

PAPER DETAILS

TITLE: Gazzâlî ve Ibn Teymiyye

AUTHORS: Abbâs Zeryâb HÛYÎ, Naim Döner

PAGES: 151-170

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/366202>

Gazzâlî ve İbn Teymiyye*

Abbâs Zeryâb HÛYÎ**

Çeviri ve notlar: Naim DÖNER***

Ghazali and Ibn Taymiyyah

Citation/©: Döner, Naim, Ghazali and Ibn Taymiyyah, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 151-170.

Abstract: Ibn Taymiyyah's (d.728 / 1328) thought about Ghazali (d. 505/1111) contains a comprehensive survey. This thought dates back to the Akaid conflict between Ash'ari and Hanbalis, Sufis and their opponents. Ghazali has a high distinction in Theology, Philosophy, Fiqh, İslamic jurisprudence, Morals and Sufism. Ibn Taymiyya is also one of the great people of the Islamic world. Through his political activities and incentives Muslims fought with the Mongols army, he participated in the "Shahab" (704/1304) war too and this war has resulted in the victory of the Muslims. Beside criticizing philosophers,

* Bu makale, *Me'arif* Dergisi, Mart 1985, sayı:3 (Gazzâlî Özel Sayısı), s. 68-79 arasında Farsça olarak yayımlanmıştır.

** Abbâs Zeryâb Hûyî, İran'ın, Batı Azerbaycan'ın Hûy kentinde 1298/1920 yılında dünyaya geldi. Erken yaşlardan itibaren Kur'an ve kitap okumaya ilgi duydu. Hûy'da Şeyh Abdülhüseyn E'lami adlı din adamından Sarf, Nahiv, Arap Edebiyatı, Usûl ve diğer dini ilimleri tahsil etti. Hocasının teşvikiyle Kum'a giderek fıkıh usûlü ve diğer dini ilimleri tahsil etti. 1322/1944 yılında Hûy şehrine dönerek burada iki yıl boyunca Edebiyat dersleri verdi. Hûyî, İkinci Dünya savaşı yıllarında İran Azerbaycan'ında etkili olan Ruslar tarafından savaştan sonra 1324/1946 yılında Tahran'a sürgün edildi. Milli Şura Meclisi eski başkanı Muhammed Sadık Tabatabaî'nin muhtelif ilimlerden oluşan üç bin ciltlik kitabı bu kütüphaneye bağışlamasıyla, Hûyî, aylık yüz elli Tümen karşılığında bunların fihristini çıkarmak ve bunları tasnif etmekle görevlendirildi. Bu dönemde boş zamanlarını yabancı dilleri öğrenmekle ve Sipehsalar Okulu'nda tahsille geçirdi. 1327/1949 yılında Sena Meclisi başkanı Seyyid Hüseyin Takizâde tarafından Sena Meclis Kütüphanesi müdürlüğüne getirildi ve kütüphane için çok sayıda kitap topladı. Bu dönemde Tahran Üniversitesi'nde İslam Tarihi, İslam İlimleri Tarihi dersleri verdi. 1335/1957 yılında burslu olarak beş yıllık doktora çalışması için Batı Almanya'ya gitti. Mainz, Frankfurt ve Münih'te Tarih, İslam ilimleri ve Felsefe ile meşgul oldu ve önemli Alman bilim adamları ile tanıştı. 1339/1961 yılında Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi Tarih ve Felsefe alanında doktorasını tamamladı. Kaliforniya Berkeley Üniversitesi'nin daveti üzerine Amerika'ya gitti ve burada iki yıl boyunca Fars dili dersleri verdi. 1345/1967 yılında Amerika'dan İran'a döndükten sonra Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hoca oldu, bir süre sonra bu fakültenin tarih bölümü müdürlüğüne atandı. İslam devriminden sonra üniversite yönetiminden baskı görünce, üniversiteyi terk etmek zorunda kaldı. Emekli olduktan sonra bir süre yalnızlığa çekildi. Daha sonra ısrarlar üzerine *Dâiretu'l-Meârif* ansiklopedisi ve *Danış-name-i İran u İslam*'da pek çok madde yazdı. Hûyî, 14 Behmen 1373/1995 yılında Tahran'da vefat etti. (<https://fa.wikipedia.org/wiki/>, 21.03.2016) (N. Döner)

*** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ndoner@bingol.edu.tr

Giriş

Takyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye el-Harranî (ö.728/1328)'nin Gazzâlî ile ilgili inanç ve itikadının şerh ve tafsili, ayrıntılı ve geniş kapsamlı bir araştırmayı içerir. Dolayısıyla bu araştırmanın geniş boyutları, İbn Teymiyye ve Gazzâlî'nin şahıslarını aşar, Hanbeliler ile Eşarîler ve tasavvuf ehli ile ona muhalif olanlar arasındaki akaid ihtilafına kadar uzanır.¹ Öte yandan, her ne kadar Gazzâlî, felsefecilere karşı gelerek onları tekfir etmişse de Aristo (m. ö. 384-322) mantığını kabul etmiş ve onun kavramlarını kullanmıştır. Buna karşılık İbn Teymiyye ise Yunan mantığının ve onun kavramlarının amansız karşıtlarındandır.

İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye muhalefet ettiği bütün yönlerini araştırma fırsatım yoktur ve bu konudaki imkânlarım da sınırlıdır. Özellikle *Me'arif* dergisi tarafından bu konuda bir makale hazırlama önerisi bana yapıldığında zamanım oldukça kısıtlı ve Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin bütün eserlerine ulaşma imkânım da yoktu. Bu nedenle ben çalışmamı, İbn Teymiyye'nin *Kitabu'r-redd ale'l-mantikiyyîn* adlı eseriyle sınırladım ve bu konuda onun bütün eser ve teliflerinden yararlanmayı başka bir zamana bıraktım.

Fransız Ortadoğu uzmanı Henry Laoust (1905-1983), İbn Teymiyye'nin hayatına dair bir risale yazmıştır. Onun Arapça çevirisi elimde bulunuyor. O, bu kitapta İbn Teymiyye'nin Gazzâlî hakkındaki inancını bir nebze ele alır ve araştırır. Fakat bu araştırma, yeterli ve kâfi değildir. Araştırmacı olan bir okuyucu, ondan yeterince yararlanamamaktadır. Bunun nedeni, zaman darlığı olabilir. Zira bu konudaki kapsamlı ve yeterli bir araştırma oldukça ayrıntılı olmayı ve müstakil bir risaleyi gerektirir. Yoksa Laoust'un İbn Teymiyye'nin fikirleri hakkındaki bilgileri inkâr edilemez.²

Gazzâlî (ö.505/1111)

Gazzâlî³ bizim memlekette (İran) bilinen ve tanınan bir şahsiyettir. O, bu toprakların insanıdır ve İran'ın övünç kaynağıdır. Onun döneminde İran

¹ Makalede konu başlıkları ve özet bulunmuyordu. Makaleye başlıklar, Türkçe ve İngilizce özet oluşturduk. Ayrıca okuyucunun istifade etmesi için makalede geçen bazı kavram ve terimlerle ilgili bilgileri vermeyi uygun gördük. Verdiğimiz bilgilerin sonunda yararlanılan kaynakları verdik ve parantez içerisinde (N. Döner) rumuzunu yazdık.

² Henry Laoust, *Nazariyyatu Şeyhi'l-islam İbn Teymiyye fi's-siyâseti ve'l-ictima'*, Arapça'ya Çev.: Muhammed Abdulazim Ali, Kahire 1988, s. 218-221.

