



**T.C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TAFSİL DÖNEMİ SELEFİLİĞİ'NİN NAKİL VE RE'YE BAKIŞI
(İBN TEYMİYYE ÖRNEĞİ)**

(Yüksek Lisans Tezi)

Oktay YAHŞİ

**Danışman
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ**

**RİZE
2024**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ danışmanlığında, Oktay YAHŞİ tarafından hazırlanan *Tafsil Dönemi Selefiliği'nin Nakil ve Re'ye Bakışı (İbn Teymiyye Örneği)* adlı bu tez çalışması, 28/11/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda ~~oy birliği~~/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Tafsil Dönemi Selefiligi’nin Nakil ve Re’ye Bakışı (İbn Teymiyye Örneği)” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riâyet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılacak bir durumun ortaya çıkması halinde, üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

28 /11/2024

Oktay YAHŞİ

ÖN SÖZ

Günümüzden sekiz asır önce yaşamış olan Takiyyuddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) sert mizaçlı, katı ve tenkitçi bir kişiliğe sahip bir İslâm âlimidir. Kendinden önceki Selef geleneğini tavizsiz bir şekilde savunmuş ve bu yaklaşımını hayata geçirmeye çaba göstermiştir. Ancak, sert mizacı ve tavizsiz duruşu nedeniyle pek çok kişi tarafından eleştirilmiş ve hedef alınmıştır. Bu nedenle hayatı hapis cezası da dâhil olmak üzere birçok ciddi zorlukla karşı karşıya kalmakla geçmiştir.

İbn Teymiyye'yi, kendisinden önceki Selefi âlimlerden ayıran en önemli özellik, nakli ilimlerin tahsiline öncelik vermekle birlikte mantık, felsefe ve kelâm gibi ilimlere de hâkim olmasıdır. Bu ilimleri, Selef akidesini savunmak amacıyla kullanmış ve kendisinden önceki Selefi mirası daha ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. İbn Teymiyye'nin Selefi geleneğine en büyük katkısı, akıl ve nakil ilişkisi üzerine söylediği sözler ve kaleme aldığı *Der'u ta'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eseridir.

Bu çalışmada özellikle Tafsil Dönemi Selefiligi ve akıl-nakil ilişkisine dair İbn Teymiyye'nin döneme yaptığı katkıları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Benzer konularda yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak, bu metinde özellikle İbn Teymiyye'nin akıl-nakil arasındaki dengeyi ele alış biçimi daha derli toplu bir şekilde incelenmiş ve görüşleri toplu bir şekilde sunulmuştur. Ayrıca, çalışmamızda Selefilğin aşamalarına ve İbn Teymiyye'nin farklı alanlardaki Selefi düşünceye katkılarına da yer verilmiştir. Bu minvalde, İbn Teymiyye'nin Selefi geleneğe katkıları, Selefiligi nasıl detaylandığı ve özellikle akıl-nakil arasındaki dengeyi ele alış biçimi daha düzenli ve anlaşılabilir bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu tezin ortaya çıkmasında emeği geçen tüm hocalarıma ve dostlarıma şükranlarımı sunuyorum. Gerek tez konusunun belirlenmesinde gerekse de tez yazım sürecindeki önemli katkılarından dolayı değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'a hususi teşekkürlerimi arz ederim. Tezimi okuyan ve kıymetli değerlendirmelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU Hocam'a, Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ Hocam'a teşekkür ediyorum. Nihâî şükür ve hamd ise başarının asıl kaynağı olan Yüce Allah'a aittir.

Oktay YAHŞI

RİZE/2024

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
ÖZET	V
ABSTRACT.....	VI
GİRİŞ	1
1. SELEF VE SELEFİYYE	5
1.1. Mütakaddimûn Dönemi.....	6
1.1.1. İlk Selefî Alimler	9
1.2. Muteahhirûn Dönemi	13
2. İBN TEYMİYYE'DE SELEFÎ DÜŞÜNCE	16
2.1. İbn Teymiyye'nin Selefî Düşünceye Katkıları.....	17
2.1.1. Tefsir Alanında Katkıları	18
2.1.2. Fıkıh Alanında Katkıları	21
2.1.3. Hadis Alanında Katkıları	22
2.1.4. Akâid ve Kelam Alanında Katkıları.....	24
3. AKIL-NAKİL	27
3.1. Akıl-Nakil İlişkisinin Kelâm Tarihindeki Geçmişi.....	28
3.1.1. Mütakaddimûn Dönemi Kelam İlminde Akıl-Nakil İlişkisi	29
3.1.2. Muteahhirun Dönemi Kelam İlminde Akıl-Nakil İlişkisi.....	32
3.1.3. İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi.....	34
4. İBN TEYMİYYE'NİN SELEFÎ AKILCILIĞI VE KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	49
4. 1. İbn Teymiyye'nin Selefî Akılcılığının Âkıbeti	62
5. SONUÇ	65
KAYNAKÇA.....	68

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Yüksek Lisans

Danışman : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Hazırlayan : Oktay YAHŞİ

Yıl : 2024

Sayfa Sayısı : 74

ÖZET

TAFSİL DÖNEMİ SELEFİLİĞİ'NİN NAKİL VE RE'YE BAKIŞI (İBN TEYMIYYE ÖRNEĞİ)

İslâm dininin en orijinal haliyle yaşandığı dönem, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hayatta olduğu dönemdir. Bu dönemde dînî meselelerde başvurulacak merci, doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendisi iken, onun vefatından sonra bu rol sahâbeler tarafından üstlenilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir dönemde bazı ihtilaflar ortaya çıkmış olsa da İslâm toplumunun bünyesini zedeleyecek boyutta ilk büyük ihtilaf halîfe seçimiyle başlamıştır. Hz. Osman (r.a.)'ın şehit edilmesinin ardından ise ihtilaflar itikadî alanlara taşmaya başlamış, farklı kültür ve medeniyetlerden gelen insanların İslâm ile tanışması ve tercüme faaliyetlerinin etkisiyle bu ihtilaflar daha da artmıştır. Bu süreç, farklı itikadî ve fikhî ekollerin ortaya çıkmasına yol açmış; bu ekollerin dışında kalanlar ise sahâbe ve tabiîn'in görüşlerini benimseyip onları model olarak Selefîyye adı altında bir araya gelmişlerdir.

Selefîyye ekolünü sistemleştiren ve önceki Selefî alimlerden miras kalan icmâlî ilimleri tafsîlatlandıran İslâm âlimi İbn Teymiyye'dir. O, İslâm kültür ve medeniyetine birçok alanda katkı sunmuş bir âlim olup onun en büyük katkısı kelâm alanında akıl-nakil ilişkisi ile alakalı olmuştur. Bu dönemde İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî ile takipçileri tarafından “kânun-i küllî” olarak adlandırılan akıl ile naklîn çatışması durumunda aklın esas alınarak naklîn te'vil edilmesi prensibine karşı *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserini kaleme almıştır. İbn Teymiyye, bu eserinde sâlim akıl ile sahih nakil arasında hiçbir çatışma olmadığını savunmuş ve bu görüşünü çeşitli açılardan gerekçelendirerek ispata çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Selefîyye, İbn Teymiyye, Der'u ta'âruzi'l-akl ve'n-nakl, Tafsîl Dönemi, Fahreddin er-Râzî

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic İslamic Sciences

Thesis Type : Degree

Supervisor : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Author : Oktay YAHŞİ

Year : 2024

Pages : 74

ABSTRACT

APPROACH TO THE MİND AND CONVEYANCE OF TAFSİL PERİOD OF THE SALAFİSM: İBN TAİMİYYA CASE

The period when Islam was practiced in its most original form was during the lifetime of Hz. Muhammad (s.a.v.). During this period, Hz. Muhammad (s.a.v.) himself was the authority on religious matters. After his passing, this role was assumed by the Sahabah. Although some disputes arose toward the later period of the Hz. Muhammad (s.a.v.), the first major conflict that threatened the unity of the Islamic community began with the selection of a caliph. Following the martyrdom of Hz. Osman (r.a.), disagreements began to expand into theological matters. As Islam spread across various cultures and absorbed influences from different civilizations, alongside the growth of translation activities, these disputes became even more pronounced. This dynamic eventually led to the formation of distinct theological and jurisprudential schools. Those who chose not to align with these schools instead embraced the views of the Sahabah and the Tabi'un, shaping their beliefs accordingly and ultimately coming together under the framework of Salafism.

Ibn Taymiyyah, a prominent Islamic scholar, played a crucial role in systematizing the Salafi school of thought and expanding the foundational knowledge passed down by earlier Salafi scholars. His contributions to various fields of Islamic culture and civilization were significant, particularly in the discipline of Kalam, where he addressed the relationship between reason and revelation. During this time, Ibn Taymiyyah authored his work *Der'u ta'âruzi'l-akl ve'n-nakl* as a response to the principle of *kânûn-i küllî*, introduced by Fahreddin er-Râzî and his followers. This principle asserted that in situations where reason and revelation appear to conflict, reason should take precedence, and revelation should be interpreted in alignment with rationality. In his book, Ibn Taymiyyah contended that sound reason and authentic revelation are fundamentally compatible and cannot genuinely contradict each other, supporting his argument with a range of justifications.

Keywords: Theological, Selafiyya, İbn Taimiyya, Der'u ta'âruzi'l-akl ve'n-nakl, Tafsil period, Fahreddin er-Râzî

KISALTMALAR

akt.	:	Aktaran
a.mlf.	:	Aynı müellif
a.s	:	Aleyhisselam
bk.	:	Bakınız
b.	:	bin
bs.	:	baskı
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H	:	Hicrî
Hz.	:	Hazreti
M.E. B	:	Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	:	Neşreden
öl.	:	Ölüm tarihi
r.a.	:	Radıyallahu anh
s.a.v.	:	Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
t.y.	:	Basım tarihi yok
vb.	:	ve benzeri
Yay.	:	Yayınları

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

İslâm dininin en sâde ve orijinal haliyle insanların yaşam tarzlarına şekil vermeye başladığı dönem şüphesiz Hz. Muhammed (s.a.v) dönemidir. O dönemde İslâm'ı ilk kaynak olan Hz. Muhammed'den (a.s) öğrenen ashap İslâm'ı en doğru bir şekilde öğrenmek ve öğrendiklerini öğretmek için olanca güçleriyle gayret göstermişler hatırlarına bir soru takılınca veya anlamadıkları bir hususta derhal cevap ve izahı için Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır. Durum böyle olunca da ashap Hz. Peygamber'in vefatından sonra dini hususlarda başvurulacak mercî haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanlarda bazı ufak tefek ihtilaflar çıkmış olsa da bu ihtilaflar İslâm toplumunun bünyesini zedeleyici ve bozucu nitelikte olan ihtilaflar olmamıştır. İslâm toplumunda bozucu ve zedeleyici vasfı hâiz olan ihtilaflar ise ashap döneminde siyâsî mücadelelerin etkisiyle gün yüzüne çıkmış olup halîfe seçimi meselesiyle alakalı olmuştur. Yani ilk çıkan ihtilaflar siyâsîdir ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra halîfe seçimi meselesiyle başlamıştır. Sonrasında ise bu ihtilaflar Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin Savaşlarıyla farklılaşmış ve hızlı bir süreçle itikâdî sahaya kaymaya başlamıştır.¹

İslâm tarihinde akâid sahasında meydana gelen ilk ihtilaflar şu konularda yoğunlaşmaktadır: İmâmet, (siyâsî ihtilaf), büyük günah işleyeninin durumu, kader, Allah'ın sıfatları.²

Hız. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan bu iç karışıklıklar ve çıkan ihtilafların başlıca sebepleri arasında hicri 1.yy.'da İslâmiyet'in birçok farklı ülkeye yayılması ile farklı kültür ve sosyal alt yapıya sahip bireyler tarafından farklı şekillerde algılanması ve bu insanların eski inanış ve kültürlerinin de etkisiyle İslâmiyet çatısı altında farklı yorumlamalarda bulunmaları sayılabilir. İşte bu farklı algılama ve yorumlama neticesinde ortaya çıkan fikrî ve düşünsel farklılıklar zamanla sistemleşmiş; itikâdî ve fikhî ekoller olarak kendini göstermiştir. Bu minvalde ilk olarak felsefenin tesirinde bazı bilginler itikâdî konuları akılla yorumlamaya

¹ Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8.

² Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 263.

başlamışlar ve Mu'tezile ekolü düşüncesini gün yüzüne çıkarmışlardır. Mu'tezile ekolü dışında kalan İslâm bilginleri ise “sahâbe ve tabînin görüşlerini benimseyip onlar gibi düşünme” modelini alarak “Selefiyye” ismi altında toplanmışlardır.³

Selefiyye denilince günümüzde genellikle ilk akla gelen isim İbn Teymiyye'dir. Çünkü o naklî ilimlerin yanında aklî ilimler ilede meşgul olmuş ancak bu ilimlerin etkisi altına girmeyip bu ilimleri Selefi düşüncenin savunulmasında ve geliştirilmesinde kullanmıştır. Bu tezi hazırlamadaki amaç da Selefi düşüncenin anlaşılmasında ve de Selefiyye kavramının yaygınlaşmasında önemli katkılarda bulunmuş isimlerden biri olan İbn Teymiyye figüründen hareketle Selefilik'in dini metinleri nasıl anladığını, akıl-nakil ilişkisini nasıl kurguladığını ortaya koymaktır. Böylelikle modern dönemde ortaya çıkan Selefi hareketlerin de kendisini dayanak noktası olarak kabul ettikleri önemli bir İslâm âliminin metin okuma tarzı ortaya konulacak ve bu noktadan hareketle hasımları ve taraftarlarınca istismara uğrayan söz konusu şahsın daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunulmuş olacaktır.

Tafsil Dönemi Selefilik'i,⁴ Selefi düşünce akımının bir sistem dâhilinde teşekkül ettiği ve artık kendi dışındaki paradigmaları da etkileme gücünü kazandığı bir süreci ifade etmektedir. Bu hareket, özellikle İbn Teymiyye ve öğrencilerinin çabalarıyla başta kelâm olmak üzere felsefî ve tasavvufî düşüncenin metafizik alanda kullandıkları yöntemlerine ciddi eleştiriler getirebilecek bir kapasiteye ulaşmıştır. Daha sonraları bu çabalar bir şekilde klasik kelâm düşüncesi üzerinde de belirli dönüşümlere yol açmıştır. Bu sebeple böyle önemli bir akım ve figür üzerinden Tafsil Dönemi Selefilik'inin akıl-nakil ilişkisi konusundaki tutumunun tespiti klasik Selefilik ile çağdaş Selefilik arasındaki farkın anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

Çalışmamız, şahıs ve konu merkezli bir çalışma olması münasebetiyle çalışmamızın ana kaynağı İbn Teymiyye'nin *Der'u taaruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli

³ Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*, 8.

⁴ Tafsil Dönemi Selefilik'i: Selefi düşüncenin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir mezhep haline geldiği bir dönemdir. Bu dönem dönemsel olarak “Müteahhirîn-i Selefiyye” olarak ismlendirilmiş olsada, bu dönemde icmâlî Selefi söylemin tafsilatlandırılması sebebiyle bu döneme Tafsil Dönemi de denmiştir. Geniş bilgi için bk. Recep Önal, “Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemaat II Selefilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Maksut Çetin-Muhammet Raşit Batur (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 243-248.

eseridir. Çünkü İbn Teymiyye söz konusu eserini bu konuya tahsis etmiş, eserinde “akıl ile nakil teâruz ettiğinde” ortaya konulabilecek alternatifleri sıralamış ve kelimcilerin naslar (naklî delil) karşısındaki tutumlarını eleştirmiştir. İbn Teymiyye’nin akıl-nakil çatışması konusu ile alakalı görüşlerinin yer aldığı eser sadece bu eseriyle sınırlı değildir. Bu nedenle çalışmamızda İbn Teymiyye’nin konuyu ele aldığı diğer eserlerinden ve günümüzde başka müellifler tarafından konumuz ile alakalı yazılmış olan eserlerden de istifade edilecek ve ilgili konuların yer yer yorumlanması suretiyle bir yöntem takip edilecektir.

Kaleme aldığı eserleri yüzlerle ifade edilen İbn Teymiyye’nin bugün elimizde olan ve çalışmamızda başvurulması planlanan bazı temel eserleri şunlardır: *Mecmûu Fetâva*, *Der’u taârûzi’l-akl ve’n-nakl*, *Nakzü’l-mantık-red ale’l-mantıkiyyîn*, *et-Tefsîr’ul kebir*.

Her ne kadar istenen düzeyde olmasa bile ülkemizde İbn Teymiyye ile ilgili farklı alanlarda doktora ve yüksek lisans seviyesinde çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalardan incelenmesinde yarar görülen ve bu çalışmada istifade edilmesi düşünülen çalışmalardan birkaçı ise şunlardır:

- Burhaneddin Kıyıcı, *İbn-i Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi (Der’u tearuzi’l-akl ve’n-nakl Bağlamında)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009)

- Ahmet Yalçın, *Selefî Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

- Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye’nin Mecmû’u fetâva İsimli Eserinde Ehl-i Bid’at Fırkalarına Bakışı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998)

Ayrıca günümüzde Selefî düşünce ve tarihi gelişimiyle alakalı, İbn Teymiyye’nin Selefî düşünce içerisindeki yeri ve konumuyla alakalı düşünce metodunu bizlere anlatan çok kıymetli eserlerin de var olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında kaynak olarak da bakılması düşünülen bu eserlerden bazıları ise şunlardır:

- Ahmet Yalçın, *Selefî Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kimlik Yayınları)

- M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi (İsam Yayınları)

- M. Zeki İşcan, Selefilik: İslâmî Köktencilik Tarihi Temelleri (Kitap Yayınevi)



1. SELEF VE SELEFİYYE

Selef Arapça kökenli bir kelime olup sözlük anlamı itibariyle “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak.” manalarına gelmektedir.⁵ Selef kelimesi kavramsal anlamıyla ise İslâm’ın ilk dönemlerinde yaşamış olan Ashap, Tâbiîn ve Etbâu’t- Tabiîn için kullanılan bir kelimedir.⁶ Bu tanımlara göre Selef kelimesinden türemiş olan “Selefiyye” ise dinî hükümler konusunda Hz. Peygamber, Ashab-ı Kiram ve Tabiîn’un görüş ve metotlarına başvuran, bu üç neslin görüşlerine bağlı kalınmasını savunan, düşünce ve zihniyete sahip olan grup için kullanılan bir kelimedir.⁷

İslâm’ın ilk asrında yaşamış olan ve Hz. Peygamberin İslâm davetine müsbet cevapla Allah resulü ile tevhit mücadelesine girişmiş ve bu uğurda birçok sıkıntılara göğüs germiş olan insanlar başta Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere İslâm düşünce ve medeniyetini sonraki nesillere taşıyan insanlar olarak Hz. Peygamberin methine mazhar olmuşlar ve Hz. Peygamber bunlar hakkında şöyle buyurmuştur:

“İnsanların en hayırlısı benim asrım (daki ashabım)dır. Sonra onları takip edenler (tâbiun), sonra onları takip edenlerdir (etbâu’t tâbiîn). Daha sonra birtakım topluluklar gelir ki onlardan kiminin şahitliği yemininin önüne geçer, kiminde yemini şahitliğinin önüne geçer”⁸

İşte bu sebeplerle hadiste zikri geçen insanlar için “Selef-i sâlihîn” ismi kullanılmış; fikir ve görüşlerine, uygulamalarına, İslâmî hayat ve yaşayışlarına büyük değer verilmiş ve onların yolundan gitmek ahlaki bir davranış olarak güzel görülmüştür.

Selefiyye, kelime olarak Selefe mensubiyeti ve Selef olarak isimlendirilenleri takip eden kimseler anlamına gelmekte olup ilk kaynaklarda “Ashâbü’l-hadis” ifadesi ile yer aldığı için “Selefiyye” ifadesi, ilk dönem İslâm mezheplerinden bahseden kitaplarda ve başka kaynaklarda bulunmamaktadır. Ancak Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (öl.505/1111) bu

⁵ M. Sait Özervarlı “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2009), 36/399-402.

⁶ Âdem Apak “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, (ed.), Ahmet Kavas, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 39.

⁷ Ferhat Koca “İslâm düşünce tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/2 (2015), 16.

⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Şehâdât”, 9.

terimi, bir anlayış tarzını ifade etmek mahiyetinde “Selef mezhebi” ifadesi ile kullanılmıştır. Takiyyuddin İbn Teymiyye dönemine kadar kaynaklarda “Ashâbü’l-hadis” ifadesiyle yer alan bu terim İbn Teymiyye’nin eserlerinde ve sonraki eserlerde “Selefiyye ve Selefî” tabirleri ile kullanılmaya başlanmıştır.⁹

Selefiyye kimi müelliflerce bir mezhep olarak kabul edilmiş ve tanımlanmış olsa da aslında ne İslâm düşünce tarihinde ne de günümüzde gerçekte bir mezhep değil, tarihsellik iktiza eden bir yöntem, bir anlayış tarzı ve bilgi üretme yöntemidir.¹⁰ Yani Selefî hareket bir mezhep olmayıp tarihin her safhasında kendini bir şekilde göstermiş olan tavidır.¹¹ Ancak hicri ikinci asrın yarısından sonra mezhepleşme çabası denilebilecek süreci başlamış, hicri yedinci (13.yy.) asırdan itibaren de ilk olarak İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye (öl.751/1350) ile de sistemli bir hale getirilmiş ve nihayetinde Muhammed b. Abdülvehhâb ile de siyasi bir harekete dönüşmüştür.¹²

2.1. Mütakaddimûn Dönemi

Bir anlayış tarzı ve bilgi üretme yöntemi olarak tanımlanmaya daha uygun düşen Selefilîği belli bir şahısla başlatmak veya bir zaman dilimiyle sınırlandırmak her ne kadar doğru olmasa da ¹³ Selefilîğin ilke olarak ilk önceleri Emevî devletince kullanılan bir model olduğu daha sonra mevcut modelde yetişen âlimlerin Selefilîğin ilk âlimleri olduğu ve Emevî devletinin yıkılmasından sonra da Mu’tezile mezhebinin esas alan Abbasi devletinin kurulduğu ilk yüzyıllarda yani aklın sultasının yükselmeye başlayıp farklı düşünce ekollerinin ortaya çıktığı bu zaman zarfında aklı ön planda tutan bu ekollere tepki olarak bu dönemde olgunluğa ulaştığı söylenebilir.¹⁴ İşte bu

⁹ Ebu’l-Abbas Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâva*, Cem ve tertib Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medinetü’l-Münevvere: Melik Fahd Matbaası, 2004), 5/28, 12/349, 16/471, 33/177; a.mlf, *Der’u teâruzi’l- akl ve’n- nakl*, thk. Muhammed Raşad Sâlim, (Riyad: Hicr Matbaası, Suûdi Arabistan Yüksek Eğitim Bakanlığı Yay. 1991), 5/356.

¹⁰ Enver Arpa, *Siyasi Selefilik, Küresel Cihad* (Ankara: Eskiyei Yayınları 2018), 22; Vecihi Sönmez “Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 170-173.

¹¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktencilîğin Tarihi Temelleri* (İstanbul, Kitap yayıncılık, 2006), 236.

¹² Mehmet Kubat “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (204), 236; Koca “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik”, 25.

¹³ Arpa, *Siyasi Selefilik*, 20.

¹⁴ Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye* (Tunus: Dâru’l-Ma’ârif, tarihsiz), 51; M. İlyas Bozkurt “Selefilîğin Tarihi Gelişimi ve Felsefi Alt Yapısı”, *Tesam Akademi Dergisi* (Ocak 2016), 14-17.

dönemlerde yaşamış ve yetişmiş olan ekser ulemanın içerisinde yer aldığı dönem, ilkesel olarak Selefliliğin, Selefi görüşün ilk dönemi olan “Mütekaddimûn Dönemi” olarak isimlendirilir.

Mütekaddimûn Dönemi, hicri 1. yüzyılın sonları ve 2. yüzyılın başlarında, nasların yorumlanması ve şer’i hükümlerin çıkarılması sırasında re’y ve içtihadın yararlanma konusunda tabii nesline mensup hadis ve fıkıh âlimleri arasında üstat ve çevre farklılıklarına dayalı olarak ortaya çıkan “Ehl-i Hicaz” ve “Ehl-i Irak” ayrımının kısa sürede “Ehl-i eser” ve “Ehl-i re’y” şeklinde metodolojik bir farklılığa dönüştüğü bir dönemdir.¹⁵

Bu dönemde ‘Ehl-i eser’, akâid olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh gibi dini alanlarda nasların anlaşılması ve yorumlanması esnasında Kitap ve Sünnet’ten sonra sahâbe ve tabiînin görüş ve uygulamalarının esas alınması gerektiğini savunmuşlar, muhtelif re’y ve akıl yürütme metotlarını asla kabul etmeyip reddetmişlerdir.¹⁶ Bu sebeple bu ekole mensup olan âlimler “Ehlu’s sünne, Ehlü’l-hadis, Ehlü’l-eser” vb. vasıflarla vasıflandırılmışlardır. Ancak bu ekol mensupları muhalifleri tarafından, nakle sıkı bağlılıkları ve zâhirci yaklaşımlarından dolayı “Eseriyye, Haşviyye ve Müşebbihe” gibi vasıflar ile de vasıflandırılmışlardır.¹⁷ Fakat Selefiyye bu gibi isimleri birer suçlama saymış ve reddetmiştir.

Fıkıh alanında zamanla bazı küçük farklılıklarla beraber “Mâlikiyye, Şâfiyye, Hanbeliyye ve Zâhiriyye” gibi ekollere ayrılmış olan Ehl-i esere mensup olan âlimler akâid ve kelam alanlarında ise “Ehl-i sünnet-i hâssa” veya “Mütekaddimûn” ismiyle anılmışlardır. Bu manada Selefiyye’ye Hanbeli mezhebi ifadesi de kullanılmaktadır.¹⁸ Ancak 4. (10) asırdan itibaren özellikle Ebu’l-Hasan el-Eş’ari (öl.324/935-36) ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî (öl.333/944) ile birlikte, Ehl-i sünnet sahasında yeni bir dönem başlamasıyla bu âlimler, “Eş’ariyye” ve “Mâtürîdiyye” isimlerinde iki yeni akımın doğmasına neden olmuşlardır. Bu yeni akımları benimsemiş olan kişiler ise “Ehl-i sünnet-i âmme” ismiyle zikredilmişlerdir.¹⁹

¹⁵ Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik”, 17.

