



İBNÜ'L-VEZİR'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

İbrahim BAYRAM*

Öz

Zeydiyye fırkasına mensup iken Selefiyye mezhebine geçen ve eserlerini bu anlayış üzerinden kaleme alan İbnü'l-Vezîr, itikadi görüşleri arasında akıl-nakil ilişkisi meselesine de yer vermiştir. Bu konudaki düşüncelerini, daha çok kalam ilmine ve onun ehlinin benimsediği tavra yönelttiği eleştiriler üzerinden şekillendiren müellif, bu yoldan aklın nakil karşısında takınması gereken tutuma işaret etmiştir. Bu meselede, nazar ve istidlal yoluna başvurarak dinin ziyadeleşmesine, tevile yönelerek dinin noksanlaşmasına sebep olduğunu düşündüğü iki yaklaşımı reddetmiştir. Bu iki anlayışın, naslara hak ettiği değeri vermediğini ve akla nakil karşısında geniş bir alan bıraktığını ima etmiş, onlara yönelik cevabını genelde Kur'an ve sünnet üzerinden şekillendirmiştir. Bu meseleyle alakalı olarak akıl-nakil çatışması mevzuunu de ele alan müellif, Selefiyye anlayışı doğrultusunda sarîh ve sahih olmaları halinde onların birbirini nakzetmeyeceğini belirtmiştir. Böyle bir çatışmanın kabulüne neden olan ihtimalleri ise, zanni olduğu halde kati olduğu düşünülen akli delilden hareket, sem'âlandaki derinliğe karşın akli sahadaki zayıflık ve şer'î ilimlerdeki geniş malumata karşın akli ilimlerdeki cehalet gibi maddeler üzerinden sıralamıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Vezîr, akıl, nakil, Selefiyye, kalam

RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND REVELATION IN IBNU'L-VEZIR

Abstract

Ibnu'l-Vezir who passed to the sect of Salafiyya when he was a member of the Zaydiyya and wrote his works on this understanding, also included the issue of the relation between reason and revelation among his views on faith. The author who shaped his thoughts on this subject mainly through the criticisms of the science of kalam and the attitude of his followers, pointed out to the attitude that the mind should take in the face of revelation. Ibnu'l-Vezir rejected two approaches in this matter, which he thought led to the increase of religion by referring to the path of reflection and reasoning and decrease in religion by turning to ta'wil. He implied that these two concepts did not give the religious texts the value they deserve and left a large area to mind in the face of revelation, usually shaped his answer to them through the Qur'an and the Sunnah. The author who deals with the conflict of mind and revelation in relation to this issue, stated that if they are clear and valid in line with the understanding of Salafiyya, they will not disaffirm each other. He listed the possibility of accepting such a conflict through such items as act on mental evidence which is thought to be definite, even though it is suspect, in spite of the depth of sharial area, weakness in the field of mental and despite extensive knowledge in sharial sciences ignorance of mental sciences.

Key Words: Ibnu'l-Vezir, reason, revelation, Salafiyya, kalam

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, ibrahim.bayram.@gop.edu.tr, Orcid:0000-0002-4752-0447.



GİRİŞ

İbnü'l-Vezîr künyesiyle tanınan Ebû Abdullah İzzüddin Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murteza el-Yemenî es-San'anî kimi rivayetlere göre 775 (Müeyyedbillah, 1421: II, 896-897; Şevkânî, 1348: II, 81), kimisine göre ise 765 yılında (Sehâvî, 1412: VI, 272)dünyaya gelmiştir. San'a,Sa'de ve Mekke'de Muhammed b. Hamza b. Muzaffer, Ali b. Abdullah b. Ebu'l-Hayr, Abdullah b. Hasan ed-Devvâri (Müeyyedbillah, 1421: II, 897; Şevkânî, 1348: II, 81-82),Ali b. Muhammed b. Ebu'l-Kasım, Muhammed b. Abdullah b. Zuhayregibi ulemadan kelim, usûl-ı fıkıh, tefsir ve hadis dersleri almıştır.Bütün ilim dallarında uzmanlaşan müellif, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) ifadesiyle mutlak müçtehit seviyesine çıkmış (Şevkânî, 1348:II, 81-82), hem akli hem de nakli ilimlerde konumu tarif edilemeyecek bir mertebeyeulaşmıştır (Şevkânî, 1348: II, 90).Başlangıçta Zeydiyye fırkasına mensup iken, sonradan Selefiyye mezhebine geçmiştir (Özervarlı, 2000: XXI, 240).Bunda Zeydî ulemanın dışında diğer mezheplere mensup ilim adamlarından ders alması ve kelim ehli arasında tekfire varacak derecede yaşanan tartışmaların mizacına aykırı olması gibi nedenlerin etkili olduğu savunulmuştur (Subhî, 1991, s. 348). Mekke'de bulunduğu zaman diliminde Yemen'deki hocalarından Ali b. Muhammed ile tartışmalara girişmiş, ona reddiye mahiyetinde *el-Avâsım ve'l-kavâsım*adlı eserini yazmıştır. Ömrünün sonlarına doğru Yemen'e dönmüş,ancak burada sert tenkitlere ve bir kısım iftiralara maruz kalınca (Özervarlı, 2000: XXI, 240), üçra yerlerde inzivaya çekilip kendini ibadete vermiş ve altmış beş yaşında iken 840/1436 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur (Müeyyedbillah, 1421: II, 902).

Şevkânî, hangi ilim dalında kelim etse artık onun hakkında başka bir araştırmayapmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede doyurucu bilgiler sunduğunu söylediğiİbnü'l-Vezîr'i,İbn Hazm ve İbn Teymiyye kategorisine yerleştirmiş, Yemen'den ona denk bir kimsenin çıkmadığınısöylemiştir (Şevkânî, 1348: II, 91-92). Çocukluk çağından itibaren hayatını ilmeve ulemanın eserlerini takibe adanmış olanmüellif (Hacer, 1404: 26)arkasında temel olarak *el-Burhânü'l-kâtı' fi isbâti ma'rifeti's-sâni, Tercîhu esâlîbi'l-Kur'an 'alâ esâlîbi'l-Yûnân, Îsârü'l-hak, el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım, er-Ravzü'l-bâsım ve Tenkîhu'l-enzâr fi 'ulûmi'l-âsâr* gibi eserler bırakmıştır (Özervarlı, 2000: XXI, 241-242).

Selefiyye mezhebinin sistemleştiricisi olan İbn Teymiyye'nin başlattığı Kur'an ve sünnet merkezli dinî akılçılık yolunu benimsemiş olan İbnü'l-Vezîr (Özervarlı, 2009: XXXVI, 400), eserlerini duruma ve muhatabının konumuna göre şekillendirmiş, nispeten önce telif ettiği *el-Burhânü'l-kâtı', Tercîhu esâlîbi'l-Kur'an ve el-'Avâsım ve'l-kavâsım*gibi çalışmalarında cedeltarzını benimserken, ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Îsârü'l-hak*'ta ılımlı bir dil kullanmayı tercih etmiştir (Emirdağı, 2009: 48-50). Daha çok kelamcı kimliğine sahip olan müellif,bu meyanda serdettiği görüşlerinin arasında müstakil bir şekilde değilse de, akıl-nakil ilişkisi olarak okunabilecek fikirlere de yer vermiştir. Onun bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce kısaca Selefiyye mezhebinin akıl-nakil ilişkisine dair görüşlerini kısaca aktarmak yararlı olacaktır.

Selefiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi

Selefiyye'nin akıl-nakil ilişkisinde öne çıkan konuların başında onların kelim ilmine ve ulemasına karşı olumsuz bakışları gelmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Vezîr'in vurguladığı hususları Selefiyye'nin önde gelen zevatının ifadelerinde de bulmak mümkündür. Örneğin bu ekolün önemli



sımlarından olan Ebû Abdullah İbn Batta (ö. 387/997) kelimine yönelik olumsuz bakış açısını yansıtırken, iki kelamcının bile birbiriyle uzlaşmaması ve genel anlamda birbirlerini tekfir etmeleri gibi noktalara değinerek onları İslam'ın içerisine tefrika sokmakla itham etmekte, Allah ve resülünden başka kimsenin hakikatini bilemeyeceği konuları kendi ilim, kıyas ve hevasına irca etmekle suçlamaktadır (İbn Batta, 1415: II, 554-556). Ebû Süleyman el-Hattâbî de (ö. 388/998) bu ilim dalını, bilinmeyen hakkında söz söyleme, müminleri ilgilendirmeyen şeylere dalma, Kur'an'ı keyfi şekilde tevil edip sünneti zannî olarak yorumlamaya ve selefin gitmediği bir yol takip etme gibi niteliklerle anmaktadır (Hattâbî, 1425: 5-9). Bu ilmin kişiyi zındıklığa, bidate ve kötü akıbeta sürükleyeceğini belirten İbn Kudâme de (ö. 620/1223) (İbn Kudâme 1410: 42), onunla uğraşan kişilerle beraber olma, onların sözüne kulak verme, eserlerindeki nazar yoluna uyma, cedel ve dinde muhasamaya kalkışma gibi davranışların terkedilmesi gerektiğini ifade etmektedir (İbn Kudâme, 1395: 42). Ayrıca bu ilme dalmanın çirkin, ondan uzak durmanın ise iyi bir tavır olduğunu belirten müellif, kelamcılarının bidate boğulmuş kimseler olduğunu ileri sürmektedir (İbn Kudâme 1410: 70).

Kelam ilmine yönelik böylesi olumsuz bir tavır almaları üzerine kelamcılar tarafından akli delilleri kullanmama ithamınamaruz kalan Selefiyye, bu tür kanıtları kullandıklarını, ancak bunu âlemin hüdüsu ile Allah'ın varlığını ispat etme amacıyla zikredilen araz-cevher vb. gibi konular üzerinden ortaya koymadıklarını, bu tarz bir akli delil yolunu seçmediklerini ifade ederler. Bu tür delillerin risalete inanmayan filozofların yoluna uyularak kullanıldığını, peygamberleri kabul eden kimsenin bunlara ihtiyacı olmadığını belirtirler (Hattâbî, 1425: 10-11). Yine Kur'an ve sünnette gelen hususlara teslimiyet gösterilip onların tevil edilmemesi gerektiğini savunan Selefiyye, sıkıntı görülen lafızların bu konumunu ispat ile yetinip onların manasını keşfe kalkışılmamasını ve ilgili anlamları Allah ile resulünün bilgisine havale edip işin içinden çıkılmasını tavsiye ederler (İbn Kudâme, 1395: 4). Tevilin, bilmediği bir şey üzerinden Allah adına hüküm vermek olduğunu, ashabin uygulamadığı bir yöntem olup sonradan ortaya çıkması itibarıyla bidat konumunda bulunduğunu söylerler. Yine onun bir zorlama, cahilane edilmiş bir söz, ihtiyaç olmayan şeye yönelim ve Kur'an ile sünnet lafızları üzerinde indi olarak söylenmiş bir kelam olduğunu ilave ederler (İbn Kudâme 1410: 51).

Selefiyye, akıl-nakil çatışması hakkında da görüş beyan eder. Bu konuda onların da içerisinde yer aldığı bir tasnife yer veren Gazzâlî (ö. 505/1111), insanları beş gruba ayırdıktan sonra ilkini, tamamen nakil üzerinden gidip, bunun akılla bağına hiç dikkat etmeyenler, ikincisini sadece akli ölçü alıp nakli itibara almayanlar şeklinde aktarır ve bunları ifrat ve tefrite düşmüş ekoller olarak niteler. Bunların arasında orta yolu takip edenler şeklinde aktardığı üç grubun ilkinin asıl, nakli ona tabi kılanlar, ikincisini nakli esas, akli ona tabi tutanlar ve nihayet üçüncüsünü ise iki kaynağı da asıl kabul edip, onları birbiriyle uzlaştırmaya çalışanlar şeklinde nakleder (Gazzâlî, 1413: 15). Gazzâlî, dördüncü grup ile kastettiği Selefiyye'nin tavrını açıklarken, onların makulat alanına dalmadıklarını ve muhalin alanını çok geniş tutmadıkları için asla tevillebaşvurmadıklarını söyler (Gazzâlî, 1413: 19).

