

**EHL-İ HADİS'İN KELAMÎ AKILCILIĞA BAKIŞI:  
İBN TEYMIYYE'NİN RÂZÎ'YE YÖNELİK METODİK ELEŞTİRİLERİ  
ÜZERİNDEN BİR OKUMA \***

Faruk SANCAR \*\*

---

**Özet:** Metafizikî anlama çabasında olan İslamî disiplinleri birbirinden ayıran temel unsurların başında kullandıkları yöntemler gelmektedir. Benimsedikleri metodik tutum, öncelikle dini metinleri yorumlamalarına daha sonradan da çoğu kez kendi dışındaki zümreleri dışlamalarına sebep olmuştur. Bu ikinci durumun doğmasında özellikle her ilmi disiplinin, mutlak hakikati temsil ettiği şeklindeki iddiasının etkisinden bahsedilebilir. İslam düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda metod merkezli çatışmanın daha ziyade Ehl-i hadis ve kelamcılar arasında yaşandığı söylenebilir. Bu çatışma, her ne kadar şahıslar üzerinden yürütülse de aslında daha derininde zihniyetler arası bir mücadeleden bahsedilebilir. Bu çalışma Râzî ve İbn Teymiyye gibi temel figürler üzerinden söz konusu ihtilafı anlama çabası gütmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Râzî, İbn Teymiyye, Eleştiri, Akılcılık.

**Approach of the Ahl-i Hadith to Theological Rationalism: A Reading over Ibn Taymiyya's Methodical Criticism against Râzî**

**Abstract:** The main element that differentiates Islamic disciplines is the method they use in an effort to understand metaphysics. The methodical attitude they adopted first led them to interpret religious texts then to exclude communities other than their followers. The latter effect may have stemmed from the assumption that each scientific discipline represents the absolute truth. Given the history of Islamic thought it can be suggested that method centered controversy has mostly been experienced between Ahl-i Hadith and theologians. Although it seems it was between people in fact it was a confliction between mentalities. This study aims to present a better understanding of this controversy over basic figures such as Ibn Taymiyya and Razi.

**Key words:** Razi, İbn Taymiyya, Criticism, Rationalism.

---

---

\* Bu makale Ömer Türker-ve Osman Demir tarafından hazırlanan *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM, 2013) isimli editoryal çalışma içerisindeki "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler" isimli yazımın genişletilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

## 1. Giriş

İbn Ebî Useybia'nın "son dönemin en önemli filozofu" Sübkî'nin "kelamcılarının sultanı" şeklinde vassafettiği,<sup>1</sup> İbn Teymiyye'nin ise "filozof bir kelamcı" olarak gördüğü Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) hem hayatında hem de ölümünden sonra lehinde ve aleyhinde birçok yorumlara konu olan bir düşünürdür. Ömrünün büyük kısmını kelam, tefsir ve felsefe alanındaki meseleleri tetkik etmeye vakfeden Râzî'nin, bazı eserlerinde konuları bir filozof bazılarında ise bir kelamcı gibi ele alması hakkındaki değerlendirmelerin farklılaşmasında etkili olmuştur. Daha hayattayken Mutezile, Kerrâmiler, Hanbelîler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilen, hatta kimi muhaliflerince ölümle tehdit edilen<sup>2</sup> Râzî'nin ölümünden sonra da çeşitli zümrelerin hedefinde olması anlaşılabilir bir durumdur.

Ehl-i sünnet kelamı, akılcı Mutezile mezhebine bir reaksiyon olarak doğup zamanla sistemli bir ilim haline gelmiştir. İlk başlarda İmam Eşarî (ö.324/935)'nin tepkisel öğretilerini takip eden kelamcılar daha sonraları vahyin hakikatlerini savunmak için rakiplerinin silahı olan akılcılığı ve mantığı kullanmaya çalışmışlar;<sup>3</sup> hicri dördüncü asırdan itibaren ise bu savunma daha güçlü ve sistematik bir hale gelerek, özellikle İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) el-İrşâd ve eş-Şâmil gibi eserlerinde mükemmelliğin zirvesine ulaşmıştır. Gazâlî (ö.505/1111) ile beraber kelam yeni bir form kazanarak bir taraftan başlangıçtaki felsefe okuluna karşı muhalif tutumunu korurken, diğer taraftan da mantık metodunu, aklî delilleri ve bazı felsefî görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metot daha sonraki kelamcılarının "felsefî kelam" anlayışının da temellerini oluşturmuştur.

Bu yeni felsefî kelam anlayışının üstadı sayılan Râzî, birçok konuda Gâzâlî'yi aşmış<sup>4</sup> ve Râzî ile birlikte bu okul gücünün doruk noktasına ulaşmış-

1 Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabâkâti'l-etibbâ*, neşr.: Nizâr Rızâ, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1965, c. 2, s. 35; Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ: Târihu'l-hükemâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1326 H., s. 191.

2 Ebü's-Safâ Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, neşr.: Sven Dederling, Wiesbaden 1974, c. 4, s. 250.

3 Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-fikr, yy., ts., s. 466.

4 Gazâlî ve Râzî karşılaştırmaları hakkındaki ilgi çekici bir metin için bk. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev.: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2012, ss. 193-202; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 71.

tır.<sup>5</sup> Aslında o da selevinin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eşarîliğin kelâm sistemini savunmuş olmasına rağmen eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırması ve bilhassa tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) etkisinde kalarak felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatması sebebiyle farklı bir konum elde etmiştir.<sup>6</sup>

Eserleri ve tesirleriyle İslâm düşünce tarihinde önemli yer işgal eden büyük bir şahsiyet olmasına rağmen Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö.631-1233), İbnü'l-Cevzî (ö.656/1258), Esîrüddin el-Ebherî (ö.663/1265), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö.672/1274), Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283) ve Zehebî (ö.748/ 1347) gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce eleştirilmiştir. Mesela Tûsî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât'*ına yaptığı şerhte Râzî'nin görüşlerini tenkit ederken Âmidî *el-Meâhiz ale'r-Râzî fi Şerhi'l-İşârât'*ını müstakil olarak onu tenkit etmek üzere kaleme almıştır.<sup>7</sup> Hatta bu yönüyle o sadece beyan ehlinin saldırılarına maruz kalmamış aynı zamanda irfan ehlinin de açık hedefi haline gelerek tasavvufî düşüncenin en önemli isimlerinden biri kabul edilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.671/1273)'nin tahkir derecesindeki eleştirilerinden de nasibini almıştır.<sup>8</sup> Ancak tüm bu münekkit düşünürler içerisinde en sistematik ve derinlemesine eleştirilerin sahibi hiç kuşkusuz selefî gelenek ve İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328).

Kelâm geleneği içerisinde en sistematik ve ayrıntılı eleştirilerin selefî geleneğe mensup İbn Teymiyye ve takipçilerinden gelmesi ilk bakışta şaşırtıcı gibi gözükse de aslında bu mevcut şartlar açısından anlaşılabilir bir durumdur. Zira Râzî'nin yaşadığı çağ olan hicrî 6. asrın ortaları ve 7. asrın başları İslam düşünce tarihi açısından Mutezile'nin nerdeyse fiili olarak tarih sahnesinden silindi-

5 Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddin er-Râzî", çev.: Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996, c. 2, s. 270.

6 Hüseyin Atay, "Fahreddin er-Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", Fahreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelâm'a Giriş* içinde Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1978, ss. 1-5; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, c. 12, s. 90; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Felsefesine Giriş*, İnsan Yay. İstanbul 1998, s. 141.

7 Âmidî'nin Râzî eleştirisi hakkındaki bir çalışma için bk. Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam'ın Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*", edit.: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013, ss. 555-577.

8 Mevlana Celaledin er-Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbulak, İstanbul 1942, c. 1, 132; c. 5, 337. Mevlânâ'nın eleştirileri Fahreddin er-Râzî üzerinden kelâmî veya felsefî akılcılığa getirilen metodik bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Onun, aklın dini konularda hakikate ulaşma noktasında yetersiz olduğu yönündeki kanaatini kelâmî akılcılığın en önemli şahsiyeti olarak gördüğü Râzî'den hareketle tahkim etmek istediği açıktır.