¹⁶ Abdurrahman Haçkalı "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikadi mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

¹⁷ Arpa, *Siyasi Selefilik, Küresel Cihad*, 21.

¹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yay. 2015), 30.

¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınevi, 1981), 61.

Selefliliğin gerek inanç konularında ve gerek fıkıh sahasında metodolojik bir ilke ve yaklaşım tarzı olarak benimsedikleri ve ittifak ettikleri yedi temel ilke vardır. Bu ilke ve özellikleri şöyledir:

Takdis: Ayet ve hadislerde yer alan müteşâbihler hakkında Allah'ı cisim gibi gösterecek betimlemelerden uzak durmak.

Tasdik: Hz. Peygamber'in Allah tarafından getirip tebliğ etmiş olduğu hususların tamamını tam bir teslimiyetle kabul edip kalben tasdik etmek.

Aczi itirâf: Anlaşılması zor ve meşakkatli mevzularda acizliği itirafta bulunmak, aciz bir kul olduğu hakikatini kabullenmek. Yani Kur'an'daki müteşâbih ayetlerin ne manaya geleceğini bilemeyeceğini ve Allah'ın sıfatlarının hakikatinin künhüne bitamamiha vakıf olamayacağını, idrak edemeyeceğini baştan kabul etmek.

Sükût: Tamamına vakıf olunamayacak konularda müteşâbih naslarda gereksiz sorular sormaktan kaçınmak.

İmsak: Manaları anlaşılamayacak lafızlar ile alakalı aklî tasarruf ve yorumlarda bulunmamak.

Keff: Manaları anlaşılamayacak, tamamına vakıf olunamayacak meselelerde araştırma ve tefekküre dalmamak, kalbi ve zihni böylesi meseleler ile meşgul etmemek.

Tefvîz: Ayet ve hadislerdeki müteşâbihât ile alakalı mevzuları işin ehline ve Allah'ın ilmine teslim ve havale etmek.²⁰

Selefliliğin ilk temsilcilerinin, sahâbe döneminde kendilerine “muksirûn” denilen ve çok sayıda hadis rivayet eden sahâbeler ile başladığı görüşü yaygındır. Ancak sahâbe arasında henüz teşekkül etmemiş olan ve hadis taraftarları olarak adlandırılabilen bir grubun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu kişiler, hadis rivayetiyle uğraşırken herhangi bir aidiyet duygusu veya karşıtlık hissi taşımadan sadece Müslümanlık adına bu görevi üstlenmişlerdir. Hadisle meşgul olmaları, belirli bir gruba aidiyet ya da muhalefet saikiyle değil, tamamen İslâm'ın yayılması ve anlaşılması amacına yönelik olmuştur.²¹

²⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla yayınevi, 1981), 114.

²¹ Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, (Kayseri: Kimlik Yay. 2020), 97.

1.1.1. İlk Selefî Alimler

Mütekaddimûn Dönemi Selefîliği diye isimlendirilen Selefî düşünce, Selefî aidiyet duygusu ile Hicrî 2. (9) yüzyılda başlamış ve 8. (14) asra kadar yani yöntembilimsel bir prensip olarak mevcudiyetini devam ettirdiği dönemden yine mezhep içerisinde bir uyanış ile Selefîliği sistemleştiren İbn Teymiyye'ye kadar yaklaşık olarak altı asır müddetince akâid, kelâm, tefsir, hadis, ve fıkıh gibi muhtelif alanlarda muhafazakar ve gelenekselci tavrını yine Selefî aidiyet duygusu ile devam ettirmiştir.²² Bu zaman zarfı içerisinde Selefî düşüncenin doğup gelişmesinde, gelişip yerleşmesinde ve hatta bazı kesimlerce mezhep gibi kabul edilme seviyesine gelmesinde ciddi emeği geçmiş olan Selefî âlimler olmuştur. Bu âlimlerin ilkleri şunlardır:

Ömer bin Abdülaziz (öl. 101/720)

Emevî halifelerinin sekizincisi olan Ömer bin Abdülaziz Emevî sülalesinden olup Hz. Ömer'in torunu ve yedinci Emevî halifesi Süleyman bin Abdülmelik'in de yeğenidir.²³ Ömer bin Abdülaziz, Allah korkusu taşıyan, adaletli, merhametli ve saygın bir Selefî âlim olarak bilinmektedir. Altıncı Emevî halifesi Velid'in ona duyduğu büyük güven sayesinde Hicaz (Mekke ve Medine) valiliğine atanmış ve o güne kadar yapılmamış birçok hizmeti gerçekleştirmiştir. Onun en büyük başarılarından biri hadisleri toplatarak bir akım başlatmış olmasıdır. Halife olduktan sonra da devletin tüm imkanlarını bu işe seferber etmiştir. Bu nedenle onun döneminde Selefî görüş, yani hadis merkezli İslâm anlayışı daha da sağlamlaşmış ve Emevî medreseleri ilk meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu hadis toplama akımı, Ömer bin Abdülaziz'den sonra da devam etmiştir. Hadis toplama faaliyetlerinin 710'larda başlayıp kabaca 800'lere kadar sürdüğü bilinmektedir.²⁴ Bu sebeple Ömer bin Abdülaziz Selefîyye mezhebine ilk zemin hazırlayan kişi olarak bilinmektedir.²⁵

²² Koca "İslâm düşünce tarihinde Selefîlik", 19.

²³ İbn Abdilhakem, *Sîret-ü Ömer b. Abdülaziz*, Düz. Ahmed Ubeyd (Dımeşk: Mektebetü'l-Vehbe, 1954), 30-31. d M. İlyas Bozkurt "Selefîliğin Tarihi Gelişimi ve Felsefi Alt Yapısı", *Tesam Akademi Dergisi* (Ocak 2016), 20.

²⁴ Bozkurt "Selefîliğin Tarihsel Gelişimi", 19-21.

²⁵ İşcan, *Selefîlik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, 56-244.

İmam Mâlik (öl. 179/795)

Maliki mezhebinin kurucusu olarak bilinen İmam Mâlik, hadis ve fıkıh ilimlerinde de kendini ispatlamış ve bu alanlarda önemli bir yere sahip olmuş bir âlimdir. Hem hadis hem de fıkıh ilminde önemli bir yere sahip olan ve Mâlikî mezhebi olarak bilinen ameli mezhebin kurucusudur. İmam Mâlik Ömer bin Abdülaziz'in Hicaz valisi olduğu dönemlerde kurulmuş olan medreselerde okumuş ve bu medreselerde yetişen âlimlerden biri olmuştur. Hatta daha yirmili yaşlardan itibaren hadis ilmi hususunda muvaffakiyeti ile ün yapmıştır.

İmam Mâlik hemen hemen bütün hayatını hadis toplamaya adanmış ve topladığı hadisleri hem yazmış hem de öğrencilerine okutup ezberletmiştir. Tam bir Medine aşığı olarak hayatını devam ettiren Mâlik, hayatı boyunca Medine'nin dışına hiç çıkmamış hep orada yaşamış ve orada vefat etmiştir. Bu sebeple kendine özgü bir bakış açısıyla Medine halkının yaşayışını dinde Kur'an ve Sünnetten sonra delil olarak kabul etmiştir. Zamanla Emevî devletinin gücünü de arkasına alan İmam Mâlik, Selefi görüşün bir ekol haline gelmesine vesile olmuş ve bu nedenle Selefîyye mezhebinin kurucusu olarak da kabul edilmiştir. İmam Mâlik'in şu sözü onun Selefîyye'ye mensup bir âlim olduğunu tesciller tarzıdadır: *"Bugün dininizi tamamladım..."*²⁶ mealindeki âyetin nâzil olduğu gün dinden olmayan hususlar bugün de dinden değildir."²⁷

Selefi düşüncüyü kurumsallaştıran ve bir anlamda bu düşüncenin tanınmasını sağlayan kişi İmam Mâlik'tir. İmam Mâlik, hadisleri toplayıp yazmakla ve öğrencilerine aktarmakla kalmamış, bu hadislerden birçok fıkhi çıkarımda bulunarak dini meselelere yönelik bir yöntem geliştirmiştir. Böylelikle, Ömer bin Abdülaziz'in oluşturduğu alt yapı üzerine Selefi ekolünün kurulmasına öncülük etmiş ve seksen beş yaşında da vefat etmiştir.²⁸

İmam Ahmed Bin Hanbel (öl. 241/855)

Emevî Devleti'nin yıkılıp Mu'tezile mezhebinin benimsendiği ve Selef alimleri üzerinde ciddi baskıların yaşandığı Abbasiler Devleti'nin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır.²⁹ Abbasi halifelerinden Me'mun (öl. 218/833) onu ölümle tehdit

²⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Mâide 5/3.

²⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 27.

²⁸ Bozkurt "Selefilğin Tarihsel Gelişimi", 22-23.

²⁹ M.Ebu Zehra, *İslâmda Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar, 1983), 364.

etmiş, Mu'tasım'ın (öl. 227/842) önünde kendini kaybedecek derecede darp edilmiş, hapsedilmiş ve zincire vurulmuş, Vâsık (öl. 232/847) dönemine gelindiğinde ise evinden çıkması yasaklanıp Vâsık ölünceye kadar evinde ikâmete zorlanmış ve bu sıkıntı ve meşakkatli günler halku'l-Kur'ân fikrinden vazgeçen Halife Mütevekkil (öl. 247/861) döneminde son bulmuştur. Hatta Halife Mütevekkil'in önceki halifelerin Mu'tezile taraftarlarına olan desteğini sonlandırmasıyla başlayan süreçte, Abbasî yönetiminde Mu'tezile'nin etkisi azalırken hadisçilerin gücü devlet içinde devlet gibi davranacak derecede artmıştır.³⁰

Ahmed b. Hanbel, hadis ilmine büyük ilgi göstermiş ve Ömer b. Abdülaziz ile İmam Mâlik'in izinden giderek Ehl-i hadis'in en tanınmış siması olmuştur. Kırk yaşına kadar süren tahsil hayatı boyunca birçok âlimden ders okuyan Ahmed b. Hanbel, tahsil hayatının çoğunu hadîse ayırmış olsa da fıkıh ilminden uzak kalmamıştır. Onun ilk önce fıkıh ile tanışması kadı Ebu Yusuf (öl. 182/798) ile olmuştur. Belki onu fıkha çeken en büyük etmen de budur. Özellikle de Mekke'de tanışmış olduğu İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) aklî kudretine ve “fıkıhı istinbât” mevzuunda ortaya koyduğu ölçülere hayranlık duymuş ve Şâfiî'den içtihat metodunu öğrenerek onun takdirini kazanmıştır. Ders verme ve fetva işine ise kırk yaşından sonra başlamıştır.³¹ Genellikle ikindiden sonra birçok talebeye hadis dersi veren İbn Hanbel; karakter olarak mütevâzi, yumuşak huylu, aceleci olmayan, fikirlere değer verilen meclislerde bulunmaktan zevk alan, züht ve takva sahibi bir kişiliğe sahiptir.³² Ancak zindanlara atılması, muhtelif zulümlere uğraması sonraki zamanlarda onun söylemlerinin daha radikal bir çizgiye yönelmesinde etki etmiştir.³³

Fakih ve muhaddisliği ile bilinen ve bu sahada çeşitli yazılmış eserleri olan Ahmed İbn Hanbel,³⁴ bilhassa Mu'tezile kaynaklı bir fikir olan Kur'ân'ın mahlûk oluşu fikrine karşı tavrı sebebiyle tanınmış ve gün geçtikçe de tabilerinin sayısı

³⁰ Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, 104-106.

³¹ Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, 104; Bozkurt “Selefilğin Tarihsel Gelişimi”, 23.

³² Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, 104.

³³ Bozkurt “Selefilğin Tarihsel Gelişimi”, 24.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, en tanınmış eseri el-Müsned dışında, kendisine atfedilen diğer eserleri bizzat yazmamış ve hatta kendi sözlerinin veya fetvalarının yazıya geçirilmesine izin vermemiştir. Bu nedenle, eserleri onun ölümünden sonra, başta oğlu Abdullah olmak üzere talebeleri tarafından yazıya dökülmüştür. M.Yaşar Kandemir “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2013), 2/75.

artmıştır. İbni Hanbel her daim “Bana Allah’ın kelamı ve Resul ’unun sünnetinden delil getirin.” söylemiyle Selef çizgisi üzere olduğunu göstermiş, Selef’in üzerinde durmadığı bir meselenin itikâdî bir öneme hâiz olmadığını ifade etmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel’in direnci ve mücadelesi sayesinde büyük bir fitne olarak görülen Mu'tezile'nin baskı dönemi sona ermiştir. Kendisine Sünnet’in Kitap üzerine hüküm vereceği konusu sorulduğunda öncelikle bunun doğru olmadığını ifade etmiş, ardından sünnetin kitabı tefsir ve beyan edeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre din, “Kitâbullah ve sünnet-i Resûlullâh” tan ibarettir.

Bu sebeple ehli re’y in takip ettiği fıkıhtan uzak kalmış, kendisine bir soru sorulduğunda kendi görüşünü beyan etme mecburiyetinde kaldığı durumlarda da bunların yazılmasına asla müsaade etmemiştir.³⁵

Ahmed b. Hanbel’in tabileri, imamlarını Selef’ in itikadi prensiplerini titizlikle koruyan ve prensipleri bidat ehline karşı savunan bir kişi olarak görürler. Selef tabiri Ahmed b. Hanbel ile birlikte geçmiş muhafaza etmenin yanında aynı zamanda bid’at olarak kabul edilip isimlendirilen yeniliklere karşı durma şeklinde de anlaşılır olmuştur. Ancak bu dönemde Selefîlik, bilinen anlamıyla bir mezhep olmaktan mâada akâid alanında benimsenen metodolojik bir yaklaşıma paralel bir akım niteliğinde olmuştur. Ahmed b. Hanbel’e kendinden sonraki Ehl-i hadis literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin temellerini ortaya koyan bir âlim gözüyle bakmak mümkündür.³⁶ Esas itibariyle hadis metodunu tescilleyen İmam Mâlik olması münasebetiyle İşcan’a göre Selefîyye tarihi Mâlik ile de başlatılabilir.³⁷ Ancak İbn Hanbel, İmam Mâlik’ten fazla hadis yazmak ve aktarmakla kalmamış; âyet, hadis ve haber üzerinden içtihatla bulunarak fıkha da girmiş ve böylece Selefîliğin amelde ve fıkıhta lideri konumuna gelmiştir. Bu nedenle birçok tarihçi tarafından Selefîliğin bir ilke olarak kurucu imamı Ahmed bin Hanbel gösterilmiştir.³⁸ Çünkü Selefîlik, Ahmed bin Hanbel ile bir fıkıh ekolü haline gelmiştir. Yani onun hadis konusundaki yöntemi, bir hadis fikhı oluşturmuş ve bu fıkıhtan Selefîlik doğmuştur.³⁹

³⁵ Yalçın, *Selefî Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, 105.

³⁶ Apak, “Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni”. 42-43.

³⁷ M. Zeki İşcan “Tarihî Süreç İçerisinde Selefî Din Söylemi”, *Diyanet Dergisi*, 293 (Mayıs, 2015), 19.

³⁸ İşcan “Tarihî Süreç İçerisinde Selefî Din Söylemi”, 20.

³⁹ Bozkurt “Selefîliğin Tarihsel Gelişimi”, 24.

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini beş temel esasa dayandırıdığını ifade eden İbn Kayyim bu esasları şu şekilde sıralar:

- Bir mevzu ile alakalı nas bulduğunda ona uygun olarak hüküm verir ve bu nassa (vahiy) muhalif olan şeylere veya bu nassa muhalefet edenlere asla ilgi göstermezdi. Sahih hadis ile amel etmeye öncelik verir, re'y ve kıyas ile amel etmeyi tercih etmezdi.
- Ashaptan birinin muhalefetine bilinmediği sahabenin fetvası bulunan bir mevzuda bu görüşten asla dönmez, re'y veya kıyası bu görüşün önüne geçirmezdi.
- Sahabe arasında ihtilaf vaki olduğunda onların görüşlerinden Kur'an ve sünnete en uygun olanını tercih ederdi ve onların görüşlerinin dışına çıkmazdı. Eğer herhangi bir sahabe görüşü ile naslar arasında açık bir uyum bulamazsa ihtilafı olduğu gibi aktarır ve belirli bir görüşü benimsemezdi.
- Aykırı bir delil bulunmadığında ise mürsel ve zayıf hadisleri kabul ederdi. Zayıf hadisi, kıyastan daha üstün tutardı.
- Kıyasa yalnızca zorunlu durumlarda başvururdu. Şöyle ki eğer bir meselede nas, sahabe görüşü, mürsel veya zayıf bir nakil bulunmazsa ancak o zaman kıyasa yönelir ve bu mecburiyet nedeniyle kıyas ile hüküm verirdi.⁴⁰

2.2. Müteahhirûn Dönemi

Selefliliğin ikinci dönemi olan Müteahhirûn Dönemi Selefliliği 13. asırda yaşayan İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim Cevziyye tarafından başlatılan ve geniş ölçüde eski Seleflilerin takip edildiği, icmâlen dillendirilen hususların tafsilat ve teferruatıyla zikredildiği bir dönemdir. Bu sebeple bu dönem “Tafsîl Dönemi” olarak da isimlendirilmiştir.⁴¹

Tafsil Dönemi Selefleri eski Selefler'in girmedikleri, girmeyi dahi uygun bulmadıkları konulara girmiş veya girme zorunda bırakılmış; bu gibi konuların detayına girerek geniş açıklamalar yapmış ve böylece Selefliliği sistemleştirmeye gayret göstermişlerdir. Böylelikle Seleflilik düşüncesi, bilhassa Hanbeli mezhebine

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakîîn*, thk. Muhammed Ecmel el-Islahi, Muhammed Aziz Şems (Mekke: Daru İbn Hazm, 2019), 1/29-32.

⁴¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 31.

mensup olan Takiyyüddîn İbn Teymiyye ile metodolojik bir ilke ve muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp İslâm düşünce sisteminde sistematik bir nazariye haline gelmiştir.⁴² Öyle ki “Selefiyye” kavramının İbni Teymiyye ile başladığı rivayet edilmiştir. Ancak herkes tarafından bilinen ise bu dönemde Ehl-i hadis ekolünün sistematik Selefilîğe dönüşmüş olmasıdır.⁴³

Selefi düşüncenin ilk dönemi olan Mütakaddimûn Selefleri, Selefi görüşü savunmuşlar ancak bu görüşün inşasında sistemli ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir teori ortaya koyamamışlardır. Onlar, genellikle muhalefet ettikleri fikir ve düşünceleri eleştiren reddiye türü eserler yazarak tepkilerini ifade etmeye çalışmışlardır. İbn Teymiyye ise Müslümanların her zamankinden daha fazla birlik ve beraberliğe ihtiyaç duydukları zaman olan Haçlı seferleri ve Moğol istilasının yaşandığı bir dönemde Müslümanların kalbi, zihni ve bedeni birliğini kuvvetlendirmek gayesiyle Kur'an ve Sünnet etrafında şekillenen “dinî bir akılcılığa” yer vermiştir.

“İbn Teymiyye’de Selefi yön, dinin asıllarında aklın kullanımı yerine Kitap ve Sünnet’e dönmektir. Nebevi ve Selefi yol ise, Allah hakkında re’y ile konuşmamak, sahâbe ve tabiîn’in yolunu takip etmek; Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp “ilme” tabi olmaktır.”⁴⁴

İbn Teymiyye, İslâm tarihinin siyasal ve sosyal kargaşaların yaşandığı bir dönemde, Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi dışsal etkenlerle istikrarsızlığa sürüklenen İslâm coğrafyasında yaşamıştır. Bu dönemde Büveyhoğulları ve Fâtımîler gibi Şii devletler kurulmuş, mezhep taassubu yaygınlaşmış, çeşitli felsefî ve tasavvufî düşünceler artmış ancak Selefi düşünce yeniden canlanmıştır. Böylesi bir zamanda Selefi düşüncenin yeniden canlanmasında en etkili isim, Selefiyye’nin ikinci imamı olarak kabul edilen İbn Teymiyye olmuştur.⁴⁵ İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönemin siyasi çalkantıları, Haçlı Seferleri ve Moğol istilaları, onu hem dini ilimlere hem de siyasete ilgi duymaya yöneltmiştir. Moğol istilaları ve Haçlı Seferleri sırasında tanık olduğu vahşi kıyımlar, onun daha sert bir kişilik geliştirmesine neden olmuş ve dini ilimlerin yanı sıra siyaset, hukuk ve askerlik gibi alanlara da ilgi duymasına, bu konularda birçok eser okumasına vesile olmuştur. Bu sebeple İbn Teymiyye’nin eserlerinde sıkça rastlanılan kavramlar ise gaza, cihat ve şehitlik gibi kavramlardır. İbn

⁴² Koca “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik”, 19.

⁴³ İşcan “Tarihî Süreç İçerisinde Selefi Din Söylemi”, 29-32.

⁴⁴ Koca “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik”, 19-20.

⁴⁵ Muhammed Halil Harrâs, *Bâ’isu’n-nahdati’l-islâmiyye: İbn-u Teymiyye es-Selefi* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 14-20.

Teymiyye'ye göre İslâm, namaz ve cihat olmak üzere iki direk üzerine kuruludur. Ancak onun keskin dili, radikal yaklaşımı ve sürekli muhalif duruşu nedeniyle Memluk sultanları tarafından sık sık hapsedilmiş ve 1328 yılında Şam hapishanesinde vefat etmiştir. Selefîyye mezhebinin ikinci kez yeniden yapılandırılmasına imkân sağlayan İbn Teymiyye, böylelikle tarih sahnesine ikinci Ahmed bin Hanbel olarak geçmiştir. İbn Teymiyye'nin akımı, sonraki yüzyıllarda yavaş yavaş yayılmış olsa da büyük ilgi görmemiştir ancak günümüz Selefî akımlarının hemen hepsi ondan etkilenmiştir. Özellikle bu akım, 18. yüzyılın sonlarından itibaren artan bir ilgi görmüş ve 19. ile 20. yüzyılların din âlimleri, sosyologları ve siyasetçileri için ilham kaynağı olmuştur.⁴⁶

⁴⁶ M.İlyas Bozkurt “Selefilğin Tarihi Gelişimi ve Felsefî Alt Yapısı”, *Tesam Akademi Dergisi* (Ocak 2016), 29; Konu hakkında bk. İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-fetâva*, 18/228-297-298.

2. İBN TEYMIYYE'DE SELEFÎ DÜŞÜNCE

İbn Teymiyye, Selefi olarak kendini konumlandıran kişi ve hareketler noktasında başvurulan en öncül şahıslardan biri konumunda olması nedeniyle onun zihniyetini, zihin yapısını oluşturan yaklaşımların anlaşılması, Selefi olduklarını iddia eden kişi ve grupların onunla ilişki seviyelerinin tespiti açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında İbn Teymiyye'nin Selefi düşünce yapısına ve Selefi düşünceye olan katkılarına yer vermeye gayret gösterilecektir.

Ehl-i hadis geleneğinden gelen bir âlim olan İbn Teymiyye bu mensubiyeti gereğince yaşadığı dönemde hayata ve insanlara bu perspektiften bakmış ve Selefi bakış açısı diyebileceğimiz bu bakış açısı ile olayları yorumlamaya gayret göstermiştir.

İbn Teymiyye, görüşlerini naslarla destekleme hususunda gayet maharetli, muhtelif kaynaklarda nakledilen nasların rivayetinde gayet dikkatli, fikir ve görüşlerini ilan etme hususlarında son derece çekincesiz ve birçok eser telif ederek Moğollarla mücadelede fetva verip bid'atleri ortadan kaldırma hususunda hayatı mücadele ile geçmiş olan bir İslâm âlimidir.⁴⁷

İbn Teymiyye'nin en belirgin özelliği, Kitap ve Sünnet'e olan hürmetidir. O Kitap ve Sünnet'i dinin temeli olarak bunların anlaşılması noktasında Hz. Peygamber'i (as) işaret ederek onun tarafından yapıldığı bilinen tefsirlere tabi olunması gerektiğini, bu mevzuda dâimî sözlerinin delil olarak kabul edilemeyeceğini söyler.⁴⁸ Bu sebeple de te'vili sert bir dille reddeder ve nasların zâhirine tutunma yolunu tercih eder.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde eserlerinde üç yol takip ettiği görülür.