İlahi vahiy ile salim akıl ve selim fitrat arasında uyum olduğu görüşünü savunan Selefiyye, şüphe ve hevadan korunmuş olan aklın sahih nakil ile çatışmasının mümkün olmadığını belirtir ve gündeme getirilecek herhangi bir çatışmada ya naklin yahut da aklın sıhhati hususunda bir sıkıntı olduğuna hükmederler (Ali Emir, 1419: I, 6). Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sahih nakil ile akıl arasında bir çatışma olmadığını, birilerinin zannına göre böyle bir durum ortaya çıktığında ya



nakli delil ya da akli delilden elde edilen manada bir problem olduğunu söyler. İlkinde ya masum bir zattan gelmediği yahut da ilgili manayı elde eden kişinin ulaştığı anlamda yanlışlığı, ikincisinde ise ilgili şahsın kullandığı kıyasın bütün veya bazı öncüllerinde hata yaptığı için böyle bir yanlış yargıya varıldığını belirtir (İbn Teymiyye 1976: 373).

İbnü'l-Vezîr'de Akıl-Nakil İlişkisi

Temel itikadi konularda Selefiyye anlayışını benimseyen ve eserlerini bu zaviyeden kaleme alan İbnü'l-Vezîr, müstakil bir mesele tarzında olmasa da akıl-nakil ilişkisine de temas eder. Konu hakkındaki fikirlerini daha çok eleştirel bir üslup üzerinden ortaya koyan müellif, genelde kelamcılarının bu hususta aldığı tavra yönelttiği tenkitler esnasında kanaatini açıklar. Bu meyanda onun akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşlerini, kelamcılara yönelttiği kimi eleştirilerden bağımsız bir şekilde ele almaz görülmektedir.

İbnü'l-Vezîr akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşlerini daha ziyade *İsârü'l-hak 'ale'l-halk* adlı eserinde insanların naslar karşısında aldığı pozisyonu değerlendirdiği bir bölümde ele almakla birlikte diğer bazı eserlerinde de konuya bakışını yansıtan açıklamalara yer verir. Bu konuda kelamcılarının yaklaşımını yahut düşüncesini, ya da daha doğru bir ifadeyle onlara izafe ettiği birtakım görüşlerin akledip sonrasında bunları çürütmeye çalışırken kendi fikrinde yer verir. Bumelede temel olarak dinde ziyadeleştirme ve noksanlaştırma şeklinde bidat olarak nitelediği iki tavrı bahseder. İbnü'l-Vezîr akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşlerini aslında nakil karşısında akla önemli bir alan açmak hususunda birleşen bu iki anlayışı reddedip cevaplandırmak ve değerinin düşürüldüğünü düşündüğü naklin sahip olması gereken itibarı ilgili yaklaşım sahiplerine hatırlatmak üzerine bina eder.

İşbu makalede müellifin söz konusu bakış açısını daha iyi yansıtabilmek adına onun konuyla ilgili görüşleri, kendisinin çizdiği tablo üzerinden ortaya konulacak, başlıklarda meseleyi izah ettiği biçim üzerinden şekillendirilecektir. Ayrıca akıl-nakil çatışmasına dair görüşleri önemine binaen müstakil bir başlık halinde ele alınacak, böylece konuyla ilgili temel düşünceleri daha net bir perspektif içinde sunulacaktır. Ancak müellif, diğer Selefiyye mezhebine mensup zevatta örneklerine rastlanıldığı üzere, eserlerinde hatta aynı eserinde tekrara düştüğü, bir konudaki görüşünü teyit amaçlı getirdiği açıklamaları, başka bir meselenin izahında da benzer şekilde kullandığı için bu makalede tam olarak bazı tekrarlarıdan vazgeçilmesini belirtmek gerekir.

1. Dinde Ziyadeleştirme

İbnü'l-Vezîr naslar karşısında sergilenen ilk tavrı dinin ziyadeleşmesine hizmet eden yaklaşım olarak aktardıktan sonra bu anlayışın temsilcisi olarak gördüğü kelamcılarının dinin, bazı önemli hususları aklın idrak alanına bıraktığı düşüncesiyle, Kur'an ve sünnetin bu sahada hüküm bildirmemesinin mümkün olduğu yönündeki bir fikrin savunusunu yaptıklarını söyler. Böylece onların nakil karşısında akla bir alan açtıklarını ima eden müellif bu yolla onların dini ziyadeleştirdiklerini veya onun kapsamını genişlettiklerini belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 103). Selefiyye'nin bu yolu bidat, hatta Hz. Peygamber'den alınan mirasa muhalefet ve ona eksiklik nispet eden bir yaklaşım olarak değerlendiklerini ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 75).

Müellif, bir diğer eserinde doğrudan kelamcılar olduğunu belirtmese de dinde ziyadeleştirme tavrının bir yansıması olacak şekilde Kur'an'da yer alan delillerle yetinmeyi eksik görme ve Yunan felsefesi menşeli birtakım kurallara dönmeye teşvik etme şeklindeki bir



yaklaşımdan bahsedip onuda tenkit eder. Kur'an'ın tevhit, rubûbiyyet ve nübüvvetle delalet hususunda eksik olduğu şeklinde bir anlam barındırdığını düşündüğü bu iddianın hem akılhem nakil hem de icmaya aykırı olduğunu savunur. Kur'an'daki delillerin bırakılıp da kimi insanların eserlerine ve cedel yöntemlerine güvenilmesini hayretengiz bir durum olarak niteler (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 8-10). Bu noktada kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i hadisin bazı fikirlerine yer veren müellif onların kendi görüşlerini birilerini taklit yoluna gitmeksizin Allah'ın, peygamberlerine ve diğer kullarına öğrettiği deliller ve istidlal şekillerinden hareketle savunduklarını ve sadece akli istidlalin emredildiği yerlerde bu yola başvurduklarını söyler. Onların felsefi metot üzerinden yapılan izahların kişiyi şaşkınlığa sevk edip bidate yönelteceği, bunların fitrî akıl ve sahih nakle aykırılık içeren bazı kaideler teşkil edilmesine sebebiyet vereceği gibi eleştiriler getirdiklerini de ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1412: III, 332-333).

Bu konuyla alakalı olarak gençlik yıllarında bir anekdot da aktaran İbnü'l-Vezîr, kendisinin o dönemde taklidin küfür, nazar ve istidlal yolunun ise vacip olduğu telakkisiyle tüm gayretini kelim ve cedel ilmine sarf ettiğini, kelamcıları sakat düşünceleri düzelten kişiler olarak gördüğünü söyler. Sonrasında bir şekilde bu yol üzerinden bir sonuca ulaşamadığını fark edince, içerisinde çeşitli deliller, İslam muhaliflerini reddedici ifadeler bulunacağı düşüncesi ile Kur'an ve sünnete yöneldiğini, gerçekten de bunun neticesinde selamete erip feraha kavuştuğunu (İbnü'l-Vezîr, 1412: I, 201-202) ve bu iki kaynağın nuruyladoğruya ulaştığını kaydeder.¹

Genel anlamda çizdiği tablo ile kelam ilmi ve onun ehlinin dinin ziyadeleştirilmesi şeklinde sergiledikleri yaklaşımın nakle en azından hak ettiği itibarı vermediği ve ona akıl karşısında zayıf bir rol biçtiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılan İbnü'l-Vezîr, bu yaklaşımı reddetmek amacıyla çeşitli deliller getirir. Öncelikle Kur'an'ın kimilerine yetmemesinin eleştirildiği (Ankebût 29/51), ondan sonra hangi söze inanılacağı sorulduğu (Mürselât 77/50) ve (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 10) dinin tamamlandığı (Mâide 5/3) bilgisinin verildiği ayetleri aktaran müellif ilgili kelami tavrının kimi önemli hususları atıl bıraktığı, bunu tamamlamak için naklin tevile tabi tutulması gereken yerlerde bazı kaideler tespit etmenin lüzumlu olduğu gibi bir anlam ihsas ettiğini söyler. Bu noktada ilahi sıfatlar ve esmâ-i hüsnâ gibi hakkında birbirinden oldukça farklı görüşler beyan edilen meselelere dikkat çeken müellif, dinin kati biçimde nehyettiği tefrikayı kelamcıların bir nevi tetikleyerek ilgili yasağa aykırı durumların oluşmasına neden olduklarını savunur (İbnü'l-Vezîr, 1407: 103-104). İlgili ayette yasaklanan tefrikanın (Âl-i İmrân, 3/103), ona sebep oluşturacak işlerden nehiy anlamına geldiğini hatırlatır (İbnü'l-Vezîr, 1412. IV, 86).

Doğrudan kelamcıları hedeflemediği bir diğer ifadesinde ise İbnü'l-Vezîr, nice ilim erbabının kimi görüşlerinde tek başına kaldığını, daha önce kimsenin dile getirmediği bir fikir ortaya atıp onda karar kıldığını belirtir. Bu ihtilafların tevatür haberin konumu ve hüsün-kubuh gibi aslında bedihi olan meselelerde dahivuku bulduğunu söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 52). İlk meselede Sümeniyye, ikincisinde Eş'ariyye'nin zaruri bilgiyi inkâr konumuna düştüğünü kaydeder. Bu manada insanların sahili olmayan bir umman gibi olduğunu belirterek onların bir görüş üzerine toplanmalarını beklemenin hayal olduğunu ima eder (İbnü'l-Vezîr, 1349: 68). Zaten her türlü şüphe ve şekten uzak olan Kur'an'ın ifade ettiği kimi şeyler hakkında tereddüde kapılan kişilerin, onda yer

¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, I, 214. Müellif gençlik döneminde yaşadığı değişimi bu şekilde aktarmakla birlikte mutlak manada cedelin kötü bir iş olduğunu da kabul etmez ve bir tahsise gider. Tartışma odaklı, sadece hasmını zor duruma düşürmeyi hedefleyen, muhatabının doğruya ulaşması gibi bir gaye gütmeyen cedelin çirkin ise de, ihtiyaca mebni, güzel bir niyetle yapılan cedel veya mücadelenin ise kötü olmadığını söyler. Bkz. İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, III, 338.



almayan konular hakkında şek girdabına sürüklenmelerinin kaçınılmaz olduğunu savunur (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 12). Böylece kelamcılarının birbirleriyle ihtilafa düşüp farklı bir kanaat izhar etme, dolayısıyla da müslümanlar arasında bir tefrikaya neden olmalarının doğal olduğunu ihsas eder.

Aynı yaklaşıma cevap vermeye devam eden İbnü'l-Vezîr, ikinci olarak idrak alanı dışında kalan konularda aklın şeriata yönelik bir ziyadelik oluşturamayacağı hususunda bir ihtilaf olmadığını, asıl tartışmanın Allah'a çocuk isnadı ve ikinci bir ilahın varlığı gibi aklın da imkânsız gördüğü alanlarda cereyan ettiğini kaydettikten sonra görüldüğü kadarıyla ilahi kitaplarda bu gibi konularatemas edildiğini söyler. Bu mevzulara dair zikrettiği bir kısım ayetlerden yola çıkarak semavi kitapların ve nebevi sünnetlerin, dinin akli olarak bilinecek bu tür mühim hususları ihmal etmediği sonucuna ulaşır. Böylece kelamcılara nispet ettiği dinde ziyadeleştirme görüşünü bu açıdan da çürüttüğünü düşünür. Yine Kur'an'ın insanlara ihtilaf ettikleri gerçekleri açıklamak için indiğini bildiren ayetten (Nahl, 16/64) de dinin mühim mevzuları ihmal etmediği neticesi çıkararak müellifayrıca peygamberlerin, ümmetlerini aklen imkansızlığı malum olduğu halde tanrılık iddiasınakalkışacak kişilere karşı uyarmasını kendi düşüncesini teyit eden bir delil olarak kullanır. Bu konuda Hz. Peygamberin ümmetini, bir gözü kör, iki kaşı arasında kâfir yazısı bulunacak bir kişi hakkındaki uyarısını (Buhârî, "Fiten", 25, 27) gündeme taşır. Şayet dinde bir şey ihmal edilecekse bunun işte bu tip teferruat kabilinden kabul edilecek hususlara dair olması gerekirken, bunlara biletemas edildiğini kaydeder. Allah'ın misli gibi bile bulunmadığı (Şûrâ 42/11) beyan edilmişken aklın ilah olamayacağını rahatlıkla anlayabileceği bir varlığadair Hz. Peygamber'in böyle bir izah getirmesinin dinde önemli alanın ihmal edilmediğinin kanıtı olduğunu savunur (İbnü'l-Vezîr, 1407: 104-105).

