece şeraitle emredilerek sabit olan ibadetleri sevdiklerini biliriz. Adetlere gelince onlar insanların dünyalarında ihtiyaç duydukları şeylere olan adet edinmeleridir. Burada asıl olan bir mahzuru yoksa Allah da onu yasaklamamışsa herhangi bir yasaklama olmamasıdır.<sup>462</sup> Şer'i lugatte tanımı olmayan isimler hakkında da her ismin şer'i lugatte tanımı olmadığını söyleyerek onun tanımında örf'e başvurmaktadır.<sup>463</sup>

### 11- İstihsan

İbn Teymiyye istihsanı, 'bir şeyin iyi olduğunun görülüp, iyiliği gereği o şeyin şeriatıta uygun olduğuna hükmedilmesidir', şeklinde tarif etmiştir. Bu konunun nazik olduğunu, Allah'ın izin vermediği hükümlerin ortaya çıkacağı endişesi ile bu delilin kullanılmasında dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir.

İstihsanın manalarından meşhur olanı, 'bir delil sebebiyle kıyasa muhalif olmasıdır.'<sup>464</sup> şeklinde kullanılır. Âlimler bu konuda üç görüş belirtmiştir. Bazıları bu lafzı mutlak olarak inkâr etmişlerdir. Bunları kıyası nefyeden Davut(d.202/818-ö.270/884) ve arkadaşları ile kendilerine göre şeri delilde kıyas ve istihsanın olmadığını ileri süren Mu'tezile ve Şiadan bazı kelamcılardır. Bazıları da istihsanın, kıyasın muhalefetini kabul etmektedirler. Bu şekilde istihsan şeklinde addedilen şeylerde kıyasla amel ederler. Bazıları da Şafii(d.150/767-ö.204/820), Ahmed(d.164/780-ö.241/855) ve Malik(d.93/712-ö.179/795) gibi bazen istihsanı kötülerler, bazen de kabul etmektedirler.<sup>465</sup>

<sup>462</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 29/16

<sup>463</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 26/227

<sup>464</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, Mekke-1419, s.47

<sup>465</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.48-49

İbn Teymiyye, Ahmed bin Hanbel(d.164/780-ö.241/855)'in görüşlerini şöyle aktarır: Ben nassların hepsini kullanırım. İki nasdan birini diğer nassa aykırı olacak olan bir kıyasla kıyas etmem... Onlar iki nasdan birini kıyas ettiklerinde, ister bir nass için olsun ister olmasın istihsan konumuyla istisna ederler. Kıyas onlara göre sahih illeti gerektirir ve peşi sırada illetin kendi mahallinde kendiyile eşit olmasıyla beraber onlar illeti terk ederler. Bu Ahmed(d.164/780-ö.241/855)'in sahih illeti terk etmenin gerekli olduğuna dair bir açıklamasıdır. İletinin kendi mahallinde kendiyile eşit olmasıyla beraber çelişkili/zıt olması o illetin fesadını gerektirir. Bunun içinde İmam Ahmed, ben iki nasdan birini diğer nassa tezat olacak bir kıyasla kıyas etmem demiştir.<sup>466</sup>

İbn Teymiyye Yahya bin Said(ö.143/760), Şafii(d.150/767-ö.204/820), Ahmed(d.164/780-ö.241/855) vd. gibi ehli hadis fakihlerinin naslarla amel ettiklerini, birini diğerine kıyas etmediklerini belirtmektedir. Örneğin; Allah alışverişi helal ribayı haram kılmıştır. Müslümanlardan hiç kimse bunlardan birini diğerine kıyas etmemiştir. Böyle bir kıyas ancak müşriklerin kıyasıdır.<sup>467</sup> Böyle bir kıyas hakkında yine şöyle demiştir. Şeriat daima fasid kıyası iptal etmiştir. Tıpkı İblisin kıyası gibi. Müşrikler kıyaslarında şöyle derler; alışveriş riba gibidir. Yine onlar leş ile kesilmiş eti de kıyas ederler ve kendi öldürdüklerinizi yiyorsunuz da Allah'ın öldürdüğünü mü yemiyorsunuz.<sup>468</sup>

İbn Teymiyye'nin Kadı Ebu Yala(ö.510/1117)'dan aktardığına, göre bazıları Hanefilerin söyledikleri gibi söyleyip açıkladıkları gibi açıklayarak istihsanı; bir hükmün ondan daha iyi bir hüküm için terk edilmesi olarak tanımlarlar. Yine

<sup>466</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan* s.50,51

<sup>467</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 30/539-540

<sup>468</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/287

istihsanda bazen kitaba, bazen sünnete bazende üçüncü olarak icmaya dönen bir delil vardır.<sup>469</sup>

İbn Teymiyye Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) vd.lerinden, istihsanın amacının illetin tahsis edilmesi olduğunu aktarır. Bunun dört mezhep imamınca da caiz görüldüğünü anlatmaktadır. Bu konuda gerçek olan hususun illetin tam illet olduğunun söylenmesi olduğunu söyledikten sonra bu illetin malulünün gerektirdiğini, bunun da ne zaman olursa ittifakla batıl olduğunu belirtir. İlk olarak gerektiren illet üzerine konuşulur. Tesir eden isimlendirilir ve delalet eden sebep ve illetin delili vb. diye isimlendirilir. Bu illetin tahsisi meselesi kıyasa muhalif istihsanda tartışma kaynağıdır.<sup>470</sup>

İlletin tenakuz halinde olması illetin batılığını kesinlikle gerektirir. Bu durumda eğer tenakuz şeklini manevi bir farkla kesin olarak tahsis etmediğinde olur. Şarii hâkim ve adil olduğundan iki benzeri birbirinden ayırmaz. Her iki suret birbirine benzer olmaz, sonrada ikisinin arasındaki hüküm aykırı olursa belki de iki hüküm arasında ihtilaf ilk etapta iki suretin ihtilafına delildir. Eğer ikisinin arasını ayırdığı bilirse bu da ilk etapta her ikisinin birbirinden ayrılmasına delil olmaktadır. Eğer her ikisinin arasını birbirine aynı tutuyorsa bu da her ikisinin birbirine müsavi olduğuna delil olmaktadır. Eğer bu olduğu ve olmadığı bilinmezse bunu birleştirmek ve birbirine eşit tutmak ancak bunu gerektiren bir delille caiz olur. İbn Teymiyye bu konuyla ilgili olarak kıyasın sahih veya fasid olmasıyla ilgili konularda da bahsetmiştir.<sup>471</sup>

Ahmet bin Hanbel(d.164/780-ö.241/855) istihsanın şekli ile istihsandan başkasının şekli arasındaki ayırım sebebiyle istihsan hakkında görüş belirtmiştir. Bu,

<sup>469</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.58-59

<sup>470</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.62-65

<sup>471</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/287

müessir bir ayırım sebebiyle illetin tahsis edilmesiyle alakalı olan doğru bir konudur. Müessir bir ayırıcı olmaksızın illetin tahsis edilmesi durumunda istihsanı da reddetmiştir. Bunun için Ahmed(d.164/780-ö.241/855); onlar kendilerince de doğru olan kıyası istihsan için terk ediyorlar demiştir. Bu bakış açısı Şafii(d.150/767-ö.204/820) ve diğerlerinin istihsanı reddettikleri durumdur. Bu istihsan ve o istihsan için muhalif kıyastan dönülen şey bir farkı ve şeri bir delil olmaksızın iki şekil arasındaki bir birleşmeyi gerektirmektedir. Aksine Allah'ın ve Resul'ünün beyanına ve Allah'ın ve Resul'ünün emrine dayanmayan bir rey/görüfle olduğu takdirde onun için ebedi olarak şeri bir vazetme yoktur.<sup>472</sup> 'Yoksa onların, Allahın izin vermediği şeyleri onlara yasa olarak belirleyen ortakları mı var?'<sup>473</sup>

Bu durum Şari' tarafından kıyasın illetinin belirlenmediği ve şeri lafzın ondaki umumi bir manaya delalet etmediğinde olan bir durumdur. Fakat bakan biri bir münasebetle veya bir benzerlik sebebiyle bunu görüp hükmün kaynağı zanneder. Sonra bu manadan nasla bir takım biçimleri tahsis eder. Ancak nassın bazı biçimlerde bu illete muhalif olarak gelmesi o illetin kesinlikle tam bir illet olmadığına delil olmaktadır. Çünkü tam illet kesinlikle çelişki kabul etmez. Eğer nassın kaynağının bir farkı gerektiren bir mana ile tahsis edilmiş olduğunu bilmezde kalbi bu mananın illet olduğunda mutmain olmadığı durumda belki illetin başka bir mana olması veya bu mananın illetin bir kısmı olması caiz olur. Bu takdirde illet zannedilenle kaynaklardan alınan hüküm bölünmez.<sup>474</sup>

İstihsanın kaynağı yine uygun ve benzer zannettiği bir mana olursa o zaman bunu, bu vasfın tesirine delalet eden bir delille sabit olmasına ihtiyaç duyar. İstisnanın biçiminin kendisinden veya kendinden başka bir biçimin aralarındaki farkı

<sup>472</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetün fi'l-İstihsan*, Mekke-1419, s.80

<sup>473</sup> Şura 42/21

<sup>474</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetün fi'l-İstihsan*, s.80-81



gerektiren bir şeyle tahsis edilmesi sebebiyle kıyasın terki ancak kendisinden daha kuvvetli bir kıyas için olur. O zaman bize göre istihsan nasstan veya kıyastan çıkıyor olmaz.<sup>475</sup>

Şafii(d.150/767-ö.204/820) ve Ahmed(d.164/780-ö.241/855) bu duruma karşı çıkmışlardır. Sahih kıyastan sahih istihsana dönüşüm olmayacağını söylerler. Sahih kıyastan herhangi bir durumda dönüş caiz değildir. İbn Teymiyye bunu kabul ederek şeriatte asla sahih kıyasa aykırı bir şeyin olmadığını söyler.<sup>476</sup>

Bu konuda gerçek şudur ki kıyas ve istihsan birbirleriyle çelişirse ve aralarında da bir fark olmadığına ancak ikisinden birinin iptali gerekli olmaktadır. Bu da illetin bizzat tahsis edilmesi meselesidir. Eğer tahsis edilmiş suretler ve diğerleri arasında bir fark olmadığına bir eşitleme gerekmektedir. O zamanda ya illet batıl olur ya da bu şeklin tahsisi batıl olur.<sup>477</sup>

Bu durum bu konunun hepsinde doğrudur. O da Şafii(d.150/767-ö.204/820) Ahmed(d.164/780-ö.241/855) vd.lerinin kıyası ve onun muhalifi olanın istihsan olduğunu söyleyenlerin reddedilmesidir. Onlar bu ikisi arasında müessir bir fark getirememektedirler.

Yine onlar Kadı Ebu Yala(ö.510/1117)'nın anlatımında olduğu gibi yeni bir delilde anlatmaktadırlar. Yine kendinde bir eserin varid olduğu şey bizzat kendisi asıl olmaktadır. Sonrada onunla kıyas yapmak diğer usûller gibi gerekli olur. Bu asılın bu usûle aykırı olması sebebiyle reddedilmesi bu usûlün bu asıla aykırı olması sebebiyle reddedilmesinden daha evla değildir. Onlardan her birinin gerektirdiği yerde kullanılması ve geneli itibariyle de icra edilmesi gerekli olmaktadır. Yine kıyas haberi vahidin olduğu alanda her iksinden birinde zanni galibin olduğu sabit bir

<sup>475</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetün fi'l-İstihsan*, s.81

<sup>476</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.81

<sup>477</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.86

delille cereyan etmektedir. Sonra da usûl kıyasına aykırı olanın varid olmasının doğru olması sabit olur. Böylece de kıyas onun mislidir.<sup>478</sup>

Bu işin tam gerçeği, ilk etapta sahih kıyasa aykırı olmasına olan hüküm sabit olmaktadır. Bir kimse müessir bir ayırıcı olmadan bir istihsandan, müessir bir ayırıcı olmadan illetin tahsis edilmesinden ve tahsis edilmişlere kıyas yapılmasına mani olmasından bahsederse ilk etapta sahih kıyasa aykırı olan hükümleri ispat eder.<sup>479</sup>

Bu birçoklarının inkâr ettiği istihsandır. Onlar bazen istihsan sebebiyle karşı oldukları kıyasın sıhhatini inkâr etmektedirler. Bazen de şeri delille olmayan istihsandan dolayı terk etmelerin sebebiyle sahih kıyasa muhalif olmayı inkâr ederler, bazen de her ikisini red ederler.<sup>480</sup>

İbn Teymiyye bu konuyu incelediğini belirttiikten sonra istihsanın sahih kıyasa aykırı olduğunun sabit olduğunu söyleyenlerin, sahih şeri illetin şartın geçip gitmesi ya da mani bir şeyin varlığından dolayı şeri bir fark olmadan tahsis edilmesidir. Ya da sahih istihsan şeri bir fark olmaksızın sahih kıyasa aykırı olmaktadır. Oysa mevzuyu bunun aksi olarak gördüm. Şafii(d.150/767-ö.204/820), Ahmed(d.164/780-ö.241/855) vd. imamların çoğunun dediği gibi. Onlardan biri tenakuza düştüğünde müessir bir ayırıcı olmayarak ortaya koyduğu illeti tahsis eder. Tıpkı müessir bir illet olmadan kıyas ettiği gibi. Amaç, yansıyan sabit genel fıkıh usûlünü zapt etmek ve şeriatte asla bir çelişki olmadığını açıklamaktır. Sahih kıyas iki benzerin arasındaki eşitlik ve farklı olanlar arasındaki farktır. Allah ve Resul'ünün açıkladığı gibi eşya arasını birleştirmek ve aralarındaki farkı ortaya koymaktır.<sup>481</sup>

<sup>478</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.86-87

<sup>479</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.89

<sup>480</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.89

<sup>481</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.90

Kıyas şariin itibar ettiği ve hüküm için kaynak kıldığı müşterek umumi bir manaya itibar etmektir. Bu mana bazen genel şeri bir lafız olur ve hüküm de şariin lafzının umumuyla ve onun anlamıyla sabit olur.<sup>482</sup> Hükümlerin hepsi şariin lafzı ve anlamıyladır. Lafızları hükümlerin hepsini kapsar. Hükümler ise müessir bir mana ile illetlenmiştir. Manası ise yine bütün hükümleri kapsar. Fakat bazen mana lafzın umumunu bilmeyen tarafından anlaşılır, bazen umumi illeti anlamayan lafzın umumunu ve delaletini anlar. Çoğunlukla da lafız dediği ve demediğini zannettiği şeyde yanılıyor veya umum ya da hasa kılındığında Şariin muradı bunun tersine oluyordu. Söylediği lafzı nefyedenin yanıldığı gibi, itibar etmediği bir manaya itibar ettiğini zannedenin yanıldığı gibi, veya da itibar ettiği manayı ilga eden gibi.<sup>483</sup>

Kendine zıt olan istihsan ve illetin tahsisi olmadan bu konuda kıyasın sahih olduğu açıklanmıştır. Müessir bir ayırıcı olmaksızın tahsisin caiz olmadığını söyleyerek bu durumun iki şey ifade ettiğini belirten İbn Teymiyye ilk olarak onun sahih illet olduğu sabit olduğunda tahsisinin caiz olmadığını, sonrada tahsisi sabit olduğunda batıllığının bilindiğini söylemektedir. Bu anlamda İbn Teymiyye şöyle der: Sahih kıyasla sahih istihsan birleşmez, ancak şeriatte müessir olan bir ayırıcı ile beraber olduğunda birleşir.<sup>484</sup>

## 12- Delil getirmede akıl-nakil ilişkisi

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri de akıl ve nakil arasındaki ilişkinin boyutları ve sonuçlarıdır. Akıl ve nakil arasında nasıl bir ilişkinin olduğu tartışılmalıdır. Kelâmda akıl-vahiy, felsefede de felsefe-din ilişkileri şeklinde ortaya çıkan tartışma İbn Teymiyye'nin bir eserine isim olacak kadar önemlidir.

<sup>482</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/280

<sup>483</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.91

<sup>484</sup> İbn Teymiyye, *Kaidetü'n fi'l-İstihsan*, s.97

Usûlüddin de aklın delil oluşu ve akıl yürütmenin zorunluluğu konusunda kelamcılar ittifak halinde olmalarına rağmen bilginin ve delillerin yerlerinin sıralanmasında ihtilaf halindedirler. Akıl Mu'tezileye göre nakilden öncedir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise genelde nakli başa koymakla beraber her ikisini de dengeli bir konumda ele almaya çalışmışlardır. Bu ikisi arasında bir çelişki olduğunda hangisinin önceleneceğinde çıkan tartışmada İbn Teymiyye nassı öne alan fakat akli ihmal etmeyen bir bakış açısına sahip olup her iki delil kaynağının sağlamlık ve doğruluğuna bakarak sahih naklin sarih akılla birbirleriyle çatışmayacağını söylemektedir.

Kelamcıların akli öne çıkarması ve akıl yürütmelerde mantiki delil getirme metotlarını kullanmakta bir sakınca görmemesi özellikle de Fahreddin Râzi(d.543/1149-ö.605/1209)'nin ve ondan sonra gelenlerin felsefi terimleri kullanma ihtiyacı duymaları İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir.

İbn Teymiyye Râzi(d.543/1149-ö.605/1209)'nin görüşünü şöyle özetler; Semi ve aklî deliller veya naklin zahiri ve aklın katılığı ya da genel olarak akıl ve nakil tearuz edip çatıştığında ya her ikisi kabul edilir ya ikisi birden reddedilir ya da biri diğerine takdim edilir. İkisini kabul veya reddetmek muhaldir; çünkü bu birbirine zıt olan iki şeyin aynen tasdik edilmesi veya reddi anlamına gelir. Öte yandan naklin öne geçirilmesi de imkânsızdır; çünkü akıl, naklin aslı ve temelidir. Nakle öncelik verildiği takdirde onun aslı olan aklın değeri düşürülmüş olur. Bir şeyin aslına yapılan kendisine yapılmış demektir. Dolayısıyla aklın öne geçirilmesi vaciptir. Nakil ise ona uygun olarak te'vil edilir veya gerçek anlamı Allah'a havale edilir.<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/4

İbn Teymiyye felsefeleşmiş kelâm anlayışına karşılık Kur'an ve sünnet temel olmak üzere bu iki kaynağın oluşturduğu ve bu iki kaynağın sınırlarını belirlediği aklîlik alanını oluşturmaya çalışır. Burada vahyin kesinliği tartışma götürmezken dini tebliğ eden peygamberin doğruluğu kesinleştikten sonra bütün inanç, ibadet ve ahkâmın nasslara dayanması gerekmektedir. Çünkü Allah inanılması gereken zarurat-ı diniyyeye dâhil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi onları ispat edecek ve onları takviye edecek aklî istidlalleri de göndermiştir. Nasların içindeki bu istidlaller sahabe tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı aklî metod oluşturulmuş ve onları takip eden selef âlimleri başka bir aklîliğe ihtiyaç duymamışlardır.<sup>486</sup>

İbn Teymiyye delilin bir bütün olduğu kanaatindedir. Bunun için delili asıl ve ferî olan diye ayırmaz. Delilin bütünlüğünü bozunca da çatışmanın ortamı ortaya çıkar. Delili sadece aklî alan ya da naklî alana sıkıştırmak doğru değildir. İbn Teymiyye'nin aradığı esas naklin sahih olmasıyla birlikte aklın sarîh olmasının oluşturduğu şeri bir bütünlüktür. Bu daha önce yapılabilmiş bir durumdur. Yine aynı prensip geçerli olmalıdır.

Kelâmcıların çoğunun şeri delillerin sadece haber-i sadık olarak bir değer taşıdığını ve herhangi bir aklîlik ihtiva etmediği kabul ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye onların usûlüddini aklîyyat ve semîyyat diye ikiye ayırarak aklîyyatın kitap ve sünnetle bilinmeyeceğini kabul ettiklerini belirtir.<sup>487</sup> Oysa İbn Teymiyye Kur'an'ın açık bir şekilde aklî delillere yer verdiğini söyler. Tevhid, Resul'lerin doğruluğu, sıfatların ve haşrin ispatı gibi meselelerde Kur'an'daki misaller yapılan açıklamalar ve işaret edilen örnekler akılla bilinen delillerdendir. Nasların işaret

---

<sup>486</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/471

<sup>487</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/470-471

etmesi suretiyle elde edilen akli burhan ve kıyaslar dolaylı olarak Kur'an ve sünnete dayandıkları için şeri delil kabul edilirler.<sup>488</sup> Dahası naslardaki akllik kelamcılarının akli metot ve delil getirmelerinden daha sağlam bir yapıya sahiptir. Zira nasların delaletinden daha çok aklın delaletinde zan ve ihtilaf vardır.<sup>489</sup>

İbn Teymiyye deliller arasında akli ve nakli ayrımı yapmamakta ve şeri bir sınırı olmayan akla dayalı bir usûlüddin meydana getirmenin doğru olmayacağını kabul etmektedir. Buna karşılık Kur'an ve sünnetin usûlüddinin bütüm meselelerini kapsadığını söylemektedir. Amaç sadece Kur'an'da ve nebevi hikmetle var olan şeylerin, dinin aslından almayı hak eden her türlü mesele ve delilleri kapsadığına işaret etmektir. Bazı insanların usûlüddin adıyla batıl şeyleri dinin aslına sokuşturmalarına gelince, bunların hiçbiri -istenildiği kadar bozuk mesele ve deliller sokuşturulmaya çalışılırsa çalışılsın- usûlüddinden değildir. Mesela sıfatların ve kaderin olmadığı gibi ya da arazların hadis olması sebebiyle alemin de hadis olduğuna getirilen deliller gibi.<sup>490</sup>

Güçlkle bilinebilen bu yola Hz.Muhammed insanları çağırmanın, onlardan bu yolla yaratıcıyı ve peygamberlerin peygamberliklerini kabul etmelerini istememiştir. Çünkü Eş'ari ve diğer kelâm âlimlerinin de itiraf ettiği gibi bu yol peygamberlerin ve onlara tabii olan selefın ve ümmetin imamlarının yolu değildir. Onların usûlüddin adını verdikleri konular gerçekte Allah'ın kullarına tayin ettiği dinin asıl konularından değildir.<sup>491</sup> “Yoksa Allahın dinde izin vermediği bir şeyi onlara meşru kılacak ortaklarımı vardır”<sup>492</sup>

<sup>488</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/198-200

<sup>489</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/192-194

<sup>490</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/24

<sup>491</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/25

<sup>492</sup> Şura 42/21

Usûlüddin sözünün bu isim kullananların örfünde bazı meselelerin ve ıstılahların karıştırılması yüzünden müphemlikler ve kapalılıklar ifade ettiği bilindikten sonra asıl dinin, Allah'ın, Resul'ünün ve mümin kulların yanında olan din olduğu açığa çıkmıştır. Bu dini müminler Resulullah'tan miras almışlardır. Allah'ın izin vermediği şeyi din olarak ortaya koyanlara gelince, malumdur ki o şeyin aslı onları bağlar. Onların Resulullah'tan nakledilmiş olması caiz değildir. Çünkü tıpkı hakkın gereğinin hak olduğu gibi, onlar da batıl olduğundan dolayı, batılın gereği de batıldır.<sup>493</sup>

İbni Teymiyye her iki kanadın kullandığı terminolojinin bilinmesinde bir mahsur olmadığını belirtir. Eğer kitap ve sünnetle sabit olan manalar bilinse ve onlar bu lafızları anlayan kimselere, manaların hangisinin hangi lafza uygun olup olmadığı belli olması amacıyla anlatılsa, bunun faydası büyük olurdu. Bunu gerçekleştiren kişi, insanlar arasında, onların ihtilaf ettikleri meselelerde kitaba göre hükmeden kişilerden biridir. Nitekim Allah şöyle buyurur: “İnsanlar bir tek ümmetti. Allah Peygamberleri müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi. İnsanların ayrılığa düşecekleri hususlarda aralarında hüküm vermek için onlarla birlikte hak kitaplar indirdi.”<sup>494</sup> O kişi diğer ümmetler arasında onların örf ve adetleriyle değişik şekillerde anlayışlara sahip olarak ihtilaf ettikleri manalarda tıpkı bir hakem gibidir. Elbette bu kişi, kitap ve sünnetin manalarını ve bunlara ek olarak o ümmetlerin kullandığı lafızları bilme ihtiyacı duyar. Bunları bildikten sonra o lafızların manalarını, onların hakka uygun olup olmadıklarının ortaya çıkması için incelemesi gerekir.<sup>495</sup>

İbn Teymiyye'ye göre dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şeri delillere dayanır. Şer'i delil ise vahye bağlıdır ve aynı zamanda akılla da

<sup>493</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/26

<sup>494</sup> Bakara 2/213

<sup>495</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/29

desteklenen yani hem nakle uygun hem de akla uygun olan delildir. Bu açıdan bakınca dinde birbirinden tamamen bağımsız sınırları belirlenmiş aklî ve naklî delil ayırımı yoktur. Akıl inanç konularında vahyin rehberlik etmesine ve kaynak olmasına muhtaçtır. Şer'i delil hem Kur'an'ın delalet ettiği ve Hz.Muhammed'in haber verdiği naklî delilleri ve varlıkta olan aklî delilleri ihtiva ettiği için bunlar arasında herhangi bir çatışma olmadığı gibi din açısından bir bütünlükte mevcuttur. Kur'an'da verilen örnekler kıyas gibi olduklarından asıl itibariyle aklîdirler. Ancak bunlar naslardan elde edildikleri için bunlardan ortaya çıkacak olan delil getirmeler ve ortaya konan hükümler de aynı anda şeridirler ve tutarlılık itibariyle de aklî delillerden daha kuvvetlidirler. Dahası aklın delaletinde birçok ihtilaf çıktığı halde naklin zahirinin delaletinde bir tartışma ve çekişme de yoktur.<sup>496</sup>

İbn Teymiyye akıl nakil ilişkisine kelamcıların akli asıl sayarak naklin önüne geçirmeleri dahası onu ihmal etmelerine olan karşıtlığı ile yaklaşır. Bu karşıtlığında kelamcıların öne sürdüğü görüşleri ele alıp inceledikten sonra kendi görüşlerini buna uygun aklî söyleme bağlı kalarak yapar.

Delillerin çatışmasında tespit iyi yapılmalıdır. Delillerin ya her ikisi aklîdir, ya da her ikisi naklîdir. Veyahut biri naklî, diğeri aklîdir. Bu durumda ya her ikisi de katidir, ya da her ikisi de zannidir veya biri kati diğeri de zannidir. İki kati delilin – bunlar ikisi de aklî veya semi olabildiği gibi, biri aklî diğeri semi de olabilir- çatışması caiz olmaz. Bu durum ittifakla kabul edilen bir şeydir. Çünkü kati delil delalet ettiği şeyin sübutunu kesin olarak vacip kılan şeydir. Kesinlik ve çatışma aynı anda bir arada bulunmaz, muhaldir. Bu durumda kati sanılan delillerin birbirleriyle çatıştığına inanılması söz konusu olur ki bu doğru değildir. Yani ikisinin de delil

---

<sup>496</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/3



olması veya ikisinden birinin kati olması veya ikisinin de delalet ettiği şeylerin çatışmaması gerekir. İki medlulün çatıştığı bilinmekle beraber iki delilin çatışması mümtenedir.<sup>497</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, her iki delilde zanni ise delilin kuvvet durumuna göre biri diğerine tercih edilir. İster aklî olsun ister naklî olsun hangisi tercih edilmişse öne geçen o olur. Bir kati diğeri zanni ise kati olan aklîlik ve naklîliğine bakılmaksızın öne alınır. Delillerin semi veya aklî olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü zan yakın ifade etmez.<sup>498</sup>

Delilde belirleyici olan aklîlik değil kesinliktir. Burada İbn Teymiyye 'semi delil kati olamaz' diyenlere karşı bu sözün batıl ve faydasız olduğunu söyler. Aklın nakle önceliği onun kati oluşundan olup, ne sırf aklî olması ne de semiyyata asıl olmasından dolayı değildir. Onlar ise kendi düşüncelerine göre, aklı, semiyyatın aslı olduğu için öne almaktadır. Bu batıldır. Eğer kati ve zanni deliller çatışırsa aklî kati olan delil öne alınır. Fakat semi delilin kati olmaması olabilecek bir şey değildir. İnsanlar Resulullah'ın getirdiği birçok şeyin onun dininden zorunlu olarak bilindiği konusunda ittifak halindedirler. İbn Teymiyye kati olanın zanni olana takdim edilmesinin şart olduğunu söylemektedir. Semi kati delilin kâim olduğu yerde aklî kati delilin ona muarız olması imkânsızdır. Pek çok insan bu gibi hatalara düşmektedir.<sup>499</sup>

Bazılarının aklî ve semi deliller arasında çelişki olduğunda aklın kesin olarak öne geçirilmesi gerektiği iddiaları, bozukluğu zorunlu olarak bilinen bir şey olup akıllı kimseler bu iddiaların aksinde ittifak etmişlerdir. Belki de nakil ve akıl çatışması tanımaması ile iki kati delilin çatışmasını kastediyorlar. Gerçek şu ki biz

<sup>497</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/79

<sup>498</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/79

<sup>499</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/80

böyle bir şeyi kabul etmeyiz. Kati olan öne alınır. Bu öne alınma delilin akli olmasından değil kati olmasındandır.<sup>500</sup>

Aklı mutlak olarak asıl kabul edenleri kabul etmeyen İbn Teymiyye onların ‘nakli öne geçirirsek, onun asıl olan akla tan etmiş oluruz’ şeklindeki sözlerini kabul edilemez bulmaktadır. Onların ‘naklin aslı akıldır’ sözüyle ya naklin sübutunda aklın asıl olduğu ya da naklin sıhhatinin akılla sabit olduğu kastedilmektedir. Naklin sübutunda aklın asıl olduğunu akıllı biri söylemez. Çünkü rivayet veya başka bir yolla sabit olan bir şey, biz onu ister akılla bilelim isterse başka bir yolla bilelim- ya da onun sabit oluşunu akıl veya başka bir yolla bilemeyelim- o sabittir. Bilginin olmaması bilgi olarak bir şeyin yok olmasını gerektirmez. Sadık ve masduk(sav) olanın haber verdiği şeyler haddi zatında sabittir. Onun haber verdiği şeylerin doğru olduğunu bilmemiz veya bilmememiz bir şeyi değiştirmez. İnsanlar tasdik etmese de onun haber verdiği şeyler haklıdır. Risaletin sabit oluşu kendindedir. Resul’un sıdkı ve onun haber verdiği şeylerin doğruluğu kendindedir. Bunlar bizim varlığımıza bağlı değildir. Bizim akıllarımıza veya aklımızla bildiğimiz delillere bağlı değildir. Böylece şeriatın kendi başına sabit oluşunda aklın asıl olmadığı ortaya çıkmıştır. Biz ona ve onu aklımızla bilmekle muhtacız. Çünkü akıl, şeriatın kendi başına kâim olduğu şeyi bilirse hem onu hem de onun içerdiği dünya ve ahiretle ilgili işleri bilmiş olur.<sup>501</sup>

İbn Teymiyye bu noktada aklın anlam alanına temas etmektedir. Semiyyatın delili ve akılla elde edilen bilginin aslı olan akıl kastedildiğinde ise akılla bilinen her şey semiyyatın aslı onun sıhhatinin delilidir. Semiyyatın sıhhatini bilmek Resulullah’ın doğruluğunu bilmeye dayanır. Hâlbuki akli ilimlerin hepsiyle, akli

---

<sup>500</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/85

<sup>501</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/87-88

ilimlerin hepsi Resulullah'ın doğruluğunu bilmek değildir. Aksine Resul'den öğrenilen şeyle Allah'ın onu gönderdiği de bilinir. Böyle olduğundan dolayı akılla bilinen bütün şeylerin ne delalet ne sıhhat ne de başka bir anlamda aklın naklin aslı olmadığı çıkmış olmaktadır.<sup>502</sup>

Semiyyatın sıhhati bilgisine dayanmayan aklî ilimler semiyyata ters düşüyorsa bu, semiyyatın aslında olan bir özür değildir. Bu açık ve nettir. Bazı aklî bilgilerde olan özür, aklî ilimlerin hepsini kuşatan bir özür de değildir. Nitekim aklî ilimlerde bazı sahih şeylerin olması, onların tamamının sahih olmasını gerektirmediği gibi bazı semiyyatın sahih oluşu, hepsinin sahih olmasını da gerektirmez. Öyleyse semiyyata ters düşen aklî bilgilerin doğruluğundan öte, semi bilgilerimizin üzerine bina edildiği aklî bilgilerin doğruluğu diğer aklî bilgilerin de doğru olmasını gerektirmez. Bunun tersi -olan bu bilgilerin bozuk olmasının diğer bilgilerin bozuk olmasını gerektirmediği- de doğrudur. Bu durumda 'semiyyatın gereği olan aklî ilimlerin doğruluğu, semiyyata ters düşen aklî ilimlerin doğruluğunu gerektirir' nasıl denilebilir. Çünkü aracılığıyla semiyyatın bilindiği, o olmazsa semiyyatın bilinemeyeceği semi ilmin onsuz olamayacağı şey, semiyyatın melzumdur; onu bilmek semiyyatı bilmek demektir. Bu durumda semiyyata ters düşen, onunla çatışan bir bilgi kendisine ters düşmekte ve kendisiyle çatışmaktadır. Akıllı bir kimse bir şeyin gereği olan bir şeyi, ona ters düşmekle vasıflandırabilir mi? Nakil, sadece onun gereği olan bazı şeylerin sıhhatini gerekli kılar; yoksa ona ters düşen şeylerin sıhhatini gerekli kılmaz. Aklî ilim olarak isimlendirilen şeylerden de bazılarının doğruluğunda, bazılarının da batıl oluşunda insanlar ittifak etmişlerdir. Nakil bilgisinde şart ve mucip olan bilgi, bu bilginin gereğidir. Tam tersine onu

---

<sup>502</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/90

çürüten bilgi, onun aslı değildir. Çünkü bir şeyin gereği olan, o şeye ters düşmez. Semi ilimlerin makulat denilen şeylere takdim edilmesi, onun aslıyla çelişen bir şey olmasını gerektirmediği sabit olmuştur. Böylece kendi görüşlerini Allah ve Resul'unun kelamına takdim etmede dayanak yaptıkları mukaddimenin bozuk olduğu çıkmıştır. Semiyyatın dayandığı aklî delillerde semiyyata ters olan hiçbir şey yoktur.<sup>503</sup>

İbn Teymiyye Resulullah'ın kabul ettiği şeyi kabul edip reddettiği şeyi reddeden kimsenin evleviyetle sarih makul ve sahih menkul üzere olduğunu vurgular. Aynı şekilde sahih menkula muhalefet edenin aynı zamanda sarih makula muhalefet etmiş olduğunu belirtir.<sup>504</sup>

İbn Teymiyye'ye göre delili aklî veya naklî oluşu delilin bilinme şekline göre değer kazanır. Delilin naklî olması aklîliğin alternatifi değildir. Aklî veya naklî deliller gerçekte delil olmalıdırlar. İnsanların aklî –naklî delil olarak isimlendirdikleri şeylerin çoğu kere gerçekte delil değildir. Onlar sadece delil olarak kabullenilmiştir. Kitap ve sünnete uyan sahabe, tabiin ve tebeüttabiin Allaha iman, O'nun isimleri ve sıfatları, ahiret günü ve ondaki olaylar konusunda varid olan haberlerin delil olduğu hususunda ittifak halindeydiler. Onlar bu delillerin delaleti konusunda tartışmamışlardır. Onlardan sonra gelenler ise naklin bu konulara delalet edip etmediğini değil aklın ona uyup uymadığını tartışmışlardır. Yoksa onların hepsi kitap ve sünnetin bu haberleri ispat ettiğini kabul eder. İnsanlar naklin müsbete delalet ettiği konusunda müttefiktirler. Tartışanlar sadece delalet konusunda tartışmakatadırlar. Kati midir, yoksa zanni midir?<sup>505</sup>

---

<sup>503</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/90-91

<sup>504</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/100

<sup>505</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/190

Oysa bunun tersine kelamcılardan ve felsefecilerden muhalif olan kimseler aklî delillerden birinde bile ittifak halinde değildir. Aksine her grup karşısında ki grubun delilleri hakkında; ‘akıl bunun fasid olduğuna delalet eder, sıhhatine değil’ demektedirler. Sadece akılla ilgili konularda da—cevher gibi— akılcı kimseler ihtilaf etmişlerdir. Kabul edeni de rededeni de istisnasız her akılcı, muhalifinin görüşünü kabul etmemekte ve aklın onun fasid olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. Oysa naklin delaleti ise akıl sahibi kimselerin nezdinde, üzerinde ittifak edilen bir meseledir.<sup>506</sup>

Böylece nakli ihmal edenlerin, aslında kendi içlerinde bir birliklilik sergileyemediklerini ortaya koyanların, üzerinde ittifak olan nakil hakkında konuşmaların gereksiz bulur. Zaten nakli önemseyen hak ehli aklî delillerin cinsine karşı çıkmadığı gibi, akıl ilminin yani aklî ilimlerin sıhhatli olmadığını da söylemez. Kitap ve sünnete aykırı olan delillere karşı çıkmaktadırlar. Gerçekte kitap ve sünnete aykırı olduğu öne sürülen aklî deliller hakikatte aklî değildir. Akıl sahibi insanlar nezdinde kabul görmüş deliller değildirler. Aklî deliller içinde şeriate ters olan her şeyin fasid olduğu akılla bilinir. Fasid oluşu akıl yoluyla bilinen bir şeyin akla veya nakle aykırı bir delil olması caiz değildir. Bu konu üzerinde düşünen kişi şeriate, sadece Allah’ın bilebileceği şeri konulara muhalif olan aklî delillerin fasid olduğunun akıl yoluyla bilindiğini bilir. Naklî delillerin de Resul’den geldiği zorunlu olarak bilinir. Çünkü İslâm dininde zorunlu olarak bilinen bir şeyin batıl olması mümtendir. Yeter ki Resul Allah’ın hak Resul’ü olsun.<sup>507</sup> Resul’ün amaçları ve kastettiği manalar tevatürle nakledilmiştir. Çünkü Resul’den rivayet edilenler iki yönlüdür. Onun lafızları ve fiilleri, lafzının anlamları ve fiillerinin amaçları. Bunların

---

<sup>506</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/193

<sup>507</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/194-195

her ikisi de avam ve havas yanında mütevatirdir. Mütevatir nakil yakini ilmi ifade eder. Tevatürün lafzî veya manevi oluşu hükmü değiştirmez.<sup>508</sup> Böylece İbn Teymiyye Resul'den gelenlerin zaruri ve yakini olduğunda ısrarlıdır.

Delilin kuvveti hususunda İbn Teymiyye sadece bulunduğu alanın yeterli olmadığını düşünmektedir. Delilin sadece aklî veya semi oluşu övgü ve yergiyi yahut da sahilîği veya fesadı gerektiren bir özellik değildir. Aksine bunlar kendisiyle bilinen şeyin yolunu açıklar ki o da akıl veya nakildir. Eğer naklî ise onunla beraber mutlaka akıl da vardır. Delilin aklî ve naklî oluşu da böyledir. Delilin şeri oluşuna gelince aklî olması onun zıddı değildir. Onun-şeri olanın- zıddı bid'i oluşudur. Çünkü bid'at şeriatın zıddıdır. Şeri oluşu onun övgü sıfatı bid'i oluşu onun yergi sıfatıdır. Şeriat muhalif olan her şey batıldır. Şeri delil bazen semi olur, bazen de aklî olur. Delilin şeri olmasında, şeriatın kabul ettiği ve kendisiyle delalet edilen şey kastedilir. Şeri delilde şeriatın kabul ettiği şeyler de bazen akılla bilinir. Ancak şeriat ona dikkat çekmiş ve ona delalet etmiştir. Bu özelliğinden dolayı o şeri ve aklî bir delil olur. Bu Allah'ın kitabında dikkat çektiği deliller gibidir. Bunlar açık ispatlar ve aklî kıyaslamalardır ve her şeye rağmen bunlar şeridirler.<sup>509</sup>

Şeri delilin geldiği kaynağın önemli olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye burada kesinliğin bir yanını da belirlemeye çalışmaktadır. Şeri delil ancak sadık olan birinin haber vermesiyle bilinir. Sadece bu yolla bilinebilen deliller şeri semi delillerdir. Kur'an aklî deliller gösterir, onları açıklar ve onlara dikkat çeker.<sup>510</sup> Bu noktayı anlamayıp şeri delilin sadece sadık olanın haberiyle sınırlı tutanların yanıldıklarını söyler. Bu onların usûlüddin anlayışlarına da yansımış ve aklî-semi

<sup>508</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/195

<sup>509</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/198

<sup>510</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/199

diye ayırarak, semi olanında sadece kitap sünnetle daraltılması sonucunu doğurmuştur. Oysa her ikisi de bir konunun anlaşılmasında gerekli olan şeylerdir.

İbn Teymiyye ortaya koyduğu bu bütünlükçü bakış açısıyla delillerin tanımlanmasında ve tasnifinde farklı bir açı getirmiş olmaktadır. Delilin sadece aklî veya naklî diye ikiye ayrılmasının ve her birinin mutlak alanlarının dokunulmazlığının ortaya çıkardığı yanlışlığı ve dar alanlar oluşturmasını belirlemiştir. Kendi anlayışına göre düzenlediği yapı ise delilin bulunduğu alanla kâim olmasının yanı sıra diğer alanla olan ilişkisinin ihmal edilmemesi ve bu durumun da yadırganmaması şeklindedir. Delilin değerinin bizzat kendisinin katılığı yönünde olması fakat alındığı alanla yalnızca ilişkilendirmesinin pek de doğru olmadığını ortaya koyması önemlidir. Çünkü bu bakışıyla şeri olanın daha üst bir olgu olduğunu belirttikten sonra bu olgunun doğrudan karşıtı olan şeyin farklı bir konu olduğunu iyice ortaya çıkarmıştır. Aklî ve naklî olan kesin delilleri şeri alan içinde mütaala etmesi dolayısıyla ortaya çıkacak bir çatışmanın imkânı da doğmamış olur. Şeri olmayan aklî ve naklî deliller yerine göre birbirine tercih edilebilmektedir. Şüphesiz, insanların düşünceleri bazen doğru bazen batıl olabilmektedir. Burada sakıncalı olan husus insanların şeri olmayan delilleri şeri olanlar arasına katmaya çalışmalarıdır. Tersini yaparak şeri delilleri şeri delillerden saymamakta böyledir. Burada asıl konu delilin kendisi değil cinsi olmaktadır.

Kesin aklî ve naklî deliller arasında bir fark bulunmadığından naklî delillere yöneltilen itirazlar aklî delillere de yöneltilebilir. Bu sebeple aklî veya naklî oluşuna göre delillerden birini diğerine takdim etmek yerine kati oluşlarına göre onları değerlendirmek ve kullanmak gerekir. Böylece bir cins delilin diğer cinse takdim edilmesi batıl olmaktadır. Asıl yapılması gereken şey birbirleriyle çelişen her iki

delili de incelemek ve ister aklî olsun ister naklî olsun hangisi kati ise onu öne almak, eğer her ikisi de zanni ise aralarında tercih yapmak gerekmektedir. Çıkan sonuç, onların fasid olan aklı önceleme asıllarını iptal etmektedir. Aklî delil, önermeleri doğru ve bilinen olduğundan dolayı delil olarak isimlendirilmeye hak kazanmış naklî delille çatıştığında, zorunlu olarak naklî delilin tercih edilmesi vacip olur.<sup>511</sup> Burada, kesin akla aykırı olan naklî delil nasıl delil olmaktan çıkıyorsa kesin nakle aykırı sayılan aklî delil de delil olmaktan çıkmakta ve naklî delilin sıhhati onun öncelenmesine sebep olmaktadır.

Burada bir konu daha gündeme gelmektedir. O da bazılarının nakli sadece ispata yarayan bir delil olarak görmeleri ve aklında nefye delalet ettiği yönündeki görüşleridir. Hâlbuki naklin sıhhatinin kendisiyle bilindiği aklın, nakle aykırı olarak nefye delalet etmeyeceğidir. Peygamberler de insanları nefyi gerektiren bir yolla dine davet etmemiştir. Akılla bilinenlerin nakle aykırı olduğu takdir edildiği bir durumda, bu bilinenler naklin aslı olamazlar. Bir de nakil sıhhatini bildiğimiz aklî olanla çelişmiş de olamaz.<sup>512</sup> Naklin kaynağı olan peygamberin doğruluğu aklî nefye ihtiyac olmadan çeşitli yollarla bilinir. Tevatür derecesinde yollar vardır. Onların getirdiklerine karşı olanların görüşlerinin fasidliği de ortadadır. Kendinde hiçbir şüphe olmayan aksine fitri-zaruri bilgilerden olan açık sahih aklî delillerin peygamberlerin haber verdiklerine ters düşmediği bilakis uygunluk içinde oldukları bildirilmiştir. Sahih aklî delillerin tümü nakle uygundur. Nakilden hiçbir şey ona muhalif değildir. İbn Teymiyye, bunu bütün grupların ileri sürdükleri görüşlerinde görerek idrak ettiğini ve düşünce gruplarından her birinin herhangi bir mesele hakkında öne sürdüğü sahih bir delilin Resul'un haber verdiği şeylere aykırı

---

<sup>511</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/135

<sup>512</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/130



olmadığını aksine uygun olduğunu gördüğünü söylemektedir. Onların zikrettikleri sahih aklî deliller nakille aykırılık değil uygunluk içindedir. Buradan çıkan sonuç sarih makulun enbiyanın haberlerine hiçbir şekilde aykırı olmadığıdır. Enbiyaya muhalif olanların ne aklî ne de naklî bilgisi yoktur.<sup>513</sup>

Aklın doğruluk kaynağı olması aklî delile öncelik tanımaz. Aklî ve semi deliller arasında çelişkinin olduğu ve aklın kesin olarak öne geçirilmesi gerektiği şeklindeki görüş bozukluğu zorunlu olarak bilinen bir şey olup akıllı kimseler bu iddiaların aksinde müttefiktirler. İbn Teymiyye nakil ve akıl çatışmasını kabul etmediğini söyleyerek böyle bir durumun ancak iki delilden birinin kati diğerinin zanni olduğu halde belki kastedilebileceğini söyler. Bu durumda kati olan mutlaka öne alınır. Öne alınan aklî delil ise, onun öne alınması, delilin aklî olmasından değil, kati olmasındandır. Aklî delilin mutlak olarak öne alınması hata olduğu gibi sırf aklî olduğu için öne almakta hatadır.<sup>514</sup>

Bir kimse Resul'ün doğruluğunu biliyorsa onun haber verdiği şeyin sabit olduğunu bilmemesi mümtenedir. O kimse Resul'den böyle bir haberin gelmediğini söyleyebilir. Oysa tartışma Resul'ün haber vermediği değil haber verdiği şeylerdedir. O haberi getirenin sabit olduğu bilgisi onun için zaruri bağlayıcı bir bilgi olması diğer ilimlerin mukaddimelerine bağlı olması gibidir. Böyle bir durumda bu kimsenin peygamberin haber verdiği şeye inanmaması aynı zamanda peygamberin sadık olduğuna dair olan inancıyla çelişmektedir. Böyle olunca da peygamberi tasdik etmemiş olmaktadır. Bu da kabul edilebilir değildir. Naklî delilin karakterini de yaralar. Naklin sıhhati ve Resul'ün haber verdiklerinin doğru olduğu bilindiğinde ya haber verilenlerin tartışmaya yer olmayacak şekilde haber verildiği bilinir ya da bu

---

<sup>513</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/132-133

<sup>514</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/86

haberlerin haber verildiği zannedilir ve yahut da bu haberler ne bilinir, ne de zannedilir. Eğer haber verilen şey ‘bilinirse’ aklî deliller arasında nakille veya başka bir yolla bilinen şeyi nefyeden bir delilin olması imkânsızdır. Zira bir delilin varlığı veya yokluğu bilindiğinde onu yok edecek bir başka delilin olması caiz olmaz. Haber verilen şey zanni ise aklî deliller arasında onu nefy edecek bir delilin olması mümkündür. Bu durumda bilginin zanni olana takdimi gerekir. Bu takdim, onun aklî veya naklî oluşundan değil, bilgi oluşundandır. Nitekim akıl yoluyla bilinen şey, akıl yoluyla zannedilen şeye tercih edilir. İkisinin durumu aynı ise tevakkuf edilir, aynı değilse tercih edilir. Naklin kendisinde ne bilgi ne de zannilik yoksa bu durumda çatışmada yoktur. Böylece de kayıtsız ve şartsız olarak aklın öne alınmasının hata ve dalalet olduğu da ortaya çıkmıştır.<sup>515</sup>

İbn Teymiyye, aklın, başlangıçta Resul’un doğruluğunu kabul ettikten sonra onun bildirdiği tüm naklî bilgileri kabul etme mecburiyetinin bulunduğunu vurgulamaktadır. Bunu, birinin müftünün âlim olmasını kabul etmekle beraber onun öğrendiği ilimleri ve ilimlerin kaynaklarını ileri sürerek müftüyü reddetmesine benzetmektedir. Aklın, Resul’un Allah’tan verdiği haberlerde yanlışa düşmeyeceğini ve onun hata yapmasının caiz olmadığını bilmektedir. Masum olanın sözünün, aklî istidlallerden muhalif olana takdim edilmesi, birinin müftünün görüşünü muhalif görüşe tercih etmesinden daha evladır.<sup>516</sup>

Kur'an’ın ve peygamberin doğruluğu kabul edildikten sonra aklın işlevinin naklin sınırlarıyla belirlendiği ortaya çıkmaktadır. Aklın anlama ve bir bütünlük içinde değerlendirme yapması durumunda nakli aşan bir gayrete de gerek yoktur.