Bu yollardan birincisi, aklî delil ile naklî delil arasındaki ittifakı ıspat etmektir. Ona göre aklî ve naklî iki delilin tearuz etmesi, iki delilden birinin veya her ikisinin zayıflığı sebebiyledir. Zira iki kat'î delilin aklî veya sem'î olsun teâruzu caiz değildir. İbn Teymiyye'ye göre hükmün aklî delilin takdimi ile sabit olması durumunda o

⁴⁷ Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*, 158.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâva*, 13/27.

hükümün fesâdı zaruridir. Çünkü o, bu mevzuda aklın mutlak olarak takdim edilmemesini şart koşturmaktadır.⁴⁹

İkinci yol, mütekelliminin ve filozofların kullandıkları ıstılahları kabul etmeme ve bu ıstılahları İslâmî manalara boyun eğdirme anlayışında olmasıdır. Çünkü îmânî hakikatler ile ilgili ifadelerde yer alan Kur'an nazmı, yeni icat edilmiş ve içerisinde benzerlikler ve tartışma olan lafızlardan evlâdır.⁵⁰

İbn Teymiyye, kelâmî ve felsefî ıstılahları kullanmadan önce bu ıstılahların delalet ettikleri hususlar ile alakalı izahlarda bulunur. Üzerinde muhtelif tartışmaların vuku bulduğu te'vil kavramı buna bir örnektir. Şöyle ki Allah'ın ilmi ile en iyi kendisinin bildiği te'vilin manası zâhirdir. Başka bir ifadeyle istivâ, nüzul gibi sıfatların keyfiyeti bizce malum değildir; hakikatini bilen ancak Allah'tır.⁵¹

İbn Teymiyye'nin, aslı Yunan ve Roma felsefesine dayanan ıstılahların bazı kelâm uleması tarafından kullanımını tasvip etmeme nedeni ise bu ıstılahların onları sahih İslâmî bir anlama götürmeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır ancak İbn Teymiyye, aklî delillerin kullanımına Kur'an'da bu metoda dayanan ayetlerin bulunması nedeniyle karşı çıkmaz.⁵²

Üçüncü yol ise Aristo mantığını yerle bir etmek için çalışma ve ondan uzaklaşmadır. İbn Teymiyye bu minvalde İslâm âleminde Aristo mantığını ve bu mantığın tatbiki hususunda davetçilerini sert bir dille eleştirmiş ve bu mantık üzere yapılan ispatların ilmi bir değer ifade etmeyeceğini dile getirmiştir.⁵³

2.1. İbn Teymiyye'nin Selefi Düşünceye Katkıları

İbn Teymiyye'nin yaşamış olduğu dönemde Selefi düşüncenin detaylandırılması ve sistemleştirilmesi dolayısıyla bu dönem Selefilik açısından "Tafsil Dönemi" olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu dönemde, Selefliğin temel ilkeleri daha belirgin bir hale gelmiş ve Selefilik çeşitli düşünsel hareketler ve akımlar karşısında net bir duruş sergilemiştir. Bu dönemde Selefliğin sistemli bir hale

⁴⁹ Mustafa Hilmi, *Menhecü ulemâi'l-hadis ve's-sünne fi usûli'd-din*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 214.

⁵⁰ Mustafa Hilmi, *Menhecü ulemâi'l-hadis ve's-sünne*, 214-215.

⁵¹ Mustafa Hilmi, *Menhecü ulemâi'l-hadis ve's-sünne*, 215.

⁵² İlgili Ayetler için bk. el-Bakara 2/197; el-Enfal 8/22; el-Mülk 67/10.

⁵³ Mustafa Hilmi, *Menhecü ulemâi'l-hadis ve's-sünne*, 219.

gelmesinde en büyük katkı da İbni Teymiyye ve tabilerinden gelmiştir. İbn Teymiyye'nin bu dönemde Seleflîğe yaptığı katkılar, onu İslâm düşüncesinde derin izler bırakan ve Seleflîği sistematik bir şekilde detaylandıran bir kişi olarak öne çıkarmıştır. Çünkü İbn Teymiyye'nin çalışmaları, onun İslâm'ı anlama ve yaşama biçiminin Seleflîyye tarafından benimsenmesiyle bu ekolün temel ilkeleri haline gelmiş, Seleflî akımın metodolojik, teolojik ve pratik yönlerini belirginleştirmiş ve bu hareketin modern dönemlere kadar etkili olmasını sağlamıştır.

2.1.1. Tefsir Alanında Katkıları

İbn Teymiyye katında Kur'ân-ı doğru şekilde anlamanın en iyi yolu, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmektir. Çünkü Kur'ân'ın bir yerinde müphem bırakılan ayetler, diğer bir kısmında açıklığa kavuşturulmuş; özet halinde sunulan konular ise farklı bir bölümde detaylandırılmıştır. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilemediği durumlarda ise Kur'ân'ı açıklayan sünnete başvurulması gerekir.⁵⁴ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), Kur'ân'ı muhataplarına başka bir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıklamıştır. Allah Resulü'nün bu izahları, Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de anlamını kapsamaktadır. "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da üzerinde düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik."⁵⁵ ayetine bakılınca da bu ayetin hem lafzın hem de mananın açıklanmasının gerekliliğini ifade eden bir ayet olduğu aşikârdır.⁵⁶

İbn Teymiyye'nin bu sözlerinden yola çıkarak onun sünnetin Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği görüşüne sahip olduğunu belirtmek doğru olmaz. Çünkü İbn Teymiyye, Kur'ân'ı tamamıyla tefsir etmesini kendisinden arzu eden bir öğrencisine, Kur'ân'ın bazı bölümlerinin yine Kur'ân aracılığıyla tefsir edildiğini, diğer bölümlerinin ise müfessirler tarafından açıklandığını ancak birtakım ayetlerin tefsirinde âlimlerin hata etmesi sebebiyle sadece bu hatalı tefsir edilen ayetlerin açıklanmasının yeterli olacağını ifade etmiştir.⁵⁷ Bu düşüncesi doğrultusunda da bir

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Adnan Zerzûr, 2. bs. (1972), 93.

⁵⁵ en-Nahl 16/44.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 35.

⁵⁷ İbn Abdî'l-Hâdî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdî b. Yusuf ed-Dîmeşki el-Hanbelî, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi menâkıbi Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk, Muhammed Hamid el-Fıkî (Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.), 27.

tefsir yazmıştır.⁵⁸ İbn Teymiyye tarafından yazılan bu tefsire baktığımızda yalnızca rivayetlerle sınırlı kalmadığını aynı zamanda sıklıkla dirayet yöntemine de başvurarak kendi görüşlerini dile getirdiğini fark ederiz.⁵⁹ Şayet nassa bağlı kalmayı temel yöntem olarak benimseyen İbn Teymiyye Kur'an'ın tamamıyla sünnet tarafından açıklandığına inanmış olsaydı, yukarıdaki gerekçeyle dirayet metodunu yoğun bir şekilde kullanarak böyle bir tefsir yazmazdı. Bu nedenle İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber (s.a.v), muhataplarını başka hiçbir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde Kur'an'ı açıklamıştır" ifadesini, "Hz. Peygamber (s.a.v), muhatapların izahına ihtiyaç duyduğu ayetleri başka bir kaynağa ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıklamıştır." şeklinde anlamının daha doğru olacağı görülmektedir.⁶⁰

İbn Teymiyye, Kur'ân'ın nüzul ortamına şahit olan sahâbenin sünnette tefsiri bulunmayan ayetlerin anlaşılması için önemli bir kaynak olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Ona göre, sahâbenin sözlerinin ardından başvurulması gereken yegâne merci tabîînin sözleridir. Çünkü tâbiin, Mücahit'in ifadesine göre tefsir konularını, sünneti nasıl doğrudan sahâbeden aldıysa aynı şekilde bunları da sahâbeden edinmiştir.⁶² Bu sebeple sahâbe ve tabîînden gelen tefsir rivayetleri varken bunların dışına çıkarak farklı bir görüş ileri sürmek doğru olmaz.⁶³

İbn Teymiyye, rivâyeti ön planda tutan bir tefsir anlayışını benimsemekle birlikte belirli şartlar dâhilinde dirâyet yönteminin de kullanılabileceği kanaatindedir. İbn Teymiyye'ye göre, dile ve şer'î ilimlere vakıf olan her bir kişi, Kur'an'ı dirayet yöntemiyle tefsir edebilir. Kur'an'ın re'y ile yorumlanmasının haram olduğuna dair Selef'ten aktarılan rivayetler ise herhangi bir bilgi temeline dayanmayan ve tamamen keyfi olan yorumları içermektedir. Çünkü Selef, ayetleri tefsir ederken sadece bilgi sahibi oldukları ayetleri tefsir etmiş; bilmedikleri ayetler hakkında ise yorum

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâi hattâ lâ yücede fî tâifetin min kütûbi't-tefsîr fihâ el-kavlî's-savâb bel-lâ yüced fihâ illâ mâ hüve hata'*, Abdülaziz b. Muhammed el-Halîfe, (Riyad: Mektebetü rüşd, 1996).

⁵⁹ Bu konuda bk. İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet*, 1/136-141-143, 2/574-575.

⁶⁰ Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecaza Bakışı* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 67-68.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 95.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâva*, 13/332.

⁶³ Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecaza Bakışı*, 68.

yapmamıştır. Bu bakımdan Selef'in re'y ile tefsiri yasakladığına dair rivayetleri ile kendilerinin bu yöntemi kullanmaları arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.⁶⁴

İbn Teymiyye, müteşâbih ayetlerin yorumu konusunda tartışmalı bir kavram olan te'vîl, Selef'in bu kelimeye yüklediği anlamları dikkate alarak açıklar. Selef'in dilinde te'vîlin iki anlamı vardır:

a) Kelamın zahirine uygun olsun veya olmasın kelamın tefsir edilmesi ve manasının izah edilmesidir. Bu durumda, Selef'in kullanımında te'vîl ve tefsir kelimeleri birbirine yakın veya eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

b) Sözle kastedilen şeyin kendisidir. Bu durumda, şayet cümle bir istek içeriyorsa bu sözün te'vîli, istenilen fiilin bizzat kendisidir; eğer cümle gerçekleşmesi muhtemel bir olaydan haber veriyorsa bu durumda da sözün te'vîli, haber verilen hususun gerçekleşmesidir.⁶⁵

Selef'in te'vîl kelimesine yüklediği bu iki anlam arasında şu şekilde bir farktan bahsedilebilir: Birinci anlam, yani tefsir manasında kullanılan te'vil, sözün izah edilmesini ifade eder ve soyut bir alana karşılık gelir. İkinci anlamda kullanılan te'vil ise söz konusu fiilin meydana gelmesini ifade eder ve somut bir alana karşılık gelir. Çünkü dış dünyada somut bir karşılığı vardır.⁶⁶ Örnek olarak, Hz. Yusuf'un kardeşleri yanına gelip huzurunda secdeye kapanınca “Bu, daha önce gördüğüm rüyanın te'vili/gerçekleşmesidir.”⁶⁷ demesi bu farkı açıklamaktadır.⁶⁸

İbn Teymiyye, te'vîlin bu belirtilen iki manasının dışında, ilk üç asırdan sonra Karâmita, Bâtıniyye, Felâsife, Cehmiye ve Mu'tezile gibi gruplar tarafından geliştirilmiş olan “Bir delile dayanarak lafzı tercih edilen anlamından alıp başka bir anlama yönlendirmektir.”⁶⁹ şeklinde üçüncü bir anlamı olduğunu belirtmektedir. Bu gruplar, bu anlamda bir te'vil yöntemi geliştirerek kendi belirledikleri ilkeler doğrultusunda Kur'an'ı tahrif etmişler ve bu tahribat neticesinde ortaya çıkan anlamları Kur'an'ın te'vilidir diye iddiada bulunmuşlardır.⁷⁰ İbn Teymiyye'ye göre

⁶⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr'ul kebir*, nşr. Abdürrahman Umeyra, (Beyrut: t.y. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 5/2, 243-244.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, 2/108-109.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, 2/109.

⁶⁷ Yûsuf 12/100.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, 2/111.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, 2/108, 7/ 473.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, 2/ 107.

bu nev'i bir te'vil yöntemini benimsemiş olanlar, Seleften kendilerine ulaşan nakilleri göz ardı etmişler ve kendi ideolojileri etrafında oluşturdukları ilkelerle Kur'an'ı yorumlamaya çalışarak hata yapmışlardır. Bunların maksadı tefsirin merkezine müfessirin ön kabullerini yerleştirmek ve bu ön kabulleri Kur'an'a söyletmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntemi benimseyenlerin en belirgin örneği ise beş temel esas (usûl-i hamse) çerçevesinde Kur'an'ı tefsir eden Mutezile'de görülmektedir.⁷¹

2.1.2. Fıkıh Alanında Katkıları

Fıkıh alanında Hanbelî olan İbn Teymiyye, edille-i şer'iyyeyi sıralarken ilk sıraya Allah'ın kitabını ve Allah Resulü'nün (s.a.v) sünnetini koymaktadır. İcmâ delilini ise üçüncü delil olarak kabul eden İbn Teymiyye, icmâyı sahâbe dönemiyle yani sahâbenin icmâsıyla sınırlandırmakta ve sahâbenin icmâsını kat'î icmâ olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmesinin neticesi olarak da ileriki dönemlerde meydana gelen icmâlar ile amel edilebilse de bu icmâlar zan ifade ettiklerinden zanni icmâyı dayanarak herhangi bir nas devre dışı bırakılamaz. Kıyas konusunda ise İbn Teymiyye, sadece nassın bulunmadığı istisnai durumlarda kıyas deliline başvuran Selefî-Hanbelî çizgiyi sürdürmektedir.⁷²

İbn Teymiyye, kıyas delilini beşinci delil olarak şer'î deliller arasında zikreder çünkü ona göre ekser ulema nass ve icmâ üzerinde kıyas yoluyla elde edilen hükmü delil olarak kabul etmiştir. Ancak re'y ehli olarak bilinen bazı âlimler, kıyas mevzuunda aşırıya kaçmış; bazı nasları gereğince araştırmadan geçersiz kıyaslarla naslarla çelişen hükümler vermişlerdir. Bazı kelamcılar ve Ehl-i hadis ise kıyasa gereken değeri vermemişlerdir, İbn Teymiyye'ye göre kıyas başlı başına bir delil olmadığından doğru kullanımı orta yolda olmalıdır.⁷³

İbn Teymiyye'nin "kıyasta orta yol" olarak ifade ettiği şey, sahih naslarla çelişmeyen kıyastır. Ona göre sahih nasslar sahih kıyasla uyumsuzluk sergilemez çünkü uyumsuzluk ancak sahih olan doğru ile sahih olmayan yanlış arasında olabilir.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâva*, 13/ 190-191. Bu konuda bk. Ahmet Yalçın, *Selefî Düşünce'nin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kayseri: Kimlik Yay. 2020), 175-180.

⁷² Koca, "İbn Teymiyye", *Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/401-402.

⁷³ İbn Teymiyye, *el-Mu'cizetu ve Keramati'l-Evliya*, thk. Mustafa Abdulkadir A'ta, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 58-61; Yusuf el-Bedevi, *Makasidu's-şer'iyye inde İbn Teymiyye* (Umman: Darun-Nefais, Doktora tezi, 2004), 334. akt. Ramin Vakılov, *İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 43.

Sahih olan her şey (nass, akıl) birbiriyle uyum halindedir ve birbirini doğrular.⁷⁴ İbn Teymiyye, icthad işleminin Kitap, Sünnet ve icmâya dayandığını ve bu esaslara bağlı olduğunu belirtir. Kıyas ise şeriatın muradını anlama yöntemidir.⁷⁵

2.1.3. Hadis Alanında Katkıları

Selefi düşüncenin merkezinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinin ve rivayet kültürünün bulunduğu düşünüldüğünde, İbn Teymiyye'de Selefi görüşün öncülerinden biri olarak hadis alanında önemli katkılarda bulunduğu kaçınılmaz bir gerçektir. İbn Teymiyye, yaşadığı dönemde hadis ilminde önemli bir bilgi birikimine sahipti. İslâm'ın ve Sünnet'in yüceltilmesi konusunda büyük bir arzu ve inanca sahip bir âlimdi.⁷⁶ Hâfız Zehebi (öl. 748/1348), İbn Teymiyye'nin güçlü hafızası ve hadis ilmindeki derin bilgisi hakkında şu sözleri söylemiştir: "İbn Teymiyye'nin bilmediği hadis, hadis değildir."⁷⁷

İbn Teymiyye, hadis kavramını "Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetten sonraki söz, fiil ve takrirleri" olarak tanımlamıştır.⁷⁸ Ona göre, Hz. Peygamber'in sünneti bu üç şekilde sabit olmuştur. İbn Teymiyye, hadis kavramıyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

"Eğer Hz. Peygamber'in söyledikleri bilgi verme niteliğinde ise bu bilgiyi doğrulamak zorunludur. Eğer bu sözler, şer'i hükümlere dair vacip, haram veya helal gibi hükümleri içeriyorsa bu hükümlere uymak gereklidir. Çünkü peygamberlerin nübüvveti ile ilgili ayetler, onların Allah hakkında söylediklerinde yanılmadıklarını ve verdikleri haberlerin hak ve doğru olduğunu belirtir. Bu da nübüvvetin anlamını oluşturur. Allah, peygamberlerine gaybı bildirir ve onlar da bu bilgiyi insanlara iletir."

Abdullah b. Amr'ın Allah Resulü'nden duyduğu her şeyi yazdığı rivayet edilmiştir. Bunun üzerine ashaptan bazıları ona, "Hz. Peygamber'den duyduğun her şeyi yazma çünkü o bazen kızgın halde iken de konuşur," demişlerdir. Abdullah b. Amr bu durumu Hz. Peygamber'e ilettiğinde Allah Resulü ona şöyle cevap vermiştir:

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâva*, 19/176.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâva*, 19/286.

⁷⁶ İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ İmadüddin İsmail, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Beyrut:2007), 16/76.

⁷⁷ İbnü'l Verdi, Zeynüddin Ömer bin Muzaffer, *Târihu İbni'l-Verdi* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1996), 2/277.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *İlmü'l-hadis*, thk. Musa Muhammed Ali (Kahire: Daru'l-Kütübi'l İslâmiyye, 1984), 53.

"Yaz! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu ağızdan haktan başka bir şey çıkmaz."⁷⁹

Hadis kavramını Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetten sonraki söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlayan İbn Teymiyye bu tanıma ek olarak nübüvvetten önce söylediği bazı sözler ve yaptığı bazı davranışları da içerecek şekilde genişletmiş ve bu çerçevede, Resulullah'ın göğsünün yarılmasıyla ilgili sözünü, Hira mağarasında yaptığı ibadetlerini, nübüvvetten önceki güzel ahlakını, doğruluk ve güvenilirliğini de hadis kapsamında değerlendirmiştir. Bu minval üzere hadis kavramını nübüvvetten öncesini ve sonrasını kavrayacak şekilde genişletmiş olan İbn Teymiyye'ye göre ümmetin yükümlü olduğu kısım nübüvvet sonrası olup nübüvvetten önce Hz. Peygamber'den sâdır olan bu hususlar, onun nübüvvetinin delilleri niteliğindedir ancak ümmeti bunlarla yükümlü değildir.⁸⁰

İbn Teymiyye'nin hadis kavramı içerisinde değerlendirmiş olduğu bir başka husus da Resulullah'ın tıpla ilgili söyledikleridir. Hatta o, bu tıbbi sözlerin şer'î hükümler olan "vâcip", "müstehab", "mendub", "helal" ve "haram" gibi konulara ilişkin olduğunu belirtmiştir.⁸¹ Ayrıca İbn Teymiyye bazı âhad haberlerin ilim ifade edebilecek karinelerle desteklenmesi durumunda, bazen ilim ifade edebileceğini savunarak Buhârî ve Müslim'de bulunan çoğu hadisin lafzen mütevâtir olduğunu ve ilim ifade ettiğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü de "Nasıl ki fikhî meselelerde fakihlerin bir hükümde icmâsı cumhura göre o hükmün kat'iyetini ifade ediyorsa sahihaynde bulunan hadislerin kabulü konusunda ümmetin ittifakı da o hadislerin ilim ve kat'iyet ifade etmesini gerektirir." diyerek temellendirmiştir.⁸²

İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşü çoğunluk ve muhakkik âlimlerin görüşünden farklıdır.⁸³ Çoğunluğa göre "Buhârî ve Müslim'deki mütevâtir olmayan

⁷⁹ Ebu Davud, Süleyman b. Eşâs b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. amr e-s-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), "İlim", 3, (No: 3646), 3/318.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *İlmü'l-hadis*, 53-62.

⁸¹ İbn Teymiyye, *İlmü'l-hadis*, 62-63.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 18/40-41.

⁸³ Hamit Yürter, *İbn Teymiyye'nin Hadis Tenkitçiliği* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek lisans Tezi, 2014), 42.

hadisler ilim ifade etmez, zannı ifade eder.” Bu sebeple ahad hadisler sadece zannı ifade eder ve ilim derecesine sahip değildir.⁸⁴

İbn Teymiyye ise “Sahih olan hadis doğruluğu ifade eder mi?” sorusuna "Eğer sahih hadis, lafzen veya manen mütevatir ise bu kısım hem ilim ifade eder hem de doğruluğunda şüphe yoktur." şeklinde cevap vermiştir. O, ümmetin ittifak ettiği bazı sahih hadislerin ilim ifade ettiğini ve doğrulanması gerektiğini savunmuştur çünkü ümmetin yanılmayacağına ve dalalette ittifak etmeyeceğine inanmıştır.⁸⁵

2.1.4. Akâid ve Kelam Alanında Katkıları

Büyük bir İslâm âlimi olan İbn Teymiyye, akâid ve kelâm bilimlerinde de derin bir bilgi birikimine sahip olup Selefi düşüncenin gelişimine büyük katkılarda bulunmuştur. O, Selefî düşüncüyü sistematik olarak detaylandırarak bu akımın metodolojik, teolojik ve pratik yönlerini belirginleştirmiş ve bu hareketin günümüze kadar süregelen etkisini sağlamıştır. İbn Teymiyye, Selef akidesini savunmak için büyük gayret göstermiş ve hayatını bu uğurda adanmıştır.

İbn Teymiyye, dinin temeli olan inanç konularında Kur’ân-ı Kerim’in delillerini, Resulullah’ın (s.a.v) sünnet ve hadislerini, sahâbe ve tâbiîn’in görüşlerini ve Selef imamlarının benimsediği görüşleri esas almış ve te’vilden uzak durarak bu bilgileri anlamaya ve aktarmaya çalışmıştır. Ona göre itikâdî konularda bu kaynaklar yeterli delil ve hüccet sunmaktadır, bu yüzden farklı bir delile ihtiyaç yoktur. İbn Teymiyye, bütün hayatı boyunca bu fikri savunmuş ve bu uğurda yoğun çaba sarf etmiştir.

İbn Teymiyye’nin en fazla önem verdiği naklî ilimler olmasına rağmen o, mantık, felsefe ve kelâm gibi ilimleri de tahsil etmiş ve bu alanlarda derin bilgi edinmiştir. Bu ilimleri öğrendikten sonra da sahip olduğu geniş ilmi birikim ve kişisel özellikleri sayesinde eleştirel bir yaklaşımla bu ilimleri tenkit etmiştir. Yani İbn Teymiyye, kelâm, mantık ve felsefe ile ilgilenmiş ancak bu ilimlerin etkisi altına girmemiştir. Aksine bu ilimleri İslâm’a davet ve Selef akidesinin savunmasında kullanmış ve bu alanlarda elde ettiği ilimler ile ehl-i bid’at ve dalâlet olarak

⁸⁴ Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhî Müslim b. Haccâc*. (Mısır: el-matbaatü'l Mısriyye. 1929), 1/ 20.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâva*, 16/18.

nitelendirdiği Kaderiyye, Dehriyye, Cehmiyye ve Vahdet-i vücudçulara karşı ayrıca meselelere sadece akılla yaklaşan felsefeciler ve akli ön planda tutan Mu'tezile'ye karşı mücadele etmiştir. Bu nedenle İbn Teymiyye bu ilimlerle ilgili birçok eser yazmış ve yazdığı eserler genellikle bid'at ve ilhad ehli için birer reddiye niteliği taşımıştır.⁸⁶

İbn Teymiyye bu sayılan gruplarla o kadar mücadele etmiştir ki verdiği mücadeleler ile ilgili olarak Zehebi şöyle demiştir:

*"O, akli ilimleri inceledi ve kalamcılara reddiye yazarak sözlerini çürüttü. Hatalarını tespit edip insanları onlardan uzaklaştırmaya çalıştı. En açık ve yüksek delillerle sünnete yardım etti. Bu yolda çeşitli eziyetler görmesine rağmen hak yoldan dönmedi. Takva ehlinin muhabbet ve duasına nail oldu. Allah onunla birçok dalâlet ehlini hidâyete erdirdi."*⁸⁷

İbn Teymiyye'nin sahip olduğu akâid ve kalam bilgisiyle ilgili olarak da yine Zehebi şöyle demiştir: "Değişik dinler, mezhepler, usul ve kelâm konusunda ondan daha bilgisini bilmiyorum."⁸⁸ Bezzâr (öl. 749/1348) ise onun sahip olduğu ilmî birikimi ile bid'at ve hurafelere karşı verdiği mücadeleleri şöyle dile getirmiştir:

*"Allah ona öyle bir ilim ve istikamet vermişti ki yazdığı kitaplarla bid'at ve hevâ ehlinin uydurdıkları tüm bid'at ve hurafeleri geçersiz kalmıştır. Onların sapıklıklarını ve şeriat-ı Muhammediyye'ye aykırı olan tutumlarını ayan ve beyan ortaya çıkarmıştır. Allah'ın ona bahşettiği rahmanî basiret sayesinde nakli deliller ve akli açıklamaları eserlerine yansıtarak yalan ile doğrunun birbirinden ayırt edilmesini sağlamıştır."*⁸⁹

İbn Teymiyye'nin genelde kalam ilmine özelde ise Tafsil Dönemi Selefliliğine en büyük katkısı şüphesiz kalam ilminin temel meselelerinden birisi olan akıl ve nakil ilişkisi üzerine söylediği sözler ve kaleme aldığı *Der'u Ta'ârûzi'l-akl ve'n-Nakl* ya da bir bölümünün basıldığı adıyla *Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkul li Sarîhi'l-Ma'kul* adlı eseridir.⁹⁰

⁸⁶ Muhammed Ebu Zehra, *Şeyhu'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhi*, çvr: Osman Keski oğlu (İstanbul: Hilâl Yayınları, İstanbul 1987), 453; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 20/405.

⁸⁷ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimeşki *Zeyl' ala tabakati'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü'l Ubeykân, 2005), 4/497.

⁸⁸ Mür'î b. Yûsuf b. Ebîbekir b. Ahmed el-Kuremî el-Mekdisî el-Hanbelî, *eş-Şehadetüz-zekiyye fi senâi'l-eimmeti alâ İbn Teymiyye*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Beyrut: Daru'l-Furkan, 1404), 39; Yusuf ed-Dimeşki el-Hanbelî, *el-Ukûdü'd-dürriyye min menakibi Şeyhü'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, 39.

⁸⁹ el-Bezzâr, Ömer b. Ali b. Musa b. Halil el-Bağdadi el-Ezcî *el-âlâm el-illiyye fi menakibi İbn Teymiyye*, thk. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1400), 31-32.