ği,<sup>9</sup> Mâtûridî geleneğin ise -İmam Mâtûridî'den (ö.333/944) sonra Pezdevî (ö.493/1099) ve Neseî (ö.508/1114) gibi birkaç ismin dışında- çok önemli simalar yetiştiremediği ve çeşitli sebeplerden dolayı tarihsel açıdan etkili olamadığı bir dönemdir. Bu durum doğal olarak Eşarîliğin sahanın mutlak hâkimi olmasına sebep olmuştur. Bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'ye yönelik tenkitler ya kendi düşünce sistemi içerisinde ya da baştan itibaren kelam ve kelam metoduyla kavgalı Selefi düşüncenin temsilcilerinden gelecekti ki nitekim öyle de olmuştur. Biz de Râzî'ye yönelik tenkitleri ele alacağımız bu çalışmada daha ziyade ikinci kesimin eleştirileri üzerine odaklanacağız. Böylelikle genel anlamda Ehl-i hadisin<sup>10</sup> kelam metoduna yönelik eleştirilerini özelde ise aralarında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi isimlerin Râzî'ye yönelttiği tenkitleri ele almış olacağız.

Râzî'ye yöneltilen eleştiriler elbette sadece metod merkezli konulardan ibaret değildir. O, yukarıda da isimlerini zikrettiğimiz çeşitli düşünürler tarafından Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı konusunda hudûs ve imkân delillerini kullanması bakımından eleştirildiği gibi, Allah-âlem ilişkisinin mahiyeti ve ilahî fiillerdeki hikmet ayrıca kulların fiillerinin yaratılması gibi çeşitli meselelerde de ciddi tenkitlerin muhatabı olmuştur. Ancak bu eleştirilerin büyük kısmı aynı ekole sahip düşünürler arasında bile söz konusu olabilecek entelektüel tartışma boyutlarını aşmamaktadır. Bu itibarla biz hem daha spesifik olması itibarıyla hem de bu yoğun eleştirel söylemlerin takip edilen metodik tutumdan kaynaklandığı yönündeki kanaatimizden dolayı böyle bir sınırlama yapmayı

9 Mutezile Abbasî hanedanının da desteğiyle Memûn, Mutasım, Vâsık devirlerinde (198-813/232-847) çok etkili bir hareket haline gelmesine rağmen siyasi otoritenin desteğini çekmesinden sonra düşüş sürecine girmiş ve bir daha hiçbir zaman önceki konumunu elde edememiştir. Hatta denilebilir ki Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) ve Zemahşerî'den (ö.538/1143) sonra aynı çapta başka simalar yetiştirememiştir. Râzî'nin yaşadığı dönemde ise nerdeyse kendisini Mutezîle'ye nispet eden kimseleri bulmak bile zorlaşmıştı.

10 *Ehl-i hadis* veya aynı anlamdaki *ashabü'l-hadis* terimleri sahabe döneminden itibaren kullanılan ve başlangıçta çokça hadis rivayet edenlere verilen birer isim olmakla birlikte daha sonraları kavramın anlamı genişlemek suretiyle hakkında ayet ve hadis bulunan konularda nası esas alanları bulunmayan konularda rey ve içtihadı başvurmak yerine susmayı tercih edenleri kapsayıcı bir muhteva kazanmıştır. Dolayısıyla da *Ehl-i rey* karşıtı bir konumu ifade eder olmuştur. Böylelikle *ehl-i hadis*, *ashabu'l-hadis* ile *ehl-i rey* iki ayrı ekol ve düşünce tarzı olarak hadisçilerle fakihleri veya hadisçilerle kelamcılarını ifade eden bir ıstılah halini almıştır. Biz de çalışmamızda bundan böyle söz konusu tabirleri ve bazen de selefiyye terimini, başlangıçtaki hadis rivayet eden veya talimiyle uğraşan zümreleri ifade eden muhtevasına değil de zihinsel bir tutum ve tavra işaret etmek için kullandığımızı ifade etmek isteriz. Konu hakkında genel bir malumat için bk. Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c. 10, ss. 508-512.

tercih ettik.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde onun eleştirilerinin tek bir ekol, mezhep veya düşünce sistemiyle sınırlı olmadığı kolaylıkla görülebilir. O bir taraftan felsefe ve mantık eleştirisi yaparken diğer taraftan da tasavvuf tarihinin kimilerine göre en önemli teorisyenlerinden biri kabul edilen İbnü'l-Arabî'yi (ö.638/1240) eleştirmekten çekinmez. Bu eleştirilerden elbette kelimciler ve kelamî akılcılığın simge figürü kabul ettiği Râzî de payını alacaktır. Bu yoğun ve bazen son derece sert eleştirel dilin arkasında yatan sebep ise İslam dünyasının kendi dönemindeki durumudur. Ona göre yaşanan sosyo- kültürel kirizlerin sorumlusu mevcut düşünce metotları ve ilim anlayışlarıdır. Başka bir ifadeyle söz konusu kaos etkin konumdaki ilim anlayışların problemlere çözüm bulmadaki yetersizlikleriyle yakından ilgilidir ve aslında ilmi bir sorundur.<sup>11</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Bâkılânî (ö.403/1013) dışındaki Eşarî kelimcileri sefelin meşru yoluna Mutezilenin metodunu katmakla suçlayan İbn Teymiyye, özellikle Cüveynî ve diğer Eşarîleri şiddetli bir şekilde tenkit eder. Râzî ve sonraki müteahhirin dönemi kelimcileri ise ona göre Mutezileyi bile geride bırakmıştır. Zira ona göre bu dönem kelimcileri akıl ve nakil arasında kesin bir tercihte bulunamamakta ve fikri gelgitler yaşamaktadırlar.<sup>12</sup> Kelamcılar hakkında *Minhâcü's-sünne* isimli eserindeki şu satırları bu konudaki kanaatini daha da açık bir şekilde ortaya koyar:

Kelamî felsefe ile mezceden Râzî ve Âmidî gibi müteahhirin kelimcileri, tevhid ve sıfatların ispatında Cüveynî'den, Cüveynî Bâkılânî'den, Bâkılânî Eşarî'den, Eşarî İbn Küllâb'dan, İbn Küllâb da selef ve imamlardan daha aşağıdadır. Mutezile ve Eşariyye'nin imamları Râzî ve Âmidî gibi felsefeye bulaşmış Eşariyye'den, onlar İbn Sînâ gibi felsefecilerden ve onlar da Aristo gibi kadim filozoflardan daha tercihe şayandır.<sup>13</sup>

İbn Teymiyye'nin, kelimciler arasında en sert ve sistematik muhalefeti kelam ve felsefeyi tamamen mezceden müteahhirin dönemi kelimcilerine, özel-

11 M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 13.

12 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Abdüllatif Abdurrahmân, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, c. 1, ss. 157-158.

13 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, neşr.: Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1989, c. 3, s. 293.

likle de bu dönemin en önemli siması Fahreddin er-Râzî'ye karşı gösterdiği söylenebilir.<sup>14</sup> Râzî, ona göre Cüveynî ve Şehristânî'nin bütün yanlış düşüncelerini takip etmiş, Nîsâburî'ye talebelik yapmış, usulde Ebu'l-Hasan es-Sûrî (ö.441/1049), felsefede İbn Sînâ ve Şehristânî'den (ö.548/1153) etkilenmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, Râzî'nin mütekaddimin dönemi âlimlerinden Eşarî, İbn Küllâb (ö.240/854) ve benzerleri ile ilk dönem Mutezile, Neccâriyye ve Dırâriyye'ye mensup kelmâcılara ait kitapların muhtevasını, ayrıca kadîm felsefeyi fazla bilmediğini söyler. Ona göre Râzî'nin Mutezile, Eşariyye ve kısmen Kerrâmiyye ve Şiâ dışındaki mezheplerin görüşleri hakkında da fazla malumatı yoktur.<sup>15</sup> Hatta Râzî, Mutezile'ye uyup uymama arasında sürekli olarak gidip gelmektedir. Onlara muhalefet ettiğinde ise Ehl-i sünnet ile Aristo'nun takipçileri arasında mütereddit kalmaktadır.<sup>16</sup> Ancak bütün bu ciddî ithamlarına rağmen İbn Teymiyye'nin Râzî hakkında hüsnü zan ifade eden birkaç değerlendirmesine de rastladığımızı da söylemeliyiz.