³ İmam Gazzâlî'nin hayatına dair bakınız: Mustafa Çağrı, "Gazzâlî" *DİA*, İstanbul 1996, XII, ss. 489-505; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Camaluddin, *es-Sebaât inde'l-memat*, Thk: Abdullah el-Leysî el-Ensârî, (1. baskı), Muessesetu'l-kutüb es-Sakafiyye, Beyrut 1406/1986, s. 178-179; Gazzâlî, *el-'İtikad fi'l-'İtikad*, itina: Enes

halkının çoğu Sünni mezhebine mensuptu. Onun filozoflara ve İsmâîlîler'e karşı İslâm'ı müdafaası, Kelam, Fıkıh ve İslâm ahlakı ilimleri için attığı sağlam temel, onu Müslümanların çoğunun yanında hatta Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Maturidî (ö. 333/944) gibi âlimlerden daha yüksek bir payeye ulaştırmıştır. Zira Eş'arî'nin ve Maturidî'nin, sadece Kelam ilmi konusunda uzmanlıkları vardı. Oysa Gazzâlî, Kelam ilminde uzman olmakla birlikte Felsefe, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Ahlak ve Tasavvuf'ta da oldukça yüksek bir mevkiye sahipti. Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr* adlı eserini okuyan kişi, onun Sadru'l-müteellihîn Şîrâzî'nin -Molla Sadra- (ö. 1050/1640) felsefesi üzerindeki büyük tesirini görmesi yeterli olur.

Hulasa Gazzâlî, İslâm dünyasında bir elin parmaklarını geçmeyen örnek şahsiyetlerden birisidir. Bazı Şîî âlimler, birtakım tikel meseleler dolayısıyla ona çatmışlardır. Fakat hata ve yanılığın kim korunabilmiştir? Gazzâlî'nin o tikel meseledeki yanılığı tarihi bir meseledir ve bu mesele, Gazzâlî'nin kötü akidesine ve art niyetine delil olarak yorumlanamaz. Maksadım, onun Yezid b. Muaviye hakkındaki kanaatidir. İslâm'ın ilk dönem tarihi ve Emevî hilafeti hakkında derin bilgisi bulunan kimse, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hilafete dair yerleşik kurallarına uygun bir şekilde Yezid b. Muaviye'nin bu makama ulaşmadığı konusunda şüphe duymayacaktır.

İslâm büyüklerinin çoğu, tarih kitaplarında geçtiği gibi Muaviye'nin hayattayken oğlu Yezid'e biat ettirmesinin doğru olmadığını ve Yezid'in ahlakî özellikler bakımından Müslümanların hilafetine layık olmadığını ifade etmişlerdir. Gazzâlî, bu tarihi olaya başka bir açıdan bakmış ve bu bakış açısı da bazı Şîî âlimlerinin öfkelenmelerine neden olmuştur. Fakat bu gibi meselelerde sadece kişinin inancının, kendi inancından farklı olmasına değil, onun amaç ve niyetine de bakmak gerekir.

Bu, bir ara cümleydi ve zaten amacım itikâdî konulara girmek de değildi. Doğrusu söylemek istediğim şeydi: Gazzâlî, bu özel düşüncesini izhar ettiği gerekçesiyle Şîî İran'da bazılarının itinasızlığına ve nefretine maruz kalmıştır. Fakat onun nüfuzu ve itibarı öyle bir noktadır ki, birtakım insanların nefret ve öfkelerini ortaya koymaları, onun genel itibarını zedelememiş ve ona bir zarar vermemiştir. Bu memlekette (İran'da) onun

Muhammed eş-Şerfâvî, Daru'l-minhac, Beyrut 1433/2012, (mukaddime), s. 19; Gazzâlî, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, Daru'l-Minhac, Cidde 1434/2013, s. 43 vd. (N. Döner)

te'lifâtına ve kitaplarına olan ilgi her zaman oldukça yoğun olmuştur. Büyük Şii âlimlerden birisi olan Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679), *İhyâu ulûmi'd-dîn* kitabını telhis ve tezhip etmiş ve "*el-Mahâccetu'l-beyda fi ihyâi'l-ihyâ*" adını vermiştir. Günümüzde, ülkemizin iki seçkin bilim adamlarından Celaleddin Hemayî ve Doktor Abdülhüseyn Zerrinküb da Gazzâlî'ye dair müstakil değerli iki eser telif edip yayınlamışlardır.⁴

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

Gazzâlî'ye karşılık İbn Teymiyye,⁵ ülkemizde bir noktaya kadar tanınmaz kalmıştır. Hâlbuki o, hicrî yedinci çağda memleketimizin dışında şöhretin ve itibarın zirvesine çıkmıştır. Bu, Moğolların, memleketimize musallat olduğu ve ülkemizi diğer İslam ülkelerinden ayırdığı bir dönemde olmuştur. Moğol saldırılarına kadar İran ile diğer İslam memleketleri arasında var olan kültür bağları, aşağı yukarı bu dönemde kopmuştur. İran'da insanlar, İbn Teymiyye, onun inançları ve görüşleri, kitapları, dinî ve siyasi faaliyetleri hakkında yeterli bilgiye sahip değillerdi. Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin de mezhebi olan Hanbelilik, İran'da o kadar yaygın değildi. Bu da memleketimizin ileri gelenlerinin İbn Teymiyye'nin kitapları, inançları ve talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasının bir diğer nedenidir. İbn Teymiyye'nin Şiilik'e şiddetli ve ölçüsüz saldırısı özellikle (İbnü'l-Mutahhar) Allame Hillî'nin (648-726/1250-1325) *Minhâcu'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imame* adlı eserine reddiye olarak telif ettiği *Minhacu's-sunneti'n-naberiyye fi nakdi kelami's-şi'ati'l-kaderiyye* adlı meşhur eseri Şii İran'ın ona ilgi göstermemesinin nedenlerinden bir diğeridir.

İbn Teymiyye'nin Şia mezhebine olan inadı ve karşıtlığı bir tarafa bırakılırsa o, İslam dünyasının büyük insanlarından birisidir. İslam'ı amansız müdafaası, İslam düşmanlarına ve dönemindeki devletlerin baskılarına karşı direnişi, onu İslam tarihinin düşmanla barışı kabul etmeyen direnişçi çehrelerinden biri haline getirmiştir. Her şeyden önemlisi, onun siyasi faaliyetleri, teşvik ve yönlendirmesiyle Müslümanlar, Moğol ordusuyla

⁴ Abdülhüseyn Zerrin Kûb'un eseri, *Fırar ez Medrese* adını taşır. Eser, Tahran'da Emir Kebir tarafından on ikinci baskısı h/k 1393/2015 gerçekleştirilmiştir.

⁵ İbn Teymiyye'nin hayatı ile ilgili bakınız: Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye Hayatı ve Eserleri*, Çev. Nusrettin Bolelli ve diğerleri, İslamoğlu Yay., İst., s. 22; İsmail Hakkı Atçeken, "İbn Teymiyye'nin Şii Rivayet ve Yorumları Tenkidi", *SÜİFD*, Konya 2001/Güz Sayı: XII, s. 50; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA.*, İstanbul 1999, XX, ss. 391-405; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelamcılar", *CÜİFD*, Sivas, 2003, Cilt: VII, I, ss. 211-233. (N. Döner)

savaşmıştır. Onun biyografisini yazanlar, bizzat Moğollarla yapılan savaşlara katıldığını kaydetmişlerdir. “Şahab” (704/1304) savaşında Moğolların yenilmesi ve Müslümanların zaferiyle neticelenmesinin nedenlerinden birisi de onun bu savaşa katılmasıdır. Her ne kadar Çazan Hân İslam’a girmiş ve Mahmud adını almışsa da Moğol ordusunun henüz saldırgan yırtıcı ruhunu, talan ve yağma alışkanlığını elden bırakmadığını bilmek gerekirdi.

İbn Teymiyye’nin Şam ve Mısır müslümanlarını Moğol ordusuyla savaşmaya teşvik etmesi, Şam ve Dimaşk beldelerinin Moğol askerleri eliyle gerçekleşecek katliamlardan ve bu Müslüman şehirlerin yağma ve talandan kurtulmasına sebep olmuştur. Bu açıdan İbn Teymiyye’nin bizzat bu savaşlara katılması, ona büyük bir İslam mücahidi kimliği kazandırmıştır. Her ne kadar Hanbeli mezhep tarihçilerinin bu konudaki abartılı anlatımlarını ihtiyatla karşılamak gerekse de onun bu savaşlara fiili olarak katıldığına dair hiçbir şüphe yoktur.