⁹⁰ M.Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yay. 2017), 24.

İbn Teymiyye, bu eserini kelimcilerin müteşâbih ayetleri te'vil etmek için benimseyip Râzî'nin *Esâsü't-Takdîs* eserinde vurgulanan temel ilkeyi çürütmek amacıyla yazmıştır. Râzî ise kendi eserini, nasları te'vil etmeyi ve mecazi anlamlara yönelmeyi yasaklayan Haşviyye grubunun yanlış yaklaşımını eleştirmek ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (öl. 311/923) *et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfati'r-Rab* kitabındaki Allah hakkında cismiyyet bildiren sıfatları, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için kaleme almıştır.⁹¹

Çalışmanın buraya kadar olan bölümlerinde, İbn Teymiyye'nin Tafsîl Dönemi Selefîliği'ne yaptığı en önemli katkının, akıl ve nakil ilişkisi üzerine geliştirdiği görüşler olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu görüşler, onun Selefî anlayışının temelini oluşturmuş ve bu alandaki tartışmaların yönünü belirlemiştir. Dolayısıyla, çalışmanın amacına ulaşabilmesi için, İbn Teymiyye'nin nakil ile akıl arasında bir çelişki bulunmadığına dair geliştirmiş olduğu bazı argümanlara değinmeden önce akıl ve nakil kavramlarının detaylı bir biçimde incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu kavramların kapsamlı bir şekilde ele alınması, İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ve onun Selefî düşüncesinin özü olan akıl-nakil ilişkisini daha net bir şekilde ortaya koymamıza imkân tanıyacaktır.

⁹¹ Luey Sâfî, “el-Vahy ve'l-akl bahsun fî işkâliyyeti teâruzi'l-aklî ve'n-nakl”, *İslâmiyyât el-Marife*, 3/11, (1998), 50-51.

3. AKIL-NAKİL

İnsanları diğer tüm varlıklardan ayıran en temel özellik akıldır. Kur'an-ı Kerim'de akıl kelimesine 49 farklı yerde atıfta bulunulmuş ve akılları ikna etmeye yönelik ayetlerin sayısı 766'ya kadar çıkarılmıştır.⁹² Kur'an-ı Kerim'de akıl konusunda dikkat çeken en önemli mesaj ise atalarını körü körüne taklît edip akıllarını kullanmayanları eleştiren ve onları sağır, kör, dilsiz ve akletmeyenler olarak tanımlayan ayetinde⁹³ yer alan mesajdır. Kur'ân-ı Kerim'de akla bu denli değer verilmesi sebebiyle aklın korunması emredilmiş ve akıllı âtıl duruma iten sarhoş edici içkilerin kullanımı yasaklanmıştır.⁹⁴ Ancak akıl maddi bir varlık değildir. Bu nedenle de üzerinde mutabık kalınan bir tarifi yoktur. Akıl, kelime olarak sözlükte “tutmak”, “hapsetmek” anlamlarına gelmektedir.⁹⁵ Aklın tanımında asıl sorun luğavi (sözlük) anlamında değil kavramsal anlamında yani ilmi tanımındadır. Kelâm ilmindeki tarifleriyle ilgili asıl tartışmalar ise Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasıyla başlamış olup Mu'tezile ekolu mensuplarının büyük çoğunluğunca akıl, güzel ile çirkini birbirinden ayırt etme gücü olarak tanımlanmıştır. Şîa kelâmcılarının ekserisine göre ise akıl; hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden bir güçtür. Selefiyye'nin imamı olan Ahmed bin Hanbel akıllı, insanda doğuştan mevcut olan bir tabiat olarak tanımlarken, Selefiyye'nin Müteahhirûn devri âlimlerinden olan İbni Teymiyye de Ahmed b. Hanbel'in görüşüne katılarak akıllı, “İnsanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat” olarak tarif etmiştir.⁹⁶ Ehl-i sünnet'e gelince onların da üzerinde ittifak ettikleri bir akıl tanımı olmamakla beraber akıl, parlak ve latîf bir yapı olarak bilgi edinmede bir araçtır. Akıl, kalbe etki eder. Gözün, güneş veya başka bir aydınlatıcı yardımıyla nesneleri görmesi gibi kalp de aklın nuruyla nesneleri idrak eder. Bu nur azaldığında veya zayıfladığında idrak de aynı oranda azalır veya zayıflar. Işık

⁹² Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 83.

⁹³ el-Bakara 2/170, 171.

⁹⁴ el-Mâide 5/90.

⁹⁵ Akıl ile alakalı daha geniş bilgi için bk. Ayhan Tekines, *İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine tartışmalar* (İstanbul: Divan, 2001), 199-214.

⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, ‘Akıl’, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2/242-243.

tamamen yok olduğunda ise algılama da ortadan kalkar.⁹⁷ Netice olarak kelâm âlimlerinin ekserisi, akıllı insanda doğuştan var olan ruhsal bir güç olarak tarif etmişlerdir.

Akıldan sonra ele alacağımız ikinci kavram olan nakil ise genel anlamda bir şeyin bir yerden başka bir yere aktarılması anlamına gelir.⁹⁸ Ancak burada nakilden kastımız, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi dini kaynaklardır.

3.1. Akıl-Nakil İlişkisinin Kelâm Tarihindeki Geçmişi

Akıl-nakil ilişkisi üzerine kelâm âlimleri tarafından yapılmış olan çalışmalar sonucunda ortaya konmuş olan yorumlar genellikle Mütেকaddimûn Dönemine dayanmaktadır. Yunan felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesi ve bilhassa akıllı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı ile konu etrafındaki tartışmalar daha da alevlenmiştir.⁹⁹ Bu tartışmalar, akıl ve onun işlevi hakkında çeşitli soruları gündeme getirmiştir. Örneğin, "Akıl, hakikati kavramada yeterli midir yoksa eksik kalıp nakle mi ihtiyaç duyar?" veya "Akıl ve nakil arasında bir çatışma olduğunda kelamcının tutumu ne olmalıdır?" gibi sorular sorulmuştur. Bu konular etrafındaki tartışmalar, bu tür sorularla başlamış olup günümüzde de sürmektedir.

İslâm dünyasının tarihi gelişim süreci içerisinde akıl ve nakil hakkındaki tartışmalara bakıldığında İslâm kelamcılarının hakikate ulaşmanın iki yolu olarak hem akıllı hem de naklî kabul ettikleri görülür ancak akıl ile nakil arasında bir çatışma meydana geldiğinde hangi yolun tercih edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. İşte tartışılan alan da burasıdır. Ekser mütekellimûna göre akıl ile nakil arasında bir çatışma vaki olduğu esnada üç durumdan birini tercih etmek kaçınılmazdır. Birincisi hem akıllı hem de naklî kabul etmektir ancak bu, iki zıddı birden kabul etmek anlamına geleceğinden mantıksızdır. İkinci seçenek ya akıllı ya da naklî tercih etmektir. Üçüncüsü ise akıllı tercih ederek naklî açıklamaya tabi tutmaktır. Bu son seçenek yani aklın tercih edilip naklînin açıklanmaya tabi tutulması görüşünün

⁹⁷ Ebü'l-Usr Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, çev, Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1988), 297.

⁹⁸ Ahmet Bardak, "İbn-i Füre'k'te Akıl-Nakil İlişkisi" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 971.

⁹⁹ Osman b. Ali Hasan, *Menhecü'l-istidlâl alâ mesâilî'l-i'tikâd İnde Ehli's-sünneti ve'l-cemaât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/166.

ilk olarak Cehm b. Saffan (öl. 128/745-46) tarafından dile getirildiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁰

3.1.1. Mütekaddimûn Dönemi Kelam İlminde Akıl-Nakil İlişkisi

Mütekaddimûn diye adlandırdığımız erken dönem İslâm düşüncesinde akılcılık ve nakilcilik olarak iki ayrı eğilimin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu eğilimlerden ilki, Selefî anlayışı savunan ve Ehl-i hadis olarak da bilinen nakilci gruptur. Bu grup, nassı insan aklına alternatif bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu sebepten Ehl-i hadise göre dini konularda geçerli ve kabul edilen bilgi türü naklî bilgidir. Zira nassın kaynağı Allah'tır ve Allah'ı bilme, tanıma konularında temel belirleyici ve geçerli olan da nassın kendisidir.¹⁰¹ Onların görüşüne göre: İslâm, inanç ve şeriattan oluşur ve inanç esaslarının tamamı Kur'ân ve hadislerde yeterince açıklanmıştır. Bu sebeple bu mevzuda akıl yürütülmez, akılla imanı temellendirmek mümkün olmaz. Dolayısıyla akıl ile nakil arasında bir tercihe gerek olmayıp bir dayanağı da yoktur.¹⁰²

Selefîyye'ye göre akıl ile nakil çatışırsa nakil akla tercih edilir.¹⁰³ Onlara göre İslâm, akîde ve şeriattan ibaret olup akîdenin bütün hüküm ve esasları kitabullahta ve Allah resulünün hadislerinde açıklanmıştır. Bu kaynaklar İslâm'ın anlaşılmasında yeterli olup bu mevzuda akıl yürütme ve imanı akılla temellendirme gibi bir şeye gerek yoktur. Selefîyye açısından nass, akılla çelişen bir şey olmamakla birlikte, akıl, dini delil olma konumunda değildir.¹⁰⁴ Selefîyye'nin önemli simalarından olan İbn Teymiyye'nin de bu mevzudaki bakış açısı ileriki sahifelerde görüleceği üzere bu minvaldedir.

Bu eğilimlerden ikincisi olan akılcılık eğilimini temsil eden mezheplere örnek olarak sunulabilecek ilk mezhep akılcılık eğiliminin temsilcisi olarak da kabul edilen Mu'tezile mezhebidir ve bu mezhepte akıl, nakilden daha önemli bir şer'i delil olarak kabul edilir. Vâsıl b. Ata (ö. 131/748)'nın "Hakikati ancak akılla bilebiliriz." sözü, bu

¹⁰⁰ Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2012), 38.

¹⁰¹ İbn Hazm, Ebu Muhammed' Ali b. Ahmed, *el-faslu'l-milel ve'l- ehvai ve'n-nihal*. thk. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Darul Ceyl, 1996), 2/300.

¹⁰² Bardak, "İbn-i Füreke'te Akıl-Nakil İlişkisi", 972.

¹⁰³ bk. Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehâri, *Şerhu's-sünne*, thk. Halid er-Râdî 2. Baskı (Riyad: 1418), 34.

¹⁰⁴ el-Berbehâri, *Şerhu's-sünne*, 53.

mevzudaki en güçlü delildir.¹⁰⁵ Mutezile ekolüne göre, Allah'ın varlığı, birliği, Allah için caiz olan ve caiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi tevhit ilkesi ile ilgili konular ile insanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede muhtaç oldukları güç, bunu kendi hür iradeleriyle gerçekleştirip gerçekleştirmedikleri gibi adalet ilkesi ile ilgili konular, aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda ise sadece aklın hükümleri geçerlidir.¹⁰⁶ Çünkü bu mevzularda nakle başvurmak, asla değil de fer'e dayanarak aslı belirlemeye çalışmak gibidir ki bu doğru değildir.¹⁰⁷ Mu'tezile naklîn bu konularda kullanılmamasını naklîn kendisinin akılla tespit edilmeye ihtiyaç duyması gerekçesiyle izah etmektedir.¹⁰⁸ Mu'tezile ekolüne göre deliller dört tanedir: akıl, Kitap, Sünnet ve icmâ.¹⁰⁹ Ancak şu kadar var ki onlara göre aklî delil diğer delillere göre önceliklidir.

Mutezileye göre akıl her yerde etkin olmayıp naklî bilginin etkin olduğu alanlar da vardır ve bu alanlar şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır.¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr'a (öl.415/1025) göre bu alanlarda aklın müdahalesine izin yoktur. Örneğin: Akıl farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve şariat tarafından bildirilen diğer ibadetleri tespit edemez.¹¹¹ Kâdî Abdulcebbâr bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Akıl, Allah'a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delalet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi hususunda bize hiçbir şey göstermez."¹¹²

Ehl-i sünnet diye adlandırdığımız Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri de kelâmî problemlerin çözümünde akılı ön planda tutmuş olan mezheplerdir. İmam Mâtürîdî, dinin kendisiyle tanındığı iki temelden bahseder. Ona göre bu iki temel akıl ve nakildir.¹¹³ O, eserlerinde zaman zaman "Bu konu sadece akılla bilinir, bunu bilmek

¹⁰⁵ Hüsnî Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile, tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdulcebbâr* (Beyrut: Darul Afakîl Cedide, 1980), 19.

¹⁰⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, nşr. Adnân M. Zerzûr (Kahire: 1969), 35.

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usulî'l-hamse* thk. Abdülkerim Osman (Kahire: 1966), 88.

¹⁰⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Beyrut: 1981), 1/65.

¹⁰⁹ Kadi Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 88.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 35.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 37.

¹¹² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl* thk. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud (Kahire:1965), 15/28.

¹¹³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-tevhid*, thk. Fethullâh Huleyf (İstanbul, 1979), 4.

ancak haberle mümkündür.” şeklinde bu alan ayırımına işaret etmiştir.¹¹⁴ Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını havâssı selîme (sağlam duyu organları), haberi sâdık (doğru haber) yani tevatür yolu ile bize ulaşan tarihi haberler ki peygamberlerin verdiği haberler- dir ve akıl şeklinde sıralamaktadır.¹¹⁵ Mâtürîdî, bunların her birinin kendine özgü yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak onun eserleri incelendiğinde bazı konuların izahında her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Eş’arî ve Mu’tezile kelamcılarında olduğu gibi akla öncelik vermiştir.¹¹⁶ Şu sebeple ki ona göre dış dünyayı duyuvar aracılığıyla kavrayan akıldır. Vahiy, aklın öğrettiklerine asla aykırı olamaz çünkü akıl, vahyin temelini oluşturur.¹¹⁷

Eş’arîlerin akıl ile naklîn pozisyonuna dair görüşleri Mu’tezile’nin görüşlerinden çok da farklı değildir.¹¹⁸ Eş’arî, Bâkılânî (öl.403/1013), Abdulkâhir el-Bağdâdî (öl.429/1037-38), Cüveynî (öl.478/1085), gibi Eş’arî kelamcılarının önemli temsilcilerinin naklîn ve aklın sınırları ile işleyiş alanlarına yönelik değerlendirmeleri incelendiğinde onların da Allah’ın mevcudiyeti, birliği, zatî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı gibi konularda akli öncelikledikleri ve bu alanları aklın sahası olarak tespit ettikleri, nakle ise sadece akli teyit eden bir rol verdikleri gözlemlenmektedir. Eş’arî, *İstihšanu’l-havd fi-ilmi’l-kelam* adlı eserinde akıl nakil ayrımı ile ilgili görüşünü şu şekilde ifade etmiştir:

“Bu meselelerin her biri için Peygamber’den gelen bir nass olmamasına rağmen, onlar (fıkıhçılar) bu meseleleri Allah’ın kitabında, peygamberin sünnetinde hakkında nass bulunan meselelere hamledip kıyas etmişlerdir. Dolayısıyla fakihler, yeni meydana gelen fer’î olayların hükümlerini kendileri de fer’ olan ve ancak sem’ ve peygamber vasıtasıyla algılanabilen şeriatın hükümlerine sunarak içtihat bulundular. Ancak usulde bazı problemlerin tespitinde meydana gelen sorunlarda Müslüman ve akıl sahibi her bir ferdin bunların hükümlerini akıl, duyu ve bedihi bilgilerle üzerinde ittifak edilen ilkelere (usûl) sunmaları gerekir. Zira öğrenme yolu sem’ olan şer’i meselelerin hükümlerini, yine öğrenme yolu sem’ olan şer’i ilkelere sunmak gerekir. Aklîyât ve mahsusât ile ilgili meselelerin hükümlerini de ilgili oldukları esaslara sunmak gerekir. Bu konuda ne sem’iyâtın aklîyata ne de aklîyâtın semiyât’a karıştırılmaması gerekir.”¹¹⁹

Eş’arîlere göre nakil akla aykırıysa akla uygun bir şekilde te’vil edilir. Eğer nakil, ahad haber gibi kesin olmayan zanni bir haber ise bu durumda üç yol takip edilir:

¹¹⁴ Daha detaylı mağlumat için bk. Hanefi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 60.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhid*, thk. Fethullâh Huleyf, 7-8.

¹¹⁶ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 60.

¹¹⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 160.

¹¹⁸ Hasan Mahmud eş-Şafîi, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi’l-kelam* (Kahire: 1991), 157.

¹¹⁹ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”, çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 164.

Akla uygun olan kabul edilir, akla uygun olmayan uygun hale getirmek için te'vil edilir. Eğer nakil akılla uyuşmamakla beraber te'vili de mümkün gözüküyorsa bu durumda yapılacak olan şey, naklîn reddedilip aklın nakle takdim edilmesidir.¹²⁰

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki Mütekaddimûn Dönemi kelim ekolleri, Selefîyye hariç kelâmî problemlerin çözümünde önemli ölçüde akla öncelik vermişlerdir. Onların akli ön planda tutan bakış açılarının şu şekilde özetlenmesi mümkündür: Birincisi akıl, şeriatın aslıdır. Bu durumda Allah'ın varlığı ve sıfatları ile alakalı kelâmî meseleler ile nübüvvetin doğruluğunun bağlı olduğu konularda nassa dayanmak mümkün değildir. İkincisi, akli konularda nakle dayanmak döngüsellik oluşturur. Çünkü nübüvvetin tespiti akıl ile olur. Bu durumda nübüvvet tespit edilmediği müddetçe Kur'an'la istidlalde bulunmak, delil olarak kullanmak bir tür çelişki oluşturur.¹²¹ Üçüncüsü, şer'i metinlerin kendi anlamlarında kullanılması, dilin yapısı gereği genellikle zan ifade etmektedir. Nitekim rivayet edilen pek çok hadis, zannî yollarla aktarılmış olduğundan zan ifade etmektedir. Dördüncüsü, akıl ile nakil çeliştiğinde nakli delili kabul etmek, fer'i olan delili asıl olan delilin önüne geçirmek anlamına gelir ki bu da caiz değildir.¹²²

3.1.2. Müteahhirun Dönemi Kelam İlminde Akıl-Nakil İlişkisi

Müteahhirûn Dönemi, İslâm düşüncesinde akıl-nakil arasındaki ilişkinin derinlemesine ve sistemli bir şekilde incelendiği bir dönemdir. Bu dönem Mutezile'nin neredeyse tarih sahnesinden silindiği Mâtûridî geleneğinin -İmam Mâtûrîdî'den sonra Pezdevî (ö.493/1099) ve Nesefî (ö.508/1114) gibi birkaç ismin dışında çok önemli isimler yetiştiremediği ve bazı sebeplerden tarihsel açıdan etkili olamadığı, dolayısıyla Eş'arîliğin tamamen baskın durumda bulunduğu bir dönemdir. Durum böyle olunca Eş'arî mezhebine yönelik tenkitler ya kendi düşünce sistemi içerisinde ya da baştan beri kelâm metoduyla barışık olmayan Selefî düşüncenin temsilcilerinden gelecekti ki öyle de olmuştur. Bu eleştirilerden en fazla payı ise felsefe ve kelâmı tümüyle birleştiren Müteahhirûn Dönemi kelamcıları ile bilhassa kelâmî akılcılığın simge

¹²⁰ İmamı'l-harameyn el-Cüveynî, *el-İrşad ila kvatî'l-edilleti fi usulî'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdulmunim (Kahire: Matbaatu's- Saade 1369), 358-360.

¹²¹ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ: Elazığ Üniversitesi İlahiyat fakültesi, 2004), 339.

¹²² eş- Şafîî, Hasan Mahmud, *el-Madhal İla dirâseti ilmi'l-kelam* (Kahire: 1991), 159.

figürü olarak kabul edilen, itikatta Eş'arî mezhebine mensup olan ve Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden biri olarak görülen Râzî almıştır. Bu dönemde Râzî'ye yönelik en sistematik ve ayrıntılı eleştiriler ise Selefi geleneğe mensup İbn Teymiyye ve takipçilerinden gelmiştir. Onun bu aşırı ve sert olan eleştirel dilinin arkasında yatan sebep ise İslâm dünyasının kendi dönemindeki durumudur. Çünkü ona göre yaşanan sosyo-kültürel krizlerin sorumlusu, mevcut düşünce yöntemleri ve ilim anlayışlarıdır.¹²³

Bu dönemde İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından geliştirilmiş ve Fahreddin er-Râzî ile takipçileri tarafından "kânûn-i küllî" olarak adlandırılmış olan, akıl ile naklîn çatışması durumunda aklın esas alınarak naklîn te'vil edilmesi prensibine karşı *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı bir eser yazmış ve bu eserinde, sağlam olan akıl ile sahih nakil arasında bir çelişkinin bulunamayacağını savunmuştur.

Râzî tarafından sistemleştirilen ve küllî bir ilke haline getirilen prensip, önceki Eş'arî kelamcıları tarafından da büyük ölçüde benimsenmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu prensip, naslarda yer alan sıfatlarla ilgili ifadelerin akla aykırılık gerekçesiyle kabul edilmemesinin ana nedenidir. Bu konuda, Râzî'nin tutumunda naklî delillerin içeriği ile aklî deliller çatıştığında, şeriatın akla ters düşmeyeceği için naklî öğretilerin geçersiz sayılması gerektiğini savunan Cüveynî'nin etkisinin azımsanmayacak derecede fazla olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye "kânûn-i küllî" nin Gazzâlî tarafından kullanıldığını, öğrencisi Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) de aynı isimle bir eser yazdığını ve Cüveynî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarını bilse de eleştirilerini Râzî üzerinden yapmayı tercih etmiştir.¹²⁴

İbn Teymiyye, metodik açıdan Râzî'yi eleştirirken onun akli asıl, naklî ise fer olarak görme iddiasını merkeze almıştır. Başka bir deyişle İbn Teymiyye, aklın naklîn aslı olduğu ve bu nedenle naklîn akla üstün tutulamayacağı, eğer bir çatışma olursa da aklın tercih edilmesi gerektiği düşüncesini eleştirmiştir.¹²⁵ Çünkü Selefi anlayışa göre itikadî konularda akıl yürütmek ve bu konuları Aristo mantığıyla açıklamak kabul edilemez, inanç ile alakalı hususlar ancak nass ile bilinebilir. Aksi halde, akıl bu

¹²³ Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik eleştirileri Üzerinden Bir Okuma" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1), 225-228.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, çev. Abdullah Âdemoğlu (İstanbul: İ'tisam Yay. 2021), 6-7.

¹²⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 82.

konularda insanı sapkınlığa sürükler. Bu mevzuda İbn Teymiyye ve öğrencileri, sahih nakil ile sarih aklın birbiriyle asla çatışmayacağını söylemişler şayet çatışırlarsa da bu durumda şu iki ihtimalden biri üzerinde durulmasının gerekliliğini vurgulamışlardır: Ya nakil sahih değil veya akıl sarih değil. İbn Teymiyye, Yunan akılcılığı yerine Kur'an'ın akıl anlayışını savunarak akıl ile şer'i delillerin uyumlu olduğunu ve aralarında bir çelişkinin bulunmadığını ifade etmiştir.¹²⁶ Ona göre filozoflar ve kelamcılar, Aristo mantığına dayanan argümanlarla vahî mahsulü olan metinleri anlamlandırmaya çalışmışlar ve bu sebeple de hataya düşmüşlerdir. Selefiyye ekolünün inanç meselelerinde akılcı açıklama ve yorumlara karşı çıkmasının temelinde H.3./8. yüzyılda Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından Beytülhikme'nin tesis edilmesi ve Yunan felsefî ve kültürel eserlerinin tercüme edilmesiyle başlayan dönemde, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerin İslâm dünyasında yayılması ve akılcı dini yorumlamada bir dayanak olarak gören kelâmın felsefeye yakınlaşması konusunda duyulan kaygılar mevcuttur. Selefilere göre yabancı kültürleri bütünüyle reddetmek ve onlarla savaşmak gereklidir. Buna karşılık kelamcılar, Gazzâlî ile beraber mantık ilmini kelâma dâhil ederek Fahreddin er-Râzî ile beraber de kelâmı felsefe ile kaynaştırarak İslâm dışı fikir ve düşüncelerle mücadele etme yolunu seçmişlerdir. Kelamcılara göre îman etmeyen bir kişiye karşı yalnızca nass ile mücadele etmek yeterli değildir; bu nedenle de aklî yöntemleri de kullanmak gerekmektedir. İşte bu sebeplerden ötürü Müteahhirûn Dönemi kelamcıları, akıl ve nakil dengesini dikkate almış ve meseleleri bu minval üzere çözmeye gayretinde bulunmuşlardır.¹²⁷

3.1.3. İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi

İbn Teymiyye'nin tartışmalarında merkezi bir yer alan en başlıca konu, akıl ve nakil ilişkisine dair yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, onun Ahmed b. Hanbel'den sonra Selefi geleneğin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilmesinde etkili olmuştur.

İbn Teymiyye, akıl-nakil ilişkisi ile alakalı görüşlerinde metodik açıdan Fahreddin er-Râzî'yi eleştirisinin merkezine koymuş ve Fahreddin er-Râzî'ye atfettiği şu ifadeyle teâruz probleminin genel yapısını şöyle tanımlamıştır:

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi 'l-aklî ve ve 'nakl*, 1/164.

¹²⁷ Selim Gülverdi "Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar" *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 199-200.