Metafizik konusundaki tercihlerini hatalı bulmasına rağmen İbn Teymiyye, Râzî'nin bu yanlışlıkları kasıtlı olarak yapmadığını düşünmektedir. Kendi ifadesiyle söyleyecek olursak o, batıla bile bile destek olmamaktadır. Onun böyle bir yanlışla düşmesi metodik tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Ona göre Râzî incelemelerinde aklî delillere uygun olarak hareket ediyor ve bir kanaate varıyordu. Düşünce ve tefekkürü açısından makul olan konularda gerektiğinde felsefecilerin sözlerini de tenkit etmeyi biliyordu. Delillerin kendisini sevk ettiği şeyi yapmasından dolayı İbn Teymiyye, onun bir ilim adamı ahlakına sahip olduğunu da itiraf etmektedir.<sup>17</sup> Bundan dolayı Râzî'nin insanları kasıtlı bir şekilde saptırdığı şeklindeki yorumların aşırı bir ön yargının sonucu olduğunu itiraf etmekte herhangi bir beis görmez. Ancak yine de onun İbn Teymiyye'nin Râzî'nin söylediklerinin tamamını çelişkili ve tutarsız gördüğünü de söylemeliyiz. Ona göre Râzî bazen kabul ettiği bir şeyi bazen reddetmektedir. Çelişki ve tutarsızlık meselesi Râzî hakkındaki neredeyse yerleşik kanaatini ifade eder. Bütün bunlara rağmen akıbeti konusunda hüsnü zanda bulunmayı tercih eder. Râzî'nin hayata veda ederken kelmâcıların ve felsefecilerin metotlarının metafizi-

14 Râzî'nin bu konuda oynadığı rol hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.

15 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 314-315. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Râzî'nin beslendiği kaynaklar hakkındaki iddiası için bk. *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 314-315.

16 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 157-158; Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 16.

17 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts., c. 5, s. 561.

ziği anlamlandırma konusundaki yetersizliğini ifade eden son cümlelerinin<sup>18</sup> onu böylesi bir kanaate sevk ettiği aşikârdır.<sup>19</sup> Bu genel tasvirden sonra şimdi Râzî'ye yöneltilen tenkitleri sistematik bir biçimde ele almaya çalışacağız.

## 2. Akıl ve Nakil İlişkisi Hakkındaki Eleştiriler

Akıl ile nakil arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu meselesi, öteden beri filozoflar ve kelamcılarını meşgul etmiştir. Filozoflar hem kutsal kitabın ilahî bir vahiy ürünü olduğunu hem de Yunan felsefesinin doğru olduğunu kabul etmelerinden dolayı, tevil yoluyla akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>20</sup> Bilhassa müteşâbih naslar bağlamında akıl ile nakil arasındaki ilişkinin mahiyeti, boyutları ve sonuçları kelamın da baştan beri en önemli sorunlarından biri olmuştur. Ehl-i hadis ile Mutezile gibi birbirlerine hayli uzak düşünce sistemleri arasındaki mesafenin bu yaklaşım farklılığından kaynaklandığını söylemek zannediyoruz ki yanlış olmaz. Bu sorunsalın yansımaları, usulü fıkhıta *rey-hadis* veya *kıyas-nass*; kelam ve felsefede ise *akıl-vahiy* şeklindeki tartışmalarla kendini göstermiş, bu boyutuyla da Râzî'nin maruz kaldığı eleştirilerin temel gerekçelerinden biri olmuştur.

Kelam geleneğinde bilginin tanımı ve mahiyeti konusunda farklı kanaatler olsa da büyük çoğunluğa göre sıhhatli duyular, doğru haber ve akıl temel bilgi vasıtaları olarak kabul edilir. Başta Sofistler olmak üzere Sümeniyye gibi duyu organlarının verdiği bilgiyi reddeden zümreler istisna tutulduğu takdirde kelamcılar arasında bu konuda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Yine peygamberliği mucize ile kanıtlanmış bir peygamberin verdiği doğru haberin ve ondan tevatür yoluyla nakledilen sahih hadislerin de kesin bilgi ifade etmesi genel kabule mazhar olmuştur. Nazar diye de isimlendirilen akıl ise hem genel bilgi de hem de dinî ve ahlakî bilgide güvenilir bir vasıta kabul edilmiştir. Hatta duyu ve haberin verdiği bilginin güvenilir olup olmadığı bile tamamen akla

18 Râzî'nin vasiyeti olarak şöhret bulmuş bu metinde şu ifadeler bulunmaktadır: "Kelamcılarının ve felsefecilerin metotları üzerinde düşündüm, bunların hiçbirisinde yüce Kur'an'da bulduğum faydaya benzer bir fayda bulamadım." İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 446; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî, Abdülfettâh M. el-Hülvy, Kahire 1964-1976, c. 8, ss. 90-92.

19 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 5, s. 562.

20 A. J. Alberry, *Revelation and Reason in Islam*, Allen- Unwin, London 1957, s. 7-9.

dayandırılmıştır.<sup>21</sup>

Temel inanç konularının tespitinde aklın bir veri olarak kabul edilmesi ve aklî istidlalin gerekliliği konusunda kelamcıların büyük çoğunluğu arasında görüş birliği mevcutken, delillerin hiyerarşik konumunun ne olacağı noktasında aynı şeyi söylemek oldukça zordur. Mutezile'ye göre akıl naklin önündeyken,<sup>22</sup> Ehl-i sünnet âlimleri ya nakle dayalı bilgiyi başa koymuş ya da akıl ile nakil arasında dengeli bir konumda durmaya gayret etmişlerdir. Ancak bu noktada, aklın ve naklin teâruzu gibi önemli bir tartışma konusu gündeme gelmiştir. Bu sorun karşısında naklî bilgilerin kesinlik ifade etmeyeceğini bundan dolayı naklî bilginin tevil veya reddedilmesinin daha doğru olduğunu söyleyen Râzî, bu tercihiyle Ehl-i hadis'in şiddetli saldırılarının hedefi haline gelmiştir.

İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından geliştirilen ve Fahreddin er-Râzî ve onu izleyenlerce "kânûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda, aklın esas alınıp naklin tevil edilmesi prensibine karşı *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserde doğruluklarında bir şüphe bulunmadığı takdirde bu ikisi arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağı ilkesini savunmuştur. Söz konusu eserinin hemen başında açıkça ismini de zikrederek Râzî'nin görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:

Semî deliller ile akli deliller veya sem ile akıl veya nakil ile akıl veya naklin zahiri ile aklın kesinliği tearuz ettiği takdirde (1.) ya ikisi de aynı anda kabul edilir ki bu muhaldir. Çünkü iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır. (2.) Veya ikisi aynı anda reddedilir. (3.) Bir başka ihtimal ise naklin tercih edilmesidir ancak bu da muhaldir. Çünkü akıl, naklin aslıdır. Nakle öncelik verildiği takdirde naklî bilginin aslı olan aklın değeri düşürülmüş olur. Bir şeyin aslını inkar etmek kendisini de inkar etmek demektir. Bundan dolayı aklın öncelenmesi gerekir. Bu durumda nakil akla uygun bir tarzda tevil edilir veya gerçek manası Allah'a havale edilir.<sup>23</sup>

Önceki Eşarî kelamcılar tarafından da genel olarak benimsenen ancak Râzî tarafından sistemleştirilen ve küllî bir ilke haline gelen bu doktrin İbn Teymiyye-

21 Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul 1993, ss. 60-70.

22 Mutezilenin bilgi kuramı hakkındaki detaylı bir çalışma için bk. Murat Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yay., Ankara 2011.

23 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 4.

İbn Teymiyye'nin Râzî'ye nispet ettiği bu görüşlerin kaynağı için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, tahk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mek-tebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 220-221; a.mlf., *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, neşr.: Tâhâ Abdurrûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 51.



ye'ye göre naslarda geçen sıfatlarla ilgili ifadelerin akla aykırılık gerekçesiyle reddedilmesinin temel gerekçesidir. Aslında Râzî'nin konuya yaklaşımında, naklî delillerin içeriğiyle aklî deliller çatıştığında şeriatın akla aykırılığı düşünülemediği için naklî bilginin reddedilmesi gerektiğini savunan Cüveynî'nin etkisi de bir hayli belirgindir.<sup>24</sup> Her ne kadar İbn Teymiyye genel ilke olarak ifade ettiğimiz "kânun-ı küllî"nin Gazâlî tarafından kullanıldığını,<sup>25</sup> ayrıca öğrencisi Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) de aynı isimle bir eser yazdığını ve daha önceden Cüveynî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarının farkında olsa da bu konudaki eleştirilerini Râzî üzerinden yapmayı tercih eder.