---

<sup>515</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/137

<sup>516</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/139

Naklin içindeki aklîlik de budur. Akıl varlığını ve doğruluğunu kabul ettiği naklin yanında kendisine takdir edilen işlevselliği yerine getirir.

Şeriat, bazı tartışmalı yerlerde akla muhalif ise ve bunun nedeni hataya veya yanlışla nisbet ediliyorsa bu, aklın bildirdiği her şeyin kötülenmesi gerektirmediği gibi, onun sadık ve masduk olana şahadet etmesini de nefyetmez. Şeri delillerin takdimi mümkün ve uygundur. Bir şeyin varlığı ya akılla bilinir ya da akılla bilinmez. O bilgi hiçbir şeyin lazımı sıfatı değildir. Bilakis nisbi izafi işlerden biridir. Bekir'in akıyla bildiği şeyi Zeyd bilemeyebilir. İnsan bir zaman bilmediği bir şeyi bir başka durumda bilir. Akılcılar bu meselelerde aklın gereğinin ne olduğunu ittifakla söylememektedirler. Onlardan bazıları, aklın bir şeyi kabul, vacip veya meşru kıldığını söylerken diğer bazıları da aklın o şeyi nefyettiğini muhal kıldığını veya men ettiğini söylemektedirler. Hatta aralarındaki ihtilaf o dereceye varmıştır ki bilinmesini zaruri gördükleri ilimlerde bile tartışmışlardır. Bu durumda aklın şeriata takdim edileceği söylenirse görülmektedir ki akıllar başlı başına bir şey değildir. Akılla ilgili insanların bildiği bir delil yoktur. Aksine ihtilaflar ve tartışmalar bulunmaktadır. Öyleyse insanların sübutuna ve bilgisine yol bulamadığı, üzerinde ittifak edemediği şeyin muhal olması vacip olur.<sup>517</sup>

Şeriata gelince, o bizzat kendisi, sözü doğru olandır. Doğruluk onun lazımı sıfatıdır. Şeriatın sözü insanların durumlarının değişmesiyle değişmez. Onu bilmek mümkün olduğu gibi insanların ona cevap vermeleri de mümkündür. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim insanları ihtilaf ettiklerinde Kur'an'a ve sünnete yönlendirmektedir. "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Resul'üne götürün; eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız...bu hayırlı ve

---

<sup>517</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/144

netice itibariyle en güzeldir.’<sup>518</sup> Böylece Allah müminlere, tartıştıkları bir meseleyi Allah’a ve Resul’üne götürmeyi emretmiştir. Bu naklin takdimini gerektirir; vacip olan budur. Çünkü başka yerlere, insanların akıllarına, görüşlerine, ölçülerine ve burhanlarına götürecek olursa bu daha büyük ihtilaflara ve çekişmelere sebep olmakta, şek ve şüphe daha da artmaktadır. “İnsanlar tek bir ümmetti. Allah peygamberleri müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi; insanların ayrılığa düşecekleri hususlarda aralarında hüküm vermek için onlarla birlikte hak kitap indirdi.”<sup>519</sup> Çünkü genel olarak insanlar arasında çıkan ihtilaflar gökten indirilmiş bir kitap olmaksızın hükme bağlanamamaktadır. Hatta bazı insanların akıyla bildiğini diğeri bilmemekte hatta bilen bir başkasına beyanı bile mümkün olmamaktadır. Ancak şunu söyleyebiliriz; sarih akılla bilinen şeylerin şeriata aykırı olması hiçbir zaman düşünülemez. Sarih makul sahih menkule asla ters düşmez.<sup>520</sup>

Bu açıklamalarından sonra İbn Teymiyye kendi tecrübe ve gözlemlerini de bu değerlendirmeye katmaktadır. ‘Sahih sarih naslara muhalif olan her şeyin fasit şüpheler olduğunu ve onların batıllığının akılla bilindiğini gördüm. Hatta onların tersinin, yani şeriata uygun olan şeklinin akılla sabit olduğunu bildim. Sarih akılla bilinen şeylerin nakle hiçbir zaman muhalif olmadığını, bilakis ya mevzu hadislere ya zayıf delillere muhalif olduğunu ve zaten onların, sarih akla muhalif olmasa da delil olmaya elverişli olmadıklarını gördüm. Bu gibi şeyler sarih akla nasıl muhalif olabilir ki? Biz Resul’ün akla muhal gelecek şeyleri bildirmediğini biliyoruz. O aklın kabul etmeyeceği şeyi bildirmediği gibi aklın bilmekle aciz kaldığı şeyleri bile bildirmemiştir.’<sup>521</sup> Bu bakış açısıyla İbn Teymiyye insanların üzerinde ortak

---

<sup>518</sup> Nisa 4/59

<sup>519</sup> Bakara 2/213

<sup>520</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/146

<sup>521</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/147

oldukları bilgilerin varid olan nassa ters düşmemesini naklin içinde bulunan aklı boyut olarak görmektedir. Eğer naklin içinde bir bozukluk olsaydı akıl onu hemen ortaya koyardı. Nasda aklın bulmaması imkânsız olan fasidlikler yoksa bu durum da nakil aklıdır. Nakilde bulunabilecek mevzu-yalan haberler ve şeri konularda delil gösterilmesi yanlış olan zayıf deliller zaten naklin sıhhat şartını bozduğu için bu hal aklın ilk etapta göreceği bir durum olup ayıklanması mümkündür. Oysa sahih nakil verilerinde aklın garipseyeceği şeyler sunmamaktadır. Şeriatın ters düştüğü aklı deliller üzerinde düşünen bir kimse onun batıl olduğu sarıh akılca bilindiğini görür.

İnsanlar aklî deliller üzerinde ihtilaf ettiklerinde, onlardan bir grubun görüşü diğerinin aleyhine hüccet olamaz. Bilakis o konuda bozulmamış, arzularla bulanmamış selim fitrata müracaat edilir. Öyleyse kitaba muhalif olan, aklî delil olarak isimlendirdikleri, görüşlere dayanmak mümtendir. Çünkü her insanın bir aklı vardır ve o kendi aklına dayanır.<sup>522</sup> Ekollerde böyle davranmaktadır. İbn Teymiyye kitaba ters şeyler bulup, buldukları şeyle de kitaba yüz çevirenlerin bu işleri yalın cehaletle/cehl-i basit ya da bileşik cehaletle/cehl-i mürekkep yaptıklarını söylemektedir. Bu kimseleri tanımlamakta ve yalın cahilleri; kitaptan yüz çevirip ona karşı çıkan, şüphe ve şaşkınlık içinde olan kimseler olarak görmekte, birleşik cahilleri ise; batıl inançlara sahip olup bu inançları da aklî deliller sanan kimseler olarak tarif etmektedir. Onlar kendi inançlarına aklî delil derken onlara muhalif olan diğer akılcılar kendi görüşlerine aklî deliller demektedirler. Bu durumda iki gruptan birinin delilleri veya her ikisinin delillerinin de fasid olmasının icap ettiği ise bilinen bir şeydir. Genellikle her ikisinin de delilleri içinde kapalılık ve müphemlik bulunduğundan dolayı fasiddir.<sup>523</sup> Buna karşılık gerçek şu ki hak olan açık olur,

---

<sup>522</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/168

<sup>523</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/169

neyin hak neyin batıl olduğunu açıklar. Hâlbuki onların görüşlerinde hak ile batıl bir aradadır. Bu durumda onları çelişkili yapmaktadır. Düşünürler Allah'ın kitabından yüz çevirip düşünceleri ve görüşleriyle ona ters düşmeleri durumunda sağlam bir sonuç elde edemedikleri gibi ne geçerli bir bilgiye ne de hidayete ulaşamamışlardır.

Sahih nakli reddetmek akla itibar kaybettirir. Akıl ve nakil çatıştığında naklin takdiminin vacip olması gerekir. Çünkü aksi takdirde iki medlulün bir araya gelmesi, iki çatışanın bir araya gelmesi demek olur. Onların her ikisinin de takdim edilmesi, çatışan iki delilin öne sürülmesi anlamına gelir. Bu durumda aklın takdim edilmesi mümtendir. Çünkü akıl naklin sıhhatine ve Resul'ün haber verdiği şeyleri kabul etmeye delalet etmektedir. Eğer biz nakli reddedecek olursak, aklın delaletini ortadan kaldırmış oluruz. Aklın delaletini ortadan kaldırırsak, nakle aykırı düşmeye uygun bir delil olmaz. Çünkü bir şeye aykırı düşmeye uygun olmayan bir şey delil olamaz. Bu durumda aklın takdimi, onun takdim edilmemesini gerekli kılar ve onun takdim edilmesi caiz olmaz. Açık ve net olarak bilinir ki akıl, naklin doğruluğuna, sahliliğine delalet etmekte, nakildeki haberlerin, onların haber verenle uygunluk içinde olduğuna şahit olmaktadır. Bu delaletin, naklin butlanından dolayı batıl olsaydı aklın delil olması da sahlil olmazdı ve bu durum onun takdim edilmesi bir tarafa herhangi bir şekilde ona uymak caiz olmazdı. Buna ek olarak aklın nakle takdim edilmesi, onun lazimeleri ve medlulleri ortadan kaldırıldığından, akla hakaret olurdu. Aklın takdimi onu alçaltmayı gerekli kılıyorsa, böyle bir kötüleme, onun bir şeye delalet etmesini memnu kılar. Onun delaletinin kötülenmesi, onun muarız olma özelliğini de kötüler. Bundan dolayı da onun nakle takdimi imkânsızdır.<sup>524</sup> Aklın nakille olan ilişkisini detaylı olarak anlatılmasından ortaya çıkmaktadır ki çatışmanın

---

<sup>524</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/171

akla bir faydası olmamaktadır. Delalet olma açısından nakille girdiği çatışma onun delalet yönünü de yıpratmaktadır. Delaletinde şüphe arız olan bir şeye tabi olunması zaten aklın kendi düsturlarına göre bile doğru değildir. Böyle bir takdim edilme yarışına girmek bu açıdan bakılınca doğrudan aklın kendisine zarar vermektedir. Bu durum bilgi kaynağı olması açısından da akla olumsuz yansır. Oysa kendi başına yetkin bir alan olan aklın kıymeti bilinmektedir. Nakille çatışma iddiasında bulunma ve öncelik istemesi hali hariç akıl yine kıymetlidir ve insan için vazgeçilmezdir.

Nakle karşı çıkanların muarız olmaya uygun aklî delilleri yoktur. Bu kimselerin birbirleriyle çatışmaktan uzak, sağlam, sarih makulleri yoktur. Nakille çatıştırdıkları aklî delillerde bile ihtilaf ve şüphe içindedirler.<sup>525</sup> Nakle aykırı olan aklî deliller ise Resul'ün sadık olduğunu söyleyen aklî delillerin dışındadır. Bu tür aklî delillerin bazı yanlış öncüllere dayandığı da açıktır. Şüphesiz nakle aykırı aklî delillerde oldukça uzun, gizli, müphem cümleler, birbirine ters sorunlu açıklamalar bulunmaktadır. Bunlarda semi delilin mukaddimelerine sızan fasidlikten çok daha fazlasının aklî delillerde olduğunu gösterir. Naklî delilleri rededenler onlarda bulunan veya onların öncüllerinde bulunan bir zaftan dolayı reddetmiyorlar. Reddetmelerinin sebebi, naklin, aklın delalet ettiği inandıkları şeylere ters olmasıdır. Bu işlemlerinde dayandıkları bir temel ve bilgilerinin de aslı yoktur. Onların kendi inandıkları şeylere ters düşen semi delili reddetmeleri bütün semi delilleri reddetme anlamı da taşır. Böyle olduğunda yani naklî delil, delil olmadığına ise muhalif olamaz.<sup>526</sup>

Resul'ün getirdikleri karşısında insanların konumu önemlidir. Resul'ü yalanlamak naklin delaletini kabul etmemek demektir. Resul'ü kabul etmek ve haber

---

<sup>525</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/172

<sup>526</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/173

verdiklerini kabul etmek demek kişinin akli ve iradesiyle tasdikidir. Resul'e tam ve kesin bir imanının olması gerekir. Bu tasdiki ise herhangi bir şarta bağlamadan olmalıdır. Resul'ün getirdiği haberlerin aklı zıtlarının olmamasını şart koşamaz.<sup>527</sup>

İlmi üçe ayıranlar bunlardan birinin ancak akıl yoluyla bilinenler olduğunu, bir diğeri sadece nakil yoluyla bilinebilen şeyler olduğunu, üçüncünün de hem nakil hem de nakil yoluyla bilinen şeyler olduğunu söylemişlerdir. Bu taksim genel anlamıyla doğrudur. Metafizik konuları akıl yoluyla bilmek imkânsızdır. Nakilden gelen bilgilerle ancak bilebiliriz. Bu bilgileri de herkes sözü doğru kimselerin haber vermesiyle bilir. Peygamberler ancak 'haber' ile bilinebilecek şeyleri bilmektedirler. İnsanlar onların peygamber olduğunu bu haberlerden dolayı bilir ve zaten nübüvvetin kendisi haber içerikli bir anlam taşır. Çünkü nübüvvet haber vermek olan 'inba' kelimesinden türemiştir ve gaybden haber verir. Nebilerin haber verdiği her şeyin, haber olmaksızın da bilinebileceğini ispat edecek sahih bir delil gösterebilmek imkânsızdır. Peygamberlerin verdiği haberlerin halkın yararı gözetilerek söylenmiş olduğunu söylemek peygamberleri yalanlamaktır. Nebilerin haber verdiklerinden hiçbir bilgi elde edilemeyeceğini söyleyenler nübüvveti kabul etmemişler demektir. Bu tür insanlarla ancak nübüvvetin gerçekliği üzerine konuşulabilir, aklı ve nakli delil arasındaki çatışmadan konuşmayız. Çünkü nübüvveti reddeden nakli de reddetmiştir.<sup>528</sup>

İbn Teymiyye, akıl nakil arasında çatışma olduğu iddiasına karşı çıkarken, aslında akli dışlama amacıyla değildir. Onun amacı ittifak edilmeyen zayıf deliller karşısında daha dikkatli olunması ve aklı nakli delillerin zan altında kalmaması için dikkat çekmektir. O, aklı delillerin cinsine karşı çıkılmadığını ve akıl ilminin sıhhatli

<sup>527</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/176-177

<sup>528</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/178-181



olmadığının da iddia edilmediğini belirterek, muarız olanların kitap ve sünnete karşı çıktıkları yerlerde aklî delillerin değerlendirilmeye alınarak karşı çıkıldığını söylemektedir. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde önce naklin sağlamlığı araştırılıp tespiti yapılarak, doğruluğu ve katiliği ortaya konan naklin aklî bilgiler ve delillerle bir çatışması söz konusu olduğu takdirde aklî bilgilerde noksanlık ve yanılma ihtimali açısından incelenmelidir. Şüpheli, hayal ürünü bilgilere, kapalı ve muğlak kavramlara dayanan aklî deliller ancak nakille çelişir. Bir çatışma varsa ya aklî olanlar apaçık ve sarih istidlallere dayanmamaktadır ya da naklî olan uydurma ve zayıf haberlere dayanmamaktadır.<sup>529</sup> Bunlardan birinin kati diğerinin zanni olduğu durumlarda, kati olan öne alınır. Burada doğrudan delilin kesinliğine bakılır. Bu kesinlik çatışmayı da engellemektedir.

İbn Teymiyye'nin amacı naklî de aklı da kesinlik çerçevesine oturtup bunlar üzerinde olması muhtemel aşırı uç yorumların önünü almak ve keyfi değerlendirmelerin önüne geçmeye çalışmaktır. Yaşadığı dönemde hemen her ekolde önü alınamaz bir aşırı yorum dahası bunda aşırı bir taklid anlayışı ilim alemine sirayet etmiştir. Bu durumun zararları da toplum üzerinde görülmüştür. Böyle bir ortamda bir şeyin tarafı olmak problemleri çözmediği için taraf olup çatışma çıkarmaktansa delilleri doğru okuyup insani yetileri doğru kullanmayı başararak hal yolunu bulmaya çalışmıştır.

## VII-MANTIK

İslâm düşünce tarihinde Aristo mantığını en geniş ve esaslı eleştiri yapan âlim İbn Teymiyyedir. Ondan önceki eleştiriler daha mevzidir. Kelâmcıların Aristo mantığını kullanmalarını birçok konuda esas kabul etmelerini yanlış gördüğü için

---

<sup>529</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/155-156

müstakil bir eser yazmıştır. Filozofların ilahiyat alanında düştükleri hataların çoğunlukla mantıktaki yanlışlıklarından kaynaklandığını iddia eden İbn Teymiyye, bunun İslami ilimlere dâhil olmasını kabul etmemiştir. Yunan filozoflarının görüşlerinin, onların batıl inançlarına dayandığı kadar mantık anlayışlarının da görüşleri üzerinde tesiri olduğunu belirterek eleştirilerini ortaya koymaya başlamaktadır.

Bunun içinde mantık ilminin temelini oluşturan tasavvur ve tasdik konularını ve bunların aslını oluşturan tanım ve kıyas görüşlerini daha çok hedef alarak eleştirmiştir. Çünkü mantıkta bilgi tasavvur ve tasdike dayanır. Tasavvurların aslı tanım, tasdik aslı da kıyasdır. Bunlar başta olmak üzere başka mantık konularını da irdilemiştir. Her ne kadar bu ilimde bazı doğru bilgiler ve bunlardan elde edilen hükümler varsa da esasları yanlıştır. Böyle bir şeyi esasları sağlam olan İslâma ve onun ilimlerine sokmaya çalışanlara karşı tepkilidir. İbn Teymiyyeye göre yunan mantığına zeki insanların ihtiyacı yoktur, ahmaklara da onun herhangi bir faydası yoktur. Ayrıca onların mantıkta zikrettikleri şeylerin çoğu onların ilahiyat konusundaki fasid usûllerinden kaynaklanmaktadır.<sup>530</sup> Böyle fasid olan bir şeyin, zihni koruyacak bir ilim olarak takdim edilmesi yanlıştır. Çünkü başta aslı ve sureti, sonrada ilkeleri ve usûlleriyle tamamen hatalıdır. Daha önce gelen bilginler mantığa muhtaç olmadan düşünmüşler ve hata etmemişlerdir. İlk dönem İslâm âlimleri de mantığı ve usûllerini fasid görerek karşı çıkmışlardır.<sup>531</sup> Mantık kıyaslarının asılsız olduğunu belirten İbn Teymiyyeye göre din mantık ölçüleriyle tespitten çok daha yücedir.

---

<sup>530</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 9/82

<sup>531</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 9/194-195

## 1-Tanım

Düşünme duygusu insanın diğer duygularından daha ayırt edici bir özelliğe sahiptir. İnsanlar bilgilerini selim fitratlarıyla uyumlu duygulardan, algılardan ve haberlerden alarak cehaletlerini gidermeye çalışırlar. Bu esnada karşılına çıkan her yeni şeyi ve her yeni durumu incelemekten de geri durmamaktadırlar. İnsanda oluşmuş olan düşünceler içinde yaşadığı toplumun fikir ve duygularından ayrı değildir. İnsan bu fikir ve duyguları toplumunun dili ile ancak anlayabilir. Bu fikir ve duyguların kelimelerle nakli ile elde edilen bilgiler de düşüncelerinin temelini oluşturduğu için kişinin düşünce kuralları ile dilinin kuralları arasında çok sıkı bir irtibat söz konusu olmaktadır. Bir kelimenin bir fikre bağlanmasının yanı sıra, kelimenin anlamının ortaya konulması da düşünebilmek açısından önemlidir.

İbn Teymiyye, mantığın temellerinden biri olan tanımı birçok noktadan eleştirmektedir. Tanımın tasavvurlara ulaştırdığını kabul etmemektedir. Bu iddianın bedihi olmadığını ve ispata muhtaç olduğunu, böyle bir ispatında olmadığını belirttikten sonra ispatlanmamış bir şeyin burhanın esası olmasının mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>532</sup>

Tanım, tanımlananın mahiyetiyle ilgilidir. Tanımlanan tanımlanmadan bilinirse bu söz gereksizdir. Tanımlanan tanımla bilinirse ayrıca bu tanımın bilinmesi içinde tanım gerekmektedir. Bu durumda ise teselsül oluşur ki böyle bir durumun meydana gelmesi doğru değildir. Yine tanımın cins ve fasıla yapılması zorluk oluşturduğundan dolayı tanımın elde edilmesi ya imkânsız olmakta ya da çok zor olmaktadır. Ama ilim adamları cins ve fasla ihtiyaç duymadan da tanım yapabilmektedirler. Zaten tanımlar değişmezde değildir. İnsan için öne sürülen

---

<sup>532</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkyin*, s.7-8

'hayvan-ı natık' tanımına da birçok itirazlar yapılmıştır. Herhangi bir cinse tabii olmayan şeyler için de tanım yapılamaz. Akıl buna bir örnektir. Fakat mantıkçıların akıl tasavvuru vardır. Buda bir şeyin tanımı olmadan da tasavvurunun olabileceğini göstermektedir.<sup>533</sup>

Tanımdan bir şey anlayabilmek, tanımdaki sözcüklerin ve onların delalet ettikleri anlamların bilinmesine bağlıdır. Böyle olunca mananın sözün delaletinden önce var olması söz konusu olacaktır. Bu durumda tanıma da gerek kalmamaktadır.<sup>534</sup> İnsan eşyayı ya idrak ederek ya haz ve elemde ki gibi tadarak veya aklın bedihi bulmasıyla veya da aklın hayalle bunlardan oluşturmasıyla tasavvur edebildiğine göre tanıma da ihtiyaç duymaz. Tanıma ihtiyaç duyulmayan tasavvurlarda vardır. Bunların bedihi veya nazari olması ise izafi bir durumdur.<sup>535</sup>

Böylece İbn Teymiyye tasavvurlara sadece tanımla varılabileceği iddiasının tutarsızlığını göstermiştir. Tanımın ispat edilmemiş bir hüküm olduğunu iddia ederek mantıkçıların tanımı, tanımı yapan kimsenin sözü ve iddiası olarak kabul etmekte ve ispat edilmesine lüzum görmediklerini söylemektedir. Bu durum da tanımın doğruluğunu gösteren bir delil de yok demektir. Tanımı yapanın sözü bir tasavvur olmaktan çıkıp tasdik olmuş olmaktadır.<sup>536</sup>

Tanımlı yapılamayan birçok şey de mümkündür. Bunların tanımlanması gizliliklerini artırır. Yine birçok şey vardır ki apaçıktır, hakikatlerine veya mahiyetlerine delalet edecek ifade bulunmamaktadır.<sup>537</sup>

---

<sup>533</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.8

<sup>534</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.10

<sup>535</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.11

<sup>536</sup> Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s.79, İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 3/318-333

<sup>537</sup> Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s.81

Mantığın tanımla alakalı temel önermelerinin olumsuz hükümler içerdiğini belirterek tenkidine bu noktadan başlar. Olumsuz hükümlere dayalı bir anlayıştan doğru bilgiye ulaşamaz. Zira olumsuzluk ta bir şüphe ve kapalıdır, ilimsiz bir sözdür. Bunun için ‘tasavvurlar önce hadle/tanımla bilinir’ iddiaları olumsuz bir önermedir ve bedihi değildir. Daha ilk baştan iddialarını temellendirdikleri şey ilimsiz bir durum olmuştur. Onların had ile mahdud olanı/tanımlananı kastetmediklerini belirten İbn Teymiyye onları bununla ‘tanımların mahiyetine delalet eden sözü’ anladıklarını söyler. Yine burada onların bir çelişmesine dikkat çeker. Tasavvurun ya önceden yapılan bir tanımla ya da tanım olmadan tanımlar. Eğer önceden yapılan bir tanımla yaparsa bu devri ve sebep ve illetlerde olan teselsülü gerektirir ki başka bir tanıma dayanılarak yapılan tanımlama belirsizlik ve kısır döngü ifade eder. Tanım olmadan olacak olursa bu da mantıkçıların ‘tanım olmadan kavramlar elde edilemez’ ilkesine ters düşer. Bu durum ya tanımı geçersiz kılar ya da genel ilkeyi boşa çıkarır. Bundan dolayı batıldır. Ayrıca başka ilim, sanat ve meslek ehli olan kimseler tanımları bilmeden kendi işlerini yapar ve mantıki tanımlara da ihtiyaç duymazlar.<sup>538</sup>

Mantıkçılar kendi anlayışlarına göre bugüne kadar da bir tanım ortaya koyamamışlardır. İnsanlar dosdoğru bir tanımı hala bilmezler. İnsan için konulan ‘konuşan hayvandır’ ifadesine bile meşhur itirazlar olmuştur. Bunların çok olduğunu söyleyen İbn Teymiyye herkesin kabul ettiği kati bir tanım olmadığını, buna dayalı bir tasdik de olmadığını, tasavvur olmayınca tasdik olmamasının da en büyük safсата olduğunu belirtir.<sup>539</sup>

---

<sup>538</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkyyin*, s.7

<sup>539</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkyyin*, s.8

Mahiyetin tasavvurunun ancak tanımla olacağını söyleyenlerin bunun da mümeyyiz ve müşterek zatlardan oluşan gerçek bir birleşmeyle olacağını söylerler. Bu durumda o cins ve fasıldan oluşmuş olur. O zaman tanım ya özürü olur ya da zorlu olur ve gerçekler bir tasavvur söz konusu olmaz.<sup>540</sup>

İbn Teymiyye, tanımların mutlak doğru gibi ele alan kelamcıları eleştirmektedir. Eşyanın tasavvuru sadece tanıma bağlı olsaydı insanların hiçbir şeyi tasavvur edememesi gerekirdi. Tasdik de sadece tasavvurlarla olsaydı herhangi bir ilim oluşamazdı. Gerçek tanımlar onlara göre mürekkep gerçeklerden oluşur ki o da kendisinde cins ve fasılın olduğu nevidir. Mürekkep olmayanlara gelince bunlar bir cinsin altına girmezler, tıpkı akıl gibi ki onun bir tanımı yoktur. Bunlar hadden müstağni/tanımlanamazlar olarak görülür. Bu durumda bunu bilmek nevileri bilmekten daha evladır. Çünkü hisse yakındır ve onun ferdleri görünendir. Bu durumda onların tasavvurların mutlak olarak tanıma ihtiyaçları vardır şeklindeki tezleriyle çelişir ve tanıma ihtiyacın pek de bulunmadığına da delil olur.<sup>541</sup>

Mahiyet diye isimlendirilen hususun zihinlerde takdir edilen şeylere avdet ettiğinden dolayı ayanda gerçekleşmediği açıklanmıştır. Onlar, zihinlerde mukadderdir. Tanımdan önce kişinin terimleri ve anlamlarını bilmesi gerekir ki tanımı anlasın. Lafızlara ihtiyaç duyulmadan da manaların tasavvur edilmesi mümkündür. Bundan dolayı önceden tasavvur edilen anlamların söze aktarılması tanım olmaktadır. Ancak bazen insan açık hisleriyle bunu düşünebilir. Bazen de içsel hissetmeleriyle olmakadır. Her ikisinde de belirli şekilde, mutlak veya genel olarak tasavvur edebilir. Bunların hepsi tanımdan müstağnidir. Bunların dışında kalan gaybi varlıklara ise sadece görünene bakarak kıyas yapılır. Tanımların çürütülmesi ve

---

<sup>540</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkyyin*, s.8

<sup>541</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkyyin*, s.8

aksinin savunulmasının mümkün olması da tanımsız tasavvur olabileceğini göstermektedir.<sup>542</sup>

Mantıkçılar bedihi olan tasavvurların tanıma ihtiyaç duymadığını itiraf etmişlerdir. O takdirde ilmin bedihi veya zanni olması nisbi işlerden olmaktadır. Mesala, Zeyde yakini olan bilgi, Amre zannidir. Başkalarının farklı yollarla elde ettiği bilgiyi yalnızca tanıma bağlı kılarak bunu herkes için bir kural olması vakiya aykırı olduğu gibi yanlıştır da.<sup>543</sup> Bunlardan dolayı İbn Teymiyye, tanıma, tarif etme işi vermektan ziyade birbirinden ayırma işi yükler. Bu herkesçe anlaşılır. Ama tanım yapan kişi kendine göre yapmıştır ve kendine göre bilgi vardır. Bu başkasına kesin bir bilgi vermez.

## 2-Burhan

İbn Teymiyye mantığın daha çok şekille ilgili olduğunu iddia ederken kıyasta sonucun öncüllere bağlı olduğunu, öncüllerde ki bilgilerin doğruluğunu kanıtlama da ise kıyasın bir etkisi olmadığını belirtirken ispatı yapılacak bir konuda delilin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Delil eğer sonucu ortaya çıkarıyorsa takip ettiğimiz yoldan ziyade öncüllerin doğruluğunu ortaya koyan bir hususun bulunması gerektiğini söyler. Böyle bir ölçüden söz edilemeyeceğine gör mantıkçıların bütün çalışmaları şekille ilgili kalmaktadır.<sup>544</sup>

Burhanın nazari ve yakini bilgilere ulaşmada tek yol olduğunu iddia edenler buna da külli/tümel önermelerle varılacağına söylediklerini belirtmektedir. Onların burhan diye tahsis ettikleri kıyasla elde edilen bilgi için zorunlu külli önermelerden olan bilgiyi gerekli görürler. Bu önermeyle olan bilgi eğer bedihi olursa onun içerdiği fertlerinde bedihi olması daha evla bir yolla olmaktadır. Nazari ise bedihi ilme

<sup>542</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.9-10

<sup>543</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.12

<sup>544</sup> Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s.92

ihtiyaç duyar. Burhanın kaynakları diye tanımladıkları diğer külli önermeler de böyledir. Bunlar ister zahiri veya batını hissiyyat olsun, mücerrebat, mütevatirat yada hadsiyyat olsun. Bu külli önermelerden birinin burhana öncül yapılması durumunda ve sadece sonuçla olan ilmin burhanın tavassutu olmadan da olması mümkündür ve çok da olmaktadır.<sup>545</sup>

Hissiyat, vicdaniyyat, mücerrebat, mütevatirat ve hadsiyat adı verilen önermelerden teşekkül etmesi halinde bu önermelerin her birinin belli fertlere ait hükümler olması sebebiyle külli olmayacağını ve burhanda kullanılamayacağını söyler. Tecrübe insanın akli ve hissi ile kullandığı ve deneyerek öğrendiği şeylerde kullanılır. Bunları tecrübe ederken de onunla ilgili sebepleri bilir ve ortaya koyar. Yine böylece Allahın sünnetinden olan nebilerine ve mümin kullarına yardımını ve inkâr edenlerinin ve düşmanlarının akibetleri tecrübe eder ve bundan bilgi oluşturur.<sup>546</sup> Evveliyat ve fitriyyat cinsinden olan önermeler fertlere ait olduğundan tümel önermede bulunan hükümden daha kuvvetlidir. Bu sebeplerden dolayı tümelden ferdin bilgisine ulaşmaya lüzum bulunmadığı ileri sürerek burhanı bütünüyle redetmektedir.<sup>547</sup>

Tecrübelerden oluşan bilgilerin sonrakilere aktarılması ile oluşan tevatür yolunu bazıları, bu bana göre mütevatir değildir, onunla ihticac edilmez, diyerek kabul etmemelerine kızarak art niyetli olduklarını söyleyerek onlara ancak 'başkalarının dinlediği gibi -iyi niyetle- dinle o zaman sende bir ilim oluşur' demektedir. Bid'at ehli, kelamcılar ve felsefecilerin bir çoğunun bu inkârı yaptığını söyleyerek bunun kendileri için ilim olmadığını söylemelerinin ilmi gerektiren bir sebebe talip olmamalarının sonucu olduğunu, dinleyebilip okusalar, onlarda da ilmin

<sup>545</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkıyyin*, s.91

<sup>546</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkıyyin*, s. 80-81

<sup>547</sup> Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s.92



oluşacağını söyler.<sup>548</sup> Mütevatir haberler mantıkçılar tarafından yakın ifade eden bilgi olarak kabul edilmediğini belirten İbn Teymiyye bütün ilim dallarında öncekilerin söylediklerinin bilinmesinin tevatüren gelen haberler olduğunu söylemektedir. Felsefecilerin de böyle yapmalarına karşın mütevatir olarak gelmiş olan hadislerin yakın ifade etmediğini iddia etmelerini bir çelişki olarak görmektedir.<sup>549</sup>

İbn Teymiyye, mantıkçıların burhanı yakine ulaştıran tek yol olarak kabul etmelerini eleştirerek akıl yürütmede içeriğe bakmanın gerektiğini, şeklin pek de önemli olmadığını belirten, elde edilen ilimlerin buna bağlı olmadığını, bunun dışında da ilim elde edildiğini belirterek kıyasa olan güvensizliğini ortaya koymaktadır.<sup>550</sup>

Kıyas anlayışının yunana ait olmadığını özellikle vurgulayan İbn Teymiyye Allahın indirmiş olduğu aklî ölçülerin/mizan yunan mantığı olduğunu zannetmenin akli başında kimse için doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü Allah bu aklî ölçüleri indirdiği kitaplarıyla beraber yunan toplumu ortada dahi yokken Nuh, İbrahim, Musa vb. zamanında bile indirmiştir. Bu yunan mantığını Aristo İsa'nın doğumundan üç yüz sene önce ortaya koymuştur. Öyleyse ondan önceki ümmetler bununla nasıl ölçüm yapabilirler? Bizim ümmetimiz olan İslâm ehli aklî ölçülerle ölçümler yapmaya hep devam ettiler. Selefimizden hiç kimse bu yunan mantığını işitmediler. Bu ancak Me'mun devleti zamanında Rum kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesinden sonra İslâm dünyasında ortaya çıktı. Zaten İslâm düşünürleri bunların Arapçaya tercüme edilmesinden sonra onun kusurlarını bilerek onu eleştirerek ne ona

---

<sup>548</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.84-85

<sup>549</sup> Suyuti, Celaleddin, *Savnu'l-Mantık*, Kahire-1947 s.219-220

<sup>550</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.245, Neşşar, Ali Sami, *Menahicu'l-Bahs*, s.268

ne de onun taraftarlarına aklî ve şeri ölçüler konusunda iltifat etmediler.<sup>551</sup> Bu bakış açısıyla, İslâm düşüncesinin ve şeriatının yunan mantığına ihtiyacı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâm şeriatı, kendi metodunu da içinde barındıran bir sistemdir. Bundan dolayı da Müslümanların usûl yönünden başkalarına ihtiyaç duymalarının düşünülmesi doğru değildir. Allah kalplere bir mizan koyduğu içindir ki peygamberler adaleti ve kendisiyle adil olarak bir ölçmenin yapılacağı ölçüyü açıkladıkları zaman kalpler bunu bilirler. Allahın kalplere kendisiyle işlerin ölçülüp tartılacağı bir ilim vermesinin sonucu olarak kalpler benzerlikleri ve farklılıkları anlar ve muhtaç olduğu ölçüyü duyular yardımıyla tespit eder. Tıpkı tenkitte ve diğer hususlarda tespit ettiği ölçüler gibi ki bunu Allah mizan olarak koymuştur.<sup>552</sup> Allah bunu indirip resulleriyle birlikte haber vermiştir. Yine O, resulleriyle birlikte insanlara ölçü olarak kitap indirmiştir. Bu mizan olan şeyle benzerlerin benzerlikleri ve farklı olanların farklılıkları bilindiği için neyin ne ile batıl olduğu ve benzer olanların aralarındaki şeyin genel ortak bir ölçü ile birinin diğerinin misli olduğu da bilinir.<sup>553</sup>

İbn Teymiyye lafzî istılahların farklı olduğunu fakat aklî manaların toplumlar arasında ortak olduğu kanaatini kabul etmeyerek bu iddianın geçersiz olduğunu söyler. Yine onların bunu aklî kıyaslar olan aklî ölçülerin ölçüsü kabul ettiklerini ve bunun da zihni hatalardan koruyan bir alet kanunu olduğunu iddia etmelerini kabul etmez. Bir mizan için mizana ihtiyaç duyulursa bunun sonunda teselsül oluşur. Bunun oluşmaması için Kur'anın koyduğu ölçülerin esas alınması gerekmektedir. Eğer fitrat doğru ise aklî mizanlarla ölçer, eğer fasitse sahih bile olsa mantık ona bir şey ekleyemez ancak fasit olur. Bunun için genel olarak birinin ilimleri ölçtüğünde

<sup>551</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.308

<sup>552</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.316

<sup>553</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.306

bulunan bu şey için elbette direnmesi ve övgüye layık akli delilleri getirmemesi gerekir. Ne zaman bununla bu övgüye layık şekilde getirirse mantıkla onun itibarından yüz çevirir.<sup>554</sup>

Mantığın kullanımından böyle bir sonucun doğacağını varsayan İbn Teymiyye ilimlerin her birinin kendine ait olan doğru bilgi ve bilgiyi ispat yollarının farklı farklı olduğunu vurgulayarak bütün ilimlerin mantığa ihtiyaç duymadığını özellikle de İslami bilgilerin hiç ihtiyaç duymadığını özellikle belirtir. Peygamberlerden alınan ilimlerin sadece haber olmayıp âyet ve hadislerin hakikati sadece haber yoluyla değil akli kıyaslarla da bildirdiğini belirterek bunun akli ve şeri ilimler için aynı şekilde düşünüleceğini söyler. Peygamberlerin doğruluğunun sabit olmasıyla da bunlar sabit olmaktadır. Kur'an da geçen bir usûlünde alametlerle delillendirme olduğunu belirten İbn Teymiyye Allahla ilgili alametlerden faydalanarak Allah'tan başkasıyla karşılaştırma yapma durumunda olacak olan akıl yürütmenin tikelden tümele doğru olacağını ve bunun da tümelden tikele olan mantıki kıyasdan daha çok fitrata en uygun bir metod olduğunu söylemektedir.

### **3-Kıyas**

İbn Teymiyye mantığı eleştirirken onun yanlış bir temele oturduğunu ortaya koyma gayretindedir.

İbn Teymiyye kıyası temel unsur kabul ederek düşünceye kıyasın doğrultusuyla yön vermenin taraftarı değildir. Felsefecilerin görüşlerinin yanlışlığını da kullandıkları mantık anlayışında bulduğundan dolayı onların dini konulardaki hatalı görüşlerini reddetmek içinde önce mantığı eleştirmiştir. Bunu da dini bir hassasiyet ve endişe içinde yapmıştır.

---

<sup>554</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkiyyin*, s.308

İnsanlar kavrayışları bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Birinin suratle kavradığı bir şeyi bir diğeri kavramakta zorluk çeker. Karayışı kuvveli olan bir kimse duyduğu bir hükmün konusu ve yüklemi hakkında tam bir tasavvura sahip olur ve tasavvurun tabii sonucu olan tasdike ulaşır. Hâlbuki kavrayışı kuvvetli olmayan kimsede böyle bir durum görülmez. Orta terimin bazı hükümlerde bazıları için gerekli olduğu, bazıları için de ihtiyaç olmadığı açık bir husustur. İnsanlardan bir çoğunun duyular vasıtasıyla veya tecrübeye dayanarak ya da tevatür yoluyla elde ettiği hükümleri bazıları akıl yürütme yoluyla bilirler.<sup>555</sup>

Mantıkçıların ilimleri elde etmede burhan dedikleri kıyası yegâne yol olarak gördükleri ve burhanın netice vermesi için öncüllerden en z birinin tümel olması gerektiğine inandıklarını söyleyen İbn Teymiyye, bir önermenin tümel olduğunu bilmenin her zaman mümkün olmadığını ileri sürerek burhan için tümel olumlu önermenin şart koşulmasına karşı çıkmakta ve ilimlerin burhanla elde edilmesi hakkında ki görüşünü belirtmektedir. Tümel önermelerin doğruluğu bedihi değil nazari ise onların da ispat edilmesi lâzımdır. Bu da devr veya teselsül gerektirir ki her ikisi de batıldır.<sup>556</sup>

Kıyasın faydasızlığı hakkında da şöyle söylemektedir: ‘Düşünce yoluyla öğrenmek istediği şeyin bilgisine ulaşan ve kıyasla bu bilginin doğruluğunu ispatlayan hiç kimse yoktur ki bu bilgiyi kıyasa başvurmadan da elde etme imkânına sahip bulunmasın.’<sup>557</sup>

Kıyasta öncüllerin ikiyle sınırlandırılmış olmasına karşı çıkararak Müslüman düşünürlerin delillerini mutlaka iki öncülle sonuca varmak şeklinde tanzim

---

<sup>555</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.76-78

<sup>556</sup> Suyuti, Celaleddin, *Savnu'l-mantık*, s.221-222; İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, s.91

<sup>557</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantıkıyyin*, 93-94

etmediklerini belirtmektedir. Buna da sarhoşluk verenin haram olduğuyula ilgili olan hususu örnek verir.<sup>558</sup>

İbn Teymiyyeye göre akıl yürütme yollarını talil/dedüksiyon, istikra/tümevarım ve temsil/analoji olmak üzere üç yoldan görmek yanlıştır.<sup>559</sup> İnsanlar çeşitli şekillerde akıl yürütebilirler. Önemli olan delilin, hakkında delil olarak ileri sürüldüğü şey için gerektirici olmasıdır. Bu gerektiriciliğin kendisinde bulunduğu delilin şu veya bu tarzda ortaya konmuş olması sonucu değiştirmez.<sup>560</sup> Yakine ulaşmak akıl yürütmenin şekliyle ilgili değildir. Bir istidlalin yakın veya zan ifade etmesi, o istidlâl içerisindeki delillerin yakine veya zanna götürücü deliller olmasına bağlıdır. Yakine ulaşmanın yegâne yolu mantıkçıların iddia ettikleri gibi mantıki kıyas değildir. Mantıki kıyasla elde edilen sonuçların temsili kıyas yoluyla da elde edilmesi mümkündür.<sup>561</sup>

Kıyasla ilgili bir konuda külliler meselesidir. İbn Teymiyye küllilerin hariçte gerçeklikleri olmadığını sadece zihinde var olduklarını söylemektedir. Oysa kesin bilgi fertlerin duyu organları yardımıyla elde edilen bilgidir.<sup>562</sup>

Kıyas teorisi formel mantığın en çok işlenen konularından birini teşkil etmektedir. Kıyas türleri arasındaki farkı göz önüne alan İbn Teymiyye şümüli kıyas/mantıki kıyas ile temsili kıyas/benzetmeye dayalı kıyas arasında bulunan hedefleri ve farkları ortaya koyar. Her ikisinin de hedefleri aynı olmakla beraber mantıki kıyasta birtakım yanlışlıkların bulunduğunu ve gereksiz, sonuca varmayı uzatan fazla önermelerin bulunduğunu söyler. Bunun yanı sıra kıyasın dışında ki bir yolla bir bilgiye ulaşılamayacağı iddiasını kabul etmeyerek bedihi ve nazari bilgilerin

<sup>558</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.94,162

<sup>559</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.136

<sup>560</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyin*, s.241-242

<sup>561</sup> Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s.86

<sup>562</sup> en-Neşşar, Ali Sami, *Menahicu 'l-Bahs inde Müfekkiri 'l-İslâm*, Mısır-1965, s.267

vasıtalarının olmasının mümkün olduğunu belirtir. Kıyasın kullanılmamasının bilgiye ulaşmada bir engel olmadığını belirten İbn Teymiyye kıyasın dışında da bilgi yollarının olduğunu ileri sürerek buna örnek olarak mütevatir haberin İslâm düşüncesinde ilim ifade etmesini gösterir.

Felsefecilerin akıl yürütmelerde kullandıkları zihni kavramların tamamen nazari kaldığını ve harici âlemle alakası olmadığından dolayı pek bilgi vermediğini söyleyen İbn Teymiyye bunların bir karşılığının olmadığını ve ilahiyat meselelerinde kullanılan külli denilen kavramların sadece zihni olduğunu belirtir.<sup>563</sup> Filozof ve mantıkçıların külliler hakkında görüşleri dayanaktan yoksundur. Onların külli dedikleri tamamen zihni olan kavramların harici gerçek varlıklarla alakaları yoktur.<sup>564</sup>

Varlık-mahiyet ilişkisinin de İbn Teymiyyeye göre mahiyet harici varlıklarla ve dış dünyada bulunmayıp zihnidir ve herkesin anlayışına göre değişmektedir. Mahiyet denen zihni tahayyülleri dış âlemdeki fizikî varlıktaki gerçekliklerin özleri diye alakalandırmak yanlıştır. Çünkü zihni şeylerin harici gerçek varlıklarla hiç bağlantıları yoktur. Biri zihinde olan bir resmetme iken diğeri fiilen vardır.

