

es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İBN KAYYİM'İN RÂZÎ'YE YÖNELTTİĞİ YORUMLA İLGİLİ TENKİTLER

Hârun ÖĞMÜŞ (*)

Özet

Hicrî VIII. asırda selef âlimlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla adındaki eserinde değişik akîdevî fırkaları ve onların nasslara yaklaşım yöntemlerini tenkît etmiştir. Bu makâlede, eserde tenkît edilen kimselerin, Cehmiyye ve Muattıla'dan çok onlarla özdeşleştirilen başka kimseler olduğu gösterilmeye çalışılıyor, bir bakıma eserin arka plânı ortaya konuluyor ve asıl hedef alınan kimselerin Eş'arî kelâmcıları ve özellikle de büyük Kur'an yorumcusu Râzî olduğu tespit ediliyor.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, Râzî, yorum, akıl, nakil

At the Frame of his Work Named 'es-Savâiku'l-Mursala' the Critics about Ibn Kayyim's Comment on Râzî

Abstract

At the eighth century (hijra), in his work named es-Savâiku'l-Mursala ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla Ibn Kayyim al-Cevziyya, one of the predecessors of muslim scholars, criticized the different schools of faith and their methods of approaching to the nass. In this article, it is trying to point out that the persons who were criticized in his work are not from Cahmiyye and Muattıla but others who were identified with them and here as it were put forth the background of the work, then it is determined that the real aimed persons were the Eş'arî theologs and especially Razî, the leader interpreter of Kur'an.

Key Words: Ibn Kayyim, Razî, comment, mind, narration.

*) Dr., Araştırmacı, İlahiyat Araştırmaları Derneği (İLADER).
(e-posta: ogmusharun yahoo.com)

Giriş

Kur'an ve sünneti yorumlamada en etkili husus, yorumcunun nasrlara yaklaşımı ve tâkip ettiği usûldür. Usûl, bilginin nasıl kullanılacağı ile ilgili olduğu kadar bilginin kaynaklarının ne olduğu ve bunların değeri ile de ilgilidir. Meselâ usûl-i fıkıh, fikhî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarmaya yarayan icmâlî delilleri tespît etmekle birlikte epistemoloji ile de ilgilenir; Kitap, sünnet, icmâ' gibi bilgi kaynakları ve bunların değeri hakkında belirlemelerde bulunur.

İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) es-Savâiku'l-Mürsele adındaki eseri, delillere yaklaşımı ve bu hususta başkalarına yönelttiği tenkitlerle dikkat çekmektedir. Tamâmı günümüze ulaşmayan eserin¹ 4 cilt hâlinde basılan mevcut kısmının bir cildinden fazlası, tevil ve daha çok da bâtil tevilin zararları üzerinde durur. Daha sonra konu, müellifinin "tâğût" olarak nitelediği şu dört ilkenin reddine intikâl eder:

1. Allah ve peygamberinin sözü, kat'iyet ve yakîn ifâde etmeyen lâfzî delillerden ibârettir.

2. Akıl ile nakil çeliştiğinde akıl tercîh edilir.

3. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyet ve hadisler hakîkati olmayan mecâzî ifâdelerdir.

4. Âdil râvîlerin peygamberden naklettiği ve ümmetin kabûlüne mazhar olan sahih rivâyetler zannîdir, kat'iyet ifâde etmez. (İbn Kayyim, t. y.: II, 632)

Eserin orijinalinin günümüze ulaşan ve neşredilen kısmı bu ilkelerin ilk ikisinin red-diyle son bulmaktadır. Bununla birlikte, eserin İbnü'l-Mevsîlî (ö. ?) tarafından yapılan muhtasarı sâyesinde, diğer başlıklar da kısmen günümüze gelmiştir.

Biz bu çalışmada ehl-i sünnet dâiresi içinde bile bilgi kaynaklarına yaklaşımın ve onlara verilen değerin ne kadar farklılaşabileceğini bir eser çerçevesinde göstererek günümüzde üzerinde çok durulan İslâmî ilimlerde usûlle ilgili araştırmalara katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

es-Savâiku'l-Mürsele'nin Yazılış Gerekçesi

İbn Kayyim, eserini telif edişiyile ilgili belli bir sebep zikretmemiştir. Bununla birlikte "Cehmiyye ve Muattıla'ya atılan yıldırımlar" anlamına gelen es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla ismi, yazılış gâyesini bir ölçüde göstermektedir. Bu sebeple Cehmiyye ve Muattıla'nın kim olduğunu bilmek gerekmektedir.

Cehmiyye, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) adında birine nispet edilen ve o şahsın öldürülüşünden kısa bir süre sonra da mensûbu kalmayan akîdevî bir mezheptir². Ancak onun, sıfatların reddi başta olmak üzere bâzı görüşleri Mu'tezile'nin görüşleri ile örtüş-

1) Bununla ilgili olarak yayına hazırlayanın dipnotuna bk. (Ali b. Muhammed ed-Dahîlûllah, t.y.: III, 795)

2) Nitekim Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037), kendi zamânındaki Cehm taraftarlarının Nihâvend'de yaşadıklarını ve bir kısmının yapılan dâvete icâbetle Eş'arî mezhebine girerek ehl-i sünnetle berâber olduklarını belirtir. (1990: 212) Konuyla ilgili ayrıca bk. (Eş'arî, 1963: 279-280; Şehristânî, 1992: 73)

tüğünden (Şehristânî, 1992: 73)³ dolayı zaman zaman Mu'tezile'nin de Cehmiyye diye isimlendirildiği görülmektedir. "Allâh'ın sıfatlarını kabûl etmeyenler" anlamına gelen Muattıla ise, yaygın olarak yine Cehmiyye ve Mu'tezile hakkında kullanılan bir nitelemedir.

Fikirleriyle İslâm düşüncesinde büyük bir iz bırakan Mu'tezile mezhebinin en etkin çağı, devlet erkini kullandığı Memun, Mu'tasım ve Vâsık devri (198/813-232/847) olmuştur⁴. Hicrî IV. Asırda şîî Büveyhîlerin (320/932-454/1062) Irak'ta hâkim olmasıyla etkinliğini artırdığı ikinci bir devre olmuşsa da⁵, hiçbir zaman önceki konumunu elde edememiş, neticede Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî'den (ö. 538/1143) sonra güçlü bir müntesibi kalmamıştır. Artık İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) yaşadığı hicrî VIII. asra geldiğimizde Mu'tezile'nin savunucusu olan birinin bulunması şöyle dursun, kendisini o mezhebe nispet eden kimse bile kalmamıştı.

Verdiğimiz bu bilgilere göre – tabîî olarak – İbn Kayyim'in, kendisinden çok önce etkinliğini yitirmiş Cehm b. Safvân'ın taraftarlarının ve Mu'tezile'nin görüşlerini ele alıp irdedelediği akla gelir. Halbuki onun, eseri boyunca harâretli bir tartışma üslûbu sergilediğini görmekteyiz. Bu üslûp, şu iki şıktan birini gerektirir: Ya sırf entelektüel merakını tatmîn etmek için yalnızca akademik kaygılarla hiçbir mensûbu kalmamış ve dolayısıyla gündemden düşmüş olan bir mezhebin görüşlerini yeniden ele alıp çürütmekte, ya da gerçekten görüş ayrılığı içinde olduğu çağdaş muâırızları vardır ve bunları görüşlerindeki benzerlikten dolayı Cehmiyye ve Muattıla diye nitelemektedir.

Bize göre doğru seçenek ikincisidir. Çünkü birincisi İbn Kayyim'in hayatla irtibatlı olan dinamik şahsiyetiyle ve diğer eserleriyle pek örtüşmez. Zâten onun muâırızları, eserinin satır aralarından okunabilmektedir. Meselâ Allâh'ın sıfatlarını yediyle sınırladıkları için Seb'iyye (Yediciler) diye nitelediği bâzı kimselerin, Selef ve Cehmiyye arasında bir yol tuttuklarını (İbn Kayyim, t.y.: I, 225-226; III, 1194), istivâ, vech, yed, nüzûl, gazap ve rızâ gibi sıfatları tevîl ederek haşr-i cismânîyi reddeden filozoflarla Râfîzîlerin tevillere kapı araladıklarını belirtir. (İbn Kayyim, t. y.: I, 453-454) Bu târifin kimi gösterdiği açıktır. Çünkü yedi sıfat kabûl edenler Eş'arîler başta olmak üzere Ehl-i sünnet kelâm-cılarıdır⁶. Kastedilenin onlar olduğu, Mu'tezile'nin hasmı olarak takdîm edilmelerinden de anlaşılmaktadır. Zâten –kelâmıla ilgili görüşü istisnâ edilirse (İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 513, 526)– Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) kendisini hep yüceltip bir selefî gibi gösterirken (İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 386-387, 394, 410-411, 435, 437, 439, 450) tâkipçilerini ve özellikle sıfatlarla ilgili olarak Cüveynî'yi (478/1085) birkaç kez açıkça tenkît etmektedir. (İbn Kayyim, t.y.: IV, 1442-1443, 1453; İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 410) Bütün bunlar göz önüne alındığında İbn Kayyim'in, Selef ve Cehmiyye arasında bir yol tuttukları gerekçesiyle,

3) Başka mezheplerin de Cehmiyye'nin görüşleriyle paralellik arz eden yönleri vardır. Detay için bk. (Gölcük, 1993: VII, 234)

4) Bu devirde Mu'tezile, Abbâsî Devleti'nin resmî mezhebi hâline gelmişti. (Ahmed Emîn, 2004a: III, 120-145)

5) Çünkü Büveyhîler, şîî-mu'tezilî, yâni Mu'tezilî görüşleri büyük ölçüde kabûl eden Şîilerdir. (Ahmed Emîn, 2004 b: IV, 114)

6) Yedi sıfatla ilgili olarak bk. (Râzî, t.y.: 187)

kadınısı tavırlar sergileyen erkeklere benzeterek “Cehmiyye’nin muhannesleri”⁷ dediği kimselerin başta Eş’arîler olmak üzere kelâmcılardan başkası olmadığı anlaşılır.