“Semî deliller ile aklî deliller yahut sem ile akıl veya nakil ile akıl ya da naklîn zahiri ile aklın kesinliği çeliştiğinde, (1) ya ikisi de aynı anda kabul edilir ki bu iki zıt şeyin birleşmesi olacağından imkânsızdır; çünkü iki zıt şeyin bir arada bulunması mümkün değildir. (2) Ya da ikisi de aynı anda reddedilir. (3) Başka bir olasılık ise naklîn tercih edilmesidir ancak bu da mümkün değildir. Çünkü akıl, naklîn temelidir. Nakle öncelik verilirse naklî bilginin temeli olan akli yaralamak olacaktır. Hâlbuki bir şeyin temelini yaralamak, o şeyin kendisini de yaralamak demektir. Böylelikle naklîn öne geçirilmesi hem naklî hem de akli yaralamak olacaktır. Bu nedenle akıl öncelenmelidir. Bu durumda nakil, akla uygun bir şekilde te’vil edilir veya gerçek anlamı Allah’a havale edilir.”¹²⁸

Bu durumda sorun, yukarıda belirtilen ifadelerden anlaşıldığı gibi naklî ve aklî hükümlerin çatıştığı veya çeliştiği zaman nasıl bir yol izlenmesi gerektiği ile ilgilidir. Râzî’ye göre aklın naklîn temeli olduğu prensibi, akıl ile nakil arasında bir çelişki durumunda aklın nakle üstün tutulmasını gerektirir. Ancak İbn Teymiyye, aklî ve naklî deliller arasında gerçek bir çelişki olmadığını kanıtlamak için akli naklîn önüne koyma ilkesini reddetmeyi ve bu ilkenin hatalı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak İbn Teymiyye, ortaya çıkan aklî çelişkinin yanlış olduğuna karar verip bunu ortadan kaldırmanın zorunlu olduğunu vurgular.¹²⁹ Bu şekilde İbn Teymiyye, naklî aklın önüne koyma çağrısı ile Râzî’nin görüşüne karşı çıkarak kendi duruşunu netleştirir.¹³⁰ Bu konuda şöyle demektedir: “Şeriat ile akıl çatıştığında şeriatın öncelikli olması zorunludur çünkü akıl, haber verdiği her hususta şeriatı doğrular. Ancak şeriat, haber verdiği her hususta akli doğrulamaz.”¹³¹

İbn Teymiyye’nin özellikle vurguladığı ve üzerinde durduğu husus: Sağlıklı aklın her durumda ve zorunlu olarak sahih nakille uyumlu olduğunu savunduğu husustur. Çünkü ona göre vahiy, derinlemesine anlamayı bilenler için doğası gereği aklîdir. Sahih aklî delillerin tamamının nakille uyumlu olması ve nakilden hiçbir şeyin onlara aykırı olmaması hususunda ise o şöyle der:

“Bunu bütün grupların ileri sürdükleri görüşlerde fark ettim ve Ehl-i nazar’dan her grubun herhangi bir mesele hakkında sunduğu sahih bir delilin Rasûl’ün bildirdiği şeylere aykırı olmadığını aksine uygun olduğunu gördüm.” İbn Teymiyye, dine aykırı olmayan felsefi ve aklî görüşleri esasen nassın kapsamı içinde gördüğünden dini düşünce sahasını hayatın tüm veçhelerini kapsayacak şekilde geniş görmekte ve hiçbir aklî, felsefi ve teorik gerçeğin bunun dışında olamayacağına inanmaktadır.”¹³²

İbn Teymiyye, söz konusu akılcılarla akli tamamen ihmal edip nasların zahiri anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalanlar arasında dengeli bir yol izlemeye çalışmıştır.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 5.

¹²⁹ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 6-7.

¹³⁰ Luey Sâfi, “el-Vahy ve’l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi’l-aklî ve’n-nakl”, 50-51.

¹³¹ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, 1/138.

¹³² Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye*, Heyet, İbn Teymiyye Külliyyatı 1 İçinde, çev. Komisyon (İstanbul: tevhid Yay. 1986), 1/41.

Onun indinde akılcılar nakle gereken dikkati göstermemekte, zahiri anlamlara yönelenler ise sahih nassı sahih olmayanla karıştırmaktadırlar.¹³³ Anladığımız kadarıyla İbn Teymiyye, nakle gereken özeni göstermemeyi, Kur'an ve hadis ilimlerini yeterince bilmemeyi ve bu ilimleri bilenlerin görüşlerini dikkate almamayı eleştirmekte ve bu durumları nakle hürmetsizlik olarak yorumlamaktadır.

Luey Safi'ye göre İbn Teymiyye ile Fahreddin er-Râzî arasındaki akıl ve nakil konusundaki tartışma, yalnızca iki otorite arasındaki bir münakaşadan öte bir anlam taşır çünkü bu tartışma, iki malum şahıs arasında değil; iki büyük düşünce akımı arasında cereyan eden bir çatışmayı yansıtmaktadır. Ayrıca Râzî ve İbn Teymiyye'nin görüşlerinde temsil edilen akıl ve nakil arasındaki bu mücadele, tarih boyunca İslâmî düşüncenin evrimini şekillendiren kutuplaşmayı da ortaya koyan bir mücadeledir. Bu durumda sonuç olarak ilimlerin iki temel türde ayrılmasına neden olmuştur: Aklî ilimler ve naklî ilimler. Öyle ki bu ayrım, akıl-nakil meselesinde Gazzâlî'yi aklî ilimleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya yönlendiren ayrımdır.¹³⁴

İbn Teymiyye, sarih olan aklî delilleri sahih olan nassın kapsamına dâhil etmek ve bu iki alan arasında çelişki değil uyum olduğunu kanıtlamak konusunda dini düşüncenin kapsamının genişletilmesine önemli bir katkı sunmuş olan bir âlimdir. İbn Teymiyye'ye göre kalam âlimlerinin ekserisi, şer'î delillerin yalnızca haber-i sâdık'a dayandığını ve Kitap ile Sünnet'in sadece bu pencereden delil teşkil ettiğini düşünmektedirler. Bu sebeple de dinin temellerini (usûlüddîn) aklî meseleler (aklîyât) ve naklî meseleler (sem'îyyât) olarak ikiye ayırırlar. Aklî meseleleri de Kitap ve Sünnet'te bulunmayan bilgiler olarak değerlendirirler. İşte bu değerlendirmenin büyük bir hata olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, aksine Kur'an'ın aklî delillere de işaret ettiğini açıklayarak bu konuyu detaylıca izaha gayret gösterir.¹³⁵ Bu nedenle o, usûluddinden Allah tarafından Peygamber'ine indirilen dinin kastedildiğini ve insanların usûluddin açısından ihtiyaç duydukları her şeyin Kur'an ve sünnet tarafından izah edildiğini, Kur'an'da mükemmel bir şekilde özetinin bulunduğunu

¹³³ Muhammed Halil Harrâs, *İbn Teymiyye es-Selefi nakduhu li mesâliki'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti fi'l-ilâhiyyât*, (Beyrut: 1984), 39. akt. Hüseyin Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi* 1 (2014), 176.

¹³⁴ bk. Luey Sâfi, "el-Vahy ve'l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi'l-aklî ve'n-nakl", 53-54.

¹³⁵ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", 159.

savunur.¹³⁶ Bu görüşünü de şu ayeti kerimenin desteklediğini ifade eder.¹³⁷ “Andolsun, biz bu Kur’an’da, belki öğüt alıp düşünürler diye insanlar için her bir örnekten verdik.”¹³⁸

İbn Teymiyye de kelamcılar gibi usûluddini aklîyyât ve sem’iyyât olarak ikiye ayırır. Ancak kelamcılar, bu iki kısımdan ilk kısmı Kitap ve Sünnet ile bilinmeyenler olarak değerlendirirken o, böyle bir değerlendirmenin yanlışlığı üzerinde durarak bu kısımları izâha çalışır. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre Kur’an, algıya dayalı bilgiye de dayanıyor olsa aklî delillere işaret eder; onları açıklar ve bu delillerin önemine vurgu yapar.¹³⁹ Bu sebeple İbn Teymiyye’nin aklîyyât ve sem’iyyât ayrımında önemli bir nüans farkı vardır. O fark da aklî ve tecrübî bilgiyi nassların kapsamına dâhil etmektir.¹⁴⁰

İbn Teymiyye, tüm geçerli aklî delillerin nakle uygun olduğunu ve nakilden hiçbir şeyin bu delillere aykırı olamayacağı tezini savunarak Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin "kânûn-i külli" olarak adlandırdığı akıl ile nakil arasında bir çatışma olduğunda aklın esas alınarak naklîn te’vil edilmesi gerektiği prensibine karşı çıkar ve bu görüşe şu sözlerle karşılık verir: "Sarih akılla bilinen şeylerin şeriata aykırı olması hiçbir zaman düşünülemez. Sarih mâkul, sahih menkul’e asla ters düşmez."¹⁴¹

Bu ifadelerden de sarih aklın sahih nakle hiçbir zaman aykırı olmayacağı sonucuna varır. O, âlemin ezeli olduğunu öngören Aristo ve onun izinden gidenlerin kullandıkları geçerli aklî delillerin dahi peygamberlerin duyurdukları haberlerle çelişkili olmadığını aksine onlarla uygunluğunun kendisi tarafından tespitinden bahseder.¹⁴² Bu tespit ve iddialarını da Râzî’nin Esâsü’t-Takdîs isimli eseri üzerine reddiye tarzında kaleme aldığı *Der’u te’âruzi’l-akl ve’n-nakl* adlı eserinde şu temel argümanlarla izah etmeye çalışır.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, 1/26; Aydın “İbn Teymiyye’nin Nasçı akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, 166.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, 1/28.

¹³⁸ ez-Zümer, 39/27.

¹³⁹ İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu sahihi’l-menkul li sarîhi’l-ma’kûl, Minhâcû’s-sünne’nin hâmişinde* (Beyrût: 1321), 1/114.

¹⁴⁰ Aydın “İbn Teymiyye’nin Nasçı akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, 181.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 151.

¹⁴² İbn Teymiyye, *Der’ü teâruz*, 1/133.

I. Naklîn aslı akıl değildir.

İbn Teymiyye Râzî ve takipçileri tarafından benimsenmiş olan “*Naklîn aslı akıldır, eğer biz naklî öne geçirirsek onun aslı olan akıı yaralamış oluruz.*” sözünü kabul etmez ve izah ederken bu sözün iki ihtimal taşıdığını dile getirir:

-Ya naklîn sübutunda akıl asıldır.

-Ya da naklîn sıhhati akılla sabittir.

İbn Teymiyye birinci ihtimal ele alındığı zaman onun imkânsız olduğunu ve akıllı biri tarafından söylenebilecek bir söz olmadığını dile getirerek şöyle der: Çünkü rivayet veya başka bir yolla sabit olan şey, biz onu ister akılla bilmiş olalım ister başka bir yolla bilelim o sabittir. Çünkü bir şeye dair bilginin olmayışı, o şeyin olmadığı anlamına gelmez. Sâdık (doğru sözlü) ve masduk (sözü doğrulanan) olan peygamberlerin vermiş olduğu haberler, biz bu haberlerin doğruluğunu bilelim veya bilmeyelim bu bir şeyi değiştirmez o bilgi mevcuttur yani Peygamber’i (s.a.v) insanlara gönderen Allah’tır. İnsanların O’nun Risâlet’ini bilip bilmemeleri bir şeyi değiştirmez. İnsanlar inanmasalar, tasdik etmeseler de Peygamber’in haber verdiği şeyler haktır. O’nun Allah’tan getirip tebliğ buyurduğu hususlara insanlar itaat etmeseler de bu hususlar Allah’tandır ve onun emirleridir. Risâlet’in sübutu kendiliğindendir. Resul’ün sıdkı, O’nun tarafından bildirilen bilgilerin doğruluğunun kendisine ait olduğunu ifade eder. Bu bilgiler ne bizim varlığımıza ne de aklımızla elde ettiğimiz delillere bağlıdır, doğruluğu tamamen O’nun kendisindendir. Diğer bir ifade ile bilgi, naklîn doğruluğunun kurucusu değildir. Haber ile sabit olan bir şeyin doğruluğu akılla ilişkilendirilemez. Haber, akıldan bağımsızdır. Akla uygun olup olmadığına bakılmaksızın, akıl tarafından tasdik edilip edilmemesi önemli olmaksızın doğruluğu kendi başına sabit kalır. İbni Teymiyye’ye göre iki türlü bilgi vardır:

a. İlm-i amelidir (pratik bilgi) ki malûmun ortaya çıkmasının şartıdır. Örneğin insan yapmak istediği şeyi düşünür. Bu durumda o kişide bilgi nesnesinin varlığı, o kişinin bilgisine bağlıdır. Yani malum ihtiyaç duyulan ilme dayanmaktadır.

b. İlmi nazari (haberi bilgi) burada malum var oluşunda onu bildiren ilme muhtaç olmaz. Örneğin Allah’ın birliği, isimleri ve sıfatları, peygamberinin doğruluğu, melekleri ve kitapları nazari bilgi mahsulü olup biz bilelim ya da

bilmeyelim onlar ve vahî mahsulü kurallar bizatihi daima vardılar. Bizim onların varlığına ilişkin bilgimize ihtiyaç duymazlar.¹⁴³

Şeriat ile akıl da benzer bir durumdadır. Allah'ın peygamber aracılığıyla bildirdiği şeriat, kendi başına sabittir. Bizim onu aklımızla bilmemiz veya bilmememiz bu durumu değiştirmez. Şeriatın varlığı, aklımıza bağlı değildir; biz onu aklımızla anlamak durumundayız. Akıl, şeriatın kendi başına var olan hükümlerini öğrenirse hem bu hükümleri anlamış olur hem de onun dünya ve âhiret ile ilgili hükümlerini kavramış olur.¹⁴⁴

İbn Teymiyye, bir sonraki olasılığı değerlendirerek naklîn doğruluğunun akılla sabit olduğunu ve aklın, naklîn doğruluğunu anlamamızın temeli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda şöyle der: Eğer vahyin delili ve temeli olarak kabul edilen akılla elde edilen bilgi kastediliyorsa o zaman akılla bilinen her şey vahye ve onun delil oluşuna esas teşkil etmez zira aklî bilgi türleri çok çeşitlidir.

Diğer yandan vahyî bilginin doğruluğu ile ilgili en üst düzeydeki bilgi, İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in doğruluğunun ispatlandığı bilgidir ancak tüm aklî bilgi türleri Hz. Peygamber'in doğruluğunu açıkça gösterememektedir. Genellikle Allah'ın varlığını kanıtlayan ve O'nun gönderdiği haberlere duyulan ihtiyacı vurgulayan birçok eser ve işaret yardımıyla bu ispat yapılmaktadır.

Sonuç olarak akılla bilinen bilgiler ne vahyî bilginin temeli olabilir ne onun doğruluğuna kaynaklık edebilir ne de başka bir şekilde nakle esas teşkil edebilir.¹⁴⁵

II. Akılla bilinenlerin nebevî naslara takdimi caiz olmaz.

İbn Teymiyye'ye göre insanların akıllarıyla edindikleri bilgileri nebevî naslara tercih etmek caiz değildir. Zira bu mevzuda görüş belirten felsefeciler ve kelamcılar, "aklî meseleler" olarak adlandırdıkları konularda farklı ve birbirleri ile çatışan görüşlere sahiptirler. Bir kişinin aklın zorunlu bilgileri olarak sunduğu bir şeyi diğer biri aynı gerekçelerle akla aykırı bulabilmektedir. Örneğin: Mu'tezile ve onları takip eden Şîa, "tevhid ve adl" görüşlerinin kesin olan aklî delillerle bilinebileceğini savunur; bu görüşler arasında sıfatların reddi ve kaderin inkârı gibi konular da

¹⁴³ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 94-95.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 95.

¹⁴⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 90.

bulunmaktadır. Ancak, onlara karşı çıkan Ehl-i ispat, bu görüşlerin tam tersinin kesin aklî delillerle bilinebileceğini iddia eder. Her iki taraf da ru'yet, kelâm ve halku'l-efâl konularında savundukları görüşlerin akıl yoluyla bilinebileceğini öne sürerler. Her iki taraf da kendi görüşünü kesin olarak görür ve karşıtlarının hatalı olduğuna inanır. Hem nefiyciler hem de ispatçılar zeki, akıllı ve bilgili kişilerdir ancak bir grup sarîh aklın nefye delalet ettiğini, diğer grup ise ispata delalet ettiğini savunmaktadır. Aklî delilin şeriata muhalif olmaması icab eder çünkü akıl zayıf ve aciz olduğundan onda çoğu defa birçok şüphe barınır. Bu nedenle de akıl sahibi kişiler şariat ile ters düşen akla hiçbir zaman güvenmemişlerdir.¹⁴⁶

Sonuç olarak delillerin kesinlik iddiasını sorgulayan İbn Teymiyye'ye göre kesin aklî deliller, tüm diğer delillerden açıkça ve net bir biçimde ayrılan ve insanların üzerinde mutabık kaldığı deliller değildir. Tam tersine her düşünce ekolü kendi aklî delillerinin kesin olduğunu, karşıtlarının delillerinin ise geçersiz ve hatalı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, akıl yürütmeyle elde edilen sonuçlar zorunlu bilgi öncüllerine dayandığı için bunlara yönelik olası itirazlar ve eleştiriler, tüm bilgi türlerine dair şüphe uyandırır.¹⁴⁷ Bu şüphe nedeniyle İbn Teymiyye, kesinlik açısından naklî bilgilerin aklî bilgilere göre daha üstün olduğunu vurgular. Aklî bilgilerin çeşitli görüş ayrılıklarına açık olması nedeniyle aynı derecede değişmez ve yanılmaz bir kesinliğe sahip olmadığını ifade eder.¹⁴⁸

Bu sebeplerle nakil karşısında akla öncelik tanımak, aklın tek bir yöntem içinde ifade edilmeyip birbiriyle çelişkili ve karışık ifadelerden oluşan bir karışım içerisinde sunulduğu düşünülünce insanları varlığı meçhul bir şeye doğru yönlendirmekle eş değerdir oysa vahî bizatihi doğru bir ifade olup doğruluk onun lâzımı sıfatıdır. Vahyin doğruluğu, insanların durumlarının değişmesiyle değişmeyen yapısal bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla vahî bilinebilen bir şey olduğu için herhangi bir ihtilafın zuhurunda rehber olarak yine vahye dönülmelidir.¹⁴⁹ Çünkü bir âlim nakilden ne kadar uzaklaşırsa aralarındaki tartışma o kadar şiddetlenir. Bu sebeple Mu'tezile, kendi aralarında ispatçı kelamcılardan daha fazla tartışmaktadır. Şia ise ihtilaf ve anlaşmazlık yönünden Mu'tezileden daha ileri bir seviyededir. Filozoflara gelince

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 189.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 1/182-183.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruz*, 1/144-146.

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 150.

onlar hiçbir konuda ittifak edemedikleri için ihtilaf hususunda Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların cemî fırkalarından daha ileri bir seviyededirler.¹⁵⁰

III. Aklın nakille çatışması düşünülemez.

Aklın nakille çelişmeyeceğini belirten İbn Teymiyye, iki delilin çelişme ihtimallerini değerlendirerek şu ihtimalleri sıralar: Delillerin her ikisi de ya aklî ya naklî olabilir veya biri aklî, diğeri naklî olabilir. Bu üç durumda da karşı karşıya gelen iki delil ya kesin ya zanni ya da biri kesin, diğeri zanni olacaktır.

Eğer iki delil de kesin ise bunlar arasında çelişme olamaz. İki kesin delil arasında çelişme olması imkânsızdır; aksi takdirde bu, onların kesinliğini tartışmaya açar. Bu durumda, delillerin aklî veya naklî olmasının kesinlik açısından bir önemi yoktur. Kesin olan delil, delalet türü ne olursa olsun her zaman geçerlidir. İki kesin delilin çelişmesi durumunda birinin diğeri geçersiz kılması gerekir ancak geçersiz kılınan delilin kesinliğinden bahsedilemeyeceği için bu mümkün değildir, kesinlik ve çelişme aynı anda bulunamaz. Eğer her iki delil de zanni ise kuvvet derecelerine göre biri diğeri tercih edilir. Eğer çelişen iki delilden biri kesin, diğeri zanni ise kesin olan delil her zaman üstün tutulur.¹⁵¹

İbn Teymiyye aklın nakille çatışmayacağını ihtimaller üzerinden ispatladıktan sonra akıllı ikiye ayırarak bu argümanını farklı bir yoldan da şöyle izaha çalışır. Müslümanların terminolojisinde bir niteliğe işaret eden akıl ikiye ayrılır: birincisi “ğarîzî akıl”, insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik ve yetenektir ki bu ğarîzî akıl, nakille çelişen türden değildir. Bu nedenle, nakille çatışması mümkün değildir. Bu tür akıl, hayat gibi hem aklî hem de naklî bilginin temelidir. İnsanın yapısında bulunan yaşam ve düşünme yeteneği hem aklî hem de naklî bilgiler için gereklidir. Bir şey bir şeyin varlık şartı olduğunda o şeyle çelişmesi düşünülemez. Hayat, sem’i ve aklî olan her ilmin şartıdır. Bu nedenle hayatın ilim ile ters düşmesi olanaksızdır. Bu kategorideki akıl, istidlâle dayanan inancın ön şartı olan akıldır. İkincisi ise bu ğarîzî akıl ile elde edilen bilgidir.¹⁵²

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 159-160.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz*, 1/78-80.

¹⁵² İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 95-96.

IV. Nakil yoluyla bilinen şey, akıl yoluyla zannedilen şeye tercih edilir.

İbn Teymiyye'ye göre naklîn sıhhati ve Resul'ün haber verdiği şeylerin sıhhati bilindikten sonra geriye kalan ihtimaller şöyle sıralanabilir:

-Ya haber verilen şeylerin haber verildiği bilinir.

-Ya haber verilen şeylerin haber verildiği zannedilir.

-Veya haber verilen şeylerin haber verildiği ne bilinir ne de zannedilir.

Eğer haber verilen şey “bilinirse” aklî deliller içerisinde, nakil veya başka bir yöntemle bilinen bir şeyi nefyeden bir delilin bulunması imkânsızdır zira bir delilin varlığı veya yokluğu bilindiği zaman onu ortadan kaldıracak başka bir delilin mevcut olması mümkün değildir.

Şayet haber verilen husus zanni ise aklî deliller içinde onu nefyedecek bir delilin olması mümkündür. Bu durumda bilinenin zanni olana tercih edilmesi gerekir. Ancak delilin önceliklendirilmesinde kıstas aklî veya naklî oluşu değil, ilim ifade etmesidir. “Nitekim nakil yoluyla bilinen şey, akıl yoluyla zannedilen şeye tercih edilir.” Şayet her ikisinin durumu da aynıysa bu takdirde tevakkuf edilir, aynı değilse tercih yapılır. Kayıtsız şartsız aklî delilin önceliklendirilmesi ise doğru bir yöntem değildir.¹⁵³

Şu husus açık ve net olarak bilinmektedir ki akıl, naklîn doğruluğunu ve sahihliğini desteklerken nakildeki haberlerin onları bildiren ile uyumlu olduğuna tanıklık etmektedir. Eğer naklîn batıl olması nedeniyle bu delalet geçersiz olsaydı aklın önceliklendirilmesi bir yana delil olarak kabul edilmesi bile doğru olmazdı.¹⁵⁴

V. Akıl ve Nakilde çatışma olan meseleler sarîh akıl tarafından bilinmemiş ve açıklanmamış olan meselelerdir.

İbn Teymiyye, “akla ve nakle aykırı olan hadislerin” ilim erbabınca mutlaka zayıf ya da mevzu olarak kabul edildiğini belirtir. Ona göre mühendislik, matematik, tabîî bilimler ve ilâhiyat ile ilgili bilgiler, Hz. Peygamber'den sahih bir isnad ile nakledilen hiçbir şeyle çelişmez. Ona göre Allah'ın kendini atın terinden yaratması, boz bir deveden yere inerek Arafat'ta olanlar ile el sıkışması, Allah'ın acıkması vb. hadisler mütekellimler tarafından doğru bir şekilde hükümleri beyan edilmiş,

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 142.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 173.

açıklanmış ve te'vil edilmiş olan hadislerdir. Akla ve nakle aykırı olan hadisler ilim erbabınca da zayıf hatta mevzu olarak kabul edilmişlerdir.¹⁵⁵

VI. Delil olma noktasında aslolan aklîlik ya da sem'îlik değil kat'îliktir.

İbn Teymiyye'ye göre bir delilin sadece naklî veya sem'î olması, onun övülmeyi veya yerilmeyi hak etmesine, doğru veya yanlış olmasına neden olmaz. Çünkü bir delilin aklî veya sem'î olması, onun nasıl bilindiğiyle ilgilidir. Eğer delil sem'î ise akıl da bu süreçte yer alır. Delilin şer'î olması aklî olmasının karşısı değil, bid'î olmasının karşısıdır. Şer'î olmak övgü vasfı, bid'îlik ise yergi vasfıdır. Yanlış olan Şeriata aykırı olandır. Şer'î delil bazen aklî, bazen de sem'î olabilir. Şeriatın doğruladığı veya kastettiği şey, şer'î delildir. Şeriatın işaret ettiği ve gösterdiği şey, aynı zamanda aklî yollarla da bilinebilir. Bu takdirde delil hem aklî hem de şer'î olur. Kur'an'ı Kerimde tevhid, peygamberlerin doğruluğu, Allah'ın sıfatlarının ispatı ve ahirete ilişkin deliller, kıyas ve mantıkla bilinen aklî deliller olmalarının yanısıra aynı zamanda şer'î delillerdir.¹⁵⁶

İbn Teymiyye, bilgi değeri açısından delilleri kat'î ve zannî olarak sınıflandırdığı gibi kaynaklarına göre de aklî ve naklî olarak ikiye ayırır. Bu durumda, delillerin çatışması halinde şu olasılıklardan biri zorunlu olarak ortaya çıkar: Bu delillerden ya ikisi de kat'î dir, ya ikisi de zannidir, veya ikisinden biri zanni, diğeri kat'îdir.

İki kat'î delilin ikisi de aklî veya sem'î olabileceği gibi biri aklî diğere de sem'î olması mümkün olan bir durumdur. İbn Teymiyye, kat'î delillerin çatışmasını kabul etmez. Ona göre kat'î bir delil, delalet ettiğinin kesinliğini zorunlu kılar. Zorunlu bilginin çatışması ise aklen mümteni'dir ancak kat'î deliller arasında bir çatışmanın varlığına inanılıyorsa bu durumda şu üç ihtimalden biri kaçınılmazdır: Ya delillerden ikisinin de kat'î delil olmaması, ya delillerden yalnızca birisinin kat'î delil olması, veya da ikisinin delalet ettiği şeylerin çatışmaması.