Kur'an ve sünnete dayalı bir yöntem üzerinde durur ve mizan denen en doğru aklî ölçüyü esas alır. Mîzan benzer şeyleri aynı, farklı şeyleri ayrı hükümlere tabi kılma demek olup Kur'an daki misaller ve kıyaslar bu şekilde yapılmaktadır. Kur'an da bu tür örnekler çoktur. Allah kıyaslanan gerçekleri ve verilen misalleri böyle açıklamıştır. Yine iki benzer şey arasındaki eşitliği ve iki ayrı şey arasındaki farkı öyle açıklamıştır. Bu aklî mîzan haktır. Yunan mantığına da ait değildir. Bu iki benzer arasındaki eşitliği içeren iki muhtelif şey arasında ki farklılığı içeren sahih bir

<sup>563</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/105-106

<sup>564</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/90-95

kıyastır. Mîzan ortak bir ölçüdür ve geneldir. Allah bu mizanı Resul'üne imanı indirdiği gibi indirmiştir.<sup>565</sup> İbn Teymiyye böylece Kur'an eksenli, tabii olan harici dış gerçek varlıklara dayalı, sade ve gerçekçi bir mantık anlayışı kurmaya gayret etmiştir. Bunu yaparken de zihinsel yapıya dayalı anlayışı reddetmiştir. Bunun içinde tecrübeye dayalı, tikelden alınarak yapılan bir mantığı kurmaya çalışmıştır.

İstidlalde evla kıyas şu söze dayanmaktadır. Kemal açısından Allahdan başkasında olan ve noksanlığın olmaması durumu Allah için evla yolla sabittir. O bütün kemal sıfatlarla nitelenmeye daha evladır. Allahın bütün noksanlıklardan ve afetlerden tenzihi daha evladır.<sup>566</sup>

Evla kıyas, herhangi bir şeyi ispat ederken var olmak hususunda kendisinden daha uzak görülen bir şeyin varlığını ispat edilmek istenenin varlığına delil göstermektir. Bu kıyas bir mümkünle diğer bir mümkünü ispat etme tarzında cereyan eder, evla kıyasda zihni imkân değil harici imkân esas alınır. Zihni imkânın Kur'an-ı kerimde metafizik konuların ispatında kullanılmadığını, Allahın varlığını ispatta alametlerle ispatın geçerli bir yol olduğunu, bunun üzerine yapılacak kıyasında doğru olacağını belirtir.

Evla kıyas selefın Kur'ana uymak için takip ettiği yoldur. Bununla Allahın kemal sıfatlarına ve noksanlıkların olmamasına delil getirmektedirler. Allahın kemali başkalarının kemalindeki çokluktan daha büyüktür. Arasında ki fark halıkla mahlûk arasında ki farktır. Beşer akli iki durum arasında ki farkı idrak eder. Allahın bütün mahlûkâta olan efdaliyetini bilir. Sanki evla kıyas bu isin cinsiyle beraber Rabbin ilmiyle tahsis etmiş olduğu işi ifade eder.<sup>567</sup>

---

<sup>565</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyin*, s.314-315

<sup>566</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyin*, s.125

<sup>567</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyin*, s.128-129

İbn Teymiyye evla kıyası İmam Ahmed ve ondan önceki ve sonraki İslâm imamlarının kullandığını söyler. Bunun gibi kıyas Kur'anda tevhid, sıfat ve mead gibi konularda ki usûluddinin açıklanmasıdır.

İbn Teymiyye ilâhî ilimlerde asıl ve ferin eşit olduğu temsili kıyasla veya fertleri birbirine eşit olan şumuli kıyasla istidlalde bulunulmasını caiz görmez. Allah hiçbir şeyin misli değildir. Burada evla kıyası kullanmak gerekir. Çünkü Allah için en yüksek misaller vardır.

İbn Teymiyye mantıki kıyasların ilâhî ilimlerde kullanıldıklarında sadece hata verdiklerini ifade etmektedir. İnsan onlarla yakine ulaşamaz. Felsefe ve kelamcıların ilâhî konularda bunun gibi kıyasları takip ettiklerini fakat yakine ulaşamadıklarını, aksine onların delilleri çelişli olup onlarda ızdırap ve hayrette kaldıklarını söylemektedir.

Evla kıyas aklî burhanlara dayanmaktadır. Biz biliriz ki göklerin ve yerin yaratılması ademoğlunun yaratılmasından daha büyüktür. Allah tevhidi de bu evla kıyasla açıklamıştır.<sup>568</sup>

Kapsamlı kıyas yakini öncüllerden yapılır. Bununla beraber burhan lafzı kıyastan daha geneldir. İlâhî ilimlerde aslın ve furunun aynı sayıldığı temsili kıyas yoluyla delil getirilemeyeceğidir. Ayrıca bütün fertlerinin eşit olduğu şumuli kıyas yoluyla delil getirmekte caiz değildir. Çünkü hiçbir şey Allahın benzeri değildir. Bu yüzden herhangi bir şey ona benzer gösterilemez. O ve O'nun dışında biri, bütün unsurları aynı olan bir önerme altında toplanması caiz olmaz. İlâhî konularda ister temsili olsun ister şumuli olsun “en üstün kıyas/kıyas-ı evla” kullanılmalıdır. Allahta; “En üstün misali Allah verir”<sup>569</sup> buyurmaktadır.<sup>570</sup>

<sup>568</sup> Zine, Muhammed Husnî, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecühu'l-Fikr*, Beyrut-1979, s.253-255

<sup>569</sup> Nahl 16/60



Hanbelî ulemasının çoğunluğuna göre; kıyasın ‘aralarındaki câmi bir illetten dolayı fer’i asla hamletmek’ şeklindeki tarifi, onun rükünleri olan asıl, fer, illet ve hükmü kapsamı bakımından efradını câmi bir tarif olarak görülebilir. Kıyasın rükünleri olan asıl, fer, illet ve hüküm konuları ve bu rükünlerde bulunması gereken şartlar fıkıh usûlünün en geniş ve en çok tartışılan konularının başında gelir.<sup>571</sup>

Kıyasın hücciyeti konusunda farklı görüşleri İbn Teymiyye güzel bir tasnife tabi tutarak, Hanbelîlerin bu konudaki görüşü berraklaştırmaya çalışmıştır. O, nasları tam olarak araştırmadan kıyasla hüküm verme hususunda üç şikkın söz konusu olacağını söyler. Birincisi, bilinen delilleri araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu yol kesin olarak caiz değildir. İkincisi araştırma halinde elde edilmesi mümkün olan naslar bulunduğu halde, onları araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu da Hanefilerin metodu olup bu şartlar altında kıyasa gitmenin caiz olması gerekir. Ancak bu tür kıyasla hüküm vermek Şâfiî(d.150/767-ö.204/820) ve Ahmed(d.164/780-ö.241/855) ile ehl-i hadise mensup bilginler tarafından câiz görülmemiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel(d.164/780-ö.241/855) ve diğerleri kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki su bulunmadığına dair zanni galip hâsıl olunca gidilir. Ahmed’in ‘kıyası ne yapacaksın, hadiste seni ondan müstağni kılacak şey var’ sözünün anlamıda budur. İşte bu nokta, ehl-i hadis ile ehl-i re’y arasındaki temel farktır. Üçüncüsü ise nassı araştırıp bu konuda herhangi bir nass bulunmadığına dair zanni galip meydana geldikten sonra kıyasa gitmektir ki bu durum kıyasla amel etmek tereddütsüz olarak caizdir. Bu görüş ve tartışmalardan, Hanbelîlerin Kitap, Sünnet, İcma, Sahabe ve Selef-i Salihinin

---

<sup>570</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/29-30

<sup>571</sup> Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem-Hanbelî Mezhebi*, Ankara-2002, s.156

eserlerinde konuyla ilgili bir delil bulamadıkları zaman zaruret sebebiyle kıyasa başvurdıkları anlaşılmaktadır.<sup>572</sup>

Kıyas iki öncülden oluşmaktadır. Kıyas veya burhanı mevsuf tasdikler ilim ifade eder.<sup>573</sup> Diğer taraftan kıyasın çeşitleri ve uygulama alanıyla ilgili olarak da Hanbelî usûl kitaplarında dikkat çekici ayrıntılar bulunmaktadır. Mesela, onlara göre kıyas açık/vâzih ve kapalı/hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Açık kıyas aslın manası/illet ferde de kemaliyle bulunan kıyastır. Kapalı kıyas ise asıl ile fer' arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu bir kıyastır.<sup>574</sup>

İbn Teymiyye kıyasla ilgili bilgi verdiği eserleri mevcuttur. Bu eserlerinde hak ve batıl olan kıyası ortaya koymayı amaçlamıştır. Kıyasın illeti ile ilgili hükümleri genişçe araştırmış, insanların maslahatına ve şeriatın naslarına ve gayelerine uygun olacak şekilde sağlam ve hassas bir şekilde birbiriyle irtibatlandırmıştır.

İbn Teymiyye, kıyası diğer Hanbelî uleması gibi tanımlamıştır. Ancak kıyas terimini, sahih olan ve sahih olmayan kıyasın bir arada bulunduğu mücmel/kapalı bir terim olarak görmektedir. Şeriatın getirdiği kıyas, benzer iki şeyin arasını birleştirmek ve farklı iki şeyin arasını ayırmaktır. Birincisi kıyas-ı tard/uygun, ikincisi de kıyas-ı a'ks'/zıttır. Sahih kıyası şöyle ifade edebiliriz: Kendisine kıyas yapılan asıl olayda mevcut bulunan ve kararın mercii olan asıl illet, benzetilen olayda kararı engellemeyecek ve çelişkiye meydan vermeyecek şekilde var olmalıdır. Şeraitte bu şekle ters düşen hiçbir kıyas varid olmamıştır. Kıyas edilenle kendisine kıyas edilen arasındaki -eğer varsa- farkı gidermekle yapılan kıyasta bu kategoriye dâhildir. Bu iki unsur arasında şeriatî etkileyecek bir fark bulunmamalıdır. Şeriatte

<sup>572</sup> Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi*, s.157-158

<sup>573</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantukyyin*, s.5

<sup>574</sup> Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi*, s. 159-160

bu şekilde de ters düşen bir kıyas varid olmamıştır. İslâm şeriatinin bazı konuları, benzerlerinden ayıran ayırıcı bir hüküm getirerek özelleştirdiğine göre bu kıyas konusuna da ayrıca bir hüküm getirerek diğerleriyle olan eşitliğini ortadan kaldırması gerekmektedir. Ama bir nevi ayırıcı bir mahiyet kazandıran bu özellikler kimi insanlarca görülürse de bazılarınca görülmez. Normal sahih kıyasın sahihliğinin herkesçe bilinmesi şart değildir. Şeriatte kıyasa muhalif bir şeyle karşılaşan bir kişi aslında kendi kafasındaki ölçüye ters düşen bir şeyle karşılaşmıştır. Aslında sahih olan kıyasa ters düşen bir şeyle karşılaşmış değildir. Nassların kıyasa muhalif olarak varid olduğu teranesine gelince iyi bilinsin ki bu fasid olan kıyasa muhalif olarak varid olmuştur. Şu manada ki; nasstaki şeklin kişi kendi aklî donelerine dayanarak benzer olaydaki kendi sandığı ölçülere uymadığını görmesi halinde bu durumun kıyasa muhalif olduğu sanısına kapılmaktadır. Ama şeriat koyucu tarafından asıl olan nassa, ayırıcı bir hüküm kazandırıldığını nereden bilsin? Aslında şeriatte kıyasa ters düşen bir durum vaki olmamıştır. Ama fasid kıyasa ters düşen durumlar olabilir. Her ne kadar bazıları bu kıyasın fasid olduğunu bilmeseler de bu böyledir.<sup>575</sup>

Sahihi kıyasın kendisi dolayısıyla Allah'ın peygamberini gönderdiği adaletin bir parçası olduğunu kabul etmektedir. Fasid kıyas ise illette benzerliğin ya da hükmün illette ayrılığın kendisinde gerçekleşmediği kıyas olarak ele alır. Bu fasid kıyasın özelliği nassa, sahih kıyasa ve sahih kıyasla sabit olan hükümlerin ruhuna aykırı olmasıdır. Şeriat fasid kıyaslara aykırı düzenlemeler yapmıştır, diyen kimse elbette doğru söylüyor. Bu da şeriatin kemalinden ve Allah'ın kendisi dolayısıyla peygamberini gönderdiği adaletine ve hikmetine şamil olmasındandır. Buna benzer fasid kıyaslara karşı çıkmayıp bilakis herhangi bir şeyde ortak olması sebebiyle iki

---

<sup>575</sup> İbn Teymiyye, *el-Kıyas fi Şer'il-İslami*, Beyrut- 1982, s.10

eşit şeyi eşit tutanın, varlığının belli bir noktasında müşterek olan her varlığı eşit tutması gerekir. Böylece âlemlerin rabbı ile yaratıklarını eşit tutarak şirk koşanlardan olur. İşte fasid kıyasın en büyüğü de budur.<sup>576</sup>

İbn Teymiyye bu farklılığı gerek doğrudan nasla gerek nassa bağlamakla olsun İslâm şeriatinin tümünün naslara dayandığını ispat etmek için araştırmıştır. Öyleyse şeriat, bu nasların getirdiği ve bu nasslara kıyas edilenlerdir. İslâm şeriatinin getirdiği her şey tamamen insanların yararlarıyla ve sahih fihhi kıyaslarla uyudur. Şeriatte kabul edilen bir emer muhalefet edersen bu fasid kıyastır. İllete sadece kavramsal bir konu olarak bakmaz, hükmü gerektiren ve niteliğin içerdiği yararı sağlayan hikmeti de kıyasta illet olarak kabul eder.<sup>577</sup>

Nasslardan sahih kıyasa aykırı olarak gelen hiçbir şeyin olmadığını ve sahih kıyasta da nasslara aykırı hiçbir şeyin bulunamayacağını kabul etmiştir. Bir aykırılık olursa bunun sebebi kıyası anlamadaki hata olmalıdır. Gerçek şu ki İslâm şeriatinde sahih kıyasa muhalif olan hiçbir hüküm mevcut değildir. Eğer bir hükümle ilgili olarak bu kıyasa muhaliftir deniliyorsa bu hükmün, kendisine, kıyaslandığı olaydan ayrılacağı bir vafsa sahip olması gerekir ki pozisyonları ve yargıları da ayrı olsun. Ve aralarında bir kıyaslamaya gidilemesin.<sup>578</sup>

İbn Teymiyye'ye göre nassın delaletine aykırı olan kıyas fasid kıyastır. Sahih kıyasa aykırı nas bulunmaz, tıpkı sarih makulün sahih menkule aykırı olmadığı gibi bu akış açısı İbn Teymiyye'nin kıyas anlayışı için bir öngörüdür. Nasların ifasının, şeraitle olmasının hakikatini ispat etmek için Müslüman imamların çoğunun üzerinde bulunduğu doğru olan, nasların kulların eylemlerine ait hükümlerin imamların

---

<sup>576</sup> İbn Teymiyye, *Risaletül-kıyas*, (Mecmuatü'r-Resaili'l-Kübranın içinde) 2/218

<sup>577</sup> Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s.447

<sup>578</sup> İbn Teymiyye, *el-Kıyas fi Şer'il-İslami* s.46-47

çoğunluğuyla ifa edilmiş olduğunu varsaymaktadır.<sup>579</sup> Hatta birçoklarının daha da ileri giderek bu hususta hepsiyle birlikte nasların yerine getirildiğini söylediklerini zikreder, hatta bu sözün genel olmadığını şöyle açıklamaktadır; Allah Hz.Muhammed'i sözlerin tamamıyla gönderdi, O'da birçok neveleri içeren külli bir kaziye ve umumi bir kaide olan bu kelimeyle konuşmuştur. Bu neveler de birçok ayanları içerir. Bu yönüyle naslar kulların fiilleriyle ilgili hükümleri kapsamaktadır.<sup>580</sup>

Böylece naslar bütün konularda bulunacak her bir şeyi kapsayıcıdır. Başka bir deyişle naslar şariat için bütün genel usûlleri içermektedir. Bunda bütün cüzileri kapsamaması da şart değildir. Bunun manası cüziyyat külliyattan ve kati olanlardan daha çok anlamında değildir. Bilakis denilen şeyin anlamı şudur; cüziyyatan çıkan feriler asli külliler altında sıralanır olarak addedilmez. Birisi fıkıh ilminde bu konularda içtihat ve ihtilaf konuları cidden çoktur derse, kati meseleler nas ve icma kat kat olduğu kadardır. Kulların eylemleri ve neveleri çoğaldıkça çoğalır. Onların çoğu insanların tafsilatlı olarak bildiği şeydir. Her ne zaman bir şey bu kadar artarsa onun cüzü ondan daha çok olur.<sup>581</sup> İbn Teymiyye buna içkinin haram kılınması konusunu örnek vererek haram kılan âyet bütün müskirata şamildir. Kur'andaki hamr ifadesi zaten bütün müskirata kapsamaktadır. Böylece müskirlerin umumi nasla ve cami bir kelimeyle haram kılındığı sadece kıyasla olmadığı ortaya çıkar. Durumun böyle olması kıyasın nassa uygun başka bir konuda delil olmasına mani değildir.<sup>582</sup> yine bunlarla ilgili farklı örnekler vermektedir.<sup>583</sup>

---

<sup>579</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 19/288

<sup>580</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/280

<sup>581</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve zevabitu'l-içtihad inde şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, s.183

<sup>582</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/281

<sup>583</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/283-285

İbn Teymiyye Müslümanlar arasında ki tartışmalı meselelerde bu tartışmalarla ilgili kitap ve sünnetten olan naslarla açıklamak istendiğinde bu bulunur. O, nasların fiillerin hükümlerinin hepsine şamil olduğunu açıklamaktadır.<sup>584</sup> Yani İbn Teymiyye'nin kıyasla muamele etmedeki esas prensibi kıyasla nasların birbiriyle çelişmesi halinde naslar hükümlerde bulunacak her şeyi kapsar olmasıdır. Hatta bu hükümlerin usûlünü de kapsar anlamındadır. İşte bu çok önemli esası açıklamak için İbn Teymiyye çok kıymetli eseri *Der'u Tearuzi'l-akl ve'n-Nakl*'i telif etmiştir ve bu konuyla ilgili birçok tartışmaya girmiştir. Biz bazı genel konuları mütaala ettiğimizde bu konularda kıyas nassa muarız olup nassın hükmü kıyasın hilafına olduğunda Şarii'nin benzerlerinin hükmü ile onu da tahsis ettiğini görürüz. Ancak Şarii'nin onu bir vasıfla tahsis etmesi sebebiyle has kılması onun tahsisinin bir hükümle olmasını gerektirir.<sup>585</sup>

Mademki şeriat bazı neveleri benzerinden ayıran bir hükümle tahsis etmiş halde geldiyse, bu neviyi onun tahsisini bir hükümle gerekli kılan bir vasıfla tahsis etmek gereklidir. Onun başkalarıyla eşit olması imkânızdır. Fakat bu tahsisi belirten vasıf bazılarında açık olur, bazılarında da açık olmaz. Bu her bir vasfın sıhhatini bilmek mutedil sahih kıyasın şartlarından değildir. Bir kimse şeriatte kıyasa aykırı bir şey görürse o kendi akdettiği kıyasa aykırıdır, yoksa gerçekte sahih sabit kıyasa aykırı değildir.<sup>586</sup>

Nas ve icmaya dayanan kıyas fukahanın çoğuna göre yine delildir. Fakat rey ehlinden birçoğu aşırı gitmiş hatta kıyası nasdan bahsetmeden önce kullanmış, dahası kıyasla nasları reddetmişlerdir. Ayrıca ondan fasid olanları kullanmışlardır. Bu

---

<sup>584</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/285

<sup>585</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 22/332

<sup>586</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/505

kimseler kelâm, hadis ve kıyas ehlinden olup inkâr ederler. Bu çok büyük bir meseledir ve doğru olan burada ifratla tefrit arasında ortayı bulmaktır.<sup>587</sup>

Her kim kıyası iptal ederse mutlak olarak onun sözü batıldır. Her kim şeriate aykırı bir kıyasla istidlalde bulunur onun sözü de batıldır. Bir kimse de sıhhatine delil getiremediği bir kıyasla istidlalde bulunursa bu kimsenin durumu adaletini bilmediği meçhul bir kimsenin rivayetiyle delil getirmesi gibidir.

Kıyasın delil olması ve bunu ispat eden deliller bulunmakla beraber İbn Teymiyye bundan önce kıyasın farklı bir bakış açısıyla ele alarak evvela sahih kıyas ve fasid kıyas diye ikiye ayırır. Bu ayırım da kıyasın kendi özünde bulunan özelliklere bağlı bir tefriktir. İbn Teymiyye kıyasın fasid olmasının ölçüsü olarak kıyasın nassa aykırı ve muarız olmasını görür. Biz kıyasın hilafına bir nas geldiğini bildiğimiz an o kıyasın kesinlikle fasid olduğunu biliriz. Yine nassın fasidliğine delalet ettiği her kıyas da fasiddir. Nasla delillendirilmiş bir konuya dâhil edilmiş olan şeylerin hükmü muhalif olduğunda kıyas edilmesi de fasiddir. İki şey arasında bir benzerliğin olduğu ya da Allah'ın ve Resul'ünün hükmünde muteber vasıflar olmaksızın iki şey arasında farklılığın olduğu her bir şeyin kıyası da fasiddir.<sup>588</sup>

Şeriate varid olduğu üzere sahih kıyasa gelince o benzerlikleri cem etmek, farklılıkları tefrik etmektir. İlki tard kıyası ikincisi aks kıyasıdır.<sup>589</sup> İbn Teymiyye sahih kıyasın iki nevi olduğunu ortaya koyduktan sonra birçok yerde de bunları zikretmiştir. Kıyasta fer ile asıl arasında bir fark olmamasını bilmek gerekir. Ancak

---

<sup>587</sup> Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve zevabitu'l-içtihad inde şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, s.186

<sup>588</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 19/288

<sup>589</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 20/505

şeriatte fark tesir eden değildir.<sup>590</sup> Yani asıl ve ferin arasında ki farkın giderilmesi, takibende her ikisinin de hükümde ortak olması gerekir.<sup>591</sup>

Manalardan bir mana için bir hüküm üzere nas ortaya koymak ve bu mananın da başkasında mevcut olması ya da diğer bir deyişle asıldaki hükmün kendisine bağlı olduğu illetin fer’ide illetin hükmüne mani olan muarız olmaksızın mevcut olmasıdır.<sup>592</sup> Asılla fer arasının ikisinin arasında ortak bir illet olması dolayısıyla bir araya getirildiğini belirtmektedir. Bu da asılla fer arasında olan ortak illetin zahir olmasıdır ki bu illet kıyası olarak adlandırılır. Veya asılla fer arasında olan ortak illetin açık olmamasıdır. Yani ikisinin arasını bir araya getiren şey illetin delil olmasıdır. Bu da delalet kıyası olarak adlandırılır.<sup>593</sup>

İlletin malul olmasıyla illetin sübutuna delil getirildiğini, sonra da onun malul olmasına illetin sübutu ile diğeriyle istidlalde bulunulduğunu söylemektedir.<sup>594</sup> İlet kıyasıyla delalet kıyasını İbn Teymiyye ayırmaktadır. Delalet kıyasında yokluğun illet olması ve illetin bir cüz olması caizdir. Çünkü yokluk vasfı bazen vasma delil olmaktadır. İlet kıyasına gelince yokluk onda tam illet olmaz. Fakat tam illetten bir cüz olur. Tam olmayan gerektiren bir illet, illet için şart olur.<sup>595</sup>

İbn Teymiyye sahih kıyasla fasid kıyasın arasını ayırmasına rağmen bu farkı bilmenin kolay bir şekilde olmadığını bilmektedir. Fakat onun sahihliğini ve fasidliğini bilmenin ve onunla ilgili olan hususları açıklayamamanın da kıyasdan olduğunun da farkındadır.<sup>596</sup>

---

<sup>590</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/285

<sup>591</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/285-286

<sup>592</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 20/505

<sup>593</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-Mantukıyyin*, s.210

<sup>594</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 8/210

<sup>595</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 14/25

<sup>596</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 19/288



## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN TEYMIYYE’NİN AKLÎ DİSİPLİNLERİ ELEŞTİRİSİ

İslâm düşünce sistemi ve ona etki eden konular üzerinde etraflıca tartışan İbn Teymiyye, başta kendi oluşturduğu düşünce kalıpları üzerinden bir yapılanma ve eleştiri de bulunmaktadır. Tarihi süreç içinde gelmiş olan ekollerin ve âlimlerin görüş ve sistemlerini en ince ayrıntılarına kadar tahlil etmekte ve bunlara yönletilen eleştirileri kendinde toplayarak görüşlerini ortaya koymaktadır. Yaşadığı asrın ve o dönemde İslâm coğrafyasının içinde bulunduğu durumu da göz önünde tutarak, bu hali hazırlayan sebepleri ve ilmin konumunu iyici irdelemektedir. Bu çabalarının sonucu, kendi görüşlerini oluştururken daha çok karşı görüşlerin eleştirisini önce yapmakta, sonra da bu eleştiriler arasında kendi kanaatlerini aktarmaktadır. Bu usûl üzerine yaptığı tenkitlerin başında felsefe, kelâm ve tasavvuf anlayışları gelmektedir. Kişi ve ekol tenkitleri bu genel kapsam içinde ayrıca yer bulmaktadır.

#### I-Felsefe Eleştirileri

İbn Teymiyye felsefeye yönelttiği eleştirilerini Sabiî kaynaklar ve Yunan düşüncesi üzerinden yapmıştır. O, Sabiî ve Yunan metafiziklerinin filozof, kelâmcı ve mutasavvıflar tarafından nassların te'vili ile İslâm metafiziğine nüfuz ettiği görüşündedir. Yunan felsefesinin, Sabiîliğin ve Bâtınîliğin açmazlarından kurtulabilmenin yolu, Kur'an'dır.

İbn Teymiyye, felsefeyi tartışmaya başladığında zihninde daima Müslüman Aristocular ve Yeni Eflatuncularla, onların doktrinleri ve özellikle de İbn Sîna bulunmuştur. Aristoculuğun kendisi, sadece Aristo'nun felsefesi olmamış, az veya çok Yunan filozoflarının belli bir bilinçle kullandığı doktrinler, onların kavramsal çerçeveleri veya onların düşünce sisteminde ki metodu olmuştur. Müslümanlar,

kendi Aristoculuklarını ve Yeni Eflatunculuklarını geliştirmişler, özellikle de felsefeciler tarafından desteklenen arablaştırılmış Yunan terimlerini dizayn etmişlerdir.<sup>597</sup>

İbn Teymiyye, felsefeyi kelâm'dan daha fazla yasaklanması gereken bir disiplin olarak değerlendirmektedir. O, felsefe hakkında, bid'at ve ilhad olarak hüküm vermektedir. Fakat Müslüman Filozofları, ilhad ve bid'at hususunda hepsinin bir ayarda gruplandırmamada da dikkatli davranmaktadır. Bu hususta objektif olmaya, onların çalışmalarını okumada ve felsefecileri değerlendirmede dikkat etmektedir.

İbn Teymiyye, öncelikle Mu'tezile ve Cehmiyye zamanına kadar giden Müslümanlar arasındaki felsefi oluşumları ortaya koymaktadır. Ona göre Mu'tezile ve Cehmiyye, İslâm düşüncesi üzerinde Yunan filozoflarının etki sürecinin yolunu açmışlardır. Felsefeciler de teolojik tartışmalarda Helenistik metotları kullanmada ayrıntılara dalmışlardır. Felsefe de işte bunun üzerine oluşmaya başlamıştır. Onun bu değerlendirmesine göre Müslüman Helenistler, mütakellimlerin, gerçekten savunulamaz sanılan yanlışlarını düzeltme gibi bir niyete sahiptirler. Felsefeciler arasında ifrata kaçan –Karamita gibi- çevreler İslâm dinine iftira etmektedirler. Bununla beraber onların arasında ma'kul ve mantıklı olanlar da vardır. Bu ma'kul olanlardan bazılarının Hz. Peygamberin öğretilerinde gözden kaçırılmayacak hususları buldukları görülmektedir.<sup>598</sup>

Ancak bu ılımlı ve mantıklı felsefeciler, kendilerinden öncekilerinin rasyonel tutumlarında ki yanlışları sürdürmeye devam etmişlerdir. Onların çoğu, mütevâtir yolla nakledilen nübüvvet geleneğine kuşkuyla bakmışlardır. Çünkü nübüvvet

---

<sup>597</sup> Madjid, Nurcholish, *İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa*, The University of Chicago-1984, s.150

<sup>598</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa*, s.151-152

geleneğini kendi anlayışlarıyla çelişik görmektedirler. Bunun ötesinde bazıları te'vil anlayışında Bâtınîlerin metodolojisini izlemişler, peygamberlerin ispatlı, bilimsel ve felsefî olarak kanıtlanan yol olan gerçeği getirmediğini ve ilâhî hakikati bütünüyle açıklamadıklarını kabul etmişlerdir.<sup>599</sup>

Bazı felsefeciler de peygamberlerin gerçeği tam anlamıyla bilmediklerini, insanlara bir 'hayal' sunduklarını ve bu anlayışla Allah'a inanmaları gerektiğini söylediklerini öne sürmüşlerdir. İbn Teymiyye, bu tahyil anlayışını benimseyenler arasında, İbn Sîna, İbn Rüşd ve Bâtınîlerin olduğunu iddia etmektedir. Bunlara göre, peygamberler halka maslahat gereği doğruyu söylememişlerdir. İbn Teymiyye, peygamberlerin insanları benimsemeye çağırdıkları hakikat ile filozofların görüşlerini mukayase etmiş ve onların bu görüşlerinin daha hayali olduğunu söylemiştir.

İlâhiyat konularında ki yaklaşımı bu olan İbn Teymiyye, nasslara bakışlarına göre de görüş ve grupları değerlendirmiştir. O, Eş'arî çevreyi, sarih ma'kule Mu'tezile'den daha yakın görürken, Mu'tezile'yi de sarih ma'kule Felsefeden daha yakın görmektedir.<sup>600</sup> İbn Teymiyye, bu konuda Ebul Berekât el-Bağdâdî(ö.547/1152)'nin görüşlerinden faydalanmış ve onu İslâm'a, Fârâbî(d.256/870-ö.339/950, İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) ve İbn Rüşd(d.520/1126-ö.594/1198'den daha yakın görmüştür.

Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, filozofların yaptığı felsefe tanımını da çelişkili bulmuştur. Onlar felsefeyi kulun takati ölçüsünde Allah'a benzemesi olarak tarif etmeleri durumunda zât, sıfat ve fiillerde kulun Rabbe benzemesi söz konusu

<sup>599</sup> Madjid, *İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa*, s.154

<sup>600</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/238

olur. Bunların peşinden gidenler mutlak vahdet ve ittihadı vararak insan Allah'ın mislidir demişlerdir.<sup>601</sup>

Felsefecilerin görüşlerini birçok noktada eleştiren İbn Teymiyye yoğun olarak mantık meseleleri, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları gibi konularda daha geniş değerlendirmelerde bulunmuştur.

### **1-Mantık ve Felsefî Akıl Eleştirisi**

İbn Teymiyye, filozof ve kelâmcıların benimsediği gibi, aklın ontik bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmektedir. Ona göre akıl bir âraz olarak 'ğarize/meleke/huy' anlamına gelmektedir. Ancak bid'at ehli, akılla kendi başına kâim olan mücerred bir cevheri kastetmektedir. İbn Teymiyye, aklın pek çok tesire ve illete maruz kalmasını göz önünde bulundurduğu için, onu nakle tabii tutarak naklin kontrolü altına almaya çalışmaktadır. Ona göre naklin bilgisi, aklın bilgisi gibi değişmediğinden bağlayıcılığı kuşku götürmez. Hâlbuki aklın bilgisi değişir ve herkes için bağlayıcı değildir. Zira birinin doğru dediğine başkası yanlış dediğinden dolayı aralarında bir ittifak olmamakta, bundan dolayı da farklı farklı sonuçlara gidilebilmektedir. Bu durumda değişmeyen ve sabit kalan nassın tercih edilmesi daha doğru olmaktadır.

Onlara göre ilk akıl ezeli ve ebedi olarak âlemlerin Rabbinden ayrılmaz olup, kendi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır veya O'nun tavassutuyla vücut bulmuştur. Faal akl'a gelince, ay altı âlemde bulunan her şey ondan vücut bulmuştur.<sup>602</sup> İbn Teymiyye, dilde akıl kelimesinin, 'kendisiyle düşünülen güç' anlamına geldiğini ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle bilgiler bu kuvvet ile ortaya çıkmaktadır. Hiçbir

<sup>601</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/82-83

<sup>602</sup> İbn Teymiyye, *Küllîyat*, Tevhid Yayınları, İstanbul-1997 1/325

dilde bu kelime için ‘kendi kendine kâim olan cevher’ şeklinde bir anlam yoktur. Çünkü akıl lafzından böyle bir mananın elde edilmesi mümkün değildir.<sup>603</sup>

İbn Teymiyye, ilâhiyat alanında ortaya çıkan problemlerin çoğunun kaynağının Aristo mantığı olduğunu söylemektedir. Aristo’nun formel mantık anlayışı Allah’ın zât ve sıfatlarının yanlış algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle İbn Teymiyye bu mantığın hepsini kesin olarak reddetmiştir.

‘Mantık sanatı kullanılarak, dinî ve dünyevî ilimlerde derinleşilemez. Zira bu ümmetin en şereflipleri olan ilk üç nesil, İslâmî ilimleri, bu sanat gelmeden önce tamamlamıştır.’<sup>604</sup> diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Bundan dolayı İbn Teymiyye, mantık ilmin tercüme yoluyla İslâmî ilimlere intikalini ise onaylamamıştır.<sup>605</sup>

İbn Teymiyye; ‘Önceleri mantığın önermelerinin çoğunun doğru olduğunu fakat zeki insanların ona ihtiyaç duymadığını sanırdım, sonradan felsefecilerin metafizik yanlışlıklarının temelinde mantığın yattığını anladım. Böylece İslâm inancını savunmak için mantığı eleştirmeye başladım,’<sup>606</sup> demek sûretiyle tenkit gerekçesini ortaya koymaktadır. Çünkü İbn Teymiyye, mantık ilkelerinin Yunan metafizik disipliniyle sıkı ilişki içinde olduğunu ve aynı zamanda ontolojinin kanunlarıyla da paralellik arz ettiğini düşünmektedir.<sup>607</sup> Dolayısıyla ona göre mantık, müstakil bir ilim değildir. Yunan düşünce alanıyla ilgisi bakımından dolayı, İslâmî ilimlerde kullanılmasının zorunlu olduğunu savunan görüşleri eleştirmiştir.<sup>608</sup>

---

<sup>603</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 1/326

<sup>604</sup> İbn Teymiyye, *Nakzü’l-Mantık*, Kahire-1951, s.169

<sup>605</sup> İbn Teymiyye, *Nakzü’l-Mantık*, 96-97

<sup>606</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-Mantıkıyyin*, Daru’l-Kütübü’İlmiyye, Beyrut, s.29

<sup>607</sup> Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristonun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, s.96-97

<sup>608</sup> İbn Teymiyye, *Nakzü’l-Mantık*, s.169; *er-Redd ale’l-Mantıkıyyin*, s.149-150

Allah'ın varlığını ispat etmenin yolunun da mantıktan geçmediğini sonucuna varmıştır.<sup>609</sup>

## 2- Mantıkla Bağlantılı Konuları Eleştirisi

Felsefeye yönelttiği eleştirilere bakıldığında İbn Teymiyye'nin yaptığı en önemli eleştirilerden biri, küllî/tümel kavramlar ile ilgilidir. Bilindiği gibi İbn Teymiyye'den öncede kelâmcılar, küllî kavramların gerçekliklerinin olmadığı şeklinde ve onların sadece zihinsel olduğuna yönelik tenkitler yapmışlardır.

İbn Teymiyye, âlemdeki her bir varlığın, nesnenin bu dünyanın haricinde küllî karşılıklarının bulunduğu fikrinin Eflatuna dayandığını iddia etmiştir. Çünkü Eflatun, mücerred mahiyeti, mücerred maddeyi ve boşluğu ispat etmeye çalışmıştır. Aristo ise 'ayan'ların mücerred olmasını reddederek ayanların bitişik olmasını ispat etmiş, hissedilen cisimlerle beraber ma'kul cevheri beraber kılmıştır. Tıpkı madde ve sûret gibi, hariçte ancak cisim ve âraziları bulunur. Hariçte ayanlara bitişik olan küllîleri de ispat etmiştir. Böyle olunca da hariçte sadece sıfatları kendisiyle kâim olan ayanlar bulunur olmaktadır. Bu durumda Aristo, varlıkların kendi zâtları dışında bir gerçeklikleri olduğunu kabullenmezken, Eflatun bu anlayışı kabul ederek her varlığın ideler âleminde tümel bir karşılığı olduğu ve asıl olanın da bu karşılık olduğu fikrini benimsemiştir.<sup>610</sup>

Filozoflar küllî kavramına dayanarak Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlamışlar, Allah'ı gerçek karşılığı olmayan zihinsel bir varlık olarak ele almışlardır. Bu durumda Tanrı madûmla eş anlamlı hale gelmiş olmaktadır. Buna bağlı olarak varlıkların 'basit' ve 'mürekkep' diye ayrılmasını doğru bulmayan İbn Teymiyye, varlıkların ayrı ayrı parçalardan bir araya gelmesi ile meydana çıkmadıkları gibi,

<sup>609</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.106,62-63; Suyuti, Celaledin, *Savnu'l-Mantık*, Kahire-1947, s.256

<sup>610</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/174

parçalara ayırlamayacağını, cisimlerin sadece cüzlerden mürekkep olduğuna inananların bu terkinin tek tek cevherlerden mi, heyulâ ve sûretlerden mi yoksa ikisinden birinden mi olacağı hususunda da tartışıklarını söylemektedir. Onların mürekkeple sıfatlardan oluşan bir terkihi kastettiklerini belirterek, onların insan için cins ve fasıldan mürekkep ve ona konuşan canlı dediklerini demektir. Oysa bu iki sıfat, birbirinden ayrılmazlardır. Konuşanın varlığı sadece canlılıkla mümkün olurken, canlılığın varlığı da konuşanla mümkündür.<sup>611</sup> Canlılık ve konuşma gibi nitelikler insanı insan yapan özelliklerden olup sonradan insana girmediği için ikisi arasında ayırım yapılamaz. Böylece de insan için bile terkinin olması doğru değildir, nere de kaldı tanrı için terkip söz konusu olsun... O, bu konuyla bağlantılı olan 'teğayyür/değişme' anlayışını da kabul etmeyerek Allah hakkında 'teğayyür' olamayacağını, O'nun fiillerinin değişimle isimlendirilemeyeceğini söylemektedir.<sup>612</sup> Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtında değişme meydana getireceğini söyleyerek te'vil eden kelâmcıları da kabul etmemektedir.

Filozofların Allah'ın cüzîyyâtı küllî olarak bildiği şeklindeki görüşlerinin cüzîyyâtı bilmemekle aynı olduğu kanaatinde olanlara katılan İbn Teymiyye tam tersini düşünerek küllî/tümel kavramların gerçekliği ortaya koyamadığını söylemektedir. Her varlık sahip olduğu ferdi niteliklerle diğerinden ayrılır ve varlıklar bireysel özellikleriyle tanınır. Bu bilgiye de tikel özellikler ulaştırmaktadır. Küllîler zâten zihinsel olduğundan bunların gerçeklikleri için tek tek varlıklar bilinmeden bir küllî kavramının oluşturulması zordur. Bundan dolayı Allah'ın cüzî varlıkları küllî tarzda bildiğinin iddia edilmesi en kötü görüşlerdendir. Cüzî varlıkları bilmeyenin küllî kavram oluşturulması çelişkidir. Cüzîyyat küllî değildir. Cüzînin

---

<sup>611</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/403-404

<sup>612</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/186

sebeup olması gerekli olduğundan dolayı muayyen bir cüzî akledildiğinde cüzînin akıl edilmesi gerekli olur, küllî akıl edilirse küllî akıl edilir. Âlemlerin rabbi muayyen bir tekdir, mutlak küllî şey değildir. O kendini muayyen olarak bilir, onda ortaklığın olması imkânsızdır. O'nun cüzîyyat olmadan küllîleri bilir sözü çelişkili bir sözdür. Bu durumda, O'nun mevcudatı yaratmaması ve bilmemesi gerekir. Bu sözün bir diğere kastettiğı anlamda, O'nun bilinmesi fakat bilmemesidir ki bu da çelişkilidir. Sonra O'nun ilmine delalet eden deliller O'nun ilminin cüzîyyatı bildiğine delalet etmektedir. Bu konuda bir problem olduğunun farkında olan İbn Rüşd'ün Allah'ın ilmi için küllî, cüzî ayırımını kaldırmaya çalıştığına işaret etmektedir.<sup>613</sup>

Metafizikle ilgili kategorilerin ve kategorilerin sayılarını on ile sınırlandırmanın bir delile bağılı olmadığını, zan ve tahminden ibaret olduğunu belirterek eleştirir.<sup>614</sup> Bu çerçevede mantıkçıların tanım anlayışını, kuruluşu ve gayesi itibariyle güvenilir ve kesin bilgi vermeyeceğı yönünde eleştirilerde bulunmuştur.<sup>615</sup> Mantıkçıların anlayışının Kur'an'la da uyuşmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>616</sup> Söz konusu tanım anlayışında mahiyetin ontolojik değere sahip olduğu düşünülduğünde, bu durum varlığın ezeli olması fikrine götürebileceğinden İslâm'ın tevhid inancına ters düşen bir durumdur.<sup>617</sup> Bu İslâmın tevhid anlayışına bütünüyle aykırıdır. Kavram düzeyinde algılanmasında ise bir sakınca yoktur.

İbn Teymiyye'nin tanıma yönelttiğı eleştirilerin temelinde dini ve kelâmi bir endişe yattığı bilinmektedir. Bununla birlikte ileri sürdüğü itirazlarda gerçeklik payı

---

<sup>613</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/177-178

<sup>614</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyın*, 2/55

<sup>615</sup> Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul-2004, s.39

<sup>616</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyın*, 1/10

<sup>617</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-Mantukıyyın*, s.55-56



bulduğunu göz ardı edemeyiz.<sup>618</sup> Zira mantıkçıların ileri sürdüğü tanım dini tanımlara birebir uymadığından zihinleri karıştırmaktadır.<sup>619</sup>

Ona göre önermelerin bölümlere ayrılmasıyla hiçbir fayda sağlanmadığını, sadece konuların genişletildiğini söyleyerek yüklemli ve şartlı önermelerin birbirlerine dönüştürülebildiğini ileri sürerek, bunların birbirinden farklı olmadığını ifade eder.<sup>620</sup>

İbn Teymiyye, kıyasın kuruluşunda bulunan büyük önermeye eleştiri getirerek, küllînin içinde cüzînin bulunduğunu gerekçe göstererek büyük önermenin kıyasın işleyişinde yeniden tekrarlanmasının gereksiz olduğunu söylemektedir.<sup>621</sup> Böylece tek bir öncülden hareketle sonuca gidilebileceğinin düşünülmesi kıyasın kurulmasını sağlayan orta terime ihtiyaç olmadığını fikrine götürmektedir. İnsanların kavrayış ve yeteneklerinin birbirinden farklı olduğu gerçeğine dikkat çeken İbn Teymiyye, kavrayış düzeyi zayıf olanların 'orta terime' ihtiyaçları varsa da, kavrayış yeteneği güçlü olanların doğrudan sonuca gidebileceğini söylemiş ve orta terimin gereksizliğini göstermeye çalışmıştır.<sup>622</sup> Kıyasta orta terimin kullanılmasına ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmek bir bakıma kıyası, dolayısıyla mantığı temelden reddetmek anlamına gelecek bir iddiadır.<sup>623</sup> Çünkü kıyasta küllî önermenin kullanılmasının tenkit edilmesinin sebebi mantığın metafizikle olan ilişkisinin İslâm düşüncesiyle bağdaşmayacağına dair olan kanaattir.<sup>624</sup> İbn Teymiyye zeki olan kimsenin mantığa ihtiyaç duymayacağını, kıt zekalının ise mantıktan yararlanamayacağını söyleyerek kıyas olmadan da ilim yapmanın mümkün olduğunu

---

<sup>618</sup> Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s.43

<sup>619</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkiyyin*, s.24-27

<sup>620</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkiyyin*, s.133,170

<sup>621</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkiyyin*, s.140-144,156-161,277-283

<sup>622</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkiyyin*, s.76-77, 159-161

<sup>623</sup> Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s.49

<sup>624</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantıkiyyin*, s.252

belirtir.<sup>625</sup> Zâten kıyasın sonucunun öncüllerden birinde bulunduğunu belirterek kıyasın bilgimize yeni bir bilgi katmadığını söylemektedir.

Kıyasın metafizikle ilişkisi temelinde yapılan eleştiriler, İslâm düşüncesinin diğer konularında da göz önünde tutularak felsefeye karşı eleştiriler getirilmiştir. Bu tür fikirlerin dine ve dini nasslara uygulanması halinde İslâm dininin bundan zarar göreceği endişesi hatırdan hiçbir zaman çıkarılmamıştır. Bu hususta Gazâli'nin yaptığı eleştiriler kabul görmekle beraber bazen ilavelerde de bulunulmuştur. İbn Teymiyye, Allah'ın varlığının ispatı bağlamında sebeplilik ilkesini eleştirmiş ve âlemin sebebinin ya bizzat kendisinin ya da içinde ki herhangi bir varlığın olması gerektiğini ileri sürmüş ve önemli tenkitlerde bulunmuştur.<sup>626</sup> Bu çerçevede filozofların teselsülü kabul etmeleri ile sebepleri geçersiz kıldıklarını ve bunun tutarsız olmalarına neden olduğunu söylemiştir.<sup>627</sup> Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, filozofların mümkün ve hareket kategorilerine ilişkin görüşlerini de aynı temelde eleştirmiştir.<sup>628</sup>

Cevher kavramının 'mücmel' bir kavram olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, her 'mütehayyiz' olana Arabların 'cevher' diye isim vermediklerini,<sup>629</sup> farklı anlamlarının olduğunu söyleyerek felsefecilerin kullanımının daha genel olduğunu belirtmektedir. Onların cevheri mevcut olarak isimlendirdiklerini Aristo ve diğerlerinin de 'cevheri' 'vücut'dan bir kısım olarak gördüklerini ve ilk başlangıç anlamının cevher kelimesinde olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu konudaki

---

<sup>625</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu ala 'l-Mantukıyyın*, s.253

<sup>626</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 2/203-204; 4/177

<sup>627</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 4/180-181

<sup>628</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 4/170,173,186-188;

<sup>629</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 4/142

tartışmanın bid'at olduğunu ve kitapta ve Resul'ün sünnetinde bulunmadığını ve seleften birinin de bu hususta konuşmadığını vurgulamaktadır.<sup>630</sup>

İbn Teymiyye, Filozofların 'bir'i 'iki', 'iki'yi bir kıldıklarını, somut gerçekliği bulunan varlıkları zihinsel, zihinsel varlıkları da gerçek kabul ettiklerini, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları aynileştirirken, muayyen olan bir şeyi de, mesela insanı canlı, nâtik ve duygulu gibi bölümleyerek her birini farklı cevherler olarak kabul etmelerinin çelişki olduğunu söylemektedir. Oysa insanın bir özü ve çeşitli sıfatları olduğunu belirtmektedir.<sup>631</sup>

Felsefecilerin şaşırılmış durumlarını inceleyen İbn Teymiyye, aslında onların içindeki akıl sahibi kimselerin işleri ve bilgileri tahkik etmek istediklerini, ancak içlerine şüphe düştüğü için yolu şaşırıldıklarını söylemektedir. O, onların bu durumlarını manası iyice ortaya çıkmayan 'mücmel' lafızlara olan bağlılıklarında bulmaktadır. Bu lafızların manasının tam olarak ortaya çıkıncaya kadar kabulünün zorunlu olmadığını söylemektedir.<sup>632</sup> Selefin bu lafızları kullanmaması ve uzak durmasının asıl sebebi bu kavramlarla delillerde ve ahkâmda kaçınılması gereken mezmûm bâtil şeyleri tabir etmeleri ve mücmel olarak kapalı lafız olmalarıdır. Ayrıca bu lafızlar Nebi, sahabe, tabiin ve imamların sözlerinde de yer almamaktadır. Bu ıstılahları kullanmak ise ancak ihtiyaç durumunda ve mana sağlam olduğunda mümkündür.<sup>633</sup>

Ona göre zâten Müslüman filozoflar tarihsel olarak Cehmiyyeden ve onların selefi olan Dehrî ve Meşşâî filozoflarla Aristo'dan etkilenmişlerdir.<sup>634</sup> O, bunların

---

<sup>630</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/146

<sup>631</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/294-295

<sup>632</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/294-295

<sup>633</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/44-46

<sup>634</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/335

içinde Fârâbî(d.256/870-ö.339/950)'yi, Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak tamamen zihinselleştirdiğinden dolayı İslâm'a en uzak filozof olarak görmektedir.