## 2.1. Asıl-Fer Eleştirisi

İbn Teymiyye metodik bakımdan Râzî eleştirisinin odak noktasına, asıl-fer ilişkisini yani aklın asıl, naklin fer olduğu iddiasını yerleştirmiştir. Diğer bir ifadeyle o, aklın naklin temeli olmasından dolayı, naklin akla öncelenemeyeceği ve çatışma olması durumunda da aklın tercih edilmesi gerektiği yolundaki bakış açısını hedef seçmiştir. Râzî ile özdeşleşen felsefî kelam anlayışının deliller karşısındaki bu kategorize eden yaklaşımı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan asıl-fer ilişkisi ona göre son derece hatalıdır. İbn Teymiyye, bu sınıflandırmanın, bütünlüğü bozacağı ve ister istemez bir çatışmayı da beraberinde getireceği kanaatinde. Onun istediği, şerî bütünlük içinde içselleştirilmiş, naklî kaynaklarda hedef birliğine sahip bulunan bir aklîlik anlayışının özümsemişi yerleştirilmesidir.<sup>26</sup> Bu da ancak felsefî kelam anlayışının terk edilerek Kur'an ve sünnet merkezli yeni bir akılcılığın inşasıyla mümkün olabilir.

İbn Teymiyye, aklın naklin temeli olduğu yönündeki argümanının ne anlama geldiğini ele alırken bunun iki ihtimal taşıdığını iddia eder: Akıl, naklin sübûtu noktasında bizatihi asıldır ya da naklin sağlamlığına ilişkin bilgimiz noktasında temeldir. Ona göre ilk ihtimal ele alındığında onun imkânsız olduğu görülür; çünkü nakil, onun varlığını aklen bilelim ya da bilmeyelim, semi ya da başka deliller ile kaimdir; zira bir şeye ilişkin bilginin olmayışı, o şeyin ol-

24 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2002, s. 359.

25 Bu konuda Gazâlî müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kânunü't-tevîl*, (*Mecmûatü Resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 121-126.

26 Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 82.

madığı anlamına gelmez. Peygamberin insanlara öğrettiği şeyler, biz bunların doğruluğunu bilelim ya da bilmeyelim mevcuttur.<sup>27</sup> Diğer bir ifadeyle bilgi, naklin doğruluğunun koruyucusu değildir<sup>28</sup>. Aklın, naklin sağlamlığı noktasında temel olduğu yönündeki ikinci ihtimali de aklın bir garize olmadığını iddia ederek temellendirir. Zira ona göre akıl, aklî olsun naklî olsun her türlü bilgi için bir koşuldur ve bir şeyin koşulu, kendisine koşul olduğu şey ile çelişmez.<sup>29</sup>

Râzî'nin deliller arasında kurduğu hiyerarşik sınıflandırma ve akıl-nakil ilişkisindeki ayrım, sadece İbn Teymiyye değil; aynı geleneğe mensup olan İbn Kayyim (ö.751/1350) gibi düşünürler tarafında da eleştirilmiştir. İbn Kayyim'in *es-Savâiku'l-mürsele* isimli eseri, bu durumun en güzel örneğini teşkil eder. İsmi -genellikle- açıkça zikretmese de neredeyse eserinin büyük kısmını Râzî'nin görüşlerini çürütmek üzere kaleme alan İbn Kayyim, bazen onu Ehl-i sünnet'e ters düşen bir Cehmî bazen şüpheli ve insanları şüpheye düşüren biri olarak takdim etmekten çekinmez.<sup>30</sup> Söz konusu eserinde tâğüt olarak nitelediği dört ilkenin ilk üçünün Râzî'nin *el-Muhassal*'ındaki bir paragrafın neredeyse birebir alıntılanmış halinden mülhem olduğu görülmektedir.

İbn Kayyim'in tağütü görüşü olarak bahsettiği bu ilkeler şöyle özetlenebilir: a. Allah ve peygamberinin sözü, katiyet ve yakîn ifade etmeyen lafzî delillerden ibarettir. b) Akıl ile nakil çatıştığında akıl tercih edilir. c) Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadisler hakikat değil mecaz ifade eder. Aslında Râzî'nin metodik olarak bu üç ilkeyi benimsediğini eserlerinden tespit etmek çok güç değildir. Ancak özellikle *Muhassal*'daki bir pasaj, konu hakkındaki görüşlerini kompakt bir metin halinde gözler önüne serer. Râzî bir delilin katî olabilmesi için 1) lügavî anlamının, 2) cümle içindeki konumunun (irab), 3) çekimle (sarf) ilgili durumunun, 4) müşterek bir anlama sahip olmadığının, 5) mecaz olmadığının, 6) izmârın kullanılmadığının 7) zaman ve şahıslara tahsis edilmediğinin, 8) takdir ve tehirin 9) neshin ve 10) aklî bir muarızın bulunmadığının kesin olarak tespit

27 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 87.

28 Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" çev.: Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (2009), s. 387-388.

29 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 89.

30 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1418 H., c. 1, s. 238, 243, 262, 286; c. 2, s. 456, 666, 667; c. 3, s. 1078,1079; c. 4, s. 1259-1262.

edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Ona göre bir nassın bu gibi ihtimallerden bütünüyle uzak olması iddia edilemeyeceği için naklî delillerin zannî olduğu ve zanna dayanan şeylerin de zannî olduğu neticesi ortaya çıkmış olur. Buna mukabil aklî deliller ise kesinlik ifade eder.<sup>31</sup> Bu ilkelerin aslında sadece Râzî'nin değil genel olarak Eş'arîlerin hatta bütün kelam geleneğinin ortak kabulünü yansıttığı açıktır. Hatta Adududdîn el-Îcî (ö.716/1355) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413) naklî delilin kesinlik kazanması için sayılan bu on hususun dışında akıl ve onun ilkeleriyle çelişmemesi gerektiğini de bir koşul olarak kabul ederler.<sup>32</sup> Çünkü nas akla ters düşerse, aklî delil naklî delile mutlak suretle öncelenir ve naklî delilin anlamı, zahire değil mecazî manaya nakledilir. Özellikle müteşabih ayetlerin yorumunda bu ilke göz ardı edilmemiş ve aklî tevîl yöntemini zorunlu kılmıştır.<sup>33</sup> Bu itibarla İbn Kayyim'in dile getirdiği eleştirilerin Râzî üzerinden kelam geleneğine yönelik tenkitler olarak da değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.<sup>34</sup> Başka bir ifadeyle de aslında çatışma, isimlerden çok ekoller arasındaki mücadelenin sonucudur.

İbn Kayyim'e göre metnin anlaşılması için öngörülen bu şartlar *kastu'l-mütekellimin* ile yani sözü söyleyenin demek istediği şeyle ilgili kesin bir yargıda bulunulamayacağı düşüncesine istinat etmektedir. Bu ise lafzî delillerin bütünüyle anlamını yitirmesine sebep olur. Konunun daha iyi anlaşılması için İbn Kayyim şöyle bir örnek verir: "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"<sup>35</sup> ayetinin sübutu kesindir. Bu ayette Allah ile kastedilen, âlemlerin Rabbi; insanlarla kastedilen Âdemoğulları, beyt ile kastedilen

31 Râzî, *Muhassal*, s. 51-52.

32 Adudullah ve'd-dîn Kâdî Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keîâm*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, ts., s. 42; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. 2, ss. 51-57.

33 Konuyu örneklendirmek gerekirse Allah'ın arş üzerine istiva ettiğiyle ilgili ayetler istiva kavramının zahiri olarak oturma manasına gelmesinden dolayı mecazî manaya hamledilmektedir. Çünkü aklî olarak Allah'ın arşın veya herhangi bir mekanın üzerine oturması imkânsızdır. Bu sebeple ayette geçen istiva kelimesi "istilâ" gibi mecazi anlamlardan birine nakledilir. Ramazan Altıntaş, "Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1:1 (2003), s. 16.