İki medlülün çatışabileceği bilinen bir husus olmakla beraber iki delilin bir-biri ile çatışması imkânsızdır.¹⁵⁷ İster sem'î ister aklî olsun, delillerden hangisi kat'î

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 153-155.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 198.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 87.

ise kat'î delil zannî delile tercih edilir ve bu konuda genel bir uzlaşma vardır. Eğer her iki delil de zannî ise aklî veya naklî olmasına bakılmaksızın birini diğerine tercih etmek mümkündür. İki delil arasındaki tercih ancak katilik noktasında olabilir. Bir delilin aklî veya naklî olması tercih noktasında bir gerekçe teşkil etmez. Sem'î delilin hiçbir zaman kat'î olamayacağı şeklinde bir kuralı benimsemek de asla mümkün değildir. Çünkü insanlar, Resulullah'ın (s.a.v) getirdiği birçok şeyin dinde zorunlu olarak kabul edilen şeyler olduğu hususunda ittifak halindedirler. İbn Teymiyye'ye göre bir delilin takdim edilmesinde takip edilecek olan doğru yöntem aklîlik ya da sem'îlik değil kat'îlik olmalıdır.¹⁵⁸ Kat'î oldukları sürece de bu deliller ister iki aklî delil olsun ister iki naklî delil veya bir aklî bir naklî delil olsun asla birbirleri ile çatışmazlar ancak fikirlerin hakikatini idraktan aciz kimseler, birbirine zıt iki fikirden hangisinin fasid olduğunu anlayamadıklarından bir çelişki varmış gibi zannederler.¹⁵⁹

VII. Akıl nakle muhalif değildir.

İbn Teymiyye, "Nakil sadece ispata delil teşkil ederken akıl ise nefye delalet eder." diyerek akıl ile nakil arasında çatışma olduğunu ıspatlamaya çalışanları eleştirir. Ona göre akıl nakle aykırı olarak nefyi zorunlu kılmaz; çünkü peygamberlerin insanları dine davet ederken nefyi gerektiren bir yol kullanmadıkları açıktır. Peygamberlere inananlar ve onların bildirdiklerini tasdik edenler bu şekilde inanmış ve tasdik etmiş değildir. Şayet akılla bilinenlerin nakle aykırı olduğu varsayılırsa akılla bilinen şeyler naklînin aslı olamaz.¹⁶⁰

Peygamberlerin getirdiği hususlara ters düşen sarîh ma'kul bir delil yoktur. Sahih aklî delillerin tamamı nakle uygundur ve nakilde ona muhalif olan hiçbir şey yoktur.¹⁶¹ Çünkü deliller ve kesin burhanlar peygamberlerin sıdkını ve Allah tarafından doğrudan başka bir şey getirmediğini kanıtlar düzeydedir; onlar, Allah'tan bildirdikleri haberlerde masumdurlar ve bu konuda bir yanlışlığa sapmaları mümkün değildir. Nitekim peygamberlere inanan herkes bu hususu bu şekliyle kabul etmiş ve iman etmişlerdir.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 88.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 177.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 135.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 137.

Peygamberlerin Allah'tan bildirdiklerinin hak ve gerçek olması vaciptir. Onların Allah'tan getirdiklerinde akıl veya nakil ile çatışacak bir şeyin bulunması caiz değildir. Mü'min bir konuda peygamberinin bildirdiği şeyden haberdar olması durumunda onun hak olduğuna kat'i olarak inanması icap eder. Haberin batınında zahiriyle uyuşmayacak olan bir şeyin mevcudiyeti olanaksızdır. Gerçek şu ki kat'i delillerin ister aklî olsun ister naklî olsun çatışması olanaksızdır. Kat'i delile aykırı gibi görülen şeyler, zayıf deliller ve sofistik şüphelerden başka bir şey değildir.¹⁶² Sem'i kat'i delilin bulunmuş olduğu bir yerde, aklî olan kat'i delilin ona muarız olması imkânsızdır.¹⁶³

VIII. Akıl, naklîn önüne almak akli yaralamaktır.

İbn Teymiyye'ye göre peygamberin doğruluğu bilgisine dayandırılmayan aklî ilimler şayet sem'iyata ters düşerse bu sem'iyatın aslında olan bir özür değildir.¹⁶⁴ Nakil, yalnızca bazı hususların doğruluğunu zorunlu kılar; ona zıt düşen şeylerin doğruluğunu zorunlu kılmaz.¹⁶⁵ Akıl, sem'in doğruluğunu ve geçerliliğini gösterdiği gibi haber ile bildirilen şey arasındaki uyumu da ortaya koyar. Eğer naklîn geçersiz olması bu delaleti ortadan kaldırırsa aklın güvenilir bir delil olmaması sonucunu doğurur. Güvenilir olmayan bir delile uymak hiçbir şekilde doğru olmaz. Çünkü bu durumda akli, naklîn önüne almak akla zarar vermek olur. Naklîn aklın önüne alınması ise naklîn geçerliliğini bozmaz. Aklın delaleti konusundaki çelişki, delaletinin tutarsız olabileceğini gösterir ki bu durum onu geçersiz kılar. Sem'e gelince ne delaletinin geçersizliği ne de kendisinde çelişki olup olmadığı bilinemez. Bu sebeple birinin geçersizliğini bildiğimiz, diğerinin ise geçersizliğini bilmediğimiz iki naklî delil çatıştığında geçersizliğini bilmediğimiz delili öne almak doğruya en yakın tercihtir.¹⁶⁶

Bazıları, “Kesinlikle akıl, şeriatı tasdik eder ve doğrular. Şeriatı önceliklendirdiğimizde onu doğrulayan ve destekleyen akli küçümsemek, dolayısıyla şeriatı da küçümsemek anlamına gelir.” derler. İbn Teymiyye, bu görüşe karşı güzel bir örnekle cevap verir: Farz edelim ki bir kişinin tıp, ticaret, izcilik, çiftçilik veya

¹⁶² İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 175.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 88.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 96.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 97.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *Muvâfakât*, 1/96.

başka bir meslek alanında uzman olduğunu ve onun görüşlerinin sizin görüşlerinizden daha geçerli olduğunu biliyorsunuz, bu konularda sizin görüşlerinizi onun görüşlerine tercih etmek, sizin “bu kişi bu işleri en iyi bilen kişidir” şeklindeki bilginize ve tanıklığınıza saygısızlık anlamına gelir.

Sizin bu bilgiyi paylaşmanız onun görüşünü kabul etmenizi gereksiz kılmaz. Çünkü sizin "O bizden daha bilgili." görüşünüz doğru olabilir aynı şekilde "Onun daha bilgili olduğu konularda tartıştığımızda biz ondan daha bilgiliyiz." görüşünüz de yanlış olabilir. Aslında ikincisinin yanlış olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü insanlar; diğer kişinin çiftçilik, terzilik ve benzeri mesleklerde kendilerinden daha bilgili olduğunu bilirler. Kendileri bu mesleklerin inceliklerini bilmeseler bile durum aynıdır. Kendileri ile diğer kişi arasında bir anlaşmazlık olduğunda o kişinin görüşünü tercih etmek, “O, bu işi iyi bilir.” şeklindeki kendi görüşlerine saygısızlık anlamına gelmez.¹⁶⁷

IX. Aklî delillerin şer’i deliller üzerine takdimi mümtene ve çelişkilidir, şer’i delillerin takdimi ise mümkün ve uygundur.

İbn Teymiyye, aklî delillerin her durumda şer’i delillerden üstün tutulmasını onaylamaz. Nitekim bir şeyin varlığı ya akılla bilinir ya da bilinmez ve o bilgi, eşyanın değişmez bir özelliği değil, göreceli ve ortadan kalkabilir bir sıfatıdır. İnsan bir zaman bilmediğini başka zaman bilebilir. Amr, Zeyd’in akıyla bildiği şeyi bilemeyebilir. Naklîn takdiminin gerekliliğine diğer bir neden olarak da şu hususu dile getirir: “Akıl, naklîn haber verdiği her bir şeyi tasdik ettiği halde nakil aklın haber verdiği her bir şeyi tasdik etmez.”¹⁶⁸

Ona göre aklî deliller tek tip olmayıp değişik değişiktir ve akıl ile naklîn çatıştığı iddia edilen tüm meseleler, rasyonalizmin doğasından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁹ Halbuki insanların muhalifmiş gibi gördükleri deliller ya geçersizdir ya da aslında muhalif değildir. Muhalif bir delil olduğu varsayımında bulunmak ve o delili Rasul’un vermiş olduğu haberin üzerine takdim etmek ise şeriatla küfür sayıldığı gibi akılca da fasittir.¹⁷⁰ Onlar bu konular ile alakalı aklın gereğinin ne olduğu hususunda ittifakla bir söylem dile getirememişlerdir. Nitekim akılcılardan bazıları aklın bir şeyi kabul,

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 143-144.

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 149.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 149.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 191.

vacip veya meşru kıldığını söylemişler; diğer bazıları ise aklın o şeyi nefyettiğini, muhal kılıp menettiğini söylemişlerdir. Hatta aralarındaki ihtilaf ettikleri konular öyle bir seviyeye varmış ki bilinmesini zaruri gördükleri meselelerde dahi tartışmaktan geri durmamışlardır. Örneğin: Rasyonalistlerin çoğu, bir neden olmaksızın yeni bir şeyin meydana gelmesini imkânsız görürken diğer bir grup bunun mümkün olduğunu savunmaktadır.¹⁷¹

X. Akıl ve nakil çatıştığında naklîn takdimi vacip olur.

İbn Teymiyye'ye göre akıl ile nakil arasında bir çatışma olduğunda naklî öne çıkarmamak, iki delilin bir araya gelmesi demektir ki bu da iki zıt görüşün bir arada olması anlamına gelir. Her ikisinin de öne sürülmesi, çatışan iki delilin aynı anda savunulması demektir ve bu durumda aklın üstünlüğü kabul edilemez çünkü akıl, naklîn doğruluğunu ve Peygamber'in bildirdiği şeyleri kabul etmeye yönlendirir.

Eğer naklî reddedersek aklın delaletini ortadan kaldırmış oluruz. Eğer aklın delaletini ortadan kaldırırsak bu durumda akli nakle aykırı bir delil olmaktan çıkarmış oluruz çünkü bir şeye aykırı düşmeye uygun olmayan şey delil olarak kullanılamaz. Bu durumda akli öne çıkarmak, onun öne çıkarılmamasının gerekliliğini gösterdiğinden dolayı bu tercih caiz olmaz.¹⁷²

XI. Naklîn akla takdimi naklî fasit kılmaz.

İbn Teymiyye'ye göre, aklın doğru bir delil olarak kabul ettiği naklî delil ile çelişmesi, aklın kendisini delil olma noktasında geçersiz kılması ve çürütmesi anlamına gelir. Naklî delilin geçersizliğini ise tek başına belirlemek mümkün değildir. Bu bağlamda, geçersizliği açıkça bilinen bir delil ile geçersizliği belirsiz olan bir delil karşılaştığında, fesâdı bilinmeyen delil doğruya daha yakın kabul edilir. Benzer bir durum şahitlikte de görülür; yani yalan söylediği kesin olarak bilinen bir şahidin şahitliği ile yalan söylediği bilinmeyen bir şahidin şahitliği arasında, yalanı kesin olarak bilinen fasık şahidin şahitliği, yalanı belirsiz olan şahidin şahitliğine tercih

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 149.

¹⁷² İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 173.

edilmemelidir. Ayrıca, bir şahidin yalan söylediği açıkça belli olduğunda, onun sözlerine güvenmek ne kadar mümkündür?¹⁷³

Akıl, naklîn sunduğu her bilginin doğru olduğuna dair onay verir ancak "Bu rivayette belirtilenler gerçeğe aykırıdır." şeklinde bir ifade kullanır. Bu durumda akıl, hem naklîn doğru kabul edilmesi gerektiğini hem de bunun gerektiğine dair bir kanıt olmadığı görüşünü savunur. Bir taraftan naklî delillerin ve onlara dayandırılan bilgilerin doğru olduğunu belirtirken, diğer taraftan naklîn aktardığı bilgilerin yanlış olduğunu ifade eder. Bu çelişki, akıl yürütmesinin tutarsızlığını ve güvenilirliğini zedeler. Sonuç olarak, peygamberlerin Allah tarafından getirdiği ve ümmetlerine aktardıkları bilgiler (nakil) kat'i bilgiler olup Allah'ın yarattığı aklın nakille yani Allah tarafından peygamberlerine iletilen bilgiler ile çelişmesi, aklın nakle muâriz olması caiz ve uygun değildir.¹⁷⁴

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 174.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 174-175.

4. İBN TEYMYİYE’NİN SELEFİ AKILCILIĞI VE KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâmi ilimler ile alakadar olanların önlerinde mevcut olan iki yöntem vardır: İbn Teymiyye ve takipçileri tarafından benimsenmiş olan nasçı akılcılık ve Mu’tezile tarafından başlatılıp Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından genişletilen ve nihayetinde Gazzâlî ve Râzî ile zirveye ulaşmış olan kelâmî akılcılık.

Bu iki yöntem ayrıca İslâmi ilimlerdeki meseleleri ele alış tarzımızı belirleyen yöntemlerdir. İnsan aklı, durağan değil işlevsel bir akıldır. Bu nedenle her zaman yeni meseleler karşımıza çıkmakta ve bu meseleler için çözüm aranmaktadır ancak bu meselelere çözüm üretme açısından kelâmî akılcılık nasçı akılcılığa göre daha başarılıdır.¹⁷⁵

Kelâm ve felsefenin en parlak dönemi olarak kabul edilen bir dönemde yaşamış olan İbn Teymiyye kendi dönemine kadar olan kelâmî, felsefî görüşleri dikkatli bir şekilde kendi ilmi süzgecinden geçirerek aktarmaya gayret etmiş ve böylece kendinden sonra birçok ilim ve fikir adamını etkisi altına almış olan bir âlimdir. İbn Teymiyye, İslâm düşüncesinin önemli başarılarına imza attığı bu dönemin bilgilerinden önemli ölçüde istifade etmiş ve dönemin bilgi birikimi üzerinden eleştiriler yapmak suretiyle takip etmiş olduğu Selefî çizgiyi geliştirerek sistemleştirmeye çalışmış ve böylece yeni bir Selefî düşüncenin doğmasına önayak olmuştur; ancak bu yeni Selefî düşüncenin şekillenmesi hiç de kolay olmamıştır. Yaşadığı dönemlerde genellikle Batıniler, Gulât-ı Şia ve İslâm dışı unsurlarla birçok kere mücadele etmiş ancak bu mücadelesi esnasında en çok baskıyı o günlerde hem devlet mezhebi olan ve hem de âlimler ve halk arasında şöhret bulmuş olan Eş’arîler tarafından görmüştür.¹⁷⁶

İlk dönem Selefliliğinde Selefî düşüncenin temellerini atan Ahmed bin Hanbel’in kurgusal cedelci kelâmı, kökten reddettiği birçok Ehl-i hadis imamlarınca nakledilen bir husustur.¹⁷⁷ Bu nedenle genel anlamda mezhepler tarihine bakıldığında Ehl-i hadis ekolüne ve bu ekolün temsil ettiği Selefî geleneğe umum manada kelam karşıtlığı nispet edilmektedir. O kadar ki hadis ehlinden birçokları inanç alanında

¹⁷⁵ Aydın “İbn Teymiyye’nin Nasçı Akılcılığının Kelami Açısından Değerlendirilmesi”, 157.

¹⁷⁶ Aydın “İbn Teymiyye’nin Nasçı Akılcılığının Kelami Açısından Değerlendirilmesi”, 158-159.

¹⁷⁷ Erkan Kurt “İbn Teymiyye’nin Selefî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017), 82.

konusmak, yorum yapmak, münakaşada bulunmak olarak adlandırmış oldukları kelâmı tamamen reddetmişler. Selefe mensup olan ekser ulemâ ehl-i bidat olarak gördükleri ekollere karşı reddiye tarzında birçok eser yazmışlar, ayrıca onlarla münakaşa edip onlara yönelik birçok mantıki izahlar geliştirmişlerdir.¹⁷⁸

Mütekaddimûn Dönemindeki Ehl-i hadis içerisinde kelâma meyletmiş olan ve İbn Teymiyye'nin itikâdî çalışmalarına kaynaklık eden Selefî bir zümre bulunmaktadır. Bu grup, İbn Teymiyye'yi Mu'tezile ve Eş'arîler gibi tartışmacı ve kurgusal bir tarzda kelam yapma yönünde teşvik etmiştir. Böylece ilk dönem Selefî öğretisinin kısmi ve basit yapısı, İbn Teymiyye'nin elinde karmaşık ve ayrıntılı bir hale dönüşmüştür.¹⁷⁹ Bu nedenle Mütekaddimûn Dönemindeki mutlak kelam karşıtlığının İbn Teymiyye'de de sürdüğünü söylemek yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü İbn Teymiyye, hem Ehl-i hadis çizgisinden hem de kelâmî akımlardan beslenen bir âlim olarak kelâmî ilimlere yönelik eleştirilerinin yanı sıra, bu ilimlerin metodolojisinden de belirli ölçülerde faydalanmış olan bir kişidir.

Hüseyin Aydın'a göre Selefiyye içerisinde kelâm, felsefe ve mantık ilimleri ile meşgul olan, özgün fikirleri ve eleştirel bakış açısı ile ve çok sayıdaki yazmış olduğu eserleriyle incelenmeye en değer âlim İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye kimilerine göre yenilikçi bir Selefî âlim kabul edilse de o Kitabullah ve sünneti Resûlullah üzerine bina edilmiş olan aklî yorumlarla örülmüş bir tecdid hareketinde bulunmakta, asıl hedefi olan dine sonradan girdiğini düşündüğü tahrif ve bidatleri ayıklamakla meşgul olmakta idi. Bu nedenledir ki onun kaleme aldığı eserler genel olarak eleştirel tarzda yazmış olduğu eserlerdir. İbn Teymiyye akla değer veren bir âlimdir; ancak onun akılcılığı, Kelâmî akılcılıktan farklı özellikler bünyesinde bulunduran bir akılcılıktır.¹⁸⁰

İbn Teymiyye'nin yeni akılcı Selefî kelâm hareketi dini akılcılık yönünde naslarla temellendirmelerde bulunurken genellikle mütekellimlerin başvurmuş oldukları akla, içtihad ve istidlâle önemli bir mevki vermektedir. O, kelam ekollerinin istidlallerini ve benimsedikleri ilkelerini nassa uymama gerekçesiyle tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde, kelâmî akılcılıktan ziyade nasslara dayalı dinî

¹⁷⁸ Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı", 81-82.

¹⁷⁹ bk. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu* (2017), 59-63.

¹⁸⁰ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelami Açıdan Değerlendirilmesi", 159.

akılcılık ön plandadır. O, açık aklî delilleri sahih nassların kapsamına dâhil etmek ve aralarındaki uyumu ispatlamak amacıyla dinî düşüncenin çerçevesinin genişletilmesine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁸¹

İbn Teymiyye'nin fıkıh ve hadis âlimi¹⁸² olmasının yanında Erkan Kurt'a göre Sünnî-Selefî bir mütekellim olarak kabul edilmesinin kendi ifadesiyle "Ehl-i hadisin kelamcıları" arasına dâhil edilmesi gerekliliği ile alakalı düşüncenin sebeplerinden biri "itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak" anlamında kelâmı "makbul" ve "merdud" olarak ikiye ayırması kendi itikadî düşünce ve tahlillerini makbul kelâma dâhil etmesidir; ancak buna asıl sebep, onun itikad ile alakalı yapmış olduğu tahlil ve münakaşaların "kelâm" dışında hiçbir formata dâhil etmenin mümkün görünmediğidir.¹⁸³ İbn teymiyye'nin ilmi kişiliği ile alakalı olarak onun çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olduğu söylenebilir ancak zamanında mezhep taasubuna karşı çıkıp dini meselelerde içtihatlarında bulunması, fıkıh ile alakalı derinlemesine çalışmalarda bulunması onun fıkıhçı kimliğini daha ön planda tutmaktadır. Kelamcı olarak kabul edilmesi ise kelâmî akımlara eleştirel yaklaşımından dolayı daha sınırlıdır.

İbn Teymiyye'nin tartışıp münakaşada bulunduğu ihtilafların bir kısmı geleneksel itikadî meseleler ile alakalı iken diğer bir kısmı da ilmi metoda ilişkin konulardır. Örneğin, Aristo mantığına ait olan dört ilkeyi tenkitte bulunduğu had ve kıyas konusundaki eseri *er-Red ale'l mantıkiyyin* adlı eseridir.¹⁸⁴ Yoğun bir şekilde usul ile alakalı bahisleri içeren diğer bir eseri ise "makul olmayan nakil aklın gereğince yorumlanır" şeklinde özetlenebilecek olan kelâmî te'vil prensibine karşı eleştirilerde bulunduğu *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı hacimli eseridir.¹⁸⁵

İbn Teymiyye, İslâm inanç ve düşüncesini farklı fikir akımları ve dışsal etkilere korumak isteyen bir muhafazakâr, büyük ölçüde te'vile kapalı bir literalist ve akıl-nakil tartışmalarında nassçı akılcılıktan yana tavır takınan bir düşündürdür. Ancak bunların da ötesinde İbn Teymiyye'nin üzerinde en çok durulması gerekli olan ilmi özelliği ise taklîde yer vermeyişidir. Şöyle ki o, Hanbelilik üzerinde büyük etkisi bulunmasına ve Ahmed b. Hanbel'e son derece saygı ve bağlılığına rağmen onun

¹⁸¹ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 159.

¹⁸² Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 159.

¹⁸³ Kurt "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı", 83.

¹⁸⁴ bk. İbn Teymiyye, *Kitâbu'r-red ale'l-mantıkiyyin*, nşr. Abdüssamed Şerefüddin el-Kütübi (Beyrut: Müessesetü'r-Rey, 2005), 46-48.

¹⁸⁵ bk. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 1/4.

görüşlerini aynen kabul edip de nakleden biri olmayıp “mezhepte müçtehit” tavrı sergileyen biridir.¹⁸⁶ Hatta kendisi de Hanbelî olan İbn Receb birçok âlimin onun bazı meselelerde Selef’in uygun görmediği şaz görüşleri benimsemesini doğru bulmadıklarını bu sebeple de Hanbelî kadılarının onu fetvadan men ettiklerini ifade etmiştir.¹⁸⁷

İbn Teymiyye itikad alanındaki durumunu Ehl-i hadise nisbet eden bir Hanbelî fakîhidir. Ona göre ümmetin en hayırlısı Ehl-i hadisin dini anlayışını oluşturan Selef-i sâlihinin yoludur.¹⁸⁸ Ona göre bu fırka aralarında kusur işleyenler bulunsa da sünnete en sâdık fırkadır. Söz konusu kusurlar sıhatsız ve mevzu rivayetleri dinin usul ve fûruunda delil olarak saymak, nasları tam anlamadan onlar ile alakalı çelişkili hükümlerde bulunmak, bu ithamlar ancak hadis ehlinden bazıları hakkında geçerli olan ithamlardır. Buna rağmen ehl-i hadisin diğer fırkalara nispeti, Müslümanların İslâm dışı milletlere nispeti gibidir. Şöyle ki Müslümanlarda olan şer diğer milletlerde olan şerden daha az, Müslümanlarda bulunan hayır ise diğer milletlerde bulunan hayırdan daha fazladır.¹⁸⁹

İbn Teymiyye’nin bu mutedil müdafası onun Ehl-i hadise hangi keyfiyette mirasçı olduğunu gösterir mahiyettedir. O, kendisine emanet edilen bu miras üzerinde çalışma yürütmüş, İzmirli’nin ifadesiyle Mütakaddimûn Dönemi Selefîliğinin icmâli söylemini tafsilatlı bir söylem şekline dönüştürmüştür.¹⁹⁰ Bu tafsilat işini yönetirken de geleneksel kelimeler, tasavvuf ve felsefede sünnete aykırı olarak gördüğü hemen hemen bütün unsurlara karşı düzeltme çabası sergilemiştir ancak onun usûluddin alanında kaleme almış olduğu eserleri sistemli eserler olmayıp bütünüyle meselecî yapıda eserlerdir ve tertipten yoksundur. Bu eserler kendinden önce yazılmış olan Selefî literatürde olduğu gibi retçî bir yapıda yazılmış olan eserlerdir. Doğrusu İbn Teymiyye’nin bütün itikat alanı ile alakalı yazmış olduğu eserler, Ehl-i hadise ait olan eserler gibi birer reddiyeden ibarettir.¹⁹¹

¹⁸⁶ Moh Ben Cheneb, “İbn Teymiyye”, *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: M.E.B, 1997), 5/2, 826.

¹⁸⁷ İbn Receb, *Zeyl’ala tabakâti’l-Hanabile* (Beyrut: Daru’l-ma’rife, 1987), 2/393-394.

¹⁸⁸ bk. İbn Teymiyye, *Mecmu’u fetâva*, 4/144; *Der’u te’aruzi’l-akl ve’n-nakl*, 1/164.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu’u fetâva*, 4/23-25.

¹⁹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 66.

¹⁹¹ Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu*, 13.