Varlıkların cüzî olarak bilinmeden küllî olarak bilinmesinin mümkün olmadığını belirten İbn Teymiyye, her filin kendisiyle beraber bir ilmin bulunduğu, bir irade ile olduğunu belirterek, filin iradeyle olmadığına ise onunla birlikte bir ilmin olmadığını söylemektedir. İlmin olmadığı yerde irade de yoktur. Bunun yanı sıra ilim olan yerde irade de vardır. Bu durum fiilde ilim ve iradenin olmasını ifade etmektedir. Bu izah ise ilmi ispat edip iradeyi nefy edenlerin sözlerinin fâsid olduğunu ortaya koyar ki bunlar bazı felsefeciler ve Mutezîlî'lerdir.<sup>635</sup>

'Bütün ârazlar hâdistir, çünkü terkip durumunda kadîm ârazlar bulunur' diyen İbn Rüşd(d.520/1126-ö.594/1198)'ün bu sözünü batıl kabul eder. Eş'ariler, 'âraz hâdistir' demekle beraber Allah'ın sıfatlarına âraz dememişlerdir. O âlimdir, onun bir ilmi vardır ve bir ilimle tavsif edilmiştir, demişlerdir. Âraz peş peşe olan şeylerde olur ve o zaman da bir birleşme veya telif etme ya da sıfatlarda taaddüd takdir edilir ki bu terkip diye adlandırılmaktadır. Bu da kadîm sıfatlarla muttasıf olan bir varlık için âraz kavramının kullanılmayacağını gösterir. Bu durum filozofların terkip anlayışında ki yanlışlık gibi ıstılahları kullanımlarındaki bakış açıları dolayısıyla aynı hataya düşmüşlerdir.<sup>636</sup>

İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) gibi filozoflar ve onları takip eden kimselerin biri iki, ikiyi bir kıldıkları, gerçekliği bulunan varlıkları zihinsel, zihinsel varlıkları da gerçek kabul ettiklerini iddia eden İbn Teymiyye filozofların ilim, irade ve kudret gibi ayrı ayrı sıfatları 'bir' ve 'aynı' kabul edip, bir özden ve sıfatlara sahip insanında farklı cevherlerden meydana geliyor olmasını kabul etmelerini

---

<sup>635</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/145

<sup>636</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/434-435

eleştirmektedir.<sup>637</sup> Onları yanlış sonuçlara ulaştıran asıl sebebin, kavramların Arapça karşılıklarının çarpıtılması ve Resul'ün getirdiklerine aykırı anlamlarla doldurulması, hâdis, cevher, âraz, tağayyür vb. kavramların kullanılması ve çok geniş te'vil anlayışı olduğunu söyleyerek bununla dini tamamen tahrif ettikleri görüşündedir.<sup>638</sup> Sahabe-i kirâmın kendi aralarında konuştukları ve Hz. Peygamber'in onlara hitap ettiği dili, ifade tarzını ve onların konuşmada ki adetlerini bilmeyen kişi kelimeleri aslı mahiyetlerinden ister istemez saptırıp tahrif etmektedirler. Çünkü insanlar, çevresinin ifade biçimi ve ıstılahları içerisinde doğup büyümektedirler. Sonra bu ifadelerle Allah kelâmında, Resulullah'ın veya ashabın sözleriyle karşılaşmakta ve bu kelimelerden Allah'ın, Resul'ün ve sahabenin amaçladıklarıyla, çevresindekilerin kastettiği anlamın aynı olduğunu sanmaktadırlar. Hâlbuki Allah'ın, Resul'ünün ve sahabenin maksadı bunun aksinedir. Bu durum, kelâmcılar, fıkıhçılar, nahivciler, halk kitleleri ve diğer gruplar için de cereyan eden bir husustur. Bazıları da kelimeleri kasıtlı olarak asli manalarının aksine değişik bir manaya kaydırmakta ve kullanmaktadırlar. Bunlar, inkârcı felsefeciler, İsmailiye mensupları ve bunlara benzerlik arz eden ilhâd derecesine varmış kelâmcı ve mutasavvıflardan bir çoğudur.<sup>639</sup>

### 3- Allah'ın Sıfatları Konusunda Felsefecileri Eleştirisi

İbn Teymiyye'ye göre zâten filozoflar sıfatlar konusunda Cehmiyyeye tabii olmuşlardır, onlar da Dehriyenin etkisi altındadır.<sup>640</sup> Böyle olduğu için de Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda kelâmcılardan daha kötü bir sonuç elde etmişlerdir.<sup>641</sup> Bu

<sup>637</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/294-295

<sup>638</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/44-45

<sup>639</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 1/324

<sup>640</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/335

<sup>641</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/118

değerlendirmelerine bakıldığında bazı problemlerin ıstılahlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nın 'vâcibu'l vücudu' ispat ederken takip ettiği yolun, Aristo gibi kadîm felsefecilerin yolu olmadığını, onun benimsediği yöntemin mücerred olarak vâcibu'l vücud kavramını ispat etmeye yönelik olduğunu belirterek onun bu yönteminin fâsid olduğunu belirtmektedir. Bundan etkilenen vahdeti vücud görüşünde olanlarında gerçekte mülhid dehrîlerin görüşlerine paralel olduklarını söylemektedir.<sup>642</sup> Felsefe ve kelâmcılardan, Rabb'in hakikati O'nun varlığı veya varlığının vacip oluşudur, diyenler büyük bir hata içindedirler. Metafizik ilmini en yüksek ilim tanımlamalarına karşı çıkan İbn Teymiyye, Allah'ı kullarına kıyas ederek tanıyan kimselerin bu anlayışa sahip olduklarını ve zihinlerinde en yüksek ilim diye tanımladıklarını, yoksa bu ilmin bizzât kendinden kaynaklanan bir yüksekliğinin olmadığını, Allah'ı, şeriatı, velayeti, vahyi, nübüvveti, risaleti, kelâm ve mantık yollarını tanıyanları, fitrat yoluyla varlıkların hakikatlerini ve Allah'ı tanıyanlarca en yüksek ilim olmadığını belirtmektedir.<sup>643</sup> Bu ilmi almanın ve almak için verilen uğraşı kabul etmez. Çünkü olgunluğu sadece ilim olarak ele almaktadırlar. Peygamberlerden gelen bilgileri bilmemektedirler.<sup>644</sup>

İlâhiyat konularında Selefin anlayışının en doğru yol olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, Allah'ın zât ve sıfatları gibi konulara aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağını belirtmektedir. Allah'ın zât ve sıfatları konusunda hiçbir varlığa benzemediği hususunda dört büyük imam, muhaddis ve selef uleması arasında ittifak olduğunu söylemektedir. Bu konularda te'vil yapılmasının sakıncalı

---

<sup>642</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/162-163

<sup>643</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 2/123

<sup>644</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 2/125

olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye tahriften ibaret olan teviller sebebiyle pek çok sapkın mezhebin meydana geldiğine dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede İbn Teymiyye sözü dinin en temel kaynağı olan Kur'an'a getirmektedir. Ona göre, Allah'ın kitabı iki türdür. Haber ve emir. Haberlerde çelişki bulunması caiz değildir. Fakat iki haberden biri, diğerini açıklayabilir. Emir konusunda da nesh gündeme gelir. Allah'ın indirdiği şeyde nesh, ancak yine Allah'ın indirdiği ile olur. Bir kimse Allah'ın indirdiği şeriatını kendi görüşü ve hevasıyla nesh etmek isterse, o kimse mülhiddir. Böylece bir kimse, Allah'ın verdiği haberi kendi görüşüyle ve düşüncesiyle giderirse o kimse de mülhiddir.<sup>645</sup> Bu şekilde bir ilke koyan İbn Teymiyye, böyle yapanların Karmatiler, İsmailîler, felsefeciler ve vahdet-i vücud görüşünde olanlar olduğunu söyler. Bu kimseler mülhid olup Kur'an yolundan çıkmışlardır. O ise Kur'an'ı anlamak ve nasslara sarılmaktan başka hiçbir metod kabul etmemektedir.

İbn Teymiyye, amacının yaratıkları yaratıcıya muhtaç olmalarını, O'na delil ve tanık bulunmalarının Allah'ın verdiği fitrî bir şey olduğunu göstermek olduğunu söylemektedir. O, bu bağlamda Allah'ın, mahlûkatı, kâinattaki deliller olmadan da kendi varlığını ikrar edecek bir fitratta yarattığını belirtmiştir. Aklî ve fitrî olan şeyler, Kur'an'ın dışına çıkmadığı, aklın ve şeriatın üzerinde birleştiği, düşüncenin ve naklin ayrılmadığı şeylerdir.<sup>646</sup> Bakış açısını böyle oluşturan İbn Teymiyye filozofların Allah anlayışlarının yanlış olduğunu vurgular. İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) ve onun görüşünü benimseyenler, Allah'ı ispatın, mümkünatı O'na delil getirmek sûretiyle olduğunu ve her mümkün bir vâcibi bulunduğunu söylemektedirler. Böylece varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırırlar. O'na göre

---

<sup>645</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/208

<sup>646</sup> İbn Teymiyye, *Küllîyat*, 1/115

felek sonradan olma değil, mümkün bir durumdur. Büyük filozoflar onun bu görüşünün yanlış olduğunu, gerek kendisinden öncekilere, gerekse hemen hemen bütün akılcılara ve diğerlerine muhalefet ettiğini itiraf etmişlerdir. Ezeli ve zorunlu varlık, birbirinden farklı şeyler değildir. Bunu bütün akıl sahipleri bilir. Yok olan veya yok olacak olan varlık, ne varlığı zorunlu olabilir ne de ezeli olabilir.<sup>647</sup>

Felsefecilerin ‘birden ancak bir’ çıkar sözüyle ortaya koydukları; ‘vacip, ilk olarak akıldan ortaya çıkar, sonra aklın tavassutu ile akıl nefis ve felekler sudûr eder’, anlayışlarını tutarsız ve temelsiz bulur. Mevcudatta onların tavsif ettikleri basit tek yoktur. O bütün sıfatlardan soyutlanmıştır. Işınlardan güneşten sudûr ettiği gibi akıl ve nefislerin de Bir’den sudûr ettiği şeklindeki metaforu geçerli ve doğru bulmaz. Çünkü güneş ışınları hissedilirken ne ‘Bir’ ne de ondan sudûr edenler hissedilmez.<sup>648</sup>

Çokluğun oluşacağı gerekçesiyle Allah’ın bütün sıfatlarını nefyeden Sabiî filozoflar, on akıl ve nefisler cevher mi yoksa âraz mı olduğunu tartışıp durdukları halde, dokuz feleğin sudur ettiği varlığın cevher olduğunu iddia etmektedirler. Hristiyanlar da Logos’un çıktığı varlığı onun cevheri olarak kabul ederler. Sabiî filozoflar düşünce sistemlerinde akılları erkek, nefisleri de dişi olarak görürler. Onlar asıl varlığı babaları, anneleri ilahları ve yakın rabbleri kabul ederler. Feleki nefsi kendi başına kâim olan cevher değil âraz olarak kabul ederler. Bunlar Allah’ın oğulları ve kızları olduğunu söyleyen müşrik grupların sözlerine benzemektedir.<sup>649</sup>

Allah’ın sıfatları konusu İslâm düşüncesinde başlı başına bir yer işgal etmekle beraber düşünce ayrılıklarına da kaynaklık etmiş bir mesele olmuştur. Allah’ın sıfatları beşerin sıfatlarıyla kıyaslamaktan çekinmeyen mücessime ve müşebbihe gibi bazı fırkalar Allah’a cismani nitelikler atfetmekten kaçınmazlarken, Cehmiyye ise

<sup>647</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 1/118

<sup>648</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 7/369-370

<sup>649</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/35



tenzih fikrinden hareketle kadimlerin çoğalmaması gerekçesiyle Allah'ın sıfatlarını nefy yoluna gitmiş, Allah'a ilim, irade ve yaratma sıfatlarından başka sıfatlar isnat etmemiştir. Mu'tezile ise te'vil usûlünü çokça kullanmış, farklı teoriler geliştirmiş, sübuti sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu söylemişlerdir. Bu aşamadan sonra filozofların görüşleri Mu'tezile'nin görüşlerinin bir nevi tekrarı ve devamı olmuştur. filozoflar sıfatsız bir tanrı anlayışında olduklarından sıfatları zâta indirger ve Allah'a isnad ederler. Bunların Allah'ın basit bir varlık olduğu için sıfatları zâta indirgeme çabalarını eleştirir.<sup>650</sup>

Sıfatların bazılarının varlığın kurucusu olarak görülmesinin yanlışlığına vurgu yapan İbn Teymiyye, sıfatların zâten varlık âleminde hakikati olan ve var olan şeylere eklenen kavramlar olduğunu, mevcut nitelikleriyle sıfatların bir şeyi vücuda getirmelerinin mümkün olmadığını söyler. Ona göre sıfatları olmayan bir zâtın harici dünyada mevcut olduğunu söylemek de imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla ya sübuti sıfatlardan soyutlanmış bir tanrı, ya da sübuti sıfatların kendi manalarıyla Allah'a isnadı söz konusu olmaktadır.<sup>651</sup> Allah'ı sübuti sıfatlarla niteleyen kimseye filozofların bir şey diyemeyeceğini, fakat bu sıfatların tanrıya tavsif edilmesiyle tanrının basitliğinin zedeleneceğinden korkan filozofların bu hususu her zaman yaptıkları gibi te'ville ortadan kaldıracabileceklerini söyler. Nitekim, sıfat kelimesinin çok anlamlı olması bunu mümkün kılmaktadır.<sup>652</sup>

Felsefî ve kelâmî delillerle Allah'ın sıfatlarını nefy edenlerin doğru sonuçlara varamadıklarını sürekli vurgulayan İbn Teymiyye, Âmidî ve benzeri kimselerin de

---

<sup>650</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/156-158

<sup>651</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/377-378

<sup>652</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/351-353

izledikleri felsefi bakış açısının sorunun çözümünde yetersiz kaldığını itiraf ettiklerini belirtir.<sup>653</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Allah kendini hangi sıfatla vasıflandırdıysa biz de o sıfatla vasıflandırmak zorundayız. Allah mümkün varlıklardan daha çok kemal sıfatlarıyla vasıflandırılmaya layıktır. İbn Teymiyye, kemal sıfatıyla tavsif edilmeyi kabul etmeyen kemal sıfatıyla tavsif edilmeyi kabul edenden daha noksan olacağını söyleyerek, kemal sıfatını kabul eden ve onunla tavsif edilmeyen vâcibin olmasının imkânsız olduğu durumda o sıfatları kabul etmez olması evla yolla imkânsız olur. Kemal sıfatlarından her bir sıfat noksanlık olarak gerekli olmadığına vacip ona mümkünden daha layıktır ve onunla nitelenmesi mümkünden daha evladır. O en mükemmeldir. Mümkün için olabilen her kemallik vâcibden dolayıdır. Rabbin kendisiyle nitelenebileceği her bir şey O'nun için vâcibtir. O'nun sıfatlarından birinin O'ndan başkasına uygulanmasının imkânsız olmasının nedeni budur. Dolayısıyla, bu sıfatları Allah'tan nefy etmek de bizzât noksanlık olmaktadır.<sup>654</sup>

Filozoflar kelâmcılardan ve öncekilerden yararlanarak varlığı kadîm ve hâdis diye ikiye ayırmışlardır. İbn Sîna da bu noktadan yola çıkarak varlığı vacip ve mümkün diye ikiye ayırmıştır. Filozofların zorunlu olan varlığı ispat ettiklerini düşünsek bile kullandıkları deliller, Allah'ı göklerden ve feleklerden ayrı bir varlık olduğunu kanıtlamaktan uzaktır.<sup>655</sup>

Bu filozoflar, nübüvvetin varlığını tasdik etmek istediklerinde nübüvvetin faal akıldan veya başka bir şeyden peygamberin nefsine taşıyıp akan bir feyizden ibaret olduğunu, âlemlerin rabbinin kendisinin muayyen bir peygamberi olduğunu bilmediğini, onun nezdinden herhangi bir meleğin inmediğini, aksine Cebrailin

<sup>653</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/367

<sup>654</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/367-368

<sup>655</sup> İbn Teymiyye, *Küllîyat*, 1/117-118

peygamberin nefsinde ve iç dünyasında canlanan bir hayalden veya faal akıldan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Resul'ün getirdiği esaslarla, sadece halkın büyük çoğunluğuna onların faydalanacaklarını zannettikleri şekilde hitap etmeyi kastettiği, ama gerçekte durumun hiç de öyle olmadığını, peygamberlerin de insanlara gerçekleri açıklamadıkları ve onlara işin mahiyetini açıklamadıklarını iddia ettiler. Bunlar bu iddialarıyla peygamberlere yalan isnat etmiş olmaktadır. Bu tutumları Hz. Muhammed'e ve diğer peygamberlere apaçık bir iftiradır hatta küfürdür. İbn Teymiyye bunların bu duruma gelmelerine kelâmcıların sebep olduğunu belirtmektedir. Çünkü, 'bazı kelimeler tefsir edilirken kelimeler tahrif edilmeye başlanınca bu mülhidler de bu kapıdan girdiler' demektedir.<sup>656</sup>

Bazıları varlığı ve yokluğu mümkün olan, yokluğundan sonra sadece ortaya çıkan ve kadim ezeli olmayan mümkünde görüş birliği içerisindeyler. Bu hususta felsefeciler de diğerleriyle ittifak etmişlerdir. Aristo, İbn Sîna ve bağlıları da bunu ayrıntılı şekilde ortaya koymuştur. Fakat İbn Sîna ve bağlıları, mümkünün varlığı ve yokluğu mümkün olan ve bazen de kadim ve ezeli olarak kabul etmekle çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>657</sup>

#### **4- Allah-Âlem İlişkisinde Felsefcileri Eleştirisi**

İbn Teymiyye, filozofları Allah'ın âlemle olan ilişkisi hususunda da eleştirmiştir. Bunların başında ise sudûr nazariyesi gelmektedir. O, bu nazariye ile Allah'tan başka varlıklara bir nevi yaratma gücünün verilmesini, şirkin felsefede ki ifadesi olarak görmektedir. Çünkü, sudûr, ibda' ve halk gibi yoktan yaratma değildir. Bilakis o, 'tevellüd' anlamındadır. Bundan dolayı bu görüş Kur'an'da ki Allah anlayışını göz önünde bulundurduğumuzda, Allah'ın varlık âleminde hiçbir varlıkla

<sup>656</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 5/417-420

<sup>657</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/70

bu tür bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu anlayış, Allah'ın gerçek yaratıcı olduğunun ısrarla vurgulandığı hatırlandığında, tevhid akidesiyle bağdaşmayan bir anlayıştır.<sup>658</sup>

Âlem hâdistir veya hâdis değildir, denildiğinde ıstılah olarak âlemden kastedilen, Allah'ın dışındaki her şeydir. Şüphesiz bu ibarenin, çeşitli mezhep mensupları ve diğerleriyle, insanların genelinin bildiği, açıkta olan bir anlamı, bir de mütekellimlerin örfünde bir anlamı vardır. Onun bir üçüncü anlamını da mülhidler ihdas etmişlerdir. İbn Sîna ve benzeri mülhidler ortaya attığı manadır ki onlar, biz âlemin muhdes olduğu yani onu vacip kılan ezeli, kadîm bir sebeple malul olduğunu, bu sebebin onunla beraber her zaman var olduğunu söyleriz, demektedirler. Onlar bunu 'hudûs-u zâtî', diğerini de 'hudûs-u zamanî' olarak isimlendirdiler. Onların hudus kelimesiyle anlattıkları bu manayı ne arap ne de diğer hiçbir dilci bilmez. Bu görüşü İbn Sîna ve benzeri bazı filozoflara ait olduğu bilinmektedir ki onlar da onu Aristo'dan aktarmışlardır.<sup>659</sup>

Aristo'nun feleği bir taraftan 'kadîm' kabul edip 'zorunlu varlık' konumuna yerleştirdiğini, diğer taraftan da ilk hareket ettiriciye/muharriku'l-evvele muhtaç olduğunu söylediğini belirten İbn Teymiyye, bu anlayışın tutarsızlık olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kadîm varlık hiçbir şeye muhtaç değildir.<sup>660</sup>

Varlığın vacip ve hâdis olarak fitrî olarak bilindiğini, bu ayırımın fitrî olarak yapılmamış olması halinde kelamcılarının hudûs delilinin, filozofların imkân delilinin bu ayırımı sağlamayacağını düşünen İbn Teymiyye, hudus görüşü gibi imkân görüşünü de yanlış bulmuştur. Çünkü imkân ve hudûsun birbirinden ayrılamayan, biri bulununca diğerinin de bulunması mutlaka gerekli olan iki unsur olduğunu söylemektedir. Aristo ve onun yolunda gidenler gibi ilk dönem felsefecileri de bunu

<sup>658</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, c.1, 216-217, *Minhac*, 1/112-113

<sup>659</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/126-127

<sup>660</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/299

kabul etmektedir. Bunlar aynı zamanda, her mümkün muhdestir, demişlerdir. Onlara İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) muhalefet etmiş İbn Rüşd(d.520/1126-ö.594/1198) de ona muhalefet etmiştir. Aslında imkân ve hudus delili muhtaçlığın iki delilidir; yoksa bu iki vasıf bir şeyi muhtaç kılıyor değildirler. Eşyanın yaratıcısına olan ihtiyacı eşya için lazımlı bir husus olup bu konuda bir illete ihtiyaç yoktur. Mahlûkat yaratıcıya muhtaçtır. Muhtaçlık mahlûkat için kaçınılmaz/lazımlı ve sürekliliği olan bir vasıf olup mahlûkat olarak Allah'a devamlı muhtaçtır.<sup>661</sup> Allah dışında hiçbir varlık vacip ve kadîm değildir. Feleklerin, akılların kadîm oldukları anlayışı da bundan dolayı yanlıştır. İbn Teymiyye, mümkün kavramının İbn Sîna tarafından tahrif edilmiş olduğunu, mümkünün aslında edilgen olup İbn Sînanın anladığı gibi kendi başına bir varlığı olmadığını da ortaya koymaktadır.

Allah'ın tüm sıfatlardan soyutlanarak O'nun âlemle doğrudan ilişkisinin olmadığı şeklindeki felsefî görüş Aristonun 'ilk illet' yaratan olmayıp gai illet olması sebebiyle feleklerin harekete geçmesi şeklindeki görüşüne dayanmaktadır. Felekler Allah'a benzemek şevki içindedirler. Feleklerden gelen bu şevk sebebiyle ilk hareket ettirici/muharriku'l-evvel ilk hareketi verir. Burada harekete asıl sebep olan ilk illet değil ona yaklaşmaya çalışan varlıklardır. Bu hareket ortada yokken ortaya çıkmaktadır. Bu hareketin ortaya çıkmasında gai illet yetersiz kalırsa elbette bir fail illet gerekir. Akıl bunu böyle bilir. Fakat Aristo ve takipçileri onun kendinden ayrı bir gayeye ihtiyacı olduğunu iddia ederek ayrı bir faile ihtiyacı olduğunu ifade etmediler. Onlar feleklerin ihtiyari hareketlerinde Kaderiyyenin yolunu takip ettiler.<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 5/389

<sup>662</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/269-271

Allah istediğini dilemesi ve kudreti ile yapar. Dilediğini yapar dilemediğini yapmaz. Mahlûkat onun izni olmaksızın menfaat elde etmek ve zarar vermek açısından acizdir.<sup>663</sup> Ona göre dış dünyadaki varlıklar olmasa da insan, Allah'ı tanır. Çünkü iman doğuştandır, her doğan Allah'ı bilmekle doğar<sup>664</sup>, sonradan kazanılmaz.

İbn Teymiyye'ye göre insanlara mümkün konusunda farklı görüşler ileri sürüp tartışmışlardır. Acaba madûm olması onun şartlarından mıdır, değil midir? Aristo ve onun takipçileri olan Fârâbî(d.256/870-339/950), İbn Rüşd(d.520/1126-ö.594/1198) ve İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) buna muvafakat etmişlerdir. Daha sonra İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) bu konuda çelişkiye düşmüştür. Madûm olması onun şartlarından mıdır, madûm olmadığı takdirde mümkün akıl edilemez durumda mıdır? İbn Sîna ve tabileri, başkasıyla kâim olan kadîm mevcudu bigayrihi mümkünle tavsif ederler. Eğer ezeli kadîm ise bigayrihi vaciptir derler. Buna diğerleri karşıdır.<sup>665</sup> Bu durumda onların herkese ters bir yol izledikleri görülür. Onun vacip bigayrihi tanımını yanlış bulan İbn Teymiyye bu anlayışın Allah'ı inkâra yol açacağını söylemektedir. Feleği kadîm kabul ederken aynı anda mümkün kabul etmenin hem akla hem de sem'iyata ters düşmektedir. İnsanlar bu mümkünat konusunda tartışmışlardır. Acaba mümkünün varlığı kendi varlığını vacip kılan şeye ihtiyaç duyar mı, bu durum ya varlığın beraberinde vacip olmasıyla ya da yokluğun imkânsızlığıyla. Ya da yokluğunu mümkün olmasıyla birlikte kendisiyle beraber olan şeyin vücuduyla beraber meydana gelmesi daha evla olur ve böylece de yokluğu mümkün olmakla birlikte varlığını tercih eden müreccih sebebiyle mevcut olmuş olur.<sup>666</sup>

---

<sup>663</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/393

<sup>664</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/448

<sup>665</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/247

<sup>666</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/156

İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) ve bağılılarının varlık anlayışı vâcibu'l vücudun tevhide ve ondan sıfatların nefyi şeklindedir. Bu zayıf bir yoldur. İbn Teymiyye, onların âlem için iki asıl olduğunu kabul eden Mecusiler gibi olduğunu söyler. Bu iki asıl nur ve zulmettir ve ikisi de kadimdir. Mecusilerden bazılarına göre bu iki unsur kadîm iken, bazılarına göre de zulmet muhdestir.<sup>667</sup> Mecusiler iki kadîm ispat ederken onlar fiilde birbirine benzer ve ortak kılmamakta, birini övüp diğerini yermektedirler. Bunları takip eden mülhid filozoflardan bazıları vâcibu'l vücud, nefis, heyûla, dehr ve halâ gibi beş kadîm olduğunu söylemektedirler.<sup>668</sup> Bunların, akıl ve nefis gibi müstakil kadimler ortaya koymaları, Mecusilerden daha kötü bir konumda olduklarını göstermektedir. Mecusiler sadece kadimlerden birini övüp diğerini yermektedir. Filozofların, Feleklerin ezililiği konusunda da çelişkileri vardır. Sonsuz varlıkların imkânsız olduğunu söyledikleri halde, feleklerin kadimliği kabul etmeleri durumunda öncesi bulunan hâdis olayları ona bağlamanın imkânsız olması çelişkilerini ortaya koyar.<sup>669</sup>

Sonuç olarak İbn Teymiyye, İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nın bakışının insanları ulaştıracağı sonucun ya mutlak varlığı kabul etmekle kadîm mümkün ayırımını reddeden vahdeti vücud anlayışına, ya da kesin bir görüşe ulaşamayan bilinemezcilik anlayışına götürmektir.<sup>670</sup> Nitekim, İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nin yaklaşımını benimseyen kimi filozoflar, vâcibu'l vücudun ispatına böyle bir delil ikame edemediklerini itiraf etmişlerdir. Mümkün için de onu takdir

<sup>667</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/256-257

<sup>668</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/346

<sup>669</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/90

<sup>670</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/239

eden bir anlamla, bir delilin ortaya konması da olmamaktadır. Bunun da sofistlerin gayesi olduğu bilinir.<sup>671</sup>

İbn Teymiyye, illet ve malul arasındaki ilişkinin sonsuzluğunu kabul ettikten sonra illet malul ikilisinin mümkün olduğunu söylemenin tutarsızlık olduğunu belirterek, böyle bir yaklaşım neticesinde illetle malul arasında devam eden bir ilişki kabul etmek gerekeceği, ya da iki unsurun da aynı şey olduğunu kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu açıklamaktadır. İletle malul arasında kopmaz ilişki varsa bunların yokluk kabul etmemeleri ve ezelden beri var olmaları gerekir. Bunun yanlışlığı ortadadır. Ezeli olan yokluk kabul etmez. İlet malul ilişkisi ise yokluğu kabul eder. Bu bakımdan, illetle malulün aynı şey olduğu iddiası da özü açısından zâten yanlıştır.<sup>672</sup>

İbn Teymiyye varlıkları üçe ayırmaktadır. En yüce varlık olan kendi dışındakilere etki eder, ama onlardan etkilenmez. Bu durum onun ilk mebde olmasını gerekli kılar. İkinci grup ise insan gibi başkasını etkileyen ve başkasından etkilenendir. Üçüncüsü de cansızlar gibi başkasından etkilenen fakat etki etmeyendir. Başkasına etki etmeyen başkasından da etkilenmeye gelince, bu, ancak sadece madûm olmuş olur. Filozofların kabul ettiği ilk illet de bir şey yapmayan ve bir şey de yapılmayan şeydir. Filozoflar şöyle demektedir; o ilk illet bir şeye tesir etmez ve bir eylem yapmaz. İlk illetin iradesi de yoktur iradesizliği de yoktur. Yine filozoflar; ilk illet, kendinden başkasından da etkilenmez, derler. Öyleyse bu durum madûmluktur.<sup>673</sup> Filozofların yolundan giderek ilk illetin âlemle ilişkisi olmadığı görüşünü kabul etmenin Dehrîliğe götürdüğünü söyleyen İbn Teymiyye, bunlarla Dehrîler arasındaki tek farkın isim farkı olduğunu iddia eder. İbn Sîna, Aristo ve

<sup>671</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/180

<sup>672</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/250

<sup>673</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/304



bağlılarının yolunu takip etmedi. Hatta felsefecilerin çoğunun yolunu takip etmedi. Aksine felsefecilerin çoğunluğu onun havadisın ve sıfatların vâcibu'l vücudun zâtıyla kâim olmasını nefy etmesi sebebiyle tartışmışlardır. Felsefeciler O'nun sıfat ve irade ile kâim olduğunu, onun kendi başına vacip olup bunu nefyeden bir şeyin bulunmadığını, onların hepsine göre kadîm olmasını nefy etmediğini söylemektedirler. Fakat İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) ve ona tabi olanlar sıfatların nefyi hususunda Cehmiyyeyle birlikte olunca, âlemin kıdemi hususunda da onların selefi Dehriyyeyle ortak olunca âlemlerin rabbinin ispatı hususunda selefi olan Aristo ve Meşşailerin yolundan farklı bir yolu takip ettiler. Meşşailer âlemlerin rabbinin ispatını 'ilk illet' ve iradi feleklerin hareketleriyle yapmaktadırlar. Onun içinde onu harekete geçirecek bir hareket ettirici vardır. İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) felsefecilerin yolunu devam ettirmeyip muhdes için bir muhdisle delil getiren kelâmcıların yoluna dönmüştür. Fakat o, sistemini âlemin hudusu üzerine kurmadı. O yolunu vacip üzerine olan mümkün ile istidlalde bulundu. Mütakellimlerin varlığı kadîm ve muhdes diye taksim ettiğini gördü fakat o bunu vacip ve mümkün olarak ikiye ayırdı. Vâcibi de bu yolla ispat etti. Lakin bu durum kadimin mümkün olup varlık ve yokluğu kabul eden bir mahiyeti olmasına bina edilmiştir. Bu felsefecilerin, kelamcılarının ve benzerlerinin çoğunluğunun görüşüne aykırıdır.<sup>674</sup>

Âlemin failine sadece hareket eden bir illet-O, illete benzetilerek- denilir. Aristo'nun bu görüşünü ıslah etmeye çalışanlar çıkmış ve illetin diğerlerinden daha evlâ olduğunu savunmuşlardır. Bazıları da illetin feleğin hareket etmesinde âmir olduğunu ancak O'nun illete benzeyerek hareket ettiğini, bu durumun her ne kadar his ve kasıt olmasa da aşık ile maşukun hareketlerine benzediğini söylemiş ve O'nu

---

<sup>674</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/335

bu itibarla müdebbir yapmışlardır. Onlara göre O, kendinin dışındakiler için zâtıyla mucib, O'nun dışındakiler de mümkündür.<sup>675</sup>

Bu yaklaşım Kur'an'da ki Allah anlayışından oldukça uzaklaşmış, Allah'ı her şeyi yaratan olarak değil, ilk maddeye şekil veren olarak ele almıştır. Hiçbir sıfatı kabul etmeyen nefiyiciye, isimleri mübhem bıraktığını söyleyerek, isimlerle isimlendirilen şeyin cisim olmadığını kabul etmek caiz ise bu sıfatlarla mevsuf olan şeyin de cisim olmadığını kabul etmek caizdir, demektedir. Hem isimleri hem de sıfatları nefyedene de şöyle cevap vermektedir: sen bu âlemin meşhud, meful ve masnu' olup onun bir sani'i ve faili olduğunu kabul edeceksin ya da O'nun kadîm, ezeli, kendi nefsiyle vâcibu'l-vücut ve sani'e ihtiyaç duymayan olduğunu söyleyeceksin. İlkin dersen sani' için cisimdir dersin, nefyettiğin şeye düşersin, cisim değildir dersin, cisim olmayan bir sani' kabul ediyorsun demektir. Öyleyse senin uygun olan isim ve sıfatları kabul etmen gerekir. Böylece sıfatları veya onlardan bazılarını tecsimi kabul etmeyi gerektirdikleri gerekçesiyle nefyedenlerin görüşlerinin hiç kimsenin doğruluğuna delil getiremeyeceği bir görüş olduğu ortaya çıkmıştır. Ta'tile gelince Vâcibin kendini kadîm sıfatlarıyla tecsim etmesi nefiycinin nefy ettiği her türlü tecsimden daha büyüktür. Tecsimi gerekli kılan şeyle nefye delil getirmek akıntıya kürek çekmektir.<sup>676</sup>

İbn Teymiyye'ye göre filozofların ilâhiyat konusunda sıfatları kabul etmeyerek feleklerin hareketine bağlamaları yanlıştır. Allah'ı tamamen zihni bir varlık olarak ele alan filozofların görüşü doğru değildir. Buna karşın ilâhiyat konusunda kelâmcılar felsefecilerin dediğinden daha mükemmel ve daha doğru şeyleri akılla söylemektedirler. Felsefecilerin ilâhiyat alanında dedikleri cidden azdır

---

<sup>675</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/126-127

<sup>676</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/127-128

ve kelâmcıların delilleri onların çok olan delillerinden daha hayırlıdır. İbn Sîna'nın vâcibu'l vücudu ve sıfatlarını ispat etmedeki yolu bir tek vâcibu'l vücudun varlığının olduğu hususta tartışmanın olmadığı ifade edildiği yoldur. O'nun feleklere aykırı olmasına gelince hemen konuyu sıfatların nefyi üzerine bina etmiştir. Bu durum fâsid olmakla beraber burada ki nefiy için olan delilleri Mu'tezile'nin delillerinden de zayıftır. İlâhiyat konularında onlardan ikna edici bir yol bile anlatılmamıştır ki nerede kaldı burhanî yol anlatılsın.<sup>677</sup> İbn Teymiyye'ye göre, felsefî tüm deliller fitrî yolu kapamıştır. İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nın sözleri akla daha yakın olduğu sanılır. Mu'tezile ve Şiânın sözlerinin kelâmcılardan akla daha yakın olduğunun sanılması, Eş'ariyye, Kerramiyye ve diğerlerinin sözlerinin de ehl-i sünnet ve cemaatin düşünürlerinden akla daha yakın olduğunun düşünülmesi gibi. Bir kimsenin sözü ilâhiyat sahasında, sünnete ve nebilerin getirdiklerine uygun olursa, en doğru aklî yola daha yakındır. O kimsenin sözünün en doğru naklî yola uygun olduğu da açıktır. Çünkü hakkın delilleri ve burhanları birbirine yardım eder, birbirleriyle çelişmez.<sup>678</sup>

İbn Teymiyye ye göre Aristo'dan önceki filozoflar âlemin hâdis olduğuna inanıyorlardı. Bu çerçevede sıfatlar, da zâttan ayrı olmayan, bilakis zata dahil gerçeklikler olarak ele alınmıştır.<sup>679</sup> Allah'ın fiilleri hususunda ki diğer görüş ise Allah'ın mahlûkatı yaratma dışında ne bir iş yapması, ne fiili, ne yaratması ne de var etmesi yoktur diyenlerdir. Yaratma işi yaratıcı ile kâim olan bir fiildir ve yaratılmış olan da muhdestir.<sup>680</sup>

---

<sup>677</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/242

<sup>678</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/247-248

<sup>679</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/20

<sup>680</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, 5/404-405

Allah'ın zâtında çoğalma meydana gelecek düşüncesiyle O'ndan bütün sıfatları kaldırmalarına rağmen O'nu 'Mebde', 'Evvel', 'Mevcud', 'Akıl', 'Aşık', 'Ma'kul', 'Maşuk', 'Fail', 'Hâlık', 'Kadir', 'Hay',...olduğunu kabul eden filozofların bir tek anlamda olan bu ibarelerin, O'nda çokluk oluşturmayacağını iddia etmelerini tutarsız bulan Gazâli(d.450/1058-ö.505/1111)'nin tenkidini doğru bulmaktadır. Bu noktada İbn Rüşd(d.520/1126-ö.594/1198)'ün tenkidini yersiz bulur. Evvelin ancak kendi nefisini bildiği yolundaki iddiayı da redederek Gazâli(d.450/1058-ö.505/1111)'nin eleştirisine katılır.<sup>681</sup>

İbn Teymiyye, sıfatları nefyeden kelâmcıların ellerinde delil bulunmadığı gibi felsefeciler de bu konuya delil getiremedikleri için, sadece sıfatların nefyini mutlak olarak iddia etmektedirler.<sup>682</sup> Kelâm sıfatı Allah'ın kadîm sıfatlarından olup, ilim ve kudrete bağlı olarak Allah onunla muhatabının bilgilendirmektedir. Dolayısıyla kelâm, bizzât teklimin/konuşma fiili değildir. Her konuşan bir başkasına konuşuyor değildir. Bu hususta önce O'nun mütekellim oluşunun ispatına sonrada başkasına olan hitabının ispatına bakmak gerekir. Mücerred olarak bildirme ve anlatmayı, hangi yolla olursa olsun, ona olan delaletini zikretmiş, bunu bildirme ve anlatma olarak isimlendirmeyerek konuşma/teklim olarak adlandırmıştır.<sup>683</sup>

## II-Kelâm Eleştirileri

Hanbelî bir geleneğe sahip olan İbn Teymiyye, mezhebinin kelâm ve kelâmcılar hakkındaki görüşlerine uymaktadır. Ancak onun bu tavrı sadece ilmi sahada kalmamakta, siyasi ve toplumsal açıdan da belirginlik göstermektedir. Bu tavrının altında ise onun, İslâm'ın peygamberden geldiği şekliyle korunmasını istemesinin yanı sıra, İslâm'ın ve İslâm toplumunun geleceği konusunda duyarlı

<sup>681</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/78

<sup>682</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/199

<sup>683</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/199-200

davranması yatmaktadır. Bu çerçevede dine karşı olduğunu hissettiği her türlü, ilmi ve siyasi yapılanmalara çekinmeden çok şiddetli eleştiriler getirmekten geri kalmamıştır. İslâm dışı inançlardan ve yabancı unsurlardan alınan metot ve düşünce tarzlarının İslâm'a uyarlanarak İslâmî olduğunun iddia edilmesine asla tahammül etmemektedir. Bu tür bir hareketin ise kelâmcılar eliyle başlatıldığı kanaatine sahiptir. Bu tartışmalara kaynaklık eden ve ilk kelâm tartışmalarına sebebiyet verenlerin, ashabın yaşadığı zamana yakın bir zamanda, tabiin zamanında bulunmuş olmalarına rağmen bu kadar aşırıya gitmelerini iyi niyetli bulmamakta ve bunun İslâm'ı ve tevhid inancını bozmaya yönelik faaliyetler olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı da bu tür tartışmalara kaynaklık eden ilk kelâm ekollerini özellikle Cehmiyye'yi çok sıkı bir şekilde tenkit etmektedir.

### **1- Cehmiyye ve Görüşlerini Eleştirisi**

İbn Teymiyye'ye göre sahabe asrının sonlarına doğru Mürcie ve Kaderiyye mezhebi; Tabiin asrının sonlarında ise Cebriyye mezhebi ortaya çıkmıştır.<sup>684</sup> Mezhebi ilk tesis eden ve sıfatları ilk olarak inkâr eden şahıs Ca'd b. Dirhem(ö.124/761)'dir. Daha sonra Cehm b. Safvan(ö.128/765) bu mezhebi Ca'd'dan almış ve pek çok eklemelerde bulunarak mezhebi sistematize etmiştir. Bundan dolayı da mezhep Ca'd'ın ismine değil, Cehm'in ismine izâfe edilmiştir.

Ca'd b. Dirhem(ö.124/761)'in savunduğu fikirler aslında Sahâbe döneminde, hatta İslâm'dan önce de yaygındı. Bu fikirlerin Müslümanlar arasında yayılması, Eban bin Seman adında bir Yahudi aracılığıyla gerçekleştiği belirtilmiştir. Nitekim bilindiği üzere, Peygamber'imize büyü yapan Yahudi asıllı Lebid b. A'sam, Tevrat'ın mahlûk olduğunu iddia etmekteydi. Bu görüşünü kız kardeşinin oğlu

---

<sup>684</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 1/308

‘Talut’ almış ve bu konuda eser yazmıştır. İbn Teymiyye, bu görüşün daha sonra tartışma Kur’an’ın yaratılmış olduğu sorunu ile Müslümanlar arasında ortaya çıktığını düşünmüştür.

Şam bölgesi Hristiyanların yaygın olarak yaşadığı bir bölgeydi. Kelâmî tartışmaların yapılmasına çok uygun bir kültürel alt yapıya sahipti. Bu nedenle bu tür tartışmaların çıkışında her din ve kültürün etkilerinin olması kaçınılmaz olmuştur.

Böyle bir ortamda yaşayan Ca’d b. Dirhem(ö.124/761), cebr, sıfatların inkarı ve Kur’an’ın yaratılmış olduğu düşüncelerini ortaya atmıştır. Görüşlerinin Müslümanları ifsad edici mahiyete ulaştığı anlaşılınca Şam’dan kovularak Kûfe’ye sürülmüştür. O, burada Cehm b. Safvan(ö.128/765) ile karşılaşmış ve görüşlerini ona aktarmıştır. Cehm de Tirmiz şehrine giderek, görüşlerini de yaymaya ve mezhepleşme çalışmalarına girişmiştir. Onun, bu bölgede etkin bulunan Sümeniyyenin görüşlerinden etkilendiği de iddia edilmiştir. Cehm’in burada Mükatil bin Süleyman(ö.150/767) ile sıfatlar konusunda tartışmalar da bulunduğu aktarılmıştır. Cehmiyye’nin temel görüşlerinden etkilendiği iddia edilen Mu'tezile, özellikle sıfatların nefyi ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konularını ele alarak sistemli bir hale getirmiştir.<sup>685</sup>

Cehm’in kelâm anlayışı, sıfat âyetlerinin hepsinin te'vil edilmesi ve saf tenzihe meyl etmek üzerine kuruludur. Bununla tevhid ilkesi korunmaya ve mahiyet olarak Allah’ı diğer varlıklardan ayırmaya, Allah’ın zatının haricinde sıfatlarının olması, ahirette görülür olması, hakikatte konuşur olması nefy edilmeye ve Kur’an’ın mahlûk olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunların yanında cihet ve uluvvün nefyi ve zatına yaklaşma gibi görüşleri de vardır.

<sup>685</sup> (Konuyla ilgili olarak bkz. İbn Teymiyye , *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/8, 5/21, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 2/281, *Mecmu’l- Fetava*, *Minhacü’s-Sünne*; Eş’ari, *Makalat*, Bağdadi, *el-Fark*, Şehristânî, *el-Milel*, DİA, *Cebriyye mad.*; Ebu Zehra ,*Mezhepler Tarihi*.)