Üçüncü olarak peygamber göndermenin bir şeyleri açıklama gayesine matuf olup böyle bir amacın güdülmediği yerde dilsiz bir nebi göndermenin de sahih olduğunu belirten İbnü'l-Vezîr, bunu da Kur'an ve sünnette dinin önemli bir kısım konularının yer almamış olabileceği görüşünü izafe ettiği kelamcılara karşı delil olarak kullanır. Zaten nübüvvet asrında beyan edilmeyen bir hükmün itikadi bir mesele olamayacağını, o tip bir konuya girme ve buradan bir cedel ortamına zemin hazırlamanın anlamı olmadığını ilave eder. Aksi bir düşüncenin nassın vacip kılmadığını vacip kılma manasına geleceğini, hatta bu durumun nassı, haram kıldığı tefrikaya ortam oluşturur bir konuma getireceğini, bunun da ilgili fikrin bozukluğuna işaret ettiğini kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1407, s. 105). Selefin de insanları Allah'ın haram kıldığı tefrikadan korumak için onlara Kur'an'ın zahirini yeterli gördüğünü, bu yüzden sonraki müslümanların da bu yola uyması gerektiğini ifade eder (İbnü'l-Vezîr, 1349: 29). Diğer bir selefi âlim İbn Kudâme de onların insanları Allah, O'nun sıfatları ve isimleri hususunda mücadeleye girmekten alıkoyduğunu belirtir (İbn Kudâme, 1410: 71).

İbnü'l-Vezîr akli alanlarda bu kaynağın yeterli olup, ayrıca onun için şer'î bir nassa ihtiyaç bulunmadığı şeklinde muhaliflerine isnat ettiği görüşü başka bir açıdan daha ele alır. Şayet bununla benzerinde kimsenin ihtilafa düşmeyeceği veya dinen bilinmesine ihtiyacın olmadığı yahut ahmak bir kimsenin dahi zeki bir kişinin izahına ihtiyaç hissetmeyeceği ya dahataya düşenin günaha girmeyeceği konular kastediliyorsa, onda bir sıkıntı olmayacağını belirtir. Matematik ile bedî ve beyan ilimlerini bu tarz bir alana örnek verir. Ancak dini anlamda bilinmesine ihtiyaç olup bütün Müslümanlara farz kılınan, benzerinde bir kapalılık olup tartışmaya açık bulunan ve hata yapanı günaha sokan bir işin kastedilmesi halinde bunun doğru olmayacağını söyler. Böyle bir meselenin akıl sahiplerine bırakıldığı ve peygamberlerin bunun izahınagirmedeği şeklindeki düşüncenin kabul



edilemeyeceğini ileri sürer. Allah'ın peygamber göndermedikçe azap etmeyeceğini bildirdiği ayetten (İsrâ 17/15) hareketle Cenâb-ı Hakk'ın, Kendisinin varlığı, ortağının nefyi gibi apaçık bilgi alanında dahi işi akıl deliline bırakmadığını belirtir ve bunu kendi düşüncesine kanıt olarak kullanır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 105-106).

İbnü'l-Vezîr dördüncü olarak Kur'an'ın her şeyi açıkladığı (Nahl 16/89), onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı (En'âm 6/38), her ümmetin kendi kitabına çağrıldığı (Câsiye, 45/28), kitap ve mizanın hak olarak indirildiği (Şûrâ 42/17) mealindeki ayetleri de nasların itikadi alandaki önemli mevzuları ihmal etmeyeceğine delil yapar (İbnü'l-Vezîr, 1407, s. 106). Levh-i mahfuzda yüce ve şerefli (mecîd) (Burûc 85/21-22), değerli (kerîm) (Vâkıa 56/77), aziz (Fussilet 41/41), nur (Nisâ 4/174) ve şifa (İsrâ 17/82) olduğu bildirilen bir kitaba noksanlık isnat etmenin bir izahı olamayacağını savunur (İbnü'l-Vezîr, 1349a:14-15). Burada peygamberin verdiği alıp nehyettiğinden sakınılması (Haşr, 59/7) ve benzer muhtevadaki ayet ve hadislerden hareketle bu alanın içerisine sünnetin verdiği bilgiyi de dâhil eder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 107). Böylece, muhaliflerinin bu ikinci kısımda yer alan bilgiyeyokmuş gibi bir tavır sergileyemeyeceklerine işaret etmiş olur. Müellifin bu konuda getirdiği ayetler ve onlardan çıkardığı yorumların benzerini Selefîyye'nin ilk dönem simalarından İbn Batta'nın ifadelerinde de görmek mümkündür. O da Hz. Peygamber'in emrinin Allah'ın emri gibi kılındığını ve Allah'a itaat ile ona itaatin yan yana zikredildiğini belirtir (İbn Batta, 1415: I, 221).

İbnü'l-Vezîr beşinci ve altıncı cevabını bidat kavramı üzerine şekillendirir. Dinde bidatin haram olduğu hususunda icma bulunduğunu, sahabe ve tabiinin de bu konuda insanları sakındırdığını, böylece genel anlamda aşırı gidenleri de dâhil, kelamcıların kabul ettiği üzere nimetin (dinin) tamamlanıp hüccetin ikame edildiğini söyler. Bu konuda Mu'tezili âlim Muhtar b. Mahmud el-Ucalî'nin (VII/XIII. yüzyıl) diğer kimi kelamcılar hakkında kullandığı birtakım ifadeleri aktararak, naslarda dinin önemli bazı kısımlarının yer bulamayabileceği şeklinde mütekellimine isnat ettiği görüşü çürütmeye çalışır. Ayrıca hadislerde ümmetin bidatlerden sakındırıldığına işaretlerle bunu dakelamcılar karşı kullanır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 107-109).

Yedinci olarak Hz. Peygamber'in, ashabını kendilerine emir ve nehyde bulunmadığı müddetçe şahsını kendi haline bırakmaları ve önceki ümmetlerin çok soru sormaktan helak oldukları yönündeki ifadesine (Buhârî, "İ'tisâm", 2; Müslim, "Hac", 412) yer veren müellif, bu mealde başka hadislerin de olduğunu belirttikten sonra bunların şeriatın farz ve haramları kapsamına aldığı ve hakkında hüküm bulunmayan bir mevzuyadair soru sormanın haramlığı hususunda bilgi oluşturduğunu ifade eder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 109). Başka bir eserinde yine bazı ayetlerden hareketle kimi konularda bilgiyi çoğaltmanın azabın artmasına neden olup, ondan kaçınmak gerektiğini söyler. İnsana dönük faydayı ve zararı ondan daha iyi bilen Allah'ın kitabına dönmenin diğer kitaplara başvuraktan daha değerli olduğunu kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 15-16). Bunun akait alanı dışında olması gerektiğine yönelik tirazı kabul etmeyen müellif, itikadi sahada bu durumun hayli hayli geçerli olduğunu savunur. Zira ona göre fîrû konulardan farklı olarak bu alanda selef vacip olmayan bir şeyin daha sonra değişerek halefe vacip olması söz konusu olamazken fıkhi sahada öncekilere vacip olmayan bir şeyin değişimlere bağlı olarak sonraki kişilere vücbiyeti gündeme gelebilir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 109).

İbnü'l-Vezîr sekizinci olarak Hz. Peygamber'in ümmetine ihtilafa düştüklerinde Kur'an ve sünnete başvurmalarına dönük yaptığı vasiyetin yanı sıra Cenâb-ı Hakk'ın, müminlere çekiştikleri konuyu Allah ve resulüne bırakmalarını emreden (Nisâ 4/59), münafıkların O'nun indirdiğine ve



peygambere gelme davetine yanaşmadıklarını (Nisâ 4/61)ve aralarında çekiştikleri işlerde Hz. Peygamber'in hakemliğine razı olmayan kimselerin gerçekten iman etmiş olmayacaklarını (Nisâ 4/65)bildiren ifadelerini de kelimcılara nispet ettiği görüşe karşı delil olarak kullanır. Aynı manayı teyit edecek şekilde Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen kişiler hakkında ayetlerde zikredilen kâfir, zalim ve fasık (Mâide 5/44-47) gibi nitelemelere de atıf yapan müellif, bunu hadis ve sahabe sözü ile de desteklemeye çalışır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 109-111). İbnü'l-Vezîr anlayışının önemli takipçilerinden Şevkânî de ihtilafa düşülen konunun Allah'a ve resulüne bırakılmasına dönük emirden Kur'an ve sünnetin maksut olduğuna dair Müslümanlar arasında ittifak olduğunu vurgulayarak (Şevkânî, 1432: 5-6), İbnü'l-Vezîr'i teyit eder.

İbnü'l-Vezîr ayrıca Kur'an'a dönülüpünun içerisinde yer alan bilgilerin diğer kitaplara tercih edilmesihususunda Hz. Peygamber dışında onun ehl-i beytinden aktarılmış sözlerolduğunu ifade ederek bunu da kelimcılara karşı kullanmaya çalışır(İbnü'l-Vezîr, 1349a: 16-17). Böylece Kur'an ve hadisin her zaman için yeterli olup, kelimcilerin iddia ettiklerininaksine akli başka birtakım desteklere ihtiyaç hissettirmeyeceğini ortaya koymuş olur.Selefiyye'nin en önemli temsilcilerinden olan İbn Teymiyye de aktardığı bir kısım ayetlerden sonra bu ilahi ifadelerin, Kur'an ve sünnetin dışında başka bir şeye hükümlerlik veren kişilerin,velev ki nakil ile akıl arasında uzlaştırma yaptıklarını iddia etseler bile,dalalete düştüklerinedönük bazı delaletleriçerçediğini belirtir (İbn Teymiyye, 1411: I, 58).

Öte yandan Hz. Peygamber'in dini tebliğ ederken asla kelami cevaplar vermediğine de işaret eden İbnü'l-Vezîr o devirde kelim ilminin zaten olmadığı yönünde akla gelebilecek muhtemel soruya da cevap verir. O dönemde kendisiyle konuşan ve tartışmaya girişen Yahudi ve Hristiyanların felsefe ile iştigalleri olduğunu, ancak kendisinin onlara bu yönde kelâmîmahiyette cevaplar vermediğini, örneğin ruhun durumu sorduğunda onun melekler cinsinden bir şey olduğu yolunda bir karşılığa bulunmadığını söyler. Böylesi bir karşılığın delilsiz tevil mahiyetinde olacağı için bu tarz bircevaba başvurmadığını kaydeder. Yine onun kelimcılar gibi birakli delil manzumesi halinde kanıtlar getirmediğini, örneğin rüyetullahı aklîvecheden cevaplandırma yolunagitmediğini, mucizelerine sihir diyenlere karşı, onun ile sihir arasındaki farkları izahakalkışmadığını,yeri gelince ihtiyaç olur düşüncesiyle sahabelerine bu tarz bir cevap talim ve telkinine girişmediğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 54-55). Hz. Peygamber'in başvurmadığı bir yola onun varisi olan, ancak onun kadar tebliğ konusunda başarılı olması söz konusu olmayan ilim ehlinin hiç yönelmemesi gerektiğini ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 75; İbnü'l-Vezîr, (t.y.): 576).

Bu konuda fikirlerini aktarmaya devam eden müellif, şayet nazar ve istidlalin ihmal edilmesi söz konusu olamayacak bir yol olduğu fikri doğru olsa peygamberlerden buna dönük mütevatir haberlerin gelmesi gerekirken,bu hususta ahad tarikiyle dahi bir haber gelmediğini söyler. Örneğin onlardan arazın cisimden farklı olduğu ve cisimde ortaya çıktığı gibi bir bilgi nakledilmediğini kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 55-56).Yine kelim yolunun nübüvvet makamına uygun olsa, Kur'an gibi ilahi kitapların, arazın varlığı gibi konular ile dolu olması gerekirken böyle bir durumun da mevzu bahis olmadığını söyler. Bu konuda kelimcilerin örneğin hudûs deliline kanıt olarak kullandıkları ayetlerden yaptıkları istidlallerin ise zayıf olduğunu belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 57-58). Hz. Peygamber'in ikrarda bulunan müminlerden ayrıca bir delil talep etmediği bilgisini deilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 76).