34 İbn Kayyim'in kelam ilminin yönteminin yanlışlığına dair ayırdığı çeşitli fasıllar da zaten bu tespitimizi doğrulamaktadır. Muhammed b. el-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Hasan b. Abdurrahmân el-Alevî, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyad 2004, c. 1, ss. 15-16.

35 Âl-i İmrân 3/97.

de Kâbe'dir.<sup>36</sup>

Kur'an'ın ezberlenmek, anlaşılacak, uygulanmak ve okunmak üzere nazil olmasından hareketle İbn Kayyim, metnin lafızları gibi manasının da tebliğ edilmesinin hatta manalarına daha fazla özen gösterilmesinin mütekellimin kastının anlaşılamayabileceği gibi bir ihtimali ortadan kaldırdığını iddia eder. Nitekim Hz. Peygamber'den dinin emir ve yasaklarını nakledenler onun ne söylediğini bilerek rivayet ediyorlardı. Çünkü peygamber anlatma, onlar da anlama kabiliyetine sahipti. Peygamber onlara namaz, zekat, oruç, hac ve gusül gibi mükellefiyetleri tebliğ ettiğinde muhatapları bununla neyin kastedildiğini anlamaktaydılar. Hatta kavrayış bakımından manayı lafızdan daha iyi anladıkları bile söylenebilir. Zira bir topluluğa hitap eden veya mesaj ileten biri, lafızlarının ezberlenmesinden çok maksadın anlaşılmasına özen gösterir. Muhataplar da aynı tavrı sergiler. Çünkü mana amaç, lafız ise araçtır. Ayrıca mananın öğrenilmesi lafızdan daha kolaydır. Bu sebeple manalar lafızlardan daha sağlam nakledilmiştir.<sup>37</sup>

İbn Kayyim konuyu beşeri tecrübe açısından da ele alarak, insanların konuşmalarının lafızlarla olduğuna dikkat çekmiş Râzî'nin iddiasının doğru olması durumunda insanların birbirleriyle anlaşmalarının mümkün olmaması gerektiğini, insanların anlaşılıyor olmasının ise iddia sahibini yalanladığını belirtmiştir. Ona göre, mütekellimin kastı, konuşma yoluyla aklî yöntemlerden daha kolay ve daha güçlü biçimde elde edilir. Nitekim çocuklar, aklî ve zarurî bilgileri öğrenmeden konuşmayı öğrenirler. Bu itibarla aklî bilgilerin kesinliğini iddia edip, nakli bilgilerin zannî olduğunu ileri süren kimse gerçekleri tersyüz etmiş, fitrata ve vakiya aykırı davranmış olur. Çünkü aklî bilgilerin sınırlı sayıdaki kişilerce bilindiği, insanların çoğunun ise konuşarak anlaşılma ihtiyaçlarını giderdiği apaçık ve göz önünde olan bir gerçektir. Bu ise, lafzî delillerin asıl, akli delillerin tali olduğunu, dolayısıyla lafzi delillere yapılan kınamanın aklî olanlara da racî olduğunu gösterir.<sup>38</sup>

Râzî'nin naklî bilginin değeri hakkındaki yaklaşımı İbn Kayyim açısından kabulü mümkün olmayan bir sonucu doğurur. Buna göre insanları peygamber-

36 İbn Kayyim, *Savâiku'l-Mürsele*, c. 2, ss. 634-638, 737-738. İbn Kayyim'in *Savâiku'l-Mürsele* isimli eserinin detaylı ve ciddi bir tenkidi için bk. Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademik Dergisi*, 2009, sayı: 38, s. 164.

37 İbn Kayyim, *Savâiku'l-mürsele*, c. 2, ss. 634-638.

38 İbn Kayyim, *Savâiku'l-mürsele*, c. 2, ss. 641-643.

siz bırakmak onlara peygamber göndermekten daha iyidir. Tebliğ ettikleri hususlarda bir kesinlik söz konusu olmadığına göre insanların hidayeti için peygamber gönderilmesinin yararından bahsedilemez. Hatta bu ifadelerin anlaşılması konusundaki ihtilaflar sebebiyle insanların birbirlerine düştükleri bile söylenebilir. Çünkü naklî delilin katılık ifade etmeyeceği iddiasına göre - aslında Râzî tam olarak bunu söylememektedir- Kur'an'dan hiçbir kesin bilgi ve delil elde edilemez. Bundan dolayı Kur'an'ın lafzının aklın kriterlerine göre değerlendirilmesi ve metnin zahirinin akla uygun olması durumunda aynen kabul edilmesi en doğru tercihtir. Zira bu durum naklî bilginin aklî bilgiyle örtüşmesi anlamı gelir. Naklî bilginin aklî bilgiyle çelişmesi durumunda ise akla tabi olup nakli, tevil veya tefviz gibi metotlara havale edilmesi gerekir.<sup>39</sup> İbn Kayyim'in -ilk bakışta haklı gibi gözüken- bu eleştirilerini selefi geleneğin kelam metoduna karşı ön yargısı ve bunun neticesinde ortaya çıkan tek taraflı bir değerlendirme olarak okumak da mümkündür. Çünkü aslında başka bir okuma tarzıyla bakıldığında Râzî'nin İbn Kayyim ve muhaliflerinin sıklıkla kullandığı anlama metoduna benzer bir yöntem teklif ettiği görülür.

Bu itibarla burada Râzî'nin haksız bir ithamın mağduru olduğu da söylenmelidir. Her ne kadar İbn Kayyim'in naklettiği bu ifadeler Râzî'ye ait olsa da çıkarılan sonuçlar bizce Râzî'nin kastettiğinin çok ötesindedir. Râzî'nin "lafzî delil, ancak on hususun bilinmesi durumunda kesinlik ifade eder" şeklindeki beyanlarının, lafzî delillerin kesinlik ifade etmesi için bulunması gereken koşulların tespit edilmesine ve naklin anlaşılmasında istinat edilebilecek kesin ölçütlerin belirlenmesine yönelik çaba olarak değerlendirilmesi de mümkün gözükmektedir. Zira tırnak içerisinde verdiğimiz bu ve benzer ifadelerin klasik dönem âlimlerinin de içerisinde bulunduğu müfessirlerin ihtilaf sebeplerinden çok farklı olmadığı<sup>40</sup> da izahtan varestedir. Dolayısıyla bunun ötesindeki bir yorumun diğer bir ifadeyle Râzî'nin naklî delilleri itibarsızlaştırma girişiminde bulunduğu şeklindeki bir yaklaşımın ona karşı duyulan bir ön yargıdan beslenmiş olduğu açıktır.

Râzî'nin naklin epistemolojik değeri konusundaki tercihi aslında basit bir

39 Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yöneltiği Yorumla İlgili Tenkitler", s. 169.

40 Mesela Süyûtî'nin *el-İtkân* isimli eserinin ikinci cildi neredeyse bütünüyle bu meseleleri ele almaktadır. Bk. Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, neşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1987, c. 2; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 226-227.

mantığa dayanır. Buna göre nakil ile neyin kastedildiğini bilmek, lafzın eş anlamlılık, mecaz, tahsis ve buna benzer dilin kendi yapısından kaynaklanan hususların açık bir şekilde ortaya konulmasından sonra mümkün olabilir. Ayrıca dilin yapısıyla alakalı bu müşkillerin izalesiyle birlikte akla aykırılığın da söz konusu olmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle naklî delil, akla aykırılık taşımalıdır. Bu durumda aklî delil, kesin olarak nakle öncelenir. Ters bir durum Râzî'ye göre aklın değersizleştirilmesi anlamına gelir. Hâlbuki böyle bir ihtimal naklin de anlamını yitirmesine yol açar. Çünkü nakil ancak akıl ile anlaşılabilir.<sup>41</sup> Bu basit mantık ise Ehl-i hadis açısından naklin, akıldan ibaret görülmesi ve naklin anlamını yitirmesi manasını taşır, bu yönüyle de kesinlikle kabul edilebilir bir durum değildir.