Cehmiyye’de sıfatlar konusundaki ana unsur, sıfatların kategorik olarak mahlûkata benzemeyi doğuracağı inancıdır. Bu, nasslarda ki ifadeler mahlûkata ait sıfatların kullanımı olduğu için bu tür ifadelerin te'vil edilmesi gereklidir.<sup>686</sup>

İbn Teymiyye, Cehmiyyeyi, ‘akliyat’ olarak iddia ettikleri konularda, özellikle de sıfatların nefyi konusunda tartışmıştır. Ona göre akliyat diye isimlendirilen şey nasslara uygun olup ona aykırı değildir.<sup>687</sup> Bu çerçevede İbn Teymiyye, Cehmiyye’nin semi/nakil ilmini bütünüyle göz ardı ettiğini, meşhur rivayetleri reddettiklerini, şeriatın temel kaynağı olan sünneti devre dışı bıraktıklarını ya da kabul edilemez te'villere giriştiklerini söylemektedir. Hâlbuki sahîh bir hâdis ile ilgili yapılacak tek şey tasdiktir. Aksi halde şeriatın temel rûknü reddedilmiş olur. Cehmiyye böylesi bir duruma düşmemek için sıfatlarla ilgili hâdisleri reddetmektedir.<sup>688</sup>

İbn Teymiyye’ye göre Cehmiyye üç kategoridir. Bunların en şerlisi de aşırı olanlarıdır. Onlar Allah’ın isim ve sıfatlarını bütünüyle nefyettirmektedirler. Eğer Allah’ı esma-ı hüsnâdan başka bir şeyle isimlendirirlerse, hemen o ‘mecaz’dır demektirler. Allah onlara göre hay, âlim, kadir, işiten, gören ve konuşan değildir.<sup>689</sup>

İkinci derece Cehmî olanlar ise Mu’tezile vb.den Cehmî olanlardır ki onlar Allah’ın isimlerini ‘icmalî’ olarak kabul ederek, sıfatlarını nefyettirmektedirler. Onlar gerçekte Allah’ın güzel isimlerinin hepsini kabul etmeyip onların birçoğunu ‘mecaz’ olarak ele almaktadırlar.<sup>690</sup>

---

<sup>686</sup> ed-Dımeşkî, Cemaluddin el-Kasimî; *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut-1979,1.baskı, s.19

<sup>687</sup> ed-Dımeşkî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s.36

<sup>688</sup> ed-Dımeşkî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s.49-50

<sup>689</sup> ed-Dımeşkî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s.53

<sup>690</sup> ed-Dımeşkî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s.54

Üçüncü derece ise Cehmiyyeye muhalif olan ispatçı ‘Sıfatiyye’dir. Fakat onların arasında da Cehmiyyeden bir nevi vardır. Şöyle ki; onlar Allah’ın isimlerini icmalen kabul ederler. Fakat isimlerden, haberî olan ve haberî olmayan sıfatlardan bazılarını reddeder ve birinci gruptakilerin hepsini te'vil etmeleri gibi te'vil ederler.<sup>691</sup>

Sonuç olarak, Cehmiyye, ilâhî sıfatlar ve isimler konusunda te'vil metodolojisine başvurarak aykırı bir örnek haline gelmiştir. Buna insanın ilâhî cebr altında olduğu görüşünü eklemek gerekir. Cehm b Safvan’ın tesis ettiği bu mezhebin temel yapısı budur ve Cehmiyye denince bu mezhep anlaşılır. Dolayısıyla Cehmiyye mezhebinden olmak, sıfatları nefyetmek, Kur'an’ın yaratılmışlığını iddia etmekle aynı kabul edilmiştir. İbn Teymiyye de aynı aygılamadan hareket etmiş ve Cehmiyye nitelemesini buna göre yapmıştır.<sup>692</sup>

Cehmiliğin ortaya koyduğu ilk husus Kur'an’ın tefsir ve te'vili ile ilgilidir. Kur'an’ın lafzını inkâr etmemişler, ama hakiki manasını nefyederek ona karşı durmuş ve ondan yüz çevirmişlerdir. İbn Teymiyye, Cehmiyyenin kötü bir te'vil anlayışı olduğu kanaatindedir. Onlar, Peygamberlerin açıklamalarını da reddetmişler, ‘Resul’ün Allah’ın nasslarda sıfatlar hakkında ortaya koyduğu şeylere insanların batıl bir şekilde inanmasını istemediğinden dolayı Resul’ün kendisi o anlamlardan bir takım manalar kastetmiş olmasına rağmen bunları insanlara açıklamamış’ olduğunu söylemeye vardırarak kadar ileri gitmişlerdir. Bundan dolayı da resullerin getirdiği şeyler te'vil edilmişlerdir.<sup>693</sup> Nebilerin yollarına uygun olmayan usûllere sahip olan Cehmiyye ve ona tabii olanlar kendi görüşlerini de muhkem saymaktadırlar.<sup>694</sup>

<sup>691</sup> ed-Dımeşkî, *Tarihu 'l-Cehmiyye ve 'l-Mu'tezile*, s.54

<sup>692</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi 'l-Akli ve 'n-Nakl*, 1/8(dipnot), 5/21; *Mecmû'etü 'l-Fetava*, 5/31-34

<sup>693</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü 'l-Fetava*, 12/31,552; 5/31-33; 13/142-144; 17/306,445

<sup>694</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü 'l-Fetava*, 13/142-143



Cehmiyyenin görüşleri şu üç yönden batıldır: Öncelikle görüşleri Kitap ve sünnette bulunan birçok nassa aykırıdır. Bu nasları tebdil veya tahrif etmek sûretiyle kabul ederler. Aksi takdirde bu nasları reddederek kendilerine muhalif kabul etmişlerdir. İkinci olarak Cehmiyyenin gayesi Allah'ı sıfatlardan soyutlayıp işlevsiz kılmışlardır. Son olarak da bütün din mensuplarının ve sağlam fitratta olanların kabul ettikleri ve ittifak ettikleri şeyleri inkâr etmişlerdir. Allah'ın Resûl'e inzal ettikleri hakkında şüphe içindedirler. Ayrıca iyi şeyleri yaptıklarında kendilerinden, kötü şeyleri yaptıklarında ise ilâhî takdirin zorunluluğu-cebri altında olduklarını iddia etmektedirler. Yani taatlerde Kaderî, günahlarda-masiyetlerde Cebri'dirler. Çünkü her şey takdire göre olup bitmektedir.<sup>695</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Cehmîler Allah'ın isim ve sıfatlarını inkar etmektedirler. Onlara göre Allah yarattıklarının nitelikleriyle nitelenemez. Çünkü bu durumda insan Allah'a benzetilmiş olur. Bundan dolayı Allah'ın bütün sıfatlarını reddetmişlerdir. Bunun yanı sıra Allah'ın ahirette görülmeyeceğini, Allah için bir ilim, kudret, kelâm sıfatlarının olmadığını, alemin üstünde olmadığını, arşın üstünde bir ilah olmadığını, Hz.Muhammed'in miraca çıkmadığını, hiçbir şeyin O'na çıkmadığını, duada elleri O'na açmanın olmadığını, hiç kimsenin Allah'a yaklaşamayacağını, irade ve muhabbet gibi sıfatlarının olmadığını iddia etmişlerdir. Bu görüşlerini, tevhidin bir gereği olarak temellendirmişlerdir. Onların, sıfatları ispat edenleri de müşebbihe olarak isimlendirmelerinin nedeni budur.<sup>696</sup>

İlk dönem Cehmîler ile son dönem Cehmîler arasında büyük görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. İlk devir Cehmîler 'âraz' olarak vasıflandırdıkları ilim-kudret gibi sıfatlarla, 'cisim' olarak niteledikleri yed-vech gibi tüm sıfatları reddederken;

<sup>695</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/327-329; 3/354-355

<sup>696</sup> Bkz. İ.Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/19,21,60,306,359,360; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/99,4/58-61

son dönem Cehmîlerden bir kısmı ilim-kudret gibi ‘âraz’ sıfatları kabul edip, yed-vech gibi cisim olan sıfatları inkâr etmişlerdir. Ancak genel anlamda Cehmîlerin ilâhî sıfatları ve isimleri reddetme konusunda aşırıya kaçtıkları ve bu konuda Bâtînî ve filozof mülhidlerin görüşüne uymuşlardır. Mu'tezile'nin görüşünü ise sadece sıfatlar konusunda kabul edip isimler konusunda kabul etmemişlerdir.<sup>697</sup>

Cehmiyye Kelâm sıfatını da inkar etmiştir. Bunun bir sonucu olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Allah'ın kelâmı kadim değil hâdistir. Eğer sıfatlar kadîm olsa zâtında kadîm olduğundan dolayı kadîmler çoğalacaktır. Kadîmler çok olmayacağına göre sıfatlar hâdistir. Öyle ise Kelâm sıfatı da hâdistir. Hâdis olan kelâm sıfatından ortaya çıkan Kur'an'da hâdistir ve sonradan yaratılmıştır. Allah kelâm sıfatını başka bir yerde yaratmış ve bu şekilde hitap etmiştir. Allah zâtıyla konuşmadığını, Kur'an'da konuştuğunu bildiren âyetlerin de mecaz olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>698</sup>

Cehmiyye, Allah'ın sıfatlarını nefyederken insandan da kudret ve güç yetirebilmesini reddetmiştir. Onlara göre, insanda ne kudret ne de irade ve hürriyet vardır. Çünkü insan fiilinde mutlak cebr altındadır. Allah diğer cansız varlıklarda fiilleri yarattığı gibi insanda da fiilleri yaratır. Bu filler insana mecaz yoluyla nispet edilir. ‘Taş yuvarlandı’, ‘rüzgâr esti’ gibi birtakım fiilleri cisimlere ve ârazilara nispet ederler. Hâlbuki bu fiiller, cisimlerin ve âraziların kendi irade akıl ve hürriyetleriyle meydana gelmemiş, bilakis Allah, bu fiilleri söz konusu şeylerde yaratmıştır. İnsanın fiilleri de Allah'ın kaza ve kaderiyle takdir edilmiştir. Fiillerde insan iradesinin hiçbir etkisi ve fonksiyonu yoktur. Alemde de isyân yoktur. İsyân edenlerde aslında Allah'ın iradesine itaat etmektedirler.

<sup>697</sup> YAZICI, Muhammed, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Erzurum-1998, Doktora Tezi, s.344-345

<sup>698</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/354-355, 12/26-30, 119, 149-153, 301, 420, 504, *Minhac*, 1/312

Onların bu görüşlerine karşı İbn Teymiyye şöyle demektedir: “İnsanların fiilleri, Allah’ın fiilleri olmuş olsaydı, herkesin fiili Allah’ın fiili olmuş olurdu. Küfre giren için ‘sen küfre girmedi, Allah girdi’, yalan söyleyen için ‘sen yalan söylemedi Allah söyledi’, hırsızlık yapan için ‘sen hırsızlık yapmadın Allah yaptı’ denmesi gerekirdi. Bu ise açıkça küfürdür. Öyleyse fiillerin başlangıcı ve fiilin kendisi insana aittir, insan fiili yaptıktan sonra meydana gelen neticeyi yaratmak Allah’a aittir. Allah insanın irade ve ihtiyarına göre fiilleri yaratır.”<sup>699</sup>

Zahiri imana gerek olmadığını, bâtinî imanın, kalpteki ilim ve tasdikın yeterli olarak, ferde âhirette fayda sağlayacağı görüşünde olan Cehmiyyeye göre önemli olan Allah’ın insana gerekli kıldığı kalbi amellerdir. Kâfir kimse ise kalbinde ilmin ve tasdikın bulunmadığı cahil kimselerdir.<sup>700</sup>

İbn Teymiyye, Cehmiyyenin görüşlerinin aslının, ilâhî sıfatları işlevsiz kılma fikri olan Yahudilerden ve Sabîilerden alındığını söylemektedir.<sup>701</sup> Cehmiyye, nasslara karşı ortaya koydukları akliyatla sıfatların nefy edilmesini iddia etmektedir. Çünkü sarîh aklın hükümleri nasslara aykırı olmayıp uygun olmakla akliyat diye isimlendirmeyi hak eder. İbn Teymiyyeye göre Cehmiyye dört noktada sapkınlık içindedir. Nebilerin nasslarını reddetmişler, akıllı kimselerce ma’kul olan şeyleri reddetmişler, mücmel ve batıl şeyleri kendilerine usûlu’d-din yapmışlar, onların görüşlerine karşı gelen kimseleri hatalı fasık ve kafir kabul etmişlerdir.<sup>702</sup> Bu nitelikleriyle Cehmiler, nassa ve akla tavır koymuş irrasyonel ve vahiyden sapsmış bir ekol olarak ortaya çıkmıştır.

<sup>699</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 2/331-332, 409-410; 6/238; 8/98, 118-122

<sup>700</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 7/154-155, 189-192, 297, 336, 403-408, 508

<sup>701</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 5/302,308; *Mecmû’etü’l-Fetava*, 2/127,437; 5/20-25; 7/619

<sup>702</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/276-277

Bunun yanı sıra Cehmiyye, vahdet-i vücuda kaynaklık etmesi açısından da İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. İttihadiyye görüşünde olanların izledikleri yol açısından Cehmiyye'ye öncelik verdikleri görüşündedir. Süreç içerisinde buna ilk sûfiler ve filozoflar da katılmıştır.<sup>703</sup>

Genel itibariyle böyle ele alınan Cehmiyyenin bir çok fırka ve görüşede kaynaklık ettiği kanaati vardır. Dırrariyye ve Neccariyyeyi<sup>704</sup> diğer mezhep tarihçilerinin yaptığı gibi alt grup olarak kabul etmekte ve onların kader ve iman meselelerinde Cehme yakın olduğunu söylemektedir.<sup>705</sup> Bunun yanı sıra farklı bir tasnif daha oluşturur. Bu tasnifinin ana unsurunu da başta sıfatlar konusu oluşturmaktadır. Ayrıca vahdeti vücuda yol açan 'hulûl' ve 'ittihad' görüşleri de bu tasnifte rol oynamakta ve Cehmiyyeyi şu kısımlara ayırdığı görülmektedir: Cehmiyyetü'l-Felasife<sup>706</sup>, Cehmiyyetü'l-Karamita<sup>707</sup>, Cehmiyyetü'l-Mu'tezile<sup>708</sup>, Cehmiyyetü'l-Kaderiyye<sup>709</sup>, Cehmiyyetü'l-Nüfat<sup>710</sup>, Cehmiyyetü'l-Müteabbide<sup>711</sup>, Cehmiyyetü'l-Hulûliyye<sup>712</sup>, Cehmiyyetü'l-İttihadiyye<sup>713</sup>, Cehmiyyetü'l-Cebriyye<sup>714</sup>, Cehmiyyetü'l-Eş'ariyye<sup>715</sup>.

Eserlerinde Cehmiyyeye karşı çok sert bir tutum takınan İbn Teymiyye bu fırkanın sapkınlık ve aşırılık konusunda başta geldiğini savunmaktadır. Ona göre diğer fırkalarda bulunmayan zındık ve münafıklar Râfîzîlerin yanı sıra Cehmiyyede

<sup>703</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/175-176, 229

<sup>704</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/303; 2/159; 3/355,444; 4/136,201;5/184,307,392; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/102

<sup>705</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/102

<sup>706</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/292; 7/122, 10/59

<sup>707</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/196

<sup>708</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/18,21,60,175,245; 6/155; 7/97;10/306

<sup>709</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 8/103-105, 242,293-295, 501

<sup>710</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/21,61,165,186,242,257,258,302,365,380,382

<sup>711</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/152; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/298,477

<sup>712</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/149; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/297,367,461,466

<sup>713</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/86; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/299

<sup>714</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/305; 5/187; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/244-227

<sup>715</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/35,36

de fazlasıyla bulunmaktadır. Cehmiler, Kur'an ve sünnette bulunmayan sözler icat etmişlerdir. Bâtınî felsefecilerin Cehmiye ile yakın ilişki içinde olduklarını ileri sürmektedir. Başta Hanelîler olmak üzere İslâm uleması, Cehmiye'ye karşı birçok reddiye yazmışlardır. Çünkü Cehmiye, Allah'ın kitabının en kötü te'vil eden kimseler olup ilâhî sıfatları ve isimleri kabul etmemektedirler.<sup>716</sup> Bu görüşlerinden dolayı selefi ve imamlar tarafından tekfir edilmişlerdir.<sup>717</sup> Tekfirin gerekçesi olarak da, Allah'ın kitabını ve Resul'ün aktardığı emir ve nehiyleri, mükafat ve ceza hususundaki nasları, dini ve dinin getirdiği ölçüleri inkâr etmeleri, akli selim sahiplerinin ittifak ettikleri akli şeylere karşı itirazları ve bunları Brahmanlardan ve Sabîîlerden daha tehlikeli görmeleridir.<sup>718</sup>

## 2- Mu'tezile-Kaderiye Eleştirisi

Kaderiyenin, sahabe döneminin sonlarına doğru ortaya çıktığını söyleyen İbn Teymiyye aslında bu grubu ayrı ele almaktadır.<sup>719</sup> Genellikle Mu'tezile ile beraber ele alındığı için bu iki ekolü birlikte ele almak uygun olacaktır. Bununla beraber İbn Teymiyye, Kaderî anlayışı farklı gruplarla ilişkilendirmiş ve bazı ekolleri doğrudan bu isimle anmıştır.

Kader konusundaki tartışmalar, esasında çok derin olup bütün insanlar ve dinler arasında süregelmiştir. Resulullah hayatta iken bile bazı sahabenin kader hakkında konuştuğunu ve Resulullah bu kimselere çok sert bir tepki vererek insanları bu tür tartışmalardan men etmiştir.<sup>720</sup> Daha sonra Mabed el-Cühenî(ö.80/699) ve Gaylan ed-Dımışki(ö.126/763) bu konuda ilk tartışmaları başlatan kişiler olmakla

<sup>716</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/249,276; 5/303,307; 7/138,179; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/352- 353; *Minhac*, 2/604

<sup>717</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/276; 5/302,308; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/127,437

<sup>718</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/65-66;5/5,185,302,309; 7/110; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/146

<sup>719</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/126, 8/228, *Minhacü's-Sünne*, 1/308

<sup>720</sup> *Tirmizi,Sünen-i Tirmizi*, Kitabul kader, bab:1, *Sünen-i İbn Mace*, kader, bab.10

beraber, tek başına bir fırka özelliğine olamamışlardır. Zamanla bunların kader anlayışı Mu'tezile tarafından sistemli bir hale getirilmiştir.<sup>721</sup> Kaderiyye, mahlûkat için başka yaratıcılar araması ve Allah'tan ayrı olarak kula yaratıcılık vasfı kazandırması sebebiyle şirk ve ta'tiliçinde görünmektedir. Çünkü ta'til her türlü inkârın temelidir.<sup>722</sup>

Kaderiyye diye nitelendirilmenin, Hasan el-Basrî(d.21/641-ö.110/728)'nin dersi halkasında büyük günahla ilgili yöneltilen soruya verilen cevap ile ilişkili olduğu ve bu yaklaşımın Mu'tezile tarafından paylaşıldığı bilinmektedir.<sup>723</sup> Ancak bu ismin Mu'tezile'ye zaman verildiği kesin olarak bilinmemektedir.<sup>724</sup>

Mu'tezile' Kur'an'ı dil sistemi içerisinde kendi görüşlerine göre yorumlayıp te'vil etmektedirler. Bunun sebebi de onların Kur'an hakkındaki bilgilerinin az olmasıdır. Resul'ün getirmiş olduğu dini hükümlerden habersiz olup güvenilir ravilerin rivayet ettikleri hâdislere itimad etmemekte, sahabe, tabiin ve imamların görüşlerini önemsememektedirler. İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin, sünnet ve icmayı devre dışı bıraktıklarını kaydetmektedir. Onların güvendikleri tek kaynak kendi akıllarıdır. Lügat ilmine çok önem vermekte ve Kur'an'ı sadece kelimelerin lügat anlamlarına bağlı kalarak anlamaya çalışmaktadırlar. Rivayet yoluyla yapılan Kur'an tefsirlerin yerine edebî eserlere, kendi imamlarının yazdıkları kelâm kitaplarına, felsefe ve dil çalışmalarına itibar etmektedirler. Kur'an ve hadis ilimlerine iltifat etmez ve nasslardan yüz çevirmektedirler. Çünkü onlara göre nass, ilim ifade etmemekte, bedihi olan şeyler ilim ifade etmektedir.<sup>725</sup>

---

<sup>721</sup> Ebu Zehra, *mezhepler tarihi*, s.137-139, Işık,Kemal, *Mu'tezilenin doğuşu ve kelami görüşleri*, Ankara-1967, s. 18

<sup>722</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 3/278

<sup>723</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/37-38,

<sup>724</sup> Fazlur-Rahman, *İslâm*, s.109

<sup>725</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/16; 7/32; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 7/119,290;

İbn Teymiyye'ye göre, Mu'tezile'nin metodu incelendiğinde, kullandıkları yöntemin nasslara aykırı olan usûlleri içerdiği ve tutarsız akla dayandığı görülecektir. Ortaya koydukları usûl ile ne din düşmanlarının önünün kesebilmişler ne de Ehl-i Sünnete yardımda bulunabilmişlerdir. 'Usûlü'l-Hamse' adı altında formüle ettikleri prensipleri tutarsızlıklarla doludur. İlâhî sıfatların inkârına, Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğinin reddine ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasına tevhid demek ve kendilerini de 'tevhid ehli' olarak tanımlamaktadırlar. Kendilerine 'muvahhid' mezheplerine 'muvahhidler mezhebi' ilimlerine 'tevhid ilmi' demeleri boş bir iddia olup onların tevhidleri 'telhid/sapma'dır. Çünkü onlar, Allah'ın isim ve sıfatlarında yanlış yola girmiş ve haktan sapmışlardır. Mu'tezile'nin tevhid anlayışı Resulullah'ın öğrettiği tevhid olmadığı gibi ashabın da tevhid görüşü değildir.<sup>726</sup> İbn Teymiyye'ye göre onlar kadimlerin çoğalmasında endişesiyle Hristiyanların kadimlerin çokluğu anlayışından/teslis kaçınmışlar fakat bu seferde Yahudilere meyl etmeden kendilerini kurtaramamışlardır.<sup>727</sup> Çünkü tecsim ve teşbih endişesinden dolayı Allah'ın sıfatlarını inkâr edip yalnızca Allah'ın isimlerini kabul etmeleri sebebiyle çelişkiye ve bocalamaya düşmüşlerdir.<sup>728</sup>

Bunun yanı sıra Mu'tezile,âlemde olup biten şeyleri Allah'ın dilemediğini veya âlemde Allah'ın dilemediği şeylerin meydana geldiğini ve insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını iddia ederek adalet kavramını ispat için Allah'ın kudretini ve dilemesini inkâr etmekte ve buna da 'adl' demek kendilerini de 'adalet ehli' olarak vasıflamaktadırlar. Fasık olan kimselerin ebedi olarak cehennemde kalacağı ve onlara şefaatin fayda vermeyeceği iddialarına va'd ve vaid demektedirler. Onlar,

---

*Minhacü's-Sünne*, 3/463

<sup>726</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/176-177, 359-360; 8/258-259; *Minhacü's-Sünne*, 2/100,243

<sup>727</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 8/259

<sup>728</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/20; 6/45; 5/359

kaderi inkâr etmedeki anlayışlarından dolayı akıllarından kaynaklanan bir acziyettirler.<sup>729</sup> Buna rağmen Mu'tezile mensupları, te'vile çokca yönelmekte ve sırf akla güvenmektedirler<sup>730</sup>

Büyük günah işleyen kimsenin mümin mi kafir mi diye adlandırılacağı hususunda ve yaptıkları dikkate alındığında bu kimselerin âhirette cennette mi yoksa cehennemde mi olacağı hususunda ki anlayışlarına el-Menzile beyne'l-Menzileteyn demektedirler. Devleti yönetenlere, haksızlıklara anında karşı durmayı ve onlarla mücadele etmeye ise 'emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker' demektedirler. İbn Teymiyye'ye göre bu usûller, insanların çoğunu hidayete erdirmemekte ve onların faydalarına, maksatlarına, arayışlarına, yönelişlerine, ihtiyaçlarına uygun da değildirler. Bu usûller, onları doğru yolda olmağa, itidal üzerinde bulunmaya, doğruluğa, isabetli davranışlara ve aşırılıklardan sakındırmaya yönelmemektedirler.<sup>731</sup> Bu görüşler kitap ve sünnetten alındığı iddia edilen ama aslında Allah ve Resul'unün maksatlarına aykırı olan bid'atlerdir. Bu sözler-iddialar kendilerinde ve imamlarında oluşan şüphelerden kaynaklanmaktadır.<sup>732</sup>

İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin felsefe etkisinde kaldığını düşünmekte ve bu etkilenmeyi 'Mehanîsü'l-Felasife' ifadesiyle nitelendirmektedir. Mu'tezile de Eş'arileri tesiri altına almıştır. Eş'ariler ihtiyari fiillerin Allah ile kaim olmadığını sürerken aslında Mu'tezile'nin etkisinde kalmışlardır. Bunu, Cüveynî(ö.478/1086) ve onu takip edenler kelâmcılarda görmek mümkündür. İbn Teymiyye bu bağlamda,

---

<sup>729</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/36, 103-104

<sup>730</sup> Yazıcı, Muhammed, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.360

<sup>731</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/290; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/98-99, 387-388

<sup>732</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 17/352



Eş'arılığı Mu'tezile gibi davranmakla suçlamakta ve bu etkiyi ağır bir ifade olan 'Mehanîsü'l-Mu'tezile' ile de dile getirmektedir.<sup>733</sup>

İbn Teymiyye, Mu'tezile'den bahsederken onları buldukları yerler ve görüşleri çerçevesinde gruplandırmaktadır. Bu çerçevede o, 'Basra Mu'tezilesi', 'Bağdat Mu'tezilesi', 'Cehmi-Kaderi Mu'tezile', 'Sıfatları ispat eden Mu'tezile' gibi adlandırmalarla bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>734</sup> Ancak müstakil olarak sadece Cahiziyeden bahsetmektedir.<sup>735</sup>

İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin iddiaları bid'at içerse de onların arasında ilim ehli ve dindar kişiler olduğundan dolayı diğer fırkalardan üstün tutmaktadır. Halis kaderiyenin kitap ve sünnete daha yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>736</sup> Mu'tezile'nin ehli sünnete dahil olduğunu bile söylemektedir.<sup>737</sup>

### **3- Tecsim-Temsil-Teşbih Ehli'ne Bakışı**

Tecsim mücmel ve anlamı kapalı bir sözcüktür. Bu nedenle onu reddetmek veya kabul etmek bazı açıklama ve delillere ihtiyaç duymaktadır. Tecsimi kabul eden, bundan Allah'ın alemin üstünde ve onun haricinde olmasını kastederse kabul edilebilir. Reddeden kişi de bunda ki amacının mahlûkatın Allah'ı kapsamadığı ve ona benzer olmadığı ise, bu da doğrudur.<sup>738</sup> İbn Teymiyye, teşbih lafzı için de aynı şekilde mücmeldir demektedir.<sup>739</sup> O, bu kelimenin doğuracağı sonucu kişilerin maksadı çerçevesinde ele almaktadır. Dolayısıyla ona göre tecsim sözcüğünü kabul veya reddetmek kişilerin kastettikleri anlama bağlıdır.<sup>740</sup>

<sup>733</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 6/359

<sup>734</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/214; 2/179,200,254; 3/371; 4/108

<sup>735</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/354

<sup>736</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/357

<sup>737</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 6/379

<sup>738</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/307;

<sup>739</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/364

<sup>740</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.367

Mücessime Allah'ı cisim olarak nitelerken O'nun kendi zatıyla kâim basit bir varlık mı, bileşik bir varlık mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Teymiyye Allah hakkında fâsid bir mana benimsemiş oldukları için bu kesimin tekfir edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>741</sup> O, bununla ilgili kullanımların dil yönünden hatalı olduğunu belirtmektedir.<sup>742</sup> İbn Teymiyye teccim sözcüğünün selefin hiçbir sözünde olumlu ya da olumsuz şekilde kullanılmadığına dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye, Selefin Müşebbiheyi Cehmiyyeye göre daha az tenkit ettiğini ifade etmiştir. Mücessimeyi tenkit etmede teccim sözcüğünün kullanılıp kullanılmadığının bilinmediğini söylemektedir.<sup>743</sup> İbn Teymiyye, Kur'an'da temsil sözünün olduğunu<sup>744</sup>, teccim ve teşbih ifadelerinin olmadığını belirtmektedir.<sup>745</sup>

Kullanım olarak bakıldığında Allah'ın sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarına benzetmeye 'temsîl', bu yapan kimselere 'mümessile' denir. Temsilde denk tutma vardır ve sıfatlardaki denklik zâtta denkliği gerektirir.<sup>746</sup>

Esasında teşbih Allah'ı yarattıklarına benzetmektir. Bunu yapanlara 'müşebbihe' denir. Benzetme bir yönden değil de birçok yönlerden olmalıdır, dolayısıyla teşbih sadece isim yönünden değil bir keyfiyet olarak bir çok yönden yapılır. Teşbih ile tavsifi, birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemiştir. Çünkü, sıfatları kabul etmek veya te'vile gitmeyip bu sıfatları olduğu gibi kabul etmek ve Allah'a nispet etmek teccim veya teşbih değildir. Allah'ın kendini tavsif ettiği şekilde Allah'ı vasıflamak Resul'ün vasıflandırdığı gibi Allah'ı vasıflandırmak da teşbih olmaz. Çünkü sıfatlarla mevsuf olmak, dil açısından zorunlu olarak cisim

<sup>741</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/428

<sup>742</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 5/429

<sup>743</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/249

<sup>744</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/166

<sup>745</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.367

<sup>746</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.368

olmayı gerektirmez. Çünkü cisim olması için parça, cevher ve maddeden oluşması gerekir. Öyleyse teşbihte keyfiyet vardır ama tavsif de keyfiyet yoktur. Teşbih gibi temsilde de denklik vardır bazı noktalarda farklılaşma olabilmektedir.<sup>747</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, sıfatları kabul etmek teşbih veya tecsim olarak nitelenemez. Bu bağlamda teşbihe düşme gerekçesiyle sıfatlar reddedilemez. Teşbih esasında, Allah ve Resul'ünün bildirdiği sıfatlardan başka sıfatlar kabul etmekle ilgilidir.<sup>748</sup> Bu noktada İbn Teymiyye, Allah'ın kendini bizzat vasıflandırdığı ve Resulullah'ında aynı şeylerle tavsif ettiği sıfatlarda teşbih ve tecsimin söz konusu olamayacağını savunmaktadır.<sup>749</sup> Teşbihten kaçınmak üzere sıfatları bütünüyle reddetmek ne kadar yanlış ise aynı şekilde sıfatları mutlak anlamda kabul etmek de yanlıştır. Çünkü sıfatların mutlak anlamda kabul edilmesi, Allah'ı bir şeye benzetme riski taşımaktadır.<sup>750</sup>

İbn Teymiyye, nasslarda bildirilen sıfatları ve özellikle de haberi sıfatları bize geldiği gibi kabul etmede teşbih yoktur. Bu sıfatlarla Allah'ı nitelemek ta'til, tahrif, teşbih, tekyif ve temsil içermemektedir. Bu sıfatlarda Allah kendini nasıl tavsif etmişse sadece o anlam bulunmaktadır.<sup>751</sup> Ümmetin selefi ve imamları Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir şeye benzetilemeyeceğinde ittifak etmişlerdir.<sup>752</sup>

Selef, haberi sıfatları inkâr etmemiş aksine ispat etmiştir. Onların bu konudaki metotları 'ta'til' ve 'teşbih' değildir, halis tevhiddir.<sup>753</sup> Çünkü onlar, Allah kendi zatını nasıl nitelemişse o şekilde nitelemeğe, tahrif, temsil, ve tekyiften uzak

<sup>747</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s368

<sup>748</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/20,23,76,82

<sup>749</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/126; 5/263

<sup>750</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/63-70

<sup>751</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/129-130, 373; 5/39,59,63-64

<sup>752</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/126; 3/46-46; 5/27,28,347-349; 12/264-265

<sup>753</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/149-150; c.5, s.109,196

kalmaya dikkat etmişlerdir.<sup>754</sup> İbn Teymiyye, itikadi fırkaların görüşlerini ve mahlûkatla yaratanın aynı olduğunu savunan vahdeti vücudcuların görüşlerini de tenkit etmektedir.<sup>755</sup> Ona göre haberi sıfatları olduğu gibi kabul etmeyip tevile gidenler aslında bir teşbihten kaçarak başka bir teşbihe düşmektedirler. Onun gözünde müşebbihe belli bir grup değildir. Tüm sıfatlar ve haberi sıfatlar hususunda teşbihsiz ispat ve ta'tilsiz tenzih tavrı ortaya koymayan herkes müşebbihedir. Bu bakımdan her grubun içinde müşebbihe olabilir. İbn Teymiyye'nin incelediği ve üzerinde durduğu şey fikirlerdir, mezhepler ve gruplar değildir. Yaratıcı ile yaratılmışların zâтта, sıfatlarda ve fiillerde ayrı olduğunun üzerinde ısrarlı bir şekilde durmaktadır.<sup>756</sup>

Her bir varlık, diğerinden ayrılan bazı niteliklere sahiptir. Bunları reddeden kimse varlığı işlevsiz hale getirmiş olur ki buna ta'til denir.<sup>757</sup> Selef ve müçtehit imamlar tabiin asrının sonlarında ortaya çıkarak sıfatları inkâr eden Cehmiyyenin görüşünü redderken, aslında onların işlevsizlik anlayışlarına karşı çıkmışlardır.<sup>758</sup>

Sıfatlar konusunda ta'til görüşünde olanlar, Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini reddetmekle kabul etmek arasında bir konumda yer almaktadırlar. Burada Allah'ın ilim, kudret, irade gibi sıfatları olmadığını; Allah'ın zâtıyla âlim ve kadir olduğunu ileri sürerek Allah'ın kelamının mahlûk olduğunu iddia eden ve sonuç olarak teşbihe düşme endişesiyle sıfatları inkâr eden Mu'tezile ve Cehmiyye bu durumdadır. Bunlar bu tavırlarıyla aslında Allah'ı yokluğa benzetmişlerdir. Oysa sıfatları olmayan bir varlığın zâtı da yoktur.<sup>759</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini

---

<sup>754</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 6/515

<sup>755</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/126

<sup>756</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.372-372

<sup>757</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/75

<sup>758</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/75

<sup>759</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/72,73,99,374

reddeden Cehmiyye, filozoflar ve Karmatîler de bu gruptadırlar.<sup>760</sup> Mutlak varlık fikrini iddia ederek yaratana işlevsiz kılarak yaratan ile mahlûkatı özdeşleştiren vahdet-i vücudcu Bâtînî sûfilerde muattıladandırlar.<sup>761</sup>

İbn Teymiyye, fiillerde ta'til yaklaşımını benimseyenler arasında Allah'ın yaratma fiilini inkâr ederek başka varlıklara yaratma sıfatını veren Mu'tezile ve Kaderiyyeyi ile Allah'ın varlığını kabul edip bazı mahlûkatta başka mahlûkatları yaratma özelliği gören felsefecileri, tabiatçıları ve astrologları zikretmiştir.<sup>762</sup> Ona göre fiili sıfatları te'vil ederek ihtiyari fiillerin Allah ile kâim olmadığını iddia eden bazı Eş'ariler ile Küllabîler de bu gruba dahil olmaktadır.<sup>763</sup>

İbn Teymiyye, âlemi Allah'tan soyutlamak sûretiyle yaratıcıyı inkâr eden ve zâta ta'til yapanların dinden çıkmış olduklarını iddia etmiş ve bunların muattıladan sayılmayacağını kabul etmiştir.<sup>764</sup> O, bunları ta'til-i mahz olarak nitelendirmiştir. Diğerlerini ise ta'til-i sıfat olarak daha yaygın olduğunu ifade etmiştir. Bunların ta'tillerinin, vâcibül-vücud olan Allah'ı mümteni'l-vücud yani varlığı imkânsız olan hususlarla vasıflamaları sebebiyle zâtı ta'til edenlerin ta'tiline benzer olduğunu kabul etmiştir.<sup>765</sup>

İbn Teymiyye muattıladan başka aynı manaya gelen 'Nufat' kelimesini de kullanır. Bu yaklaşımıyla o, Nüfat ile Muattıla arasında sanki fark olduğunu ortaya koymuştur. Yani daha açık bir ifadeyle o, sıfatların inkârı ile ilgili ele aldığı konuların hepsinde, bu iki kelimeyi rast gele kullanmayıp sanki her muattıla nüfattır ama her nüfat muattıla değildir gibi bir farklılığı muhatabına sezdirmek istemektedir.

<sup>760</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/100; 5/355

<sup>761</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/92,241,561; 3/102; *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/243

<sup>762</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 3/98

<sup>763</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, c.5, s.536-545(vd851)

<sup>764</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/91-92,196; *Minhacü's-Sünne*, 2/292; *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/73

<sup>765</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 2/292

Nüfatü'l-Ahval(haller nazariyesini inkâr edenler)<sup>766</sup>,Nüfatü'l-Esbab(sebeplerin tesirini inkâr edenler)<sup>767</sup>, Nüfatü'l-Cüz(cüzleri-atomları inkâr edenler)<sup>768</sup>, Nüfatü'l-Cihet(yön nazariyesini inkâr edenler)<sup>769</sup>, Nüfatü'l-Kıyas el-marufune bi's-sünneti(ehl-i sünnetten kıyası inkâr edenler)<sup>770</sup> ve Nüfatü'l-Kıyasi't-temsil fi'l-akliyyat ve'ş-şeriat(şer'i ve akli konularda temsili kıyası inkâr edenler)<sup>771</sup> gibi bir ifadeler veya istilahlr geliştirerek farklı kesimlerden sözetmiştir. Bu ifadelerin hiç birinde Nüfat yerine Muattıla nitelemesi kullanmamıştır. Çünkü muattıla anlamı buralara uygun düşmemektedir. Öyleyse onun bu istilahlarından nüfat kelimesi ile muattıla kelimesi arasında özellik ve genellik açısından fark vardır.<sup>772</sup> Nitekim dil açısından bakıldığında her ikisi de red ve inkâr içerse aralarında anlam farkı olduğundan dolayı bazı yerlerde bu iki kelime birbirinin yerinde kullanılamaz.<sup>773</sup>

#### 4-Kelâmcıları Değerlendirmesi ve Eleştirileri

Genel olarak itikâdî haberlerde akıl ile münakaşa etmeye kelâm adı verilmiştir. Buna ayrıca, 'usûlü'd-din', 'akdü'l-ekber', 'akâid', 'itikâdât', 'mesâil-i ilmiye', 'mesâil-i haberiyye', 'ilm-i mükâşefe', 'ilmü'l-usûl', 'fikhü'l-ekber' gibi isimler de verilmiştir. Bu isimlendirmelerde her ne kadar maksatlar ve ıstılahlar farklı olsa da söz konusu kulanımlar özü açısından birbirine yakındır.<sup>774</sup>

İbn Teymiyye kelâm ilmini ve kelâmcıları delilleri ve benimsedikleri yöntem açısından tenkit etmiştir. Bunda ki gayesi, sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin nesliyle

<sup>766</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/36, 45; 6/233; 7/118, 10/234

<sup>767</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/50

<sup>768</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/42

<sup>769</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/54; 6/214

<sup>770</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/337-341

<sup>771</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 6/125

<sup>772</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.379

<sup>773</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.380

<sup>774</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.218, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/316,19/134

temellenen selef akidesini titizlikle savunmak, onların dışında kalan bütün metodları, inançları ve yaşayışları reddetmek üzerine kurmaktır.<sup>775</sup>

İbn Teymiyye, kelâmcıları Kur'an ve sünnetin dışına çıkmakla itham etmiştir. Çünkü, Kur'an ve sünnette bu bid'atçilerin kaçındıkları şeyler vardır. Bu iddia İbn Teymiyyenin eleştirilerinin daima merkezindedir. Ona göre Kur'an ve sünnet, kamil dini insanlara getirmiştir. Müslümanlar bid'atler ortaya çıkmadan önce başka bir şeye ihtiyaç duymamışlardır. İnsanlar, kitap ve sünnete sarılmayı terk ettilerinde ise aralarında ihtilaf etmeye başlamışlardır.<sup>776</sup>

Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye, kelâma karşı oluşunun sebebi de anlaşılır. Selef, 'kelâm âlimleri zındıktır, kelâma bürünen hiçbir kimse felah bulmamıştır', diyerek kelâmcıları kötüledikleri zaman asla mutlak anlamda kelâmı değil, peygamberlerin metodlarının dışındaki bir metodla dini meselelerde konuşan/tartışan kimseleri kastetmişlerdir.<sup>777</sup> Dolayısıyla Selef, asla kelâm ilmini ve niteliğini yermemiştir. Çünkü her insan konuşur. Selef Allah ve Resul'ünün emrettiği ve açıkladığı istidlâl, nazar ve cedel ve hak olan kelâmı yermemiş, bilakis kitap ve sünnet, şeriat ve akla aykırı olan batıl kelâmı yermiştir.<sup>778</sup> Onların yerdikleri kelâm içinde yalan, hata ve dalalet olan kelâmdır. Selefte göre Hak olan kelâm Allah ve Resul'ünün getirdikleridir. Allah ve Resul'ünün getirdiği şeylere hakkıyla vakıf olan kimseleri eleştirmemişlerdir.<sup>779</sup> Bunun yanı sıra kelâmı, içinde cevher, âraz, cisim vb. kavramlara dayandığı için değil, bilakis bu kavramların kazandıkları, manaları zemmetmişlerdir.<sup>780</sup>

---

<sup>775</sup> Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s.218

<sup>776</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/283

<sup>777</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 12/460-461,

<sup>778</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/147

<sup>779</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 5/276

<sup>780</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/44

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, kelâm ilmini şeriata ve akla aykırı olması, Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu metoda dayanmaması gerekçeleriyle eleştirmektedir. O, bu bağlamda ileri sürülen görüşleri, Kitap ve Sünnetin yanında ashabın görüşlerine aykırı olup olmadıkları bakımından da değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra o, bazı ıstılahların ortaya çıkarılarak itikâdî meselelerin çözümünün bu ıstılahlarla yapılmasını da kelâmı eleştirmeye bir sebep olarak görmektedir. Tevhidi öğrenmek için kelâmın gerekli olduğuna inananlara itiraz edilmektedir.<sup>781</sup>

İbn Teymiyye sıfatları nefyedenlerin şeriate dayanmalarının mümkün olmadığı görüşündedir. Çünkü onlar itikadın aslının kitap ve sünnete dayanması gereğini kabul etmemişlerdir. Nitekim onların hiçbir şekilde sahabe ve tabiinin görüşlerine başvurmamışlardır.<sup>782</sup> Burada İbn Teymiyye, insanların sözlerinin sahihini fâsidinden ayırabilmek için, kitaba ve Allah'ın indirdiği mizana sunulmasını istemektedir. Nitekim müteahhirinde mütekadiminde bu ölçü açısından incelenmişlerdir. Onları kitaba ve mizana arz etmişlerdir.

Allah insanlara resullerle beraber kitap ve mizan indirdiğini<sup>783</sup> söylemektedir. Çünkü Allah'ın Hz.Muhammed'e gönderdiği kitap, sünnet ve hikmete dayanmak İslâm'ın usûllerindedir. Müslümanlar kitabı ehli kitabın yaptığı gibi başkasıyla karıştırmamış ve hakkı batılla bozmamışlardır.<sup>784</sup>

İbn Teymiyye Resul'ün en açık bildiriye tebliğ ettiğini, dinin usûllerinin hepsini açıkladığını ve ümmetini bu hal üzere bıraktığını söylemektedir. Şari'

---

<sup>781</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara-1989, s.255

<sup>782</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/51

<sup>783</sup> Hadid 57/25

<sup>784</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 15/155



nassları, her türlü mazareti ortadan kaldıracak kadar kati bir şekilde açıklamıştır.<sup>785</sup>

Bu nasslar, Resulullah bu dini kâmil olarak tebliği ettiğine delalet etmektedir.

İbn Teymiyye, kelâm eleştirisinin hadisçiler tarafından da paylaşıldığını hatırlatmakta ve kelâma yönelttiği eleştirilerin sistematik olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır Kelâm ilmiyle hadisciler de mücadele etmişlerdir. Eleştirilen kelâm Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile' vb. mezheplerin görüşlerinden oluşmuş olan ve içeriğinde daha çok sıfatların nefyi ve Kur'an'ın mahlûk olması gibi konular bulunan kelâmdır. Yerilen kelâm bid'at ehlinin kelâmıdır ki onlar Allah'ın kitabında kendi aleyhlerine olan delillere müteşabih adını vererek reddetmektedirler. Hadis ehlinin vermiş olduğu haberlerden tümüyle yüz çevirip, akli naklin önüne almaktadırlar. Onların tek dayandıkları şey akıldır. Kitap ve sünnette kendi görüşlerine aykırı olan şeyleri, aksine çevirip kendi görüşlerine uygun hale döndürmektedirler. Hatta bunlar kitap ve sünneti terk etmiş kimselerdir. Bunun için onlar hakkında kitap ve sünnete akıllarıyla itiraz ederler sözü yersiz kalır. Bunların kelâmında ilâhî sıfatların ve fiillerin inkârı esastır.<sup>786</sup> Tenkitler bu ehli bid'at gruplarının ortaya koyduğu kelâmadır.

İbn Teymiyye'ye göre, İslâm'da kelâm, ilk defa h.1.yy. sonlarında Cad b. Dirhem(ö.118/736) kelâmî görüşleriyle ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu süreç, Amr b. Ubeyd(ö.144/761) ve Ebu'l Huzeyl Allaf(ö.226/840)'la devam etmiştir<sup>787</sup> Ona göre, Kelâm dendiğinde ilk akla gelen kelâm okulu ise Mu'tezile'dir. Bu görüşünü Abdullah b. Mübarek'in; din hadis ehlinin, kelâm Mu'tezile'nin, hiyel ise rey ehlinin

<sup>785</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/73-74

<sup>786</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/273-276

<sup>787</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 8/5

işidir, görüşüyle temellendirmiştir.<sup>788</sup> Kelâm ehli dediğinde hemen peşine Hişamiyye, Dırrariyye, Mu'tezile gibi isimleri sıralayarak ne anladığını belirtmiştir.<sup>789</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Selefin takip ettiği kelâm ise zemmedilmez. Selefin görüşüne göre hayırlı, efdal, doğru ve delilleri hakka en yakın olan kelâm Allah kelâmıdır. Çünkü onlar hem kendilerinde hem de kendi dışlarındaki olaylarda Allah'ın âyetlerine bakar, bu konuyla ilgili bütün delillerde Kur'an'ın açıkladıklarını düşünürler.<sup>790</sup> Bu açıdan kelâm ve nazara bütünüyle karşı değildirler. Nitekim düşünme ve inceleme hak üzerine ve hidayete ileten bir delile bağlı olarak yapılırsa haktır, geçerlidir. Bu yolda gerçek unsurlar vardır. Ancak içerisine girmiş olan batıl unsurlardan temizlenmelidir. Bütün bu hususlar ise peygamberlerin getirdikleri esaslara tabi olmakla ancak mümkün olur.<sup>791</sup>

Bu nedenle yöntem ve delilleri nasslara aykırı olan ve akli naklin önüne çıkaran kelâm anlayışı kaderi, fiili ve sıfatları inkâr edenlerin kelâmıdır. Bunu savunan kimselerde kelamcı ve bid'at ehli olarak tanımlanmaktadır. Görüş eleştirilirken görüş sahibi de eleştirilmiştir veya tersi söz konusu olmuştur. Genelde mezhepler ve fırkalar isimlere nispet edildiğinden dolayı kelamcı eleştirilirken onun kabul ettiği görüşü, inancı, takip ettiği usûl ve metodu da eleştirilmektedir. Bundan dolayı da Kelâmcıların, Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyledikleri, kaderi reddettikleri, insanın fiil ve iradesini inkâr ettiklerine dair görüşleri zemmedilmelerine neden olur.<sup>792</sup> Kelâmcılar çoğunlukla kabul/ispat-red/nefı, varlık/vücut-yokluk/adem ve tasdikî önermeler üzerinde durur ve yalnız bundan söz ederler. Onların amacı sadece tasdik, ilim ve haberdır. Kelâmcı ilimsiz

<sup>788</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, 7/413

<sup>789</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/303

<sup>790</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/167

<sup>791</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/40

<sup>792</sup> Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s.259

söz söyleme hastalığına tutulmuştur. Kelâmcılarda, lafızlar ve bu lafızların delalet ettiği ilim ve inançlar ağır basmıştır.<sup>793</sup>

Hâlbuki Kur'an konularında açık deliller kullanmıştır. Bunun için de açık akli delillere de dayanmıştır. İbn Teymiyye, buna karşılık Mu'tezile ve Eş'arilerden gelen semi delillerin sadece 'haber' olduğuna ilişkin yaklaşımı kabul etmemektedir. O, kelâmcıların burhanî yolun Kur'an'dan olmadığına dair olan görüşlerinin onların Kur'an'ın delâlet ettiği burhanî delillerin anlamlarını bilmemelerine bağlamaktadır. Onların akli delilleri ve haberi gerçekleri bilmemeleri, akli diye isimlendirdikleri bid'at yolunu takip etmelerinden daha büyük bilgisizliktir. İbn Teymiyye bu ve benzeri adamların sahih menkulle birlikte sarih ma'kule de karşıda olduklarını ve bunun da onların Resul'ün getirdiklerine olan imanlarının ve bilgilerini azlığından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>794</sup> Bununla beraber İbn Teymiyye, Kur'an'a bakıldığında, orada ilâhiyat konularının dayandığı burhanî gerçeklerin de açıklandığının görüleceğini söylemekte ve buna burhanî olan evlâ kıyasla delil getirmektedir.<sup>795</sup>

Bu çerçevede İbn Teymiyye, kelâmcıların Kur'an nasslarıyla yaptıkları fâsid istidlalleri tartışmıştır. Kelâmcılar, akide ile ilgili olarak, önce yaratıcının ispatı bağlamında cisimlerin hudusu deliliyle başlamakta, sonra akli delillerle Allah'ın sıfatlarının ispatı yapılmakta, daha sonra da mead, cennet, cehennem, imamet ve benzeri semiyattan olan konuları ele almışlardır. Bu usûl onların hemen hemen bütün kitaplarında var olan metodlarıdır. İbn Teymiyye de akaid tartışmalarında Bakara suresinin ilk bölümlerini gerekçe göstererek Kur'an metoduna dayalı olan ilk

---

<sup>793</sup> Koçyiğit, *age*, s.259

<sup>794</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/361

<sup>795</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/362

kaideyi iddia etmektedir. Sonra insanları ‘mümin’, ‘kafir’ ve ‘münafık’ olarak sınıflandırdıktan sonra, buna nübüvvet konusunu eklemiştir.