Gazzâlî-İbn Teymiyye Mukayesesi

İbn Teymiyye’nin eserlerine bakıldığı zaman onun, kendi çağının ilimleri ve maarifi hususundaki kuşatıcı ve geniş kapsamlı malumatı kişiyi şaşkına çevirmektedir. O, Gazzâlî’nin yaratıcı ve güzel telif kudretine sahip değildir. Fakat onun ruhu daha çok özgürlüğe ve taklitsizliğe eğilimlidir ve eleştiri gücü Gazzâlî’den daha fazladır. Ne var ki istiklale eğilimli olması ve taklitten kaçınması, kendi inanç ve fikirlerinde donukluğa ve taassuba giriftar olmasına sebep olmuştur. Bu tutuculuk, bazı olaylara ve hakikatlere karşı onun gözlerini bağlamıştır. Filozofların görüş ve düşüncelerini ihata etmesi, Gazzâlî’den daha fazladır ve *er-Redd ale’l-mantikiyyin* ve *Minhacu’s-sünne* adlı iki eserindeki ilgili bölümler buna tanıklık etmektedir. Fakat Gazzâlî’nin Mantık ve Felsefe’ye dair bilgileri onun bilgilerinden çok daha derindir. Hatta bazen insan, İbn Teymiyye’nin, İbn Sina’nın (ö. 428/1037), Fahreddin Râzî’nin (ö.606/1210), Sühreverdî’nin (ö. 587/1191) hatta Gazzâlî’nin kelamını anlaması gerektiği gibi anlamadığını hisseder. Bu durum, onun adı geçen bilginler hakkında doğru olmayan değerlendirmelerde bulunmasına ve geniş yanlışlara düşmesine sebep olmuştur. Gerçi bazen İbn Teymiyye’nin bu eleştirileri, keskin ve hareketli bir zihni de haber vermektedir.

İbn Teymiyye’nin dinler, milletler, farklı İslam mezhepleri, Yahudilik ve Hristiyanlık dinleri hakkındaki bilgilerinin Gazzâlî’nin bilgilerinden daha üstün olduğu kesindir. Her ne kadar İbn Teymiyye fıkıh, usul, hilaf

meseleleri, fikhî konuları tedvin ve açıklama konusunda Gazzâlî'nin seviyesine asla ulaşamasa da hadis ilmi konusundaki bilgileri, Gazzâlî'nin bilgilerinden daha fazla olduğu müsellemidir. Onun düşüncesi, Gazzâlî'ninki gibi tertipli ve düzenli değildir. Bu nedenle o, Gazzâlî gibi düşüncelerini ve inançlarını alî bir üslup ve mantıklı bir metotla açıklayamaz. Bu yönden onun eserlerinde asıl konu dışına çıkma, gereksiz tekrarlar ve fazlalıklar bulunmaktadır. Bu durum, bazen eleştirileri de beraberinde getirir.

Gazzâlî, filozoflara, mülhidlere ve zındıklara hücum etmiş oldukça derin düşünceli bir insandır. Gerçi o, (ruhsal buhrana) girmeden önce, araştırmaya, tedris ve cedele aktif bir şekilde müdahil olmuşsa da onun sosyal faaliyetleri; ders verme, araştırma, fakihler ve âlimlerle münazarada bulunma ile sınırlıydı. O, ruhî bunalımdan sonra iç âlemi temizlemeye ve arındırmaya, nefis murakabesi ve muhasebesine girişmiş, sosyal ilişkilerini ve münasebetlerini azaltmış ve sınırlamıştır. Buna karşın İbn Teymiyye, sosyal ve hareketli bir insandı. Kendi dönemindeki sosyal ve siyasal meselelere oldukça ilgi duymuştur. Aslında bu, onun itikadından kaynaklanır. Zira O, İslam'ı siyasal bir din olarak görür. Bu açıdan fakihlerin ve din adamlarının siyasal ve sosyal faaliyetlere katılmalarının gerekli olduğuna inanır. Onun bu itikadı, kendi zamanındaki savaflara aktif bir şekilde katılmasına neden olmuştur.

Ne var ki İbn Teymiyye'yi Gazzâlî'den ayıran ve onun Gazzâlî'yi şiddetli bir şekilde eleştirmesine sebep olan husus, başka bir şeydir. O da Gazzâlî'nin, Şafîî fıkhı dışında başka fıkıhlara pek itina göstermemesidir. Gazzâlî, Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) oldukça sert bir şekilde çatmıştır. O, Şafîî (ö. 204/820) hariç, diğer mezhep imamlarını kabul etmemektedir. Kelam inancı bakımından Eş'arî'dir. Özellikle arşa istiva meselesinde İmam Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen akideye muhalefet eder. Bu nedenle Hanbelîler onu eleştirmişlerdir. İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) onun ve eseri *İhyau ulumi'd-dîn* hakkındaki görüşü bilinmektedir.

1. İbn Teymiyye'nin Gazzâlî ve Mantıkçıları Eleştirisi

İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkîyyîn* adlı kitabında Aristo'yu, Yunan ve İslam dünyasındaki takipçilerini sert bir şekilde eleştirmiştir.

1.1. Mantık İlmi Bağlamında Gazzâlî'yi ve Mantıkçıları Eleştirisi

İbn Teymiyye, bedihî olmayan tasavvurların, tanım/hadd yolu dışında hâsıl olmayacağına dair görüşe pek çok itirazlar yöneltmiş ve şöyle

demıştır: “Tanımın faydası, tanımlanan şey ile onun dışındakilerini birbirinden ayırmaktır. Tanımın faydası, “tanımlananı tasvir ve hakikatini tarif etmek” değildir. Sadece Aristo ve İslam dünyasındaki mukallitleri ve takipçileri bunu söyler. Müslüman düşünürler ve kelimacılar, bu görüşten farklı düşünürler”. O, itiraz ederek şöyle der: “Mevcudat, ya dışsal duyularla tasavvur edilir. Ya da batın içsel duyularla. Hiç birinin had ve tarife ihtiyacı yoktur. Bunlar dışında geriye kalan tasavvurları kıyas yoluyla ve gözlem ile yapılan değerlendirmelerle kavramak mümkündür.” O, bunlar dışında mantıksal hadd ve tanıma başka itirazlarda da bulunur.

Bu değerlendirmelerden sonra İbn Teymiyye, ilk defa bu meseleyi usûlû'd-dine ve fıkha Gazzâlî'nin dâhil ettiğini, *Mustasfa*'nın başında mantığa dayalı bir mukaddime⁶ ortaya koyduğunu ve mantıktan haberi olmayanların bilgilerine güvenilmeyeceğine inandığını iddia ederek Gazzâlî'ye şöyle itiraz eder:

Gazzâlî Mantık konusunda, Mihakku'n-nazar ve Mi'yarul-ilm'i telif etti. Günden güne onun Mantık ilmine olan güven ve inancı arttı. Şaşırtıcı olan şudur ki, el-Kıtasu'l-mustakim adlı bir kitap yazdı ve onun peygamberlerin öğretilerinden olduğuna inandı. Hâlbuki o, bu kitabı, İbn Sînâ'dan almış ve İbn Sînâ da Aristo'nun eserlerinden öğrenmişti. Ebû Hamid (Gazzâlî'den) sonra “Hudud”/tanımlar konusunda söz söyleyenler, Yunan mantığı yoluyla söz söyleyen kimselerdir. Fakat Mu'tezile, Eş'ariyye, Kerramiyye, Şia, dört imamın takipçileri ve diğerleri “Hudud/tanımların faydasını, tanımlanan ile tanımlanmayanların arasını ayırmada görür.”⁷

Yukarıdaki konulara ilişkin İbn Teymiyye, ilimlerdeki vaz'î ve ıstılahî mefhum ve tasavvurları, hakikî ve haricî-dışsal eşyanın tasavvurları ve onların mahiyetlerinin tasavvuruyla karıştırmıştır. Dışsal eşyanın mahiyetini idrak etmek için, hisse ve ihsasa dayalı tasavvurun dışında başka bir tasavvura ihtiyaç vardır. Herkes açlığı, susuzluğu, mutluluk ve öfkeyi ihsas eder ve onun mantığa dayalı tarifine de ihtiyaç duymaz. Çünkü bu hisler, bedihîdirler. Bunları tanıtmak ya da tanımlamak faydasızdır ve totolojiyi/devir gerektirir. Fakat bilimsel açıdan onların mahiyetini tayin etmek, onların sınırlarını ve içeriğini beyan etmek, onları tanıtmak ve

⁶ Bkz. Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl I-II*, thk.: Mahmud Süleyman el-Eşkar, Muessesetu'r-risale, 1433/2012, I, s. 45 vd. (N. Döner)

⁷ Alleme Şeyhu'l-İslam Kudvetu'l-Eimme, Bakiyyetu's-Selefi'l-Kiram Takyuddin Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitabu'r-redd ale'l-matkiyyiîn*, Takdim: Süleyman en-Nedvi, (1.Baskı) Bombay 1368/1949, s. 14-15.

ayırmak için değildir. Bilakis, onların maddî, surî/formel, menşe ve gayesini/’ilel-i erba’a unsurlarını beyan etmek içindir.