Dokuzuncu olarak Hz. Peygamber'in getirdiği dinin tamamlanmasından sonra artık filozoflar gibi nazar ve tefekkür yoluyla ondan bir kısım hükümler çıkarmaya değil, o dine bağlılık



gösterilmeye bakılması gerektiğini söyleyen İbnü'l-Vezîr selefî de bu yoldan gittiğini ifade eder. Müellif, bu manada dinin tamamlandığı vurgusunu yapan bazı sahabe ve tabiin sözleri üzerinden ilgili düşüncesini teyit yoluna gittikten sonra nazar yöntemiyle kendisine ulaşılan din olgusunun doğru kabul edilmesihisinde bundan daha önce İslam'ın ne olduğunun bilinmemesi ve onun insanlarca üretilmesi gibi bir mananın ortaya çıkacağını, doğal olarak da bunun batıl bir iddia olduğunu dile getirir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 111-112). Bu yol ile uğraşmamış sahabelerin itikatlarının sıhhati hususunda ümmetin icması bulunduğunu da hatırlatır (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 5).

Müellif, artık tamamlandığı için dinin nazari kısmının insanlarca keşfi gerektiği gibi bir durumun söz konusu olmadığını teyit babından getirdiği bir izahta ise meşhur, hatta mütevatir hadisler yoluyla iman ve İslam'ın rükünlerinin belirlendiğini, sahabelerin de bunları kendilerinden sonra gelen kimselere aktardığını belirtir. Ayetlerde işaret edilen dosdoğru ve sağlam din (Beyyine 98/59) ifadesinin dışında O'nun katında hak dinin İslam olduğu (Âl-i İmrân 3/19) şeklindeki vurgunun da kendisinin ortaya koyduğu bu düşünceyi desteklediğini söyler. Sınırları belli olan bu dine muhalefet eden kişinin tekfiri hususunda varılan icmanın da aynı manayı teyit ettiğini belirten müellif, halbuki nazar yoluyla kendisine ulaşılan dini inkar edenin kafir olmadığını, bunun da Hz. Peygamber'in getirdiği dinin tamamlanmış ve kamil bir din olduğu hususunu gösterdiğini ve artık kimsenin onu ikmal edecek bir konumu bulunmadığını kaydeder.²Bir diğer eserinde benzer şekilde bir mukayese yapan müellif, öğle namazının sabah namazından daha az rekatlı olduğunu söyleyen kişi kafir olurken, zarurilik dahi bildirse akli delili inkar edenin küfre düşmeyeceğini belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 178). Sonuç itibarıyla İbnü'l-Vezîr'in temsil ettiği anlayışta Kur'an ve sünnet; usulû'd-dini ve ona dair delillerle birliktedir. semi ve akli kanıtları da kapsamakta, Hz. Peygamber'in getirdikleri, tamamlanması gereken bir noksanameydan bırakmamaktadır (Efendi, 1428. 207).

İbnü'l-Vezîr, her ne kadar dini ziyadeleştirdiğini düşündüğü kimselerin kullandığı nazar ve istidlal yoluna sık sık eleştiriler yöneltse de aslında doğrudan buna değil, Kur'an'da var olan delillerindeki bir tertip ile ortaya konulan istidlal şekline karşı çıkar. Nitekim düşünen bir toplum için Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan pek çok delilin bulunduğunu bildiren ayeti (Bakara 2/164) yorumlarken burada bir nazar ve tefekkür emrinin olduğunu, selefî mantıkçı zevat gibi belirli birtakım öncüller ile bir tertibe sokarak delil getirme yoluna başvurmaksızın bu emri uyguladıklarını ifade eder. Böylece hem mana hem de kalıp olarak Kur'an'a muvafık olan nazar yolu ile bir problemleri olmadığını his eder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 52). Zaten nazar ve istidlali tümüyle inkar etmenin mümkün olmadığını söyleyen müellif (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 93), bu kabulünü iki durum üzerinden izah yoluna gider. Kişinin âlemdeki düzen ve hikmete bağlı olarak yaptığı tefekkür neticesinde, onun hakîm, kadîr, alîm ve yaratıcı bir varlık tarafından meydana getirildiği bilgisine ulaştıran nazar yolunun elbette bir değeri olduğunu söyler ve Kur'an'da bu mealde pek çok ayetin bulunduğuna işaret eder. İkinci olarak peygamber kıssalarından alınması gereken derslere de nazar yoluyla ulaşıldığını, bunun da nazarın bir ilim yöntemi olduğu hususunu gösterdiğini kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 67-68). Diğer bir selefî âlim İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Allah'ın varlığına ulaşma, peygamberlerin risaletini tasdik hususunda aklın fonksiyonuna

²İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk*, 111-112. İbnü'l-Vezîr gibi önceleri akli ilimlerle uğraşıp daha sonra yine onun gibi Kur'an ve sünnet esaslı bir anlayışa yönelen Şâtîbî de (ö. 790/1388) Allah'ın kulları üzerindeki hükmünün sadece peygamberlerin dilinde indirildiği şeriata göre şekilleneceğini, teşriî alanda aklın bir rolü bulunmadığını, böylesi bir iddianın dinde yeri olmayan bir bidat olduğunu ifade eder. Bkz. Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, tlk, Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-ü Selman, [y.y.]: Mektebetü't-Tevhid, (t.y.), II, 357.



işaret edipnazar yolunun tamamen göz ardı edilemeyeceğini savunur (İbnü'l-Cevzî, (t.y.): 5).Selefiyye'nin önemli simalarından İbn Kayyim de Kur'an'da nazarın emredildiği yerde ona karşı çıkılmasının mümkün olmadığınıihlas eder şekilde Cenâb-ı Hakk'ın, yaratılışı ve kendisine verilen rızıklar hususunda insana tefekkürü emrettiğini belirtir(İbn Kayyim, 1423: II, 264-267).

İbnü'l-Vezîr yinenazar yoluna tamamen karşı çıkmadığı hususuyla alakalı olarak bir diğer eserinde kendisiyle peygamberlerin nübüvvetinin anlaşıldığı mucizelerin bu delaletinin bir akli istidlali gerekli kıldığı hususunda müminler arasında bir ihtilafın düşünülmemeyeceğini, ancak sadece bu Kur'anî delillerle yetinmenin kabih olduğusavunacak kadar bu yöntemde aşırı gidenlerin ayıplanması ve onlara karşı çıkılması gerektiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1412: III, 437). Böylece Allah ve resulünün, hakkında tefekkürverdiği,uygulayamı övdüğü nazara(İbnü'l-Vezîr, (t.y.): 593)veya kendisine fitri akıl yoluyla ulaşılan (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 71)ya da peygamberlerin risaletinin anlaşılmasını sağlayan fayda içerikliistidlaledeğil (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 93), naslara tam anlamıyla bağımlıolmadığını düşündüğü felsefi nazar yoluna tepki gösterdiğini ortaya koyar.Nitekim kendisinin de mensubu olduğu Selefiyye mezhebinin yaklaşımını anlatırken onların Kur'an ve sünnete dönülmesi şeklindeki görüşleriyle nazar ve istidlal yolunun nefyi ve aklın terkigibi bir mana kastetmediklerini belirtir.Burada onların Allah'ın tefekkürü emrettiği yerlerde yapılan nazarın bir ilim ifade etmeyip, bilgiye ulaşmak için onun kelamcılarının yolu üzerine tertip edilmesi gerektiği şeklindeki nazar anlayışına ve bunu yapmayanların cahillikle suçlanmasına karşı çıktıklarını söyler (İbnü'l-Vezîr, 1412: III, 333-335).

Onuncu olarak Allah'ın İslam'dan önce gönderdiği peygamberler ve kitaplardan sonra insanların tefrikaya düşmesini kötülemeden hareket eden müellif, bu durumu da naslarda kim hususların ihmal edilmiş olabileceği şeklinde beyan edilen görüş aleyhine kullanır. Ona göre şayet Allah'ın gönderdiği ve indirdiği şeyler, insanlar arasında birliktelik sağlamaktan uzak olsaydı, O'nun sonradan oluşan bu tefrikayı zemmetmesi söz konusu olmazdı. Cenâb-ı Hakk'ın bu durumu kınaması, öncesinde dinin birliktelik oluşturduğunaışaret etmektedir. Müellif burada naslarda kimi hususların ihmal edilmiş olduğu kabulünün, doğal olarak onu tamamlamak adına ortaya atılacak farklı görüşlerin çıkmasına ve bunun da müslümanların içerisine ayrılık tohumları ekmesine neden olacağınıyeniden hatırlatır. Bu konuda “*Kendilerine kitap verilenler, ancak kendilerine o apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler*” (Beyyine 98/4) ve “*Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler*” (Âl-i İmrân 3/19) gibi ayetlerden istidlalde bulunur(İbnü'l-Vezîr, 1407: s. 112). Bir diğer eserinde bu konuda ayetler üzerinden getirdiği istidlalleri çoğaltır.³ Onun ilgili ayetlerden çıkardığı yorumların benzerini İbn Batta'da bulmak mümkündür (İbn Batta, 1415: I, 270-273, 276).

2. Dinde Noksanlaştırma

İbnü'l-Vezîr, kelamcılarının bir bölümünü, dinin bazı önemli kısımlarının akla havale edildiği için Kur'an ve sünnette yer almamış olabileceği görüşünü ileri sürdükleri iddiasıyla dini

³İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, I, 215-216. Bu tür bidat sergileyen kimselere karşı yapılan itirazların tefrikayı daha da artıracığı endişesiyle sükûtun daha iyi bir yol olabileceği şeklindeki itirazı kabul etmeyen müellif, bu bidatleri beyan etmenin yerine göre vacip yerine göre müstehab olduğunu, Hz. Ali'nin Hariciler'i doğru yola getirmek için sarfettiği gayretin bu minvalde okunması gerektiğini söyler. Bkz. İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, I, 220.



ziyadeleştirmek ile suçlarken, kimi zevatı ise semî konularda ileri düzeyde daraltmaya gitmekle eleştirir. Bunun tevili gerektiren zorunlu bir neden olmaksızın sadece üzerinde ittifak bulunmayan bazı kaideleri taklit üzerinden nasların zahiri anlamını mecaza hamledip onları gerçek manasından soyutlamak suretiyle gerçekleştirdiğini söyler. Bu tavrın en meşhur ve çirkin örneğini esma-i hüsnâ üzerinde yaptıkları tevil veya O'nu bir kısım temel niteliklerinden tenzih anlayışı ile ortaya koyan Karmatîler'in sergilediğini belirtir. Örneğin onların tevhidin zahiri anlamının teşbihi gerektirdiği iddiasıyla O'na ne mevcut ne de ma'dum denilemeyeceği gibi bir fikir ürettiklerini kaydeder. Bu konu hakkında başka bilgiler de aktaran İbnü'l-Vezîr böylesi tevili gerektiren hiçbir sebep yokken yapılan yorumların küfür olduğunu savunur. Müellif bu noktada aynı düzeyde olmasa da benzer şekilde kimi kelamcıların semî, basîr, rahman ve rahim gibi Allah'ın medhi sadedinde zikredilen esma-i hüsnâ hakkında yaptıkları tevil veya yorumları da eleştirir. Bu isimlerin zahirinin eksiklik, yergi ve teşbihe neden olduğu şeklinde üretilen görüşü anlamlandıramadığını ifade ederek ilgili düşünceyi reddeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 123-127).