İbn Teymiyye, kelimcılara ve filozoflara karşı sıkça sert eleştirilerde bulunmuş olmasına rağmen "Kur'an ve Sünnet'e sâdik olmak" olarak tanımladığı Selef çizgisinde, usuluddin ve tefekküre karşı olmadığını belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in bildirdiği hususlara icmâlen inanmak farz-ı ayn, tafsîli olarak inanmak ise farz-ı kifâyedir. Tafsîli inanç, Kur'an'ı tedebbür etme, anlama ve akletme gibi konuları içerir ve bu konular, usuluddin ile ilgili olup bunlarla ilgilenmek farz-ı kifayedir.¹⁹²

İbn Teymiyye, kelim ve felsefecileri eleştirirken ilk önce başvurmuş olduğu kavram "bidat" kavramıdır. İbn Teymiyye bidatı "Allah ve Resulü'nün meşru kılmadığı şeyler" olarak tarif eder.¹⁹³ Aydın'a göre onun bu tanımının mutlak anlamda kabulü mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu anlamda tarif edilen bidat kavramına göre genel anlamda nass olmayan şeylerin tamamının bidat olarak kabul edilmesi gerekecektir.¹⁹⁴ Ancak Aydın'ın, İbn Teymiyye'nin bidat tanımının mutlak anlamda kabul edilemeyeceği yönündeki görüşü, İbn Teymiyye'nin bidat kavramına dair daha derin ve bağlamsal anlayışını göz ardı etmektedir. Çünkü İbn Teymiyye bazı çevrelerce de zannedildiği gibi her şeyi bidat sayan, her yeniliğe karşı çıkan biri değildir. Onun karşı çıktığı şey din süsü verilerek icat edilen yeni şeylerdir.¹⁹⁵

İbn Teymiyye'ye göre dinin temelleri Allah'ın kitabına, Peygamber'in sünnetine ve ümmetin üzerinde ittifak ettiği hususlara uymakla şekillenir. Bu üç temel unsur, masum ve kusursuz olarak kabul edilir. Ümmet arasında bir ihtilaf meydana geldiğinde bu ihtilafların Allah'a ve Peygamber'e götürülmesi gerekir. Ümmetin kendi yoluna çağıran bir kişiye tabi olması ise uygun değildir. Ayrıca insanların bu şahıs ve onun davet ettiği yol nedeniyle birbirlerine dost ya da düşman olarak yaklaşmaları doğru değildir. İnsanlar, toplandıklarında yalnızca Allah'ın keliması, Peygamber'in sünneti ve Müslümanların icmâsı etrafında birleşmelidirler. Aksi halde bir şahsa veya belirli bir görüşe bağlı kalmak, bidatçıların ümmet arasında ayrılıklara yol açmasına ve insanları kendi görüşleri doğrultusunda dost ve düşman gruplara ayırmasına neden

¹⁹² İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 3/ 31. 1/312.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantik*, thk. Muhammed b. Abdirezzak (Kahire: 1370), 91.

¹⁹⁴ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 162.

¹⁹⁵ Konu ile alakalı daha geniş mağlumat için bk. Muhammet Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Bazı Kelâmî Kavramlara Yaklaşımı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 60-63.

olabilir.¹⁹⁶ Konu ile alakalı Aydın şöyle demektedir: Hayatın her safhasında apaçık ve kat'i olan nasların beyanlarının bulunmadığı düşünülünce İbn Teymiyye'nin bahsetmiş olduğu bu üç temelin akli devreye koymadan her bir soruna çözüm üretmesinden nasıl bahsedilebilir. Nassların en çok belirlediği alan ibadetler alanıdır. Yoksa nassların hayatın her alanıyla ilgili apaçık ve kat'i beyanları bulunmamaktadır. Nasslardaki bu boşluğu ise Selef âlimlerinin görüşleriyle doldurmak ne kadar doğru olur. Zira Selef'in tatbikatları, naslardan anladıkları bize ışık tutar ancak onların akıllarının ürünü olan yorumları nass ile eşdeğer de tutulamaz.¹⁹⁷

İbn Teymiyye'ye göre bir kelim ancak Kitabullah ve sünnet-i Rasulullah'a muhalefeti yönü ve miktarınca kötülenmeyi hak eder.¹⁹⁸ Ona göre ilmi cephede bir şahsın veya sınıfın yalnızca iyi taraflarını görmek sureti ile onu övmek nasıl yanlış bir davranışsa sadece kötü taraflarını görüp onu kötülemek de yanlıştır. Örneğin: Eş'arî'nin sünnete muhalif merdûd olan kelâmının yanında bid'at ehlini reddeden makbul olan kelâmını da görmezden gelmemek icap eder.¹⁹⁹ İbn Teymiyye aynı minvalde pek çok kelâmcının nice konuda "güzel kelâm" ettiğini ifade eder.²⁰⁰ Muhdes kelâmın (yeni oluşturulan) içerisinde de hak söylemin bulunduğundan, akla ve naslara hem muvafık hem de muhalif hususların iç içe girmiş olduğundan bahseder.²⁰¹

İbn Teymiyye'ye göre geleneksel kelâmî yol hem "makâsîd" hem de "vesâil" açısından Kur'an'ın yoluna terstir. Kur'an'ın maksatları iman ve ibadetle ilgili olup hem ilim hem de amelle ilişkilidir. Buna karşın kelâmî yolun amacı yalnızca ikrardır ve en iyi durumda Yaradan'ın varlığını kabul ettirir. Kelâmî yolda amelden yoksun, eksik bir ilim söz konusu iken Kur'an ve sünnetin yolunda ise tam bir ilim ve amel bulunur. Vesâil (yöntem) açısından ise Kur'an'ın delilleri fitri olup maksada doğrudan ulaşır oysa kelâmî deliller kıyasî olup yalnızca maksadın nev'ine ulaştırır."²⁰²

¹⁹⁶ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, 278.

¹⁹⁷ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 163.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 2/8.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tisiniyye*, nşr. Muhammed b. İbrahim el-Aclan (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1999), 1033-1034.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-esma ve's-sifat*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2/19.

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil vel-mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rıza (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), 3/441.

²⁰² İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 2/12-13.

İbn Teymiyye'nin akıllı naklîn üstünlüğüne tabi kılma konusundaki ısrârı, kelâmî akılcılığa karşı duyduğu güçlü bir tepkiyle şekillenmiştir. Bu tepki Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi önde gelen kelâmcıların temsil ettiği akılcı yaklaşıma yöneliktir. İbn Teymiyye, Resul'ün haberleriyle çelişen ve kitabın hükümlerini ikinci plana atan bir akıllı eleştirmektedir. Onun hedef aldığı, Peygamberin doğruluğunu kabul eden ancak bilgi kaynağı olarak güvenilirliğini sorgulayan kelâm okuludur. Çünkü bu okul, zannî haberleri reddedip akıllı ön planda tutma çabası içindedir. Bu nedenle İbn Teymiyye, zannî nakillerde aklın belirleyici olmasına karşı kesin bir tavır almıştır.²⁰³

İbn Teymiyye, itikâdî konularda doğru yolu bulmak için Kitap ve Sünnet'teki nasslara dayanan ve Selef âlimlerinin benimsediği dini akılcılık yöntemini savunur. Ona göre Selef âlimlerinin benimsediği dinî akılcılık yöntemi sadece akıl yürütme ile değil, vahye dayalı olan bir anlayışla şekillenir. Bu da bize dinin temel ilkelerinde Kur'an ve Sünnet'in rehberliğine bağlı kalmak ve bu rehberliği takip etmenin esas olduğunu gösterir. Bu nedenle İbn Teymiyye, Kur'an'ın yol göstericiliğine dayanmanın ve ona uygun hareket etmenin önemini sürekli olarak vurgulamıştır.²⁰⁴ İbn Teymiyye, sem'iyât ile makûlât arasındaki öncelik sırasını netleştirmek suretiyle akla mutlak bir güven beslenmediği ve tamamen ihmal edilmediği nassı önceleyen bir anlayış geliştirmektedir. O nakil karşısında akla tabi olma konumunu verir. Akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili, vahyin ve peygamberin doğruluğunun akla dayanmasıdır. İbn Teymiyye'nin akıl ve nakil arasındaki dengeyi kurma çabası, onun hem akılcı hem de geleneksel bir yaklaşım sergileyen bir düşünür olarak kendisini tanımlamasına yol açmıştır. Akıl, vahyin doğruluğunu tasdik etmekte önemli bir araç olarak görülse de İbn Teymiyye, vahyin mutlak doğruyu sunduğu ve aklın bu doğruluğu onayladıktan sonra geri planda kalması gerektiği görüşündedir. Bu tür bir yaklaşımı ise Aydın, "peygamberi görevlendirip ardından kendini geri çekmek olarak değerlendirmektedir".²⁰⁵ Bu da İbn Teymiyye'nin aklın sınırlı bir kapasiteye sahip olduğunu kabul edip vahyin üstünlüğünü vurguladığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin dinî akılcılığı, akıl ve nakil arasında bir denge kurmayı

²⁰³ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 166.

²⁰⁴ Özervarlı "İbn Teymiyye", 20/405.

²⁰⁵ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 187.

amaçlamakta olup vahyin her zaman nihai ve güvenilir rehber olduğu fikrini merkeze almaktadır.

İbn Teymiyye Müttekaddimun Dönemi kelimcilerinin kabul etmiş oldukları “delil için verilen hükmün medlûlede yansıtılması” kuralını benimsemiş olmakla beraber her zaman geçerli bir kural olarak kabul edilmesinin gerekli olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre bir şeyi ispatlayan delil ortadan kalkarsa o şeyin kendisi de geçersiz hale gelir. Bir şeyin geçersizliğini belirlemek, onu destekleyen delilin geçersiz olduğunu göstermekle mümkündür. Aynı şekilde bir delilin geçersizliği, onunla kanıtlanan şeyin de geçersiz olduğunu ifade eder. Ancak bazen delil gizli olabilirken sonuç açık olabilir. Ayrıca delil geçersiz olsa bile sonuç geçersiz olmayabilir ya da sonuç geçersizken delil geçerli olabilir. Delilin geçersiz olması sonucun da geçersiz olmasını zorunlu kılmaz. Örneğin: Yaratıkların varlığı Yaratıcı'nın varlığına bir delil olabilir. Ancak yaratıkların yokluğu, Yaratıcı'nın yokluğunu göstermez.²⁰⁶ Eğer Sâni'nin bilgisini âlemin hudusunun ispatına dayandırmanın doğru bir yöntem olduğu kabul edilse bile bu yöntemi kullanmayan birçok akıl sahibi Allah'ı tanımış ve peygamberini doğrulamıştır. Bu yöntem, sem'iyyatı anlamak için zorunlu değildir ve bu yönteme yöneltilen eleştiriler, sem'iyyatın geçerliliğini etkilemez.²⁰⁷ Üstelik Musa b. Meymûn, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi büyük düşünürler, âlemin hudus bilgisinin sadece aklî delillere dayanmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre peygamberlerin doğruluğunun bilinmesi yoluyla, nakil yoluyla da âlemin hâdis olduğu bilinebilir. Bu düşünce, âlemin hudûsunun anlaşılmasının hem aklî hem de naklî delillerle mümkün olduğunu vurgular.²⁰⁸ İbn Teymiyye, delil ele medlûl arasında kesin bir ilişki olmadığını savunarak önceki kelâmcıların benimsediği “delilin butlanı halinde medlûl de batıldır” kuralını eleştirir. Ona göre delilin geçersiz olması medlûlün de mutlaka geçersiz olacağı anlamına gelmez.²⁰⁹ Bu çerçevede, İbn Teymiyye'nin delilin geçersizliğini mutlak bir şekilde medlûlün de geçersizliğine yol açmadığı yönündeki yaklaşımı, onun kelâmda metodolojik açıdan daha özgür bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Ayrıca, bu yaklaşım, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi daha esnek bir şekilde ele

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 1/42.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 1/99.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 1/131-132.

²⁰⁹ Aydın “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı”, 167.

almasına olanak sağlar. Yani, aklî delillerin geçerliliği her zaman sem'î delillerin geçerliliğini zorunlu kılmaz ve bunun tersine de sem'î delillerin geçerliliği, aklî delillerin geçerliliğini etkilemeyebilir. Bu, İbn Teymiyye'nin kelâmî düşüncesindeki (müteahhirin kelamcılarının yaklaşımlarına benzer şekilde) özgün yaklaşımını ve akıl ile nakil arasındaki dengeyi yeniden şekillendiren tutumunu yansıtmaktadır.

İbn Teymiyye, ulûhiyetle uyumsuz ifadeler içeren hadislerin te'vil edilmesini doğru bulur. Örneğin: "Acıkan, hastalanan, yemek yiyen ve ziyaret edilen kuldur. Allah ise ne acıkır ne yer ne de ziyaret edilebilir." Bu türden hadislerin tamamı, muhaddislere göre uydurmadır. Akıl ve nakil ile uyuşmayan hadisler ilim ehline kesinlikle zayıf hatta uydurma olarak kabul edilmiştir.²¹⁰ İbn Teymiyye, kelâmcıların arş, istiva, yed gibi haberî sıfatları te'vil etme çabalarına sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ancak aynı zamanda âhiret nimetleri hakkındaki nassları müteşâbih kabul edip bu ifadelerin başka anlamlara gelebileceğini belirtir. Aydın'a göre İbn Teymiyye'nin bu tutumu onun bu konudaki aşırı tepkiselliğini ortaya koymaktadır.²¹¹ Bu durum, İbn Teymiyye'nin bazı konularda te'vil yapmayı kabul ettiği, ancak özellikle Allah'ın sıfatları konusunda kesin ve açık bir duruş sergileyerek, bu sıfatları kabul etmekte tereddüt gösteren kelâmcıların yaklaşımlarını reddettiğini göstermektedir. Yani, İbn Teymiyye, akıl ve nakil arasında bir denge kurarak, bazı müteşâbih ifadelerin te'viline izin verirken Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair herhangi bir benzetme veya yanlış anlamının kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur.

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılarının temel hatası dinin asıllarında Kitap ve Sünnet'in işaret ettiği Selef'in yolunu terk edip ona muhalif bir yol izlemeleridir.²¹² Gerçek usûluddin, Kitap ve Sünnet'te mükemmel bir şekilde açıklanıp izah edilenlerdir.²¹³ Nitekim kelamcılar; Mu'teziler ve Eş'ariyye, nasları yalnızca "sâdık haber" statüsünde ve "hatâbi delil" değerinde görmüş olduklarından onlar bu izah ve burhanları hep aklîyyât adını verdikleri alanda aramışlardır.²¹⁴

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 153.

²¹¹ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 169.

²¹² İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *er-Risâltü 't-tis'iniyye*, nşr. Muhammed b. İbrahim el-Aclan. (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1999), 984.

²¹³ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 2/8-9.

²¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 3/338-596, 19/161.

İbn Teymiyye'ye göre kelâmî yöntem Allah'ın kitabında yer almamış ve Peygamber'e emredilmemiştir, bu yöntemle îmanın zorunlu kılınmadığı kesinlikle bilinmektedir. Eğer îman sadece bu yolla sağlanabilseydi din bunu en önemli mesele olarak açıklardı ve bu, dinin temeli olurdu. Felsefeci ve kelamcılara göre yaratıcıyı ispatlamak ve onu cismani sıfatlardan tenzih etmek dinin en önemli iki unsurudur ancak İbn Teymiyye, Allah'ı en iyi bilen seçkin kişilerin felsefeci ve kelamcılarının bu konulardaki delillerini bilmeden iman ettiklerini belirtir. Bu durum, İbn Teymiyye'nin îmanın felsefî ve kelâmî delillere değil; doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnet'e dayanması gerektiğini savunduğunu göstermektedir.²¹⁵ Aydın'a göre İbn Teymiyye'nin Kelâmî yöntemin Kur'an'da yer almadığını söylemesi doğru değildir. Çünkü kelamcılar, Hz. İbrahim'in delillerinden ve "Burhân-ı Temânu" dan ilham almış; mücadelelerinde hep Kur'an ayetlerine başvurmuşlardır. Naslardan bağımsız bir ilim üretmemişlerdir. Fikrî mücadelelerinde bir yandan naslara sarılırken diğer yandan akıl ve tecrübeyi kullanmışlardır. Bu yöntem Kur'an-ı Kerim'e uygundur. Kur'an incelendiğinde dört tür bilgi kaynağının varlığı görülür: naslar, duyular, akıl ve kalp. Bu kaynakların hepsi birlikte çalıştığında elde edilen bilgi, insana yanılmayan kesin bilgi sağlar.²¹⁶ Hüseyin Atay ise bu kaynaklardan birinin sağlıklı çalışmaması durumunda elde edilen bilginin eksik, yanıltıcı ve gerçeğe uzak olacağını dile getirir.²¹⁷ Yine Aydın'a göre İbn Teymiyye'nin İslâm filozoflarının naslardan koptuğuna dair düşüncesi yanlıştır. Çünkü İslâm kültür ve medeniyeti çevresinde yetişmiş ve kendini Müslüman olarak kabul eden düşünürlerin naslardan tamamen koptuğunu ve onlardan hiç istifade edemediklerini iddia etmek oldukça güçtür.²¹⁸ İbn Teymiyye'nin kelâmî yöntem ile alakalı temkinli ve vahye dayalı yaklaşımı ile Aydın'ın kelâmî yöntemi savunan görüşleri, bize akıl ve vahî arasındaki ilişkinin sadece teorik bir mesele olmadığını, aynı zamanda İslâm düşüncesinde temel ilkelerin anlaşılmasıyla doğrudan ilişkili bir konu olduğunu gösteriyor. Bu nedenle, akıl ve vahiy arasındaki ilişki, İslâm düşüncesindeki temel ilkelerin doğru anlaşılması için kritik bir öneme sahiptir. Hem İbn Teymiyye'nin hem de Aydın'ın görüşleri, bu ilişkinin nasıl dengelenmesi gerektiğine dair farklı bakış açıları sunmaktadır.

²¹⁵ İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet (İstanbul:1996), 269.

²¹⁶ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 164-165.

²¹⁷ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), 173.

²¹⁸ Aydın "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı", 165.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiği zaman onun mezhep taasubundan yakınlıkla kelamcılarını suçladığı ancak kendisi bu taassuptan kurtulamadığı görülmektedir. Seleften nakil yapılmadan fikir yürütmeyi âdeti suçlaması Selefî her durumda adres göstermesi ve onun meşhur *Der'ü Teâruz* adlı eserindeki “Allah Resulü'nü gönderdikten sonra aklıyla bulduğu şeyi Allah'tan Rasulü'ne gelmiş olan şeylere tercih etme kapısını her gruba hatta her şahsa kapatmıştır.”²¹⁹ sözü bunun en büyük kanıtıdır. Selefî sözleri kendi dönemi ve Selef Dönemi'ne yakın zamandaki meselelerin çözümünde elbette ışık tutmaktadır. Ancak Seleften uzaklaştıkça ilmi, kültürel, sosyal ve medeni alanlardaki değişimler çözüm noktasında Selef'in sözlerini yetersiz kılmıştır. Bu durumda ana kaynak olan Kur'an ve Sünnet'e yönelmekten bu iki kaynağın rehberliğinde aklı kullanarak çözüm aramaktan başka çare kalmamıştır.²²⁰ İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerine Ahmet b. Hanbel'e yakınlıklarına göre değer biçmektedir. Ona göre Eş'ari ve Bâkillânî, görüşlerinde Selef ve İbn Hanbel'e daha yakın dururlar. Buna karşın Gazâlî ve Cüveynî gibi âlimler bu konularda daha uzak bir konumda olup sadece Selef'e uydukları noktada övülmeyi hak ederler.²²¹

Aydın'a göre Selefî yöntemin doğrudan naslardan türemediği herkes tarafından bilinen bir husus olsa da İbn Teymiyye bu yönteme mutlak bir geçerlilik atfetmekle neredeyse bu Selefî yöntemi kutsal bir düzeye çıkarmaktadır. Diğer yandan kelâmî akılcılığı ve yöntemlerini ise bid'at nitelemesi ile baltalamaya çalışmaktadır. Şu kadar var ki Selefî yöntemde kelâmî yöntem gibi nassa ve akla dayalı olan delillerin düzenlemesi konusunda bir yöntem sunmaktadır. Bu sebeple de tashihe, tartışma ve yanlışlamaya açıktır. Her ne kadar kelamcılar gibi İbn Teymiyye de dini kaynakları tanımayan kişilerin yalnızca aklî delillere dayanarak bulundukları tartışmalarda onların karşısında susmaktansa onların kavramlarının yerini tutabilecek terimlerle mücadelenin daha hayırlı olacağını kabul etse de Kur'an'dan yeni kavramlar üretme noktasında akla önemli bir rol yüklemekten kaçınmaktadır.²²²

²¹⁹ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışmazlığı*, 110.

²²⁰ Aydın “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı”, 163.

²²¹ İbn Teymiyye, *Ehl-i sünnet i'tikâdı*, çev. Heyet (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 203 akt. Aydın “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı”, 164.

²²² Aydın “İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığı”, 165; bk. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruz*, 1/231.

Kurt'a göre gerek itikâdi meselelerde gerekse usul bahislerinde, İbn Teymiyye'nin Selefi kelâmını şekillendiren temel özellik hiç değişmeyen irticâli üslubudur. Bu üsluptan kasıt serbestçe konuşan veya serbestçe tartışan bir münâzir edası ile yazmasıdır. İbn Teymiyye'nin bir meseleyi ele aldığı zaman sıkça mevzudan kopması, uzun istitratlarla mevzuyu uzatması onun istisna tanımaz bir âdeti haline gelmiştir. Bu sebeple eserlerinin içeriğine çerçeve çizmek zordur. Dahası hangi meseleyi hangi eserinde eserinin neresinde işlediğini çoğu kez kendisi bile bilememektedir.²²³ Bu nedenle onun eserlerinin birçoğu sistematik düzenden yoksun daha çok dağınık ve özgün yaklaşım sergileyen bir yapıdadır.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde²²⁴ onun irticâli kelâmının çoğu zaman meseleyi açıklığa kavuşturmak yerine ilmi birikimini sergileme amacı taşıdığı izlenimini uyandıracak şekilde "itnâp" (sözü uzatıp ayrıntıya boğma) ile mâlul olduğu görülmektedir.²²⁵ Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin kendi yaklaşımını da göz önünde bulundurmak önemlidir. Ona göre Mu'tezile'nin izlediği yolu takip eden sonraki Eş'arîler, Aristo mantığını benimsedikten sonra usûlü'd-dîn alanında uzun süren tartışmalara yönelmekle kesreti kelâma teslim olmuş bu nedenle de "Ehl-i kelâm" yani "konuşup duran kimseler" ünvanını elde etmişlerdir.²²⁶ Ancak İbn Teymiyye bu tür tahlil ve münakaşaların ayrıntılı ve uzun oluşunu "kesret-i kelâm" yerine "bastı kelâm" (sözü açmak, geniş tutmak) terimiyle tanımlamıştır. Ayrıca bu ifade, onun eserlerinde sıkça kullandığı bir ifadedir.²²⁷ Bu bağlamda İbn Teymiyye, kelâmını "bastı kelâm" olarak tanımlasa da usûlü'd-din konusundaki "kesreti kelâm" yaklaşımını benimsemesi, bu tarzı kendisi için de geçerli kıldığını gösterir. Bu da onun derinlemesine analiz yapma ve ayrıntılara inme yönündeki eğiliminin düşünsel dünyasının genişliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır.

²²³ Kurt, "İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı", 91; bk. İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 213-285; a.mlf, *Der'ü teâruz*, 1/22; a.mlf, *el-Fetva'l-hameviyyetü'l-kübra*, nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycî, (Riyad: Darü's-Sumey'i, 2004), 51.

²²⁴ Örneğin ilahi kelâmın mahiyeti hakkında kaleme aldığı *er-Risâtü't-tis'iniyye* eseri, İbn Teymiyye'nin bu eseri konuyu takip etmeyi neredeyse imkânsız kılacak tarzda yazmış olduğu bir eserdir.

²²⁵ bk. İbrahim b. Muhammed el-Berikan, *menhecül Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi takriri akidetü't-tevhid* (Kahire: Daru İbn Affân. 2004), 1/34-39.

²²⁶ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 73.

²²⁷ bk. İbn Teymiyye *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, 556; a.mlf. *et-Tis'iniyye*, 213; a.mlf , *Der'u te'aruz.*, 1/218; a.mlf , *el-Esma ve'ssıfat*, 1/119, 155, 2/154; a.mlf , *en-Nubuvvat*, 713-916; a.mlf , *Mecmu'u fetâva*, 1/312.

Kurt'a göre bütün bu olgular İbn Teymiyye'nin inanç ile alakalı hususlarda konuşmak, tartışmak, yorum yapmak anlamında kelâmı ilim dalı olarak benimsemiş olduğunu göstermektedir.²²⁸ İbn Teymiyye kendisine açık açık "mütekellim" demese bile yürütmüş olduğu ilmi fâliyeteye daima "kelam" adını verir. Örneğin: "Allah'ın kudretini inkâr edenlere karşı birçok yerde kelam ettim."²²⁹ "Benim kelimimde bid'at yoktur."²³⁰ diye kaydeder. Onun bu cümlelerinde geleneksel kelam örfünde olduğu gibi "el-kelamfî" veya "el-kelam âlâ" şeklinde atıf yapması bu cümlelerinde "kelâm" ın sadece "söz" anlamında değil, daha derin bir kavramsal içerik taşıdığına dair delil teşkil etmektedir.²³¹ Çünkü ona göre kelâmî terminoloji bizatihi mahzur taşımaz. Gerek Selef gerek önceki imamlar kelimcileri yeni ıstılahlar kullandıkları için değil, bu ıstılahlar ile bâtil mânalar kastettikleri için zemmetmiştir.²³² Buradan anlıyoruz ki İbn Teymiyye'nin kelâmı, doğruyu savunma ve batılı reddetme çabası içinde yeni terminolojilere karşı değil ancak kelâmî ıstılahların naslarla çelişecek bir şekilde kullanılmasına karşıdır. O, kelâmî terimlerin yanlış bir şekilde nassa aykırı yorumlanmasından ve bu terminolojilerin bâtil anlamlarla yüklenmesinden rahatsızlık duymaktadır.