Aynı şekilde Kelam, Usul, Fıkıh, Nahiv ve vaz’a dayalı başka ilimlerin kavramları, “tam tanım/hadd-i tam”,⁸ yakın cins/cins-i karib⁹ ve fasl-ı mukavvim/yakın ayırım¹⁰ gibi hususların tarifine ihtiyacı yoktur. Çoğu şeri hakikatler veya sınaî gerçekler ve ıstılahlar olan bu mefhumlar, bizzat insan zihninin ürettiği şeylerdir ve bunlarda adsal/ism şerh ve resm kâfidir. Bu nedenle bu tür kavramlara dair “tam tanım/tam hadd” getirme lüzumu duyulmamıştır.

Gazzâlî bu terimleri, usûl ilminde kullanmışsa da bunu, öğretimi kolaylaştırmak amacıyla yapmıştır. Binaenaleyh, vaz’î terimlerin ve ıstılahların, mantık ölçülerine uygun/mutabık bir şekilde tarif edilmeleri ve vazî ilimlerde mantığın istidlal usullerine riayet edilmesi halinde ilim talebelerinin işi çok daha kolaylaşacaktır. Sözgelimi dördüncü ve beşinci çağın bir kelam veya usûl kitabını, İbn Teymiyye’nin ifadesiyle Gazzâlî vasıtasıyla Yunan mantık terminolojisinin fıkıh usulüne ve din usulüne dâhil edildiği altıncı asırdaki bir kitap ile mukayese ettiğimiz zaman altıncı asır ve sonrasına ait kitapların tertip ve düzen bakımından dördüncü asırdaki kitaplardan daha üstün olduğunu açıkça görürüz. Özellikle burada Eş’arî (ö. 324/935-36), Bakillânî (ö. 403/ 1013) ve Kadı Abdulcebbar Hemedânî’nin (ö. 415/1025) kitaplarının mantıksal tertip ve düzenden ne kadar yoksun olduklarına ve bizzat İbn Teymiyye’nin kitaplarının da bu eksikliğe giriftar olduğuna işaret etmek gerekir.

⁸ Hadd-ı tam/tam özsel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır: “Tefsir, kişinin, Kur’an hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan dini bir ilimdir”, tanımı gibi. Örnekte dini ilim cins, tefsir, türdür, “Kur’an hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar” olması da onu fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf gibi diğer dini ilimlerden ayıran yakın ayırımdır. (İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2015, s. 83.) (N. Döner)

⁹ Cins; müşterek vasıflara sahip olan kavramların (terim), bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir. Başka bir ifade ile altında türlerin sıralandığı terime cins denir. Cins de uzak cins ve yakın cins diye ikiye ayrılır. Bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terim, onun yakın cinsidir. (Cins-i karib) Araya giren cinsler vasıtasıyla bağlandığı terim ise uzak cinstir. (Cins-i baid) örneğin: Bitki-çiçek- lale terimleri: Burada cins olan çiçek ile tür olan lale arasında üçüncü bir terim bulunmadığından çiçek, lale teriminin yakın cinsidir. Bitki terimi ise araya çiçek girdiği için lale teriminin uzak cinsidir. (N. Döner)

¹⁰ Fasl/ayırım; cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlere ayırım denir. Örneğin memeliler, kuşlar, balıklar, sürüngenler “omurgalılar” teriminin türleridir. Sözgelimi bunlardan uçucu olmak, kuşların ayırtıcı özelliğidir. Bu özellik, onları, balıktan ve sürüngenden ayırır. Yine insan teriminin ayırımı ise onun düşünme ve konuşma özelliğidir. Bu özellikler onu diğer canlılardan ayırır. Cins ve türde olduğu gibi fasl/ayırım da uzak ve yakın olmak üzere ikiye ayrılır. Mesela akıllılık, hayvan cinsini böldüğü ve insanı diğer türlerden ayırdığı için, insanın yakın ayırımıdır. Büyümek da insanı büyümeyen varlıklardan ayırdığından dolayı, insanın uzak ayırımıdır. İslam mantıkçıları bu üç tümele Küll-i Zatî/Özsel tümeller adını verirler. (Fasl konusu için bkz.: Ebû Hamid Gazzâlî, *Mî’yarü’l-ilm fi’l-mantık*, thk.: Ahmed Şemsuddin, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut, 1434/2013, s.70-77, 263-308; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 26-27). (N. Döner)

İbn Teymiyye, daha sonra, Gazzâlî'nin *Mi'yarul-ilm'*den tanımın zorluğuna dair "الفصل السابع في استعصاء الحدّ على القوة البشرية الا عند غاية التّشهير و الجهد" şeklinde attığı başlığı nakleder.¹¹ Gazzâlî, eşyanın hakikatının tanım ve tarifine dair beşerin çok kolay yanılmaktan kurtulamadığını ifade eder ve insan zihni için tanımın dört önemli problemini zikreder: Birincisi tanımlarda "yakın cinsi" şart olarak ele alıp kabul etmek. Acaba insan, "yakın cins"i nasıl elde edebilir? Çoğu zaman insan, bir cinsi "en yakın cins" zanneder. Hâlbuki ondan daha yakın cins bulunur ve insan bundan haberdar değildir. Diğer bir problem ise, zatî/özel¹² olanı, lazım bir araz/ilintisel¹³ ile karıştırmaktır. Bunu anlamak, en büyük problemlerden birisidir. İnsan, lazım bir ilintiyi/arazi, zatî/özel olan ile nasıl karıştırmaz ve tariflerde ilintisel/arazi olanı "fasl"/ayırım yerine kullanmaz? Diğer bir husus da şudur: İnsan, bütün fasılları/ayırımları idrak edip onları tariflerde kullanamaz. Bir diğer hata da Fasl-ı Mukassim'i, Fasl-ı Mukavvim ile karıştırmak, tanım ve tariflerde birincisini ikincisinin yerine kullanmaktır.

Bu açıdan Gazzâlî'nin inancına göre gerçek bir tanım oldukça zordur. Bu nedenle mütekellimler, tanım ve tariflerde "temyiz" kavramı ile yetinmiş, "hadd"i, câmi' ve mâni' söz olarak bilip kabul etmişlerdir.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi reddetme makamında yeni bir şey söylemediği gibi "tam tanım"ın problemlili olması, zatî (özel)-levazım, yakın cins-uzak cins ve fasl-ı mukavvimin belirsizliği gibi Gazzâlî'nin başka bir suret ve şekilde beyan ettiği bu ve diğer bütün konuları onu red mahiyetinde kaleme almıştır. Gazzâlî, gayet açık bir şekilde haddi ve genel olarak mantık terimlerini beyan etme amacının, okuyucuların, felsefî kavramların anlamları hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamak olduğunu

¹¹ Gazzâlî, *Mi'yarul-ilm'*, s. 270.