İbnü'l-Vezîr, rahmetin hakiki anlamının Allah'a izafesinin sıkıntılı olduğuna dair Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhebine nispet ettiği görüşe uzun uzadıya cevaplar verir. Bunlardan birinde konuya ilahi muhabbeti ve Allah'ın Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'i dost edinmesi meselesini de dahil eden müellifkulda da ilim bulunmasına rağmen bu sıfatının insandaki bütün eksikliklerinden uzak tutularak Allah'a nispet edilmesine benzer şekilde ilahi muhabbet ve dostluğun da kuldaki tüm eksikliklerinden azade bir şekilde O'na izafe edilmekteyken bu iki mezhebin ortaya çıkıp bir bidat ihdas ettiklerini söyler. Onların yaydıkları bu bidat ile rahmet, muhabbet ve dostluğun Allah'a isnadını çirkin bir iş olarak gördüklerini söyler. Elllerinde bir karine olmadığı halde bunların kullanımını kabul için aslında onların hakiki manalarını Allah'tan nefyedecek bir tevil geliştirdiklerini kaydeder. Fitri olarak bir müminin ortaya konulan bu anlayışı kabul edemeyeceğini, sahabenin ve ehl-i hadisin de bu yaklaşımdan tıpkı bu iki kelam ekolünün birbirinden beri olması gibi uzak olduğunu ilave eder. Bu kelimelerin zahiri anlamlarının Allah'a nispetinin küfür veya dalalet olmadığına en büyük delilin ise sahabe ve selefın bunları anlamadığı veya anlasa da anlatmak suretiyle üzerlerine vacip olan nasihat görevini yerine getirmedikleri gibi bir fikir üretilemeyecek olması hususunun teşkil ettiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1407: 129-130). Ashabın ilgili tevilleribenişmediği kabulünün, onların buna dönük ifadeleri bulunmadığı göz önüne alındığında, ihtiyaç anında yapılması gereken bildirim öteleme ve müslümanları uyarmama anlamına geldiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 145). Onların tuvalet adabı da dahil dini meseleleri öğrenmeye teşvik ederken, İslâm'ın esasları olan ve kendisinin bilinmemesi Allah'ın bilinmemesine sebebiyet veren delilleri öğretme hususunda ihmalkarlık gösterdiğini düşünmenin kabul edilemeyeceğini belirtir. Şayet onların nazar ile meşgul olmaları söz konusu olsa bu durumun ve istidlal şekillerinin bize mutlaka intikal edeceğini kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 52-53).

İbnü'l-Vezîr bu şekilde genel anlamda teville karşı çıkınca Kur'an'da müteşabih ayetlerin varlığına dair icma olduğu, onların zahiri anlamının batıl olması itibariyle tevile ihtiyaç bulunduğu şeklindeki muhtemel bir itirazı da ele alıp cevaplandırır. Bu tarz ayetlerin Kur'an'da varit olduğu hususu doğru ise de, onların zahirinin batıl olup mutlaka tefsir edilmesi gerektiği şeklindeki bilginin yanlış olduğunu belirtir. Bu görüşüne ilgili ayette ilimde derinleşenlerin müteşabih ayetlere “iman ettikleri” yönünde kelam etmeleri ile onun teviline kalkışanların kalplerinde eğrilik bulunduğu ifadesiyle zemmedilmelerini gerekçe gösterir. Dolayısıyla bu ayetlerin zahirinin kabih olduğu görüşüne katılmadıklarını belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 131). Her zaman işaret ettiği üzere, akli



olarak bu zahiri anlamları kabih görmenin neticesinde kelamcılar onlara bir mana bulmak durumunda kaldıklarını ve semî alana dayanmadan farklı farklı görüşler ortaya attıklarını ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 145).

Müellif müteşabih ayetlerle akıl arasında kurduğu ilişkiye ışık tutan açıklamasında ise onların temel olarak iki kısımda incelenebileceğini söyler. İlkinin, zahiri olmayan, kendisinden bir şey anlaşılmayan ve kimseyi dalalete sürüklemeyen müteşabih şeklinde aktarıp buna huruf-ı mukattaayı örnek verir. Hükmünü belirttikten sonra, sadece Hz. Peygamber özelinde bile bir kısmının manasının anlaşılması caiz olduğu için onun hikmetinin olmadığı gibi bir fikir üretilemeyeceğini (İbnü'l-Vezîr, 1407: 132), belki de hikmetinin manasının anlaşılmaması üzerine temerküz ettiğini belirtir. Kulların bunlarla mükellef olduğuna dair hiçbir delil bulunmadığını söyler.⁴ İkinci kısmı ise zahiri bir manası olan, ancak hikmeti akıllara kapalı bulunan ayetler olarak aktarır. Bütün ilahi kitaplarda geçtiği üzere af ve merhamet Allah katında daha hoş ve müreccah iken O'nun müşrikleri ve kimi günahkârları affetmeyecek olmasını bu duruma örnek verir. Bu tarz ayetlerin zahiri üzerinden ilgili manaları batıl göremeyeceklerini, sadece buradaki hikmetin kendilerine kapalı olup, şayet onu bilecek olsalar bu işin güzelliğinin de farkına varacakları gibi bir kanaat izhar edeceklerini söyler. İlahi hükümleredönük bütün hikmetleri bilmekten aciz olduklarını itiraftan kaçınmamaları gerektiğinedikkat çeker (İbnü'l-Vezîr, 1407: 132).

Müellif dinin noksanlaştırılmasına ana neden olarak gördüğü kimi nasların içerisinde boşaltılıp tevile başvurulmasını eleştiri sadedinde kısaca müteşabih ayetlere temas ettiği gibi, mecaza da değinir. “*Onlara merhamet ile tevazu kanadını indir*” (İsrâ, 17/24) ve “*Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir*” (Hacc, 22/46) gibi ayetlerde yer alan mecaz ifadelerin bütün Araplarca manasının bilinmesi ve bir ihtilafa neden olmaması itibarı ile müteşabih kabul edilemeyeceğini belirtir ve manalarını kısaca açıklar (İbnü'l-Vezîr, 1407: 132-133). Mecazi ifadelerde asıl olanın muhataplarını zihin karışıklığına düşürmeyen ve fitri olarak anlaşılması mümkün olan kullanım olduğuna dikkat çeker (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 190). Böylece bu tip ayetlerden yola çıkarak kimi ayetlerde tevile başvurulmasının bir makuliyeti bulunduğu gibi bir fikir üretilmesinin önüne geçmeye çalışır.

Müellif, kimi nasların bildirdiği hakikatlerin fitri ve selim bir akılla düşünülmemesi neticesinde hemen muhal addedilip mecaz olarak değerlendirilmesine kuşların (Nûr 24/41) ve yer, gök ile bunların içindeki her şeyin Allah'ı tespih etmesine (İsrâ 17/44) dönük ifadelerin tevil edilmesini örnek gösterir. Bunlara içinde bu ifadelerin aklen imkânsız olmadığı vurgusunun da yapıldığı çeşitli cevaplar verir (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 12-14).

Sonuç olarak İbnü'l-Vezîr selim ve fitri olan bir akıl üzerinden incelenecek olsa mecaza hamletmeye gerek olmayan, üstelik Arapça'da misli bulunmayan yerlerde kimilerinin kendince belirlediği akli ilkelere muhalefet nedeni ile hemen tevile başvurduklarını söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 12). Müslümanların üzerinde icma ettiği kati bir delil olmadan sadece istihsani olarak bir nassı hakiki manasından çıkartıp mecaza hamletmenin caiz olması halinde Bâtınilerin veya meselelere aynı şekilde yaklaşan kişilerin tevilini de doğru kabul etmek gerektiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 175). Kimsenin bilmediğini bilen, kimsenin kadir olmadığı şeylere güç yetiren

⁴İbnü'l-Vezîr, *Tercihu esâlibi'l-Kur'ân*, s. 147; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk*, s. 132. İbnü'l-Vezîr, Zeydî imamlardan Yahya b. Hamza'nın bir eserine atf yaparak bir manayı adeta şifreli şekilde gizleyip de ilgili harfleri okuyan kişiden onu anlamasını isteme şeklindeki bir talebi kimsenin güzel karşılamayacağını, Arap edebiyatında da böyle bir tavrın olmadığını söyler. Bunu huruf-ı mukatta ile kulun mükellef olmadığı manasını teyit için aktarır. Bkz. İbnü'l-Vezîr, *Tercihu esâlibi'l-Kur'ân*, s. 147.



Cenâb-ı Hakk'ın kelamının, mümkünattan olan bütün işlerde hakikate yorulması gerektiğinin altını çizer (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 178).

3. Akıl-Nakil Çatışması

Akıl nakil ilişkisinde bu iki kaynağın çatışma ihtimalimeselesini daha çok dinin ziyadeleştirilmesi şeklinde nitelediği yaklaşımı eleştirirken ele alan İbnü'l-Vezîr, önce bu konudaki hükmünü verir ve görüşlerine katıldığını ihsas eder şekilde nice âkil ve zeki tahkik ehlinin sahih nakil ile gerçek akıl arasında bir çatışma olmayacağı hususunda ittifak ettiğini belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 112). Müellifin burada zeki muhakkikler diye bahsettiği zevat arasında yer alması muhtemel olan İbn Teymiyye'nin sarîh ve sahih niteliklerine haiz olan akıl ile naklin çatışmasının imkânsız olduğunu kaydettiği görülür (İbn Teymiyye, 1425: IX, 279).

İbnü'l-Vezîr, bu konuda şeriâtın akılla bilindiği, ikincinin asıl olduğu, onun ortadan kalkması halinde şeriâtın da ortadan kalkacağı iddiasıyla ikili arasındaki olası bir çatışmada aklın tercih edilmesi gerektiği şeklinde kelamcılara isnat ettiği düşüncüyü açıkça reddeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 117). Müellifin, kendisinden istifade ettiği anlaşılın İbn Teymiyye de bu konu hakkında yazılmış en önemli eserlerin başında gelen *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl* adlı kapsamlı çalışmasının girişinde bu görüşü Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) üzerinden kelamcılara nispet eder. Burada onun iki kaynak arasında zuhur eden bir çatışmada asıl olan aklın nakil karşısında öne geçirilmemesi durumunda bundan önce akıl, buna bağlı olarak ona tabi konumunda olan nakle bir yergi anlamı çıkacağı şeklindeki bir mütalaasına yer verir (İbn Teymiyye, 1411: I, 4; Râzî, 1323: 31).

İbnü'l-Vezîr bu yaklaşıma cevap verirken akıl ve şeriâtın birbiriyle çatışmasının muhal olduğunu, akıl şeriâtın sıhhatine hükmettikten sonra şayet şeriât (herhangi bir ifadesi üzerinden) batıl oluyorsa, burada ikisinin birden batıl konumuna düşeceğini söyler. Aklın, sıhhatine hükmettikten sonra kalkıp da bir yerde şeriâtın batıllığına hükmettiğinde onun (akıl) kendisinin verdiği hükümde de batıl olduğunun anlaşılacağını kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 117-118). Dolayısıyla böyle bir konumda olan aklın aslında kendi hükümleri üzerinden de sorgulanır bir konuma geleceğini ihsas eder. Kelamcılarının dinin mühim meselelerinde gerçek kıstas veya ölçütlere sahip olsalar apaçık bir şekilde hakkın batıldan ayrılacağını savunan müellif bu durumda varsayılan hilafın ortadan kalkıp gönüllerin huzura kavuşacağını söyler (İbnü'l-Vezîr, 1407: 18).

İbnü'l-Vezîr, eserlerinde kimi itikadi meseleler üzerinden sarîh akılla sahih naklin çatışmadığı şeklindeki kabulüne kanıt mahiyetinde ayetlerden örnekler de getirir ve bu iki kaynağın uzlaşısına işaret eder. Bu doğrultuda “her şeyde, Allah'ın bir olduğunu gösteren işaretler olduğu” anlamına gelen bir şiiri paylaştıktan sonra O'nun vahdaniyetini hem ayetlerin hem de akli kanıtların ispat ettiğini söyler. Müellif, konuyla ilgili aktaracağı ayetleri takdim etmeden önce Allah'ın varlığına delil mahiyetinde olan bu ilahi kelam örneklerinin aynı zamanda burhan hüviyetinde bir kanıt konumuna da sahip olduğunu belirtir. Sonrasında konuyla ilgili olduğunu düşündüğü pek çok ayeti delil olarak sıralar (İbnü'l-Vezîr, 1349a.81-83). Müellif, “*Delilinizi getirin. İşte bu, benimle birlikte olanların da zikridir, benden öncekilerin de zikridir*” (Enbiyâ 21/24) ayetini yorumlarken de bu ilahi kelamın, dini alanda Kur'an'ın pek çok burhana sahip olduğu hususuna işaret içerdiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1407: 11). Yine aktaracağı bazı ayetleri zikretmeden önce Kur'an'ın en açık ve fasih ifadelerle, çok sayıda güzel akli delil getirdiğini belirterek onun akli kanıtlara sahip



olduğunu ihsas edip bu ilahi kitabın en sahih burhanlarla donatıldığını kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1412: IV, 111-113).