Ehl-i hadis'in bu konudaki tavrı kendileri açısından bütün tereddütleri izale etmektedir. Aşağıdaki ifadeleri aynen İbn Teymiyye'yeden iktibas ediyoruz:

“Özetle sarîh makul, Kitap ve Sünnet'te sabit olan naslara asla ters düşmez. Ancak bazı kapalı ve muzdarip meselelerde yanlış anlamadan dolayı çatışma var gibi görünür. Biz burada genel bir görüş belirteceğiz: Aklın öne alınması şöyle dursun, Resulullah'tan sabit olmuş naslara, makûl olan bir şey asla muarız olamaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükabilir. Ancak bunlar güzelce izah edilir, açıklanırsa muarız olan şeylerin sofistlerin şüpheleri türünden olup aklî burhanlar olmadığı ortaya çıkar.”<sup>42</sup>

Ehl-i hadis geleneğine mensup olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in akıl-nakil ilişkisi konusundaki argümanları toplu olarak değerlendirildiğinde kendi çizgileriyle Râzî'nin izlediği yol arasındaki ihtilafın itikada dair genel bir sistemin oluşturulması gayretiyle, şerî kaynakların her yönüyle korunması çabası arasında kendini hissettiren bir gerginlikten kaynaklandığı söylenebilir. Başka bir okumayla bu ihtilaf, küllî ile cüzî, teori ile pratik arasındaki uyum ve denge oluşturulurken bunlardan birinin diğerine feda edilmemesi yönündeki hassasiyete dair tarafların ortaya koyduğu entelektüel bir mücadeledir. Bu nedenle Râzî ve Ehl-i hadis veya kelamî akılcılıkla selefî akılcılık arasındaki kavga farklı iki epistemolojik metodun veya iki farklı bakış açısının çekişmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar birbirlerini aksi yönde itham etseler de, her iki grubun da akıl ve nakli bütünüyle dışlama gibi bir niyetlerinin olmadığı görülmektedir. İkisi de akıl ve naklin birlikteliğini ve uyumunu en ba-

41 Râzî, *Muhassal*, s. 51.

42 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 88.

şarılı şekilde gösterme ve ortaya çıkabilecek ilmi krizinin nasıl aşılabileceğine dair en iyi çözümleri üretme gayretindedirler. Râzî ve kelimciler bunu, tenzih ilkelerine uygun tarzda yaparken; Ehl-i hadis ise aşırı yorumlara imkân tanıyacak akli serbestliğe meydan vermeyerek yapabileceğini iddia etmektedir.<sup>43</sup>

## 2.2. Tevil Eleştirisi

Râzî'nin akıl-nakil ilişkisi konusunda durduğu yeri ve bu konuda kendisine yöneltilen eleştirileri tespit bağlamında incelenmesi gereken tartışmalı konulardan birisi de tevil meselesidir. İlk olarak Mutezile ile selef âlimleri arasında haberi sıfatlar ve müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunuyla birlikte ortaya çıkan bu tartışma sonraları Müslümanların önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Ehl-i sünnet kelim geleneği de özellikle Cüveynî'den itibaren Mutezile'den miras aldığı tevil metodunu, dil ölçüleri içinde ve lafzın zahiri sınırlarını aşmayan bir tarzda kullanmıştır. Bu sınırların ötesindeki tevilleri batınî, ezoterik, keyfî ve aşırı yorumlar şeklinde niteleyerek aralarına ciddi mesafe koymuş ve reddetmiştir.<sup>44</sup> Buna rağmen İbn Teymiyye kelimcilerin ve Râzî'nin onay verdiği tevil teorisini yine de son derece hatalı bulur. Hatta bu teorinin, dinin asıllarında kastedilmeyen çeşitli anlam ve yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamasını kuvvetle muhtemel görür. Çünkü ona göre itikâdî konularda teville başvurulmasının temel sebebi akıl ile nakil arasında çatışma çıkabileceği ve böyle bir durumda aklın esas alınması gerektiği yönündeki kanaattir. Hâlbuki İbn Teymiyye'ye göre böyle bir çatışma varsayımı vehimden öte bir mana ifade etmemektedir.<sup>45</sup> Bundan dolayı mütekaddimun ve müteahhirun dönemi kelimcilerinin ciddi bir metodik yanlışa düştüklerini iddia eder.

İbn Teymiyye göre Râzî'nin de tarafı olduğu bu metodik yanlışın temel yaklaşımı dinî metinlerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların İslam'ın ulûhiyet tasavvuruna uygun olmayacak bir takım antropomorfik anlamlar çağrıştırdığı gerekçesiyle tevil edilmesidir. Kur'an ve hadislerde *el*, *yüz*, *nüzûl*, *istiva*, *gülme*, *sevinme*, *gelme* gibi teşbih ve tecsimî vehmeden söz konusu ifadelerin

43 Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 97.

44 Batını yorumların keyfiliği ve doğurduğu sonuçlar için bk. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, neşr.: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

45 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 7-8.

zahiri anlamlarıyla anlaşılması son derece ciddi hatalara sebebiyet verebilir. Bundan dolayı da bu ve benzeri ifadelerin tenzihi bir bakış açısıyla tevîl edilmeleri daha uygundur. Ne var ki İbn Teymiyye'nin itirazı da tam bu noktada başlar. Zira ona göre dinî metinlerde zahiri teşbihi çağrıştıran bu ifadelerin aslında Allah'a has özel anlamları bulunmaktadır. Yaratılmışlara benzerliği çağrıştırdığı endişesiyle bu lafızların aklî tevîllere maruz bırakılması arzu edilmeyen başka sorunların doğmasına yol açabilir. Bunun neticesi ise *tahrif* ve *ta'til*den başka bir anlam taşımamaktadır. Böyle bir yanlış metodik tutumun sebebi ise metafiziğe dair hususlarda aklı belirleyici bir aktör gören kelamcılarının aslında bu kurallara uymamalarıdır. Çünkü aklın gereği benzer unsurları bir tutup, benzemeyenlerin arasını ayırmaktır.<sup>46</sup> Ona göre -tabi bu yaklaşım selefî akılcılığın genel tavrını da ifade eder- bütünüyle dinî metinlere dayalı olarak inşa edilmesi gereken bir konuda aklı hakem tayin etmek, sınırları naslar tarafından belirlenen mahrem bir alana yetkisiz bir özneyi dâhil etmek demektir.<sup>47</sup>

Selefi akılcılık açısından Allah'ın yaratılmışlarda bulunan çeşitli sıfatları kendisine nispet etmesi lafız benzerliğinin ötesinde bir mana taşımaz. Dilin sınırlılığından kaynaklanan bu durum Râzî ve diğer kelamcılarının iddia ettiğinin aksine yaratıcı ile mahlûkat arasında bir benzerlik kurulması ihtimaline meydan vermez.<sup>48</sup> Zira bu lafızlar Allah için kullanıldığında bütünüyle O'na ait olan ve yaratılmışlar tarafından hiçbir şekilde paylaşılamayacak bir niteliğe işaret ederken; mahlûkat için kullanıldığında ise hâdis varlıklarının malul olduğu sınır dairesinde bir anlam taşır.<sup>49</sup>

46 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 3, s. 9.

47 *Aynı eser*, c. 3, ss. 3-5.

48 *Aynı eser*, c. 3, ss. 3-5.

49 İbn Teymiyye'nin verdiği misal oldukça dikkat çekicidir: "Arş da mevcut bir şeydir, sivrisinek de mevcut bir şeydir. Akli başında hiç kimse "mevcut" ve "şey" ismini taşımalarından dolayı bu ikisinin benzer olduklarını söyleyemez. Çünkü gerçekte ikisinin ortak olduğu ve kendi dışlarında olan bir şey mevcut değildir. Aksine zihin, müşterek ve küllî bir mana algılar. Algıladığı bu mana mutlak bir ismin müsemmasıdır. "Bu da o da mevcuttur" denildiğinde, her birinin varlığı kendine hasır ve başkası bu hususta ona ortak değildir. Oysa isim her ikisi için de "mevcut" ismi her biri için hakikat üzere kullanılır". İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 3, s. 10.