¹² Birbirleriyle olan ilişkilerine göre kavram çeşitleri, Zatî/Özel ve Arazî/İlntisel kısımlarına ayrılır. Bir kavram, başka bir kavrama yüklendiğinde, yüklenen kavram, yüklenilenin özünün içindeyse, yani varlığı onun varlığına bağlıysa Zati/Özel kavram adını alır. Örneğin; "insan, akıllı hayvan (canlı)dır, önermesinde, "akıllı hayvan" kavramı, insana göre özeldir. Çünkü akıllı olmak sadece insana özgü bir niteliktir. Eğer yüklenen kavram, yüklenilenin özünde değil de, diğer türlerce de paylaşılan niteliklere bağlıysa, ilintisel kavram adını alır. Örneğin; "insan, uyuyan bir canlıdır." önermesinde uyumak kavramı, insanın özüne dâhil olmadığından insana oranla ilintiselidir. Çünkü uyumak yalnızca insana özgü bir nitelik değildir. Sözgelimi kedi de uyur. Ayrıca insan, bazen uyur, bazen de uyumaz. Bu özellik, onun insan olmasını değiştirmez. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 65.) (N. Döner)

¹³ Fertlerde geçici olarak bulunmakla birlikte varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan, diğer fertlerin de paylaştığı özelliklere ilinti (müşterek arazi vasıf) denir. İnsanın sakat, gülün solmuş olması gibi. Bu demektir ki, ilintinin ait olduğu şeyin varlığı ilintiye bağlı değildir. Ayrılabilen/mufarık ve ayrılmayan iki tip ilinti vardır. İnsan için uyuma ayrılmayan bir ilinti, karga için kara olmak ayrılabilen bir ilintidir. Her ne kadar karalık ondan ayrılmaya da onun varlığı kara olmaya bağlı değildir. İslam mantıkçıları, ilintiye, Tümel Külli Arızı deyip şöyle tanımlamışlardır: Bir türe bitişen birtakım sıfatlar ilinti olur. Bu sıfatlar, eğer türe ait ise hassa, çeşitli türlere mahsus ise ilinti denilir. Mesela gülmek, insanın hassası, uyumak ise bütün hayvanlara has niteliktir. (Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 28) (N. Döner)

ifade eder. İbn Teymiyye de onun bu görüşünü nakleder. Zira filozoflarla münazarada bulunmak, ancak onların felsefî dilini bilmekle mümkündür. Nitekim Gazzâlî, *ما أورده من اصطلاحهم لا يمكن مناظرته* “Zikrettiğimiz istilahlarını bilmezsek, onlarla münazara etmemiz mümkün değildir.” demektedir. Öyleyse Gazzâlî, bütün bu konuları, hasmın görüşünü geçici olarak kabul etme ve onunla tartışma/cedel¹⁴ babından zikretmektedir. Yoksa mantıkçıların İsağocî’de geçen görüşleri, -sahih olsa bile - Gazzâlî’ye nasıl mal edebilir?

Gazzâlî, “cin” gibi vücudu malum olmayan bir şeyi tanımlamanın ve tarif etmenin adının şerh etmek olduğunu söyler. Şayet onun varlığı burhan¹⁵ ile sabit olursa, bu zat itibariyle tariftir. Elbette yine bu, felsefecilerin terminolojisinde böyledir.

İbn Teymiyye, bu izaha itiraz ettikten sonra, şu neticeye ulaşır ve şöyle der:

و انما الواقع ان المحدود الموصوف الذي ميز بالاسم او الحد عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم او الحد وهو بظن ثبوته في الخارج وليس كذلك

“Gerçek olan şudur: Kendi dışındakilerden “isim” veya tanım/hadd ile ayrılan tanımlanan-vasıflanan şey, bazen dışta sabit olur. Bazen de isim veya tanım yoluyla mutekellimin/konuşanın nefsinde sabit olur. Konuşan kimse de onun dış varlığının sabit olduğunu zanneder. Hâlbuki gerçekte böyle değildir.”¹⁶

¹⁴ Arapça *c-ıl-l* kökünden türeyen bu kelime sözlükte, “bir fikri aşırı ölçüde ve kavga edercesine savunmak, sözü peşi peşine yetiştirmek, ipi ve muhatabı evirip çevirerek bükme” gibi anlamlara gelmektedir. (Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1965, XI, s.105; İbn Faris, *Mu’cemu mekayisi’l-luga* Beyrut, 1991, I, s.433) Aristoteles’e göre cedel, burhan seviyesine çıkmayan, bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden ve muhataba belli bir düşüncüyü kabul ettirme yol ve yöntemlerinin konulduğu bir sanattır. Farabî ve İbn Sinâ’dan sonraki İslam mantıkçıları ise cedelin gayesini “burhanı idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma” şeklinde tanımlamışlardır. Cedel hakikatte husumettir. (Ali b. Muhammed eş-Şerif Curcânî, *Ta’rifat*, thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî, Daru’n-nefâis, 1428/2007, s. 137; Emiroğlu, s. 215-216). (N. Döner)

¹⁵ *Burhan*, Kur’an’ı Kerim’de “hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil” anlamında (Bakara, 2/111, Yusuf, 12/24, Enbiya, 21/24, Neml, 27/64, Kasas, 28/32, 75) kullanılmıştır. Burhan açıklığa kavuşturmak, delil getirmek anlamında b-r-h kökünden türemiş olup çoğunlukla “ayrıt edici kesin delil”, bir şeyi ispatlamak, bir şey hakkında sağlam delil getirmek” anlamlarında kullanılır. (Bkz. Ebu’l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredatü fi Çaribi’l-Kur’ân*, (4.Baskı), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1426/2005, s. 55; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, s.51. Mantıkta burhan, yakiniyâtın olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür. Başka bir ifade ile kendilerinden zorunlu kesin bilginin hâsıl olduğu öncüllerden (yakiniyât) yapılan kıyastır. Burhan sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı, Latince “demonstro/belirtme, açıklama ispat etme”dan alınan “Demonstration”dır. (Sinan Kabağaç-Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 162). Zorunlu öncüllerden kurulan (yakini) kıyas, burhan adını alır. Mümkün ve muhtemel öncüllerden kurulan (zanni kıyas) ise cedel, hitabet vs. adını alır. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 207.) (N. Döner)

¹⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 30.

Burada İbn Teymiyye'nin Gazzâlî ile olan ihtilafı şu konudur: Gazzâlî, mutlak olarak hüküm verir, İbn Teymiyye ise hükmün mütekellimin inanç ve zannına bağlı olduğuna inanır.

Gazzâlî'nin haddin zorluğuna dair vurguladığı husus, İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) *Kitabul-hudûd*'un mukaddimesindeki kelimelerinden alınmıştır. İbn Sînâ gerçek bir tanımın zorluklarını saydıktan sonra bilimsel bir tevazu ile eşyanın sınır ve tanımları hakkındaki güçsüzlüğünü ifade etmiştir. Şu halde mantıksal ve ilmî bu beyanlara nasıl eleştiri getirilebilir ve filozofların iddia ettikleri her şey, batıl ve fasit sayılabilir?

İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi ve *Miyarul-ilm*'ni red konusunda şunları söyler: "Hadd ister tekil/müfret ister bileşik/mürekkep olsun tarif edilmiş veya tanımlanmış bir sonuca ulaştırmaz. Zira hadd/tanım mücerred/soyut bir davadır. Haberi bir kaziyedir ve delilden yoksundur." Fakat İbn Teymiyye, bilim ve sanat insanlarının, kavramları tarif ederken tanımlarının câmi' ve mâni' olmaları için büyük bir zaman ayırdıklarını, başkalarının tanımlarını eleştirdiklerini görmezden gelmektedir. Bu, hiç kimsenin, tarif ve haddin, kendi zatında ilim faydası verdiğini ve zatında doğru olduğunu ve onda yalan ihtimali de olmadığına inandığı sonucuna götürmez.

İbn Teymiyye'nin bu görüşü, hakikat yerine iddiada bulunma konusunda yaptığı bir mugalatadır.¹⁷ Daha sonra İbn Teymiyye, mantığın tarif ve tanımlarının reddi konusunda uzun uzadıya konuları ele alır. Bunlar, Gazzâlî'nin şahsıyla alakalı değildir. Onun için bu konuyu ifade etmekten sarf-ı nazar edilecektir. Fakat şu kadarını hatırlamakla yetinelim ki, bunların çoğu ya demagoji türünden ya da felsefecilerin ve mantık âlimlerinin maksadını tam anlamıyla anlamamaktan kaynaklanan hususlardır. Yalnız İbn Teymiyye'nin şunu söylediğine işaret edelim: "Filozoflar, şunu söyler: Mantık, aklî ilimlerin ölçüsüdür. Ona uymak, zihni hatadan korur. Aynı şekilde Aruz, şiirin ölçüsüdür. Nahiv ve Sarf, Arapça lafızların ölçüsüdür. Zaman araç-gereçleri, vakitlerin ölçüsüdür."