İbn Teymiyye Kelâmcıların rububiyeti ifade etmeden önce akli hükümleri ele aldıklarını, sonra nübüvvetin ve nübüvvetten elde edilen semiyatı elde ettiklerini söylemektedir. Onlara göre kelâmın amacı ve yüceliği, akliyat diye isimlendirdikleri hükümlerdir. Kelâmcılar, bu akli hükümleri, sünnetin getirmiş olduğu şeylerin çoğunu reddetmeyi gerektiren kıyaslar üzerine kurmuşlardır. İbn Teymiyyeye göre, onlar bu kıyasların zayıflığından ve sünnetin getirdiklerini reddettiklerinden dolayı eleştirilmişlerdir.<sup>796</sup>

İbn Teymiyye, Kelâmcıların izledikleri yöntem ve savundukları görüşlerin Kur'an'a uygun olduğunu iddia etmelerinin hiçbir dayanağının bulunmadığını savunmuştur. Kuranda yaratıcının ispatı bizzat Kur'an'ın âyetleriyle olmaktadır ki bu kelâmcıların hudus delili, imkân delili ve benzeri getirdikleri yolların aksine fitrî bir yoldur.<sup>797</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Kelâmcıların takip ettikleri yol, geçersiz kıyaslardan meydana gelmekte, usûl ve amaç açısından yetersiz kalmakta, kelâmcıların yolunun sadece ikrar ve itiraf olduğunu belirterek Kur'an yolunun usûl ve amaç açısından fitrî ve amaca en yakın konumda olduğunu söylemektedir.<sup>798</sup>

İbn Teymiyyeye, Kelâmcıların çoğu Kur'an ve hadisin delaletini sadece mücerred haber olarak ele aldıklarını bunun da ilim etmeye yetmediğini söyledikten sonra, ilmin bu haberi verenin doğruluğuyla bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Akli ilimleri asıl kabul eden Kelâmcılar, Kur'an'ın da akli delilleri açıkladığını söylemişlerdir. Bu çerçevede İbn Teymiyye, Kur'an'ın delaletine bakışları açısından

<sup>796</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/7

<sup>797</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/9

<sup>798</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/9,12

âlimleri üç kısma ayırmıştır. Bazıları akli delillerle karşı çıkarlar, bazıları da Kur'an delillerini kabul eder fakat onları anlamada aşırılığa kaçarlar, bazıları da onları buldukları şekliyle bilirler.<sup>799</sup> O bu bağlamda Kelâmcıların kullandıkları ıstılahlarını Kur'an'ın kullandığı ıstılahlara tercih etmelerini reddederek şiddetle karşı çıkmıştır.

İbn Teymiyye'nin kelâmcıları tenkit ederken önde tuttuğu hususlardan biride selefın itibarı ve otoritesidir. Kelâmcıların bu esasını göz ardı ettiği kanaatindedir. O'na göre selef, kitap ve sünnete uygun hak bir yoldur. Selef Kur'an ve sünneti ve onlarda bulunan nassları en iyi bilen insanlardır. Dolayısıyla onların inançlarına muhalif olan ve onların anladıklarının aksini savunanlar batıldadırlar. Nitekim Kelâmcılar, selefte aykırı olarak bazı akli kaide ve usûlleri ortaya çıkarmışlardır.<sup>800</sup> Çünkü selefın yolu nassları anlamada, onların delâlet ettiği şeyleri bilmede, nassları düşünmede ve akıl etmede, sarıh ma'kule ve sahih menkule aykırı olanları açıklamada en doğru yoldur. Bu açıdan selefın yolu en iyi bilinen, daha muhkem olan ve daha emniyetli yoldur. Çünkü o yol, haber verdiği her şeyde Resul'ü tasdik etmeyi, ondaki bilgileri anlamayı içermektedir. Buda onun sarıh ma'kule delalet ettiğini göstermektedir. Bu, metod sadece batıl ve yalan olan yöntemlere ters düşmektedir.<sup>801</sup> Böylece İbn Teymiyye selef aleyhinde olanların onlar hakkında ki cehaletlerini ortaya koymaktadır. Kelâmcılar, selefın nassları bilmede, delalet niteliklerini anlamada ve sarıh ma'kul ile sahih menkule uygun açıklamalarda ki otoritesini yok sayarak tutarsız ve tevhidin esaslarına aykırı yöntem ve görüşleri savunmuşlardır.

---

<sup>799</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/470-471

<sup>800</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/278

<sup>801</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/378-379

Selefin sahabeye olan bağılılığına işaret eden İbn Teymiyye, insanların sahabe konusunda yanıldıklarını, kelâmcıların onları kendi aklî öncülleri ve felsefî usûlleriyle değerlendirdiklerini, Allah yolunda cihadla ve ibadetle meşgul olduklarını, ilimle ilgilenmediklerini söylediklerini, siyaset ve yönetim erbabının onları sadece ‘cihad’ eri olarak gördüklerini, sûfîlerin de onları kendileri için hal ve makamlardan bir ‘seviye’ olarak ele aldıklarını, selefin ise onların iman ve ilim konusunda kendilerine uyulması en doğru olanlar olduklarını kabul ettiklerini belirtir. Onların konumu Ehl-i sünnet arasında çok büyük olduğu için onları itikadlarında bile zikretmişlerdir.<sup>802</sup> Çünkü sahabe Kur’an’ı ve manalarını en iyi bilenler olduğu gibi görüşlerini de delil ve hüccetlerle ortaya koymaktadırlar. Onlar bilmedikleri şeyleri Resul’e ve birbirlerine sormaktadırlar. Her ne kadar ahkâm konusunda tartışmışlarsa da aralarındaki saygı sabit kalmıştır. Onların bazıları görüşlerinde isabet etmiş Allah da onların ecrini çoğaltmış, derecelerini yükseltmiştir. Bazıları da hak olanı amaçlayarak ictihad etmiş ancak hataya düşmüş fakat Allah da onların hatalarını affetmiştir. Dolayısıyla onların bu hataları ilmi bir hükümde olabileceği gibi haberi ve nazari bir hükümde de olabilmiştir.<sup>803</sup>

İbn Teymiyye’ye göre, din, Allah’ın kitabına, Resul’unün sünnetine ve ümmetinin icmama uymaktır. Bu üç temel esas masumdur. Ümmetin ihtilaf ettiği meseleler Allah’a ve Resul’üne götürülür. Dolayısıyla ümmetin, kendi görüşüne çağıran bir şahsa tabii olması doğru değildir. İnsanların, o kimsenin çağırdığı şey sebebiyle birbirlerine dost veya düşman olmaları doğru değildir.<sup>804</sup> Bu ayrıştırmanın sebeplerinden birini de manaları birbirine benzeyen mücmel lafızlar olarak gören İbn Teymiyye kelâmcıların Allah ve Resul’ünün sözlerini mücmel kabul edip onlardan

<sup>802</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 4/155

<sup>803</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/272-273

<sup>804</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, 1/271-272

bilgi elde edilemeyeceğini söylediklerini belirtir.<sup>805</sup> Selef ise bu bakışa ters düşmekte ve sahabenin ilmini Resul'den tahsil ettiklerini kabul etmektedir. Çünkü sahabenin de içinde yer aldığı selefin hepsi, ilim açısından insanların en mükemmelleridir. Bir kimse sünnet imamlarını incelediğinde onları, nazar açısından sıkı düşünen, sahîh menkulle sarîh aklı en iyi bilen, sözlerinin ma'kul nasslara en uygun olanlar olduğunu anlar. Onlar birleşirler ihtilaf etmezler, birbirlerine muvafakat edip çelişkiye düşmezler. Onlara karşı gelenler ise selef ve imamların görüşlerini anlamamışlar, nassla gelmiş olanla ma'kul olanın hakikatini kavrayamamıştır.<sup>806</sup> İşte selef bu kimselerden ilim olarak daha derin, kalp olarak daha temizdirler ve onlar bu muhalif olanların anlamadıkları şeylerin hakikatini anlarlar, hakkı kabul eder batılı da reddederler.<sup>807</sup> İtikâdî konularda onların sözlerine müracaat etmek esastır.<sup>808</sup>

Kelâmcıların metodu İbn Teymiyye'nin tenkit ettiği temel konulardandır. Nazar metodunun şart olduğunu ve her mükellefe gerekli olduğu iddialarını kabul etmemektedir. Yaratıcının varlığının ispatı hususunda kelâmcıların geliştirdikleri cisimlerin hudusu delilini eleştirmektedir. Bunun yanı sıra haberi ve fiili sıfatları kabul etmeyen kelâmcıları eleştirerek onların ulûv sıfatı gibi sıfatları nefyetmelerini veya bununla ilgili olarak gelen nassları te'vil etmelerini hoş karşılamamaktadır. Bunun yanı sıra aklın nakle takdimi onun en büyük eleştiri noktasıdır ve bu konu da kelâmcıları eleştirmiştir. Kelâmcıların aklî ve felsefî önermeleri kitaplarında kullanmaları ve itikâdî konularda onlara dayanmalarını yanlış bulurken yine onların ahad haberleri delil olarak kullanmamalarını eleştirerek bu tavırlarında çelişki bulmaktadır.

---

<sup>805</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/273

<sup>806</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/301

<sup>807</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/404

<sup>808</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/32

Selefin kelâm ilmini kelim ilmi olduğu için yermediğini, kelâm ilminin kitap ve sünnete aykırı olduğunda yerildiğini belirterek onların ortaya çıkardığı ıstılahlarında doğrudan yerilmediğini söyler. Çünkü Kur'an'ın da birçok akli deliller ve örnekler getirdiğini, sahabenin ve selefin bunlarla bid'atçilerle tartışarak onların sözlerinin tutarsızlığını ortaya koyarak insanları yanlışlardan koruduklarını izah etmektedir. İnsanların zannettiği gibi kelâmın, ortaya çıkardığı cevher, cisim, âraz gibi ıstılahlardan dolayı yerilmediğini, onların yerilmesinin sebebinin bu lafızların ihdasından daha çok onlara yüklenen manaların kitap ve sünnete ve sarih akla muhalif olmalarından ötürü eleştirildiğini söylemektedir. Kur'an ve sünnete muhalif olan her şey kesin olarak batıldır. İnsanların bazıları da bunu akıyla bilmekte bazıları da bilmemektedir.<sup>809</sup>

İbn Teymiyye, kelâmcıların sünnet ve hadis bilgisinin az olmasının yanı sıra selef ve ehl-i sünnet hakkında verdiği bilgilerin de zayıf olduğunu savunmaktadır. İbn Teymiyye bu iddiasını bir zan üzere söylememekte, bilakis kitapları iyi bir inceleme yaptıktan sonra söylemektedir. Çünkü o, hadis usûl ve bilgilerine en geniş anlamda sahip olduğu gibi kelâm ilmi alanında da geniş bir malumata sahip olup söylenenleri, durumları, rivayetleri, risaleleri, reddiyeleri ve kitapları en iyi şekilde bilmektedir. Bazen eleştirilerini topluca yaptığı gibi çoğu kere de çok mufassal şekilde ve karşı geldiği görüşlerin kitaplarını inceleyerek yapmaktadır. Kelâmcıların bilhassa sünnet bilgilerini eksik bularak onların selef ve ehl-i sünnetle alakalı bilgilerini yetersiz bulmaktadır.<sup>810</sup>

Bu çerçevede İbn Teymiyye, Kelâmcıların, selef mezhebine karşı ilgisiz olmalarına karşı, selefin ilim ve din hakkında ki görüşlerini bilmenin gerekliliğini

---

<sup>809</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/232

<sup>810</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 4/71-72



delillerle açıklamış ve onların bu görüşlerini bilmenin müteahhirinin görüşlerini bilmeden daha faydalı olduğunu, onlara uymanın sonrakilere uymaktan daha uygun olduğunu söylemektedir. Müteahhirinin, selefın yoluna tabii olmak için hiçbir araştırma yapmadığını ve onların sözlerinden ve fiillerinden haberdar olmadıklarını, ilimden konuştukları ve yaptıkları birçok şeyde sahabe ve tabiinin yolunu bilmedikleri halde dinde kendi umdelerinin mühim olduğunu zannetmelerini garip karşılamaktadır.<sup>811</sup>

İbn Teymiyye Kelâmcıların, kitaplarında Resul'ün getirdiğini iddia ettikleri bir takım bilgiler olduğunu, fakat bu bilgileri ümmetin selefının ne aktardığını ne de bildiğini söylemektedir. Bunun makâlât ve milel-nihâl kitaplarında açık bir şekilde görülebileceğine dikkati çekmektedir. Kelâmcıların kitaplarında Yahudi, hristiyan ve felsefe kesimlerinden görüşler aktardıklarını, makâlât kitaplarında da bir çok grupların görüşlerini aktardıklarını söyleyerek eleştirmektedir.<sup>812</sup> İbn Teymiyye'ye göre aslında kelâmcılar, Resulullahın getirdiği sahih menkule ve sarih ma'kule uygun olan ve sahabe, tabiinin ve ümmetin imamlarının ittifak ettikleri görüşleri bilmemekte ve aktarmamaktadırlar. Bu makalatlardan birbirlerini redettikleri için faydalanılabilir. Kelâmcıların kitapları da böyledir.<sup>813</sup> Bu hükmünü felsefe ve kelâm kitaplarının hepsi için vermektedir ve İbn Teymiyye'ye göre de herhangi bir mübalağa içermemektedir. Onların kitaplarında sadece kelâmcıların sözleriyle yetinilmiştir. Zaten kelâmcılar Resul'ün kitap ve sünnetten getirdiklerinden, sahabenin eserlerinden ve diğer ilimlerden bilmemektedirler. Bundan dolayı da selef ve ümmetin imamları kelâmın zemminde müttefiktirler.<sup>814</sup>

---

<sup>811</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 13/25

<sup>812</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/67

<sup>813</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 9/67-68

<sup>814</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/36; *Mecmû'etü'l-Fetava*, 16/308

Ehl-i sünnete muhalif olanların görüşleri, felsefecilerin, Cehmiyyenin ve Mu'tezile'nin usûllerine yönelmektir. İbn Teymiyye'ye göre Eş'ari(d.259/873-ö.323/935) ve benzerleri Selef ve Cehmiyye arasında kaldıkları için birinden doğru kelâmı diğerinden de bozuk olan akli usûlleri almaktadırlar.<sup>815</sup> Kelâmcıların usûllerinin aklî kelâmî usûl olduğunu ve bütün meseleleri, bu asıla bina etkilerini, bu usûlünde Mu'tezile'nin usûluddin çerçevesinde ortaya koyduğu bir usûl olduğunu belirterek, kelâmcıların böylece neredeyse tamamıyla Mu'tezile'ye yönelmiş olduklarını söylemektedir. Bu hususta Eş'ari(d.259/873-ö.323/935) her ne kadar dikkatli davranmışsa da ondan sonra gelenler neredeyse Mu'tezile'yle örtüşmüş, imamlarını da sanki terk etmiş gibidirler. İbn Teymiyye, bunun da sebebini Mu'tezile'nin bu usûlünün doğruluğuna olan teslimiyetleri olarak görmektedir.<sup>816</sup>

Kelâmcıların felsefeden de etkilendiğini belirten İbn Teymiyye, bu etkilenenin Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111) sonrası kelâmcılarda daha fazla görüldüğünü ifade etmektedir. O, cisimlerin hudusu konusunda ufûl ile delil getirmek isteyen Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) ve İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nin görüşlerinin bozuk olduğunu belirterek bunların Bâtînî Karamitanın ortaya attığı görüşlere dayandıklarını iddia etmiştir. Ancak şu var ki bu ve buna benzer görüşler yüzünden ilim ve ibadete mensup pek çok kimse dalalete düşmektedir. İbn Teymiyye Gazâlinin sözlerini mülhidlerin usûlü üzerine kurduğunu iddia etmiştir.<sup>817</sup> Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111)'nin felsefî konuları sözlerinde kullanmasını onun İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nin kitaplarına ve İhvan-ı Safa'nın risalelerine muttali olmasına bağlamaktadır.<sup>818</sup> Râzi(d.543/1149-

<sup>815</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 16/ 471

<sup>816</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/237

<sup>817</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/315-318

<sup>818</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 6/54

ö.605/1209) ve Âmidî(d.551/1156-ö.631/1233)'yi de aynı şekilde değerlendirmekte ve onların her ikisinin de felsefeden etkilendiklerini söylemektedir.

Genel yaklaşımına bakıldığında İbn Teymiyye iki bakış açısı ile değerlendirmede bulunmaktadır. Bunlar, Eş'ari(d.259/873-ö.323/935) öncesi ve sonrası ile Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111) öncesi ve sonrası şeklinde ortaya çıkmaktadır. O, bunu ortaya koyarken de onların ehl-i sünnete olan yakınlık ve uzaklıklarını göz önüne almaktadır. Bunun ölçüsü ise takip ettikleri yolun Kur'an'a olan yakınlığı ve uygunluğudur. Nitekim Allah'ın Kur'an da<sup>819</sup> anlattığı doğru yol, uydurma sapmış yoldan daha tercihe değer bir yoldur. Dolayısıyla risalet ve selefin yolunda olmak, sarih akla ve sahih nakle uygun olmaktır. Bu nedenle İbn Küllâb(ö.240/854) selefte Eş'ari(d.259/873-ö.323/935)'den daha yakındır. Aynı şekilde imamlar ise selefte İbn Küllâb(ö.240/854)dan daha yakındır.<sup>820</sup> İbn Teymiyye'ye göre, Eş'ari(d.259/873-ö.323/935), Bakıllânî(ö.403/1013) ve tabakasından, Bakıllânî(ö.403/1013), Cüveynî(ö.478/1086) ve tabakasından, Cüveynî(ö.478/1086) ise Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) ve tabakasından selefte daha yakındır.<sup>821</sup> İbn Teymiyye Irak ve Horasan Eş'ari kelâmcıları arasında da benzer bir kıyaslama yaparak, Bakıllânî(ö.403/1013) gibi Iraklı kelâmcıları Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) gibi Horasanlı kelâmcılardan daha fazla selefte yakın bulmaktadır. Kelâmcıların birbirleri arasındaki çekişmelerini de onların selef yoluna olan uzaklıklarının ölçüsü olarak ele almaktadır. İbn Teymiyye, kelâmî tartışmaların sürüp gitmesini ise benimsedikleri kelâm metodunun geçersizliği olarak yorumlamıştır.

İbn Teymiyye, Kelâmcıların kendi içlerinde bile çelişkilere düştüklerini de ifade etmekte ve buna Râzi(d.543/1149-ö.605/1209)'nin cisimlerin hudûsu

<sup>819</sup> Şura 42/53

<sup>820</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/91

<sup>821</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 12/203

meselesinde içine düştüğü çelişkiye örnek olarak vermiştir. O, Râzi(d.543/1149-ö.605/1209)'nin, bu konuyu bazen ispat etmekte, bazen de onu ispat edenin delillerinin bozuk olduğunu aktardığını, belirtmektedir. Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) ve onu takip edenlerin böylelikle tutarsızlık içinde olduğunu savunmaktadır. İbn Teymiyye bunun sebebi olarak da onların bazen iki çelişğin arasını birleştirmek için bazen de kaldırmak için söyledikleri görüşleri görmektedir.

Benzer şekilde, Amidî(d.551/1156-ö.631/1233)'nin de illetin malulüne takaddümünü söyleyip başka bir yerde bunu nefy ettiğini<sup>822</sup>, terkip konusunda büyük çelişkiye düştüğünü<sup>823</sup>, mutlak küllî varlık konusunda da, mutlak olarak mı yoksa muayyen olarak mı bulunduğu hususunda bazen öyle bazen böyle demekte olduğunu söylemektedir.<sup>824</sup>

Bunun sayısız örnekleri bulunduğunu savunan İbn Teymiyye, kelâmcıların sonuç itibariyle böyle birçok halleri olduğunu, hayretler içinde bulduklarını, şüphelerde olduklarını ve bazı görüşlerinden de döndüklerini belirtmektedir. Onların kelâm ve felsefeye daldıklarını ve selefi salihin üzerinde buldukları kitap ve sünnete olan güveni terk ettiklerini söylemektedir. İbn Teymiyye, bunun için de onların şüphe ve ızdırap açısından insanların en yoğunu, ilim ve yakın açısından ise insanların en zayıfı olduğunu söylemektedir.<sup>825</sup> Yine kelâmcıları, sözün birinden diğerine çok çabuk geçen, bir yerde bir söze sıkı sarılan, bir başka yerde de sarıldığı o şeyi iddia edeni tekfir etmek sûretiyle zıt bir fikre sarılan insanlar olarak

---

<sup>822</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/61-62

<sup>823</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/232-246

<sup>824</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/109-124

<sup>825</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava* 4/27

bulduğunu söyleyerek onların bu halinin, onların görüşlerinde yakinin olmadığına delil olduğunu belirtmektedir.<sup>826</sup>

Kelâmcıları kitaba yabancılaşmakla suçlayan, onları kitaptan yüz çeviren ve ona karşı gelenler olarak gören İbn Teymiyye, sonuç olarak onların varacakları yerin Sofistlik, akliyatta safsata, semiyatta ise Karamita olduğunu iddia etmektedir. Onlar, Allah'ın ve Resul'ünün kelâmını Allah ve Resul'ünün bu sözle kast etmediği zorunlu olarak bilen te'villerle te'vil etmektedirler. Aklî delillerinde, his ve akılla bozukluğu bilinen sonuçlara varmaktadırlar. Bazen onlar, iddia ettikleri şeyi kavradıkları anda kendilerini şek, şüphe ve hayret içinde bulmaktadırlar. Bu da kitabın nasslarına karşı gelen herkesin sonunda varacağı yer olmaktadır.<sup>827</sup> Bu durumu ortaya çıkaran temel faktörlerin, nassları, maksadı aşarak te'vil etmeleri, tutarsızlıklarını, aklî delillerle savunmaları ve dini hakikatler konusunda kuşku içinde bulunmaları ile yakından ilgili olduğunu belirtmektedir.

İbn Teymiyye benzer durumun Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111)de, filozoflarla giriştiği münakaşada, görülebileceğini iddia etmiştir. Nitekim Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111) şöyle demiştir; 'biz onlarla, duruma göre bazen Eş'arî kelamıyla bazen Mu'tezile kelamıyla bazen Kerramiyye kelâmıyla bazen de Vakife yoluyla tartışırız. Bu da onun kelâmında son söylediği usûl ile karşılık verdiğini göstermektedir.'<sup>828</sup>

İbn Teymiyye nasslara aykırı olan kelâmî ve felsefî bilgilerle, nasslarda bulunan şeyleri ve onları nefy eden görüşleri tam olarak bilmeden, aşırı derecede düşünen herkesin durumu bu olduğu kanaatindedir. Onlar kendilerini ikna edecekleri bir sonuca ulaşmazlar. Onların elde edecekleri sadece şüphe ve şaşkınlıktır. Hatta bu âlimler, aklî delilleri öne aldıkları ve onlara ters düşen nassları reddettikleri ilâhiyatla

<sup>826</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/50

<sup>827</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/256

<sup>828</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/163

ilgili meselelerin usûlünde şaşırıp kalmakta, hatta Allah'ın varlığı ve hakikati konusunda bile şaşkınlığa düşmektedirler. Râzî(d.543/1149-ö.605/1209)nin tenakuzu gibi hayrete düşüren çelişkilere girer, Âmidî(d.551/1156-ö.631/1233)'nin tevakkufu gibi takılıp kalırlar.<sup>829</sup>

Kelâmcılar, sünnete akıllarıyla itirazda bulunmakta ve kitabın âyetlerini uygun olmayan te'villerle te'vil etmektedirler. Hadisleri de bozuk anlayışlarına dayanarak haberi vahid diye reddetmektedirler. Çünkü onların görüşlerini dayandırdıkları usûlleri, kitap ve sünnetin nasları ile çelişki içindedir. Onlar naslarla açık çelişkide olan aklî prensiplerden almış oldukları metodlarında şaşkınlık, şüphe ve şek içindedirler. Kelâmcılardan bazıları da öncekileri taklit etme yarışındadırlar. Bunlar, peygamberi ve müminlerin ittifak ettikleri görüşleri bırakıp şek ve şüphe içinde bocalayarak kitap ve sünnete aykırı hareket eden kelâmcıların elebaşlarını örnek edinmektedirler. Bu durumda bunlar şu hallerde bulunmaktadır. Şaşkınlık ve şüphe, çelişkili söz söyleme, bir sözün diğerini tutmaması, bir hükmün diğer bir hükmü iptal etmesi. Çünkü bunlar hem cehli basit hem de cehli mürekkep içindedirler. Ortaya koydukları metodlara aklî burhanlar ve yakinî deliller ismini verseler de bizatihi kendileri ve ortaya attıkları düşünceleri bu delilleri iptal edip bunların bozuk deliller ve haktan uzak hüccetler olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>830</sup>

İbn Teymiyye, kelâma ve Kelâmcılara eleştiri getirirken farklı isimlendirmelerde bulunmuştur. Bunların başında, 'Mütekellime-i Nüfat', 'Mütekellimetü's-Sıfatiyye', 'Mütekellimetü'l-Eş'ariyye', 'Mütekellimetü'-Arab', 'Mütekellimetü'l-Müslimin', 'Mütekellimetü'l-Cehmiyye', 'Mütekellimetü Ehl-i Hadis', 'Mütekellimetü Ehl-i İslam', 'Mütekellimetü Ehli's-Sünne', 'el-Müslimûne

<sup>829</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/164

<sup>830</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/283-284(Ebu Süyelman el-hattabî, (ö. 388/998))

min Ehli'l-Kelâm', 'Mütekaddimu Ehli'l-Kelâm', 'Müteahhiru Ehli'l-Kelâm' ve 'Mütefelsifetü'l-Eş'ariyye' gibi sık kullandığı isimlerin yanı sıra Fühulu ehli'l-Kelâm ve'n-Nazar gibi<sup>831</sup> başka isimlerde kullanmaktadır.<sup>832</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kitap ve sünnete akıllarıyla itiraz da bulunarak ilâhî sıfatları ve ihtiyarı sıfatları inkâra yönelen kelâmcılar hak ile batılı birbirine karıştırmışlardır. Onlara göre kitap ve sünnette haber verilen sıfatlar ve fiiller sarih akla aykırıdır.<sup>833</sup> Bu noktada çok hassas olan İbn Teymiyye, nasslarda Allah kendini nasıl ve ne şekilde vasf etmişse aynen o şekilde ilâhî sıfatların ve fiillerin algılanmasını ve hiçbir surette te'vil edilmemesini kuvvetle savunmaktadır. Eş'arileri de Mu'tezile'yi de uyararak haberi sıfatları akılla ispat edip te'vil ettikleri için eleştirmektedir.<sup>834</sup> İbn Teymiyye, Eş'arî(d.259/873-ö.323/935)'nin kitap ve sünnet bilgisi mücmel, kelâm bilgisi ise mufassaldır, demektedir. Eş'arî(d.259/873-ö.323/935)'de Mu'tezile'nin prensiplerinin tesiri bulunmakla birlikte, İmam Malik(d.93/712-ö.179/795), Ebu Hanife(d.80/699-ö.150/767), Şafii(d.150/767-ö.204/820 ve Ahmed b. Hanbel(d.164/780-ö.241/855) taraftarlarından olan hadis ve sünnet imamlarının görüşlerinin de etkisi bulunmaktadır.<sup>835</sup>

İbn Teymiyye, Eş'arî(d.259/873-ö.323/935)'yi kelâmcılardan sayıp hadis ehlinden olduğunu kabul etmekle beraber, diğer Eş'arîler hakkında aynı tutumu sürdürmemiştir. Zamanla müteahhirun kelâmcıları, müekaddimin kelâmcılarının bahsetmedikleri sofistik soruları ortaya koymaya başlamışlardır.<sup>836</sup> Âmidî(d.551/1156-ö.631/1233), Fahreddin er-Râzi(d.543/1149-ö.605/1209) gibi son

<sup>831</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/453

<sup>832</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/74,123,242,271,356  
3/21,96,111,277,287,334,339,355,382,453

<sup>833</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/28,29,87; 2/156; 9/215; 6/170,171,211

<sup>834</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/382

<sup>835</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 7/462

<sup>836</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/287

devir kelâmcıların kelâmdan uzaklaşarak İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037)'nın metodunu benimsediklerini belirtmektedir.<sup>837</sup> Bunların görüşlerine uyanların adlanmış olduklarını söylemektedir. Bu kelâmcıların sergiledikleri tavırlar selefin ve imamların, kelâmı eleştirmede ki haklılıklarını artırmaktadır. Kelamcıların bu durumu ilimsiz bir cehalet halidir. Onların yazmış oldukları eserlerin çokluğu da aldatmamalıdır.<sup>838</sup> Bu tür usta kelâm ve nazar ehlinin(Fühulu Ehli'l-Kelâm ve'n-Nazar) delilleri ve sözleri ifsad edici olup kitap ve sünnet ile çelişkili halindedir. Onlar bu delillere kesin deliller/kavata'ı edille demelerine ve bunların nassların önünde olmaları gerektiğini iddia etmelerine rağmen<sup>839</sup> onların hüccetleri ve delilleri çoğu zaman zayıftır.<sup>840</sup>

İbn Teymiyye'nin kelamcılara yönelttiği eleştirilerinin temel sebebi, onların sıfatlar konusunda filozofların metoduyla hareket etmeleri ve kelâmı felsefeleştirmelerinden dolayıdır. Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111), Râzî(d.543/1149-ö.605/1209) ve Âmidî(d.551/1156-ö.631/1233) gibi kelâmcılara 'Mütefelsefe-i Eş'ariyye'/Eş'arinin filozoflaşmaları demiştir.<sup>841</sup> Ebu'l-Meali el-Cüveynî(ö.478/1086)'nin ve başka kelâmcıların Mu'tezile'nin delillerini kullandığını söylemektedir.<sup>842</sup> Eş'arîleri ilâhî sıfatlar ve kader konusunda tenkit etmekle birlikte onları Müslüman kabul eder ve Müslüman kelâmcıların, filozof kelâmcılardan daha hayırlı olduğunu belirtmektedir.<sup>843</sup> Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam(ö.212/835) gibiler Aristo ve Yunan mantığıyla hareket etmelerine rağmen yine de müslüman

<sup>837</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/277,334

<sup>838</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/274

<sup>839</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/453

<sup>840</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/84

<sup>841</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 3/339

<sup>842</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 2/370

<sup>843</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 8/127



kelâmcılardır.<sup>844</sup> Ebu Ali Cübbai(ö.303/916), Ebu Haşim(ö.161/777), Kâdî Abdülcabbar(ö.415/1025),Ebu'l-Hüseynel-Basrî(ö.436/1044), Bakillanî(ö.403/1013), Eş'arî(d.259/873-ö.323/935),Cüveynî(ö.478/1086) ve Gazâlî(d.450/1058-ö.505/1111) gibi kelâm âlimleri filozoflara karşı amansız mücadeleler verip, onların usûllerini mantık kaidelerine göre çürütme hususunda büyük gayret sarf etmişlerdir.<sup>845</sup>

İbn Teymiyye'nin bu olumlu bakışına rağmen kelâmcıları tenkit etmesinin sebeplerinden biri de, onların Kur'an ve sünnete aykırı olan felsefî kuralları, kelâmın aslî meselesiymiş gibi yansıtmaları, akli naklin önüne geçirmeleri ve kelâm ilmini sırf akla dayandırmalarıdır.<sup>846</sup> Her ne kadar kelâmcılar filozofları reddetmeye gayret gösterdilerse de onların sözlerinde şek ve şüphe mevcuttur. Onların kesin delil dedikleri akli önermeler batıl delillerdir.<sup>847</sup> Kelâmcıların getirdiği deliller Kur'an metoduna ve nasslara aykırıdır. Sarih nasslara aykırı olan her şey ise bozuktur ve batıl olduğu akılla bilinmektedir.<sup>848</sup> Ayrıca akli önermeler farklılık arz etmektedirler. Çünkü herkesin tasavvuru ve zihni farklıdır.<sup>849</sup> Ama Kur'an'ın nassları böyle değildir.

İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda kendi görüşünü destekleyen birçok muhaddis kelâmcılardan da bahsetmektedir. Bunlar Ahmed b. Hanbelin kelâm sıfatı konusunda ki görüşlerine muvafakat etmişler ve sünneti desteklemek hususunda faydalı eserler ortaya koymuşlardır.<sup>850</sup> Bunlar Mervezî(ö.294/906), el-Hallal(ö.311/923), Ebubekr Abdülaziz b. Cafer(ö.363/974), İbn Mende(ö.395/974), Ebu Abdullah b. Hamid, Ebu Zer el-Herevî(d.396/1006-ö.481/1089), Ebu Nasr es-

<sup>844</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/315

<sup>845</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 4/279-280

<sup>846</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/4

<sup>847</sup> İbn Teymiyye, *Muvafakatü Sahihi'l-Menkul li-Sarihi'l-Menkul*, Beyrut-1985, 1/267-268

<sup>848</sup> İbn Teymiyye, *Muvafakatü Sahihi'l-Menkul li-Sarihi'l-Menkul*, 1/122

<sup>849</sup> İbn Teymiyye, *Muvafakatü Sahihi'l-Menkul li-Sarihi'l-Menkul*, 1/46

<sup>850</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/268-270; 2/74

Seczi(ö.444/1048), Kâdı Ebu Yala(ö.510/1117), Ebubekir el-Hatib(ö.463/1071), vb gibi isimlerdir.

Bakış açısına kısaca değindiğimiz İbn Teymiyye de öne çıkan husus, İslâm düşüncesinin her ne şekilde etkilenmiş olursa olsun, bir şekilde, bu etkiden arındırılması olmaktadır. Bunun için de konu merkezli olarak karşımıza çıkmakla beraber şahıslar üzerinden tenkit ve eleştirilerde bulunmakta, hatta bunda da bazen oldukça ağır sözler kullanmaktan çekinmemektedir. Örneklendirecek olursak, İslâm kelâmcılarından kabul etmekle beraber felsefeyi kelâma karıştırdıkları hatta kelâmla felsefeyi aynileştirdikleri düşüncesiyle müteahhir dönem Eş'ariler hakkında ağır ithamlarda bulunmaktadır. Eş'ari ile son dönem Eş'ariler arasında farklılıklar ve çelişkiler olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>851</sup>

İbn Teymiyye, kelâmcıların akliyatla ilgili çelişkilerinin çok olduğunu söylemektedir. Onların, ârazilar ile sıfatlara bakışları, görme ile ilgili görüşleri, mütekellimin zatıyla kâim bir mana ile kelâmın oluşması, hareket ve sükunla ilgili anlayışları, müreccihsiz tercih meselesi, nübüvvet ve nübüvvetle ilgili konular, vacip olan hususların ilkinin marifet veya nazar oluşu ve şeri olması, aklın cevher olup olmadığı, alemin hudûsu, ûlûvvün ispatı, muhkem ve müteşabihin kavramsal alanı, cevheri ferd, illetin malule takaddümü, terkip konusu ve mutlak küllî varlık meselesi gibi konularda aralarında tartışma ve çelişkilerin olduğunu söylemektedir.<sup>852</sup>

İbn Teymiyye en az bir mütekellim kadar kelâmla meşgul olmuş ve bu sayede ciddi tenkitler yapabilmıştır. Onun tenkitleri kelâm ve felsefede derin bilgi temeline dayanmakla beraber, değerlendirmeleri kabul ettiği ilkeler doğrultusunda olmuştur.

---

<sup>851</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 12/204-205

<sup>852</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 2/885-890

Onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine nasslara dayalı dini akılcılık ağır basmaktadır.<sup>853</sup>

### **III- Tasavvuf Eleştirileri**

İslâm düşüncesinin ana damarlarından biri olan tasavvuf, tarihi süreç içinde farklı dönemlere ayrılmıştır. İlk dönemlerin zühd ve takva anlayışı, daha sonra kendisine sirayet eden başka ilimler sebebiyle tasavvuf öğretisi haline gelmiştir. Bu dönem birçok tenkide maruz kalmakla birlikte, hala ana damar olma özelliğini korumaktadır. Aslında Hanbelîlik ile tasavvuf arasında çok sıkı bir yakınlık/benzerlik vardır. Bu yakınlık, sadece onların ortak dini kökenlerinde, yani Kur'an'ın (sadece) tefekküründe değil, fakat aynı zamanda onların İslâm'ın erken dönem dini hareketlerinden biri olmalarındaki ortak konularında da görülebilir. Hem Hanbelîler hem de mutasavvıflar sadece hadis uzmanı olarak değil, rasyonalistlere/mütakellimlere karşı ehli hadise mensup idiler. Bu yakınlık onların kelâma karşı ortak, etkin ve bitip tükenmeyen düşmanlıklarını açıklamaktadır.<sup>854</sup>

#### **1- Tasavvufa Genel Bakışı**

İbn Teymiyye, tasavvuf düşüncesini ele alırken dikkatli bir incelemeden sonra kendi kriterlerine göre değerlendirmeye tabii tutmaktadır. Bu değerlendirmenin can alıcı noktası ise tasavvuf düşüncesinin Bâtınî ve felsefî çevrelerle kurduğu ilişki oluşturmaktadır. Bunlardan Bâtınî unsur daha çok şekil ve yaşayış üzerinde tesir edip toplum üzerinde olumsuz intibalar bırakmaktadır. Felsefe ile yakınlaşan gruplar ise, itikâdî konularda tesir altında kalmaktaydılar. İbn Teymiyye, zühd ve takva döneminin önde gelenlerinden olan, Fudayl b. İyaz(ö.249/863), Bişr-i Hafî(d.150/767-

---

<sup>853</sup> Aydın, Hüseyin; *İbn Teymiyyeye Göre Kelâm ve Kelâmcılar*, Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak.Der. C: 7/1, s.211-233, 2003-SİVAS

<sup>854</sup> Makdisi, G, *Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf*, Çev: Ramazan Özmen, Tasavvuf Dergisi-2007, S.18, s.303

ö.227/841), Ahmed b.Ebu Hıvârî(ö.246/860), Sehl b. Abdullah et-Tusterî(d.200/815-ö.283/896), Amr b.Osman el-Mekki(ö.296/908), Haris el-Muhasibi(d.164/781-ö.242/857), Şirazi(d.589/1193-ö.691/1292) ve Cüneyd el-Bağdadî(d.215/830-ö.297/910) gibi tasavvuf erbabını seleften saymakta, Kur'an ve sünnete bağlı olduklarını, onların ilhad vb. mezheplerden uzak durduklarını, sıfatları ispat edip Cehmiyye ve Hulûliyye vb.lerini eleştirdiklerini belirtmektedir.<sup>855</sup>

Genel tutumu ele alındığında İbn Teymiyye'yi, kategorik anlamda bir tasavvuf düşmanı olarak nitelendirmek haksızlık olacaktır. Hiç kimse, onun eserlerinde tasavvufu kınayıcı en ufak bir ifade bulamayacaktır. İbn Teymiyye, tasavvuf düşüncesi içerisinde, İslâm'ın doğasına aykırı olan İttihadiyyenin panteistik tasavvuf anlayışına karşıdır. Öte yandan o, Cüneyd el-Bağdadî(d.215/830-ö.297/910) gibi mutasavvıfların eserlerine karşı duyduğu derin hayranlık ve takdir hislerini her zaman ortaya koymuştur.<sup>856</sup>

İbn Teymiyye, tarihsel olarak yedinci yüzyıla kadar gelip geçen sûfîlerden kesinlikle reddettiği kimse yoktur. Hepsine saygı duymuş, fikirlerine hürmet etmiştir. Bununla beraber genelde tasvip ettiği bu sûfîlerin bazı kanaatlerini tenkit etmekten de geri durmamıştır.<sup>857</sup>

İbn Teymiyye'nin tasavvuf anlayışı, ılımlı karakter taşımaktadır. Bu bağlamda onun amacı tasavvufun nass ile uyumlu yapısını ortaya koymak ve nasslara dayanmayan tasavvuf anlayışını ise reddetmektir. Onun tasavvufu; ilhamı, yüksek hukuki geçerliliğe sahip delil yerine koymasına neden olmuş ve yine ilhamın, tüm diğer kaynakların yetersiz kalması durumunda, bir fiilin diğerine tercih edilmesine temel teşkil edeceğini savunmuştur. Ona göre ilham, hukuk kaynağı olarak, ne

<sup>855</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 5/4-5

<sup>856</sup> Makdisi, *Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf*,s.303

<sup>857</sup> Kara, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Bursa-1980, s.32

mutlak olarak inkâr edilmeli ne de mutlak olarak tasdik edilmelidir. O, ancak bu kaynakların yetersiz kaldığı durumlarda işlev görebilir. Vahyin emir ve yasaklarını gözetmeden gerçeğe ulaştıkları iddiasında bulunanlar hata içindedir. Gerçek bilgi vahyedilmiş kutsal bilgi ile uyumlu olan bilgidir. Sahih irade, sūfinin Allah'ı arayışı, Allah aşkı/muhabbeti ve Allah'ın indirmiş olduğu emrin tasdiki ile uyumlu olanıdır. Allah'a dayanma ve tevekkül sadece Allah'ın emirlerine uyulduğunda geçerlidir. Diğer taraftan O'na tevekkül etmeden O'nun emrine uymak da kişinin mesuliyetten kaçması demektir.<sup>858</sup>

İbn Teymiyye, sūfiler hakkında bir hüküm vereceği zaman ihtiyatlı davranmaktadır. İman, ilim, takva ve verâ sahibi sūfiler ve selefın önde gelen âlimlerinin tasavvuf anlayışı ile İslâm düşüncesine giren yabancı fikir ve felsefelerle İslâm'ı ilişkilendiren filozof sūfilerin tasavvuf anlayışını birbirinden ayırt etmektedir.<sup>859</sup>

İbn Teymiyye'nin kendi sūfilik anlayışı, zamanındaki sūfilik düşüncesinden etkilenmiştir. Bu amaçla o, zamanının sūfileriyle bir araya gelerek fikir alış-verişi yapmıştır. Dahası sūfilikle o kadar yakından ilgilidir ki tasavvuf erbabının kitap ve sünnet yolundan sapmaması için çeşitli mektup ve risaleler kaleme almış, ele aldığı konuları delilleriyle birlikte açıklayarak uyarılarda bulunmuştur. İbn Teymiyye, mutaassıb, tutucu ve sūfî çevrelerden uzak kalmadığı gibi sūfilerin yanında bile her yerde ve her zaman doğruyu ve hakikati anlatan biri olmuştur. Genel olarak o, Kur'an ve sünnete bağlı sūfî şeyhlerine olumlu bakmaktadır. Onların eserlerini de titizlikle incelemiştir.<sup>860</sup>

---

<sup>858</sup> Makdisi, G, *Kadiri Sufisi İbn Teymiyye*, Çev: Vahit Göktaş, Tasavvuf Dergisi -2007, S.19 s.410

<sup>859</sup> Tıblavi, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev: Ali Durusoy, İstanbul-1989 s.8

<sup>860</sup> Tıblavi, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, s.31

Sûfî ismi yünden yapılmış bir elbiseye nispet edilerek bulunmuş bir isimdir.<sup>861</sup> İbn Teymiyye bu bağlamda tasavvufla ilgili olarak sûfî kelimesinin etimolojisini açıklamakta, sûfliğin tarihini, çıkış yerini ve sûfilerin kendi içinde ki farklılaşması üzerinde durarak bu konuda ki görüşlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre Sûfilik ilk olarak Basra'dan ortaya çıkmıştır. Bunların ilk sûfilik halkasını teşkil ettiğini, bunlardan Abdulvahid b. Zeyd'in(ö.177/793) Hasan Basrî(d.21/641-ö.110/728)'nin arkadaşı olduğunu, Basra'da, başka şehirlerde olmadığı kadar zühd ve ibadet hayatı ve Allah korkusunun hâkim olduğunu söyleyerek, sûfliğin böyle bir atmosferde ortaya çıktığını belirtmektedir. O, bu görüşünü yaygın olarak söylenen, 'Fıkıh Kûfelidir, ibadet Basralıdır' deyiimiyle desteklemektedir.<sup>862</sup>

İbn Teymiyye sûfilere üç kısma ayırmaktadır: Hakkın sûfilere, rızık sûfilere ve resim/şekil sûfilere. Hakkın sûfilerinin gerçekte siddıklardan olduğunu belirtmektedir. Şu halde sûfi, ibadet ve zühde bağlı siddik ve samimi olan kimsedir. Sûfi, ibadet ve zühd yolunun siddiki, samimi bağlısıdır. Çünkü, sûfi mutlak anlamda bağlılık ve samimiyyetten daha özel bir bağlılığı ifade etmektedir. Dolayısıyla sûfinin siddik oluşu, gerçek anlamda siddik olan Sahabe, Tabiin ve Etbau't-Tabiinden bir derece aşağıda yer almaktadır. Ona göre sûfiler zamanlarının en mükemmel siddikleriydi, fakat İslâm'ın ilk asrındaki siddikler sûfilerden daha olgundu. Sûfiler Allah'a itaat etme hususunda başkaları gibi gayret edip çalışan kimselerdir. Pratikte sûfiler içerisinde çabasına göre ilerlemiş olanlar ve orta yollu olanlar vardır. Bunlar ehl-i yemin olan kimselerdir. Hallac-ı Mansur(d.244/858-ö.308/922) gibi kişilerin durumunu ise, tasavvufun çerçevesi içinde değerlendirmeyerek, onların bid'at ve zındık ehlinden olduklarını, kendilerini

---

<sup>861</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, Pınar Yay, İst 2005, s.52

<sup>862</sup> Tıblavi, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, s. 58-59

tasavvufa nispet etmeye çalıştıklarını vurgulamaktadır. Rızık sûfileri ise ‘hankâh’ gibi belirli bir yerde takılıp kalan kimselerdir. ‘Resim/şekil’ sûfilerini ise kendilerini sadece sûfilîğe nispet etmekle yetinen, amaçları da giyinme, edep ve buna benzer şeyler olan kimseler olarak tanımlamaktadır. Burada İbn Teymiyye’nin sûfileri siddiklerle ilişkilendirmesi önemlidir. Onun birçok fikir ve prensiplerine bakıldığında sûfilikle selef arasını uzlaştırmaya çalışarak ümmet arasında bir parçalanma olmasından ziyade bir toparlanmanın olmasına çalıştığı gözlenmektedir. Bu onun hoşgörülü bir ruh halinde olduğunu da göstermektedir. Tasavvuf kitaplarından faydalanması ve hatta bazen övmesi de onun önyargılı olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>863</sup>

İbn Teymiyye selefî sûfî şeyhlerinin kendi sahih inançlarını Eş'ari ve Küllâbi kelâm anlayışından kaynaklanan şüphelerden korumaya son derece özen gösterdiklerini söylemektedir.<sup>864</sup> Çünkü din, Allah’ın elçi olarak seçtiği Hz. Muhammed’e bildirdiği dosdoğru bir yaşam biçimidir. Bunun ötesinde, bundan başka bir hayat düzeni aramak, temelsiz olup boşuna uğraşmaktır. Bir kimse, velilerden herhangi birinin, Allah Resul’ünün belirtmediği biçimde kurduğu yolla Allah rızasına nail olacağını, Allah’ın dosdoğru yolunda bulunacağını düşünür ve buna itikat ederse, gerçekten o kişi şeytanın dostu bir inkârcı olmaktadır. İnsan, zühd ve ibadetin, ilim ve hikmetin hangi derecesinde bulunursa bulunsun, Allah Resul’ünün getirdiği ilâhî prensiplerin bütününe inanıp ona göre davranmadıkça asla mümin olamaz. Allah’ın dostluğunu ise asla kazanamaz.<sup>865</sup> Allah’ın dostları her tip topluluk içinde bulunabilir. Mübah işlerde, Allah dostlarını öbürlerinden ayıracak bir

<sup>863</sup> Tıblavi, *İbn Teymiyye’de Tasavvuf*, s.59-60

<sup>864</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Tearuzi’l-Akli ve’n-Nakl*, c.7, s.147-149

<sup>865</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.26-27

‘alamet-i farika’, bir işaret yoktur. Velilerle veli olmayanlar, ne özel bir takım elbiselerle, ne sakalla ne de buna benzer diğer şeylerle birbirinden ayrılırlar.<sup>866</sup>

İbn Teymiyye, tasavvuf çevrelerinde birçok insanın veli sandıkları sahtekârlara itaat ettiklerini ve böylece Allah’a ve Resul’e uygun olmayan sözlere ve hareketlere uymakla da Allah’a ve Resul’e isyan edenlerin durumuna düştüklerini söylemektedir. Sahtekârlara uymak, bid'at ve dalalete uymaktır.<sup>867</sup> İbn Teymiyye, bu gibi kimselerin Hristiyanlara benzediğini söylemektedir.<sup>868</sup> O, bu durumu Resul’ün şu sözüyle açıklamaktadır: ‘Hristiyanlar bilginleri ve rahipleri, kendi cemaatlerine haram şeyleri helal, helal şeyleri de haram kıldılar. Halk onların bu emirlerini tutarak tavsiyelerine uymuş oldular. Onlara itaat ettiler. İşte halkın bu husustaki itaatleri körü körüne ibadet etme anlamı kazandı. Böylece helali haram kılışları, dini esasları bozduklarına işarettir.’<sup>869</sup>

İbn Teymiyye, Allah velilerinin en üstünü olarak, Allah Resul’ünün getirdiği şeriatı en iyi bilen ve sadece bilmekle kalmayıp hayatına tatbik ederek, Resulullah’a uyan ve bu konuda örnek teşkil eden kişiyi görmektedir. Ashab, Resul’ün Allah’tan getirdiğini en iyi bilen ve hayatına uygulamaktan başka maksadı bulunmayan kimseler olduğu için büyüktürler, ümmetin en üstünüdürler.<sup>870</sup> Veliler peygamberden kendilerine bir haber ulaştığında ona uymazlarsa, Allah’ın velisi olamazlar. Diğer peygamberler döneminde de durum böyledir. Peygamberlerin önderliğini kabul etmeden Allah’a dost olacağını sanmanın gaflet değil, bilakis küfür veya ilhad olacağını söylemektedir.<sup>871</sup>

---

<sup>866</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.51

<sup>867</sup> Furkan, 25/27-29; Ahzab, 33/66-67

<sup>868</sup> Tevbe 9/31

<sup>869</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.71

<sup>870</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark.*, s.83

<sup>871</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.86



## 2- Zahir ve Bâtın Anlayışı

İbn Teymiyye, bu çerçeveden olarak; ‘Ben ancak zahiri ilimlerde Hz.Muhammed’e muhtacım, fakat bâtın ilminde ona muhtaç değilim!’, veya ‘sadece şeriat ilminde ona muhtacım, fakat hakikat ilminde ona muhtaç olamam!’ diyen bir kimsenin durumu, ‘Hz.Muhammed sadece ümmi cahillere gönderilmiş bir peygamberdir, bizim gibi ehl-i kitaba gönderilmiş değildir’ diyen Yahudi ve Hristiyanların durumuna benzetmekte ve onlarından daha kötü olduklarını söylemektedir. ‘Muhammed, zahiri bir ilimle gönderilmiştir, Bâtınî ilimle gönderilmemiştir’ diyenleri de bazı şeylere inanıp bazı şeylere inanmayan ve bu sebeple de kâfir sayılan topluluklardan saymaktadır. Zira kalbî imanın, iç terbiyenin ve halin ilmi olan bâtın ilmi, bütün ilimlerin sırrını bilmek manasına da gelmektedir. Demek ki bâtın ilmini bilen, aynı zamanda zahir ilmi olan şeriatı da bilecektir. Elbette ki bâtın ilmine vakıf bir kimse sadece zahiri amellere dair bilgi taşıyandan derece bakımından daha üstündür.<sup>872</sup>

Bir kimse bâtından söz ettiğinde, bununla, ya ‘keşf’ ve ‘ilham’ türünden kalbe doğan bilgiyi/maarif, içsel tecrübeleri ve peygamberlerin haber verdikleri gaybî hususların bilgisi gibi gizli şeyleri, ya da gizli bilgiyi/ilm-i bâtın, yani insanların çoğunun idrakinden gizli kalan veya zahiri bilgilerle meşgul olan kimselerin algı ve anlayışını aşan bir bilgi türünü kastetmektedir. Zahir ilmine gelince; bu, açık olan yani konuşma ve yazmaya konu olan ilimdir. Kur'an, Sünnet, Selef âlimleri ve onların takipçilerinin sözleri de bu ilim türüne delalet etmektedir. Hatta, Kur'an âyetlerinin büyük bir kısmı zahiri ilim kategorisine girmektedir. Allah, Kur'an'ı kalplerdeki hastalıklara şifa, müminlere de hidayet ve rahmet olarak

---

<sup>872</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.86

indirmiştir.<sup>873</sup> Dahası bu zahiri ilim inanç ilkelerinin/usûlü'd-din ilmidir. Hiç şüphesiz kalbin inanması, dildeki sözün esası; kalbin fiili de bedene ait fiilin temelidir.