### 3. Mantık İlmi Hakkındaki Eleştiriler

Cüveynî ve Gazâlî'den itibaren yeni bir form kazanan kelam, başlangıçtaki felsefe karşıtı konumunu sürdürmekle birlikte aynı zamanda mantık metodunu ve aklî delilleri kullanmaya başlamış; İslam filozofları tarafından doğru düşünmenin temel kriteri olarak görülen Grek mantığını rasyonel ispatın ölçütü olarak kabul etmiştir. Önceleri hadisçiler fakihler ve hatta kelamcılarının da içinde bulunduğu İslam uleması tarafından yabancı bir kültürün ürünü olduğu gerekçesiyle mesafeli durulan ve kullanımına cevaz verilmeyen mantık, Gazâlî'den itibaren meşruiyetin ölçütü olarak görülmeye başlanmıştır. Kelamcılarının İslam inançlarını temellendirmede başvurdukları yöntemleri yetersiz ve tutarsız bulan Gâzâlî, bunun yerine Aristo mantığından istifade etmeyi önermiş hatta biraz aşırı kabul edilebilecek bir tavır takınarak gereklilik olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Ona göre mantık alet ilmidir, meşru amaçlar doğrultusunda kullanılmasında da herhangi bir sakınca yoktur.<sup>51</sup> Formel mantığın kelama ve diğer İslami ilimlere uygulanmasıyla ilgili bu süreç özensizce bile incelendiğinde Gazâlî'den sonra öne çıkan en önemli ismin Râzî olduğu rahatlıkla görülecektir. Bundan dolayı Gazâlî'nin daha sonraları bir klişe haline gelen “*mantık bil-meyenin ilmine güven olmaz şeklindeki*”<sup>52</sup> anlayışını daha ileri bir noktaya taşıyarak onu İslamî ilimler içerisinde müstakil bir ilmi disiplin konumuna yükselten kişinin Râzî olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>53</sup> Nitekim İbn Haldûn'un bu meyandaki ifadeleri de bu tespiti desteklemesi bakımından önemlidir.<sup>54</sup>

50 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 11.

51 Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatü resâilî'l-İmam Gazâlî* içinde), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 40-41

52 Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 1, s. 10.

53 Ancak yine de Gazâlî'nin mantığı sadece bir alet kabul ettiğini ileri sürmek hakkaniyetle bağdaşmaz. Zira Gazâlî'nin de mantıkla ilgili müstakil eserleri mevcuttur. Bundan dolayı İbn Haldun tarafından dile getirilen bu iddianın mutlak bir kabul olmadığını ifade etmeliyiz. Dolayısıyla da bu beyanların Râzî'nin mantık ilmi açısından değerini göstermek için söylenmiş sözler olarak değerlendirilmesi daha gerçekçi bir çözümleme olacaktır. Bk. İbrahim Çapak, “Fahreddin er-Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 8, sayı: 23, s. 114-115.

54 İbn Haldun, Râzî'nin kelam ile felsefeyi mezcettiğini, mantığa yeni bir form kazandırdığını ve öğrencisi Hunecî (ö.653/1256)'nin de bu konuda kendisini izlediğini ayrıca kelam ilmini alet olmaktan çıkarıp bağımsız bilim kabul ettiğini ancak daha sonraları bu ilmin Müslümanlar tarafından neredeyse tamamen terkedildiğinden bahseder. *Mukaddime*, s. 492. Kimi çağ-

Râzî'nin mantık ilmine gösterdiği bu değerlin metafizik sistemini inşa ederken kendini göstermemesi düşünülemezdi. Zira kelama dair yazdığı *el-Muhassal*'a mantıkla ilgili uzun bir mukaddimeyle başlaması ve kendi tanım teorisini ortaya koyması, dini metinleri yorumlama metodunu burada göstermesi de bunu doğrulamaktadır.<sup>55</sup>

Usul meselelerinde semiyatla istidlalde bulunmak, hiçbir durumda mümkün değildir. Çünkü onlarla istidlalde bulunmak, zannî mukaddime ve akli muarızın ortadan kalkmasına bağlıdır. Muarızın ortadan kalktığına ise bilgi ortaya çıkmaz. Çünkü dinleyenin hatırına gelmediği halde, Kur'an'ın aynı konuda gösterdiğine aykırı düşen akli bir delil bulunabilir.<sup>56</sup>

Râzî'nin bu ve benzeri ifadeleri İbn Teymiyye'nin şiddetli tepkisine sebep olmuştur. Ona göre böyle bir yaklaşım, sadece mantık ilminin metoduna uygun olan burhanların kabul edilmesi neticesini doğurur. Bunun doğal sonucu da İslamî bilginin anlaşılmasının Grek mantığına muhtaç olmasıdır. Onu bu tenkide yönelten en büyük husus tarihî doğrulamaya dayalı bakış açısidir. Zira bilindiği üzere sahabe bu hikmetli dini ve onun akaidini anlamalarını sağlayacak bu tarzdaki bir metodolojiden yoksundu, onlar Aristo mantığını da bilmiyorlardı. Bir bakıma İbn Teymiyye biraz da ironi yaparak sanki sahabe bu dinin esaslarını ancak zannî bir tarzda biliyormuş ve katî metotlara sahip değilmış<sup>57</sup> demek suretiyle aslında mantık ilminin bırakın bilinmesi zorunlu bir ilim olduğunu; dini düşünce ve hayat açısından tamamen lüzumsuz bir saha olarak gördüğünü itiraf etmiş olmaktadır. Bu noktadaki duruşu o kadar katıdır ki hem terminoloji hem de muhteva açısından da her hangi bir farklılık gözetmemektedir.<sup>58</sup>

daş yazarlar Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* isimli eserini metafizik ve tabii ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dâhil etmeyişinin sebebi olarak da bunu görür. Zira artık mantık bağımsız bir ilim olmuştur. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 625.

55 Râzî, *Muhassal*, s. 14-38. Ayrıca bu bölümde Râzî'nin tanım bölümünde ileri sürdüğü şartların Ariston'un şartlarıyla büyük bir benzerlik taşıdığına da ifade etmeliyiz. Bk. Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1996, s. 30, 170, 180, 200; Muhit Mert "Kelamcılarının Tanım Kuramları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı: 2 (2003), ss. 81-92.

56 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 7-8; Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Nusreddin Bolelli ve diğerleri, İslamoğlu Yay., İstanbul 1988, s. 230.

57 Ebu Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 230; İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, tahk.: Muhammed Hamid el-Fikî, Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire, ts., s. 57.

58 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 9, s. 172.

İbn Teymiyye yukarıda *Nihayetü'l-ukûl* isimli eserden naklettiğini ifade ettiği pasaja birkaç açıdan itiraz etse de en temel itirazları şöyle özetlenebilir:

1. Ona göre Kur'an itikadî meseleleri sadece haber vermekle yetinmemiş, haberin yanında uygun delilleri de getirmiştir. Onun apaçık ayetleri kâinatı ve güzelliklerini tefekküre yöneltmektedir. Tevhide delalet eden her ayet, kozmolojik gerçekleri düşünmeyi de emretmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye açısından Kur'an ayetlerinin sadece haber olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Hatta basiret sahipleri için aynı zamanda dosdoğru bir akli delildir.<sup>59</sup>
2. İbn Teymiyye Râzî'nin "Kur'an'ın beyanlarına karşı akli bir muarız sözü konusu olabilir" şeklindeki itirazını haklı bulmaz. Çünkü ona göre Kur'an herhangi bir delil getirdiğinde, bir itiraz meydana gelinceye kadar o itirazı var sayamayız. Aksi takdirde değişmez hakikatler olarak gözüken çeşitli gerçeklerin, kendisini nakzedecek bir muarızın çıkması ihtimalinden dolayı reddedilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar.