¹⁷ Mugalata, "galat" kökünden türemiştir. Galat, nutuk ve kelimada yanılma anlamına gelir. (Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, 1305, III, s.100). Bir mantık terimi olarak mugalata "doğruya benzeyen yanlış öncüllerden, meşhurâtın olan yanlış öncüllerden yahut da yanlış olan vehmî öncüllerden kurulan kıyastır." (Ebherî *İşagoci*, İstanbul, 1294, s. 5; Curcanî, *Ta'rifat*, s. 142). Klasik mantıkçılar, muhatabı aldatmak, haksız bir biçimde ona galebe çalmak, dil yanlışlarıyla veya başka yollarla onu yanıltmak ve şaşırtmak gibi gayelerle kurulan mugalataya yanıltmacaların tuzağına düşmemek için eserlerinde yer vermişlerdir. Doğruya benzeyen öncüller, gerçekte doğru değilse bunlarla kurulan kıyasa safsata; gerçekte meşhur olmadıkları halde meşhura benzeyen öncüllerden kurulan kıyas da müşâğabe denir. Safsata ve müşâğabe birer mugalata çeşididir. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 245). (N. Döner)

İbn Teymiyye bu konuyu açıkladıktan sonra yukarıdaki hususları reddederek şöyle der:

Gerçek böyle değildir. Zira insan, aklî ilimleri, Allah'ın insanoğlunu üzerine yarattığı idrak araçları ile elde eder ve bunlar, belli bir şahsın ölçülerine/mizan bağlı değildir. Akliyat konusunda kimse, kimseyi taklit edemez. Arapça dili hariç, zira Arapça'nın, sema yolu dışında tanınmaması ve dilin prensip ve kanunlarının istikra/tümevarım (endüksiyon) ¹⁸ araştırma yolu dışında bilinmemesi toplumsal bir gelenektir...¹⁹

Hiçbir filozof, Mantık'ın, Aristo'nun akıl için ortaya koyduğu bir ölçü/mizan olduğunu söylememiştir. Bir dilin özelliklerini düşünme ve araştırma sonucu Sarf ve Nahv, şiir ölçülerinin dikkatlice incelenmesinden Aruz ortaya çıktığı gibi insanın fikir ve düşüncelerinin incelenmesi sonucunda da Mantık kaideleri ortaya çıkmıştır. Elimizdeki mantık kurallarını istinbat eden Aristo'dur. Binaenaleyh, Aristo'nun, Mantık ilminin kurucusu olduğu söylemleri bu itibarla olsa gerektir. Yoksa Aristo'dan önce hiç kimse, doğru düşünmemiş, diğer toplumlar ve dinler arasında Aristo mantığının eline geçmediği insanlar, doğru dürüst tefekkür etmemiştir, diyen yoktur.

İbn Teymiyye'nin bu kitapta işlediği bir konu vardır ki, ona işaret etmek yerinde olur: O, şöyle diyor:

Hadd ve tanım yoluyla tekil tasavvurları tanımak muhaldir. Zira eğer zihnin bu tasavvurlardan haberi varsa artık onların tahdit ve tarifine bir ihtiyaç olmaz. Şayet zihnin bir bilgisi yoksa bu durumda zihin, hakkında bilgisi olmayan şeylerin peşine nasıl düşer?

Böylece İbn Teymiyye, şu neticeye ulaşır: Tarifler, sadece lügat ve lafzın şerhidir, manalar ise ya zihinde var olmaları gerekir ki, bu durumda lafızlar ve isimler onlara delalet eder ya da şahıs, dışarıda (kar gibi) bir şeyler görür, "bu nedir", diye sorar. İnsanlar da, "bu kardır", diye cevap verirler.²⁰

Doğrusu burada da İbn Teymiyye mugalatada bulunmuştur. O, eşyanın ilmî, ismî ve hissî manalarını birbirine karıştırmıştır. Kelimenin

¹⁸ İstikra/Endüksiyon, zihnin özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara doğru çıkış şeklindeki düşünce tarzına denir. Başka bir ifade ile bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek demektir. Bkz. Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, thk.: Refik el-'Acem, Beyrut 1994, s. 112; a. mlf. *Mi'yarul-İlm*, s. 148; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195. (N. Döner)

¹⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.26

²⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 61.

şerhi, ismin manası, hissî bir idraktır (karı görmemiş kimsenin karı görmesi gibi) Bu, sadece çocukları ve basit zihinleri ikna eder. Eğer insan varlık âleminin en yaygın maddelerinden olan “su”yun ihsası ile ikna olmuş olsaydı hiçbir zaman onun bilimsel anlamının peşine düşmezdi. Hiçbir zaman suyu oluşturan unsurlarını, terkiplerinin birbirlerine oranını anlamaya muvaffak olamazdı. Mantıkçıların söyledikleri tanım ve hadd, çocuklar ve avam için değil de, üst düzey zihinler içindir ki, araştırmacılar, onun cins, fasl/ayırım, zihinsel ve dışsal mahiyetini araştırırlar. İşte bu nedenle İbn Sinâ ve Gazzâlî, haddin/tanımın insan için oldukça zor olduğunu var saymaktadırlar.

İbn Teymiyye *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* kitabının başka bir yerinde Gazzâlî'nin *Mi'yarul-ilm* kitabından nakillerde bulunur ki, gerçekte bu konular Gazzâlî'ye özgü görüşler değil, Mantık âlimlerinin görüşleridir. Bu da tazammun delaleti ve iltizam delaleti²¹ anlamları hakkındadır. O, *Mi'yarul-ilm*'den: *والمعتبر فى التعريفات دلالة المطابقة والتضمن فاما دلالة التزام* “Tariflerde muteber olan, mutabakat ve tazammun delaletidir. İltizam delaletine gelince...” diye Gazzâlî'nin görüşlerini nakleder, onlara itirazda bulunur ve şöyle der:

Bu durumda mesela “insan” tanımında natık/konuşan sıfatıyla yetinmek gerekir. Zira “natık” tazammunî delalet ile hayvana delalet eder. Hâlbuki hiç kimse tanım ve hadde sadece “fasl”ı kâfi görmemiştir.²²

Burada da İbn Teymiyye ya Gazzâlî'yi ve mantık âlimlerini anlamamış ya da bilerek demagojide bulunmuştur. Zira eğer “natık” tazammunî delalet ile “hayvan” a delalet etmiş olsa onun anlamı “hayvan-ı natık” olmuş olur. Çünkü tazammun delaleti, lafzın terkiplerinin cüzlerine delalet eder. Bu iddiaya göre “natık” yani “hayvan-ı natık” olmuş olur. Şu halde söz, ikinci cüz olan natık üzerine yüklenilir. Bu da “hayvan-ı natık” tan ibarettir. Bu şekilde bu sorunun bir nihayeti olmayacaktır. Doğrusu şudur ki, natık,

²¹ Klasik mantıkta lafzî vaz'î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç türü bulunur. Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine tazammun denir. Meselâ “insan” lafzının bütün varlık ve unsurlarıyla “düşünen canlı”ya delâlet etmesi mutabakat, sadece “canlı” veya “düşünen” varlığa delâlet etmesi tazammundur. Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir. Meselâ “mahlûk” lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, hâlîka delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahlûk lafzı hâlîk fikrini içermemekle birlikte zihin mahlûk lafzından dolayı ve zorunlu olarak (bi'l-iltizâm) hâlîk fikrine varmaktadır. M. Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul, IX, s.119. (N. Döner)

²² İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 75-76.

iltizamî delalet ile “hayvan”a delalet eder. İltizam delaleti de tariflerde muteber değildir.