İbn Teymiyye'ye göre bilgi iki açıdan bâtın vasfını taşır. Birincisi malumun yani bilinen şeyin bâtın olması, ikincisi de bu ilmin, çoğu insanların bilgisi dışında kalan gizli bir mahiyet arz etmesidir. Bu itibarla zahiri konularda olduğu gibi, Kur'an ve sünnete uygun düşen bâtın hak, bu iki kaynağa aykırı olan ise batıldır. O, bâtın ilmiyle insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türünün kastedilmesini ise iki tür olarak değerlendirmektedir. İlki zahir ilmine aykırı olan bâtın, ikincisi de zahiren ters düşmeyen bâtın ilmidir. İlki batıldır. Her kim, zahiri ilme aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse hata yapmış olur. Bu takdirde o, ya mülhid-zındık ya da doğru yolu kaybetmiş biridir. İkincisine gelince; bu, zahir ilmi çerçevesinde görüş beyan etme mesabesindedir. Dolayısıyla burada ki bilgi doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın, zahire muhalif olmadığı ve yine genel kabul gören maruf zahire aykırılığı bilinmediği sürece, doğru olarak kabul edilir. Şayet batıl olduğu bilirse reddedilir. Doğruluğu ve yanlışlığı bilinmezse, bu durumda yargıda bulunulmaz/imsak. Genel kabul gören zahire aykırı olan bâtın örneği, İsmailiyye, Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı giden filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kelâmcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulmaktadır. Bunların arasında en tehlikelisi Karmatîlerdir. Çünkü onlar, Kur'an'ın ve İslâm'ın, zahire aykırı bir bâtınının bulunduğu şeklinde bir iddiayı savunmaktadırlar.<sup>874</sup>

---

<sup>873</sup> Yunus 10/57

<sup>874</sup> İbn Teymiyye, *Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risale*, Çev: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, Tasavvuf Dergisi-2001, S.6 s.271-274

Eğer peygamberler, mana olarak dışa vurduklarına aykırı olan manaları içlerinde gizlediler ise, bu çelişkinin ya başkaları tarafından bilinebilir veya bilinemez olması gerekir. Eğer bu bilinemez bir nitelik arz ediyorsa, anılan iddiayı ortaya atan kişi yalancı ve müfteridir. Şayet zahir ve bätın arasındaki çelişikliği bazı insanların bilmesi mümkün ise, bunu bilenlerin belli sayıda olması söz konusu değildir. Dahası bunu bir kişi bildiğinde diğeri ondan da bir diğeri öğrenir ve bu herkese yayılır. Bunlar Hz. Peygamberin haber verdiği şeylerin hakikatinden sarfi nazar ederler ve ne onun bildirdiklerinin bätınına ve ne de emrettiklerine inanırlar. Hâlbuki onun yaptığıının tam aksi bir tavır sergiler ve onun bildirdiklerinden de yüz çevirirler. Hz. Peygamber dini bilgi hususunda hiçbir kimseye, diğeri insanlardan gizleme maksadını içeren özel bir hitapta bulunmamıştır. Nebi ashabına onların anlayamayacağı bir şekilde hitap etmemiştir.<sup>875</sup>

Bununla bağlantılı olarak, bazıları başka hiçbir araç olmaksızın sadece zühdün, kalbi arındırmanın ve nefsin riyazetinin ilmin elde edilmesini zorunlu kıldığını iddia ederler. Bazıları da zühdün ilmin elde edilmesinde hiçbir etkisi bulunmadığını, ilmi gerekli kılan şeyin şer'î ve aklî delillerin bilinmesinden ibaret olduğunu ileri sürer. Mutedil olan üçüncü grup ise zühde ait vasıfların ilme ulaşmaya yardımcı olan en büyük vesileleri temsil ettiğini ileri sürmektedir. Hatta bu vasıflar, pek çok bilginin elde edilmesi için şarttır. Ancak bunlar tek başına yeterli değildir. Dahası bir şeyin ancak kendisiyle bilinebildiği hususlarla ilgili delili bilmek ve zorunlu ilimlere dair bir meselenin iki yönü üzerinde doğru bir fikir yürütmek gibi başka şeylere de ihtiyaç vardır. Faydalı ilme gelince, cehennem azabından

---

<sup>875</sup> İbn Teymiyye, *Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risale*, s.289-290

kurtulmayı sağlayan ve insanları mutlu kılan bilgi olup, bu da ancak peygamberlerin getirmiş oldukları kitaplardaki öğretilere uymakla elde edilmektedir.

### **3-Felsefî Tasavvuf Eleştirisi**

İbn Teymiyye tasavvuf alanında ki en sapkın grupların filozoflar ve kelâmcıların yöntemini benimseyenler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu yöntemde Kur'an ve sünnetin ne dediğine itibar edilmediği gibi, var olan bilgi ile de amel edilmez. Diğer grup ise, amel ve zühd konusunda, yine Kur'an ve sünnet naslarına ve ilmin gereğine göre davranışta bulunmaya itibar etmeksizin, filozofların ve mutasavvıfların tarzını benimseyenlerdir. Bunlar hem ilimden hem de şeriatın gereklerinden yüz çevirmişlerdir. İlk gruptakiler, amel ve şeriattan sarf-ı nazar etmişlerdir. Her iki grup da bu iki açıdan sapıtılmışlar, ancak her ikisi de büyük ölçüde birbirine zıt anlayışları temsil etmişlerdir. O, bu gruplardan birini gazaba uğrayan Yahudilere, diğerini de sapıtılmış Hristiyanlara benzemektedir. Ona göre bu iki yaklaşımı benimseyenler, Karmatiyye, İttihadiyye ile Mülhidler ve felsefecilere mensup diğer gruplar, Yahudi ve Hristiyanlardan daha zararlı olmuşlardır.<sup>876</sup>

İbn Teymiyye'nin saldırısının hedefinde felsefeciler ve bunlardan etkilenen sûfiler yer almaktadır. Ancak esas mücadelesi asır olarak kendisine yakın olan sûfilerle olmuştur. Akıl ve sezginin nakle müdahale ettiğini gördüğü her yerde ve herkes ile bu mücadelesinin en sert şekilde sürdürmüş, hürriyeti pahasına da olsa bundan vazgeçmemiştir. O, bu noktada yabancı tesirlere daha açık olan kelâm, felsefe ve tasavvuf ile daha uzun ve geniş hesaplaşmalara girmiş, bu ilim mensuplarının fikir ve kanaatlerini kendi anlayışıyla değerlendirerek reddetmiştir. Bu konuda en çok bahsettiği sûfi İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) olup aynı hizada

---

<sup>876</sup> İbn Teymiyye, *Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risale*, s.285

görüp atıfda bulunduğu diğer sûfiler, İbn Farız(ö.632/1234), İbn Sebin(d.614/1218-ö.669/1270), Tilimsani(ö.690/1291) ve Konevîdir(d.607/1210-ö.673/1274).<sup>877</sup>

İbn Teymiyye, ömrünün uzun bir bölümünü geçirdiği halde sûfilerle kalem ve dil münakaşasına girmemiş, bu işe hicri sekizinci asrın başlarında Mısır'a gittikten sonra başlamıştır. Bunun muhtemel bir sebebi şudur. Kendisinin de ifade ettiği gibi uzun yıllar İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) için hüsnü zan beslemiştir. Daha sonra ki yıllarda Füsüsü'l-Hikemi bizzat okuduktan sonra bu kanaati değişmiştir.<sup>878</sup> Bundan da anlıyoruz ki İbn Teymiyye, sadece tepki veren bir anlayış içinde olmayıp tenkit ettiği konularda çok ciddi araştırmalarda bulunmakta esaslı delillere ve sentezlere dayanmaktadır.

O, Vahdet-i vücûd sisteminin kurucusu ve önderi olarak İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)'yi gördüğü için yönelttiği bütün tenkitlerinde onu ismen zikretmiştir. Bu görüş sahiplerinden pek çok kişiyle görüştüğünü ve onları açık oturuma davet ettiğini, çünkü problemlerin usûlü'd-dine ait olduğunu söylemektedir.<sup>879</sup> Bu tartışmanın esası, Allah-kul/Hâlık-mahlûk ilişkileri ve birbirlerine göre durumlarının ne olduğudur. Bu görüşe sahip olan sûfilerin sünnete ve selefe uyma konusunda çok az bilgiye sahip olduklarını söylemekte, onların bazılarının bizzat, bazılarının da eserlerini gördüğünü, onların düşüncelerini dinlediğini ve Hâlık konusunda hepsini sapık bulduğunu söylemektedir.<sup>880</sup> Ehl-i sünnete karşı olma noktasında bu kişilerin Râfîzî ve Karmatîlerle ortak yanlarının bulunduğunu kaydetmekte ve kendi aralarında da tartışmalar olduğunu söylemektedir.<sup>881</sup> Hulûl ve itihadı esas alan bu kimselere göre kâinatın varlığı Allah'ın varlığının ta kendisidir,

<sup>877</sup> Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s.32

<sup>878</sup> Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s.38

<sup>879</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.69

<sup>880</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.51

<sup>881</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.84,85,88

Hâlıkın varlığı ile mahlûkun varlığı arasında bir fark yoktur.<sup>882</sup> O, diğer bütün değerlendirmelerini de bu esas üzerine bina etmiştir. Bu düşünceye kaynaklık eden anlayışlar da ona göre, Cehmiyye, ‘Felsefe-i Zenadika’ dediği ‘Yeni Eflatunculuk’, ‘Hermescilik’, ‘Orfeosculuk’ filozofları ve bunların tesirinde kalmış filozoflar ve mutasavvıfların sekr halindeki sözlerinin yaygınlık kazanmasıdır.<sup>883</sup>

Vahdet-i vücûd iddiasında olanlara ve özellikle de İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’yle ilgili olarak birçok eser kaleme alan İbn Teymiyye, bunlara karşı ortaya koyduğu tenkitlerinde araştırmacı bir yapı sergilemektedir. İbn Teymiyye’nin, ‘Mecmu’atu’r-Resail ve’l-Mesail’ adlı kitabında yer alan ‘İbtalu Vahdet-i’l-Vucûd ve’r-Reddu ale’l Kailine Biha’ adlı risalesi, bu konuyla alakalı müstakil bir mahiyet göstermekte ve onun sûfilere yönelttiği eleştirilerin esaslarını ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye bu eserinde Müslümanların içine giren, Yahudi ve Hristiyanların dinlerine, aklî ve naklî gerçeklere aykırı olduğu oranda aykırı olan iki batıl görüş olarak ele aldığı ‘hulûl-ittihad’ ve ‘vahdet-i vücûd’ görüşlerini tenkit etmektedir. Orada bu akımın önde gelen ismi İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’nin görüşlerini ve vahdet-i vücûduların görüşlerini de irdelemektedir.

İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239), bilgilerini Resul’e vahiy getiren meleğin getirdiği kaynaktan aldığını söyler... Ona göre, vahiy meleğinin getirdiği haberlerin kaynağı, akıldır. Peygambere vahiy getiren melek olan Cebrail de, hayaldir, tasavvurdur. Hayal ise akla bağlı olduğundan daha aşağı bir yeredir. Bu zatın insanı şaşırtan fasit zannına göre, peygamberler, bilgilerini bu hayalden alır. O, bilgilerini asli kaynak olan akıldan aldığı için kendisini peygamberlerden üstün görmüştür. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’nin görüşleri bir yana, Allah Cebrail’in diri ve akıl

---

<sup>882</sup> Kara, *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*, s.49

<sup>883</sup> Kara, *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*, s.50

sahibi varlıkların en üstünü ve yücesi olduğunu, O'nun Allah Resul'ünün hayalinde tasavvur ettiği bir varlık olmadığını apaçık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kendisini, Allah'ın velisi ilan eden felsefecilerin söyledikleri gibi asla değildir. Böyle söyleyenlerin gerçek amacı, iman esaslarını inkâr etmektir. Allah'ı inkâr etmek çeşitli biçimlerde olur. Onlar da yaratıcının vücûdunu, yaratılanın vücûduyla birlemektedirler. Yaratılanın varlığını, yaratanın vücûdu olarak kabul ederek, vücûd birdir demektedirler.

İbn Teymiyye'ye göre, filozoflaşan bu kişilerin sözleri Firavun'unkinden daha ileri olup onlar, âlemin Allah olduğunu iddia etmektedirler. Hatta putlara tapanların da aslında Allah'a ibadet ettiğini söylemektedirler. Ayrıca, İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)'nin bilgisini aldığı söylediği kaynak, nübüvvetin kaynaklarından değildir. Peygamberlikle kıyaslayıp, onu üstün kabul etmek mümkün değildir. Peygamberlik çok üstün bir mertebedir, özelliği bakımından orjinaldir ve şahsa mahsustur. Onlar kendilerinin Resul ve nebilerden daha yüce bir makamda bulduklarını iddia etmektedirler. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) ve onun yolunda olanlar, kendilerini ne kadar sûfilerden gösterirlerse gösterebilirler, felsefeci mühlid olmaktan kendilerini kurtaramazlar. Bırakın İslâm sûfilerinden olmayı, onlar, ilim ehlinin sûfilerinden bile değildirler. Nerede kaldı, onlar kitap ve sünnetin beyan ettiği büyüklerden olsunlar...Onlar şeytanın dostları oldukları için her sözleri şeytani vasıflar taşımaktadır. Hakikat kapısı diye bir tekerlemeden bahsedip durmaktadırlar. Bu âlem hayal âlemiymiş! Zaten şeytanın görevi gerçekleri insanoğluna olduğundan başka türlü göstermektir. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)'nin Fütühât adlı kitabını

kendisine indirildiğini söylediği ruh, şeytani ruhlardandır. Bunların halleri de şeytani vasıflar taşıdığından dolayı Resul ve nebilerle tezat halindedirler.<sup>884</sup>

İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) gibi ‘vücûd’ ile ‘sübut’ arasında fark görenler ‘ayn’lar yoklukta sabittir, özleri itibariyle Allah’a ihtiyaçları yoktur. Hakkın varlığı ise onların varlığı demektir ama yaratıcının bu aynlara varlıklarının zuhuru için ihtiyacı vardır. Çünkü bu aynlar ise yaratıcının varlığının kendisi olan varlıklarının husulü için O’na ihtiyacı vardır. Böyle diyen kimsenin sözleri ‘yok da bir şeydir’ diyenlerin sözlerinden terkip edilmiştir. Buna göre, mahlûkun varlığı Hâlık’ın varlığının ta kendisidir, diyenlerin görüşlerinden de etkilenmiştir. Yine der ki ‘ o halde yaratılmış varlık yaratıcı varlık ile aynı şeydir.’<sup>885</sup> Nitekim İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’ye göre; ‘madûm/yokluk bir şeydir ve Hakkın vücûdu bunun üzerine feyezân etmektir.’ demektedir. Böylelikle o, vücûdla sübut olanı birbirinden ayrı olarak görmektedir. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) Allah’ın vücûdunun, yokluk üzerine taşığını söylemektedir. Bu yüzden yüce Allah’ın vücûdunun dışında bir vücûd yoktur kanaatindedir.<sup>886</sup>

İbn Teymiyye, sûfilerin bazılarının mutlak ve muayyen arasında fark gözettiklerini söylemektedir. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’nin en yakın yoldaşlarından Sadreddin Konevî(d.607/1210-ö.673/1274) de mutlakla muayyenin arasını ayırmaktadır. Onun için de madûmun herhangi bir şey olduğunu kabul etmemekte, Allah’ı vücûd-u mutlak olarak görmeyi tercih etmektedir. Allah’ı mutlak bir vücûd olarak görmek, kabul etmek, O’nu inkâr etmek ve yok bilmekten daha ağır bir ifadedir. Çünkü şartlı mutlak aklî bir bütündür. Onun için de görünür ve bilinir

---

<sup>884</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.95-101

<sup>885</sup> İbn Teymiyye, *İbtalü Vahdet-i’l-Vucûd ve’r-Reddu ale’l Kailine Biha*, Çev: M.Beşir Eryarsoy, İstanbul-2007 s.36

<sup>886</sup> İbn Teymiyye, *Allah’ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.108



âlemde değil, sadece zihinlerde var olan bir kategoridir. Şartsız mutlak ise tabii bir bütünlüktür ve var olduğu şekilde ortadadır, göz önündedir. Mutlakın hariçte görünürde bir vücûdu olduğu ileri sürülürse, böyle bir durumda, mutlak olanın hariçte vücûdunun var olduğunu kabul edenlere göre muayyenden, sınırlıdan bir parça/cüz olmuş olmaktadır. Bu takdirde Allah'ın varlığı ya hariçte son bulur veyahut da yarattıklarının vücûdundan bir cüz, bir parça olması lazım gelir veya mahlûkatın vücûduyla birleşerek aynı olması gerekir. Bu durumda sorarız; hiç parça, cüz bütünü yaratabilir mi? Bir şey kendi kendini yaratabilir mi? Yokluk, hiçlik, herhangi bir varlığı yoktan var edebilir mi? Yahut bir bütünün parçası kendi bütünü meydana getirebilir mi?<sup>887</sup> Vâcib(varlığı zorunlu) varlık, şartsız ve mutlak olarak vardır. Bu da ancak zihinlerde mutlak olarak var olabilir. Hâlbuki zihinlerde küllî olarak bulunan bir şey 'ayn'larda sadece 'muayyen' olarak bulunabilir. Eğer; mutlak, mananın bir parçasıdır denirse, yaratıcının varlığının yaratılmışların varlığından bir parçası olması gerekir. Parçanın bütünü yoktan var edip yaratması söz konusu olamaz. O halde yaratıcı var değildir.<sup>888</sup> Böyle bir düşünce sistemi oluşturanları, İbn Teymiyye şiddetle tenkit etmektedir.

İbn Teymiyye, İbn Sîna(d.369/980-ö.428/1037) ve bağlılarının, 'yaratıcı, mutlaklık şartıyla mutlak varlıktır' diyenlerin görüşlerinin daha da bozuk olduğunu belirtmektedir. Çünkü mutlaklık şartıyla mutlak oluş, aynlarda değil ancak zihinlerde var olabilen kuramsal bir şeydir. Bu görüşleri, hulûlü-kâinatın dışında ondan ayrı yüce bir yaratıcının bulunduğunu ancak O'nun yaratılmışın içine girdiğini- kabul edenlerin görüşlerine benzer görüş ortaya koyanlarınkinden daha da kötüdür.

---

<sup>887</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.108

<sup>888</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 36

Diğerleri ise vâcib varlık ile mümkün varlığı madde ve sûret düzeyinde kabul etmektedirler. Felsefeciler bu görüşlerden birine yakın bir kanaattedirler.<sup>889</sup>

İbn Teymiyye'ye, varlık konusundaki bu görüşleri çelişki ve tutarsızlık içinde görüp özü açısından da bütünüyle bozuk olduğu kanaatindedir. Bu görüşler de vahdet-i vücûd, hulûl ya da ittihad görüşünün dışında değildir. Çünkü bu anlayış sahipleri, mutlak hulûlü, ve mutlak vahdeti kabul etmektedirler. Bunlar, Hristiyanlar, Ali'nin uluhiyetini kabul eden Gulat-ı Şia, Hallac-ı Mansur gibi bunun mana yoluyla olduğunu söyleyenlerin aksi kanaattedirler. Çünkü bunlar özel ve mukayyed hulûlü kabul etmiş olabilirler. Diğerleri ise bunu mutlak ve genel olarak söylemektedirler. Bunlar şirki ve puta tapıcılığı mutlak ve genel bir şekilde yapıldığında caiz ve mümkün kabul etmektedirler.<sup>890</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bunların dalaletlerinin esası şudur: bunlar yüce Allah'ın yaratılmışlardan ayrı olduğunu, yaratılmışlardan üstün olduğunu bilemediler. Onun mevcut olduğunu, var olduğunu bildiler ama onun varlığının yaratılmışların varlığının dışında olamayacağını zannettiler. Tıpkı güneşin ışığını görenin bu ışığı güneşin kendisi sanması durumundadırlar. Allah'ın yaratılmışlardan ayrılığını ve yarattıklarının üstünde oluşunu inkâr eden Cehmiyye ortaya çıkınca insanlar bu hususta dört ayrı görüşü benimsediler ve bu sebeple dört gruba ayrıldılar. Selef ve imamların olduğu grup, muattıla Cehmiyyenin olduğu ve sıfatları kabul etmeyen grup, Cehmiyye mensuplarından hulûlü kabul edenler, kelâmcılardan ve mutasavvıflardan bazılarının 'Allah zatıyla âlemin üstündedir ve zatıyla her yerdedir' diyenler. Özetle hulûl görüşü ya da ona uygun düşen görüş ve kanaatler sûfilerin

---

<sup>889</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 38

<sup>890</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 39

müteahhirlerinin pek çoğunun içine düştüğü bir durum olmuştur.<sup>891</sup> Bu vahdet-i vücûdular hulûl ve ittihad kelimelerini kullanmaktan sakınırlar. Çünkü hulûl diye bir mefhum kabul edilirse, o zaman, bir hulûl eden, bir de hulûl kabul eden olmalıdır. Yani ikili bir hal kabul etmek gerekir. İttihad konusu da aynı durumdadır. Bir birleşme varsa ortalıkta eğer, tabii olarak iki şey de kendiliğinden var olacaktır. İttihad, bir yanda birleşen, öbür yanda birleşmeyi kabul eden olarak iki varlığın kabulünü gerektirir. Oysa bunlara göre ise vücûdda ikilik yoktur.<sup>892</sup>

Tevhidle ilgili olarak Cüneyd el-Bağdadî'ye(d.215/830-ö.297/910) sorulduğunda o; 'tevhid sonradan yaratılanın kadîm olmayacağını söylemektir' demek sûretiyle tevhidin kadîm ile muhdes arasında gerekli ayırımı gözetmek olduğunu açıklamış olmaktadır. Oysa Fûsus sahibi İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239) onun bu görüşünü kabul etmeyerek Cüneyd el-Bağdadî(d.215/830-ö.297/910) ve benzerlerinin kul ile Rab arasındaki farkı kabul etmeleri sebebiyle tevhidi bilmeden öldüklerini iddia etmiştir. Bu kanaatini de; 'tevhidde Rab ile kul arasında fark yoktur, kadîm ile muhdes arasında ancak kadîm de olmayan muhdes de olmayan bir ayırım gösterebilir.' şeklinde ifade etmektedir.<sup>893</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bu, bilgisizliktir ve cehalettir. Çünkü bunun o olmadığını bilmek, bunun ile diğeri arasında ayırım gözetmek, bilen ve iki şeyi birbirinden ayırt edebilen kimsenin iki şeyden birisi olmamasını gerektirmez. Aksine insan kendisinin o insan olduğunu, iki insandan birisi olmakla birlikte ikisi de muhdes olduğu halde ayırt edip bilmektir. O halde kendisinin Rabbinden başkası olduğunu kendisi, bu iki zattan birisi olduğu halde nasıl olur da bilmemektedir.<sup>894</sup>

---

<sup>891</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 40-44

<sup>892</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.109

<sup>893</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 45

<sup>894</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, 10/286-288

İbn Teymiyye'ye göre bunların hataya düştüğü bir diğer batıl esas ise emr olundukları işi terk etmek ve yasak olan bir işi yapmak hususunda kaderi delil göstermeleridir. Kadere iman etmek vaciptir ve Allah'ın emir, yasak, vaad ve tehditlerine muhalefet etmeye onu gerekçe ve delil göstermek doğru değildir.<sup>895</sup> Eğer herkesin, kaderi delil göstermesi kabul edilebilseydi, haksıza ceza verilmemesi, haddi aşana kısas uygulanmaması, mazlumun lehine zalimden hakkının alınmaması ve herkesin canı çektiği gibi hareket etmesi, bu hususta kimsenin ona karşı çıkmaması gerekirdi. Böyle bir durumda kulların Rabbinden başkasının bilemediği uçsuz bucaksız bir fesad vardır.<sup>896</sup>

İbn Teymiyye'ye göre fiiller kullara faydalı ve zararlı diye iki kısma ayrılır. Allah da Resul'ünü müminlere iyiliği emreden, kötülükten onları nehy eden olmak üzere göndermiştir. Temiz ve helal olan şeyleri onlara helal kılsın, kötü ve murdar olan şeyleri onlara haram kılsın diye göndermiştir. Allah'ın şeriatına ve dinine bağlı olmayan bir kimse, bunun zıttı olan bid'ate ve hevâlara uyar. Böyle bir kimsenin de kaderi delil diye göstermesi batıl yolla tartışmaya girerek bununla hakkı çürütmek için kalkışması demek olur.<sup>897</sup> Bu esasları tutarsız ve çelişkili olup batıl bir sözdür.

İbn Teymiyye'ye göre bu noktada hakikatlere dalanların birçoğu dalaletle düşmüştür. Onlar vecdleriyle buldukları, zevkleriyle tattıkları bir takım hakikatleri izlemekte ve ilâhî emre muhalefet ettikleri hususlarda da kaderi delil göstermektedirler.<sup>898</sup>

Bu çerçevede onların; 'Allah zatını latif kılarak ona Hak adını verdi, kesifleştirerek de ona Halk adını verdi' sözü vahdetçilerin, hulûl ve ittihadı kabul

<sup>895</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 45

<sup>896</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 46

<sup>897</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 47

<sup>898</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 49

edenlerin görüşlerindedir ve batıldır. Çünkü latif eğer kesifin kendisi ise Hak da halktır, ortada ne latif kılmak, ne de kesif kılmak söz konusu olur. Eğer latif ile kesif ayrı şeyler ise, böylelikle Hak ile halk arasında fark da sabit olur. Hak olan da budur. Bu takdirde Hak, halk olamaz. Hakkın zatının herhangi bir şekilde halk olması asla tasavvur edilemez. Nitekim mahlûkun zatı da hiçbir sûrette Hâlıkın zatı değildir. Yine onların ‘O’nda hakikat olarak zuhur etti, O’ndan mecâzi olarak hicaplandı’ sözü de böyledir. Eğer zahir olan O’nu izhar edenden farklı ise Rab ile kul arasında fark da sabit olur. Eğer biri diğerinden ayrı değilse, ortada ne zuhur ne de perde arkasına saklanmak düşünülebilir.<sup>899</sup>

Onların; ‘Hak ehlinden olan kimse bunları zahir şeyler ve tecelli eden şeyler olarak görür. Fark ehlinden olan ise bunları perdeler ve hicaplar olarak müşahede eder’ şeklindeki sözü de birbiriyle çelişkili ifadeler taşımaktadır. Çünkü eğer varlık bir ise müşahede edenlerden biri diğerinin aynı olamaz ve müşahede eden de şahid olunanın kendisi olamaz. Bunlardan biri, ‘her kim kâinatta Allah’tan başkasının var olduğunu söylerse yalan söylemiş olur’ sözünü karşı diğeri, ‘o halde yalan söyleyen kimdir’ diyerek onun susturmuştur. Çünkü ortada zatı ile vacip olanın dışında bir mevcut yok ise, yalan söyleyen de, zulmeden de, yiyen ve içen de kendisi demektir.<sup>900</sup>

İbn Teymiyye, İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)’nin Allah’ı yerici bütün sıfatlarla ve eksiklerle nitelenmesini uygun görmesini, büyük bir sapkınlık olarak değerlendirmiş ve bu görüşü benimseyenleri eleştirmiştir.

Varlığa ve ehline aşık olmayı bir hak görenleri de eleştirerek o kimselerin bu sözleriyle, iblise, firavuna, hâmâna, kafire, köpeklere, pislige ve her murdar şeye de

---

<sup>899</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 51

<sup>900</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 52

aşık olmasını gerektirir. Oysa bu şer'an ve aklen batıl bir şeydir. Bu sözü söyleyen kimse yalancıdır ve çelişkiye düşmüştür. Bir kimse ona bir eziyet verse yahut ona ileri derecede bir acı verse şer'an haramdır ve tabiatı icabı ona aşık olmaktan da uzak durur.

İbn Seb'in(d.614/1218-ö.669/1270)'in, 'gördüğünün aynı, görmediğinin zatıdır, görmediğin zât ise gördüğünün aynıdır' sözü yanlıştır. İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)'nin; O'nun zahiri, O'nun yaratması, bîatını da O'nun hakkıdır, sözü de hulûlü kabul edenlerin sözüdür. O da bu sözleriyle çelişkiye düşmektedir. Çünkü o vahdet-i vücûdu kabul eder. Dolayısıyla ortalıkta biri bîatın diğeri zahir iki mevcut olamaz. Vücûd ile ayn arasında fark gözetmek ise hakikati olmayan bir ayırım olur. Böyle bir söz yalan ve iftiracıların sözlerindedir.<sup>901</sup>

İbn Seb'in(d.614/1218-ö.669/1270)'in 'sadece Allah vardır, çokluk bir vehimdir.' Sözü mahlûkun varlığı Hâlık'ın varlığı demektir, şeklindeki bozuk ilkeye uygundur. Bu, la mevcuda illallah, sözüne göre söylenmiştir. Bunlar zikirlerinde hem bu sözü hem de, leyse illallah, derlerdi. İbn Teymiyye'ye göre bu da bir çelişkidir. Çünkü onun vehimdir demesi vehmeden bir kimsenin var olmasını gerektirir. Eğer vehmeden ile vehim aynı şeyler ise Allah'ın kendisi vehim olur, eğer vehmeden kişi vehimden farklı ise bu durumda birden fazla varlık söz konusu olur. Aynı şekilde vehmeden kişi bizzat Allah ise bu durumda Allah'ı batıl olan vehimle nitelendirmiş olur. Böyle bir söz küfür olmakla birlikte onun, varlık birdir, sözüyle çelişkilidir. Eğer vehmeden kişi ondan başkası ise Allah'tan başka bir varlığı kabul etmiş olur. Bu da onun kabul ettiği ilke ile çelişir. Diğer taraftan ne zaman bir başkasının

---

<sup>901</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucûd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 53

varlığını kabul ederse artık çokluk kaçınılmaz olur. Bu durumda çokluk da vehim sayılmaz, aksine hakkın kendisi olur.<sup>902</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Nebiler velilerden daha üstündürler. Nebiler akılların bilmekten acze düştükleri şeyleri getirdiler. Akılların batıl olduğunu bildikleri şeyleri değil. Bu sebeple nebiler akılların hayret edeceği şeyleri haber verirler ama sûfiler gibi akılların imkânsız gördükleri şeyleri söylemezler. Bu inkârcılar ise akılların imkânsız kabul ettiği şeylerin doğru olduğunu ve birbiriyle çelişik şeylerin bir arada bulunmasının doğru olduğunu iddia eder, aklın apaçık hükümleri ile sahih nakle muhalif olan şeylerin sahih olduğunu söylerler. Şüphesiz bu görüş sahipleri hayalci ve vehmeden kimselerdir. Bunlar kendi nefislerinde bir takım hayalleri ve vehimleri şekillendiriyor ve bunların dışında dış dünya da sabit olduklarını sanıyorlar. Oysa bunlar onların hayallerinden ibarettir, batıl hayalde ise hakikati olmayan şeyler tasavvur edilir.<sup>903</sup>

Onların fenâ anlayışlarını da eleştiren İbn Teymiyye, söz konusu kavramın bedeninin varlığının fenâsını ifade eden anlayış olduğunu düşünmektedir. O, bu çerçevede fenâyı üçe ayırarak, masivanın varlığından fenâ, masivanın şuhudundan fenâ ve masivaya ibadetten fenâ demektedir. Birincisi inkarcı vahdetçilerin fenâsıdır, ki bu da bütün varlığın tek bir varlık olarak kabul edilmesidir. İkincisi ise sülûk ehlinin çoğunda arız olan hal bu haldir. Bu istilam makamıdır. İstilam da kişinin mevcudu ile vücûdundan, mabudu ile ibadetinden, meşhudu ile şehadetinden, mezkuru ile zikrinden kaybolup, olmayan şeyin zannedilmesi ve zail olmayanın geri kalması, baki olması demektir. Kimi insanlar bu hali sülûkun bir kısmı olarak kabul ederken kimisi de sülûkun gayesi, son noktası olarak değerlendirirler. Öyle ki bunlar

---

<sup>902</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 54 -55

<sup>903</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 60-61

gayeyi rububiyetin tevhidinde fenâ olmak olarak tespit ederler, emir ile yasak, sevilen ile sevilmeyen arasında bir fark görmezler. Masivaya ibadetten fenâ oluşa gelince, bu peygamberlerin ve onlara uyanların halidir. Allah’a ibadet ile, onun dışındakilere ibadetten fani olması yani uzak durmasıdır. O’nu sevmekle başkasını sevmekten, O’nun haşyeti ile O’ndan başkasına haşyet duymaktan, O’na tevekkül etmekle başkasına tevekkül etmekten uzak kalmasıdır. İşte bu Allah’ın bir ve tek ve ortaksız olarak tevhidinin tahkiki demektir. Bunun kapsamı Allah’a itaat sebebiyle hevâsına tabi olmaktan fenâ bulmasıdır. Buna bağlı olarak ancak Allah için sevecek, buğzedecek, verecek ve Allah için alıkoyacak hale gelmesidir. İşte Allah’ın Resulleri ile gönderdiği ve kitaplarında indirdiği şer’i anlamıyla fenâ oluş budur.<sup>904</sup>

Fenâ ile ittihad arasındaki yakınlığın farkında olan İbn Teymiyye vahdet-i vücûdcuları ‘ittihad-ı mutlak’ taraftarı olarak nitelemekte ve savundukları görüşleri reddetmektedir. Bunlara göre mahlûkun varlığı bizzat Hâlıkın varlığıdır ki bu durum, Allah’ı inkâr ve ta’dil etmektir anlamına gelmektedir.<sup>905</sup> Fenâ olarak isimlendirilen şey; Allah’tan başka varlık olmadığını kabul etmek ve Hâlıkın varlığını mahlûkun varlığı sayarak Rab ile kul arasında bir farkın olmamasıdır. İşte bu hulûl ve ittihadı savunanların fenâ anlayışıdır. İstikamet sahibi olan şeyhler ise varlık olarak Allah’tan başkasını görmediğini söylediklerinde bununla, Allah’tan başka Rab, Hâlık, müdebbir, ilah olmadığını kast etmekte, O’ndan başka muhabbet edilecek, korkulacak görmüyorum demektirler. Kalp bütün mahlûkattan bütünüyle arınmış olur ve sadece Allah’ın nuru ile bakar, hak ile işitir vb. ki bu selim, hanif, muvahhid, Müslim, mümin, arif, muhakkik bir kalp olup Nebi ve Resullerin bilgisiyle ve onların

---

<sup>904</sup> İbn Teymiyye, *İbtalü Vahdet-i'l-Vucûd ve'r-Reddu ale'l Kailine*, 62-64

<sup>905</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/59



hakikatleri ve tevhidleriyle olmaktadır.<sup>906</sup> Bu kimseler Hâlıkla mahlûk arasını ayırırlar. Hadislerde geçen ben kulumun eli ayağı olurum şeklindeki ifadeleri ise nevi ve Vasfi ittihad diye tanımlamaktadır.<sup>907</sup>

Onların ‘kâinat hakkın görüntüleridir/mezâhir’ sözü de yanlıştır. Eğer mezahir/görüntüler zahirden/görünenden başkadır diyorsa, bu durumda çokluğun kabul edilmesi kaçınılmaz olur ve vahdet iddiası batıl olur. Mezahir ile zahir aynı şeylerdir derlerse, bu durumda bir şey bir başkasına zahir olmaz. Bir şey bir başka şeyde tecelli etmez ve yine bir şey bir başka şeyde zuhur etmiş olmaz. Kısaca onların söyledikleri her bir söz kendi kabul ettikleri ilkelerini çürütmektedir.<sup>908</sup>

Kalplerin manen hasta veya sağlıklı olması hususunda önemle duran İbn Teymiyye kalbin sıhhatinin bedenın sıhhatinden daha önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. O, kalplerin hasta olmasını fâsıd olmanın bir çeşidi olarak görmekte ve bu durumu şüphe ve şehvetle ilişkilendirmektedir.<sup>909</sup> Kalbdeki hastalığın orada elem oluşturan şeyler olduğunu söyleyerek şüpheli olan şeylerde oluşan bilgisizliğin de kalbe elem veren haller olduğunu ve bunların giderilmesinin de kalbde bir ilim ve yakinin oluşmasıyla olduğunu belirtmektedir. Kalp, kısmi cahillikle hasta olmakta, mutlak cahillikle de ölü haline gelmektedir. Kalp içinde ölümlülük, hastalık, canlılık ve şifa söz konusudur. İbn Teymiyye’ye göre, Kalbin hayatı, ölümü, hastalığı ve şifa bulması bedenın hayatından, ölümünden, hastalığından ve şifa bulmasından daha önemlidir. Bu açıdan kalbde ki hastalık, şüphe ve şehvetle artar/kuvvetlenir, kalbde bir hikmet ve öğüt meydana geldiğinde de bir şifa bulma ve salih olma oluşur.<sup>910</sup>

Kalp ibadetin zevkini aldığı zaman ondan daha tatlı, daha lezzetli, daha güzel ve

<sup>906</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/222-223

<sup>907</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/59

<sup>908</sup> İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i’l-Vucüd ve’r-Reddu ale’l Kailine*, 70

<sup>909</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/93

<sup>910</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/94-95

temiz bir şey tasavvur bile edemez. Kalp Hakkı sevmek, onu murad etmek ve onun istemek üzere yaratılmıştır. Bunun içinde kötülüklerden yüz çevirerek Allah'a kul olmanın tatlılığını tadar ve ona olan ihlâsı kendini kuşatır.<sup>911</sup>

Bunların elde edilebilmesi için, insanın hakikatleri öğrenebilmesi için rehber insanlara ihtiyaç vardır. İnsanlar şüphesiz kendilerini iman ve Kur'an'a ulaştıracak olan şeylere ihtiyaç duyarlar. Sahabe buna Nebi ile ulaşmış, tabiinden sahabe ile ulaşmıştır. Böylece önce gelenlere güzellekle bir tabii olma meydana gelmektedir. Kişiye bu hakikatleri öğrenmek için özel olarak belli bir şahsa intisab etmesine lüzum yoktur. Selef bu anlayıştadır.<sup>912</sup> Selef iman ve takva sahibi herkesten istifade etmişlerdir. Özel ve belirlenmiş bir kimse söz konusu değildir. Kur'an e sünnete göre de ölçü budur. Çünkü üstünlük takvada olup soy, sop, kabile, beyazlık ve siyahlıkta değildir.

Konunu esası böylece ortaya konduktan sonra bir kimse için 'filan şahıs senin dünya ve ahirette şeyhindir'<sup>913</sup> sözü reddedilmiş bir bid'attir. Şu kişinin kendisini Allah'tan başkasına bağlamasıdır ve bu sözün gerçekte bir değeri yoktur. Cennette bile birinin diğerine şefaati Allah'ın iznine bağlı iken bunun olması mümkün değildir. Şeyhe intisap etme de bir nevi müslüman topluluğun tefrikaya düşmesidir.<sup>914</sup> Tabii olunacak tek kişi vardır O'da Hz.Muhammed'dir. 'Sonra ey Muhammed, seni de din konusunda bir şeriat sahibi kıldık, ona uy. Bilmeyenlerin heveslerine uyma.'<sup>915</sup> Şeyhin razı olduğu şeye Allah'da razıdır, kızdığı şeye O'da

---

<sup>911</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/187-188

<sup>912</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/511-512

<sup>913</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/513

<sup>914</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/513-514

<sup>915</sup> Casiye 45/18

kızar gibi ifadelerin ise bütün şeyhler için söz konusu olamayacağı düşüncesindedir.<sup>916</sup>

İbn Teymiyye, aba giyilmesi ve Hz.Ebubekir'in aba giymesi ile meleklerinde aba giydiği şeklindeki iddianın yalan olduğunu söylemektedir.<sup>917</sup> Bu noktada bazı şeyhlerin ve müridlerin hırka giyiyor olmaları, bunun bir asıl olduğunu göstermemektedir. Bu durum kitap ve sünnetin delalet ettiği bir asıl değildir. Önceki ve sonraki şeyhlerde müridlerine bunu giydirmediler. Sonrakilerden bazıları bunu güzel gördüler.<sup>918</sup> Şu halde yünden yapılmış elbiseyi giymek zorunlu değildir. Resulullah'ın yün elbiseyi sadece seferde giydiği bilinmektedir. Bu açıdan İbn Teymiyye, yün elbisenin seferde giyilmesinin sünnet, seferi olunmadığında/hazarda giyilmesinin bid'at olduğunu iddia etmektedir. Ancak o, seletin ihtiyaç anında abanın giyilmesinde bir sakınca görmediklerini de belirtmektedir.<sup>919</sup> Hiçbir kimse ve hiçbir veli kıyafetiyle bir imtiyaz ve üstünlük kazanamaz. Böyle bir şey söz konusu olamaz.