Müellif kimi zamanda Selefiyye'ye muhalif yaklaşımlara yönelik cevabını akıl ile nakil birlikteliği üzerinden vererek de aslında bir nevi bu iki kaynak arasında çatışma olmayacağını ihsas eder. Bunlardan birinde “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yer küreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de «İsteyerek geldik» dediler*” (Fussilet 41/11) ayetinde yer alan “ister-istememez” ifadesinin insan fiillerinin arasını ayırmayıp hepsinin zorunlu olarak gerçekleştiğini iddia eden Cebriyye aleyhine kanıt teşkil ettiğini söyler. Fiillerin bir kısmının ihtiyari bir bölümünün ise cebri, dolayısıyla birbirinden farklı olduğu bilgisinin aynı zamanda aklın zaruri bilgileri arasında yer aldığını belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 179-180). Müellif kimi zamanda genel anlamda savunduğu bir görüşün teyidini akıl-nakil birlikteliği üzerinden ortaya koyar. Örneğin dinin temel yedi konusunu sayıp bunların altısına muhalefetin küfür olduğunu belirttikten sonra bidatleri terk şeklinde zikrettiği yedinci madde hakkında daha ihtiyatlı bir ifade kullanır, ancak sonuç itibariyle muhalefet halinde hepsinde de bir azap ihtimalinin bulunduğunu söyler. İşte bu noktada zarar ihtimali bulunan yerde onu bertaraf etme gayretinin güzelliği, zararın erişeceği yerde bunu defetmenin ve genel anlamda bu tip yerlerde ihtiyatlı bir tutum takınmanın zorunluluğu hususunda akıl ve naklin birleştiğini ifade eder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 21-22).

İbnü'l-Vezîr, yine bir vesileyle hakkında açıklama getirdiği icthad meselesinde bu işin batıl olduğuna dair ortaya atılan iddianın aklın zaruri ve istidlali yoldan sağladığı bilgiye de şeriatın verdiği malumata da aykırı olduğunu belirterek ikilinin uzlaşısına dikkat çeker (İbnü'l-Vezîr, 1412: I, 351). Yine Hz. Peygamber'in nübüvvet aşamasında kendi durumuyla ilgili ortaya çıkan pek çok karinenin zaruri olarak onun doğruluğuna işaret ettiğini belirtirken de bunun delilinin hem semî hem de akli yoldan ortaya konulabileceğini söyler. Bir kısım ayetler üzerinden olayın şer'î boyutuna dair delil getirdiği gibi, çocuğunun hastalığı bilinen, evinden feryat işitilen, hanesinden cenaze çıkan ve kendisine taziyeyegidilen güvenilir bir adamın evladının ölümüne dair verdiği haberin, ilgili karinelere hareketle doğruluğunu zaruri olarak bilinmesini de akli bir delil olarak sunar. Bu yoldan nakil ve aklın aynı hususu teyit ettiğinin bir diğer örneğini verir (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 43-46).

Genel anlamda akıl-nakil arasındaki çatışmayı vehim olarak niteleyen İbnü'l-Vezîr butipbir algının neden kaynaklanmış olabileceğine dair birtakım ihtimaller üzerinden açıklamalar da getirir. Bunlardan biri olarak akli ilimlerle meşgul olan bazı zevatın, kati olmadığı halde kesin olduğunu zannettiği kimi akli delillerden hareketle böyle bir vehmekapıldığını ifade eder. Nitekim kati olduğu ileri sürülen kimi akli delillerin kabulü ve şartları hususunda mantıkçılar ve kelamcılar arasında ihtilafların bulunduğunu söyler. Dolayısıyla kimilerinin kesin olduğunu iddia ettiği bir delili, başka birileri zannî olarak değerlendirdiği için böyle bir akli delilden hareketle onunla nakil arasında çelişki varmış gibi fikir üretmenin doğru olmadığını ima eder. Bu konuda vücud-mahiyet, cisimler ve ona bağlı olan bütün cevherlerin hepsinin özünde birbirinin misli olması, Vacibü'l-vucûd olan varlığın çoğu şeyde mümkün varlığa mukayese edilmesi ve halâ (boşluk) meselesi gibi mevzularda kaide olarak kabul edilmiş düsturlara yönelik diğer bazı zevatın itirazlarına yer verir. Öte yandan delilin zaruri veya nefsi itminana kavuşturan bir hüküm üzerine bina edilmesinin zorunluluğu hususunda da ihtilaflar olduğunu söyleyen müellif, kişinin delilinin kati olduğunu iddia ettiği bir yerde diğer zeki bir muhakkikin muhalefetiyle karşı karşıya kalıyorken, akli delilin katiliğine hükmetmenin yanlış olacağına işaret eder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 112-114).



Kimi girift meselelerde ehlinin uzun müddet araştırma ve değerlendirme yapmasına rağmen aralarındaki ihtilafın hiç bitmemesinin onların bu konuda bir yakine ulaşmadıklarının işareti sayan müellif bunu, konunun karışıklığına değil sağlam temel üzere bina edilmemesine bağlamamanın daha doğru olacağını savunur. Feraizin ince hesapları, ay-güneş tutulmasının zamanını belirleme gibi karmaşık konularda ilimehli birliktelik içerisindeyken diğer bir kısım akli konularda erbabının bir uzlaşma sağlayamamasının, konunun temelinde işin incelik veya zorluğu değil, kaide eksikliğinin bulunduğu hususunu gösterdiğini söyler. Nitekim beyan ve meanî ilminin uzmanlarının da mesele ne kadar girift olursa olsun öncüllerinin sağlam olduğu yerde ittifak ederken, zanni olduğu durumlarda ihtilafa düştüklerini belirtir. Buradan konuyu kelama ve kelamcılara getiren müellif, aslında mütekellimînin de bilinmesi için kelam ilmine ihtiyaç duyulmayan yerlerde müttelik iken sonradan kendi ilim dallarına bağlı bazı zanni konularda katilik iddiasında bulunarak birbirlerini günah ve küfre nispet ettiklerini kaydeder. Bundan sadece ilgili meselelerde akli son raddesine kadar kullandığı halde yine de zanniyatın ötesine geçmediğinin farkına varıp teslimiyet gösteren kişilerin kurtulduğunu söyler (İbnü'l-Vezîr, 1407: 17-18). Zaten kelamdaki ince meselelerinin son noktasına ulaşılsada bir tatmine ermenin mümkün olmadığı yönünde doğrudan bu meselelerle uğraşan kelamcıların itirafları bulunduğunu ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 53-54).

Zanni olduğu halde kati olarak değerlendirdikleri kimi delillerinden hareketle nasslar ile akıl arasında bir çatışma olduğu vehmine kapılan bu kişilere cevap mahiyetinde müellif Kur'an delillerinin bildirdiği kesinlik ile kelamcıların ortaya koyduğu kanıtların taşıdığı sıkıntılara da temas eder. İlki hiçbir taklit ve zanna meydan bırakmazken, ikinciyle iştilal eden kimselerin konuyla ilgileri delilleri öğrenmek için tamamen taklit yoluyla önceki zevatın kitaplarında yer alan bilgileri alıp kullandıklarını söyler. Kur'an'ı inceleyen bir kişinin başka kimseyi taklit etme ihtiyacına girmeden ilgili delilleri öğrenebileceğini, aslında kelamcıların da nazar yolunu bu ilahi kitaptan talim ettiklerini, ancak bu hususta aşırı gidip, durmaları gereken yeribilmediklerini kaydeder.⁵ Kur'an'dan kati delil arayışına giren kişilerin, tatminkar ve kalbe şifa verir tarzda bu kanıtlara ulaşabileceğini savunur (İbnü'l-Vezîr, 1412: I, 206). Buna karşılık nazar ve istidlalin ise her an bir şüpheymaruz kalıp herhangi bir vakit diliminde butlanı ortaya çıkabilecek bir konumda bulunduğunu ifade ederek böyle bir bilginin kati ve kesin bir ilim hüviyetinde olamayacağını ve zann-ı galibin ötesine geçecek bir mevki elde edemeyeceğini belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1412: I, 209). Yine akli delillerin öğrenilmesinin uzun bir zaman dilimine bağlı olduğunu ifade ederek de Kur'anî delillerin daha tercih edilir olduğunu ima eder (İbnü'l-Vezîr, (t.y.): 577).

Kur'anî kanıtların güçlülüğüne karşın kelamî delillerin zayıflığını teorik olarak bu şekilde ele alan İbnü'l-Vezîr bazı konular üzerinden bunun adeta pratik yansımalarını gösterir. Bunlardan birinde aklın peygamberlerin doğruluğu hususunda kesin bilgi sağlayamayacak iken bunu nassların tespit ettiğini, yine her ne kadar Mu'tezile aksi görüş bildirirse de Allah'ı bilmenin vücubiyetinin akıl ile değil, şeriat ile gerçekleştiğini söyler. Onların lütfun Allah'a zorunlu olduğu şeklindeki görüşlerinin ise tamamen zayıf olduğunu belirtir. Aynı şekilde nübüvvetin tasdiki için mucizenin zorunlu olduğu bilgisini aklın değil şeriatın tespit ettiğini, nitekim bu manada mucizesi olmayan

⁵Nitekim, pek çok mezhepler tarihi bilgininin, muhtelif görüşleri dercettikleri eserlerinin dışında bunları farklı zaman, mekan, soy ve maksat üzere bulunup da okuyan insanların, aynı mezhep veya gaye etrafında birleşmemelerinin de bu durumu ispat ettiğini söyler. Bkz. İbnü'l-Vezîr, *Tercihu esâlibi'l-Kur'ân*, s. 17. İbnü'l-Vezîr'in bu yorumunun bir benzerini, akıl, görüş, heva, irade ve şehvetleri itibarıyla birbirinden ayrılmış insanların içerisinde iki kişinin dahi her şeyde aynı şekilde iradelerini şekillendirmelerinin imkânsız olduğunu vurgulayan İbn Batta'da da görmek mümkündür. Bkz. İbn Batta, *el-İbane an şeriatil-fırkati'n-naciye*, I, 386.



kişinin peygamberlik iddiasında yalancı olduğu hususunda varılan icmanın bu anlayış üzerine tesis edildiğini söyler (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 40).

İbnü'l-Vezîr, akli ilimlerle uğraşan nice zevatın kendi kanıtlarında sıkıntı olabileceği ihtimalini hesaba katmadan hemen onlara zıt olduğunudüşündükleriilgili nassı tevile yeltendiklerini söyler. Bunun netameli bir tavır olduğunu söyleyen müellif eğer bu tehlikenin farkına varılamıyorsa hiç değilse akli ölçüler içerisinde Hızır'ın yaptıklarının çirkinliğine hükmedip sonradan ulaştığı yargının yanlışlığını farkedenden Hz. Musa'ya veya kendi aile üyesi olduğu için oğlunun kurtarılmasını bekleyip sonrabunun yanlışlığınıidrak eden Hz. Nuh'a bakılması gerektiğini belirtir. Onlarda bile kabul edilmeyen bir tavrın diğer insanlarda hiç itibara alınmayacağını savunarak, kurtuluşu ümit eden kişinin bu duruma dikkat etmesi gerektiğini hatırlatır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 114).Başka bir eserinde yine bu konuya değinen müellif başlangıçta Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptığı şeylerden hoşlanmadığını, sonradankendisine açıklanacak hususlara ihtimal vermediğini belirterek,aklın eksikliğine çarpıcı bir şekilde dikkat çeker (İbnü'l-Vezîr, 1349a: 145). Böylece eksikliklerle malul olan aklın ürettiği delillerden hareketle onunla arasında çatışma olduğunu iddia ettiği nassı tevile kalkışmanın yanlışlığınaışaret etmiş olur. Hızır ile Hz. Musa arasında gerçekleşen konuşmayı benzer şekilde yorumlayan İbnü'l-Cevzî de, bu konuda akla teslimiyet tavsiye eder (İbnü'l-Cevzî, 1412: 274-275).