İbn Teymiyye kelâmı temelden reddetmeyi reddederek kendi ifadesi ile "makbul kelam" ile "merdüd kelam" arasında ayırım yapılması gerektiğini söyler; yine kendi ifadesi ile "güzel" ve "doğru" olan kelam, Kitap ve Sünnet'e muvafık olan makbul kelimadır.²³³ Merdüd kelam ise Kitap ve Sünnet'e muhalif olması yönünden bakılınca "bâtil" Selef tarafından zemmedilmiş olması yönü ile "mezzun" sonradan ihdas olunmuş olması itibari ile de "muhtes" olan kelimadır.²³⁴ İbn Teymiyye Selef âlimlerinin sadece bâtil ve muhtes kelâmı kötülediğini söyleyip buna sıkça vurgu yapmıştır.²³⁵ Hatta o itikad alanında konuşup yorum yapmış olan hadis âlimlerini dahi 'mütekellim' sıfatı ile anmıştır.²³⁶ İbn Teymiyye'nin kelâm anlayışı, kelâm ilminin

²²⁸ Kurt "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı", 93.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 8/7.

²³⁰ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 228.

²³¹ Kurt "İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı", 93, bk. İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 213; *Der'u te'aruz*, 1/78-194; *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, 46-48.

²³² İbn Teymiyye, *Der'u te'aruz*, 1/44.

²³³ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 1034.

²³⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, 556; a.mlf, *Mecmu'atü'r-resail*, 3/ 441.

²³⁵ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, 556; a.mlf, *et-Tis'iniyye*, 984; a.mlf, *Mecmu'u fetâva*, 3/306.

²³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 3/190-348. 4/34; a.mlf, *et-Tis'iniyye*, 492.

tamamen reddedilmesi yerine doğru ve yanlışın ayrımını yaparak kelâmı sadece eleştirel bir bakış açısıyla değil; doğru bir çerçevede, Kitap ve Sünnet’le uyumlu bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, İslâm’ın temel kaynaklarına dayalı olarak sağlıklı bir inanç ve düşünce yapısının inşa edilmesini amaçlar.

Özetle İbn Teymiyye, kelâm ilmini temelden reddetmek yerine, doğru ve yanlış olanı ayırt ederek kelâmın Kitap ve Sünnet’le uyumlu bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgulamış ve makbul ile merdud kelâm arasında bir ayrım yapmıştır. Bu yaklaşımı, kelâmın sadece eleştirel bir bakış açısıyla değil, sağlam bir temele dayandırılarak İslâm’ın özüne uygun biçimde şekillendirilmesini hedefler. Ancak İbn Teymiyye’nin kelâm anlayışı, daha çok meseleci ve irticâli bir yapıya sahiptir. Eserleri, geleneksel kelâm ve felsefeye özgü ıstılahları barındırırken sistematik bir düzen ve disiplin eksikliği göstermektedir. Bu da onun geliştirdiği Selefi kelâmın zamanla büyük ölçüde şekilsiz ve ölü bir miras haline gelmesine yol açmıştır. İbn Teymiyye’nin külliyatı, detaylı olmasına rağmen dağınık ve düzenden yoksundur; bu durum, onun düşünsel mirasının yeniden ele alınarak sistematize edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat, İbn Teymiyye’nin anlaşıldığı kadarıyla böyle bir projeyi zihninde barındırmaması, Ehl-i hadis geleneğine olan bağlılığının göstergesi olan Selefi kelâmının sonraki nesillere aktarımında bir eksiklik olarak görülmektedir. Sonuç olarak İbn Teymiyye’nin kelâm anlayışı Selefi kelâm anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle bu anlayışın daha sistematik ve düzenli bir şekilde sunulması hem onun mirasının korunması hem de kelâm ilminin sağlam bir temele dayandırılması için büyük bir gereklilik arz etmektedir.

4.1. İbn Teymiyye’nin Selefi Akılcılığının Âkıbeti

İbn Teymiyye’den sonra Modern Dönem öncesine kadar geçen beş asırlık bir dönem içerisinde onun onlarca ciltten oluşan külliyat mirasına sahip çıkıp katkıda bulunan üç Selefi âlim sayılabilir:

1- İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), İbn Teymiyye’nin en meşhur öğrencisi olup hocasının görüşlerini savunma yolunda hocası ile birlikte hapiste dâhil birçok sıkıntılara göğüs germiş ve kendini büyük ölçüde hocasının ilmi mirasını korumaya adanmış olan bir âlimdir; lakin o hocası kadar üretken değildir. Çünkü İbn Kayyim sadece birkaç eser telif etmiştir. Onun en meşhur kelâmi eseri olan *es-Savâiku’l-*

mürsele ale'l-Cehmiyye eseri hocasının *Der'u te'âruz, el-Esmâ ve's-sıfât ve Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye* adlı eserlerinin bir devamı ve kısmen de tekrarı niteliğindedir. Bu durum onun eser yazmada hocası kadar üretken olmadığının bir göstergesi olarak da yorumlanabilir. Onun az sayıda yazmış olduğu eserlerinin en önemli özelliği ise İbn Teymiyye'nin geliştirmiş olduğu kelâmî prensipleri bir derece düzenleyip şerh etmesidir.²³⁷

İbn Kayyım, hocasının Selefi kelamını kısmen tehzip ve şerh ederek doğru bir şekilde anlaşılabilirliği noktasında katkıda bulunmuştur; ancak onun bu çalışmaları dağınık vaziyette olan külliyatı sistematik bir disiplin içinde düzenlemeye yönelik olmamıştır.

2- İbnü'l-Vezir (840/1436), yetiştiği Zeydi çevreyi ve kurgusal kelâmı bırakıp Selefi geleneği kendisine model tercih eden İbnü'l-Vezir bu Selefi yolu “tavzih ve tecdid” etmeye gayret göstermiştir.²³⁸ İbn'ül-Vezir'in eserleri incelendiğinde bu eserlerin hocası İbn teymiyye'nin eserleri ile tertip ve usul yönünden benzerlikleri göze çarpmaktadır.²³⁹ Yani bu eserlerde tıpkı hocasının kaleme aldığı eserleri gibi reddiye tarzı ağır basan, tertip ve düzenden yoksun irticali usulpla yazılmış olan eserlerdir. İbn'ül-Vezir'in bu eserlerinde Selefi kelâma kazandırılan bir usul ve sistemden bahsedilmesi oldukça güç gözükmektedir.

3- Seffârîni (1188/1774) İbnü'l-Vezir'den üç asır sonra kelâmî mîrası ele almış olan Seffârîni'nin iki önemli kelâmî eseri vardır ve bu eserler bir manzume şerhi olup incelendiğinde sistemli bir kelâm gözetilmediği ve özgünlükten uzak eserler olduğu görülmektedir. Seffârîni her iki eserinin mukaddimesinde akâid ilminin gaye ve tarifine yer vermiş ve bu ilme “kelâm” dendiğini ifade etmiştir.²⁴⁰

Seffârîni, İbn teymiyye'nin Selefi mirasını daha çok savunma ve uygulamaya dönük bir yaklaşım sergilemiştir. Onun teslim almış olduğu Selefi kelama yapmış olduğu en büyük katkı, *Levâihu'l-envâri's-seniyye* isimli esreinin mukaddimesinde İbn

²³⁷ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye *Kitâbü's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1412), 1/460-3/796.

²³⁸ İbnü'l-Vezir, *Îsârü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhid*, (Beyrut: Darü'l-Kütübil-ilmîyye, 1983), 21.

²³⁹ bk. İbnü'l-Vezir, *el- Avâsım ve'l-kavasım fi'z-zeb an sunneti Ebi'l-Kasım*, nşr: Şuayb el-Arnaut, (Beyrut Müessesetü'r-Risale, 1992), 4/-9/.

²⁴⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve Lavâkihu'l-efkâri's-sünniyye*, nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1/149.

Teymiyye'nin dağınık bir şekilde ele almış olduğu usulî meseleleri daha düzenli ve sistematik bir şekilde toplama ve sunma noktasındaki katkısıdır.²⁴¹

İbn Teymiyye'nin nassa dayalı olan kelâmî düşünceleri, geleneksel İslâm kelâmı üzerinde derin izler bırakmış olsa da Selefi geleneğin bu mirası sistematik bir biçimde geliştirmeye yönelik bir çaba gösterdiği söylenemez. Birçok âlim İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmiştir ancak bu isimler dışında, onun Selefi mirasına sahip çıkan ve "makbul kelim" anlayışını geleceğe taşımaya çalışan bir yaklaşım ve gayret içerisinde olmamışlardır. Selefi hareket, genellikle Ehl-i hadisin geleneksel nakilci anlayışını sürdürmeyi tercih etmiştir. Bu durum, Selefi geleneğin İbn Teymiyye'nin kelâmî mirasını daha sistematik bir şekilde geliştirmek yerine, geleneksel hadisçiliğin temel ilkelerini koruyarak nakilci bir yaklaşımı benimsemeyi seçtiğini ortaya koymaktadır.

²⁴¹ bk. es-Seffârî *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve Lavâkihu'l-efkâri's-sünniyye*, nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1/98-155.

5. SONUÇ

Selefi düşüncenin gelişiminde merkezi bir figür olarak öne çıkan iki isim vardır. Bu isimler Müttekaddimûn Dönemi Selefliliğinde Ahmed bin Hanbel iken Muteahhirûn Dönemi Selefliliğinde ise İbn Teymiyye'dir. Ondandır Selefi anlayış, daha genel ve özlü bir biçimde ifade edilirken İbn Teymiyye ile Seleflik, daha ayrıntılı ve sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Onun eserleri ve düşünceleri, Selefi yaklaşımın detaylandırılmasına ve belirli bir fikrî çerçeveye oturtulmasına öncülük etmiştir. Bu yüzden İbn Teymiyye'nin dönemi, Selefi düşüncenin derinlemesine işlendiği ve sistematik hale geldiği bir dönem olarak anılmaktadır. Onun Selefliliği, yalnızca teorik bir yapı değil aynı zamanda İslâm toplumunun yeniden inşası için pratik bir program olarak da görülmüştür. İbn Teymiyye, İslâm'ın ilk nesillerinin dini anlayışını hem en doğru hem de İslâm'a en sâdık yöntem olarak kabul etmiş ve bu doğrultuda dinin sonradan gelen bid'at ve felsefî unsurlardan arındırılması gerektiğini savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin sosyo-politik koşulları, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarının İslâm coğrafyasında yol açtığı yıkım ve kargaşa, İbn Teymiyye'nin hem dini hem de siyasi eleştirilerinin zeminini oluşturmuştur. Bu zorlu dönem, onun Selefi yaklaşımının daha sert ve tavizsiz bir yapıya bürünmesine neden olmuştur. İbn Teymiyye, bir yandan İslâm toplumunu yeniden diriltme amacını taşıırken diğer yandan felsefi ve kelâmî yaklaşımların İslâm'ı yozlaştırdığına inanarak bu düşüncelere karşı keskin eleştiriler geliştirmiştir. Ancak onun bu tavizsiz duruşu, zaman zaman eleştirilerinin yanlış anlaşılmasına ve İbn Teymiyye'nin aşırı muhafazakâr olarak görülmesine yol açmıştır; oysa İbn Teymiyye, geleneksel çizgiyi savunurken aynı zamanda bu çizgide yenilikçi bir şekilde açılımlar getirmeye çalışmıştır. Bu durum da onu radikal bir muhafazakâr olarak tanıtmıştır.

İbn Teymiyye'nin eleştirileri, yalnızca felsefeci ve kelamcılarla sınırlı kalmamış, dönemin fikhî mezheplerinden tasavvufi akımlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsamıştır; ancak onun kelamcılar arasında en sert ve sistematik muhalefeti kelâm ile felsefeyi tamamen karıştırmış olan sonraki dönem kelamcılarına ve bilhassa da onun eleştirel düşüncesinin ana merkezinde akıl-nakil ilişkisi olması ve naklî akla öncelenmesi sebebiyle tam aksi istikamette görüş bildirmiş olan Fahreddin er-Râzî'ye

yönelik olmuştur. Çünkü Râzî akıl ile naklîn teâruz etmesi durumunda akli ön planda tutmuş bu da İbn Teymiyye'nin Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* eserinde dayandığı genel prensibi ortadan kaldırmak için Râzî'nin eserine reddiye sadedinde “*Der'u ta'âruzi'l-akl ve'n-nakl*” eserini kaleme almasına sebep olmuştur.

Esas olarak İbn Teymiyye'nin savunmuş olduğu fikir, sarîh akıl ile sahîh nakil arasında hiçbir zaman bir çatışma olamayacağı fikridir. Çünkü ona göre peygamberlerin getirdiği hususlara ters düşen sarîh, ma'kul bir delil söz konusu değildir. Sahîh, aklî delillerin tamamı nakle uygundur ve nakilde ona muhalif olan hiçbir şey yoktur. Nakilde çatışma olan meseleler ya sarîh akıl tarafından bilinmemiş veya açıklanmamış olan meselelerdir.

İbn Teymiyye kimi çevrelerde mezhep taassubuna karşı, yenilikçi bir Selefî âlim olarak bilinse de onun yenilikçiliği kitabullah ve sünnet-i Rasulullah üzerine inşa edilmiş aklî yorumlarla örülü olan bir yenilikçilikten öte değildir. Ayrıca o mezhep taassubundan dolayı kelamcılarını suçlarken kendisinin de bu taassup içerisinde olduğu görülmektedir. Buna delil olarak da Seleften nakil yapılmadan yürütülen fikirleri suçlaması, Selefî her durumda adres göstermesi, kelamcılara Ahmed b. Hanbel'e yakınlıklarına göre değer biçmesi sayılabilir. Ancak onun ilk nesil olan Selef-i sâlihinin dini anlayışlarına geri dönme yolundaki gayretleri, nakilci dini anlayışı doğrultusunda akıl-nakil ilişkisi ile alakalı öne sürmüş olduğu görüşleri, tenkit ettiği kişiler hakkında sınırları zorlayan bir kişiliğe sahip olması ve eleştirilerinde keskin bir dil kullanması, İbn Teymiyye'yi hem ilham verici hem de tartışmalı bir şahsiyet haline dönüştürmüştü; bu özellikleri sayesinde birçok taraftar ve aleyhtar kazanmıştır. Hatta bu taraftarlık durumunu aşırı uçlara taşıyanlar arasında kimileri onu “hatmü'l-müctehid” olarak ilan etmiş kimileri de onu kâfirlikle itham etmişlerdir.

Günümüzde İbn Teymiyye'nin iki aşırı uçta taraftar edinmesinin başlıca nedeni, onun kendi zamanındaki olaylara karşı takındığı tavrın ve gösterdiği hassasiyetin asırlar sonra Muhammed bin Abdülvehhâb tarafından aşırı bir şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorumlama, günümüzde Abdülvehhâb çizgisindeki kişilerce İbn Teymiyye'nin sahiplenilmesine yol açmış ve bu durum İbn Teymiyye'ye dair algının daralmasına sebep olmuştur. Tıpkı Ehl-i beytin, Ehl-i beyti istismar edenlerce kullanıldığı gibi, İbn Teymiyye de kendilerini Selefî olarak tanıtanlar tarafından istismar edilmiştir. Şöyle ki o, aslında bir mezhebin mensubu olduğu hâlde mezhep

düşmanı gibi gösterilerek üzerinden mezhep karşıtlığı yapılmış; mutasavvıfların bazı görüşlerini kabul etmemesi nedeniyle de tam anlamıyla bir tasavvuf düşmanıymış gibi yansıtılmıştır. İşte bunlar, İbn Teymiyye'nin istismar edilmesine örnek teşkil eden durumlardır.

Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin İslâm düşüncesine ve özellikle Selefi hareketin gelişimine yaptığı katkılar inkâr edilemez. Onun Selefiligi, İslâm'ın ilk nesillerine dayanan bir ilke olmaktan çıkarıp detaylandığı ve sistematik bir yapıya kavuşturduğu bir gerçekliktir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, sadece kendi döneminde değil; sonraki yüzyıllarda da İslâm dünyasının düşünce yapısını derinden etkilemiş bir figür olarak karşımıza çıkar. Ancak onun mirasını doğru değerlendirmek için düşüncelerinin sadece bir mezhep veya ideolojik hareketin dar kalıpları içine hapsedilmemesi gerekir. İbn Teymiyye'yi anlamak, onun eserlerini ve düşünsel katkılarını bütüncül bir yaklaşımla ele almayı gerektirir. Günümüzde bazı radikal gruplar tarafından sahiplenilen yönlerinin ötesinde İbn Teymiyye'nin ilmi mirası, İslâm düşüncesine yaptığı çok yönlü katkılar üzerinden değerlendirilmelidir. O, sadece bir Selefi düşünür olarak değil; İslâm'ın farklı disiplinlerine yenilikçi ve derinlemesine katkılarda bulunan bir âlim olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin mirasını hakkıyla anlamak, onu savunan veya eleştiren dar bakış açılarından sıyrılarak yazdığı eserler ve geliştirdiği fikirler ışığında daha geniş bir perspektiften yapılacak çalışmalarla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ammâra, Muhammed. *es-Selefiyye*. Tunus: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Apak, Âdem. "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 08-10 Kasım 2013, Ed. Ahmet Kavas 39-50 İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Arpa, Enver. *Siyasi Selefîlik, Küresel Cihad*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.
- Atay, Hüseyin, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), 155-176.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi" *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 157-208.
- Bardak, Ahmet. "İbn-i Füreke'te Akıl-Nakil İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.
- Bozkurt, M. İlyas. "Selefîliğin Tarihi Gelişimi ve Felsefi Alt Yapısı", *Tesam Akademi Dergisi* 3/1 (Ocak 2016), 9-52.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmi'u's-sahîh*, 3 Cilt İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992.
- Cheneb, Moh Ben. "İbn Teymiyye", *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2, 825-828. Eskişehir: M.E.B, 1997.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener. İstanbul: Hisar, 1983.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Şeyhu'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye hayâtuhu ve âsruhu-arâuhu ve fikhuhu*, çev. Osman Kesioğlu. İstanbul: Hilâl Yayınları, 1987.
- el-Bedevis, Yusuf. *Makasıdu's-şer'iyye inde İbn Teymiyye*. Umman: Darun-Nefais, Doktora Tezi, 2004.
- el-Berbehârî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-sünne*, thk. Halid er-Râdî 2. Baskı. Riyad: 1418.
- el-Berikan, İbrahim b. Muhammed. *Menhecü'l Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi takriri akidetü't-tevhid*. 2 cilt Kahire: Daru İbn Affân. 2004.
- el-Bezzâr, Ömer b. Ali b. Musa b. Halil el-Bağdadi el-Ezcî *el-Âlâm el-illiyeye fi menakibi İbn Teymiyye*. thk. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1400.

- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmü'l-muvakiîn*, thk. Muhammed Ecmel el-Islahi, Muhammed Aziz Şems, 6 Cilt, Mekke: Daru İbn Hazm, 2019.
- Kitâbü's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed, 4 Cilt, Riyad: Dârü'l-Âsime, 1412.
- el-Cüveyni, İmamu'l-Harameyn. *el-İrşad ila kvatı'l-edilleti fî usulı'l-i'tikad*, tahk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdulmunim. Kahire: Matbaatu's- Saade, 1369.
- el-Hanbelî, Mür'î b. Yûsuf b. Ebîbekir b. Ahmed el-Kuremî el-Mekdisî. *eş-Şehadetüz-zekiyye fî senâi'l-eimmeti alâ İbn Teymiyye*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: Daru'l-Furkan, 1404.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Usr Muhammed. *Ehli Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1988.
- en-Nevevî, Ebu Zekerıyya Yahya b.Şeref b. Müri. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b.Haccâc*. 18 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l Mısriyye, 1929.
- Erdemci Cemalettin, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklîn Etkinliği Problemi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Gelenegın Yeri Sempozyumu*, 329-344. Elazığ: Elazığ Üniversitesi İlahiyat fakóltesi, 2004.
- es-Sıccıstanî, Ebu Davud, Süleyman b. Eşâs b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Amr. *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, t.y.
- es-Seffârîni Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve Lavâkihu'l-efkâri's-sünniyye*, nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, 2 Cilt, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Eş'arî, "Kelâm İlminin Meşrûiyeti", çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 157-166.
- eş-Şafii, Hasan Mahmud. *el-Madhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelam*. Kahire: 1991.
- eş-Şehristânî Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, 3 Cilt. *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: 1981.
- Gülverdi, Selim. "Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar" *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 190-218.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikadi mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Yeni İlm-i Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınevi, 1981.

- Harrâs, Muhammed Halil. *Bâ'isu'n-nahdati'l-İslâmiyye: İbn-u Teymiyye es-Selefi*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Harrâs, Muhammed Halil. *İbn Teymiyye es-Selefi nakduhu li mesâliki'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti fi'l-ilâhiyyât*. Beyrut: 1984.
- Hilmi Mustafa. *Menhecü ulemâi'l-hadis ve's-sünne fi usûli'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Abdi'l-Hâdî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdi b. Yusuf ed-Dımeşki el-Hanbeli. *el-ukûdü'd-dürriyye min menakıbı Şeyhü'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakîh. Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.
- İbn Abdilhakem, *Sîret-ü Ömer b. Abdülaziz*, Düz. Ahmed Ubeyd. Dımeşk: Mektebetü'l-Vehbe, 1954.
- İbn Ali Hasan, Osman. *Menhecü'l-istidlâl alâ mesâili'l-i'tikâd inde Ehli's-sünneti ve'l-cemaât*. 2 cilt Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed' Ali b. Ahmed. *el-faslu'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. thk. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra. 5 cilt Beyrut: Darul Ceyl, 1996.
- İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ İmadüddin İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. 20 cilt Beyrut: 2007.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımeşki *Zeyl'ala tabakâti'l-Hanabile*. 4 cilt Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1987.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımeşki *Zeyl' ala tabakati'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Ûseymin. 5 cilt Riyad: Mektebetü'l Ubeykân, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Ehl'i-sünnet i'tikâdı*, çev. Heyet İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet. İstanbul: 1996.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*. çev. Abdullah Âdemoğlu. İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2021.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Raşad Sâlim, 11 Cilt Riyad: Mat., Suûdi Arabistan Yüksek Eğitim Bakanlığı Yayınları., 1991.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübra*, nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycri. Riyad: Darü's-Sumey'i, 2004.

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *el-Mu'cizetu ve keramati'l-evliya*, tah. Mustafa Abdulkadir A'ta. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *er-Risâltü't-tis'iniyye*, nşr. Muhammed b. ibrahim el-Aclan. 3 cilt Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *et-Tefsîr'ul kebir*. nşr. Abdürrahman Umeyra. 7 cilt, Beyrut: t.y. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *İlmü'l-hadis*. thk. Musa Muhammed Ali. Kahire: Daru'l-Kütübi'l İslâmiyye, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Kitabu'l-esma ve's-sifat*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata. 2 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Kitâbu'r-red ale'l-mantıkıyyîn*. nşr. Abdüssamed Şerefüddin el-Kütübi. Beyrut: Müessesetü'r-Rey, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Mecmu'ul-fetâva*. thk. Amir el-Cezzar, Enver el-Bazi. 37 cilt, Riyad: Daru'l Vefa. 1994.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Mecmuatu'r-resâill vel-mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rıza. 5 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Mecmûu fetâva*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 37 cilt, Medinetü'l-Münevvere: Melik Fahd Matbaası, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Mukaddime fî usûli't-Tefsîr*, nşr. Adnan Zerzûr. 2. bs., 1972.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Muvâfakâtu sahihi'l-menkûl li sarihi'l-ma'kûl, minhâcû's-sünne'nin hâmişinde*. 4 cilt, Beyrût: 1321.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Nakzu'l-mantık*, thk. Muhammed b. Abdirrezzak. Kahire: 1370.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin. *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâi hattâ lâ yûcede fî tâifetin min kütübi't-tefsîr fihâ el-kavlî's-savâb bel-lâ yûced fihâ illâ mâ hüve hata'*, Abdülaziz b. Muhammed el-Halîfe. 2 cilt Riyad: Mektebetü Rüşd, 1996.
- İbnü'l Verdi, Zeynüddin Ömer bin Muzaffer. *Târihu İbni'l-Verdi*. 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2, 1996.
- İbnü'l-Vezir, *el-Avâsım ve'l-kavasım fî'z-zeb an sunneti Ebi'l-Kasım*. çev. Şuayb el-Arnaut. 5 cilt, Beyrut Müessesetü'r-Risale, 1992.
- İbnü'l-Vezir, *Îsâru'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhid*. Beyrut: Darü'l-Kütübil-ilmiyye, 1983.

- İşcan, M. Zeki. “Tarihî Süreç İçerisinde Selefi Din Söylemi”, *Diyanet Dergisi*. 293 (Mayıs, 2015), 18-23.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslâmi Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayıncılık, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl*. thk. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud 20 cilt Kahire: 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu usuli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire:1966.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. nşr. Adnân M. Zerzûr. Kahire: 1969.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslâm Akâidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1 (2015), 15-70.
- Koçak, Rukiye. *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kubat, Mehmet. “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-251.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kurt, Erkan. “İbn Teymiyye'nin Selefi Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017), 81-108.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-tevhid*. thk. Fethullâh Huleyf. İstanbul, 1979.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2012.
- Önal Recep, “Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemaat II Selefilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Maksut Çetin-Muhammed Raşit batur, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.

- Özcan, Hanefi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/405-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yay. 2017.
- Sabırlı, Esat. *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecaza Bakışı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sâfi, Luey. "el-Vahy ve'l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi'l-aklî ve'n-nakl", *İslâmiyyât el-Marife*, 1998.
- Sancar, Faruk. "Ehl-i Hadis'in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik eleştirileri Üzerinden Bir Okuma" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1), 223-244.
- Sönmez, Vecihi. "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 169-185.
- Tekineş, Ayhan. *İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar*. İstanbul: Divan, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Teymiyye*, Heyet, İbn Teymiyye Külliyyatı I İçinde, çev. Komisyon. İstanbul: Tevhid Yay. 1986.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Vakilov, Ramin. *İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yalçın, Ahmet. *Selefi Düşüncenin Tarihi Gelişiminde İbni Teymiyye*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazıcı Muhammet, "İbn Teymiyye'nin Bazı Kelâmî Kavramlara Yaklaşımı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 59-74.

Yürter, Hamit. *İbn Teymiyye'nin Hadis Tenkitçiliği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2014.

Zeyne, Hüsnî. *el-Akl inde'l-Mu'tezile, tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdi Abdulcebbâr*. Beyrut: Darul Afakîl Cedide, 1980.