İbn Teymiyye açısından Râzî, itikadî konuların ispatı noktasında, Kur'an'ı ve delillerini güvenilmez nakli bir bilgi olarak gören; bundan dolayı da kesin kanaat ve bilginin yerini aklın gafletine ve hatalarına terk eden biridir. Râzî'ye nispet ettiği bu metodik tavır ise İbn Teymiyye'nin şiddetle kaçındığı bir husustur.<sup>60</sup>

Ehl-i hadis tarafından temel düstur kabul edilen "dinin kaynağı, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ile bir ölçüde de sahabe'nin tutumudur" şeklindeki yaklaşım, dini anlama ve yorumlama noktasında nakil dışındaki bütün yöntemleri şaibeli kılmaktadır. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin "Ne dinî ne de dünyevî ilimlerde mantığı kullanarak derinleşme sağlanabilir; zaten bu ümmetin en şerefli olan ilk üç nesil, İslam'ı, mantığın İslam coğrafyasına girmesinden önce öğrenmişlerdi" şeklinde dışlayıcı bir tavır takınmıştır.<sup>61</sup> Bu tavrın altında yatan temel sebep öyle görülüyor ki mantığın dini naslara uygulanması

59 Bu ifadeler aslında İbn Teymiyye'nin delillerin tasnifi konusundaki bakış açısını da ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere kelam ilmin de deliller "akli ve nakli" delil olarak iki kısma ayrılırken (Bk. Cüveynî, *İrşad*, s. 8; Râzî, *Muhassal*, s. 51); İbn Teymiyye'nin metodolojisinde deliller "şerî ve bidî" delil olmak üzere ikiye ayrılır. Şerî delil de kendi arasında "akli ve nakli" olmak üzere iki kısımdır. Bu itibarla da İbn Teymiyye, kesin akli deliller ile kesin nakli deliller arasında bir fark görmez. bk. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 78-79, 114-115.

60 İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, s. 57.

61 İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, s. 33-34.

durumunda dinin bundan zarar göreceğine yönelik kesinleşmiş kanaatleridir. İbn Teymiyye'nin söz konusu eleştirilerinin başta mantığı bütün ilimler için ölçüt kabul eden Gazâlî'ye ve tabi ki mantık ilmine İslamî ilimler içerisinde ayrı bir boyut kazandıran Râzî'ye yönelik olduğunu söylemek bu itibarla yanlış olmaz. Ehl-i hadisin İslam akidesinin tespitinde Kur'an ve onun açıklayıcısı sünnetten başka bir delil kabul etmediği göz önünde bulundurulduğunda bu eleştirilerin yadırganacak bir tarafının olmadığı da belirtilmelidir.

#### 4. Sonuç

Uyandırdığı etkiyle İslam düşünce tarihinin yetiştirdiği en önemli düşünürlerden biri olarak görülmeyi hak eden Fahreddin er-Râzî, hem yaşarken hem de ölümünden sonra birçok eleştirinin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirilerin birçok başlık altında hülasa edilebilmesi mümkünse de en ön plana çıkan noktanın Râzî'nin takındığı metodik tutum olduğu açıktır. Özellikle Ehl-i hadisin eleştirilerinin büyük kısmı bu konu etrafında odaklanmaktadır. Kendisine yöneltilen metafizik veya muhteva merkezli eleştirilerin de aslında bir yönüyle bu metodik bakış farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Gazâlî ve sonrasında Râzî ile birlikte küllî bir kanun haline gelen aklın ve naklin çatışması durumunda akıldan yana tavır takınan anlama çabası ise kendisine yöneltilen en şiddetli tenkitlerin temel gerekçesi olmuştur.

Kelamı hem asıl hem usul yönünden gayr-ı meşru gören bir yaklaşım açısından kelam metodunun eleştirilmesi gayet tabii karşılanmalıdır. Râzî'nin ve diğer kelamcılarının inanç konularını ispat sadedinde ortaya koydukları akli, felsefi ve mantıkî deliller bu bakış açısına göre dini akideleri olduğu gibi korumak şöyle dursun, çoğu kere muhkem nasları bile işlevsiz hale getirmektedir. Diğer bir ifade ile Râzî ve takipçilerinin hareket noktası olarak kabul ettiği akıl ve nazarî deliller üzerine dini bir düşünce inşa etmenin herhangi bir faydası yoktur. Dolayısıyla özellikle kelamın Grek mantığından miras alınan kavramlardan arındırılıp Kur'anî anlayışa tekrar döndürülmesi gerekmektedir.

Bu tenkitler içinde bilhassa Râzî ve sonraki kelam âlimlerinin eserleri ve bu eserlerde kullanılan terminolojinin bir hayli Meşşâî renk taşıdığı yönündeki tespit ve tenkitlerde haklılık payı bulunsa da -ki bu eleştiriler tarih içinde Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından da içe dönük bir kritik olarak yapılmıştır- ortaya çıkan inanç problemlerini aşma noktasında sadece Kitap ve Sünnetin çizdiği zahir merkezli bir çerçeve belirlemek düşünceyi donuklaştırmakla eşdeğerdir. Bu durum iki kaynağın maksat, gaye ve hedeflerinden hareketle dini düşünce-

nin her dönem yeniden inşa edilmesine yönelik çabaları da baltalama tehlikesini barındırmaktadır. Râzî'ye yönelik eleştirilerde de bu tehlikenin yansımalarını görmekteyiz. Râzî'ye yönelik söz konusu tenkitleri aslında ekoller arası mücadelenin yansımaları olarak okumak da mümkündür. Bir tarafta akideyi temellendirirken dini metinlerden hareket etmekle birlikte farklı enstrümanlardan da istifade etmeyi meşru ve gerekli gören bir yaklaşım yer alırken; diğer tarafta ise sınırları bütünüyle belirlenmiş metot ve kavramlarla sorunlara çözüm bulmayı hedefleyen bir tutum bulunmaktadır. Bu iki düşünme biçiminin telifi de doğrusu çok kolay gözükmemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin öncülüğünü yaptığı düşünce biçimi daha ileri bir noktaya taşındığında hadis, tefsir, fıkh gibi disiplinlerin kullandığı kavramların meşruiyetini de sorgulanır bir hale getirmeye müsaittir. Dolayısıyla kelamî akılcılığın esasında Kur'an merkezli bir düşünme tarzının alternatifi değil onun tamamlayıcı bir unsuru olarak algılanması kanaatimizce hem İslam'ın ruhuna daha uygundur hem de İslam düşüncesinin gelişimine daha fazla katkı sağlar.

## Kaynakça

- Abrahamov, Bünyamin, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev.: Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (2009), ss. 385-400.
- Alberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, Allen-Unwin, London 1957.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Altıntaş, Ramazan, "Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı: 1 (2003), ss. 11-20.
- Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, "Fahreddin er-Râzî'nin Kelam İlmindeki Yeri", Fahreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelam'a Giriş* içinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.
- Coşar, Hakan, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam'ın Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, edit.: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2002.
- Çapak, İbrahim, "Fahreddin er-Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sayı: 23, 2005, ss. 111-126.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Nusreddin Bolelli v. dğr., İslamoğlu Yay., İstanbul 1988.
- Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev.: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl* (Mecmûatü resâilü'l-İmam Gazâlî içinde), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- , *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- , *Fedâihu'l-Bâtmiyye*, neşr.: Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.
- , *Kânûnu't-tevîl* (Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî içinde), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbn Ebî Usaybia, Ebû'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-enbâ fi tabâkâtî'l-etibbâ*, neşr.: Nizâr Rızâ, Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut 1965.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, neşr.: Dâru'l-fikr, yy., ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1418.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teârûzî'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Abdülâtîf Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- , *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts.
- , *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, neşr.: Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1989.
- , *Nakdu'l-Mantık*, tahk. Muhammed Hamid el-Fikî, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, ts.
- İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbârî'l-hükemâ: Târihu'l-hükemâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1326.
- İbnü'l-Mevsîlî, Muhammed, *Muhtasarü's-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Hasan b. Abdurrahmân el-Alevî, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyad 2004.
- el-Îcî, Aduđullah ve'd-dîn Kâdî Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, ts.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Felsefesine Giriş*, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Memiş, Murat, *Mutezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yay., Ankara 2011.
- Mert, Muhit, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1/2, 2003, ss. 81-91.
- Mevlana Celaleddin er-Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbulak, İstanbul 1942.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Fahreddin er-Râzî", çev.: Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edit.: M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Öğmüş, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademik Dergisi*, 2009, sayı: 38, ss. 159-176.
- Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c. 10, ss. 508-512.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Esâsu't-takdîs*, tahk.: Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986/1046.
- , *Muhassal efkâri'l-mütekadimîn ve'l-müteahhirîn*, neşr.: Tâhâ Abdurrûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, neşr.: Sven Dederling, Wiesbaden 1974.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî-Abdülfeţâh M. el-Hülû, Kahire 1964-1976.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, neşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1987/1407.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, c. 12, ss. 89-95.