İbn Teymiyye bu kitabında mantıkçıların metoduna göre haddin talimini totoloji olarak göstermek ve geçersiz kılmak için şöyle der:

Mantıkçılar şöyle diyor: “Mahdud/ tanımlanan şey, zatiyat/özseller zikredilmeden, tasavvur edilemez. Bir şeyin zatılığı/özselliği, onun mahiyeti tasavvur edilmeden tasavvur edilemez. Dolayısıyla bu da kısır döngüdür.”²³

Burada da İbn Teymiyye mugalatada bulunmuştur. Bu da varlıkları tanımayan şahıs ile bir şeyin tarif ve tanımını öğrenmek ve tasavvur etmek isteyen şahsı birbirine karıştırmasıdır. Tanımı yapan kişi, tanımın mahiyetini, onun özsellliğini yani onun cinsini ve faslını bilmesi ve tanımda belirtmesi gerekir. Bir şeyi tanıma ve mahiyetinin bilgisine talip olan kimse için zatiyet/özsellekle ile ilgili bu ön bilgileri bilmesinde zaruret bulunmamaktadır. Öğrenci/talip olan kimse, öğretmenin/muallim öğretimi sayesinde tanımlanan şeyin zâtı hakkında bilgi sahibi olur. Bunun üzerine teselsül meydana gelmez. Şayet aslanı tanımayan bir kimseye öğretmen, aslanı iyi bir şekilde tanıtır ve ona “aslan yırtıcı hayvanların en güçlüsüdür” diye tanımlarsa aslanın mahiyeti hakkında bilgisi olmayan bir şahıs hayvan ve fasıl/ayırım olan “yırtıcıların en güçlüsü” sözcüklerini duymakla beraber onun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olur ve “hayvan”ı zâtın mahiyeti olarak tanır ve bu bilgi, aslanın mahiyetine dair tasavvurların zihinde ortaya çıkmasından sonra gerçekleşir. Fakat aslan için hayvanın zâtı/özel olmasına gelince zaten tanımlayan kimsenin zihninde bu bilgi önceden vardır. Binaenaleyh, herhangi bir kısır döngü meydana gelmemektedir.

İbn Teymiyye, genel olarak eserlerinde özel olarak da *er-Redd ale'l-mantikiyyîn* adlı kitabında oldukça konu dışına çıktıktan sonra Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*, *Mi'yarü'l-ilm*, *Mihakku'n-nazar*, *el Kıtasu'l-mustakîm* adlı eserleri hakkında bir fasıl açar. O, bu fasılda Gazzâlî'nin mantık ilmi konusundaki olumlu görüşünü eleştirmiş ve zımnen onun *Tehafütü'l-felasife* kitabını övmüştür.²⁴ Fakat الكتب المضمون بها على غير أهلها olarak adlandırdığı kitaplarına oldukça sert çatmıştır. Bu kitapların ona nispet edilmesi meselesini sonuç itibarıyla çözmek gerekir. Fakat benim burada bu işi çözüme kavuşturma fırsatım ve zamanım yoktur. Şu kadarını söyleyeyim ki,

²³ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 77.

²⁴ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 194.

bu kitapların içeriği Gazzâlî'nin diğer eserlerinde özellikle *Tehafütü'l-felasife*'de ortaya koyduğu görüşleriyle farklılık arz etmektedir. Fakat sadece bu, eserlerin Gazzâlî'ye nispet edilmesini reddetmeye delil olarak yetmemekte, ancak kişiyi şüpheyne düşürmektedir.

1.2. Gazzâlî'nin Âlem Anlayışını Eleştirisi

Bu kısa makalede üzerinde özetle durabileceğimiz husus, İbn Teymiyye'nin, kitabın içeriğine, özellikle Gazzâlî'nin mülk âlemini, cisimler âlemî veya maddî âlem; melekût ve ceberut âlemini ise nefis âlemi olarak değerlendirmesine yönelik eleştirileridir. İbn Teymiyye şöyle der:

Allah Resulü'nün kendi rükû ve secdelerinde dile getirdiği ceberut ve melekûtun; filozofların, ariflerin ve Bâtınîler'in söyledikleriyle bir irtibatı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlara göre nefis âlemi, akıl âlemi diye bir şey yoktur.

Ben bu konuda İbn Teymiyye'yi haklı görüyorum. Nefs âlemini ve akıl âlemini inkâr ediyor veya buna inanmıyor değilim. Bu başka bir meseledir, bunu kabul veya reddetmenin yeri de bu makale değildir. Bunun, dini inançlarla da bir ilgisi yoktur. Mesele şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi rükû ve secdelerinde “سبحان ذي الجبروت والملكوت” şeklinde yaptığı dualarındaki ifade, Plotinus'un ve diğer bilginlerin sözünü ettiği nefis ve akıl âlemi değildir. Ariflerin ve metafizikçi İslam filozoflarının kendi inançları için istihsad amacıyla bu tür lafızları kullanmaları, bundan destek almaları bir tür istihşandır, istidlal ve burhan değildir. Büyük İslam Peygamber'inin melekût ve ceberuttan maksadının, nefis ve akıl âlemi veya ukûl ve ervah âlemi olduğu iddia edilemez. Yine aynı kitapta İbn Teymiyye şöyle der:

Ebu Hamid el-Gazzâlî, halk âlemi ile emr âlemini birbirinden ayırıyor. Cisimleri halk âlemi, nefisler ve akılları ise emr âlemi kılıyor. Bu da Müslümanların dini inancından değildir. Bilakis Müslümanların yanında Allah dışındaki her şey mahlûktur. Allah her şeyin yaratıcısıdır.²⁵

Gazzâlî'nin ve diğer bazı metafizikçi İslam filozoflarının halk ve emr âleminden maksatları, “İyi biliniz ki halk/yaratma da ve emir de O'nundur.”²⁶ ayetinde geçen halk ve emr sözcüklerine işaret etmektir. Maddî âlem dışında maddî olmayan veya ayırklar ve mücerredad âlemine inananlar, başta

²⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 97.

²⁶ A'raf, 7/54.

yukarıdaki ayet olmak üzere Kur'an ayetlerinden kendi görüşlerini ispat etmek için delil getirmiş, ayette "halk" kelimesine karşılık "emr" sözcüğünün kullanılmasından "halk"tan maksadın, cismanî âlem, "emr" den maksadın ise ruhanî ve maddî olmayan/metafizik âlem olduğu sonucunu elde etmek istemişlerdir. Yine onlar, "De ki ruh rabbimden bir emirdir."²⁷ ayetinden de istifade ederek ruhlar âleminin *emr* âlemi olduğunu söylemişlerdir.

İbn Teymiyye ise bütün âlemin maddî ve cismanî olduğunu kabul eder. Madde ve cisim dışında bir şeyi kabul etmez. Netice itibarıyla o, Allah hakkında cisim ve madde sözcüğünü kullanmaktan kaçınır ve şöyle der:

Heyuladan ve suretten mürekkep olan cisimden maksat, fert cevherlerden veya cüz-i la yetecezzadan oluşan bir cisimse bu anlamda Allah'ı bir cisim olarak kabul etmeyiz. Yani heyula ve suretten ve parçalanmayan cüzden oluşan bir Tanrıyı bu anlamda cisim olarak kabul etmeyiz. Fakat eğer cisim, kendi başına kaim bir mana ise cismi mutlak olarak Allah için kullanmaktan kaçınsak da bunu da nefyetmeyiz.

İbn Teymiyye, bu konuyu *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye* kitabının değişik yerlerinde açıklamıştır. Bu esasa göre İbn Teymiyye, açıkça meleklerin maddî olduğunu, Allah'ın onları maddeden yani nurdan yarattığını ifade eder. Aynı şekilde Allah, meleklerden olan²⁸ İblis'i de maddeden yani ateşten yaratmıştır. Bu duruma göre mevcut İblis maddîdir. Fakat İbn Teymiyye, "halk"a mukabil "emr" kelimesinin geçtiği ayet-i kerimeyle ilgili Gazzâlî'nin sözünü ret ederken herhangi bir izahta bulunmamakta ve mezkûr ayetteki "emr" den maksadın ne olduğunu, "emr" in "halk" ile ne gibi bir bağının olduğunu açıklamamaktadır.

Hâlbuki azıcık bir düşünme, ayet-i kerimedeki, "halk ve emr" kelimelerinden maksadın Plotinus'un, "fizik âlemi, akıllar ve ruhlar âlemi olamayacağı sonucuna götürmektedir. Aynı şekilde "halk ve emr" in, İbn Teymiyye'nin, bütün âlemin maddî olduğu yolundaki görüşüne de delalet etmemektedir. Gerçi ayet, Allah dışındaki bütün âlemin mahlûk olduğuna açıkça delalet eder. Aşağıdaki ayet-i kerimede de Cenab-ı Allah, açıkça şöyle buyurur: "Güneş, ay ve yıldızlar emrine âmâdedir."²⁹

²⁷ İsra, 17/85.

²⁸ Müellif, "melekler" ifadesi ile cinleri kastetmiş olmalıdır. Zira İblis'in cinlerden olduğuna dair açık nass bulunmaktadır: "Hani biz meleklerle, Âdem için saygı ile eğilin" demiştik de İblis'ten başkası başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıkmıştı"(Kehf, 18/50). (N. Döner)

²⁹ Araf, 7/ 54.

Şu halde ilahi *emr*, bütün mevcudat ve mahlûkatın kendisine tabi olduğu şeydir. O da bu âleme hükmeden kanunlar ve prensiplerdir ve hiçbir şey onun dışında değildir. Buna göre bu ayetten sonra gelen, “İyi biliniz ki halk/yaratma da ve emir de O'nundur.” ayetinin anlamı şudur: “Hem evrenin halkı/yaratılışı hem de evrenin tabi olduğu ve boyun eğdiği kanunlar Allah’tandır. Bu anlam, bir kimsenin inançlarını, dinî ve felsefî görüşlerini ayete uygulamadan daha önce bizzat ayetten istinbat edilmektedir. Fakat ‘*De ki ruh rabbimden bir emirdir*’ ayeti, ervah ve ukûl âleminin, halk âleminden başka bir âlem olduğuna delalet etmektedir.” Emr’in Rabb kelimesine izafe edilmesi ona başka bir anlam vermektedir.

İbn Teymiyye, “*er-Redd ale’l- mantıkıyyîn*” kitabının mukaddimesinde ifade ettiği gibi bu eseri, dağınık bir şekilde ve farklı oturumlarda yazmıştır. ifadesinden o, bu eserin düzenli yazılmasına da bir önem vermemiş, daha çok ilahiyat konusunda filozofların görüşlerini reddetmeyle ilgilenmiştir.³⁰ Bu nedenle eserinin mantıksal bir düzeni yoktur. Kıyas³¹ ve burhan bölümünde, kıyası ve burhan konularını reddetme ile ilgili ayrıntılı konular yazmıştır. Bunlar, kıyasa itiraz etmesi, suğra/küçük önerme cümlesinin kübra/büyük önerme cümlesinde munderiç olması ve kübrayı bilmekle öncüllere ve suğra-kübra cümlelerinin tertibine ihtiyaç olmaması yolundaki kıyasa yönelik meşhur itiraz kabilinden konulardır. Bu konuların Gazzâlî ile özellikle bir ilgisi bulunmamaktadır. Burada bunu zikretmek veya buna işaret etmek yerinde değildir. Mühim olan şudur ki o, kendi kitabında Gazzâlî’ye itiraz ederek şöyle demiştir: “Gazzâlî, peygamberleri bir vasıta görmeksizin kalbin ve nefsin tasfiyesini gaybı bilmeye sebep görür.”³² İbn Teymiyye, Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr* ve *Kimyau’s-sa’ade* eserlerinden (Arapça metin olarak) şunları nakleder: “Riyazet sahibi, bazen Allah’ın sözünü işittir. Musa b. İmran’ın Allah’ın sözünü işittiği gibi.” İbn Teymiyye şunu söyler: “Kitap ve sünneti iyi bilen Şafiî (ö. 204/820), Malik (ö. 179/795), Ebu Hanife (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’in ashabı, Hz. Peygamberin izinde olan muhakkik sufiler, hadis ve sünnet ehli, bu gibi sözleri kabul etmemektedir.”

³⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.4.

³¹ *Kıyas*; öncül olarak adlandırılan verilmiş bir takım önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu bir sonuç çıkarması işlemine verilen addır. Kıyası oluşturan önermelere öncül; öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuca da netice (sonuç) adı verilir. Örnek: Bütün buğdaylar, bitkidir. Her bitki, yetişir. (Öncüller) Öyleyse her buğday, yetişir. (sonuç) Bütün insanlar, ölümlüdür. Ahmet insandır. (Öncüller) Ahmet de ölümlüdür.(sonuç) (bkz.Halid b. İbrahim ez-Zahidî, *el-Esâs fi’l-Mantîq ve huve şerhun mubassatun... li metni İsağûcî*, Mektebetu Emîr-Daru İbn Hazm, Kerkuk-Beyrut 1434, 2013, s. 145-146; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138 vd) (N. Döner)

³² İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.510.

İbn Teymiyye, burada Gazzâlî'nin gerçeği yansıtan görüşüne karşı gelen bir grup kalamcıya ve rey ehline çatarak şöyle der: "Gerçek şudur ki, kalbin tasfiyesi ve takvası, ilme ulaşmanın mühim vesilelerindendir. Netice itibariyle ilimde ve amelde, kitap ve sünnete yapışmak gerekir." İbn Teymiyye'nin, Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ına nispet ettiği konu, Ebu'l Ala Afîfî neşrinin 81. sayfasında geçer. Fakat "Riyazet sahibi, bazen Allah'ın sözünü işitir", şeklinde yukarıda İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye nispet ettiği görüşü açıkça yansıttığı söylenemez. Zira Gazzâlî şöyle der:

اذ من الاولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدد الانبياء وفي الانبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة

Zira kimi velilerin nuru, Peygamberlerin imdadına neredeyse ihtiyaç bırakmayacak kadar parıldar. Peygamberler arasında da neredeyse meleklerin yardımına ihtiyaç duymayanı vardır...

Bu ibare "Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır."³³ ayet-i kerimesinin bir başka açıdan tefsiridir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, zeytin ağacı yağının saflığını, "neredeyse herhangi bir ateş yaklaşımdan da aydınlatır" şekilde nitelendirmiştir. Buna göre Gazzâlî de şunu demek istemiştir: Allah'ın bazı velileri öyle parlaktır ki, onların peygamberlerin yardımına ihtiyaçları nerdeyse yok gibidir. Aslında bu ifade, teşbihte bir mübalağadır ve bu, hakikatte de böyle olduğu sonucuna götürmez. Aynı şekilde gerçekte zeytinyağının fevkalade safiyeti, herhangi bir ateş yaklaşımdan ışık vermez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında İslam âlimlerinin inkâr edip yadırgayacağı bir husus yoktur. Zira (يكاد يشرق) nerdeyse aydınlatır, ifadesi ile "يشرق" aydınlatır ifadesi arasında hayli fark vardır.

169

Sonuç

İbn Teymiyye'nin diğer kitaplarında Gazzâlî'ye yönelik hücumları da aşağı yukarı bu türden eleştirilerdir. Kişi, İbn Teymiyye'nin sert, can alıcı, kılı kırk yararcasına dikkatini beğenir, fakat onun kendi inançlarında aşırı taassuba ve donukluğa duçar olduğunun da şaşkınlığını yaşar.

Başka bir yerde onun *Minhâcü's-sünne*'nin mukaddimesinde Şiilere yönelik ortaya koyduğu şaşkırtıcı iddialarını yanıtlamıştım. Bunun bir an önce yayımlanacağını ümit ediyorum.

³³ Nur, 24/35.

İbn Teymiyye'nin kendi inançlarını müdafaa konusunda gösterdiği çaba ve gayreti, bu yolda hapis ve sürgün gibi katlandığı zorlukları görmezden gelemem. Farklı alanlarda pek çok telifte bulunan ve olağanüstü bir eleştiri gücüne sahip olan İbn Teymiyye'yi, İslam dünyasının en büyük insanlarından birisi olarak bilirim.

Kaynakça

Laoust, Henry, *Nazariyyatu Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye fi's-siyaseti ve'l-ictima'*, Arapçaya Terceme: Muhammed Abdulazim Ali, Kahire,1988.

İbn Teymiyye, Takyuddin Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitabu'r-redd ale'l-mantıkiyyîn*, Takdim: Süleyman en-Nedvî, (1.Baskı), Bombay, 1368/1949.