İbnü'l-Vezîr kati olduğu vehmedilen zanni delilden hareketle nasları tevil etme anlayışına, birtakım endişelerle Allah'ın fiilinde hikmet bulunduğunu nefyeden Eş'ariyye'nin gulat kesimi ile O'na zahiren eksiklik izafe anlamı taşıdığı için Zatını, semî, basîr ve mürîd şeklinde nitelemeyen Mu'tezileyörnek verir. Yine bu iki mezhep mensuplarınınrahman ve rahim gibi isimlerin hakikatini teşkil eden rahmetin O'na hakiki anlamda izafesinin çirkin olduğu düşüncesiyle onu mecaza hamletmelerinide aynı yaklaşımın bir yansıması olarak değerlendirir (İbnü'l-Vezîr, 1407: 114-115).Bu isimleri tevil eden Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin, birbirlerinin tevilini çirkin görürken Selefiyye'nin her iki ekolün tevilini kabih addettiğini, ayrıca bu üç mezhebin her birinin Batnilerin tevillerini yakışsız gördüklerini söyler. İşin içerisine tekfir girip de Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin, esma-i hüsnayı inkâr ettikleri gerekçesiyle Batnileri küfre nispet edince onların da bir inkar değil, sadece tevillerinin söz konusu olup, kendilerinin tıpkı bu suçlamayı onlara yönelten kişilerin rahman ve rahim isimlerine yaptıkları gibi tevil dışında bir şeye başvurmadıkları yolunda cevap verdiklerini kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 128).

İhtilafın merkezinde kati olan akli delile aykırılık iddiasıyla tevile başvurulmasının zorunluluğu hususunun bulunduğu işaret eden İbnü'l-Vezîr konunun izahına önem verir. Söz konusu katilik iddiasının akıl yahut şeriat ya da her ikisiyle birlikte batıl olduğunu bilen kişiye düşenin hakka tabi olup bunu açıklamak ve nakil ile çatıştığı iddia edilen akli delilin bir katilik bildirmediğini izah etmek olduğunu belirtir. Şayet bu akli delilin batıllığına dair bir bilgiye ulaşamazsa bu tip ince meselelerde nice zeki kimselerin katiliğine inandıkları yerlerde hataya düştüklerini ve bu konulara dalmanın tehlikeli olduğunu hatırlama getirmesi gerektiğini söyler. Bu hükmünü teyit için de şeriat ile bir bağı olmadığı müddetçe zaruri bir akli bilgiye muhalefetin küfür veya fisk olmadığı hususundaki icmayı hatırlatır. Buna karşılık semi olarak inanılması zaruri bir hususa muhalefetin küfür olduğu noktasında da icma bulunduğunu ifade eder.Bu manada rahman, rahim, semî ve basîr gibi Cenâb-ı Hakk'ın kendisine izafe ettiği isimleritevili zorunlu isimler olarak görmenin imani anlamda hiçbir sıkıntı taşımadığını iddiaetmenin mümkün olmadığını söyler. Burada ilgili ifadeleri doğrudan övgü olarak görüp onların herhangi bir şekilde teviline



başvurmayan selefın kelamcılarının da itiraf ettiği gibi salim olan yolu tercih ettiklerini, doğrusunun da bu tavır olduğunu belirtir.⁶

İbnü'l-Vezîr akıl nakil çatışması olduğu vehmine kapılan kimseler bağlamında ele aldığı bir diğer grubun ise sıhhatine çok güvendiği kimi akli delillerden hareketle uzmanı olmadığı ya da çokça eksikliği bulunduğu semî alandaki kusuruna bakmadan, şeriatın birkısım temel akli ilkelerle çeliştiğini iddia ile açık bir küfre düştüğünü söyler. Başta İbnü'r-Ravendî ve diğer bazı filozoflar olmak üzere Berahime'nin çoğunluğunu bu konumayerleştiren İbnü'l-Vezîr, onların bazı ortak kanaatlerine yer verir. Bu kişilerin, cehennem azabının bir maslahat ve hikmet iğermediği, bunu ilim, hikmet ve ihtiyar sahibi bir varlığın gerçekteştirmeyeceği hususunda fikir birliği ettiklerini söyler. Onların alîm ve hakîm bir varlığın hikmetsiz şekilde insanları azaba uğratmasının caiz olmadığı şeklindeki ifadelerinin aslında doğru olduğunu, ancak şer'î hususta eksik malumata sahip oldukları için bu azabın hikmetsiz olduğu vehmine kapıldıklarını belirtir. şeriatı isnat edilen bu hikmetsizlik iddialarının batıl olduğunu söyleyen müellif konu dışı olduğu için meselenin izahını ilahi hikmet mevzuuna bırakır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 118).

İbnü'l-Vezîr yine akıl nakil çatışması olduğunu düşünen kimseler bağlamında bir gruba daha yer verir. Bu kişilerin nasların kimi zaman lafızları kimi zaman manası noktasında bilgilerinin çok kısıtlı olduğunu, bazen de zıt gibi görünen ayetleri birleştirme hususunda cehaletlerinin ortaya çıkıp umumilik bildireni hususilik ifade edene “zahir”i, “nass”a takdim ettiklerini söyler. Hatta kimi zaman hakkında şer'î bir ifade bulunmayan yerde ilgili semi hükmün zaruri veya kati olduğuna dair açıklamalar getirdiklerini, sonra da bunların akli veya semi yahut her iki türden delillerle çatıştığını iddia ettiklerini kaydeder. Râfızîleri, Hâricîlerin çoğunluk kesimini ve tekfirden aşırı gidenleri bu grubun içerisine dahil eden müellif, halku'l-Kur'an meselesi üzerinden meramını anlatmaya çalışır. Bu konuda nice zevatın kendilerine muhalefet eden kimseleri bir delile dayanmaksızın tekfire yeltendiğini, kimi muhaddislerin okuyucuyu ve onun dilini yaratılmışkabil ettiği halde okuyuşunun hudusünü inkar ettiğini söyler. Bunların, naslarda, Allah'ın kelamının namazda okunup Mushaf'ta yazılan şey olduğu ve bunu inkar edenin küfre düştüğü gibi bir bilginin yer aldığı düşüncesiyle böyle bir görüş serdettiklerini belirtir. Bu kişilerin taklit ile yetinen, cehalet veya inat ile hareket eden ve bilmediklerini bilmeyen kimseler olduğunu söyler, bu noktada selefın bu grubun içerisine dahil olmadığının altını ısrarla çizer. Müellif, tevatür iddiasıyla gerçekte tevatür arasındaki farkı görmeyen ve bu yüzden tüm haberleri geçersiz addeden zevatın tavrını da aynı yaklaşımın bir tezahürü olarak aktarır (İbnü'l-Vezîr, 1407: 118-120).

İbnü'l-Vezîr'in akıl-nakil çatışmasını kabul eden insanlar özelinde dile getirdiği ihtimallerden biri de semî alanda büyük birikimi olup ömrünü bu konudaki bilgileri öğrenmek için harcayan kişinin, şer'î alanda zayıf lakin akli ilimlerde otorite olan bilginlerle tartıştığında akli ilimlerin semî konularla çatışma içerisinde olduğuna yönelik bir düşünce geliştirmesidir. Burada semî alanda zayıf, ancak akli sahada derin müktesebatı olan kişiyi müminler için şefaati reddedip

⁶ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk*, 116. Müellif, bir eserinde ise tevîl ehlinde hadis rivayet edilmesi meselesini incelerken önce onları iki gruba ayırır. Yaptıklarını bidat olarak nitelemekle birlikte ilkini küfre ve fışka nispet edilmeyen; ikincisini ise küfrüne değil fasıklığına hüküm olunan kimseler olarak nakleder ve genel anlamda onların hadis rivayetinde sıkıntı olmadığını belirtir. Ebû Abdillâh İzzüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Alî Yemânî İbnü'l-Vezîr, *Tenkîhü'l-enzâr fi ma'rifeti ulûmi'l-âsâr*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak-Amir Hüseyin, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1420/1999, s. 205-206. Ancak burada da Bâtınileri ayrı bir yere koyarak genel anlamda ulemanın kible ehlini tekfir etmediği için bu tevîl erbabına yönelik bir tekfirden bahsetmediğini, ancak Bâtıniler gibi dinin zaruriyyat kısmında tehlikeli görüşler serdeden kimselerin ise farklı bir durumda olduğunu söyler. Bkz. İbnü'l-Vezîr, *Tenkîhü'l-enzâr*, s. 212.



günahkârların ebedi azaba duçar olacağını iddia eden Mu'tezilî zat üzerinden örneklendiren müellif, onun karşısındaki kişinin akli delilin nassa zıt olduğu gibi bir vehme kapılmasını muhatabının akli alanda tahkik ehli olduğuna yönelik iddiasını doğurduğu psikolojiye bağlar. Halbuki semiyatta güçlü olan bu şahısların olayın gerçek sebebine vâkıf olsalar, muhataplarının bu iddialarının şer'î alandaki eksiklikleri ve olayın şer'î boyutunu araştırma noktasındaki zafiyetleri olduğuna bilgisine ulaşacaklarını ve akla beri olduğu bir nakil çatışması isnat ettiklerinin farkına varacaklarını kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 121).

İbnü'l-Vezîr akıl-nakil ilişkisi hususunda tehlikeli sularda yüzdüğünü düşündüğü bu kişilere dair görüşlerini aktardıktan sonra bu meseledeki tavır sahibinin kendisini korumuş olacağını belirtir. Bunların ilkinin bütün bidatleri, mezhebi bağları ve taklidi terk eden, taassuptan uzak durup Kur'an ve sünnete yapışan, Allah'tan yardım dileyen, zahiri olarak çatışma gördüğü yerlerde tevakkuf eden ve bilmediği şeyleri bildiği iddiasına kalkışmayan kişi olarak tavsif eder ve İmâm Buhârî ile diğer Ehl-i Sünnet imamlarını bu mevkie yerleştirir. İkincisini ise hem akli hem de şer'î ilimlerde derinliği olup bu alanların imamı kabul edilen ve daha çok akli ilimde uzman olanları da şer'î alanda daha derin müktesabatı bulunanları da, iyi niyet ve takvasıyla kendisine çeken ve onların müşküllerini çözen kimse olarak tavsif eder. Bu şekilde olmayıp da iki ilim dalından veya onların ehlerinden birine zıt düşen, bildiğini uygulayıp bilmediğini terketme yoluna gitmeyen kişilerin ise bir şekilde bidat veya bir yanlışa düşmesinin kaçınılmaz olduğunu kaydeder (İbnü'l-Vezîr, 1407: 122).

Müellif akıl-nakil çatışması konusunun dışında akıl ile ilahi fiil arasındaki ilişkiyi de değinir. İlahi fiilin akla muhalif bir surette vuku bulmasında bir sıkıntı görmediklerini, ancak gerçekleşen bütün ilahi fiillerde, aklın onun zıddını; terkedilenlerde ise aklın onun işlenmesini tercih ettiği gibi bir fikre de kapılmadıklarını söyler. Eğer yapılan veya terkedilen ilahi fiil ile akıl arasında zahiri itibariyle bir sıkıntı görülürse, bunun Allah'ın hükmünü anlamadaki eksikliğe yorulması gerektiğini belirtir. Bu hükmünü ispat amacıyla Hz. Musa'nın bilmediğini bilen Hızır'ın, onun tercih etmediği bir işi yapmasına atıfta bulunur. Burada asıl ölçüye de dikkat çekerek akıl ile ilahi fiil arasındaki çatışmanın ilim miktarından kaynaklandığını belirtir. Bu farklılığın olağanlığına da değinen müellif, insanoğluyla Allah'ın hükümleri ve yaptıkları arasında tam bir uzlaşma olsa ve naslarda beşer adına hiçbir müteşabih, yani anlamı karışık bir ifade olmasa, asıl sıkıntının bu husustan kaynaklanacağını ifade eder. Zira böyle bir uzlaşmanın, cehalet, şehvet, heva, vehim ve hatalar ile malul olan insanın, gaybı bilen ve bütün bu eksikliklerden münezze olan Allah ile eşitliğini gerektireceğini belirtir (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 41).