İbn Teymiyye, zühd anlayışının sonraki zamanlarda aldığı aykırı ve yanlış biçimlerini reddetmek üzere özellikle 'zühd-ü meşru' veya 'vera'-ı meşru' kavramlarını kullanmaktadır. O'na göre zühd, ahirette faydası olmayacak şeyleri bırakmak ve onlara ilgi duymamaktır. 'Verâ' ise ahirette zararlı olacak olan haram kılınmış ve şüpheli olan şeyleri terk etmektir.<sup>920</sup> Buna göre zühdü 'rağbet' kavramının zıddı olarak gören İbn Teymiyye zühdün bu açıdan bir şeye olan iradenin giderilmesi olduğunu söylemektedir.<sup>921</sup> Özellikle o, zühd, rekaik ve ahval durumlarının Hz.Adem'den Hz.Muhammed'e kadar geçen süreçte peygamberlerde,

---

<sup>916</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/515

<sup>917</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/106

<sup>918</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/510

<sup>919</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/553,555

<sup>920</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/21

<sup>921</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/616

sonra da sahabe tabiin ve onları takip eden dini bütün Müslümanlarda var olan bir 'hal' olduğunu belirterek, bu süreç içinde ilmin elde edildiğini kabul etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre halvet ile i'tikaf aynı şey değildir. Şer'î olan itikaf Nebi'nin yaptığı gibi mescidlerde olur ve şeri ibadetler kapsamında yer almaktadır. Halvet ise, böyle değildir. Dolayısıyla, buna Hira mağarasında olup bitenleri halvet ile ilişkilendirmek ve destek aramak bütünüyle hatadır. Çünkü Nebi bunu nübüvvetten önce yapmıştır. Eğer Nebi, nübüvvetten sonra halveti şeri kılmış olsaydı bu durumda, hepimiz ona uymakla memur olurduk ama öyle değildir. Allah'ın Hz.Muhammed'i nebi tayin etmesinden sonra, o, Hira mağarasına gitmediği gibi halifeleri çıkmamıştır. Nebi hicretten önce on kûsur sene Mekke'de kaldı, Mekke fethinde geldi ve yirmi gün kadar kaldı, veda hacında ise dört gün kaldı. Bu süreçlerin hiçbirinde Hz.Muhammed, Hira mağarası yakın olmasına rağmen oraya kesinlikle çıkmamıştır.<sup>922</sup> Dolayısıyla, bu görüşleri ile sûfilerin halvet hayatının meşru olduğunu ispat etmek için peygamberin bi'setten önceki Hira mağarasında ki yaşayışını delil olarak kullanmalarını reddetmiş olmaktadır. Çünkü Hz.Muhammedin Hira'ya gitmesi peygamberlikten önce meydana gelmiş olup bi'setten sonra böyle bir şey emredilmemiştir. Resul de Hira'ya gitmemiş olduğundan dolayı Müslümanların halvet gibi bir hayatı örnek almaları gerekli değildir.

Bu bağlamda İbn Teymiyye, sürekli oruç tutmayı onaylamayan Resul'ün, böyle yapanların okun yaydan çıktığı bir süratle dinden çıkacaklarını söylemiş olduğunu belirtir.<sup>923</sup> Aynı şekilde nefse eziyet etmek, evlenmemek, hayvan

---

<sup>922</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/393-394

<sup>923</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/392

kesmemek, et yememek gibi adetler İslami değildir ve insana hiçbir faydası da yoktur.<sup>924</sup>

İbn Teymiyye ‘çile ve erbain’ gibi mistik uygulama için sûfilerin delil olarak ele aldıkları ‘Bir de Musa’ya otuz gece vaat ettik. Sonra ona on gece daha ilave ettik.’<sup>925</sup> âyetinin geçerli olmayacağını söyleyerek bu durumun Musa’nın şeriatı ile ilgili bir konu olduğunu, peygamberin önceki bütün dinleri neshetmesi sebebiyle mensuh bir dine uymanın doğru olmayacağını belirtmektedir. O, bu şekilde ibadette bulunanları, böylece hakikat ve şeriat geleceğinin zannedenleri şeytanın aldattığını, onlara vahiy yerine şeytanın etki alanına girdiklerini söylemektedir. Halvete girenlerin farzlara ilavede bulunmak ve Kur’an okumak vb. yerine bir takım tekrar zikirleri yapmalarını pek de doğru bulmamaktadır.<sup>926</sup>

Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, bunlara bağlı kalarak insanlarla bir arada yaşamamanın, insanlardan izole bir hayat sürmenin kitap ve sünnete aykırı bir yol olarak değerlendirmektedir. Bu nokta da o, cihad, cuma namazı ve hac gibi ibadetlerin cemaatle gerçekleştirilen uygulamalar olduğundan dolayı dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>927</sup> Bunun yanı sıra zaman zaman yalnız kalınması, namaz kılmak, tefekküre dalmakla nefsinin muhasebeye çekip kalbini ıslah etmesini doğru bulan İbn Teymiyye, ölçü olarak aşırılığa kaçmamaya özen gösterilmesini ister. Ona göre mutlak inziva da hatalı olduğu gibi mutlak ihtilat da yanlıştır.<sup>928</sup>

İbn Teymiyye, peygamberden gelenler hariç, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan ‘zikir’ kelime ve çeşitlerini doğru bulmayan İbn Teymiyye ‘Allah-Allah’, ‘hu-hu’ gibi kelimelerin zikir için kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla,

---

<sup>924</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/510

<sup>925</sup> Araf 7/142

<sup>926</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/394-395

<sup>927</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 11/612-614

<sup>928</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’etü’l-Fetava*, 10/426

'lailahe illallah' 'amme' için, 'Allah Allah' 'hasa' için, 'hu-hu' 'hassatu'l hasa' için olduğunu söylemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Oysa Nebiden gelen bilgilere göre, Kur'an'dan sonra en faziletli kelâm Kur'an'dan alınan şu dört kelimedir: 'Sübhanallah, Elhümdülillah, Lailahe illallah ve Allahu Ekber'. İbn Teymiyye, bir başka hadiste de sadece 'lailahe illallah'ın tavsiye edildiğini belirterek bunların doğru olduğunu, tek başına isim zikrinin bid'at olup şeri olmadığını belirterek bunun daha sonrakiler tarafından ortaya konduğunda da zikir kasdı ile değil kalpleri belli bir şeyde birleştirmek niyetiyle yapıldığını, sonuç olarak bunun tekrarında kalplere şeytani hallerin arız olarak Hz. Muhammed'e verilmeyen bazı şeylerin bu kimselere verildiğine inanmaya götürdüğünü gibi durumların olduğunu söyleyerek kabul etmemektedir.<sup>929</sup> Halvete giren kimseye namaz ve oruçtan daha çok bu tür şeylerin salık edilmesini asla doğru bulmamaktadır. 'Kitabu'l Hu' adlı risalenin sahibi İbn Arabî(d.560/1165-ö.637/1239)'yi de bu açıdan tenkit ederek bu çeşit zikrin sünnetten çok uzak olduğunu söylemektedir.<sup>930</sup>

İbn Teymiyye, makam ve hallerin, Allah ve Resul'üne olan muhabbet, Allah'a tevekkül, dinde ihlas, Allah'a şükür, Allah'ın hükmüne sabır, havf, reca ve rıza gibi imanın asıllarından ve dinin kaidelerinden olan kalplerin amellerinden olduklarını kabul etmektedir. Bir hâl olarak hüznün Allah ve Resul'ü tarafından önerilmediğini, bilakis nehyedildiğini ifade eden İbn Teymiyye, bu görüşünü âyetlerle desteklemektedir. Sonuçta hüznün bir menfaat temin etmediği gibi, bir zararı da gidermediğini söylemektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, muhabbet halinin olumsuz olmaması için dikkat edilmesini gereken şeyler vardır. Ona göre sadece aşk ve muhabbete dayalı bir

---

<sup>929</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/396-397

<sup>930</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/227

anlayış doğru değildir. Çünkü Allah'a sadece sevgi ve muhabbetle kulluk/ibadet edenin zındık, sadece reca/ümit ile ibadet edenin mürci ve sadece havf/korku ile ibadet edenin ise haruri/harici olduğunu söylemektedir. Oysa asıl olan, muhabbetle beraber havf ve recayı bir arada bulundurabilen kişinin tam bir mümin ve muvahhid olduğunu kabul etmektedir. İbadetin, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu söz, gizli ve açık bütün ameller, namaz, zekat, oruç, hac, doğru sözlü olmak, emaneti yerine getiren olmak, ana babaya iyilik yapmak, akrabaları gözetmek, ahde vefalı olmak, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, kafiye, münafığa karşı cihad, komşuya, yetime, miskine, yolda kalmışa, köleye, canlılara iyilik etmek, dua ve zikir etmek ve Kur'an okumak gibi her şeyi kapsayan bir söz olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, Allah'ı sevmek, Resul'ünü sevmek, Allah'tan korkmak, O'na sığınmak, dinde halis olmak, Allah'ın hükmüne sabırlı, nimetine şükürlü kazasına razı olarak ona tevekkül etmek, rahmetini ümit etmek, azabından korkmak ve benzeri şeylerinde Allah'a ibadet kabilinden olduğunu söylemekte, Allah için olan bu ibadetin amacının Allah'a olan muhabbet olduğunu belirtmektedir.<sup>931</sup> Bu bakış açısı da göstermektedir ki İbn Teymiyye nin tasavvuf anlayışı hüznün, korku ve recadan ziyade bir bakıma doğru olan muhabbet anlayışı üzerine olup ibadetle de iç içe olan bir bakış açısına dayanmaktadır. Böyle olunca da makamların en üstününün Allah'a ibadet olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre böyle bir ibadet ve muhabbet içerisinde olan kişi, bu haliyle veli kullar kapsamına girer. Dolayısıyla, Allah'ın velisi olan kimse için Allah'a uygun olan şeylerde, O'nun muhabbetinde ve O'nun rızasını kazanmada, ona yakınlaşma da Allah'a itaatle emr olunduğu şeylerle yakınlık kurması

---

<sup>931</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/150

gerekmektedir.<sup>932</sup> Bunun için gerekli olan tek ölçü iman ve takvadır. Velilerin en büyükleri sahabedir. Gavs, kutub ve aktab gibi kelimeler velilere isim olamaz.

Allah'ın velileri olan kimseler, Hz. Muhammed'e uyararak ve onun emr ettiği her şeyi yaparak nehy ettiği her şeyden kaçınarak muttaki olanlardır.<sup>933</sup> İbn Teymiyye, keramet için elbette iman ve takvanın olmasını gerekli görmektedir.<sup>934</sup> Ona göre mahlûkattan yardım dileyen, sema ve musiki meclislerinde bulunan, haram olan şeyleri yiyip içen, yabancı kadınlarla bir yerde bulunan kişilerin gösterdikleri şeyler 'keramet-i şeytaniye'dir. Keramet ancak ve ancak namaz kılmakla, Kur'an okumakla, zikir etmekle, gece namazına kalkmakla ve dua ile meydana gelmekle gerçekleşebilecek bir şeydir.<sup>935</sup> Allah'ın bazı mücahidlere açtığı bu keramet kapısı ile onların zühd anlayışları kuvvetlenir, heveslerine boyun eğmekten kurtulur, yakini keşfederler. Kalplerindeki perdeler kalkar. Ona göre, esas mesele de yakîni halin meydana gelmesidir. Bu noktaya ulaşan sûfi, artık keramet gibi şeylere iltifat etmez, bir şey olmamış gibi davranır. Bu durum daha mükemmeldir. Çünkü dinde esas olan şey ise keramet değil istikamettir.<sup>936</sup> Dolayısıyla bir araç olarak kerametın amacı, doğruluğa sevk etmesidir. Kerametlerin iman ve takvaya dayanması şarttır. Küfür, fisk ve Allah'a isyan gibi sebeplere dayanan harikulade haller, Allah dostlarının kerametlerinden değil, şeytanın hallerindedir.

İbn Teymiyye, harikulade işlerin çeşitli olduğu kanaatindedir. Bazısı, bir takım sırların keşfi ve bazı sırların Allah dostlarına açık olan sadece ilmi ve manevidir. Bazısı da bedeni olup görülen güce dayanmaktadır. Bazıları da insanlara verilen zahiri bilgi, saltanat, mülk, zenginlik gibi şeylerdir. Kul bunları Allah'ın

<sup>932</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/62

<sup>933</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/275

<sup>934</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/302

<sup>935</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/286,287,302

<sup>936</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 11/302



istediği yerlere sarf ederse derecesi yükselmektedir. Tersini yaparsa azab ve cezayı hak etmektedir. Kerametler ve harikulade haller çoğu zaman kişinin derecesini eksilttiği için iyilerden pek çok kimse zina ve hırsızlıktan tevbe eder gibi bu hallerden de tevbe ederler. Kendilerinde var olan bu hallerin yok olmasını istemektedirler.<sup>937</sup>

İbn Teymiyye, sema meselesini kelime anlamıyla ele alarak Kur'an dinlemek anlamında değerlendirmektedir. Bunu Hz. Muhammed, sahabe ile bir araya geldiklerinde zaman içlerinden birine Kur'an okumasını emreder. Emrettiği kimse Kur'an okur, diğerleri de dinlerdi. Bakıldığında Allah'ın Resul'ü ve arkadaşlarının ibadeti namaz, kılmak, Kur'an okumak, zikretmek, dini toplantı ve sohbetlerde bulunmaktan ibarettir. Resul ve arkadaşları çalgı ve benzeri enstrümanları dinlemek şöyle dursun onların yapıldığı yerlerde bile bulunmamışlardır. Dolayısıyla Resul hiçbir zaman 'sema' yapmamıştır. Semayı bid'at olarak ele alan İbn Teymiyye, Resul'ün, sahabe, tabiin ve büyük din âlimlerinin de bu gibi şeyleri kesinlikle Allah'a yaklaştırıcı bir vesile olarak görmediklerini söylemektedir. İbn Teymiyye, semanın, içki mesabesinde olduğunu, hatta insan nefsi üzerinde içkiden de beter etkiler bıraktığını, bundan dolayı da semaya katılanların büyülenip kendilerinden geçtiklerini, sarhoş olduklarını, bu halde iken şeytanın da onlara indiğini ve onların dilinde konuştuğunu belirtmektedir.<sup>938</sup> İmanî, Kur'an'î, Nebevî, dinî ve şer'î sema, peygamberleri, âlimleri, arifleri ve müminleri dinlemektir.<sup>939</sup> Sema meclislerinde Nebi ve meleklerin hazır bulunduğunu iddia etmenin yalan ve iftira olduğunu söyleyen İbn Teymiyye bu meclislerin şeytani olduğunu ifade etmektedir.<sup>940</sup>

---

<sup>937</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.179, 182

<sup>938</sup> İbn Teymiyye, *Allah'ın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, s.176

<sup>939</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, 10/78

<sup>940</sup> Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s.27

## SONUÇ

Dinin anlaşılması için dinin kaynakları tam olarak anlaşılmalıdır. Fakat insanlar her zaman bu hususta farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eserlerinde bu farklı görüşleri ve aralarında ki tartışmaları ele alan İbn-i Teymiyye, bunlardan bazılarının sarih ilâhî emirlere aldurmamakta olduklarını, cedel, münazara ve husumete çok tutkun olduklarını belirtmektedir. Bu tutumlarını da İslâm'ın düşünce alanındaki serbestliği altında sergiledikleri kanaatindedir.

İbn-i Teymiyye'nin hayatı ve yaşadığı dönem iyice etüt edilmeden yaptığı gayretli çalışmaların anlaşılması eksik kalmaktadır. İki taraflı bir saldırı ve işgale maruz kalmış olan İslâm coğrafyasında ilmi hayat yine de diri ve aktiftir. Kütüphaneciliğin İslâm ülkelerinde yaygın olması ilmi kaynakların yeterli şekilde bulunmasına imkân sağlamaktadır. Böyle bir ortamda ilmi hayatına devam eden İbn-i Teymiyye küçüklü büyüklü birçok eserinde akideyi tafsili bir şekilde yeniden işlemiş, gerek ehl-i bid'at gerek ehl-i sünnet kelâmcılarının eserlerini okumuş, İslâm filozoflarının görüşlerini incelemiş ve eserlerinde kendi anlayışına aykırı bulduğu hususları tenkide tabi tutmuştur.

İbn Teymiyye'nin bilgisinin derinliği ve bu bilgiyi kullanmadaki mahirliği hayret edilecek derecededir. Düşüncelerini ve araştırmalarını, ulaştığı gerçekleri açıklamada gösterdiği cesaret, cüret, açık sözlülük, keskin ve kesin ifade onun kendine has özelliğidir. O, ilim ve dinle meşgul olmaktan, fetva verip ders okutmaktan, vaaz ve irşadda bulunup kitap yazmaktan, ilmi araştırmalar ve incelemelerde bulunmaktan başka bir şeyle ilgilenmemiştir. Ancak medrese hayatında, alışıla gelen metodun dışına çıkarak muhaliflerine çok sert eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Bu eleştirilerinde Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef'in sözlerine

atıfta bulunmuştur. Gerçeği bulmaya çalışan, delile dayanan, Kur'an ve Sünnete uyan biridir. O çok derin ve geniş bilgisiyle birlikte düşünme ayrıcalığına, müstakil bir fikrî yapıya, araştırma ve inceleme tutkusuna sahip bir âlim olarak müçtehidce bir davranış içinde olmuştur. İbn-i Teymiyye, geçmiş âlimlerin düşüncelerine körü körüne bağlanmayı şiddetle reddederek insanları Selef yolu olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına başvurmaya davet etmiştir

Esas olarak İbn Teymiyye, akıl ve nakil arasında bir çelişkinin olmayacağını savunmaktadır. Eğer böyle bir durum varsa, ya aklın metotlarında bir yanlışlık vardır ya da naklin sahih yollarla intikali olmamıştır. Bu iki durumun düzeltilmesi sonucunda akıl ve nakil asla birbiriyle çelişmez. Bu konunun işlenmesini farklı konular üzerinden yapmaktadır. İbn Teymiyye, Kur'an'ın bu konulardaki görüşleri vermekte ve Sünnetten gelenlerle desteklemektedir. Bu iki kaynağı da Sahabe, Tabi'in ve önde gelen İmam'ların görüşleri takip etmektedir. Bir Hanbelî olması dolayısıyla, mezhebinin usûlünü takip etmiş olduğu görülmektedir.

O'nun eserlerinde tüm Müslüman gruplarca ortaya konan İslâm'ın tarihsel formülasyonlarının ötesine gidip Kur'an'a ve Peygamber'in öğretisine varmaya çalışan gerçek bir çaba olarak akıl ve ruhun bariz ve yapıcı bir hareketi gözlemlenmektedir. Kur'an ve Sünnet'ten yeni bir başlangıç yapıp İslâm'da daha sonra meydana gelen –hem Sünni hem de Sünnilik dışındaki- oluşumlarda onlara hak ettikleri gerçek yerleri verme çabasıdır. Bu bakışı sebebiyle yaşadığı çağda ve daha önce geçen İslâm mezheplerinde ve âlimlerinde kendince gördüğü ve Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı bulduğu tutum ve anlayışları en ince detayına kadar inceleyip bulmakta çok azimli davranmıştır. Bu tavrı eserlerine birebir yansımış ve sistematik

bir anlatımda bulunmasını engellemiştir. Bu çabası din ve toplum açısından neyin yanlış gittiğini ortaya çıkarmaya ve detaylıca izahına yaramıştır.

Bu eleştirilerinde daha çok filozoflar ön plana çıkmaktadır. Onların Sabî ve Yunan kökenli düşüncelerinin İslâm'a etki etmesine katlanamamaktadır. İbn-i Teymiyye, felsefeyi tartışmaya başladığında zihninde daima Müslüman Aristocular ve Yeni Eflatuncularla onların doktrinleri ve içlerinden de özellikle İbn-i Sîna bulunmaktadır. Felsefecilerin görüşlerini birçok noktada eleştiren İbn-i Teymiyye yoğun olarak mantık meseleleri, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ve Allah âlem ilişkisi gibi konularda geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn-i Teymiyye, ilâhiyat alanında ortaya çıkan problemlerin çoğunun kaynağının Aristo mantığı olduğunu söylemektedir. Aristo'nun formel mantık anlayışı Allah'ın zât ve sıfatlarının yanlış algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bunun içinde İbn-i Teymiyye bu mantığın hepsini reddetmektedir.

İbn-i Teymiyye, kelâm ilmini ve kelâmcıları eserlerinde geniş bir şekilde ele almakta ve onları, delillerinin ve takip ettikleri metotlarının yanlışlığını tenkit etmektedir. İbn Teymiyye'nin bu eleştirilerinde esas gayesi, Ashab, Tabiin ve Tebe-i tabi'in kuşaklarını içine alan, selef diye tanımladığı neslin akidesini titizlikle korumak, onların dışında kalan bütün metotları, inançları, yaşayışları reddetmek ve bu inanç ve yaşayışa artırma ve noksanlaştırma yapmak suretiyle hiçbir tasarrufta bulunmamaktır.

Kelâmcıların Cehmiyye'den etkilendiği söyleyerek, bunun özünün de sıfat âyetlerinin hepsinin te'vil edilmesi ve Kur'an'ın mahluk olması iddiası olduğunu belirtmektedir. Cehmiyye'nin fikir açısından etkisinin, delilleri ve kanaatleri te'vile doğru çekmek ve bu meselelerde mecaz metodunu takip etmek olduğunu

söylemektedir. Mu'tezile'nin de bundan etkilenerek Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumlayıp, lügat ilmine göre te'vil ettiklerini, Sünnete, Selef'in icmasına ve onların sözlerinden hiç birine itibar etmediklerini söylemektedir. Ona göre, metodu ve delilleri naslara aykırı olan ve akli naklin önüne çıkaran kelâm, esasta kaderi ve sıfatları inkâr edenlerin kelâmıdır.

İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların güvendikleri şey, kendi akıllarıdır. Lügat ilmine çok önem vermekte ve Kur'an'ı sadece kelimelerin lügat anlamlarına bağlı kalarak anlamaya çalışmaktadırlar. Edebiyat kitapları, kendi imamlarının yazdıkları kelâm kitapları, felsefe ve lügat kitaplarına itibar etmektedirler. Kur'an ve hadis ilimlerine iltifat etmemekte ve naslardan yüz çevirmektedirler. İbn Teymiyye, Mu'tezilenin metodunun ve naslara aykırı olan usûllerinin fasid akıl üzerine temellendirilmiş olduğu görüşündedir. Bunlarla ne din düşmanlarının önünü kesebilmişler ne de ehl-i sünnete yardımda bulunabilmişlerdir. İnsanların kitap ve sünnete sarılmayı terk ettiklerinde ihtilaf etmeye başladıkları kanaati göz önüne alındığında kelâma karşı oluşunun sebebi de anlaşılmaktadır. Kelâmcıları tenkit etmesinin temel sebebi onların Kur'an ve Sünnet'e aykırı olan felsefi kuralları, kelâmın aslî meselesiymiş gibi yansıtmaları, akli naklin önüne geçirmeleri ve kelâm ilmini sırf akla dayandırmalarıdır.

Kelâmcıları değerlendirmesinde İbn-i Teymiyye iki bakış geliştirmiştir. Bunlar, Eş'ari öncesi ve sonrası ile Gazâli öncesi ve sonrası şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bunu ortaya koyarken de onların ehl-i sünnete ve onların doğru olan mezheplerine ola yakınlık ve uzaklıklarını göz önüne almaktadır. Bunun ölçüsü ise takip ettikleri yolun Kur'ana olan yakınlığı ve uygunluğudur. Kelâmcıların birbirleri arasındaki çekişmelerini de onların Selef yoluna olan uzaklıklarının ölçüsü olarak ele

almaktadır. Bu tartışmaların sürüp gitmesini ise kelâm metodunun geçersizliğine işaret olarak almaktadır.

Tasavvuf düşüncesini ele alırken dikkatli bir incelemeden sonra kendi kriterlerine göre değerlendirmelere tabii tutarken, bu değerlendirmenin can alıcı noktası ise tasavvuf düşüncesinin Batınî ve felsefî alanlarla girdiği ilişki oluşturmaktadır. Bunlardan birinci unsuru esas alanlar daha çok şekil ve yaşayış üzerinde tesir edip toplum üzerinde olumsuz intibalar bırakmakta iken felsefe ile yakınlaşan gruplar itikâdî açıdan da tesir etmektedirler. İbn-i Teymiyye'nin tenkitlerinin hedefinde felsefeciler ve bunlardan etkilenen sûfiler yer almaktadır. Akıl ve sezginin nakle müdahale ettiğini gördüğü her yerde ve herkes ile bu mücadelesini en sert şekilde sürdürmüş, hürriyeti pahasına da olsa bundan vazgeçmemiştir. Bu konuda en çok bahsettiği sûfî İbn-i Arabî'dir. Vahdet-i vücûd siteminin kurucusu ve önderi olarak İbn-i Arabî'yi gördüğü için yönelttiği bütün tenkitlerinde onu ismen zikretmiştir.

İbn-i Teymiyye bir tasavvuf düşmanı olarak nitelendirilemez. Yedinci yüzyıla kadar gelip geçen sûfilerden kesinlikle reddettiği kimse yoktur. Bununla beraber genelde tasvip ettiği bu sûfilerin bazı kanaatlerini tenkit etmekten de geri durmamıştır. İbn-i Teymiyye'nin amacı, tasavvufun nass ile uyumlu olduğunu göstermektir.

İbn-i Teymiyye, Kur'an'a toplumsal hayat içinde son derece aktif bir rol biçmiştir. O, Kur'an'ı sadece bir bilgi kitabı olarak görmemektedir. Kur'an'ın tümünün anlaşılmasının gerekliliğini savunmaktadır. Kur'an'ın tümünün Hz.Peygamber tarafından açıklandığı fikri üzerinde durmaktadır. Hz. Peygamberin ashabına Kur'an'ın kelimelerini açıkladığı gibi manalarını da açıkladığının bilinmesi

gerektiğini söyleyerek önceden belirlenmiş fikirlerle âyetler üzerinde düşünülmemesini, böyle yapıldığın zaman o âyette ancak o fikrin bulunacağını, dolayısıyla âyetler üzerinde düşünürken sadece âyeti ele alıp, verilmek istenen hükmün alınması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Böylece peşin fikirlerle delil arama yerine delilden bilgi üretmeyi yeğlemiş, eleştirel tahlil yöntemiyle hareket ederek yapıcı ve üretken olmaya çalışmıştır.

Onun nezdinde İslâm Allah'ın haberini tasdik ve onun emrine itaattir. Bu itaat Sünnet'tir. Çünkü Resul'e itaat Allah'a itaattir. Buradan Sünnetin otoritesi ortaya çıkmaktadır. Bu ise ancak Nebi'nin sözlerinde ve fiillerinde, bıraktığı söz ve amelde ondan sabit hadisleri bilmekle bilinir. Sünnete bu kadar çok değer vermesinin ardında onun peygamberliğe verdiği önem bulunmaktadır. Çünkü o Resulleri Allah'la insan arasında elçi kabul ettiği gibi, bilgi kaynağı olarak da ele almaktadır. İbn-i Teymiyye'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi insanlar için hem bir ihtiyaç hem de bir nimettir. Peygamberlerin gönderilmesiyle teklif hâsıl olduğu gibi, bundan maksat insanın ubudiyet mertebesine erişerek Allah'ın ulûhiyyetini ikrar etmesidir.

İbn Teymiyye, Selef yolunu daha iyi bilinen, daha muhkem ve daha güvenilir kabul etmektedir. Selefın yolunun sadece nasslara iman olarak algılanmasını yanlış görmektedir. Onlar nassları manaları ve delaletleriyle birlikte apaçık akılla kullanmaktadırlar. Sahabeler nassların anlamlarını en iyi bildikleri gibi aynı zamanda akli konulara da hakimdirler.

İbn-i Teymiyye uzman bir dilci olarak tebarüz etmektedir. Onun için dilin bir araç olması önemlidir ve korunması gereken bir husustur. Çünkü dil Allah'ın kitabını anlamak için vesiledir. İbn-i Teymiyye dil konularındaki tartışmalarda her hangi bir dil ekolünün taraftarı olmamıştır. Kendisi delilin gösterdiği sonuç ne ise o görüşü

kabul etmiştir. İbn-i Teymiyye, manalarına münasip olarak zahirlerine hamledilmesine önem vermektedir. Bunun içinde dilde bulunan kural ve kaideleri tahlil etmekten geri kalmamaktadır. Arap dili sadece âlimlerin anlayacağı edebî üslupları da içermektedir. Kur'an'ın içerdiği bu üslupları da ancak dili ve diğer konuları iyi bilen âlimlerin anlayıp izah etmeleri gerektiği kanaatindedir.

İbn-i Teymiyye akı, adı ister sıfat ister araz olsun ‘insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat/garize’ olarak kabul etmektedir. Ona göre akıl ruhi bir güç olup bir cevher değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılabilir olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir. ‘Akli ilimler, Allah’ın âdemoğluna idrakler vasıtasıyla yaratılıştan öğrettiğidir.’ demek suretiyle İbn-i Teymiyye fitratla akı irtibatlandırıldığı görülmektedir. Şüphesiz İbn-i Teymiyye akla çok fazla önem vermektedir. İbn-i Teymiyye akli düşünmenin eylemlerini bir taassub ve taklit söz konusu olmadan yerine getirmektedir. Akli düşünce için gösterdiği hürmet, akli taklitten uzak tutmak olmuştur. Bir açıklamada bulunduğunda bizzat bir mezhebe bağlı kalmamakta aksine o, delilin gereğine göre anlayışını ikame etmektedir.

Nakli her zaman öncelenmekle beraber, naklin anlaşılmasında aklın da lazım olduğu kanaatindedir. Bir yeti olarak akli sorumluluk kaynağı olarak kabul etmekte, fakat aklın felsefecilerin iddia ettiği gibi kendi başına kâim bir cevher olarak var olmasını ve yaratıcı olmasını kabul etmemektedir. Naklin otoritesini ise fitratta olan Allah bilgisi ve nübüvvet meselesiyle beraber ele almaktadır. Fitratta olan Allah bilgisi ve Allah’ın öğrettiği bilgiler yoluyla akıl, nübüvvetin imkânını kavrar ve onun getirdiklerini tereddüt etmeden kabul eder. Bir gariza olan akıl, bozulmamış bir fitratla hareket ettiğinde doğru düşünmeyi başarır. Ancak bazı sebepler dolayısıyla



bedenin hastalandığı gibi fitratta da bir olumsuzluk olursa yanlış düşünme meydana gelebilir. Asıl olan ise böyle bir yanlışlığa düşmeden Allah'ın bildirdiği yolu takip etmektir.

Nassın içinde mündemiç bulunan akli olguların ortaya çıkarılmasının mümkün olduğu kanaatinde olan İbn-i Teymiyye, bunun için öncelikle insanın Allah ile olan münasebetini ortaya koymaya çalışmaktadır. İnsan yaratılmış olarak, kendini yaratanın ona verdiği yetenekler kadar güç sahibidir. Bu gücü kullanabilmesi de yine yaratıcısının kendine göstereceği yol ile mümkündür. Bu yolu takip edebilmek için insanda bir hazırlığın olması gerekir. Bu hazırlık fitrattır. Bu fitrat bütün aklî, duygusal ve duyusal yetenekleri kapsamakta, haddi zatında biri diğerinde ayrılamayacak bir kompleks içinde bulunmaktadır. Bu kompleks yapı selim yani arızalardan uzak olunca teklifi ve çağrıyı kabule hazır demektir. İbn Teymiyye'ye göre bu yapıya sahip olan insan, Allah'ı kendiliğinden bilebileceği gibi gönderilen doğru peygamberin öğretileriyle de bu bilgiyi yeniden keşfeder ya da tekrar öğrenir. Bunlarla ilgili bilgi için çok uzakları araştırmasının gereği de yoktur.

Eleştirel bir üslubun sahibi olan İbn Teymiyye'yi sadece bu yönüyle ele almak ve onun bu eleştirileri arasındaki derin tefekkürü görmemek doğru olmayacaktır. Onun akideyi korumak için gösterdiği gayretde, Kur'an'ı ve Peygamber'i öne çıkarma çabası, kendi döneminde kurumsallaşmasını tamamlamış düşünce ekollerinin bir takım etkiler altında kalarak oluşturdukları farklı metotları kullanmalarına bir tepki olarak görülebilir. Ancak bunun yanı sıra özgün bir dini metot anlayışını geliştirme arayışının da bulunduğunu unutmamak gerekmektedir. Eserlerinde kabul etsin etmesin bütün görüşlere yer vermesi, onun herkese karşı ön yargısız davrandığını göstermektedir. Doğru olduğuna kanaat getirdiği görüşleri

kabul etmesi ve herhangi bir taassup göstermemesi, onları anlamaya çalışırken sadece delilin geçerliliği kabul etmesi, onun düşünür yönünü daha çok öne çıkırtığını göstermektedir. Bunun sonucu olarak da o, dini metodoloji de aklın konumunu naklin sağlamlığıyla birlikte ele almanın gerekliliği ile bir bütünlük oluşturmanın şart olduğunu söylemektedir. Naklin akılla olan bu bütünlüğü dinin özünde var olan bir husus olup bunun ilk nesiller tarafından iyi anlaşıldığını fark eden İbn Teymiyye, bu yolun Kur'an ve Sünnete bağlı olan akliliğini yeniden ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu yönü belki de bugün yeni bir metodoloji inşasına temel teşkil edebilir. Bunun kapsamında gelenekte aklın kullanımı kadar Kur'an'ın içerdiği üslup ve düşünme usulleri de yer almaktadır. Dinin ispatından ziyade dinin kendi delillerinin ışığı altında anlatımı, yabancı olumsuz tesirlerden korunması ve dinin uygulaması üzerinde durması da belki bu bakış açısının verdiği bir olgudur.

Günümüzde dahi tesiri söz konusu olan bir âlim olan İbn Teymiyye'nin daraltılmış alanlarla değerlendirilmesinin yapılması yerine, onun gösterdiği ön yargısız ve taassupsuz bakışı esas alınarak derinlemesine ve kapsayıcı bir usulle incelenmesi daha doğru olacaktır. Onun dağınık ve çok yaygın eleştirileri arasında aradığı bütünlük bakışı, tevhidin amacını ortaya çıkarma çabası olup, bugün de ilmî çalışmalara yön verecektir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abd, Dr. Abdullatif Muhammed, *Dırasat fi Fiki İbn-i Teymiyye*, Kahire-1981
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu 'l-Müfehres Elfazı 'l-Kur'an-i 'l-Kerim*, İst. 1990
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul-1992
- Ahmedi, Abdulhalim, *el-İlmü 'd-Daruri inde İbn-i Teymiyye*, ed-Dırasatü'l-İslamiyye, İslamabad-1992, S.3, s.85
- Ahmedi, Abdulhalim, *Mantıku İbn-i Teymiyye, Kıraatün Cedidetün, Hel enkere 'l-Bedihiyyat...ve limaza*, ed-Dırasatü'l-İslamiyye, İslamabad
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul-2003
- Arpa, Enver, *İbn-i Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara-2002
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristonun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara
- Aydın, Hüseyin; *İbn-i Teymiyyeye Göre Kelâm ve Kelâmcılar*, Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Der. C: 7/1, 2003-SİVAS
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara-2001
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara-1991
- Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl*, Erzurum-2000 (Doktora Tezi)
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*
- el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Ankara-1992
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl*, İstanbul-2000
- el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, İstanbul-1997
- el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul-2000
- Candan, Abdülcelil, 'Kur'an'ı Anlamada Taassub Faktörü', Diyanet İlmi Dergi, c.39, sayı.1
- Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan

- Yayınları, İstanbul, 1988
- Clot, Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memlûklerin Mısırı*, Çev: Turhan Ilgaz, Epsilon Yayınları, İstanbul-2005,
- el-Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*,
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara, 2002
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul-2002
- ed-Dımeşkî, Cemaluddin el-Kasimî; *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, Beyrut-1979
- Heyet, *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, İstanbul-1992
- Ebu Davud, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1992
- Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul-1979
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul- 2000
- Esed, Muhammed, *Sahih-i Buhari İslamın ilk Yılları*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 2000
- Ebu, Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, İstanbul-trz
- Ebu Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Heyet, İstanbul-1988
- Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul-1993
- Fazlurrahman, *İslâmi Yenilenme-MakalelerIII*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002
- Fazlurrahman, *İslâmda İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yayınları, , Ankara-2006
- Gadret, Louis, *İslâmda Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti*, (Türkçe çevirisi, Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.27, 12. sayı 1970 216-230 arası) Arslan Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay. Ankara-1996
- Gazalî, *Fedahilu'l-Batıniyye*, Ankara-1993

- Güler, İlhami , *Allahın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara-1988
- Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Van-2003
- Güngör, Mevlüt, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, İslami Araştırmalar, c.2, sayı.7,  
Mayıs-1988
- Hal, Alaüddin Hüseyin, *Mealim ve Zevabidü'l-İçtihat inde Şeyhü'l-İslam İbn-i  
Teymiyye*, Ürdün-2002
- Hodgson, MGS, *İslâmın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul-1995
- Hökekleli, Hayati, *Fitrat maddesi*, DİA
- el-İsfehanî, Rağıb, *Müfredât*, Beyrut-
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara-1967
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf, *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-Meani*,  
Tıtvan-1987
- İbn Abdilhadi, *el-Ukudu'd-Durriye*, Beyrut,
- İbn Aşur, Tahir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tersiz-Tarihsiz
- İbn Aşur, Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, , Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan,  
İklim Yay. İstanbul-1988
- İbn Kesir, *el-Bidaye*, Kahire-1934
- İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul-1991
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fethu'l-Bari fi-Şerhi  
Sahihi'l-Buhari*,1959
- İbn Teymiyye, *Mecmu'etü'l-Fetava*, Abdurrahman b. Muhammed, Ribat, 1981
- İbn Teymiyye, *Kelamullahi'l-Kerim*, Mısır-h.1391
- İbn Teymiyye, *Külliyat*, Tevhid Yayınları, İstanbul-1997
- İbn Teymiyye, *Takva yolu*, çev. Muzaffer Yıldız, Pınar Yay. İstanbul-1986,

- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usulit-Tefsir*, Thk. Adnan Zerzur, Beyrut-1971
- İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Thk. Abdurrahman Umayra, Beyrut
- İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yay. İstanbul-2002
- İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resaili'l- Kübra*, Kahire, h.1323
- İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantik*, Kahire-1951
- İbn Teymiyye, *Kitabul İman*, Mısır- h.1325
- İbn Teymiyye , *Kaidetün fi'l-İstihsan*, Mekke-h.1419
- İbn Teymiyye, *İlmu'l-Hadis*, Mısır-1984
- İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyin*, Lahor
- İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, Mısır-h.1341
- İbn Teymiyye, *el-Akidetü'l-Vasitiyye*, Beyrut
- İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, Kahire-1989
- İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzu'l-Akl ve'n-Nakl*, Beyrut-1997
- İbn Teymiyye, *Tafsilu'l İcmal*, Mısır-1341 (Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail içinde)
- İbn Teymiyye, *el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahman ve Evliyai'ş-Şeytan*, Riyad-1999
- İbn Teymiyye, *Allahın Dostları ile Şeytanın Dostları Arasındaki Fark*, Pınar Yayınları, İstanbul -2005
- İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, Beyrut-1997
- İbn Teymiyye, *Mearicul Vüsul*, Mecmuatü'r-Resailü'l-Kübra, Mısır-h.1323
- İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkıyyin*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut-2003
- İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyin*, Thk. Refik el-Acem, Beyrut,
- İbn Teymiyye, *el-Kıyas fi şer'il-İslami*, Beyrut- 1982
- İbn Teymiyye, *Risaletü fi ma'na'l-kıyas*, Mecmuatü'r-Resailü'l-Kübra, Mısır-h.1323
- İbn Teymiyye, *Sıratı Müstakim*, Çev. Salih Uçan, Pınar Yay, İstanbul-1990

- İbn Teymiyye, *Muvafakatü Sahihi'l-Menkul li-Sarihi'l-Menkul*, Beyrut-1985
- İbn Teymiyye, *Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risale*, Çev: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, Tasavvuf Dergisi-2001, S.6
- İbn Teymiyye, *İbtalu Vahdet-i'l-Vucüd ve'r-Reddu ale'l Kailine Biha*, Çev: M.Beşir Eryarsoy, İstanbul-2007
- Kara, Mustafa, *İbn-i Teymiyye'ye Göre İbn-i Arabi*, Bursa-1980
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda Mezhepler*, Ref'ul-Melam Risalesi, İstanbul-1971
- Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul-1991
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi*, Ankara-2002
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara-1989
- Koprman, Kazım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi(Memlûkler)*, İstanbul-1992
- Lamotte, Virginia, *İbn Taymiyya's Theory of Knowledge*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal-1994
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev:E.R.Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul-1999
- Laoust, Henry, *Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelilik*, Revue des Etudes İslamiques, c.27, s.1-71, 1960, Çev: Veysel Uysal
- Madjid, Nurcholish, *İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa*, Chicago-1984
- Makdisi, George, *Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf*, Çev:Ramazan Özmen, Tasavvuf Dergisi-2007
- Makdisi, G, *Kadiri Sufisi İbn-i Teymiyye*, Çev: Vahit Göktaş, Tasavvuf Dergisi – 2007, S.19

- el-Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, İstanbul-2003
- Mutahhari, Murtaza, *Fitrat Üzerine*, İstanbul,1992
- en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, İstanbul-1992
- en-Neşşar, Ali Sami, *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Mısır-1965,
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı*, Ankara-2004,
- Doktora Tezi
- Özer,Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar Yay., İstanbul-2004
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara-1999
- Öztürk, Yaşan Nuri, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1992
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, İstanbul-1988
- Qamaruddin Khan, *The Political Thought of İbn Taymiyah*, İslamabad-1973
- Salim, M.Reşad, *Mukarenetü Beynel Gazâli ve İbn-i Teymiyye*, Daru's-Selef-  
1975/1395
- Suyuti, Celalüddin, *Savnu'l-Mantık*, Kahire-1947
- Şahinoğlu, Nazif, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul-1991
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan Te'vilu Ayi'l-Kuran*,  
Beyrut-1405
- Tıblavi, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev: Ali Durusoy, İstanbul-1989
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul-2004
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul-1981
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Yaratma Kavramı*, İst 1987
- Watt, W.Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Pınar Yay. İstanbul-2004
- Yaren, M.Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Doktora  
Tezi,Ankara-1982



Yavuz, Yusuf Şevki, , *Akıl Maddesi*, DİA

Yazıcı, Muhammed, *İbn-i Teymiyye'nin Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Erzurum-  
1998,Doktora Tezi

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul-1979

Yıldırım, Suat, *Kur'an da Uluhiyet*, İstanbul-1987

Yiğit, İsmail, *İslam Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul

Yiğit, İsmail, *Memlûk Maddesi*, DİA

ez-Zerkeşi, Muhammed Bahadır, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran*,(thk. Muhammed Ebu  
Fadl İbrahim), Beyrut-1391

Zine, Muhammed Husnî, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecühu'l-Fikr*, Beyrut-1979,

## ÖZET

**KIYICI, Burhaneddin, İbn Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. İlhami GÜLER, V+299 sayfa, ANKARA-2009**

İbn Teymiyye, onüçüncü asırda yaşayan en önemli İslam alimidir. İbn Teymiyye, çok iyi bilinen bir Hanbelî ailede, bugün Türkiye’nin Suriye sınırına yakın bir yerde bulunan Harran’da 661/1263 yılında doğdu. Moğol istilası sebebiyle İbn Teymiyye’nin ailesi, o zamanlar Mısır Memlukları tarafından yönetilen Şam’a 1268 yılında göç etti. O 728/1328 de Şam’da öldü

O’nun yaşadığı dönemde İslam Dünyası hem dış saldırılar hem de iç çekişmelerden dolayı acı çekmekteydi. Haçlılar henüz tamamıyla çıkarılmamıştı ve Moğollarda 656/1258 yılında Bağdad’ı ele geçirdiklerinde Doğu İslam İmparatorluğunu tamamıyla yok etmişlerdi. Memluklar ise Mısırda henüz bir güç haline gelmişlerdi ve Suriye üzerinde ki hakimiyetlerini sağlamlaştırmaya çalışıyordu. Bu dönemde İslam medeniyeti de çok ciddi şekilde zarar görmüştü.

Hanbelî fıkıh okulunda ve ehl-i hadisin arasında aldığı eğitimle İbn Teymiyye, bu mezhebin en iyi bilinen temsilcisi konumuna geldi. O sadece Hanbeli bir fakih değil, aynı zamanda felsefecileri, sufleri ve özellikle de Aristo mantığından etkilendikleri için Eş’arileri çok şiddetli şekilde tenkit eden Selefî bir âlimdir. O’nun kanaatine göre sarîh akıl ile sahîh naklin arasında bir çelişki bulunması imkânsızdır. Eğer bir çelişki varsa ya sarîh aklın prensiplerinde bir yanlışlık olmalıdır ya da sahîh naklin intikalinde bir problem vardır.

Ahmed b Hanbel’in kurduğu mezhebin bir mensubu olarak İbn Teymiyye, İslâmî’nin orijinal temelleri olan Kur’an ve Sünnete dönüş için çalışmıştır. İbn Teymiyye, İslam’ın ilk üç neslinin(Selefin) İslamî hayat için en iyi model olduklarına inanmaktaydı. Selefin amelleri Kur’an’la beraber Müslüman hayatına özde şaşmaz bir rehberlik oluşturmaktadır. Onların yolundan her hangi bir ayrılma ise bidat olarak görülmekte ve yasaklanmaktadır.

## SUMMARY

**KIYICI, Burhaneddin, Reason-Revelation Relationship in İbn Taymiyya, PhD Dissertation, Supervisor: Prof.Dr İlhami GÜLER, V+299 pp. ANKARA-2009**

Ibn Taymiyya is an important Islamic scholar who lived in the 13<sup>th</sup> century. Ibn Taymiyya was born into a well known Hanbali family in 661/1263 in Harran located now in Turkey close to the Syrian border. Because of the Mongol invasion Ibn Taymiyyah's family moved to Damascus in 1268, which was then ruled by the Mamluks of Egypt. He died in Damascus in 728/1328.

He lived in a time when the Islamic world was suffering from external aggression and internal strife. The crusaders had not been fully expelled, and the Mongols had all destroyed the eastern Islamic empire when they captured Baghdad in 656/1258. In Egypt the Mamluks had just come to the power and were consolidating their hold over Syria. In this period Islamic civilization was damaged seriously.

Educated in the Hanbali school of law and traditionalist wing (Ahl al-hadis), Ibn Taymiyya soon became a well-known representative of that school. He was not only a Hanbalite jurist, but an important traditionalist scholar who sternly criticized philosophers, sufis and especially the Ash'arite theologians because of their impression from Aristotle's logic. According to his theory, it is impossible to be any contradiction between the explicit human intellect (al-'aql al-sarih) and the revealed knowledge (al-nakl al-sahih). If there is a contradiction, either the principles of human intellect will be incorrect or there will be a problem in transition of the revealed knowledge.

As a member of the school founded by Ahmad Ibn Hanbal, he strived to return Islam to its original bases: the Qur'an and the Sunnah. Ibn Taymiyyah believed that the first three generations of Islam (Salaf) were the best role models for Islamic life. Their practice, together with the Qur'an, constituted a seemingly infallible guide to the life of a Muslim. Any deviation from their practice was viewed as an innovation (bid'ah) and to be forbidden.