Ancak bunlar içerisinde de en öne çıkanı Fahrüddin er-Râzî’dir (ö. 606/1209) (İbn Kayyim, t.y.: II, 640, 665-667). Eserin muhtevâsına yönelik verdiğimiz bilgiler içinde “tâğût”, yâni “put” olarak nitelenen ve çürütülmesi vazîfe edinilen dört ilkenin ilk üçünün Râzî’nin el-Muhassal adındaki eserinde geçen bir paragraftan alıntılandığını söylemenin bunu anlatmak için yeterli olacağını düşünüyoruz. Zîrâ bu, eserin orijinalinin günümüze ulaşan ve neşredilen 4 cildinin yarıdan fazlası ile son iki ilke hakkında yazılan reddiyeleri içeren Muhtasar’ın yarısının Râzî’ye reddiye olduğu mânâsına gelir. Başka bir ifâde ile başında bulunan tevil bahsi ile Muhtasar sâyesinde bize ulaşan son ilke hakkında yazılanlar dışında eserin tamamı doğrudan Râzî’nin görüşlerini çürütmeye ayrılmış demektir. İstisnâ edilen bu bahisler ise, kelâmcı olması hasebiyle yine Râzî ile doğrudan ilgilidir. Râzî, — çoğunlukla adı açıkça zikredilmese de— eserin bir çok yerinde ehl-i sünnetle çelişen bir “Cehmî” olarak takdîm edilir (İbn Kayyim, t.y.: I, 238, 243, 262, 286, II, 456; İbnü’l-Mevsılî, t.y.: 395), birkaç defâ medih olarak anlaşılmayacak bir bağlamda “müteahhirinin fâzılı” ifâdesiyle nitelenir (İbn Kayyim, t.y.: II, 790; III, 1039), birkaç yerde ise şüpheli olmak ve eserleriyle şüpheye düşürücü olmakla ithâm edilir (İbn Kayyim, t.y.: II, 666-667, III, 1078-1079, IV, 1259-1262).

İbn Kayyim’i böyle bir eser yazmaya sevkeden temel sebep, Allâh’ın fiilî sıfatlarını tevil eden ve aklı önceleyen Râzî ve Eş’arîlere gösterdiği tepki olmakla birlikte⁸, haclı seferleri ve Moğol istilâsı esnâsında Şîî-İsmâîlî mezhebi mensuplarının sergilediği bazı tavırlar da bunda etkili olmuş olabilir⁹. İki asır gibi uzun bir safhayı içine alan bu hâdiseler, toplumda dilden dile aktararak bir infiâl meydana getirmiş ve İbn Kayyim ile hocası İbn Teymiye (ö. 728/1328) gibi âlimleri akîdevî firkaları araştırmaya sevk etmiş olabilir. (Ali b. Muhammed ed-Dahîlûllah, t.y.: I, 35-36) Nitekim eserde tenkit konusu edilen tevil, mecaz ve aklın nakle öncelenmesi gibi konular hep bu fırkaların temel yaklaşımı olmuş, önce Mu’tezile tarafından savunulmuş, sonra Fâtımîlerce bâtınî-İsmâîlî görüşleri temellendirmek için kullanılmış ve en nihâyet Eş’arîlerce büyük ölçüde benimsenmiştir¹⁰.

7) Aynı yerde “Moğol asıllı Cehmiyye” ifâdesini kullanmaktadır. Bu ifâde, Moğollara vezirlik etmesi hasebiyle yalnızca Nasîruddin et-Tûsî’ye (ö. 672/1274) yönelik görünüyor. Ancak, — İslâm âleminin doğusunu ve merkezini istilâ eden Moğolların iyi bir anlam çağrıştırmadığı göz önüne alındığında — müarızlarını çirkin göstermek isteyen İbn Kayyim’in, — her ne kadar Moğol istilâsından önce yaşamış olsa da— yaşayıp gezdiği bölgeleri dikkate alarak bu nitelemenin içine Râzî’yi de katmak istemesi muhtemeldir. (İbn Kayyim, t.y.: IV, 1333)

8) Zâten hocası İbn Teymiye ile birlikte Eş’arîlere karşı bir fikir mücadelesi vermiştir. (Koca, 1999: XX, 393)

9) Meselâ İbn Kayyim’in doğduğu târîh olan 690/1291 yılında sona eren haclı seferleri esnâsında İsmâîlî Fâtımîlerin, Sünnî Selçukluların hâkimiyetlerini genişletmesinden çekinerek Frenklere mektup yazıp Şam’ı istilâ etmeleri için onları tahrik ettikleri rivâyet edilmektedir. (İbnü’l-Esîr, 1989: X, 273) Kezâ Abbâsî halifesinin پایتختی Bağdat’ın 656/1258’de Hülâgû tarafından istilâ edilmesinde şîî vezir İbnü’l-Alkam’ın parmağı olduğu belirtilmektedir. (Makrîzî, 1957: I, 400)

10) Nitekim İslâm düşünce târihinin özeti mâhiyetinde aklın nakille çelişmesi hakkında verdiği bilgiler, İbn Kayyim’in, meselenin siyâsî-ictimâî boyutuyla ilgili ve ondan etkilenmiş olduğunu göstermektedir. (t. y.: III, 1065-1080) Nasr Hâmid Ebû Zeyd de bu husûsa işaret etmiştir. (1996: IX, 30)

İbn Kayyim'in bu eseri yazmasında göz ardı edilmemesi gereken bir başka âmil de vahdet-i vücud nazariyesini savunan bâzı sûfî ekollerin yaygınlaşması ve bunların mün-tesiplerinin, — akılla idrâk edilemeyen vasıfları hâiz sıra dışı kişiler ve ehl-i hâl olarak kabul edilerek — halk tarafından sorgulanmaksızın kabul görmesidir. (İbn Kayyim, t.y.: IV, 342-349, III, 931-932) Ayrıca, Bâtınîlerin görüşlerini temellendirmek için büyük ölçüde felsefeden yararlanmaları ve filozofların büyük dâhîler olarak kabul görmesi, müellifi, İslâm filozoflarının görüşlerini değerlendirmeye de sevketmiştir (İbn Kayyim, t.y.: II, 419-422, III, 929-931).

Hülâsa olarak es-Savâiku'l-Mürsele, vahdet-i vücud görüşünü savunanlar başta olmak üzere bâzı sûfî ekollerin, İslâm filozoflarının ve bâtınî mezheplerin tenkitlerini de ihtivâ etmekle birlikte, asıl olarak târihte kalmış olan Cehmîyye ve Muattıla isimleriyle yaftalanan Eş'arî kelâmcılarını hedef almaktadır. Başka bir ifâdeyle, İslâm düşüncesinin dört temel metodu içinde yer alan hadîs ekolünün tezlerini savunmakta ve bu ekolün, İslâm felsefesi, tasavvuf ve özellikle de diğerlerine göre daha fazla yaygınlaşma imkânı bulan kelâm metoduna getirdiği tenkitler ve reddiyeleri ihtivâ etmektedir. Tenkit ettiği kimseler içerisinde en başta gelenini ise, Eş'arî kelâmının en büyük temsilcilerinden büyük Kur'an yorumcusu Fahrüddin er-Râzî oluşturmaktadır.

II. İbn Kayyimin Râzî'ye Yönelttiği Tenkitler

A. Lâfzî Delillerin On Şartla Kesinlik Kazanacağı İle İlgili Tenkitleri

İbn Kayyim'in Râzî'ye getirdiği tenkitlerin en öncelikli hedefi, naklî delillerin ancak on şartla kesinlik ifâde edebileceği ve akılla naklin çelişmesi durumunda aklın önceleneceği hakkındaki şu paragraftır:

Lâfzî delillerin kesinlik ifâde etmesi için şu on husûsun kat'î olarak bilinmesi gerekir:

1. Râvîlerinin yalancılık ve yanlıştan uzak oldukları, 2. Cümle içindeki konumları ve kazandıkları anlamlar (i'rapla ilgili durumları), 3. Çekimleri (sarfla ilgili durumları), 4. Birden çok anlama gelmedikleri (müşterek olmadıkları), 5. Mecaz olmadıkları ve başka bir anlama nakledilmedikleri, 6. Belli şahıs ve zamanla ilgili olmadıkları (tahsîs edildikleri), 7. Bulundukları cümlede takdîrin (ibârede zikredilmeyen bir kelimenin zikredilmiş farzedilmesi) söz konusu olmadığı, 8. Cümlede takdim-tehir olmadığı, 9. Neshin olmadığı, 10. Aklî bir muârizin bulunmadığı. Eğer aklî bir muâriz bulunursa nakle tercih edilir. Çünkü naklin akla tercihi aklın kınanmasını gerektirir. Bu da nakli kınanır duruma düşürür. Çünkü nakil akla muhtaçtır. Kaynak zannî olursa netice nasıl olabilir? (Râzî, t.y.: 51; İbn Kayyim, t.y.: II, 633-634)

Eserinin orijinalinin günümüze ulaşan kısmının neredeyse tamâmını bu paragrafı reddetmeye ayıran İbn Kayyim, bu konu üzerinde oldukça geniş durmuştur. Yukarıda sıralanan maddelerin her birine ayrı ayrı getirdiği tenkitler içinde örtüşmeler vardır. Bu sebeple, -tekrâra meydan vermemek için- önce onun görüşlerini ana hatlarıyla aktaracağız, sonra topluca değerlendireceğiz.

İbn Kayyim'e göre yukarıdaki ifâdelerin sâhibi, ya mütekellimin kastıyla ya da mütekellimin kastının gerçekliği ile ilgili kesin kanâat edinilemeyeceği görüşündedir. Birinci

ihitmâle göre tasdîke aykırı bir durum söz konusu olmasa da maksada ulaşamayacağını belirttiği için yine lâfzî delilleri kınamış olur. Bu delillerin akılla çelişmeleri hâlinde aklın tercîh edileceğini savunduğu için zâten vahyi geri plâna itmiş olmaktadır. Halbuki Kur'an mütevâtirdir. Meselâ "*Yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti hacetmesi de, insanlar üzerine Allâh'ın bir hakkıdır*" (Âl-i İmran 3/97) âyeti lâfzen ve mânâden mütevâtirdir. Allah'la maksat, âlemlerin rabbi, insanlarla maksat Âdemoğulları, beyt ile maksat Kâbe'dir.

Ayrıca Kur'an ezberlenmek, anlaşılacak, uygulanmak ve okunmak üzere kolaylaştırılmıştır. Onun lâfızları gibi mânâları da tebliğ edilmiştir. Hattâ mânâlarına daha fazla özen gösterilmiştir. Peygamberden dîni nakledenler kat'î olarak kastedileni anlayarak nakletmişlerdir. Çünkü peygamber anlatma, onlar da anlama kâbiliyetine sâhipti. O halde onu nakledenler kast-ı mütekellimi anlayarak naklettiler, lâfzı naklettikleri gibi anlamış oldukları murâd-ı İlâhî'yi de naklettiler. Çünkü peygamber onlara namaz, zekât, savm, hac ve gusûl gibi Kur'an kelimelerini zikretti ve onlar da bununla neyi kastettiğini anladılar. Hattâ maksadı anlamaları lâfızları anlamalarından daha ileriye. Çünkü bir topluluğa hitap eden, ders veren veya mesaj ileten biri, lâfızların ezberlenmesinden çok maksadın anlaşılmasına önem verir. Muhâtaplar da aynı tavrı sergiler. Çünkü mânâ amaç, lâfız ise araçtır. Ayrıca mânânın öğrenilmesi lâfızdan daha kolaydır. Bu sebeple mânâlar lâfızlardan daha sağlam nakledilmiştir (İbn Kayyim, t.y.: II, 634-638, 737-738).

İbn Kayyim, insanların konuşmalarının da lâfızlarla olduğuna dikkat çekerek söz konusu iddiânın doğru olması durumunda insanların birbirleriyle anlaşmalarının mümkün olmaması gerektiğini, insanların anlaşıyor olmasının ise iddiâ sâhibini yalanladığını belirtir. Ona göre, mütekellimin murâdı konuşma yolu ile aklî yöntemlerle olandan daha kolay ve daha güçlü elde edilir. Nitekim çocuklar, aklî ve zarûrî bilgileri öğrenmeden konuşmayı öğrenirler. Bu itibarla aklî bilgilerin kesinlik ifâde edip, naklî bilgilerin zannî olduğunu ileri süren kimse gerçekleri tersyüz etmiş, fitrata ve vâkıya aykırı davranmış olur. Çünkü aklî bilgilerin sınırlı sayıdaki kişilerce bilindiği, insanların çoğunun ise konuşarak anlaşıp ihtiyaçlarını giderdiği apaçık ve göz önünde olan bir gerçektir. Bu ise, lâfzî delillerin asıl aklî delillerin tâlî olduğunu, dolayısıyla lâfzî delillere yapılan kınamanın aklî olanlara da râcî olduğunu gösterir (İbn Kayyim, t.y.: II, 641-643).

İbn Kayyim, bu genel değerlendirmeden sonra Râzî'den aktardığı paragraftaki maddelerin bâzılarını tek tek tenkît eder:

1. Lügatle İlgili Şartı Tenkîdi: İbn Kayyim, Kur'an ve sünnetin lâfızlarının mânâyâ delâletinin, her kavmin dilindeki kelimelerin bilip-alıştıkları mânâlara delâleti gibi olduğunu belirtir. Ona göre sözden amaçlanan şey, mütekellimin kastını bilmektir. Mütekellim kelâmıyla; kelâm da nizâmıyla mânâyı gösterir. Bunun için mütekellimin üslûbunu bilmek gerekir. Muhâtap, mütekellimi ve sıfatlarını, onun açıklama ve üslûbunu ne kadar iyi bilirse murâdı o kadar tam ve mükemmel anlar. Bir lâfızla bir mânâyı kastetmeyi alışkanlık hâline getirmişse, o kelimeyi kullandığı her yerde o mânâyı kastettiği ve o mânâyı benzerlerinden tecrit ettiği anlaşılır, böylece murâdı kat'î ve net olarak malûm olur (İbn Kayyim, t.y.: II, 742-745).

İbn Kayyim, itirâd-ı isti'mâl (kullanımın değişmezliği) adını verdiği bu düşünce ile nesnel bir anlam elde etmeye çalışır, böylece lâfız ve mânâsıyla mütevâtir olduğunu vurguladığı (İbn Kayyim, t.y.: II, 747) Kur'an kelimelerinin hepsinin kat'iyet ifâde ettiğini ileri sürer.

2. İ'râb ve Tasrifle İlgili Şartı Tenkîdi: İbn Kayyim, Kur'an'ın i'râb ve sarf bakımından da mütevâtir olduğunu belirtir. (İbn Kayyim, t.y.: II, 746-747) Zâten, ona göre, lâfzın mânâya delâleti husûsunda i'râb ve tasrifin bilinmesine gerek yoktur. Meselâ "Allah" kelimesinin yaratıcının ismi olduğunu bilen kimsenin, bu kelimenin câmid mi müştak mı, müştak ise neden müştak olduğunu bilmesine gerek yoktur. İ'râb ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. İnsanlar birbirlerinin konuşmalarını kat'î olarak anlayabilmektedir. Bunun için i'râb vecihlerine gerek yoktur (İbn Kayyim, t.y.: 680-681).

3. Takdirle İlgili Şartı Tenkîdi: Takdîrin hiçbir ölçüsü olmadığını, sözü geçersiz kılma niyetindeki herkesin istediği doğrultuda bir takdir yapabileceğini ileri süren İbn Kayyim takdîri üçe ayırır:

a. Kat'iyen olmayan ve olduğunun iddiâ edilmesi bâtil olan takdir. "*Rabbin geldi*" (Fecr 89/22) âyetini "Rabbinin melekleri geldi" şeklinde yorumlamak böyledir. İbn Kayyim'e göre dilin ekseriyeti takdîre ihtiyaç bırakmayacak yapıdadır (İbn Kayyim, t.y.: II, 710-711).

b. "*Mûsâ'ya: Asân ile denize vur, diye vahyettik. Derhal yarıldı*" (Şuarâ 26/63) âyetinde olduğu gibi lâfzen zikredilmişçesine bağlam ve sözden anlaşılan fakat ihtisâr için hazfedilmiş olan takdir. Herkes bu âyetin mânâsının "*Mûsâ denize vurdu da yarıldı*" olduğunu biliyor. Dolayısıyla bunun zikredilmesi zâten açık olan bir şeyi açıklamak olacaktır. Bu sebeple hazfedilmesi daha güzel olmuştur. Çünkü başka bir şey anlaşılmaz. Kur'an'da bunun benzeri çoktur.

c. Mevcut olması muhtemel olan takdir. İbn Kayyim'e göre, muhâtap, mütekellimin bilgili, yol gösterici, iyi niyetli biri olduğunu bilirse, sözünün zâhiriyle murâdının örtüştüğünden şüphe etmez. Bu sebeple, bu üçüncü nevî takdîrin vâir olup olmadığı ancak sözdeki ipuçlarından çıkarılabilir. (İbn Kayyim, t.y.: 713-714) Buna göre o, yalnızca "*Allâh'ın size bol lütfu ve merhameti bulunmasaydı ve Allah, tevbeleri kabûl eden hüküm ve hikmet sâhibi olmasaydı (günahlarınız sebebiyle sizi hemen cezâlandırırdı)*" (Nûr 24/10)¹¹ âyeti gibi şartın cevâbının hazfedildiği yerlerle benzeri yerlerde takdîre kapı aralamaktadır.

4. Takdim-Tehirle İlgili Şartı Tenkîdi: İbn Kayyim'e göre dil, Allah'ın insana bir lütuf olarak öğrettiği, alışılan şekliyle kullanılan bir anlaşma vâsıtasıdır. Onun mukaddem ve muahhar olanları bellidir. Araplar muzâfî ve fâili takdîm, muzâfun ileyh ve mef'ûlü ise te'hîr ederler. Ancak normalde muahhar olan mef'ûlü takdîm etmek ve normalde mukaddem olan fâili te'hîr etmek gibi bilinen ve alışılanın dışında bir kullanıma başvurdıklarında karışıklığa meydan vermemek için mutlakâ bir karîne zikrederler. Meselâ ضرب زيد عمرو "Zeyd'e Amr vurdu" cümlesindeki takdim-tehirde bir karışıklık söz ko-

11) Taberî de âyeti bu şekilde yorumlamıştır. (2003: XVII, 188-189)

nusu değildir. Çünkü i'râb alâmetlerinden fâil ve mef'ûl ayırt edilebilmektedir. Ancak *“Mûsâ İsâ'ya vurdu”* örneğinde karışıklığa meydan vermemek için fâili mutlakâ takdîm ederler. Dolayısıyla *“Bir zamanlar Rabbi İbrâhîm'i bir takım kelimelerle sınamıştı”* (Bakara 2/124) *“Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır”* (Hac 22/37) âyetlerindeki takdim-tehirler anlaşılma-ya engel değildir. Bu sebeple bunlarda mütekellimin sözünün açık olmadığı ileri sürülemez. Kaldı ki meânî ve beyan ilimlerinde zikredildiği üzere bunu gerektiren ve güzel kılan bir takım sebepler de vardır. (İbn Kayyim, t.y.: II, 714-716) Meselâ istifhâm-ı inkârîde (yadırgayıcı soru) eğer fiil yadırganıyorsa *“Rabbiniz, erkek çocukları sizin için mi ayırdı?”* (İsrâ 17/40) âyetinde olduğu gibi fiil; fâil yadırganıyorsa *“İnsanlara sen mi dedin?”* (Mâide 5/116) âyetinde olduğu gibi özne takdîm edilir. Bu şekilde belâgat ilminin incelikleri gözetilmeyen, aksine mânâyı bozan takdim-tehirler ise, değil Allâh'ın kelâmında, merâmını anlatmak isteyen herhangi bir mütekellimin sözünde bile bulunmaz; ancak bilmecelelerde ve kâfiye sıkıntısı çekilen şiirlerde olur (İbn Kayyim, t.y.: II, 717-721).

Takdim-te'hîre bu şekilde yaklaşan İbn Kayyim, âyetler hakkında ileri sürülen takdim-te'hîr iddîalarının pek çoğunu zorlama ve gereksiz yorumlar olarak değerlendirmiştir¹².

5. Akıl Muâırızla İlgili Şartı Tenkîd: İbn Kayyim'e göre gerçekte çelişki akıl ve nakil arasında değil, yanlış anlaşılan nakille akıl arasında olabilir. Sarih akılla sahih nakil arasında ise aslâ çelişki olmaz. Kelâmcılar hem nakli yanlış anlamışlar, hem de aklın hudutlarından çıkmışlardır. Öte yandan onlara göre mutlak mânâda muâırızın kaldırılması imkânsızdır. Çünkü biri kaldırılrsa bir başkası ihtimâl dâhilindedir. Muâırızın olmadığı bilgisine ulaşılsa bile, bu bilgi, muâırız olmadığını göstermeyecektir. Çünkü bizim bilmediğimiz bir muâırız olabilir. Nihâyetü'l-Ukûl müellifi (Râzî) gibi âlimlerin ortaya attığı “aklın nakille çelişebileceği” görüşü, ilhat ve zındıklığın en büyük temeli olmuş ve vahyin konumunu zedelemiştir. (İbn Kayyim, t.y.: II, 731-732) Halbuki Allah Teâlâ bir çok âyette, peygamber ve kitap gönderdiği insanların, inanma husûsunda hiçbir mâzere-tinin kalmadığını belirtmiştir. (Nisâ 4/165; İsrâ 17/15; Mülk 67/8-9; Zümer 39/71; En'âm 6/130) Eğer Kur'an ve hadis lâfızları kesinlik ifâde etmese ve akıl nakille çelişse vahye muhâtap olan insanların mâzereti kalkmaz. (İbn Kayyim, t.y.: II, 736-737) Ayrıca akıl nakle öncelenirse Kur'an'da muhkem âyet olduğu göz ardı edilip bütün âyetler müteşâbih kabûl edilerek akıl onların ircâ' edildiği muhkemât yerine konulmuş olur (İbn Kayyim, t.y.: II, 772-773).

12) Meselâ “*Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz çekil de, ne sonuca varacaklarına bak*” (Neml 27/28) âyetinde takdîm-te'hîr olduğu, gerçekte sözün diziminin “Mektubu onlara ver, ne yapacaklarına bak, sonra dön” şeklinde olduğuna yönelik yorum bunlardan biridir. Çünkü “dön” ile kasıt, hüdhüdün Süleyman'a geri dönmesi değil onların ne yaptığını bilmesidir. Her elçi gibi o da döneceğinden dolayı döneceğinin belirtilmesinde zâten bir fayda yoktur. (İbn Kayyim, t.y.: II, 716)

Eserinin iki cildini bu konuya ayıran ve bu konuda hocası İbn Teymiye'den de (ö. 728/1328) yararlanan İbn Kayyim¹³, bu konudaki temel yaklaşımını şöyle açıklar:

“İki naklî veya iki aklî delil veyahüt biri naklî diğeri aklî olan iki delil çeliştiğinde ya her ikisi de kat'îdir veya her ikisi de zannîdir veyahüt da biri kat'î, diğeri ise zannîdir.

İkisi de kat'î olan iki delilin çelişmesi mümkün değildir. Çünkü kat'î delil demek, medlûlünün kat'î olmasını gerektiren delil demektir. Eğer bu özellikte iki delil çatışorsa iki zıt bir araya gelir ki, akıl sâhibi hiç kimse böyle bir şeyin olmayacağından şüphe etmez.

Ancak biri kat'î diğeri zannî ise, aklî veya naklî oluşuna bakmaksızın kat'î olanı öncelenir. Eğer ikisi de zannî ise o zaman tercihte bulunulur ve yine aklî veya naklî oluşuna bakılmaksızın üstün olanı tercih edilir.” (İbn Kayyim, t.y.: III, 797)

Akıl ve naklin birbiriyle çelişmeyeceğini bu şekilde ortaya koyan İbn Kayyim, bu ikisinin çeliştirilmesi ve aklın nakle tercih edilmesi durumunda aklın yegâne ölçü kabul edilerek istenilen nassın ikrâr, istenilmeyenin ise tevil edilir hâle geleceğini, böylece vahyin fonksiyonsuz bırakılacağını belirtmektedir. (İbn Kayyim, t.y.: III, 803, 866, 1066) Ona göre, nakille çelişkili görülen aklî görüşlerin temelinde Aristo mantığı ile yapılan çıkarımlar vardır. Bu sebeple “Yunan asıllı pagan bir adamın, bilginin kriteri olmak üzere icâd ettiği ve bir iddiâ, iki öncül ve bir sonuca dayalı taklit ve tahmîn metodu” olarak nitelendiği klasik mantığın, hiçbir bilgiyi tashîh etmeye yaramadığını, üstelik insanları îmân hakikatlerinden çıkardığını ileri sürer. (İbn Kayyim, t.y.: III, 818-819) Kelâmcıları, akıl yanı sıra his ve vicdâna da yer veren Kur'an metodunu göz ardı ederek yalnızca akılla yetinmekle suçlar (İbn Kayyim, t.y.: III, 1187-1200, 1206). Ayrıca Râzî ve onun görüşünde olanların aksine temsîlî-kıyâsî delilin (analoji) şümûlî-kıyastan (tüm dengelim) daha güçlü olduğunu savunur (İbn Kayyim, t.y.: II, 764).

İbn Kayyim'in, aklın nakille çelişmeyeceğine, — farazâ — çelişse bile nakle tercih edilemeyeceğine dâir yukarıda zikredilenler dışındaki temel gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

a. Akıl izâfîdir, onunla herkes farklı bir çıkarım yapabilmektedir. Eğer akıl nakle tercih edilse, birleşmek bir tarafa ihtilâflar daha da artar (İbn Kayyim, t.y.: III, 823-824, 1067, 1094, III, 1164).

b. Akıl ve naklin çelişmesi; hesap, hendese ve kat'î olan tabîat meselelerinde düşünülebilir. Halbuki Kur'an ve sünnette bu konularda akla aykırı tek bir harf bile yoktur. Aykırı olanlar varsa bunlar da uydurmadır (İbn Kayyim, t.y.: III, 829-830).

c. Akıl nakle aykırı olursa, îman, inanılacak hususlarda muâraza olmama şartına bağlanmış olur. Akılla ulaşılan netîcelerin nihâyeti olmadığı için kişi her an aklın nakle aykırı olabileceğini düşüneceğinden nakle güvenemez olur. Halbuki meselâ “aklen nefyedici bir delîl bulunmadıkça ahrete inanıyorum” diyen kimse mümin değil mütereddit olur (İbn Kayyim, t.y.: III, 869-870, 1067, 1166, 1186).

13) İbn Kayyim, hocasının bu konuda her hangi bir ilâveye ihtiyaç bırakmayacak özellikte bir eser yazdığını belirtir. (t. y.: I, 796; İbn Teymiye, 1979: I, 87)

d. Akıl her şeyi bilemez. Dolayısıyla akılla idrâk edilemediği gerekçesiyle nakil reddedilemez. (İbn Kayyim, t.y.: III, 961, 1009) Nakille çeliştiği sanılan akıl, sofistlerin şüpheleri kabûlindendir (İbn Kayyim, t.y.: IV, 1208).

e. Allah, kendisi ve peygamberinin önüne geçmeyi yasaklamıştır. (Hucurât 49/1) Herhangi bir görüşle vahye muâzır olmak bu yasağa aldırmmak demektir (İbn Kayyim, t.y.: III, 997).

f. Akıl nakille çeliştirilir ve akıl tercîh edilirse, naklin çarpıtılarak tevil edilmesi, temsil olduğuunun söylenmesi veyâ anlaşılmmakla nitelenmesi sonucu ortaya çıkar (İbn Kayyim, t.y.: III, 1048-1049).

g. Akıl ve naklin çelişebileceğini kabûl etmek, dînin tamamlandığını bildiren âyetle (Mâide 5/3) çelişir (İbn Kayyim, t.y.: III, 826).

6. Mecazla İlgili Tenkidi: Orijinal eserin kayıp olan cildini – özetle de olsa – muhâfaza edip günümüze ulaştıran Muhtasar’ın yarısı bu konuyu ihtivâ etmekte ve burada İbn Kayyim hem lügatte hem de Kur’an’da mecazın olmadığını ileri sürerek mecazı toptan reddetmektedir.

Öncelikle şunu belirtelim ki, İbn Kayyim’in mecazı toptan reddedişi, Allâh’ın sıfatlarını mecâzî anlamda yorumlayan akîdevî fırkalara karşı bir tepkidir¹⁴. Tahsîs edilen âmm kelimenin mecaz olduğu¹⁵ ve mânâyâ delâleti için başka bir delîle ihtiyaç olduğu (İbnü’l-Mevsîlî, t.y.: 318) ve istisnâ edilen veyâ izâfetle kayıtlanan kelimelerin mecaz olduğu gibi mecaz sahasını çok genişletici iddiâların da¹⁶ onu böyle bir tepkiselliğe ittiği anlaşılmmaktadır. Nitekim bu durumda kelime-i tevhîdin bile mecaz olacağını belirtir ve “Lâ ilâhe illâllâh’ın bile mecaz olduğunu ileri süren bu görüşü Allah çirkinleştirsin, mecaz denilen bu şey olmaz olsun” der (İbnü’l-Mevsîlî, t.y.: 322).

Bu genel bilgiyi verdikten sonra kısaca belirtmek gerekirse İbn Kayyim’in mecazı reddetmesinin temel gerekçeleri şunlardır:

a. Her şeyden önce mecazın tarifinde bir ittifak oluşmamıştır. Mecazı târif ederken bâzıları lâfzî, bâzıları mânâyî, bâzıları da kullanımı esas almıştır. Ayrıca kelimelerin hakîkat ve mecaz olarak ayrımı şer’î, aklî veyâ lügavî bir taksim değildir. Aksine ilk üç asırdan sonra Mu’tezile ve Cehmiyye ile onların metodunu tâkip eden mütekelimlerce ortaya çıkarılmış bir istulahtır. Bu sebeple kelimelerin kullanıldıkları mânâların hangisinin asıl anlam olduğunu belirlemek mümkün değildir. Kelimelerin yalnızca cümle içinde kullanıldıkları mânâlar bilinebilir. Dolayısıyla tek başına bir kelimenin bir anlamının hakîkat, diğerinin mecaz olduğunu iddiâ etmek temelsizdir (İbnü’l-Mevsîlî, t.y.: 285-288).

b. Mecâzın bilinmesi için bir kriter yoktur. İddiâ edildiği gibi zihne gelen ilk (mütebâdir) mânâ, hakîkatın; bunun tersi ve cümleyi olumsuz yapmanın anlamı bozmaması

14) Bunu kendisi de açığa vurur. (İbnü’l-Mevsîlî, t.y.: 305)

15) Gazzâlî bir eserinde bu konuyu tartışmıştır. (t. y.: II, 54-56)

16) Meselâ İbn Kayyim’in de ilgili yerleri alıntılıyıp tenkit ettiği İbn Cinnî ve hocası Ebû Ali el-Fârîsî, fiillerin, masdarlarından türeyen mâzî, muzârî gibi tüm sîgalara vaz’ olunduğunu, dolayısıyla bir sîgada kullanılarak bir fâile isnat edilmelerinin mecaz olduğunu ileri sürmekte ve böylece tüm fiilleri mecaz saymaktadırlar. (İbn Cinnî, t.y.: II, 447-457; İbnü’l-Mevsîlî, t.y.: 346-364)

da mecazın ölçüsü olarak görülemez. Çünkü olumsuz yapıldığında anlamın bozulması sonucunu doğuran bir çok hakikat vardır. Kelimelerin zihne gelen ilk mânâları ise kullanıldıkları bağlama göre değişir. Cümle, bağlam ve kayıtlardan soyutlanarak tek başına alındıklarında ise hiçbir anlam ifade etmezler (İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 294-296). Kaldı ki, bir mânânın mütebâdir olduğunu söyleyen kimse hâlis Arap olmalıdır. Halbuki hâlis Arapların, mütebâdir mânâyı esas alarak hakikat ve mecaz ayrımı yaptıkları bilinmemektedir (İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 330). Hakîkatin kullanımının değişmez (muttarit) olmakla mecazdan ayrılacağını ileri sürmek de hakikat ve mecaz ayrımını sağlayamaz. Çünkü bu değişmezlikte, diller kıyasla sâbit olmadığı için kıyas esas alınamaz. Nakil esas alınsa, kullanılan kelimelerin hepsi kullanıldıkları mânâda muttarittir. Hiçbir kelime muttarit olmadığı bir mânâda kullanılmamaktadır (İbnü'l-Mevsîlî, t.y.: 301).

7. Diğer Şartlarla İlgili Tenkidi: İbn Kayyim'e göre, lâfzî delillerin kesinlik ifade etmesi için Râzî'nin saymış olduğu tahsis, nesih ve iştirâk (eş-anlamlılık) gibi hususlar, ancak varlıkları ispatlanabilirse dikkate alınır (İbn Kayyim, t.y.: II, 681-682, 753).

İbn Kayyim, ileri sürülen on şartın temelinde lâfzî delillerin birden fazla mânâyı gelebileceği ve hangi mânânın kastedildiğinin bilinemeyeceği düşüncesinin bulunduğunu belirtir. Halbuki – lügatçilerin de belirttiği gibi – karîne olmaksızın sözün zâhiri dışında anlaşılması câiz değildir. Mecaz, hazif, takdir, iştirâk ve tahsîsin mutlakâ bir karînesi olmalıdır. Gerçi Kur'an'da Arapların daha önce kullanmadığı anlamlarda kullanılan salât, zekât, sıyâm, i'tikâf gibi şer'î; İslâm, îman, küfr, nifâk gibi dînî; sârik gibi mücmel; فُرء kur' (hayız / temizlik) ve عَنَس as'ase (karanlık / aydınlık) gibi müsterek olan kelimeler vardır. Müstakil olarak ele alındıklarında bunlardan ne kastedildiği kat'î olarak bilinmez. Ancak bunlar da ya bulundukları âyette veya başka bir âyette açıklanmış, ya da açıklamaları peygambere havâle edilmiştir (İbn Kayyim, t.y.: II, 751-754). Böylece Kur'an'da yakîn ifade etmeyen hiçbir âyet olmadığı neticesine ulaşan İbn Kayyim, değişik ilimlerde müelliflerin – hakka uygun olsun veya olmasın – maksatlarını açıklayıp insanların da kat'î olarak bunları bilmesi mümkün olurken Allah ve rasûlünün muradını açıklayamamış ve ümmetin de şimdiye dek bunu anlayamamış olmasının imkânsız olduğunu belirtir ve aksini ileri sürenleri ma'rifetullahtan uzak olmakla ithâm eder (İbn Kayyim, t.y.: II, 766).

İbn Kayyim'e göre, Râzî'nin ileri sürdüğü on şartın anlamı aslında şudur:

İnsanları peygambersiz bırakmak onlara peygamber göndermekten iyidir. Çünkü peygamberlerin vâsıtasıyla hiç kimse hidâyet bulamamaktadır. Aksine onlar yüzünden insanlar sapmaktadır. Çünkü bu görüşü savunanların kanâatine göre Kur'an'dan hiçbir kesin bilgi ve delil elde edilemez. Aksine aklımızla bir şey bilirsek inanırız. Sonra da Kur'an üzerinde düşünür, eğer inancımıza uygunsa onun zâhirini kabûl ederiz. Çünkü peygamberin bildirmesiyle değil de elde etmiş olduğumuz aklî delille bilinmiştir. Yok eğer Kur'an'ın zâhiri, itsinbât ettiğimiz bu aklî delîle aykırı ise akla uyar, nakilde ise tevil, yüz çevirme ve tefvîz (anlama çabası harcamayıp mâhiyetini Allâh'a havâle etme) yollarını tutarız.

Bu durumda peygamberin verdiği haberin bir faydası yoktur Çünkü peygamberlerin getirdikleri, ya uzak teviller yapmak için işkence çekmeye veyâ sözü zâhirine hamletmekle oluşan sapkınlık ve bâtil îtikâda yol açmaktadır. Böylece lâfzî deliller insanların bir kısmının saptırılmasına, diğerlerinin de sıkıntı çekmesine sebep olmaktadır. Öyleyse onlar sâyesinde oluşan hidâyet ve şifâ nerededir? Bu görüş erbâbının bunu îtirâf etmeleri de şaşılacak bir husustur. Çünkü onların bu soruya verdiği cevap, mülhitlerin verdiği cevapla aynıdır. O da “Muhâtaplar, hakikatleri anlayamazdı, bu sebeple onlara gerçeklere uygun olanlar değil de misâller anlatıldı” cümlesidir (İbn Kayyim, t.y.: II, 769-770).

İbn Kayyim’in Râzî’ye getirdiği tenkitler ana hatlarıyla bunlardır. Yukarıda alıntılarımız ve tartışmanın odağını oluşturan Râzî’ye âit paragrafa dönersek, en başında الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند ثبوت أمور عشرة “Lâfzî delil, ancak on husûsun bilinmesi durumunda kesinlik ifâde eder” cümlesiyle karşılaşırız. Görüldüğü gibi bu cümle, lâfzî delillerin kesinlik ifâde etmesi için on husûsun bilinmesini şart olarak öne sürmektedir. Bu, on husûsun bilinmesi durumunda lâfzî delilin kesinlik ifâde edeceği anlamına gelir. Dolayısıyla başta “Lâfzî delil, ancak on husûsun bilinmesi durumunda kesinlik ifâde eder” deyip sonra on şartı sıralamakla – İbn Kayyim’in yaptığı gibi – tahsis, mecaz, iştirâk, hazif ve neshi vb. delille kayıtlamak arasında bir fark yoktur. Zâten burada sayılan maddeler de müfessirlerin ihtilâf sebeplerinden pek farklı değildir (Cerrahoğlu, 1995: 226-227). Böylece bu cümleyi “Lâfzî deliller aslâ kesinlik ifâde etmez” anlamında yorumlayıp lâfzî deliller hakkında tamâmıyla olumsuz bir yargı imiş gibi takdîm etmek haksızlık olur. Bizce İbn Kayyim, cümleyi ikinci şekilde anlamış veyâ öyle anlamak istemiş, dolayısıyla öyle de anlatmış, böylece ibâreyi ve ibârede ne denildiğini esas alan nesnelci yorumlama anlayışıyla da çelişmiştir.

Söz konusu paragraf hakkında doğru bir tahlil yapmak için öncelikle ilk cümlemin –ibârede olduğu gibi– “Lâfzî delillerin kesinlik ifâde etmesi için on husûsun bilinmesi lâzımdır, bunun bilinmesinden sonra onlardan kesin bilgi edinilebilir” anlamında olduğunu kabûl etmek ve söylenecekleri bunun üzerine binâ etmek gerekir. İkinci olarak yapılması gereken ise, zikredilen maddelerin muhtevâsıyla uyumlu örnekler verilerek test edilmesidir. İbn Kayyim –örnek vermişse de– hep kendi tezini destekleyecek örnekler vermiştir. Meselâ “Allah” lâfzıyla ilgili “câmid mi müştak mı, müştaksa neden müştak?” gibi bir çok tartışma olmasının, bu kelimenin kesin olarak hakîkî ma’bûda delâletine hâlel getirmemesi –bizce– uygun bir örnek değildir. Daha başka ve daha geniş örnekler verilirse belki de Râzî’nin söylediklerinde haklılık payı olduğu görülecektir.

Söz konusu on şartı, – yerimiz ölçüsünde – birer örnek vererek böyle bir bakış açısıyla değerlendirelim:

Râvîlerin yalancılık ve yanlıştan uzak olduklarının bilinmesi, ancak haber-i vâhid için söz konusu edilebilecek bir şarttır. Haber-i vâhidin zan ifâde ettiği ise, İbn Kayyim’in de temelde kabûl ettiği üzerinde uzun boylu durmaya gerek olmayan bir gerçektir¹⁷.

17) Gerçi o, ümmetin benimsediği hadislerin yalan ve yanlış olamayacağı, böyle hadislerde yanlışlık olması durumunda ümmet içinde mutlakâ onu tespît edenlerin bulunacağı, zîrâ ümmetin yanlışta birleşmeyeceği görüşündedir. Ancak bu görüş, onun, haber-i vâhidin zan ifâde ettiğini ilke olarak kabûl etmekten çıkarmaz. (İbnü’l-Mevsilî, t.y.: 594)

Sarf ve nahivle ilgili söylenen ise, filolojiye yer veren tefsirlerde apaçık görülen bir husustur. Gerçi – İbn Kayyim'in ifâde ettiği gibi – gramatik tahliller ilgi çekmek maksadıyla bâzı müfessirlerce bir hayli abartılmıştır. Ancak Râzî'nin getirdiği şartı haklı kılabilmek için örnekler de azımsanmayacak kadar çoktur. Meselâ *يرفعه إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه* (Fâtır 35/10) “yükseltir” fiilinde gizli olan fâil (özne) zamîr “güzel kelimeler”i, sondaki *مفعول* (nesne) zamir “sâlih amel”i gösterirse anlam “Güzel ve temiz sözler O'na yükselir. Sâlih ameli de o yükseltir” olur. Halbuki fâil zamir “sâlih amel”i, *مفعول* zamir “güzel kelimeler”i gösterirse mânâ “Güzel sözler O'na yükselir, o sözleri de yararlı iş yükseltir” olur¹⁸. Görüldüğü gibi zamîrin mercii tam olarak tespît edilemediği için murâdın ne olduğu kat'î olarak bilinmemektedir.

Bağlam, karînelere ve kayıtlardan yola çıkarak bir kelimenin anlamı hakkında bir hüküm vermek, bunları değerlendiren o hükme varanın bir çıkarımıdır. Dayandığı delillerin güçlü oluşuna göre çıkarımı isâbetli veya isâbetsiz olur. Bir başkası başka karîne ve kayıtlara dayanarak başka bir çıkarımda bulunabilir. Dolayısıyla Arapça'nın ve o dille gelmiş olan Kur'an'ın bir gerçeği olan müşterek kelimelerle murâd edilen mânâyı, bağlam ve karînelere dayanarak tespît etmek her zaman mümkün olmayabilir. *قُرء* “kur” kelimesi bunun bir örneğidir (Pezdevî, 1994: I, 104; Beydâvî, t.y.: I, 240; Neseffî, 1989: I, 159).

Takdir ve takdim-tehir de Arap dilinin ve ona bağlı olarak Kur'an'ın gerçeklerinden- dir. Mûcezz (özlü) ve belîğ (etkileyici) ifâdelerde Araplar gramer tahlîli bakımından takdîri gerektirici hazîflere ve takdim-tehirlere baş vurmaktadırlar (Abdülkâhîr, 2008: 102). Bu tür kullanımlar mu'cize-Kitap Kur'an'da da yer almaktadır. Nitekim sınırlamakla birlikte İbn Kayyim'in de bunu kabûl ettiği tenkitlerini aktarırken verdiğimiz örneklerden anlaşılmaktadır. Demek ki – dar veya geniş tutulsun – şartları oluşursa sözlü ifâdelerde takdir ve takdim-tehir bahis konusu olabilir.

Nesih de böyledir. İbn Kayyim, neshin olmadığını söylememiş, ancak gerçekleşmesini delîlin bulunmasına bağlamıştır. Gördüğümüz kadarıyla Râzî'nin kurduğu “Lâfzî delil, ancak nesih, takdir ve takdim-tehirin bulunmadığından emîn olunması durumunda kesinlik ifâde eder” cümlesi de aynı anlama gelmektedir.

İbn Kayyim'in, gerçekleşmesini delille kayıtladığı bir başka husus da tahsistir. Ancak bu husûs üzerinde daha fazla durmuş, sırf ilgi çekmek maksadıyla, mezhep taassubuyla veya sebep-i nüzûle dayanmak sûretiyle âyetlerin mânâlarında daraltmalara gidilmesini – büyük bir isâbetle – tenkît etmiştir (İbn Kayyim, t.y.: II, 690-691, 698-701, 704). Bununla birlikte, Kur'an âyetlerini, tahsîs edilmekle maksadı geçersiz hâle gelenler, peygamberle ilgili hükümlerde (hasâisü'n-nebiyy) olduğu gibi tamâmıyla hâss olanlar ve bir de bu iki kategori arasında bulunanlar olmak üzere üçe ayırmıştır (İbn Kayyim, t.y.: II, 686). Bu da, -delîli olması kaydıyla- İbn Kayyim'in de tahsîse kapı araladığı mânâsına gelir ki, Râzî' de -yukarıda îzâh ettiğimiz üzere- farklı bir üslûpla aynı şeyi söylemiştir.

Arapça'nın ve ona bağlı olarak Kur'an'ın göz ardı edilmemesi gereken bir başka gerçeği de mecazdır. İbn Kayyim, sıfatların tevîlini engellemek maksadıyla tamâmen tepki-

18) Beydâvî, âyeti yukarıdakilerin yanı sıra değişik şekillerde tahlil etmiştir. (t. y.: IV, 179-180)

sel bir tavır göstererek mecâzı reddetmiştir. Bu sebeple usûlcü ve belâgatçilerin mecaz anlayışı arasındaki renk tonlarını görmezden gelmiş ve usûlcülerin yanlışlarını diğerlerine mâl ederek hepsini toptan mahkûm etmiştir¹⁹. Meselâ hakîkatin mânâsının muttarit (değişmez)²⁰ ve mütebâdir olduğunu söyleyenler, yine mecazın, cümleyi olumsuz yapmakla mânânın bozulmaması sâyesinde bilineceğini ileri sürenler usûlcülerdir (Sübkî, 1999: I, 378). Kaldı ki, onlar da “yargısı olumsuz hâle getirilip de mânâsı bozulmayan her cümle mecazdır” dememişlerdir.

İbn Kayyim’in hakîkat ve mecaz ayrımını reddetmeye yönelik dile getirdiği gerekçeleri en başta kendi kitabının ismi geçersiz kılmaktadır. Çünkü yağmur esnâsında gökten düşen ateş parçalarına “es-savâik / yıldırım” denilmesi, kitabının ismindeki “es-Savâik / yıldırımlar”dan daha öncedir. Zîrâ Câhiliye devrindeki hiçbir hâlis Arap, yıldırımı kitap ismi olarak biliyor olamaz (Mut’înî, t.y.: II, 919). Bu da, kelimelerin hakîkat ve mecaz ayrımına tâbi tutulabileceğini gösterir.

Kısacası mecaza karşı radikal bir tavır almakla birlikte, İbn Kayyim, mecazı reddettiği bu eserinin içinde bile birçok yerde mecazdan bahsetmiş (İbn Kayyim, t.y.: I, 269, II, 681, 753, IV, 1513), hattâ beyân ilmine dâir el-Fevâidü’l-Müşevvik adında bir eser telif ederek mecazın bütün türlerini kabûl edip kendisiyle çelişmiştir. Zâten o, kelimelerin tek başına bir anlam ifâde etmediğini, ancak cümle içinde anlam kazandığını belirtmektedir. Bu sebeple, -mecazı reddetse de- meselâ “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” kelimesinin, bilinen yırtıcı hayvan anlamında kullanıldığını iddiâ etmemektedir. Aksine o da, o kelimenin, “cesur adam” anlamında kullanıldığını itirâf etmekte, ancak bunu bağlam, karîne ve kayıtlara bağlamaktadır. Bu sebeple -bir bakıma- mecazın adından başka bir şeyini reddetmiş olmamaktadır. Çünkü bilindiği üzere mecâzı kabûl edenler de, mecâzın mutlakâ bir karîne ve alâkasının olması gerektiğini şart koşarlar (Sekkâkî, t.y.: 170; Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, t.y.: 71).

Lâfzî delillerin kesinlik ifâde etmesi için Râzî’nin ileri sürdüğü şartların en önemlisi, bu sebeple İbn Kayyim’in de üzerinde en çok durduğu aklî muârizla ilgili olanıdır. Nihâyetü’l-Ukûl adındaki eserinde bu husûsu daha geniş ele alan Râzî, — özetle aktarırsak — delilleri aklî, naklî ve hem naklî hem de aklî olmak üzere üçe ayırmıştır. Birincisi yaratıcının varlığı, irâde sâhibi olduğu ve peygamberin dürüstlüğü gibi hususlardır. İkincisi iki mümkün arasında tercih yapmayı gerektiren müşahade dışı hususlardır. Üçüncüsü ise tanrının birliği, sıfatları ve görülebilmesi gibi vâcib, mümkün ve mümtenînin kategorilerini bilmekle ilgilidir. Birinci hususlar yalnız akulla, ikinciler ise yalnızca nakille bilinir. Üçüncü hususlarda naklin kullanılması ise problemlidir. Zîrâ ehl-i tahkîk, naklî delilin zâhirine aykırı kat’î-aklî delil bulunması hâlinde naklî delilin tevil edilmesinin gerekli olduğunda birleşmiştir. Çünkü naklin zâhiri ile aklî delilin muktezâsını uyusturmak mümkün olmadığında ya aklı yalanlayacağız ya da nakil tevil edilecektir. Nakil ancak

19) Abdülazîm el-Mut’înî, İbn Kayyim’in mecaz hakkındaki görüşünü etraflıca değerlendirmiştir. (t. y.: II, 912-913)

20) Meselâ Gazzâlî, hakîkatin tüm benzerlerinde kullanıldığını, halbuki mecazın böyle olmadığını, meselâ “Şehre sor” denilebildiği halde, “Halıya sor” denilemediğini belirtir. (t. y.: II, 342)

akılla tasdîk edilebildiği, yaratıcının kabûlü ve nübüvvetin bilinmesi ancak onunla mümkün olduğu halde tutar da aklı yalanlarsak, nakli sıhhati bozuk ve geçersiz olabilecek bir şeye tâbi kılmış oluruz. Halbuki olumsuz bir duruma yol açan şey bâtıldır. Bu da, teâruz durumunda naklin tevil edilmesini zorunlu kılar (Râzî, Nihâye, Süleymâniye Ktp, Yeni Câmi Bölümü, no: 759, vrk. 7).

Râzî, buradan hareketle naklî delilin, ancak akfî bir muâriz olmaması durumunda kesinlik ifade edeceği netfcesine ulaşır ve bu görüşünü şöyle savunur:

Bunu ispatlamanın yolu ise ikidir: a. Naklî delilin zâhirinin doğru olduğuna dâir akfî delil bulmak. Bu durumda nakille delil getirmeye ihtiyaç kalmaz; b. Naklin zâhirini inkâr edenlerin delillerini çürütmek. Ancak bu ikinci yol zayıftır. Çünkü -daha önce belirttiğimiz üzere-, onların zikrettiklerinin yanlış olmasından hareketle teâruzun olmadığına hükmedilemez. (Yapılabilecek yalnızca şunlardır:) a. 'Böyle bir çelişkinin olduğuna dâir delil yoktur, o halde çelişki olmadığına hükmetmek gerekir' denilebilir. Ancak, bu şekilde "bir şeyin delili olmadığı için kendisini de yok sayma" metodunun zayıf olduğunu daha önce açıklamıştık. b. Konuyla ilgili şu ve bu önermenin o nassın zâhirine aykırı olmadığına dâir kat'î deliller getirilebilir. Ancak bu durumda da sınırsız sayıda öncülün o nassla çelişmediğini tek tek ispatlamak gerekir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, naklî delilin aksini gerektiren bir şey bulunmaması kesin kanâat elde etmemizi sağlayamamaktadır. Yine ortaya çıkmaktadır ki, naklî delilin kat'iyet ifade etmesi buna (nassın zâhirine aykırı delilin olmamasına) bağlıdır. Yâni onun kesinlik ifade etmesi kendisi dışındaki bir öncüle bağlanmaktadır ki, o da tevilini gerektirecek akfî bir delilin olmamasıdır. Halbuki doğruluğu kesin olmayan bir şeye dayandırılan bilgiler kesinlik ifade etmez. Böylece bu kısımdaki naklî delillerin kesinlik bildirmediği ortaya çıkmaktadır. Akfî deliller ise böyle değildir. Çünkü onlar öyle öncüllerden oluşmaktadırlar ki, onların yanlışlığının bilinmemesiyle yetinilmemekte, doğru olduğu da kesin olarak bilinmektedir (Râzî, Nihâye, vrk: 7).

İbn Kayyim'in de aktarıp tenkît ettiği (t.y.: III, 1170-1175) bu ifâdeler, Mu'tezile'ye bir tepki olarak doğup-gelişen ehl-i sünnet kelâmının, aklın nakle öncelenmesi husûsunda onlarla aynı noktada bulunduğu göstermektedir. Bu doğrultudaki bir yaklaşımla vahyin işlevsiz ve lüzumsuz kalacağına dâir İbn Kayyim'in dile getirdiği kaygılar hiç de yersiz sayılmaz. Dolayısıyla, teâruz konusunda onun, hocasını örnek alarak ortaya koyduğu akli nakilde buluşturan formül bizce daha makbûl ve daha ma'kûl görünmektedir. Bununla birlikte, hemen ekleyelim ki, İbn Kayyim'in el-Muhassal'dan aktardığı söz konusu on şartı, Râzî, -çok cüz'î bir farkla- el-Erbaîn adındaki eserinde de başkalarından naklen zikretmiş²¹ ve sonra şöyle demiştir:

"Bilesin ki, bu söz bütünüyle sahih değildir. Çünkü naklî deliller, bu ihtimâlleri ortadan kaldıran mütevâtir haberle desteklenmiş bilgilerle bir arada bulunabilir. Böyle mütevâtir haberle desteklenmiş karfîmelerle bir arada olan naklî deliller yakîn ifade eder. Tevfik Allah'tandır." (Râzî, 1986: II, 254)

21) Ancak Râzî, el-Erbaîn'de "sarf" maddesi yerine "naklî muâriz" maddesini zikretmiştir. (1986: II, 251-253)

Birbiriyle nispeten zıt olan bu düşüncelerin hangisinin Râzî'nin gerçek görüşünü yansıttığını bilmiyoruz. Ancak onun el-Erbaîn'deki bu ifâdelerini ve İbn Kayyim'in de söz konusu on şartı bâzı kayıtlar getirerek kabûl ettiğini dikkate alırsak aralarında bir üslûp farkı olduğunu söyleyebiliriz. Râzî daha ihtiyatlı ve daha öznelci iken İbn Kayyim daha nesnelci bir yaklaşım sergilemektedir. Eğer Râzî, on şartı saydığı paragrafta "Lâfzî delil, ancak şu on husûsun olmadığı kat'î olarak bilinirse kesinlik ifâde eder" tarzında bir yapıyla başlamak yerine önce "Lâfzî delil, kesinlik ifâde eder" şeklinde genel bir prensip koyup sonra şartları bundan istisnâ etseydi daha az tepki çekerdi diye düşünüyoruz.

B. Sifat Âyetlerinin Yorumuyla İlgili Tenkitleri

Râzî, Esâsü't-Takdîs adındaki eserinde şöyle demiştir:

Kur'an'da yüz, yan ve ayak organları tekil halde, göz tekil ve çoğul halde, el ise tekil, ikil ve çoğul halde Allâh'a nispet edilmektedir. Eğer bunları zâhirde olduğu gibi kabûl etsek bir yüzü, bu yüzde birçok gözü, tek bir yanı ve o yanda bir çok eli ve bir ayağı olan bir şahıs tasavvur etmemiz gerekir. Dünyâda bundan daha çirkin bir kişi yoktur. Akıllı bir kimse, Rabbini bu şekilde nitelendirmez (Râzî, 1935: 79)²².

İbn Kayyim, bu ifâdeleri "Cehmî şöyle demiştir" diye naklettikten sonra (t.y: I, 238-239) maddeler hâlinde reddetmiştir. En önemlileri şunlardır:

1. Kur'an'ın zâhiri, Allâh'ın bir yanı üzerinde bir çok eli ve bir yüzü üstünde bir çok gözü olmasını aslâ gerektirmez. Sıfatları reddeden herkes gibi bu iddiâyı ortaya atan kimse de önce Allâh'ı insana benzetmekte, sonra da sıfatlarını reddetmektedir.

2. "Göz, ayak el" kelimelerinin tekil olarak zikredilmesinden tek oldukları sonucu çıkarılmaz. Çünkü عيني وأيدي عن قديمي أو يدي كشفت "Gözümü açtım, ayağımı ve elimi gösterdim..." diyen kimsenin bu organlarının tek olduğu anlaşılmaz (İbn Kayyim, t.y: I, 244-245, 250-251, 254).

3. Bu kelimeler, tekil olduklarında tekile, çoğul olduklarında çoğula izâfe edilmişlerdir. (İbn Kayyim, t.y: I, 255) Meselâ "yed/el" kelimesi, Kur'an'da çoğul kullanıldığı yerlerde أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا غِلْمًا يُدِينُ أَعْمَالَهُمْ "Görmüyorlar mı ki, biz ellerimizin yaptıklarından onlar için bir çok hayvan yarattık" (Yâsin 36/71) âyetinde olduğu gibi fâil olmaktadır ve bu durumda "ellerimiz yaptı" ifâdesinden herkes "yaptık" anlamını anlamaktadır. Ancak kelime, قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي "Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? dedi" (Sâd 38/75) âyetinde olduğu gibi ikil veya tekil kullanılıp ب edâtıyla fiile bağlandığında, işi yapanın eli olduğu anlamına gelmektedir. Eğer çoğul kullanımda olduğu gibi bununla da yalnızca "yaratma" fiili kastedilse, zikredilmesinin hiçbir anlamı olmaz. Çünkü çoğul kullanımının aksine burada "yed/el" kelimesi fâil değildir. Fâil daha önce geçen ve Allâh'ı gösteren zamirdir. Her şey Allâh'ın kudretiyle yaratıldığı için Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili âyetle özellikle zikredilen elin kudretle tevili isâbetli olmaz (İbn Kayyim, t.y.: I, 269-271).

4. Ehl-i sünnetten hiç kimse Allâh'a cenb/yan diye bir sıfat nispet etmez. Bu kelimenin geçtiği âyetle (Zümer 39/56), yaptıklarından dolayı kâfirin duyduğu nedâmet dile

22) Râzî, bu konuyu et-Tefsîru'l-Kebîr'de de ele almıştır. (1990: XXVI, 199-202)

getirilmektedir. Böyle bir sıfatı kabûl eden olsa bile, tekil zikredilmesinden bu organın tek olduğu anlaşılmaz (İbn Kayyim, t.y.: I, 248, 250).

Râzî ve İbn Kayyim'in sıfat âyetlerini bu şekilde farklı anlamaları, bir önceki başlıkta nazarî plânda gördüğümüz yorumlama anlayışlarındaki farklılıklarının pratiğe yansımalarıdır. Râzî'nin akli örnelemesi ve te'vîle açık olması, âyetleri bu şekilde anlamasına ve İbn Kayyim'le aralarındaki açının genişlemesine sebep olmuştur.

Sonuç

Tefsir, murâd-ı İllâhî'yi arama çabasıdır. Müfessirler, târih boyunca bu imrenilen ve imrenildiği ölçüde mes'ûliyetli olan çabanın peşinde olmuşlar ve yaklaşımlarındaki farklılığa göre farklı neticeler elde etmişlerdir.

Fikirleriyle yaşadığı çağda ve sonrasında oldukça etkili olan Takiyyüddin İbn Teymiye (ö. 728/1328), hicrî VIII. asırda ehl-i hadîs geleneğine bir canlılık kazandırmıştır. Talebesi ve sıkı tâkipçisi İbn Kayyim, onun açtığı çığırdan giderek lâfız eksenli bir yorumlama anlayışıyla murâd-ı İllâhî'yi ibârenin zâhirinde aramış ve bunu kesin olarak tespît edeceğini savunmuştur. Bu durumda, -Mu'tezile'ye tepki olarak doğmakla birlikte zamanla akli nakle önceler hâle gelen Eş'arîler ve özellikle de felsefeyle iştigâl etmesi sebebiyle derinlemesine sorgulamalar yapan Râzî ile yöntem bakımından tabîî olarak ayrı düşmüştür.

Çoğunlukla isim verilmeden Eş'arîler ve Râzî'ye yönelik tenkitler ihtivâ eden es-Savâiku'l-Mürsele, ehl-i sünnetin yekpâre bir kütle olmayıp içinde bir çok farklılığı barındırdığını, ayrıca — doğrudan usûl hakkında yazılmasalar bile — klâsik eserlerimizin, usûl ilkeleri tespît etmek için zengin bir malzeme içerdiğini gösterir.

Kaynakça

- Abdülazîm el-Mut'inî, (t.y.). *el-Mecâz fi'l-Lüga ve'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-İcâze ve'l-Men'*, I-II, Kâhire: Mektebetü Vehbe.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, (1990). *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Abdülkâhir el-Cürçânî, (2008). *Delâilü'l-İ'câz*, Çev: Osman Güman, İst: Litera Yayıncılık.
- Ahmed Emîn, (2004 a), *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- —, (2004 b) *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, (t.y.). *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, İst: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, (t.y.). *es-Savâiku'l-Mürsele'nin Takdîmi*, (es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla içinde), I-IV, Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, (t.y.). *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır.
- Pezdevî, (1994). *el-Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr'ı içinde), nşr: Muhammed el-Mu'tasıl billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Cerrahoğlu, İ. (1995). *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları .
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, (1950). *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavânu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır: Mektebetü'l-Hancî.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen (1963). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr: Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, (t.y.), *el-Müstasfâ*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Gölcük, Ş. (1993). "Cehmiyye" md. *DİA*.
- İbn Cinnî, (t.y.). *el-Hasâis*, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih, (t.y.). *es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr: Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, I-IV, Riyad: Dâru'l-Âsime.
- İbn Teymiye, (1979). *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr: Muhammed Reşâd Sâlim, I-XI, Dâru'l-Künûzi'l-Edebiyye.
- İbnü'l-Esîr, (1989). *el-Kâmil fi'r-Târîh*, I-X, Beyrut: Dâru Beyrut.
- İbnü'l-Mevsîlî, (t.y.). *Muhtasarü's-Savâiki'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr: Zekerîyyâ Ali Yûsuf, Kâhire.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed, (t.y.). *el-İnsâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (Keşşâf ile birlikte), I-IV, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Koca, F. (1990). "İbn Teymiye" md. *DİA*.
- Makrîzî, Takîyyüddîn Ahmed b. Ali, (1957). *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr: Muhammed Mustafa Ziyâde, I-XII, Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, (1996), *Târîhte ve Günümüzde Kur'an Tevîli Sorunsalı*, Çev: Ömer Özsoy, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 9, 30.
- Nesefî, (1989). *Medârikü'r-Tenzîl ve Hakâiku'r-Te'vîl*, nşr: İbrâhim Muhammed Ramazan, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, Süleymâniye Ktp, Yeni Câmî Bölümü, no: 759.
- , (1935). *Esâsü'r-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- , (1986). *el-Erbâin fî Usûli'd-dîn*, I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye.
- , (1990). *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXIV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- , (t.y.). *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, Kâhire: Mektebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye.
- Sekkâkî, (t.y.). *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyyetü'l-Cedîde.
- Sübkî, (1999), *Raf'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nşr: Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (1992), *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taberî, (2003). *Câmiu'l-Beyân'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr: Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXV, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (t.y.). *el-Keşşâf 'an Hakâiki'r-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi'r-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Fikr.