Akıl-nakil ilişkisi ve çatışmasıyla bağlantılı olarak hüsün ve kubuhun akli mi yoksa şer'î mi olduğu hususundaki açıklamalarına da kısaca yer verilmesi gereken İbnü'l-Vezîr, bir şeyin akli olarak güzelliğine ulaşıldığında yapılacak böyle bir tespitin dini anlamda sıkıntı teşkil etmeyeceğini söyler. Şeriatın bulunmadığı, dolayısıyla hüküm koymadığı bir zaman diliminde ortaya çıkan bir konuda kişinin Yaratıcının kabih bir fiil işlemeyeceğine inanması gerektiğini, hali hazırda var olan din ekseninde zaten O'nun böyle bir iş yapmadığı ve ne geçmişte ne de gelecekte yapmasının caiz olmadığı hususunun semî olarak bilindiğini kaydeder. Öte yandan Allah hakkında hüsün ve kubuhun gündeme getirilmesinin caiz olduğu hususunun da semî olarak bilindiğini savunan müellif bunu insanın yaratılmasının illetini soran meleklerle Cenâb-ı Hakk'ın, "*Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim*" (Bakara 2/30) şeklinde verdiği cevap üzerinden teyit eder. Bu durumu iki vecihle açıklayan müellif öncelikle meleklerin O'nun hakkında bir hüsün durumunun olmadığına



inanmış olsalar, böyle bir soru sormalarının anlamı kalmayacağına işaret eder. İkinci olarak Allah'ın bu durumu şeylerin kendi varlıkları üzerinden değil, ona dair ilmi üzerinden izah ettiğine dikkat çeker. Bu meselede delilini ilgili ayetten getiren kişinin artık hüsün ve kubuhun akli olduğunu ispat etmekle uğraşmasına gerek kalmayacağını, onun semî olarak tespit edildiğinin ortaya çıkacağını ilave eder (İbnü'l-Vezîr, 1349b: 42-43). Ancak bu ifadeleriyle şeriat olmadan aklın hiçbir iyiyi ve kötüyü tespit edemediğini ileri sürmüştür. Zira o, eserlerinde aklın Allah'ın bazı güzel sıfatlara sahip bulunduğu, diriliş ve cezanın güzel olduğu hususunu icmali olarak bileceğini savunur (Efendi, 1428: 262).

SONUÇ

Zeydiyye fırkasına mensup bir zat iken birtakım saiklerle Selefiyye mezhebine geçen ve görüşlerini bu muhafazakâr anlayış üzerinden ortaya koyan İbnü'l-Vezîr, akıl-nakil ilişkisi meselesinde de bu bağlılığını sürdürmüştür, konuyla ilgili aktardığı görüşlerinde her koşulda Kur'an ve sünnete teslimiyet göstermek, kelam ilmine ve onun ehlinin benimsediği yaklaşıma karşı çıkmak ile simgeleşen Selefi anlayışın canlı bir örneğini sunmuştur. Bu meselede daha çok eleştirel bir üslup benimseyen müellif şeriatın, aklın alanına girdiği için bazı önemli dini hususlarayer vermediği düşüncesini isnat ettiği kelamcıları dini ziyadeleştirmek; akli bir zorunluluk olmadığı ve kati bir delil bulunmadığı halde hemen nasları tevil eden zevatı ise dini noksanlaştırmak ile itham etmiştir. Akıl-nakil ilişkisinde kendince böylesine yanlış iki tavır olduğu için, nakle yeterince değer vermediği ve akla büyük alan açtığını düşündüğü bu iki yaklaşıma adeta fikri bir savaş açmıştır. Aslında geçmişi nedeniyle kelam ilmine de hakim olan müellif, eleştirilerinde bu yöntemi kullanmamış, sonradan benimsediği tavra uygun ve doğal olarak Kur'an-sünnet odaklı bir dil geliştirmiştir.

İbnü'l-Vezîr, takındıkları tutumla dini ziyadeleştirdiğini söylediği kelamcılara cevap verirken, onların tavrının ayet ve hadislerin mantukuna aykırı olduğunu savunmuş ve buradan hareketle onların aksi bir yöntemi benimseyen Selefiyye düşüncesinin doğru olduğunu ihsas etmiştir. Bu konuda özellikle kelamcıların naslarda açıkça nehyedilen tefrikaya neden oldukları iddiasını öne çıkarmış, bu ithamını temellendirmek adına aklın zaruri olarak bileceği konularda dahi onların ihtilafadüşüklerini belirtmiştir. Kelamcıların benimsedikleri bu tavrın hem dinin tamamlandığı, her şeyin açıklandığı ve hak dinin İslam olduğu mealindeki ayetlere muhalefet hem de ihtilaf edilen yerlerde Kur'an ve sünnete sarılma emrine ve dini ahkamı artıracak şekilde Hz. Peygamber'e çok soru sorulması yönelik yasağa itaatsizlik olduğundan dolayı getirmiştir. Dini anlamda önemli hususların akıl gibi kaynaklara bırakılmadığının altını ısrarla çizen müellif, ilah olamayacağını aklın zaruri olarak bileceği bir varlığa yönelik hadislerde yapılan ikazı dinin teferruat kabilinden olan bilgileri dahi ihmal etmediğinin bir kanıtı olarak sunmuştur. Ayrıca nakil karşısında yeterli teslimiyet göstermediğini düşündüğü kelamcıların yanlış, selefın ise doğru bir yol takip ettiğini ispat amacıyla ilk grubun Hz. Peygamber'in kullanmadığı, ashabın benimsemediği bir dil geliştirdiklerini, dolayısıyla da bir bidat ihdas ettiklerini özellikle vurgulamıştır.

İbnü'l-Vezîr bir zorunluluk yokken nasları teville yeltendiğini ve böylece dini noksanlaştırma işlevine hizmet ettiğini düşündüğü anlayışlarda karşı çıkmıştır. Bu yaklaşımı akla, ehil olmadığı alanda geniş bir kapı aralamak olarak değerlendiren müellif, müteşabih ayetlerde yapılan tevilleri de bu yargısının dışında bırakmamıştır. Batnilerde örneği görüldüğü üzere bu



konuda aşırı gitmenin imani anlamda çok büyük sıkıntılar doğuracağına dikkat çekmiş, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin kimi ilahi isimlerin zahiri anlamı itibariyle problemlili olduğunu düşünerek yaptıkları tevillerin de diğeri kadar değilse de, tehlikeden azade olmadığını belirtmiştir. Bu konuda naslarda yer alan kimi ifadelerin mecaza hamledilmesi anlayışına da karşı çıkan müellif, bu mealde yer, gök ve ikisi arasındaki yapıldığı tesbihten bahseden ayetlerin ilahi kudret çerçevesinde değerlendirilmesini salık vermiştir.

Akıl-nakil çatışması meselesini de ele alan müellif, özellikle İbn Teymiyye'de ifadesini bulan sarih akıl ile sahih naklin asla bir çatışma içerisine girmeyeceği anlayışının savunuculuğunu yapmış, aksi düşünceyi en azından zahiren kabul eden ve buna bağlı olarak tevil müessesesini çalıştıran kalamcıları reddetmiştir. Bu iki kaynak arasında bir çatışmanın var olabileceğine kanaat getiren kişilerin durumunu da ortaya koyan müellif, bu konuda kimi ihtimal veya gruplara yer vermiştir. Zanni olduğu halde kati olarak vehmedilen birtakım akli delillerden hareketle böyle bir çatışmanın varlığına inanan kimselerin durumunu ilk ihtimal olarak ele alan müellif, ağırlıklı olarak yine kalamcıların kendi aralarındaki ihtilaflara temas etmiş, onların akli delillerine fazladan bir misyon yüklediklerini savunmuş, katilğini iddia ettikleri delillerinin yanlışlandığı ve başkaları tarafından kesinlikle kabul edilmediği hususunu göz ardı ettiklerini belirtmiştir. Kalabalık bir kitle tarafından savunulduğunu düşündüğü için olsa gerek bu anlayışa diğerlerine nispetle daha fazla yer vermiştir. Diğer grupları ise akli sahadaki derinliğine karşın semî alanda zafiyet içerisinde olanlar, şerî ilimlerdeki üstünlüğüne karşın akli ilimlerde cehalet içerisinde yüzenler şeklinde aktaran müellif, bu konuda kurtuluşa ermek için ya selef yolunun takip edilmesi ya da hem akli hem de nakli sahada otorite konumuna gelinmesini salık vermiştir.

KAYNAKÇA

- Ali Emir, Cabir İdris (1419), *Menhecü's-selef ve'l-mütekellimin fi muvafakati'l-akl li'n-nakl ve eserü'l-menheceyn fi'l-akide*, Riyad, Mektebetu Edvai's-Selef.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (1981), *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- Efendi, Said b. Ahmed (1428), *Kavâidü'l-menhec inde İbni'l-Vezîr el-Yemânî beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr.
- Emirdağı, Haşim (2009), *İbnü'l-Vezîr'in Hayatı, Şahsiyeti, Metodu ve Kelami Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, Kayseri.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (1413), *Kânûnü't-tevil*, Tlk. Mahmûd Bîcû, (y.y.).
- Hacer, Rızk (1404), *İbnü'l-Vezîr el-Yemeni ve menhecühü'l-kelamî*, Cidde, ed-Dârü's-Suûdiyye.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî (1425), *el-Gunye ani'l-kelam ve ehlihi*, Kahire, Dâru'l-Minhâc.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed Ukberi (1415), *el-İbane an şeriatü'l-firkati'n-naciye ve mücanebeti'l-firaki'l-mezmume*, Thk. Rızâ b. Na'sân Mu'ti, Riyad, Dârü'r-Raye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (1423), *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-âlemin*, Tlk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-ü Selman, Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzi.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (1395), *Lüm'atü'l-i'tikad*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî.



İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (1410), *Tahrîmu'n-nazar fi kütübi'l-kelam*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dimeşkiyye, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (1411), *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, Thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (1425), *Mecmûu fetâvâ*, Tertib: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (1976), *er-Red ale'l-mantkiyyîn*, Lahor, İdâretu Tercümânî's-Sünne.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (1412), *Saydu'l-hâtır*, Thk. Abdülkadir Muhammed Atâ, Beyrut, Dâru-l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (t.y.), *Telbîsü İblîs*, Beyrut, Dâru'l-Kalem.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (1349a), *Tercihu esâlibi'l-Kur'ân ala esâlibi'l-Yunan*. Kahire, (y.y.).

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (1349b), *el-Burhanü'l-katî' fi isbatî's-sani' ve cemi'u macaet bihi'ş-şerai*, Kahire, Matbaatü's-Selefiyye.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (1407), *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (1412), *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, Thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (1420), *Tenkîhü'l-enzâr fi ma'rifeti ulûmi'l-âsâr*, Thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak ve Amir Hüseyin, Beyrut, Daru İbn Hazm.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî (t.y.), *er-Ravzü'l-basım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, İ'tena Ali b. Muhammed el-Amran, Mekke, Dâru Alemi'l-Fevaid.

Müeyyedbillah, İbrâhim b. Kâsım b. İmam (1421), *Tabakatü'z-Zeydiyyeti'l-kübra*, Thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih, Amman, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye.

Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1981), *el-Câmiü's-Sahîh*. İstanbul, Çağrı Yayınları.

Özerverli, M. Sait (2000), "İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 21, İstanbul, 240-242.

Özerverli, M. Sait (2009), "Selefiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 36, İstanbul, 399-402.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (1323), *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhürin mine'l-ulema*, Nşr. Ahmed Naci el-Cemali ve Muhammed Emin el-Hanci, Kahire, el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye.

Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (1412), *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut, Dâru'l-Cîl.

Subhi, Ahmed Mahmûd (1991), *Fî ilmi'l-kelam: Zeydiyye*, Beyrut, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Girnatî (t.y.), *el-İ'tisâm*, Tlk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-ü Selman, [y.y.], Mektebetü't-Tevhid.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlani (1348), *el-Bedri't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, Kahire, Matbaatü's-Saade.



AKADEMİKBAKIŞ DERGİSİ



Sayı: 72 Mart - Nisan 2019 Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-
Dergisi ISSN:1694528X İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası
Kırgız –Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat –KIRGIZİSTAN

<http://www.akademikbakis.org>

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed (1432), *Şerhu's-sudûr bi-tahrîmi ref'i'l-kubûr*, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye.