

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)**  
**ANABİLİM DALI**

# **EBU'L-VEFA İBN AKÎL'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**HATİCE KÜBRA İMAMOĞLUGİL**

**ANKARA-2017**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)**  
**ANABİLİM DALI**

**EBU'L-VEFA İBN AKÎL'DE AKIL-VAHİY**  
**İLİŞKİSİ**

**Yüksek Lisans Tezi**  
**HATİCE KÜBRA İMAMOĞLUGİL**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Mahmut AY**

**Ankara-2017**

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI

**EBU'L-VEFA İBN AKÎL'DE AKIL-VAHİY  
İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi.....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.../.../201..)

HATİCE KÜBRA İMAMOĞLUGİL

## ÖNSÖZ

Kelam ilmini diğer İslamî ilimlerden ayıran en temel özelliği metodolojisini oluştururken akla verdiği önemdir. Bilgiye ulaşmada akıl nasıl bir işleve sahipse bilgiyi işleme, doğrulama ve değerlendirme de aynı başat fonksiyonları icra eder. Dolayısıyla aklın vahiy bilgisine dair yaklaşımı da aynıdır. Kelam uleması akli, vahiy anlamada ve yorumlamada etkin bir enstrüman olarak değerlendirir.

Kelama karşıt olarak Selefî paradigma akli sadece bir anlama faaliyeti olarak görmekte, dini bilgiler alanında çıkarımda ve yorumda bulunmayı bid'at ve batıl olarak nitelendirmektedir. Araştırmamıza konu teşkil eden Ebu'l-Vefa İbn Akîl, kendisi Ashabu'l Hadis'e mensup bir Hanbelî olmasına karşın, işte bu iki karşıt bakış açısının ortasında bir üçüncü yaklaşımın olabirliğini sorgulamıştır. Onun nezdinde akıl, etkindir ancak vahyin sınırlandırıcı otoritesi göz ardı edilemez. İbn Akîl'in, bilinen selefî/hanbelî çizgiden farklı oluşunun sebebi, çok yönlü ilmi faaliyetleri ve okumalarının yanı sıra bir dönem katıldığı kelam dersleridir.

Çalışmamız, akıl-vahiy ilişkisinden hareketle İbn Akîl'in gelenekçilik ve akılcılık uzlaşısı çabalarının Ashabu'l-Hadis perspektifinden imkânını ortaya koymak üzere teşkil edilecektir.

Çalışmamın her aşamasında desteğini esirgemeyen Sayın Danışman Hocam Prof. Dr. Mahmut Ay'a hoşgörüsü ve sabrı için müteşekkirim. Sayın Doç. Dr. Sabri Erdem'e ve Sayın Dr. Gülhan Al-Turk'e verdikleri destek ve teşvikleri için ayrıca teşekkür ediyorum.

Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL

Ankara 2017

## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
Ank.	: Ankara
AÜİFD:	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İst.	: İstanbul
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
md.	: Madde
not.	: Notlar
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
Ss.	: Sayfa Sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
tsh	: Tashih
Yay.	: Yayınlayan

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR .....	II
İÇİNDEKİLER .....	III
GİRİŞ .....	1
A. TEZİN AMACI, KAPSAMI VE YÖNTEMİ .....	1
1. Tezin Amacı .....	1
2. Tezin Kapsamı.....	3
3. Tezin Yöntemi.....	4
B. HİCRİ BEŞİNCİ ASIRDA SİYASÎ VE DİNÎ DURUM .....	5
1. Siyasi Durum.....	5
2. Dini Durum.....	8
C. EBU'L-VEFA İBN AKÎL'İN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	12
1. Hayatı .....	12
2. İlmî Şahsiyeti.....	15
3. Eserleri.....	20

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN AKÎL'DE BİLGİ VE AKLIN BİLGİSEL DEĞERİ

A. BİLGİ .....	22
1. Bilginin Tanımı ve İmkânı .....	22
2. Bilginin Kaynakları .....	26
3. Bilginin Çeşitleri .....	28
3.1. Kadim Bilgi .....	28
3.2. Hâdis Bilgi.....	29
3.2.1. Zorunlu Bilgi.....	29
3.2.2. Kesbî Bilgi .....	29
B. AKIL .....	30
1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti .....	30
2. Aklın İşlevi .....	35
3. Aklın ve Vahyin Yetki Alanı.....	44

## İKİNCİ BÖLÜM

### DİNİ EPİSTEMOLOJİNİN KAYNAĞI OLARAK AKIL VE VAHİY

A. AKLIN VE VAHYİN HÜKÜM DEĞERİ.....	52
1. Husun-Kubuh .....	52
2. Nimet Verene Şükretmenin Aklen Vacipliği Problemi.....	61
3. Şer' Vârid Olmadan Önce Fiillerin ve Sözlerin Hükmü Problemi .....	64
B. Akıl-Vahiy İlişkisi .....	68
1. Akıl-Vahiy İlişkisi.....	68
2. Te'vil .....	71
<b>SONUÇ.....</b>	<b>84</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>87</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>92</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>93</b>



# GİRİŞ

## A. TEZİN AMACI, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

### 1. Tezin Amacı

Allah ile insan arasındaki iletişimden bahsetmek için aralarında bir karşılıklılık olması gerekmektedir. Karşılıklılık; taraflardan birinin diğerine yönelik istemlerini ortaya koyması, diğerinin ise; bu istemler doğrultusunda kabul edip etmeme, yapıp yapmama vb. yönünde yanıt vermesidir. Söz konusu Allah ile insan arasındaki iletişim olduğunda bunun iki zemini vardır. Bunlardan ilki akıl ikincisi vahiydir. İnsanoğlu, sahip olduğu akli sayesinde bir taraf/muhatap/mükellef olduğunu idrak ederken; Allah, kulları üzerindeki hakkını yanı sıra kullarının hakkını gözettiğini vahiy ile bildirir. Bu bağlamda anahtar kavramımız dengedir. Akla ve vahye yüklediği anlam ve verdiği önem dengeli değilse insan iletişimin bir diğer öznesi olarak kendisini yetkin bir şekilde konumlandırmamış olur.

Bir başka açıdan yaklaşmak gerekirse akıl ve vahiy, bilginin iki temel kaynağıdır. Birbirine alternatif olmayan bu iki kaynak arasındaki denge; katı gelenekçiler tarafından aklın daraltılması; katı akılcılar eliyle de vahiy bilgisinin daraltılması suretiyle bozulmuştur. Oysaki akıl ve vahiy birbirlerine alternatif olgular olmayıp bilakis birbirini destekleyen gerçekliklerdir. Zira vahiy, gerek insanoğlunun fiilleri üzerinde hüküm kaynağı, gerekse onun, kendisine ve dış dünyaya dair ontolojik sorgulamalarına ve anlam arayışlarına vesile olan bir motivasyon kaynağıdır.

Akıl-vahiy ilişkisi, öteden beri başta filozoflar ve mütekellimler olmak üzere İslam âlimlerinin gündemini/zihnini meşgul etmiş temel konuların başında gelir. Akıl,

dinde hüküm/önerme kaynağı olup olmadığı üzerinden ele alınmış ve tartışılmıştır. Şayet akıl hüküm/önerme kaynağı ise, dinin vaz ettiklerine muhalif bir hüküm/önerme sunabilir mi? Peki vahiy, aklın onamadığı bir hüküm/önerme getirebilir mi? Selefi, Eş'arî, M'aturîdî ve Mutezîlî ana akım perspektifler bu sorulara vahyin öncesini de göz önünde bulundurarak cevap aramışlardır.

İslami düşüncenin zihnî bölünmüşlüğü farklı metodolojik yaklaşımlardan kaynaklanır. Özellikle hicrî beşinci yüzyıl; bunun tipik tezahürlerinin görüldüğü, fikrî gel-gitlerin yaşandığı, bu nedenle dikkatleri üstüne çeken ve sonraki asırlara düşünceleri ile yön veren âlimlerin yetiştiği bir dönemdir. Çalışmamıza konu olan müellifimiz bu dönemin Selefi/Hanbelî kanadının öne çıkmış isimlerindedir.

Çalışmamız, Selefi/Hanbelî âlimler arasında sayılan, fikrî temayülleri nedeniyle mezhepdaşları tarafından bir dönem hakkında ölüm fetvası dahi verilen Ebu'l-Vefa İbn Akîl'in; bir yandan gelenekçi, öte yandan rasyonalist eğilimli oluşunun, akıl-vahiy ilişkisi zemininde nasıl tezahür ettiği ekseninde teşekkül etmiştir.

Tezimizin esas hareket noktası, kelam geleneğindeki akıl-vahiy anlayışını ortaya koymaktan ziyade, İbn Akîl'in, vahiy ve rivayetleri temel alan Ashab'ül Hadis geleneğine mensup olmasına karşın; nasıl bir denge gözettiğini tespit etmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, hem Selefi düşünceye sahip olmanın hem de akılcılığa kapı aralamanın olabirliğini İbn Akîl örneği üzerinden göstermeyi hedeflemiştir. Bununla beraber onun, yer yer birbiri ile çelişen; ilmî duruşunun rengini tam olarak ortaya koymamızı engelleyen düşünceleri, bizi daha derinlikli bir inceleme-araştırma ihtiyacına sevk etmiş ancak bir yüksek lisans tezinden beklenen sınırı aşması nedeniyle, söz konusu ihtiyacın, başka araştırmacılar eliyle doktora tezi kapsamında giderilmesi lüzumu görülmüştür. Nitekim Türkiye'de İbn Akîl'in eserleri üzerine

gerek kelâmî gerekse fikhî açıdan ilmî görüşlerini ortaya koymak adına yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Tezimizde karşılaştığımız zorlukların bir diğer sebebi de budur. Çalışmamız, bu yönüyle bir ilk olma vasfını taşımaktadır.

Öte yandan Batı'da İbn Akîl üzerine George Makdisi tarafından ayrıntılı bir çalışma yapılmıştır. Makdisi, Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde *Ibn Aqil et La Resurgence de L'Islam Traditionaliste au XI Siecle* adıyla yaptığı doktora tezini 1963 yılında yayınlamıştır. Bu çalışma İbn Akîl'in hayatını ve yaşadığı dönemi tanıttığı bir biyografi çalışmasıdır. Makdisi, 1997 yılında ise *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* adıyla İbn Akîl üzerine bir çalışma daha yayınlamıştır. Bu çalışmasında çoğunlukla İbn Akîl'in düşünce sistemi üzerinde yoğunlaşmıştır.

## **2. Tezin Kapsamı**

Çalışmamızda ilk olarak giriş kısmında İbn Akîl'in yaşadığı dönemin siyasi ve dini panoramasını ortaya koyduk. Akabinde İbn Akîl'in hayatı, ilmî yaşantısı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında tanıtıcı bilgilere yer verdik ve değerlendirmelerde bulunduk. Genel hatlarıyla çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır.

*İlk bölümde;* üzerine teori inşa edilen, çıkarımlar yapılan yani aklın işlevini yerine getirmesi için temel teşkil eden bilginin tanımı, çeşitleri ve imkânını ele aldık. İbn Akîl'in bilgiye dair değerlendirmelerine yer verdik. O, usul-u fikhî, usulu'd-dinin bilgileri üzerine bina ettiğini belirtmiş, bunu ise fikhî bilginin güven tesis etmesi için zaruri görmüştür. Ardından aklın tanımı, mahiyeti, işlevleri ve yetki alanı irdelenmiş, vahyi bilginin yetkisi karşısında aklın sınırlarının ne olduğu üzerine görüşlere yer verilmiştir. İbn Akîl, kelim eserlerinde örneklerini gördüğümüz şekliyle “sadece akıl ile bilinebilenler, sadece vahiy ile bilinebilenler ve hem akıl hem de vahiy ile

bilinebilenler” olmak üzere üçlü bir taksim yapmıştır. Bu, onu Selefî akranlarından ayıran en önemli göstergelerden biridir ve onun kelim ilmi ile ilgilenmekten öte kelam yapmakla suçlanmasına kaynaklık teşkil eden önemli bir veridir. Yanı sıra akıl ve vahyi bilgisel değerleri bakımından İbn Akîl’in gözünden inceledik. Son olarak akla verdiği öneme ve insanların akla yaklaşımlarının nasıl olması gerektiği ile ilgili kanaatlerine yer verdik.

*İkinci bölümde* ise, akli ve vahyi, dini epistemolojinin kaynağı olarak ele aldık. Husun-kubuh başlığında aklın ve vahyin bilgisel değeri taşımada ve hüküm koymada aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisine yönelik İbn Akîl’in yaklaşımlarına ve Mutezili-Eş’ari çatışmasına değindik. Vahiy öncesi dönem için aklın hüküm koyma yetisi var mıdır? Nimet verene şükretmek aklen vacip midir? Sorularına yanıt aradık. Yine Selefîliğin şiddetle eleştirdiği ve uzak durduğu te’vil konusunda İbn Akîl’in te’vil anlayışını, Hanbelî akranlarından kendisine gelen eleştirilerle birlikte irdeledik. Son olarak, İbn Akîl’in nezdinde akıl ve vahyin aynı kaynaktan gelen birer lütuf olmaları hasebiyle aralarında tam bir mutabakatın olduğu; çelişki ya da çatışmanın söz konusu olamayacağı, ancak aklın doğru işletilmesi (sahih nazar) ile vahyin doğru anlaşılmasının mümkün olacağı sonucuna vardık.

### **3. Tezin Yöntemi**

İbn Akîl’in kelâmî görüşlerini kaleme aldığı *el-İrşâd fî usûli’-d-din* adlı eseri günümüze kadar ulaşmadığı için *el-Vâdih fî Usûli’l Fıkıh* ile *Kitâbu’l Fünun* adlı eserlerini kaynak olarak kullandık. Konumuza kaynak teşkil eden fasılların tespiti ve değerlendirmesini yaptık. Ardından İbn Akîl’in hayatına ve ilmî düşüncelerine yer veren klasik kaynaklara başvurduk. İbn Akîl’in aynı dönemde yaşadığı ve düşünsel

paylaşımının olduğu Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye; kelim ve usul hocalarının hocası ve arkadaşı olan Mutezîlî imam Ebu'l Hüseyin el- Basri (ö. 436/1044)'ye; Kelam ilmine karşıtlığına ve kendisini kelama meyletmekle eleştirdiği İbn Akîl'in düşüncelerine dair bir reddiye kaleme alan Selefî/ Hanbelî İbn Kudame (ö. 620/1223)'ye; Selefîliği sistematik hale getiren ilk kişi olması hasebiyle İbn Teymiyye (ö. 728/1328)' ye yer verdik. Ayrıca gerekli durumlarda konu hakkında farklı ekollerin öncü isimlerinin yaklaşımlarına temas ettik.

İbn Akîl'in görüş ve düşünceleri kendi dönemine kadar ortaya konan literatür verileri ile kıyaslanarak yer yer analitik bir yöntemle ele alınmaya çalışılmıştır. Farklı paradigmalarda arasındaki kesişen ve ayrışan yönler üzerinde durulduğu gibi bazı konulardaki geçişkenlikler özellikle ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

## **B. HİCRİ BEŞİNCİ ASIRDA SİYASÎ VE DİNÎ DURUM**

### **1. Siyasi Durum**

Hicrî beşinci yüzyıl siyasi, ilmi ve dini açıdan önemli olaylara tanıklık etmiştir. Siyasi açıdan Selçukluların başarıları, Mısır'daki Fatimîler Devleti'nin (909-1171) desteklediği Bâtınîler'in faaliyetleri ve İslam coğrafyasına yönelik Haçlı seferleri bu yüzyıla damgasını vurmuş belli başlı olaylardır.

İbn Akîl'in (m.d.1040-m.ö.1119) yaşadığı süreçte İslam coğrafyası Gazneli Devleti'ni (963-1186) 1040 yılında Dandanakan Savaşında mağlup eden Büyük Selçuklu Devleti'nin (1040-1157) hâkimiyeti altındaydı. Selçukluların tarih sahnesine çıktığı yıllarda İslam dünyası Şiiliğin hâkim olduğu bir dönemden geçiyordu. 945 yılında Şii Büveyhîler Bağdat'a girerek Abbasi Hilafetini kontrol altına almışlardı. Şii-İsmâîli dünyanın siyasi ve manevi liderliğini ise Fâtimîler yürütmekteydi.

Taberistan'da Bâvendiler Musul'da Ukayliler, Halep'te Mirdâsiler, Hille'de Mezyediler, Ahsâ ve Bahreyn'de ise Karmatiler Şii bloğu içerisinde yer almaktaydı. Sünniliğin hamiliğini yapan Selçuklu devleti Şii Büveyhoğulları'na karşı Abbasi Hilafetini (750-1258) destekliyordu. Abbasi halifeliğini el-Kaim Biemrillah (1031-1075), el-Muktedî Biemrillah (1075-1094), el-Müstazhir Billah (1094-1118)'in temsil ettiği yıllarda Selçuklu Devleti'nin hükümdarlığını Tuğrul Bey (990-1063), Alparslan (1029-1072), Melikşah (1055-1092), Berkyaruk (1080-1104) ve Muhammed Tapar (1082-1118) yapmaktaydı.<sup>1</sup>

Tuğrul Bey'in sultanlığı döneminde Büyük Selçuklu Devleti Horasan'ın bazı şehirlerini, Curcan, Taberistan, Hemedan, İsfahan, Harezm, Kuhistan, Azerbeycan ve Huzistan gibi merkezleri idaresi altına aldı. Böylelikle merkezi Rey şehri olan İmparatorluğunu kurdu. Halifenin manevi nüfuzundan istifade etmek isteyen<sup>2</sup> Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında Abbasi halifesi el-Kaim Biemrillah'ın daveti üzerine Bağdat'a gelerek Abbasi Halifeliğini Şii Büveyhîlerin baskısından kurtarmıştır.<sup>3</sup>

Tuğrul Beyin ölümünden sonra Alp Arslan (465/1072) İmparatorluğun idaresini ele geçirdi. Şirvan'ı, Gürcistan'ı ve Ermenistan'ı hâkimiyeti altına aldı.

---

<sup>1</sup> Acar, Abdurrahman, "İmam Gazzali ve Selçuklular", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâli Sempozyumu/7-8-9 Ekim 2011, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İst., 2012, s. 91-93.

<sup>2</sup> Çubukçu, İbrahim Agâh, "Hicrî 5./Miladi 11. Yüzyılda İslam'da Siyasi ve Dini Durum", *AÜİFD*, c.13, sayı:1, yıl 1965, ss. 39-44, s. 39.

<sup>3</sup> Acar, "a.g.m", s. 95.

464/1071 tarihinde Bizans İmparatoru Romanos Diogenis'i yendi ve böylelikle Türkler Marmara sahillerine kadar yayılma imkânı elde etti. Bundan başka Nizamülmülk (485/1092)'e vezirlik vererek devlet işlerinin düzenli yönetilmesini temin etti. Alp Arslan'ın yerine oğlu Melikşah (485/1092) yönetime geçti. Melikşah, İslam ülkesinin büyük bir kısmına hükmetti. Seyhun'dan Marmara ve Akdeniz'e, Kafkasya'dan Yemen'e ve Basra'ya kadar olan ülkeye hâkimdi. Onun zamanında Nizamülmülk vezirliğe devam ederek âlimleri ve ilmi faaliyetleri korudu.<sup>4</sup>

Melikşah'ın vefatının ardından Berkjaruk (498/1104) İmparatorluğun idaresini yürüttü. Onun döneminde özellikle Bâtınilerle olan mücadelesi kayda değerdir. Bu mücadeleyi sonrasında Berkjaruk'un yerine geçen Muhammed Tapar (1082/1118) devam ettirdi. Muhammed Tapar Bağdat'ta tahta çıktı ancak Horasan ve Mevaraünnehir'de Büyük Selçuklu Sultanlığı'nı kardeşi Ahmed Sencer (1086-1157) temsil ediyordu. Sencer'de Bâtınilerle etkin bir şekilde mücadele etti.<sup>5</sup>

Hicri beşinci asırdaki önemli siyasi olaylardan bir diğeri de Haçlı seferleridir. Hıristiyanlar bu seferler sürecinde Bâtınilerden ve Nusayrilerden yardım alarak 491/1097 yılında Antakya'yı ve 492/1098'de Kudüs'ü ele geçirdiler. Takriben bir asır sonra Selahaddin Eyyubi haçlıları yenilgiye uğratmıştır.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Çubukçu, "a.g.m", s. 39.

<sup>5</sup> Çubukçu, "a.g.m", s. 40.

<sup>6</sup> Çubukçu, "a.g.m", s. 41.

## 2. Dini Durum

Hicri beşinci yüzyılda Müslüman toplumda Ehl-i Sünnet, Şia, Mu'tezile, Tasavvuf ve Felsefe olmak üzere birbiriyle mücadele eden fikir akımları bulunmaktadır.

Bu yüzyılda halk nezdinde yaşanan mezhep kavgalarında Selçuklu yönetimi Sünniliği desteklemiştir. Ancak bazı münferid uygulamalardan da söz etmek mümkündür. Bunun tipik bir örneğini, Tuğrul Bey'in Sünniliğin hamiliğini yapmasına karşın Mutezîlî-Hanefî olan veziri Amîdimülk el-Kündürî (456-1064)'nin 1054 yılında Eş'arileri hedef alan bir cezalandırma kampanyası başlatması teşkil eder. Bu tutum yaklaşık 10 yıl sürdürmüş ve bu süre zarfında çok sayıda Eş'ari âlim Horasan'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu âlimler içerisinde en bilineni Cüveynî'dir. Nizamülmülk göreve geldiğinde Kündürî'nin bu kampanyasını sonlandırmış, böylelikle Eş'ari âlimler memleketlerine geri dönmüşlerdir.<sup>7</sup>

İslam Devleti'nin Bâtınilere yönelik politikasında âlimlerden destek aldığını görmekteyiz. Örneğin İbn Akîl, Sultan Melikşah'a Bâtınilerin inancının bozukluğuna dair kaleme aldığı bir mektup göndermiştir. Mektupta Bâtınilerin cahil olduklarını, Allah'ı başka bir yoldan istediklerini belirterek şöyle demiştir: "...ve sen akıllı birisin, Bu cahiller sana bir gün sadece gördüğüne inan derlerse inanma, ilhada girersin..." Mektupta belirttiğine göre İbn Akîl, bâtınilerin görüşlerini akıl ve ruh örnekliğinden yola çıkarak çürütmüştür. "Aklın ve ruhun varlığına dair bilgimiz, o ikisinin yaptıkları dolayısıyla. Böylelikle Allah'a dair bilgimiz de böyledir. Allah'ı görmüyoruz ama

---

<sup>7</sup> Acar, "a.g.m", s. 95-96.



eserleri, bıraktığı deliller bize yetiyor ve onun varlığına inanıyoruz.” İbn Akîl’in bu mektubunu Melikşah beğenmiş ve Bâtınileri lanetlemiştir.<sup>8</sup>

Öte yandan Melikşah veziri Nizamülmülk ile beraber h. 484 yılında Bağdat’a geldiğinde Hanbeli mezhebi hakkında bilgi sahibi olmak istemiştir. Hanbelîlerin Mücessime olduklarını duymuştur. Bunun üzerine İbn Akîl ile görüşür. İbn Akîl, ona şöyle demiştir:

Öncelikle sahibimizi sormanız gerekiyor. Biz Hz. Muhammed’in sözlerini ve yaptıklarını iyi bilen adamların adamlarıyız. Ahmed b. Hanbel kim ise biz de oyuz. Çünkü doğru olanı takip edenin kendisi de doğrudur. Eğer Ahmed b. Hanbel teşbihe düşmedi ama siz düştünüz derlerse deriz ki Şafii Eş’ari değildi ama siz Eş’arisiniz. Size yalan yere bunu diyorlarsa bizim içinde yalan söylemişlerdir. Biz teşbihi nefyetmekle beraber te’vil yapmaktan korkarız. Bizim hakkımızda bunu söyleyenler bizi sevmeyenlerdir.<sup>9</sup>

Bu dönemde Bağdat’ta Hanbelîliler ve Eş’arîler arasında şiddetli münakaşalar yaşansa da siyasi erk ve ılımlı ulema nezdinde mümkün olduğunca sağduyu hâkim olmuştur.

Genel olarak Abbasi Halifelerinin Hanbelî âlimlere saygı duyduğunu söyleyebiliriz. Dönemin ünlü Hanbeli âlim ve kanaat önderi olan Şerif Ebu Cafer, Halife el-Kaim’in cenazesini yıkamıştır.<sup>10</sup> İbn Akîl ise Halife el-Mustazhir göreve

---

<sup>8</sup> İbn Receb, Ebu’l Ferec, *Zeyl alâ Tabakati’l-Hanâbile I-V*, Riyad, Mektebetu’l-Ubeykan, 2005, c. 1, s. 330.

<sup>9</sup> İbn Receb, *a.g.e*, c. 1, s. 333-334.

<sup>10</sup> Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yay., İst., 2009, s. 122.

geldiğinde Gazâli ile beraber beyat etmeye yanına gitmiştir. Halife öldüğünde ise cenazesini İbn Akîl yıkamıştır.<sup>11</sup>

Selçuklu yönetimi, Bâtınilerle mücadelede Sünni âlimlerden istifade etmiştir. Nizamülmülk'ün, Bâtınilerin propaganda merkezi olan el- Ezher'e karşılık Bağdat başta olmak üzere çeşitli merkezlerde Nizamiye Medreselerini kurması bu süreçte ulema fakihlerin aktif desteğini almak içindir. Nitekim Sünni ulema nezdinde Bâtını ve İsmailîler potansiyel İslam düşmanıdır. Örneğin, 1097 senesinde Huzistan'dan Bağdat'a kendi mezhebinin propagandasını yapmak üzere gelen bir Bâtını hakkında ölüm fetvası veren âlimler arasında İbn Akîl'de bulunmaktadır. Bâtını, "ben la ilahe illallah diyorum beni nasıl öldürürsünüz?" demiştir. Bunun üzerine İbn Akil: " Benim öldürme kararındaki delilim, "Onlar, çetin azabımı gördükleri zaman' Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik' dediler. Fakat azabımızı gördükten sonra imanları kendilerine fayda vermeyecektir."<sup>12</sup> Ayetidir." demiştir.<sup>13</sup>

İbn Akîl'in Bâtınılıkla mücadele de bir diğer etkin duruşu ise 1101 yılında Nizamiye medresesi müderrislerinden olan Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed'in bâtını olduğuna dair bir ihbar üzerine tutuklanması olayındandır. İbn Akîl, Kadı Ebu'l- Ferec b. es- Sebi ile birlikte onun bâtını olmadığını, itikadının sağlam olduğunu ifade ederek, serbest kalmasına vesile olmuştur.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 335.

<sup>12</sup> Mü'min, 40/84-85

<sup>13</sup> Kara, *a.g.e*, s. 144.

<sup>14</sup> Kara, *a.g.e*, s. 150.

Hicri beşinci yüzyıl Sünniler ve Şiiiler arasında kanlı çatışmaların yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Özellikle 1053 yılında kontrolden iyice çıkan bu çatışmalar 1065, 1072, 1085 ve 1089 yılları arasında İslam dünyasının merkezini kan gölüne çevirmiştir. Bu durum Bağdat halkının şehri terk etmesine sebep olmuştur. Bu çatışmaları sona erdirmek adına bölgenin yetkin âlimleri ve din adamları çaba göstermişlerdir. 1088 yılında Babu'l Basra Sünnileri ile Kerh Mahallesi Şiiileri arasında çıkan tartışmaları yatıştırmak için seferber olan isimler arasında İbn Akîl'de bulunmuştur.<sup>15</sup>

Bu yüzyıl Hanbeli-Eş'âri çekişmesine de sahne olmuştur. Her ne kadar toplum içerisindeki bu çatışmayı körükleyecek bir takım âlimler olmasına rağmen, tavır ve davranışlarıyla her iki mezhebi birbirine yaklaştıracak sağduyulu âlimler de bulunmuştur. Bu âlimler arasında Kadı Ebu Yâ'lâ el-Ferrâ, Gazâli, Ebu İshak eş-Şîrâzî ve İbn Akîl'i sayabiliriz.<sup>16</sup> Hanbelilerin kelim karşıtlığı, Sadece Mutezile kelamına değil, Eş'ari'nin reaksiyoner kelamına da yönelik olmuştur. Bunun nedeni, Eş'ari kelamının, kurucusunun fikirlerine tam bağlı kalmaması dolayısıyladır. Hanbeli mezhebi ise kelama karşı sert tavırlarını muhafaza etmişlerdir.<sup>17</sup> Yukarıda bahsi geçen Ebu Yâ'lâ ve İbn Akîl ılımlı Hanbeli âlimler arasındadır.

---

<sup>15</sup> Kara, *a.g.e*, s. 223.

<sup>16</sup> Kara, *a.g.e*, s. 306-309.

<sup>17</sup> Goldziher, Ignaz, *Hanbeli Hareketlerinin Tarihi Hakkında*, ZDMG LXII (1908), s. 1-28; Goldziher'ın ilgili makalesinin Türkçe çevirisi İSAM Kütüphanesi'nde İslam Ansiklopedisi "İbn Akîl" maddesi poşeti içerisinde yayınlanmamış halde yer almaktadır.

## C. EBU'L VEFA İBNİ AKÎL'İN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

### 1. Hayatı

Tam adı Ebu'l Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed. b. Akîl el- Bağdadî'dir. H. 431/M.1040 yılında Bağdat'ta Bab el- Tâk bölgesinde doğdu. Bağdat'ın doğusunda bulunan bu yer Zaferiyye adıyla da bilindiğinden bazı kaynaklar künyesinde ez-Zaferî ismine yer vermişlerdir. Doğmuş olduğu bu yerde büyük bir Hanefî mezarlığının yanında Hanefî Camii ve Medresesinin yanı sıra Ebu Hanife türbesi bulunmaktadır. Nitekim İbn Akîl hem anne hem baba tarafından Hanefî bir aileye mensuptur. İbn Akîl aile efradının, müellif, kâtip, şâir ve yazarlardan oluştuğunu ifade etmiştir. Dedesi Muhammed b. Akîl'i, Bahaüddeve'nin kâtibi, babasını cedel ve ilimle uğraşan insanların önde geleni olarak tanıtan İbni Akîl'in ilim tahsiline erken yaşta başlaması ve hayatı boyunca kendini ilme adanmasının arka planında ailesinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Küçük yaşta Kur'an'ı hıfzeden ve ilim tahsili etmeye başlayan İbni Akîl yirmi üç hocadan çeşitli dersler almıştır.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u Alemi'n-Nübelâ*, thk: Şuayb, el- Arnavut, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1984-1986, c. 19, s. 443-444; İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 319; İbn Cevzî, Ebu'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, *el- Muntazam fî Tarihi'l- Müluk ve'l Ümem*, Haydarabad ed-Dekken, 1349-1940, c. 8, s. 235-236; c. 9, s. 212; İbn Ebû Yâ'lâ, Ebu'l Hüseyin İbnu'l Ferrâ, *Tabakatü'l-Hanâbile, I-III*, thk: Abdurrahman b. Süleyman, el- Useymin, el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtilaf, Riyad, 1999/1419, c. 3, s. 482; Kâtip Çelebi, Mustafa b.

İbn Akîl'in hayatının iki önemli dönüm noktası olmuştur. İlki, 447/1055 yılında Selçuklular'ın Bağdat'a girişi ile alakalıdır. Bu tarihlerde yaşadığı Babu'l Tak bölgesini terk etmek zorunda kalan İbn Akîl, büyük Hanbelî tüccar Ebu Mansur b. Yusuf'la tanışmasının ardından onun şahsi himayesine girmiştir. Hanbelî sempatanlarının sayısını artırmada dönemin hâkim ismi olan Ebu Mansur, İbn Akîl'in Hanbelî olmasında önemli bir etkidir. İbn Akîl'in Hanbelî usul hocası Kadı Ebu Yâ'lâ el-Ferrâ'nın h. 458/1066'da vefat etmesi ise onun hayatındaki ikinci önemli dönüm noktasıdır; zira bu durum Hanbelî ekol içerisinde yaşayacağı karışıklığın bir başlangıcını teşkil eder. Ebu Yâ'lâ'nın ölümünden sonra Ebu Mansur aracılığıyla Mansur Camii'nde görevlendirilen İbn Akîl, genç yaşına rağmen elde ettiği bu prestij nedeniyle dönemin Hanbelî önderlerinden Şerif Ebu Cafer'in tepkisini çekmiştir. Hem Mutezilenin ilim meclislerine katılması hem de Hallac-ı Mansur (ö.310/972)'dan “Allah rahmet eylesin” diyerek bahsetmesi Ebu Cafer ve beraberindeki bir grup Hanbelî'yi rahatsız etmiştir. Ebu Mansur'un h.460/1068 senesinde vefat etmesi üzerine himayesiz kalan İbn Akîl, 461/1069-465/1073 yılları arasında yaklaşık beş yıl

---

Abdullah, *Keşfu 'z-Zunûn an- Esâmi 'l-Kütub ve 'l-Fünun* I-II, tsh: Şerafettin, Yaltkaya-Kilisli Rıfat, Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ank., 1943/1362, c. 2, s. 1447.;

gizlenmek zorunda kalmıştır.<sup>19</sup> İbn Akîl, yaşadığı sıkıntılı süreçlerden bahsederken “Kendi mezhebimin adamları kanımı helal sayacak kadar bana eza ettiler.”<sup>20</sup> demiştir.

İbn Akîl, h.465/m.1073 yılında kaçmaktan vazgeçerek Şerif Ebu Cafer’in yanına gider ve tövbe ettiğini beyan eder. Ebu Cafer ondan herkesin içinde bu tövbesini tekrar etmesini ister. Böylelikle İbn Akîl, çok sayıda insanın hazır bulunduğu Ebu Cafer’in mescidinde senetle kayıt altına alınan meşhur tövbesinde şunları söyler:<sup>21</sup>

Ehl-bid’at olan Mutezile ve diğerlerinden, onların arkadaşlığından, görüşlerini yüceltmekten, seleflerini anmaktan, ahlaklarına benzemekten, sapıklıklarından ve bugüne kadar yazdıklarımın Allah’a tövbe ediyorum. Onlara inanmak,

---

<sup>19</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2011, s. 73; Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Akîl”, DİA, c. 19, s. 301-304, İst., 1999; Makdîsi, “İbn Aqil”, *Encyclopaedia of İslam*, 2nd Edition, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1999.

<sup>20</sup> Zehebî, *Nübelâ*, c. 19, s. 446.

<sup>21</sup> İbn Cevzî, *Muntazam*, c. 9, s. 47, 504; İbn Kudame, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el- Makdîsi, *Er- Reddü ‘Ala İbn Akîl el- Hanbelî*, thk: Ahmed Ferid, Mezîdî, Daru’l Kütübi’l İlmiye, Baskı: 1, Beyrut, 2004, s. 19: İbn Akîl, tövbesinde Hallac’ı Mansur’a karşı duyduğu sempatisinden de döndüğünü belirtmiştir. Ancak, İbn Kudame, bu metni aktarırken özellikle Hallac’dan bahsetmez. Makdîsi, bunun nedeni olarak İbn Kudame’nin, tasavvufa sempatisi olduğunu, Hanbelî mutasavvıf Abdülkâdir Geylânî’nin yoluna bağlı olduğunu öne sürer. Bkz. Makdîsi, *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev: Hasan Tuncay, Başoğlu, Klasik Yay., İst., 2007, s. 179-180.

onların görüşlerini okumak ve yazmak ve bana helal değildir. Ayrıca el-Hallac'ın din ehlinde olduğuna, zühd ve keramet sahibi olduğuna dair inancımın da tövbe ediyorum. O, hatalıydı ve asrının fukahasının icması ile öldürüldü. Ben yazdıklarım ve görüşlerimden dolayı isabetli değil hatalı olduğuma emin oldum ve bu hatalarımdan dolayı Allah'a tövbe ediyorum. Allah'ı, meleklerini ve ilim erbaplarını şahit ediyorum ki bu sözlerimi hiçbir icbar ile söylemiyorum. İçimdeki ile dışımdaki birdir.

İbn Akîl'in bu tövbesi şahitlerin imzalarıyla kayıt altına alınmıştır.

Bu süreçten sonra halk arasında rahatça dolaşmaya başlayan İbn Akîl, ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak h.475/m.1082 yılında minberde yaptığı bir konuşma Hanbelîler ile Eş'arîler arasında kavgaya neden olmuş bu nedenle vaazlarına bir süre ara vermiştir. Eserlerini telif etmiş ve ders vermeye devam etmiştir.

Ebu'l Hasen Akîl ve Ebu Mansur Hibetullah adında iki çocuğu olan İbn Akîl h. 513/m. 1119 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in kabri yanına defnedilmiştir. Kaynaklarda cenazesinde çıkan tartışma ve arbeye sebebiyle kefeninin yırtıldığı aktarılır.<sup>22</sup>

## 2. İlmî Şahsiyeti

İbn Akîl, fıkıh ilmini, Hanbelî âlimler Ebu Yâ'lâ el- Ferrâ (ö. 458/1066) ve Ebû Muhammed et-Temîmî (ö. 488/1095)'den; kıraat ilmini, Ebu'l Feth b. Şeyta'dan; hadis ilmini, Ebu'l Hasen et- Tevvezi, Ebu Bekir b. Bişran, Ebu Muhammed el- Cevherî, Ebu'l Talib el- Uşerî ve Ebu Ali Mübarek'den; Arap dili ve edebiyatını, Ebu'l Kâsım

---

<sup>22</sup> Yavuz, "İbn Akîl", s. 302; İbn Cevzî, *Muntazam*, c. 10, s. 165; İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 355-360.

b. Berhân'dan; tasavvuf ilmini Ebû Mansur el- Attar'dan; kelim ilmini ise Mutezîlî âlimler Ebû Ali b. Velîd (ö. 478/1086)<sup>23</sup> ve Ebu'l Kâsım b. et- Tebban<sup>24</sup>,dan tahsil etmiştir. Bu hocaların yanı sıra Ebu't- Tayyib et- Taberî (ö. 450/1058), Ebu Nasr es- Sebbağ (ö. 477/1084), Ebû İshak eş- Şîrâzî (ö.478/1086), Ebû Abdullah ed- Dâmegani (ö. 478/1086) gibi âlimlerin öğrencisi olmuştur. Ayrıca Cüveynî, Gazâlî ve Ebu'l Hattâb'ın derslerine katılmış, özellikle fıkıh, kelim ve cedel konularında ihtisaslaşmıştır.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Bağdat'ta yaşamış olan Mutezîlî âlimin tam künyesi Ebu Ali Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. el Velid el- Kerhî'dir. Mutezile kelamının yanı sıra mantık ve felsefe okumuştur. Hanbelilerin şiddetli bir şekilde Mutezîlîleri tekfir ettiği bir dönemde yaşamış olan İbn Velid, Bağdat'ta 1063 yılında bir grup Hanbelî'nin fiili saldırısına ve hakaretine maruz kalmıştır. O ise bu durum karşısında sessiz kalmayarak kendisine yapılanın doğru olmadığından yakınmıştır. Bunun üzerine Hanbeli grup Mansur Camii'ne giderek Mutezile'yi lanetlemeye devam etmişlerdir. Bkz. Makdîsî, George, *Ibn 'Aqil et la Re'surgence de L'Islam Traditionaliste au XI siecle*, Institut Français De Damas, 1963, s. 407-409. ; İbn Cevzî, *Muntazam*, c. 8, s. 235-236; c. 9, s. 212; Zehebî, *Nübelâ*, c. 18, s. 490.

<sup>24</sup> Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan İbn Tebban'ın doğum tarihi bilinmemektedir. Bkz. Makdisi, *a.g.e*, s. 409.

<sup>25</sup> İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 318-320; İbn Cevzî, *el- Muntazam*, c. 8, s. 235-236; c. 9, s. 212; c. 10, s. 162-163; Zehebî, *Nübelâ*, c. 18, s. 490; Makdîsî, "İbn Aqil", *Encyclopaedia of İslam*, 2nd Edition, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1999.



İbn Akîl'in hadis öğrencileri el-Mübarek b. Kamil el-Haffaf (ö. 543), Ebu'l Fadl Muhammed b. Nasr (ö. 550), Ebu Said Abdülkerim Muhammed et- Temîmî es-Samâni (ö. 562); fıkıh öğrencileri Ebu'l Berekat Muhammed b. Sa'd el- Assal (ö. 509), Ebu Muhammed el- Ukberî (ö. 528), Abdülkadir Geylâni (ö. 561)'dir. İbn Cevzî (ö.597) ise küçük yaşta olduğu için İbn Akîl'in öğrencisi olamamış ancak daha sonra onun iyi bir takipçisi olmuştur. O da İbn Akîl gibi aklî istidlale önem vermiştir.<sup>26</sup>

İbn Akîl, hakikat peşinde koşmaya ömrünü adanmış bir âlimdir.<sup>27</sup> Öyle ki bu, onun düşünsel zenginliğinin ve çok yönlülüğünün yanı sıra fikrî taassuptan uzak durma çabasını da ifade eder. Onun ilme yaklaşımını, mezhep farkı gözetmeksizin her türden ilmi faaliyete müsamaha gösterilmesi şeklinde özetleyebiliriz. Onu Hanbelîler arasında farklı kılan işte bu yeniliğe, farklı izahlara açık olmasıdır. İbn Akîl'in içinde büyük bir ilim ateşi taşıdığını söyleyebiliriz. Hayatı boyunca ilimle uğraşmak onun için adeta tutku derecesindedir. Öyle ki ilmi çalışmalarından bir saat bile uzakta kalmayı kendi için helal görmemektedir. Seksen yaşındaki ilim hırsını, yirmi yaşındaki hırsından fazla gören İbn Akîl, zamanı en değerli nimet ve fırsatların yakalandığı bir hazine olarak nitelendirmiştir. Nitekim yapılacak şeyler çoktur ve zaman kısıtlıdır.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Makdîsi, *Ibn 'Aqil Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, s. 44-47.

<sup>27</sup> İbn Akîl, nihai amacının bilgiye ve hakikate ulaşmak olduğunu şu çarpıcı ifadelerle göstermektedir: “Gübre yığınının içerisindeki mücevheri almamamı mı bekliyorsunuz?” Bkz. Makdîsi, *a.g.e*, s. 100.

<sup>28</sup> İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 324-325; İbn Cevzî, *Munatazam*, c. 10, s. 164.

İbn Receb, İbn Akîl'in birçok konu hakkında mensubu olduğu selefi geleneğe muhalif görüşleri olduğundan bahseder. Bu görüşlerinden öne çıkan içtihad ve nazara verdiği önemdir.<sup>29</sup> Nitekim selefi geleneğin kodlarına tamamen aykırı olan bu iki kavramın ilki; şahsi değerlendirme ve yorumun hüküm/konu üzerindeki hâkimiyetini ifade ederken; ikincisi mükellef olmanın aklı kullanmayı gerektirdiğine işaret eder. İctihat ve nazar aynı zamanda taklide karşı olmak anlamına gelir ki İbn Akîl'in Ashabü'l Hadis'den bir diğer ayrışan yönü taklitten uzak durmayı önemsemesidir. Böylelikle İbn Akîl'in ilmî duruşunun ilkelerini şu üç temel kavramla betimleyebiliriz: Taklitten kaçınmak, nazar ve içtihat.

İbn Receb, İbn Akîl'in şöyle dediğini aktarır: “Delile tabi olmak vaciptir; Ahmed b. Hanbel'e değil.”<sup>30</sup> İbn Akîl'in bu sözü mezhepdaşlarının şiddetli tepkilerine neden maruz kaldığını anlayabilmemiz için bize önemli bir veri sağlamıştır. Ancak İbn Akîl, Hz. Ebubekir'in ve Hz. Ömer'in cevher-araz konuları üzerinde konuşmadığını, onların bu tür düşüncelerinin olmadığını, bu nedenle onların faziletlerinden bir şey kaybetmediklerini vurgulayarak, filozof ve mütekellimlerin bu tür meseleler üzerinde konuşmalarının ve düşünmelerinin çok gerekli olmadığı anlayışına da sahiptir. Eğer

---

<sup>29</sup>Ayrıca burada İbn Receb, İbn Akîl'in hadis ilmi bakımından zayıf olduğundan bahsederek ” Eğer İbn Akîl, hadis konusunda çok iyi olsaydı, içtihat için gerekli materyalleri tamamlanmış olacaktı ve yine İbn Velid ve İbn Tebban'ın sohbetlerini bırakıp hadis hafızları ile beraber olsaydı gerçek ilimden mahrum kalmazdı “ demiştir. Bkz. İbn Receb, *a.g.e*, c. 1. s. 348.

<sup>30</sup> İbn Receb, *a.g.e*, c. 1, s. 348.

mütekellimlerin yolunun onların yolundan kıymetli olduklarını düşünüyorsanız yanlış düşünüyorsunuz, demiştir.<sup>31</sup>

Avamın saf akidelerinin kıymetli olduğu kanaatinde olan İbn Akîl, Hz Muhammed'in, "Allah nerede?" diye soru yönelttiği bir kadının verdiği cevabı buna örnek gösterir. Yaşlı kadın parmağı ile yukarıyı göstererek "O, yukardadır." deyince Hz. Peygamber onu onaylayarak "Gerçekten o, bir mü'mindir." demiştir.<sup>32</sup> İbn Akîl'e göre avamın zâhir itikadı, itikâdların en doğrusudur. Çünkü onlar, kesinlikten hoşlanırlar. Bunu onların kalplerinden silmek, imanlarının haşmetini ortadan kaldırır. Bundan dolayı avamın teşbihteki tutarsızlığı, tenzihte boğulmalarına tercih edilmelidir. Çünkü teşbih onları kesinliğe götürdüğünden korku ve beklenti içerisine girerler. Oysaki tenzih, onları inkâra ve olumsuzluğa sürükler. Bunda ise ne istek ne de korku vardır. Bir bedevînin Hz. Peygamber'e "Rabbimiz güler mi?" sorusuna Peygamber'in verdiği "evet" yanıtı avamın itikadının yeterliliğine bir örnektir.<sup>33</sup>

İbn Akîl'in ilmi hayatında tek tip bir anlayışa sahip olmadığını söyleyebiliriz. Verdiğimiz örnekler de olduğu üzere nazara ve akli kullanmaya bir kelamcı gibi önem verirken diğer taraftan avamın saf itikadını onayarak taklidi ve zahiri bir yol benimsemenin sakıncalı olmadığına işaret etmiştir. Bizim genel olarak anladığımız onun nezdinde sadece ilim sahiplerinin taklitten uzaklaşıp içtihadı ve nazarı akla yönelmeleri gerektiğidir. Avamın böyle bir zorunluluğu yoktur.

---

<sup>31</sup> İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 337.

<sup>32</sup> İbn Muflih, *Adab*, c. 1, s. 175.

<sup>33</sup> Zehebî, *Nübelâ*, c. 19, s. 448.

### 3. Eserleri

Kaynaklarda İbn Akîl'in kelim, usul, tefsir, dil vb sahalarında yirmi üç civarında eser telif ettiği bildirilir. İbn Akîl'in günümüze kadar ulaşan eserleri şunlardır:

**Kitabu'l-Fünun:** İbn Akîl'in, tefsir, fıkıh, nahiv, usul, dil, şiir, tarih, menkıbeler, münazaralara yer verdiği ve kaynaklarda iki yüz cilt olduğu söylenen kaleme aldığı en geniş hacimli eseridir. Eseri, George Makdisi 2 cilt olarak 1970 yılında neşretmiştir.<sup>34</sup>

**El-Vâdıh fı Usuli'l-Fıkıh:** Dört ciltten müteşekkil bir eserdir. İlk cilt olan *Kitabu'l Mezheb*, İbn Akîl'in hukuk metodolojisinin temel ilkelerini içerir. İkinci cilt olan *Kitabu'l Cedel el- Usul*, bilgi sahasında kullanılan cedel ve dialektik üzerinedir. Üçüncü cilt, *Kitabu'l Cedel el-Fukaha*, belli hususlarda fakihin kullanımını için belirlediği dialektik üzerine kaleme alınmıştır. Dördüncü cilt olan *Kitabu'l Hilaf* ise Fıkıh teorisi ve metodolojisi alanıyla ilgili tartışmaları sorulara verilen yanıtları ayrıntıları ile ele alır.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Ebu'l Vefa, Ali b. Muhammed b. Akîl, *Kitabü'l Fünun, I-II*, thk: Makdisi, George, Institut de Letters Orientales, Beyrut, 1970-1.

<sup>35</sup> İbn Akîl, *el- Vâdıh fı Usuli'l- Fıkıh*, thk ve nşr: George, Makdîsi- in Kommission Verlag, Klaus Schwarz, Orient-Institut, Beyrut, 2010, s. 11.

**Mes'ebetü'l Kur'an:** *Mes'ebetü fi'l Harfi ve't Savti* olarak da isimlendirilen eser Şam Zahiriyye kütüphanesinde bulunmaktadır. Kelamullah'ın ses ve harften oluştuğunun ispatı hakkındadır. Bu konuya dair reddiye olarak yazılmıştır.<sup>36</sup>

İbn Akîl'in günümüze kadar ulaşmamış ancak kaynaklarda geçen eserleri şunlardır:

*el-İrşâd fî usûli'd-dîn, el-Fusûl fî'l-Fıkh (Kifâyetü'l-Müftî), et-Tezkire, el-İşare fî'l-usûl, el-Mensûr, el-İntisâr li-Ehli'l-Hadis, Nefyü't-Teşbih, Zemmu't-Teşbih ve İsbâtu't-Tenzih, 'Umdetü'l Edille, el-Müfredât, Mecâlisü't-Nazariyyât, Tehzîbü'n-Nefs, Ruûsu'l-Mesâili, Mesâil'ü Müşkilet'un fî ayat'i-mine'l Kur'an'i, Kifayet'u fî Usulu'd-dîn, Tafzîlü'l-İbâdât 'ala Naîmu'l Cennât, er-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn.*<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> İbn Akîl, *Mes'ebetü'l-Kur'an*, thk: Süleyman b. Abdullah, el-Umeyr, Dâr-u Âlemi Fevâidi, Mekke, 1433/2012.

<sup>37</sup> Makdisi, *Ibn Aqil et la Résurgence*, s. 515; İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 345-346; Zehebî, *Nübelâ*, c. 19, s. 443-444.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN AKİL'DE BİLGİ VE AKLIN BİLGİSEL DEĞERİ

#### A. BİLGİ

##### 1. Bilginin Tanımı ve İmkânı

Bilgi konusu öteden beri Kalam ulemasının eserlerinde başat konular arasında yer almıştır. Mütekellim ulemasının bilgi konusuna özel bir yer vermelerinin temel nedeni, düşünce ve yöntemlerinin hareket noktası olması ve kelimî sistemlerine zemin oluşturmasıdır. Mütekaddimun döneminde bilgiye dair temel parametrelerin belirlenmesi, nesnellik ve öznel, kesinlik ve zannîlik ayırımları için önemli bir çerçeve yaratmaktadır. Müteahhirun döneminde ise mantığın ve mantık kurallarının etkisiyle bilgiye dair değerlendirmeler, yeni kavramlar ve ilkeler çerçevesinde işlenmiştir.<sup>38</sup>

Bilgi/İlim, (علم) İslam medeniyetinde kendi karmaşıklığını ve farklılığını hâkim kılmış, üzerinde titizlikle çalışılmış önemli bir kavramdır. Nitekim soyut

---

<sup>38</sup> Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es- Semerkandî *Kitâbu't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, trc: Bekir, Topaloğlu, İSAM Yay., İst., 2014, s. 11-22; Abdulcebbar, Kadı, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) I-II*, çev: İlyas, Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst., 2013, s. 82; en-Nesefî, Ebu'l Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille fî Usûlid-Din I-II*, haz: Hüseyin, Atay, DİB Yay., Ank., 2004, c. 1, s. 9-61; Râzi, Fahreddîn, *el- Muhassal (Kalam'a Giriş)*, çev: Hüseyin, Atay, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s. 3-26.

düşünce alanı, yüksek medeniyetlerin dayanağını oluşturan, insan zihninin onlarsız çalışamayacağı bir kavramlar alanıdır.<sup>39</sup>

Bilgi bir şeyi, hakikati ile idrak etmektir. Bu, bir şeyin zatını idrak etmek olabileceği gibi, bir şeyle ilgili kendisinde mevcut olan bir şeyin veya kendisinde olmayan bir şeyin idrakine varmak şeklinde iki türdür.<sup>40</sup>

Elimizdeki kaynaklara göre bilgiyi sistematik hale getirip başlı başına bir teori oluşturmak gayretinde olan ilk isim Mâtürîdî'dir.<sup>41</sup> O, çeşitli âlimler tarafından telif edilen kelimeler kitaplarından farklı olarak, *Kitabu't Tevhîd* adlı eserine, tesis ettiği bilgi teorisi ile başlar.<sup>42</sup>

Mâtürîdî sonrası kaleme alınan eserlerin, aynı metodu devam ettirdiği bilinmektedir. Örneklerini, kelimeler eserleri dışında usul alanındaki kaynaklarda da

---

<sup>39</sup> Franz, Rosenthal, *Bilginin Zaferi (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)*, çev. : Lami, Güngören Ufuk Kitapları, İstanbul, 2014, s. 12, 15.

<sup>40</sup> el-İsfahâni, Râgıb, *Müfredât- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev ve not: Yusuf, Türker, Pınar Yay., İst., 2012, s. 1037-1038.

<sup>41</sup> Hanifî, Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İst., 2012, s. 36.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es- Semerkandî *Kitâbu't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, trc: Bekir, Topaloğlu, İSAM Yay., İst., 2014, s. 11-22.

gördüğümüz bu metodu takiben İbn Akîl bilgi konusuna, usul-u fıkıh eseri olan el-Vâdih'in ilk bölümünde yer vermiştir.<sup>43</sup>

İbn Akil, bilginin belli bir tanımı olması gerektiğini düşünenlere katılmamaktadır. Ona göre bilginin ne olduğu hususunda ortak bir tanım getirilemez. Zira tanımda, gereksiz ifadelerin olmaması şarttır.<sup>44</sup> Örneğin; insanın, *kılıç taşıyan kâtip* olarak ya da bilginin, *hakkında şek ve şüphe bulunmayan* olarak tanımlanması durumunda kullanılan sözlerdeki fazlalık, her iki tanımlananın hakkındaki eksikliği de beraberinde getirir. Çünkü bazı insanları ve bazı bilgileri dışarda bırakmıştır. *Bilgi idraktır/ duyuşsal algıdır* denildiğinde ise bu tanıma sadece beş duyu dâhil edilir.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> İbn Akîl, bilgiyi, fıkıh ilminin zeminini oluşturan anahtar bir kavram olarak ele alır. Ona göre; fıkıh, sadece usulü'd-din'in kesin delilleri ve bilgisi üzerine bina edilebilir; aksi halde o, güvensiz bir ilim olur. Bkz. Ebu'l Vefa, Ali b. Muhammed b. Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 3.

<sup>44</sup> Mantıkçıların tanımın şartlarına dair ilk vurgusu tanımın tam olmasıdır. Buna göre tanımlanan şeyin tüm unsurları tanımın içine girmeli, ona ait olmayanlar ise dışarıda bırakılmalıdır. Yani tanım, "Efrâdını câmî, ağıyârını mâni" olmalıdır. Bkz: Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap, Ank., 2013, s. 57.; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ank., 2004, s. 87.; Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla Mantık Tarihçesi-Problemleri*, Ensar Yay., İst., 2010, s. 157.

<sup>45</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c.1, s. 6.



Dolayısıyla İbn Akîl'e göre bilgiye dair ne tür bir tanım yapılırsa yapılsın muhakkak eksik bir yön bırakılır. Onun burada kastettiği, betimlemedir.<sup>46</sup>

İbn Akîl, bilgiye dair yapılan *bir şeyi olduğu üzere bilmektir, bilinenin bilgisi olduğu şey üzerinedir* gibi tanımları da eleştirmiştir. Ona göre *bilinenin bilgisi* ifadesinde bilinen sözü bilgiden gelmiştir, *da-re-be fiilinden madrubun gelmesi* gibi. Bu sebepten, *aslı bilmeyen; ondan geleni de bilmez* diyerek kelimenin asıl anlamının bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>47</sup> Bahsedilen problemin kaynağı Arapçada bilgi علم kelimesinin hem mastar (bilmek, bilme) hem de isim olarak (bilgi, bilim) kullanılmasıdır.

Bilginin, “*Bilinenin açıklanması*” şeklinde yapılan tanımı ise İbn Akîl'in makul gördüğü bir tanımdır. Nitekim bilinenlerin kapsamına, görünenlerin ve görünmeyenlerin bilgisi dâhil olur. Allah'ın kendi açıklamalarıyla/beyanlarıyla vasfedilmesinden hareketle bu tanım daha isabetlidir.<sup>48</sup> Bununla birlikte İbn Akîl, bilginin fehm/kavrama olduğu kanaatindedir.<sup>49</sup> Bu aynı zamanda Eş'arî'nin bilgi

---

<sup>46</sup> Ayrıca İbn Akîl'in tanıma dair vurgusunu, Eş'arî'î âlim Bâkîllânî (ö.403/1013)'de görmekteyiz. Ona göre tanım, tanımlananın dışında olan bir şeyi kapsamadığı gibi tanımlanana ait olan şeyi de dışarıda bırakmaz. Bkz: Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et- Tayyip, *Temhîd'ul- Evâil ve Telhîsu'd- Delâil*, thk: Ahmed Haydar, İmâmüddin, Beyrut, Müessesetü'l Kütübi's-Sekafiye, 1986, s. 34.

<sup>47</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 3.

<sup>48</sup> İbn Akîl, *a.g.e.*, c. 1, s. 3.

<sup>49</sup> İbn Akîl, *a.g.e.*, c. 1, s. 2.

tanımları arasında yer alır.<sup>50</sup> Mutezileye göre ise bilgi; nefsin sükûnunu, kalbin rahatlamasını ve mutmain olmasını sağlayan bir itikattir.<sup>51</sup>

## 2. Bilginin Kaynakları

Kelam âlimleri bilginin kaynaklarının akıl, duyu ve doğru haber olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>52</sup>

İbn Akîl'e göre bilginin kökenleri altı adet olup bunların ilk beşi, görme, işitme, duyma, tat alma ve dokunma duyularıdır. Altıncısı ise iki çeşittir. İlki, nefse baskın olarak bulunan, zarurî/zorunlu bilgidir. İkincisi ise; duyular aracılığıyla, duyularla ilgili olmayanın elde edildiği istidlali/kesbî bilgidir. Bunların hepsi şeyi/nesneyi ve zıddını idrak eder. Bunun örnekleri; görme duyusunun iki zıt olan siyah ve beyazı; koku alma duyusunun güzel ve kötü kokuyu; tat alma duyusunun tatlı ve ekşiği; dokunma duyusunun yumuşak ve sert olanı idrak etmesi ile nefse baskın halde bulunan; susuzluğun, açlığın, tokluğun, elem ve lezzetin, hastalık ve sıhhatin idrak edilmesidir.<sup>53</sup> Cüveynî'nin bilginin kaynaklarına dair beş duyunun dışında İbn

---

<sup>50</sup> İbn Furek, Ebûbekir Muhammed b. el-Hasen, *Mucerred Makâlati'sh- şeyh Ebi'l Hasen el- Eş'ârî*, thk: Daniel, Gimaret, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1987, s. 11.

<sup>51</sup> Abdulcebbar, Kâdî, *Şerh Usuli'l- Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) I-II*, çev: İlyas, Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst., 2013, c. 1, s. 76

<sup>52</sup> Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.46-51. ; Bâkîllânî, *et- Temhîd*, s.34-37.

<sup>53</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 8.

Akîl'in nefse baskın olarak bulunan şey diye tanımladığını; vicdan veya şuur olarak isimlendirmiştir.<sup>54</sup>

İbn Akil, bilginin kökenleri hususunda, bilginin, bu saydığımız araçlarla oluşturulabilen (tevellüd) bir şey olmadığını, sadece bunların varlığını takip eden bir tanrısal eylem sonucunda meydana geldiğini belirtir. Dolayısıyla o, Allah'ı tek yaratıcı ve tek âmil olarak görmektedir. Bilgi, ister bu altı yoldan (beş duyu ve duyum bilgileri) kaynaklansın, ister tevatür haberlerden hâsıl olsun, isterse de teemmül, itibar, araştırma, tefekkür ve nazar yoluyla elde edilsin sonuçta bilgiyi yaratan Allah'tır der ve bunu; O'nun, yaralanmanın sonucunda ölümün, aslan görünce korkunun, zafer kazanınca ya da çocuk doğduğunda sevincin ortaya çıkmasını yaratmasıyla örneklendirir.<sup>55</sup> İbn Akîl, söz konusu yaklaşımının; döneminde *ehl-i tabiat* olarak

---

<sup>54</sup> Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, Fecr Yay., Ankara, 2012, s. 384.

<sup>55</sup> Bu konu kelim literatüründe **tevlîd** (doğurmak) olarak isimlendirilen bir tartışmadır. Terim anlamı ile tevlîd; "Kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın herhangi bir müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi" olarak tanımlanır. Bu yolla hâsıl olan fiillere ise **mütevellidât** adı verilir. Bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay. , İstanbul, 2010. , "Tevlid" ; Bu görüşü, Mutezilenin ve tabiatçıların öne sürdüğünü belirten İbn Akîl'e göre mütevellidin hiçbir aslı yoktur. Bkz. İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 20. ; c. 2, s. 63; Kadı Ebû Yâ'lâ'nın görüşü de bu doğrultudadır. Nazarın sonunda bilgiyi yaratan Allah'tır, der. Bkz: Kadı Ebû Yâ'lâ, İbn Ferrâ, *Kitabü'l Mutemed fî Usuli'd-Din*, thk: V. Zeydân, Haddâd, Beyrut, Dâru'l- Meşrik, 1974, s. 23. ; Mutezilenin, mütevellid fiillerin, sebeplerin ürünü

adlandırılan grubun, *duyuların bilgiyi ürettiği* iddiasına karşı bir cevap niteliği taşıdığını belirterek akıl ve vahiy açısından bu iddianın yanlış olduğunu vurgular.<sup>56</sup>

İbn Akîl'in bilginin kaynaklarını ele alış biçiminden onun üç kaynağa işaret ettiğini anlıyoruz. Birincisi; İnsanda bulunan beş duyu ve bedihi olan duyumlardır. İkincisi; duyu verilerini işleyip nazarî olarak bilgiye ulaştıran akıldır. Üçüncüsü ise; insanlardan gelen haberlerle elde edilen bilgidir ki mütevatir kapsamına giren vahiy bilgisi ve peygamberlerden rivayet edilenler de buna dâhildir.

### **3. Bilginin Çeşitleri**

#### **3.1. Kadîm Bilgi**

Bilgi, kadîm ve hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ilki olan kadim bilgi, Allah'ın sıfatlarından bir sıfat ve Zat'ının gerekliliklerinden olan Allah'ın bilgisidir. Bu ise, O'nun fiillerinin sağlamlığına, Kitabı'na delalet eder. Kadim bilgi,

---

olduğu iddiasını Cüveynî, Allah'ın bütün hâdisleri yaratma konusunda tek olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn, *Kitabü'l- İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, çev: A. B. Baloğlu-S. Yılmaz- M. İlhan- F. Sancar, TDV Yay., Ank., 2012 s. 193-196.; Benzer şekilde Eş'ari, nazar ve mütevatir haberin her ikisinden de hasıl olan bilginin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söyler. Bkz: İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 134.

<sup>56</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 9.

muhdeslerin artmasıyla artmadığı gibi bilinenlerin artmasıyla da artmaz; ne kesbî ne de zorunlu olarak vasıflandırılır.<sup>57</sup>

### 3.2. Hâdis Bilgi

İkinci kısım bilgi ise muhdes bilgidir. Kendi içerisinde zorunlu/zarûrî ve kesbî/kazanılmış olmak üzere iki kısımdır.

#### 3.2.1. Zorunlu Bilgi

İbn Akil, zorunlu/zarûrî bilgiyi, *defedilemeyen ve ondan çıkışı olmayan bir şekilde insanın kendisine lazım olan şey* olarak tanımlamıştır. *İnsanın kendisinde bulunan zorunlu bilginin, kadim bilgi tarafından koruma altında olduğunu belirten İbn Akil'e göre bu bilgi türü de ikiye ayrılmaktadır. İlki; öncüllere ve geçmiş nazariyelere ihtiyaç duymayan apaçık bilgidir ki insanın kendisini ve hallerini bilmesi bu nev'idendir. İkincisi ise; araçlarla ve öncüllerle meydana gelen bedihi bilgidir ve matematik konularını bilmek buna örnek verilebilir.*<sup>58</sup>

#### 3.2.2. Kesbî Bilgi

İbni Akîl, nazar ve istidlal yoluyla kazanılmış olan bu bilgi türünü; görünmeyeni, görünene; sanatı, sanatçıya delillendirme olarak açıklamıştır. Ona göre *şer'i hükümlerle bilgi elde etmek* olarak tanımlanan fıkıh bu tür bir bilginin ürünüdür. Kesbî bilginin anlaşılabilmesi için nazar ve istidlal kavramlarını açıklamanın gereğine işaret eden İbn Akîl'e göre istidlali bilginin yolu olan nazar; bir şeyin durumu ve

---

<sup>57</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 7.

<sup>58</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 1, s. 7.

delilleri hakkında tefekkür etmek, derin düşünmek, o şeyin medlûlunu istemektir; bu ise ancak araştırmakla mümkündür. Öte yandan kesbî bilginin şek ve şüpheyi barındırdığına işaret eden İbn Akîl, bu nedenle her yapılan nazar ve araştırmanın doğru sonuca ulaştırmadığını, fasid nazarın olabileceğini, dolayısıyla nazar ve istidlal metodu ile elde edilen bilginin içerisinde şüphe barındırmasının da dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. Bunun dışında o, kesbî bilgilerin hepsinin, zorunlu bilgiye bazen de öncüllere ve sıralamalara râcî olduğuna işaret etmiştir. Buradan yola çıkarak verdiği örneğe göre on mertebede on öncül olabilir. Onuncu dokuzuncuya bağlanır, dokuzuncu sekizinciye, sekizinci yedinciye, böylece birinciye kadar gider. İctihat, icmaya; icma, nübüvvete; nübüvvet, mucizeye râcîdir; zira Allah, yalancıyı bir mucizeyle desteklemez; bilakis mucize peygamberlerin doğruluğuna delil teşkil eder.<sup>59</sup>

## **B. AKIL**

### **1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti**

Akıl kelime olarak bir nesneyi bırakmamak üzere tutmak, alıkoymak veya ona yapışmak anlamlarına gelir.<sup>60</sup> Bir başka anlamına göre bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve ya da insanın bu kuvveyle kazandığı bilgi demektir.<sup>61</sup>

Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan, dış dünyaya hâkim olmasını sağlayan temel güç veya yetidir. Genel olarak akıl üzerinde mütekellimlerin

---

<sup>59</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s.7-8.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Beyrut, 1956, IX, s. 352. ; İsfahânî, *Müfredât*, s.1033.

<sup>61</sup> İsfahânî, *a.g.e*, s. 1032.

ortak bir tanımı bulunmamaktadır. Akla dair esaslı tanımlamalar Mutezile kelam okulu ile başlar. Basra Mutezîlîleri arasında yer alan Ebu'l Huzeyl Allaf (ö. 235/849)'a göre; akıl, insanın kendisi ile çevresindeki varlıkları ayırt edebildiği zorunlu bir bilgi vasıtası, his ve bilgi elde etme kuvvetidir. Ebû Ali Cübbai (ö. 303/916)'ye göre akıl bilgidir; zira insan delinin kendini yapmaktan alıkoyamadığı şeylerden akıl sayesinde kendisini alıkoyar.<sup>62</sup> Kadı Abdulcebbâr ise akli; nazar ve istidlal yoluyla insanın eylemlerinden sorumlu tutulmasına imkân veren özel bilgiler toplamı olarak tanımlar.<sup>63</sup>

İbn Akîl, akli; *iyi ve kötüyü ayıran içgüdüsel bir kuvve; tabii bir cisim/madde; basit bir cevher* olarak tanımlayanların aksine; mütekellimlerin birçoğunun da bu görüşte olduğunu belirterek *bir tür zorunlu/zarûrî bilgi*<sup>64</sup> şeklinde tanımlamıştır ve bunu, akıldan yoksun bir insanın bilgi sahibi olamayacağı üzerinden açıklamıştır. Yani sıra o, bilgiden yoksun bir insanın da akıllı olduğunun söylenemeyeceği görüşündedir.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Ebu'l Hasen, el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev: Mehmet, Dalkılıç-Ömer, Aydın, Kabalcı Yay., İst., 2005, s. 344-345.

<sup>63</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el- Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l Adl*, thk: Ali en- Neccar Abdülhalim en- Neccar, Kahire, 1965, c. XI, s. 375.

<sup>64</sup> Eş'arî, dil bilgini Halil b. Ahmed'e referansla akli bilgi olarak tanımlar, ona göre akıl, cehlin zıttını ifade eder. Bkz: İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 31.

<sup>65</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 9

Konuyu, akla dair yapılan diğer tanımları da değerlendirerek ele alan İbn Akîl'e göre eğer akıl cevher olsaydı, akıl sahibi olan kişi, kendisinde cevher olarak aklın bulunmasından dolayı akıldan müstağni olur, ona ihtiyaç duymazdı. Çünkü cevherin özelliği gereği bu durumda aklın kendi zatıyla kaim olması gerekirdi. Oysaki aklın, başkasına hamledilmiş olduğu -ki bu araza ait bir vasıftır- bilindiğine göre kendi zatıyla kaim olmadığı da ortaya çıkmış olur. Aksi takdirde akıl sahibi olanın her daim akleden, diri ve sorumlu olması gerekir. O, aklın, cevher olduğu iddiasının yanlışlığına dair cevherlerin tek bir cinsi olmasını ayrıca delil getirmiştir. İbn Akîl'e göre aklın bilgi ve araz olarak kabul edilmemesi durumunda kâmil aklın nefsinin bilmeyen; âlimin, gayri âkil olması icap ederdi. Ne akli olmayanın âlim ne de bilgisi olmayanın âlim olması doğrudur. Bununla birlikte aklın, bilginin her türüne muhalif bir cins olması söz konusu değildir. İbn Akîl, akla *bir tür bilgi* anlamını yüklese de akıl ve bilginin birbirinden farklı şeyler olduğunu aynı olmalarının muhal olduğunu belirtmiştir. Aklın bilgiye benzemesi durumunda aklın varlığıyla birlikte, bilgilere gerek kalmayacağını dile getirmiştir. Nihayetinde akıl ve bilgi birbirlerinin yerini dolduramazlar. Aklın ne'liği konusundaki bir diğer yaklaşımına göre ise o, aklın iyiye ve kötüye dair hüküm verme yetisini nefyetmiştir.<sup>66</sup>

İbn Teymiyye *akıl, saf bilgiden ibarettir* görüşünü savunanlar arasında İbn Akîl'den başka Eş'arî, Bâkîllânî, Ebu Ya'la ve Kelvezânî'yi zikretmiştir.<sup>67</sup> Ona göre

---

<sup>66</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s.10-11.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, İbn Akîl'in, bu tanıma dair öne sürdüğü “ Akıl, bilginin zıttı değildir, şayet bir tür bilgi olmasa, onun aksi bir şey olurdu. Onun hilafı olsaydı, aklın zıddı ile beraber bilginin bulunması caiz olurdu “ ifadelerini zayıf bir delil olarak



ise akıl, bilgiyi kavramak, işlemek ve tamamlanmış bir eyleme dönüştürmek için gerekli olan önkoşuldur ve tıpkı görme yetisi gibi ruhsal bir içgüdü ve kuvvetten beslenir.<sup>68</sup>

İbn Akîl'in zihninde, her ne kadar akla dair bir tanım olsa da, *tanım* konusundaki yaklaşımına paralel bir şekilde aklın mahiyetinin insan aklının alabileceğinin ötesinde olduğuna dikkatleri çeker ve kendisine şu soruyu sorar: “Âlimler/aydınlar aklın mahiyetini tartışıyorlar ve bu konuda hiçbir şey bilmiyorlar; peki öyleyse Yaratıcı'nın akli yarattığını söylemeye nasıl cesaret ediyorlar?”<sup>69</sup> İbn Akîl'in bu sorusunu Allah'ın sıfatları hakkında spekülâtif konuşmalar yapmaları nedeniyle eleştirdiği mütekellim ve filozoflara yönelik bir tenkit niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Aklın mahiyetinin dahi bilinemez oluşundan yola çıkarak Allah hakkında kesin konuşmanın imkânsızlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla onun bu ifadelerinde selevî damarın izlerini görmekteyiz. Görüldüğü gibi aklın ne'liği bahsi kadim bir tartışmadır ve bizce sorulması gereken şu olmalıdır: *akıl, insanın bizzat kendi varlığında hazır bulduğu bir şey olmasına rağmen insan neden onun künhüne dair kesin bir tanımlama getiremez?* Buradan hareketle diyebiliriz ki aklın varoluşsal

---

değerlendirmiştir. İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim, *El-İman*, Dar'ül-Kitab'il-Arabî, thk: Zübeydî, Muhammed, 1. Baskı, Beyrut, 1993, s. 349.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, thk: Abdurrahman b. Muhammed er-Âsımî, Matâbiü'r-Riyad, Riyad, 1381-1382, c. 3, s. 338-339.

<sup>69</sup> İbn Müflih, el- Makdîsî, *el-Adabü's- Şer'iyye ve'l Minehu'l Mer'iyye, I-II-II*, thk: el- Cezzâr, Âmir- el- Baz, Enver, Mansure Dâru'l-Vefâ, 1419/1999, c.1, s. 176.

idraki bile bizi; bir Yaratıcının olduğu fikrine götürmek için yeterli olabilirken, kendisini tanımlamaktan acizdir.

Aklın mahiyetine dair tartışmaların bir diğer boyutu onun mahalli konusudur. İslam âlimleri aklın yeri hususunda farklı görüşlere sahiptir. Bunun nedeni akla cevher veya araz olarak yükledikleri anlamlardır. Aklın cevher olması durumunda yeri beyin iken; araz olması durumunda ise yeri kalptir. Bununla birlikte her ikisinin düşünme ve muhakeme eylemlerinin ortak alanı olduğu görüşü de mevcuttur.<sup>70</sup>

Aklı, araz olarak tanımlayan İbn Akıl, akla dair değerlendirmelerinde akıl ile kalp arasındaki bağıntıya değinerek; kalbin, aklın mahalli olduğunu belirtmiştir. Bunu Allah'ın “ Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Doğrusu, yalnız gözler kör olmaz, ne var ki göğüslerde olan gönüller de körleşir.”<sup>71</sup> Ayeti ile Hz. Ömer'in İbn Abbas hakkındaki “ Onun çok soru soran bir dili ve çok akıllı bir kalbi vardı...” sözünü örnek vererek temellendirmiştir. Ona göre, Arap dilinde bir şeyi bir şeye izafe etmek; ya onun aynısı olması ya da onun yerine geçebilecek olması sebebiyle gerçekleşir. Böylelikle aklın, birebir kalp olmadığı icma ile sabit olduğu için geriye sadece kalbin; aklın yeri olduğu sonucuna varılır. Nitekim bir şey, sadece yerine izafe edilir. Aklı yaratan Allah olduğuna göre der, İbn Akıl, *onun yerini en iyi bilen O'dur.*<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s.187.

<sup>71</sup> Hacc 22/46.

<sup>72</sup> İbn Akıl, *Vâdih*, c. 1, s. 13.

## 2. Aklın İşlevi

Nazar kelimesi; “beklemek (intizar)”, “ilahi lütuf ve rahmet”, “mukabele” gibi anlamlarının yanı sıra; *ayn* kelimesi ile birlikte kullanıldığında “görülecek bir şeyi görmek amacıyla göz bebeğinin o nesneye çevrilmesi”; *kalp* kelimesi ile kullanıldığında “düşünmek” gibi birçok anlama gelen müşterek bir lafızdır. “Kalp ile nazar”ın ifade ettiği anlam; tefekkür (derinlemesine düşünmek), bahs (araştırmak), teemmül (derin düşünmek), tedebbür (düşünüp, taşınmak) gibi kelimelerle de karşılanır.<sup>73</sup>

Kelam literatüründe nazar, ‘bilinenin bilgisinden bilinmeyenin bilgisine, hâdisten muhdise, eserden müessire, şâhiden gaibe akıl yürütmek, istidlâlde bulunmak veya düşünmek’ anlamında kullanılmaktadır.<sup>74</sup>

İstidlâl ise; kelime anlamı *yol göstermek, rehberlik etmek olan delalet* kelimesinden türemiştir ve delile dayanarak bir konu hakkında hükme ulaşma, sonuç çıkarma veya onu ispat etme amacıyla bir delil ortaya koyma anlamlarına gelir. Belli önermelerden hareketle başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkarmaktır.<sup>75</sup> Bir başka tarife göre istidlal; bilinmeyeni bilmek amacıyla bilinmeyi, biline irca etmek kaydıyla aklî incelemede (nazar) bulunmaktır.<sup>76</sup> Bu bağlamda nazar ve istidlal; düşünme faaliyeti sürecinin, doğru işletilmesi, doğru delillerin tespit edilmesi ve doğru sonuçlara ulaşılması için birbirini gerektiren iki kavramdır.

---

<sup>73</sup> Abdulcebbar, Kadı, *Şerhu 'l-Usuli 'l-Hamse*, c. 1, s.72-74.

<sup>74</sup> Aslan, İbrahim, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yay., Ank., 2004, s. 59-60.

<sup>75</sup> Topaloğlu- Bekir, Çelebi-İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 164.

<sup>76</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 13-14.

Marifetullah'a nazar ve istidlal yoluyla ulaşılması hususunda Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır; ancak bu bilgiye ulaşmanın kişi üzerinde farz ve gerekli olması aklın mı vahyin mi bildirmesi iledir, konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Mutezile, bunu aklın gerekli kıldığını iddia ederken; Ehl-i Sünnet uleması Allah'ı bilmenin farz olduğunu bildirenin bizatihi din olduğunu savunur.

İbn Akîl, mütekellimlerin başat metodu olan nazar ve istidlale başvurmanın mükellef olan her kişi için vacip olduğu kanaatindedir. Kaleme aldığı usul-u fıkıh kitabı *Vazıh*'ta nazar üzerinde değerlendirmelerde bulunur.

İbn Akîl'e göre nazar; teemmül, tefekkür etmek ve ibret almak suretiyle hakkı batıldan ayırıp bilmek ve hüccet ile şüpheyi ayırmaktır. Nazar, kalbin fikri ve teemmülüdür<sup>77</sup> diyen İbn Akîl, nazar edenin doğruya isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini vurgulayarak nazarın şüphe üzerine ya da delil üzerine olabileceğini dile getirmiştir. Buna göre; ancak doğru bir yol takip edilirse nazar bilgiye ulaştırabilir değilse hataya düşürebilir.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Bu aynı zamanda Kadı Ebu Yâ'lâ'nın tanımıdır. Ona göre (sahih) nazar; medlulü talep edilen delil hakkında, teemmül ve i'tibar olan kalbin düşünmesidir. Bkz: Kadı Ebû Yâ'lâ, *Kitabü'l Mutemed*, s. 19.

<sup>78</sup> Yani nazar her zaman bilgi doğurmaz. Süreç doğru işletilirse Allah'ın âdeti olarak bilgi hâsıl olur. Ayrıca nazar sahih ve fâsid olmak üzere ikiye ayrılır; fâsid nazar cehalet ve şüpheyi kapsadığı gibi cehalet ve şüphe ile sonuçlanır. İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 25; Ayrıca bkz: İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 31. ; Cüveynî, *Kitabü'l- İrşâd*, s. 28-29.

Nazarı, hem vasıta hem de amaç olarak iki yönlü nitelendiren İbn Akîl'e göre, nazar araçtır; çünkü onunla ulaşılabilecek şey kendi dışındadır. Amaçtır; zira talep edilen şey ancak kendisi aracılığıyla elde edilir. Örneğin; Allah'ı ve Resûlü bilmek, nazarın temel amaçlarından biridir. Mükellef olan kişiden beklenen ilk şey bu bilgilere ulaşmasıdır ki bu onun üzerine farzdır. İbn Akîl, nazar bahsi içerisinde burhan kavramına da değinmiştir. Burhan kavramını, nazara benzer olarak, *gerekli bilgilere kendisiyle ulaşılabilen bir araç* şeklinde tanımlamıştır.<sup>79</sup>

Cüveynî, nazarı, teklifi emirler kapsamında değerlendirir. Buna göre; nazarın vacip oluşu ancak vahiy ve şer'i hükümler ile tespit edilebilir. Mutezile'nin aksine vacip olan şeylerin akıl ile bilinmeyeceği dolayısıyla nazarın da aklen vacip olmadığını söyleyen Cüveynî'ye göre, insanların düşünüp ibret almaları gerektiğine işaret eden şey; vahyin bildirmesidir. Bir şeyin vacip oluşunun şartı da mükellefin o şey hakkındaki bilgisinin değil; onunla ilgili bilgiye ulaşma imkânının var olmasıdır.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> İbn Akîl, burada ayrıca Kelam ilmine değinmiştir. Bu ilmin amacının dinin asılları hususunda hakka isabet etmek olduğunu belirtmiş ve bunları da beş maddede sıralamıştır. Buna göre Kelam ilminin amaçları sırasıyla; Allah'ı bilmek-Allah hakkında caiz olan ve olmayan hususları bilmek-Peygamberleri bilmek-Onlar hakkında caiz olan ve olmayan şeyleri bilmek ve son olarak da fetvaların asıllarını icma ile bilmektir. İbn Akîl, içtihadı ise bunların hepsi için aklî hüccetle beraber bir araç olarak tanımlamıştır. Ayrıca cedeli kelam ilmini bilmenin aracı olarak ele almıştır. İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 22. ; c. 4/1, s. 236-237.

<sup>80</sup> Cüveynî, *Kitabü'l- İrşâd*, s. 29-31.

İbn Teymiyye, İbn Akîl'i, Ebu Ya'la ve Kelvezani<sup>81</sup> ile birlikte Allah'ın varlığı bilgisine ulaşma mevzuunda nazar ve istidlal yolunu yeterli gören Mutezile ile aynı safta değerlendirmiştir.<sup>82</sup>

İbn Akîl, genel olarak aklın işlevlerini; "İnancı, Kur'an ve hadislerin içerdiği zor geçitlerden kurtarmak ve bunların Allah'ın adaletsizliğiymiş gibi yorumlanmasını önlemek; Allah'ın sıfatlarını teşbihten ve fiillerini tecvir<sup>83</sup>den tenzih etmek" olarak sıralamıştır. İbn Akîl'e göre, Allah insanları teklifle sınamıştır. Bu ise insanların Allah'a itaat etmeleri ve Allah'ın sözünü yüceltmeleri ile karşılık bulmaya yöneliktir.

---

<sup>81</sup> Kelvezânî (ö. 510/1116) Ebu Ya'la'nın öğrencisidir. Ayrıca Nizamiye medresesinde ders veren Gazâlî'nin derslerine İbn Akîl ile beraber katılmıştır. Önemli Hanbelî usulcüler arasında yer alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özel, Ahmet, "Kelvezânî", DİA, İst., 1999, c. 25, s. 217-218.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyuddin Ahmet b. Ebu Halim, *Mecmuat er Resailil Kübra*, I-II, Kahire, Matbaatü'l-Amireti's-Şarkıyye, 1323/1905, c. 2, s. 331.

<sup>83</sup> Tecvir'in kelime kökeni haksızlıkta bulunmak, zulmetmek anlamına gelen *cevr* kelimesidir. Zulüm ve haksızlığa nispet etmek anlamına gelir. Allah'ın fiillerine dair Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında geçen fikir ayrılıklarının temel konularından biridir. Mutezile'ye göre, insanların ihtiyari fiillerinin oluşmasında Allah'ın irade ve yaratmasının bulunduğu yanı sıra insanların kötü fiillerinden cezalandırılacağını söylemek; Allah'a zulüm nisbet etmek yani tecvir sonucunu doğurur. Ehl-i Sünnet kelimcileri bu görüşe Allah'ın irade ve yaratma sıfatlarına sınırlandırma getireceği düşüncesiyle itiraz etmişlerdir. Bkz. Bekir, Topaloğlu- İlyas, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay. , s. 298.

Dolayısıyla Allah'ın, insanların amelleri üzerindeki teklifi Namaz, Hac- Umre, Zekât- Sadaka gibi farz amelleri yerine getirmelerini kapsamaktadır. Bundan başka O'nun, doğrudan insan aklına yönelik bir teklifi daha vardır ki o da aklı; Allah'ın kitabında dağınık olarak bulunan itikâdî bağlamda tam olarak çözülemeyen/müşkil meseleleri neticelendirmek ile mükellef kılmasıdır. Aklın çözümü ise Allah'ın sıfatları ve fiilleri hususundaki tecvirden sakınıp tenzihe yönelmektir.<sup>84</sup> İbn Akîl'e göre bunun temel referansları Kur'an'ın şu ayetleridir: "O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir."<sup>85</sup>, " Sorumluluk taşıyan hiçbir kimse başkasının sorumluluğunu yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, onun taşınmasını istese, yakını bulunsa bile yükünden bir şey taşınmaz. Sen ancak görünmediği halde Rablerine yürekten saygı duyanları ve namazı kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur, dönüş Allah'adır."<sup>86</sup>, "Nûh, Âd, Semûd ulusu ve onlardan sonra gelenlerin durumunun benzerinden korkuyorum. Allah, kullara haksızlık etmek istemez."<sup>87</sup>, "İnkâr edenlerden başkası Allah'ın ilkeleri üzerinde tartışmaya girişmez. Onların ülkelerde gezip dolaşması seni aldatmasın."<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 717-718.

<sup>85</sup> Şu'ra, 42/11.

<sup>86</sup> Fâtır, 35/18.

<sup>87</sup> Mü'min, 40/31.

<sup>88</sup> Mü'min, 40/4.

İbn Akîl'e göre, *insanı zarardan sakındırmak* aklın işlevleri kapsamındadır. Allah'ın aklını kullanmayanları kınadığı " De ki: " Kur'ân Allah katından ise, sonra siz de onu inkâr etmişseniz, düşünün, derin bir ayrılıkta bulunan kimseden daha sapkın kim vardır?"<sup>89</sup> Ayetini delil gösteren İbn Akîl, sakınmanın sadece akılla vacip olacağını ifade etmiştir.<sup>90</sup>

İbn Akîl, ayrıca aklın işlevselliğine engel teşkil eden sarhoşluk halinden sakınılmasını elzem görmüştür. İnsan, aklını kullanmaktan alıkoyacak her tür sarhoşluktan kendisini alıkoymalıdır. Her türlü sarhoşluk ifadesini özellikle kullandık çünkü İbn Akîl, şarap sarhoşluğunun dışında, kendi döneminin sufilerinde tanık olduğu, müziğin etkisiyle aşırı duygulara kapılmanın, çılgın bir şekilde sesli bedensel hareketlerle zikir etmenin bir nev'i sarhoşluğa yol açtığını düşünmektedir. Burada kastettiği vecd halidir. Ona göre bunlar ahlaksız tavırlardır.<sup>91</sup> Sufilerin söz konusu uygulamalarına dair İbn Akîl'in şu ifadeleri dikkate şayandır:

Eğer Sufiler, böyle yerlerde bulunmanın kendilerini coşkun bir hazza sürükleyeceğini, *muhakame yeteneklerini kaybettireceğini*, orada olmanın kendilerini günaha sokacağını önceden bilselerdi, bu tarz yerlere gitmekten kaçınmayı kendilerine görev edinirlerdi. Bu, elbette coşkun hazzı yendiklerini söylerken samimi olanlar için geçerlidir. Şayet yalan söylüyorlarsa bu durumda

---

<sup>89</sup> Fussilet, 41/52.

<sup>90</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 648.

<sup>91</sup> Makdîsî, George, *Ibn 'Aqil-Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburg University Press, Edinburgh, 1997, s. 94.



sağduyu yerine sapkınlığı seçmiş olurlar ve her iki durumda da günaha girmekten kurtulamazlar.<sup>92</sup>

İbn Akil, duyguların mümkün olduğunca kontrol altında tutulup akla hükmetmesinin önüne geçilmesi gerektiğine dair bir başka yerde *vaazlarda kafiye nesir ve şiir kullanılmasının etkileri* hususunu gündeme getirerek şöyle demiştir: “ Kafiye sözlerin ve tatlı seslerin duygularınızı coşturmasına izin vermeyin. Şarap sarhoşluğu sebep olduğu kötülüklerden başka ne için yasaklanmıştır?”<sup>93</sup> Ayrıca duygulara hâkim olunmasının lüzumuna dair şu sözü ekler: “ Aklın, duygular üzerinde hükümranlığı vardır. Duyguları kışkırtmak, halkı hükümdara kışkırtmakla aynı anlama gelir.”<sup>94</sup> Dolayısıyla İbn Akil’in bu sözlerinden anladığımız gerek şarap sarhoşluğunun gerekse duyguların fazla baskın olmasının, akli işlevsiz kılması hasebiyle insanlardan sakındırılmış olduğudur. Nitekim Allah insana önce kullanabileceği bir akıl vermiş sonrasında ise onu, aklını işlevsel kılma ile sorumlu tutmuştur.

İbn Akil’in ortaya koyduğu üzere aklın temel işlevlerini;

- Allah’ın varlığına ve elçisinin doğruluğuna delil sağlamak,
- Allah’ın emir ve yasaklarına uymak,
- Allah’ın kullarına adaletli davranmak,

---

<sup>92</sup> İbn Cevzi, Ebu’l Ferec Cemâlüddin, *al-Qusas wa’l-Mudhakkirin (Kitabu’l Kussas ve’l Müzekkirîn)*, ed: Swartz, Merlin N. , Beyrut, Dâru’l Meşrik, 1982, s. 96-97.

<sup>93</sup> Makdîsî, *Ibn ‘Aqil*, s. 94.

<sup>94</sup> Makdîsî, *a.g.e*, s. 94.

- Günaha sebebiyet verecek durumlardan sakınmak olarak, özetleyebiliriz. Böylelikle onun, akli teolojik, hukuki ve ahlaki boyutları ile temellendirdiğini söylemek mümkündür.

İbn Akîl, insanların akla yaklaşımlarını üç kategoriye ayırır. İlgili kategoriler onun, hem Selefi bakış açısını yansıtmaları hasebiyle hem de akli farklı odaklarla anlamlandırılan insanî tavırları betimlemek adına dikkat çekicidir. *Fünun*'da İbn Akîl der ki:

İnsanların koşulları arasında ne büyük bir eşitsizlik var! Bazı metafizikçiler ‘ felsefe varsa peygamberlere ihtiyaç yoktur’ diyorlar. Böylelikle Allah’ın emirlerini hiçe sayarak yalnızca kendi akıllarının emirleriyle ve kendi zihinsel disiplinleriyle yetinmiş oluyorlar. Diğer taraftan bazı zeki insanlar vahiy karşısında akıllarına boyun eğdiriyor ve akıllarını hakkında şeriatan bir nas bulunmayan siyaset ve dünyevî konularda hüküm vermek amacıyla kullanıyorlar. Son grupta ise kendilerini kısıtlamalardan ve sorumluluklardan uzak tutmak için Allah’ın emirlerini hiçe sayan, dolayısıyla da akli da hiçe saymış olan bazı rezil<sup>95</sup> insanlardan söz edebiliriz. Bu sonuncular, bir yandan her türlü cezai yaptırım uygulayan ve bu cezaları infaz ederek kendilerini aşağılayan hukukçuların zorbalığı, diğer yandan rasyonel disiplin yolunun dışına çıktıkları zaman kendilerini uyarıcı aydınların küstahça tavırları arasında sıkışıp kalmışlardır. Kısacası bunlar hayvanlara benzerler. Kendi hallerine bırakıldıkları zaman diğer vahşi hayvanlara yem olurlar. Ağır yükler taşıyıp zahmet çekmeye

---

<sup>95</sup> İbn Akîl burada سفساف (her şeyin aşağısı, rezil) ve بهائم (hayvanlar) kelimelerini kullanmıştır. Onun bu itham içerikli ifadelerinin, dönemin sosyo-politik konjonktürünün yarattığı psikolojiden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

zorlandıklarında ise çok çalışmaktan telef olurlar. Yarattıklarına hisselerine düşen kârları ve zararları dağıtan o Dağıtıcı ne yücedir! <sup>96</sup>

İbn Akîl'in bu tasnifi filozoflar, fakihler ve sufileri içermektedir. Görüldüğü üzere o, iki uçta bulunan kesimleri eleştirmiş kendisini orta yolda gördüğü fakihler arasına yerleştirmiştir. Filozoflar vahyi merkeze almazken sufiler de akıllarını devre dışı bırakmak suretiyle dinin vaz ettiği hususlarda aşırıya kaçan tutumlara girmişlerdir. Ancak burada tüm sufi zihniyete dair bir genelleme yaptığı çıkarımında bulunmak ne kadar isabetlidir, tartışmalıdır. Zira Hallac sempatisine sahip olduğunu daha önce zikretmiştik. Abdülkadir Geylâni'nin ondan ders aldığını düşünecek olursak burada kastettiği tasavvufi zümreler arasında suiistimal eğilimli kimselerdir.

İbn Akîl'in söz konusu zümrelere yönelttiği eleştirilerinin zemininde onların akla olması gereken ölçüde yer vermemiş olmaları yatmaktadır. Akıl, ne vahiy karşısında tek başına alternatif bir yol göstericidir ne de atıl bırakılıp dikkate alınmaması gereken işlevsiz bir yetidir. Aslolan akla hak ettiği ölçüde bir anlam yüklemektir. İbn Akîl'in, bu sınıflama içerisine mütekellimleri konumlandırmamış olması dikkat çekmektedir. Ancak filozof ve sufilere karşı olumsuz bir tutum sergilemesinden yola çıkarak en azından mütekellimleri -fikirlerini benimsemese de- uç noktada görmediği anlamını çıkarabiliriz. Nitekim sufiler ile mütekellimleri karşılaştırdığı bir yazısında bu konudaki tutumunu netleştirebiliyoruz. O, insanda şek ve şüpheye yol açacak konuşmalar yapmaları bakımından mütekellimlere, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına Allah'a layık olduğu gibi inanmayan kişi Müslüman olamaz

---

<sup>96</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 1, s. 289-290.

görüşünde olmaları bakımından da özellikle Mutezileye eleştirilerde bulunur.<sup>97</sup> İbn Akîl'in Mutezileye isnat ettiği sözler dikkat çekicidir. O, Mutezilenin Ashabu'l Hadis'i tekfir ettiğini iddia etmektedir. Allah'ın varlığına ve sıfatlarına Allah'a layık olacak şekilde inanmayanların itikadı batıldır dediklerini aktaran İbn Akîl, onları eleştirmiştir. Esasında Mutezilenin böylesi bir tekfir anlayışına sahip olduklarını iddia etmek güçtür ancak dönemin hâkim konjonktürü ve tartışmaları çerçevesinde İbn Akîl'in bu iddiası elbette ki göz ardı edilemez.

### 3. Akıl ve Vahyin Yetki Alanı

Aklî bilgi ile vahyî bilgi, birbirini tamamlayıcıdır. Ancak bu, birbirlerinin yerine söz söylemeyi her zaman mümkün kılmamıştır. Mütekellimler bunu bir problem olarak görmüşler ve eserlerinde her ikisinin yetkilerini üç ayrı kategori altında belirlemişlerdir.

Klasik kaynaklarda bu üç kategorinin *ilki*; Sem' olmaksızın sadece akıl ile bilinebilenlerdir. Âlemin hudusu, yaratıcısının varlığı, birliği ve sıfatlarının ispatı, Resulünün ispatı gibi konularda akıl tek müdahildir. Sem' kaynak teşkil etmez. Zira Allah'ın kalamından, Resulü'nün sözlerinden ve icmanın sözünden ibaret olan sem'in bizatihi kendisinin aklen doğrulanmaya ihtiyacı vardır. *İkinci kategori*; akıl olmaksızın sadece sem' ile bilinebileceklerin alanıdır. Buna göre insan fiillerine dair tüm şer'i hükümler (husun-kubuh, helal-haram, hazr-ibaha- nedb vb), vâcibiyatların varlığı ve ibadetler gibi konular üzerinde aklın hiçbir tasarrufu yoktur. Üçüncüsü ise; hem akıl hem de sem' ile bilinebilen konulardır ki tevhid ve nübüvvet, Rü'yetullah'ın caiz

---

<sup>97</sup> İbn Muflih, *Adab*, c. 3, s. 174-176.

oluşu, Allah'ın mü'minlere karşı bağışlayıcı olması bu kategoridedir.<sup>98</sup> Bahsi geçen bu kategorilere İbn Akîl de yer vermiştir. Öncelikle onun konuya dair farklı bir yaklaşım ve izah getirmediğini belirtmemiz gerekir. Buna rağmen mütekellimlerin söylemlerini onayladığını bilmemiz önem teşkil etmektedir. Ayrıca İbn Akîl, Hanbelî gelenek içinde elbette yalnız değildir. Nitekim hocası Kadı Ebû Yâ'lâ'nın *el-Mu'temed* adlı eserinde bu taksim yer almaktadır.

İbn Akîl'e göre *Akıl, Peygamber ve Kur'an*, Allah'ın insana bahşettiği başat lütuflardır. Dolayısıyla aklın ve vahyin kaynağı aynıdır. İbn Akîl'in, akla ilk sırada yer vermesi, peygamberin ve getirdiği Kitab'ın gerçekliğine/doğruluğuna karar verme ve delil getirme hususunda önkoşul olması yönüyledir.<sup>99</sup>

*el-Vâdih* adlı eserinde aklın ve vahyin yetki sınırlarını ayırdığı/belirlediği ayrı bir fasıl kaleme alan İbn Akîl; "Sadece akıl ile bilinebilecekler; hem akıl hem de vahiy ile bilinebilecekler; sadece vahiy ile bilenebilecekler" şeklinde bir tasnife gitmiş, ilk yetkiyi tartışmasız olarak akla vermiştir.<sup>100</sup> Buna göre akıl, peygamberin ve getirdiklerinin doğrulanması, öncesinde ise Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmesi

---

<sup>98</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's- Sağir*, ed: el- Kasım, Abdülhamid b. Ali, 1993, aktaran: Abrahamov, Binyamin, *İslam Kelâmı- Gelenekçilik ve Akılcılık*, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 123-124. ; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 291-292. ; Kadı Ebu Yâ'lâ, *Kitabü'l- Mu'temed*, s. 24-25. ; Ebu'l Hüseyin el Basrî, *Kitab'ul Mutemed Fî Usuli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamiyetullah, Dımeşk, I/1964, II/1965 c. 2, s. 886-888.

<sup>99</sup> İbn Muflih, *Adab*, c. 3, s. 172. ; İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 33-34; İbn Akîl, *Fünun*, c.2, s.536, 652.

<sup>100</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 33-34.

bağlamında temel bir işleve sahiptir. Bu belirlemeyi yaparken o, *vahiy olmaksızın sadece akılla bilinebilenler* diyerek başladığı alana sırasıyla;

- Âlemin hâdis oluşunun ispatı,
- Âlemin Yaratıcısının Allah olduğunun ispatı,
- Allah'ın birliğinin ispatı,
- Allah'a vacip olan sıfatlarının ispatı,
- Risalet'in ispatı,
- Allah'ın elçi göndermesinin gerekliliğinin ispatını,

Dâhil etmiş bu konuların ispat yetkisini sadece akla vermiştir.

İbn Akîl, âlemin hadis oluşu ile ilgili görüşlerini detaylandırmaksızın tevhid ve nübüvvetin yalnız akılla bilinebileceği vurgusu ile konuyu ele almıştır. *Tevhid* bağlamında; mineraller, bitkiler Allah'ın varlığına birer işaretler. Zanaatkâr'ın varlığına, ustalığına ve yaptıklarının hikmetine işaret ederler.<sup>101</sup> Dolayısıyla akıl, bir yaratıcının var olduğuna ve yaratışının hikmetinin ne olduğuna dair çıkarımda bulunmak için vahyin bilgisine ihtiyaç duymaz; bilakis vahiy bilgisinin doğruluğunu ispat için evvela aklın ikna olması gerekir. Ona göre bunun delaleti, vahyin Allah'ın kelimelerden ibaret olmasıdır. Vahyin bizatihi alıcısı ve aktarıcısı olan Resul'ün sözünde hata etmediği üzerinde icma vardır. Ancak İbn Akîl'e göre sadece Allah'ın bilinmesinden sonra Resulü'nün hata etmeyeceğinin (getirdiği sözün doğruluğunun)

---

<sup>101</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 665.

bilinmesi sahih olur; çünkü bu zikredilenlerin hepsi, Allah'ın ispatı için fer'<sup>102</sup> mesabesindedir. Bu nedenle Allah'ı bilmeden O'nun vasfını ya da Resulünü bilmek muhaldir diyen İbn Akîl, bunu Zeyd'i bilmeyip Zeyd'in elçisini ve kalamını bilmenin imkânsız olacağı üzerinden örneklendirmiştir. Böylelikle Allah'ın varlığını ve peygamberini bilmeyi vahiy yoluyla değil; akıl yoluyla elde edilen bilgiler kategorisine koyan İbn Akîl, Allah'ı ve Resulünü bilmenin vahyen değil aklen vacip olduğunu vurgulamış, aksi görüşte olanların yani; ancak vahiyle bilebiliriz diyenlerin tutumunun makul olmadığını belirtmiştir.<sup>103</sup> Nitekim o, avamın namazın vacibliği ve rükunların sayıları gibi konularda taklidini caiz görürken; tevhid ve nübüvvet konusundaki taklidini caiz görmemiştir.<sup>104</sup> Bu ise Selefî yaklaşıma sahip olduğunu düşündüğümüzde bize, onun sıradan bir selefi olmadığını ipuçlarını verir.

İbn Akîl, nübüvvetin doğruluğunun delili olan mucizeler üzerinde ulemanın icmasının bulunmadığını belirtir. Bununla birlikte âlimler, ancak peygamberin doğru sözlü oluşu ile ilgili bir icmanın hüccet teşkil ettiği üzerinde mutabıktırlar; çünkü sözlerin doğruluğunun ispatı, mucizenin delaletinin ispatından daha yakındır. Başka bir deyişle Peygamberin getirdiğinin doğruluğunu ispat etmek, mucizenin doğruluğunu ispat etmekten daha makuldür ve mümkündür.<sup>105</sup> Burada İbn Akîl'in, mucize üzerinden bir nübüvvet doğrulaması yoluna gitmediğini görüyoruz.

---

<sup>102</sup> Fer' in şehadeti ancak asıllara döndürüldüğü takdirde kabul edilir; zira ancak asl'a döndürülen bir bilgi kesinlik kazanabilir. Bkz. İbn Akîl, *Vâdih*, c. 2, s. 98.

<sup>103</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 1, s. 33.

<sup>104</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 4/2, s. 507.

<sup>105</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 1, s. 2.

Öte yandan haber verenin doğruluğuna dair zaruri bir bilginiz olamaz. O, Peygamberin doğruluğuna nasıl kanaat getirileceği sorusuna, akıldan başka bir referansımızın olmadığını belirterek cevap vermiştir. Kişinin; *ben, Allah'ın ve elçisinin varlığını, Allah'ın ve elçisinin sözlerine itibar edilmesi gerektiğine ilişkin bir tebliğden öğrendim* demesi mümkün değildir, diyen İbn Akîl, bunun nedeni olarak; *bizim doğru söylediğine inanmak mecburiyetinde olduğumuz bir tebliğimizin olmadığını* öne sürmüştür. Nitekim böyle tebliğcilerin Allah'ın birliği ve nübüvvet hakkındaki sözlerinin doğruluğuna aklî kanıtlar yoluyla ulaşmak mümkün değildir çünkü bu tür konular tebliğcinin tebliğinden bağımsız olarak, Allah'ın birliği ve peygamberlerinin varlığının idraki yoluyla doğrulanabilecek kanıtlar gerektirir. Böylesi bir tebliğ dikkat çekici olabilir; ancak bize gerekli olan şey tebliğ edenin sözlerinden ziyade gerçek kanıtlardır. İbn Akîl'in esas vurgusu tevhid ve nübüvvet ile ilgili olarak gelen haberlerin bilgi değeri taşımaktan ziyade uyarı (tenbîhen) mahiyetinde olduğudur. Kesinlik sadece bizatihi akıl iledir. Eğer tevhit ve nübüvvet konusunda haber veren kişi söz konusu bilgilere nazar ile ulaştıysa, o zaman bu durum, sözümüzün doğruluğunu gösterir, diyen İbn Akîl, *haber veren kişi bunu bir başka haber veren aracılığıyla biliyorsa; bu takdirde tüm haber vericilerin ayrı ayrı doğruluklarının ispatlanması gerekir ki bu imkânsızdır* sonucuna varmıştır.<sup>106</sup>

Görüldüğü gibi İbn Akîl tevhit ve nübüvvet meselesi hakkında vahye yer açmaksızın aklî önermelerin bilgisel değer olması bakımından alternatifsiz olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim mütevatir haber getirenlerin doğruluklarının ispatı mümkün değildir. Gelen haberin doğruluğu sadece akıl yoluyla ispat edilebilir.

---

<sup>106</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 33-34.



Bu doğrultuda En'am Suresi 76. Ayette geçen Hz. İbrahim'in aklî çaba ile Allah'ın varlığını bulmasını referans göstermiş *nazar, istidlal ve tümevarımı* aklın fonksiyonları olarak vurgulamıştır.<sup>107</sup> Bu nedenle akla gereken yetkilerin sağlanması gerekmektedir. Ona göre bu yetkiler; **tedebbür** (müzakere), **tefekür** (derin düşünce), **istidlâl** (sonuç çıkarma), **nazar** (entelektüel düşünme), **vakar** (haysiyet), **temessük** (delil izhar etme/), hakikati aramak, beklenmedik koşul ve sonuçlara hazırlıklı olmak için **öngörü ve ihtiyat** (sakınma/önlem)<sup>108</sup>'dir.<sup>109</sup>

Esasında onun bu konuyu gündeme getirmesi akla yetki vermekte ve onu fonksiyonel kılmakta cimri davranan selefi/hanbelî geleneğin bir mensubu olduğu göz önünde bulundurulduğunda son derece önem teşkil etmektedir. O, akli kullanmayı, günaha yol açan bir bid'at kabul edenlerin yaklaşımlarına dair bilakis günah olanın akli kullanmamak veya yanlış kullanmak olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın hoşuna gidecek şey, aklın doğru kullanılmasıdır der ve ekler:

Allah'ın kullarına armağanı olan aklın önemini kavrayan kişi, onu korumak için tüm imkânlarını seferber edecek, yetenekleri ve çalışkanlığı ölçüsünde minnettarlığını gösterecektir. Ancak gördüğüm kadarıyla insanların çoğu akli hak

---

<sup>107</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 717.

<sup>108</sup> Ebu'l-Hüseyin el Basrî'ye göre akıl ihtiyatlı olmayı vacip kılmıştır. İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 600.

<sup>109</sup> İbn Müflih, *Adab*, c. 3, s. 173.

ettiği yetkilerden mahrum bırakıyor. İlerleyen yaşlarında ise şiir ve nesir yoluyla gençlik yıllarına ağıt yakıyorlar.<sup>110</sup>

Bir başka yerde aklın insana lütuf olarak verilmesinin nedenine işlevsel akla verdiği önemi açıklamak için değinir. Buna göre; akıl, bahşedenine (Allah'a) itaat etmek, O'nun emir ve yasaklarına uymak, cömertliği karşısında gerekli şükür göstermek ve diğer insanlara karşı adil ve nezaketli davranmak için kullanılmalıdır. Zira Allah'a itaat etmekle ya da insanlara karşı adil olmakla ilgilenmeyen bir zihin, görmeyen bir göz, duymayan bir kulaktan farksızdır.<sup>111</sup>

İbn Akîl, aklın, tevhit ve nübüvveti tek başına idrak etmesi yeterli midir sorusundan yola çıkarak bunun aklın diğer konularda cahil kaldığı gerçeğini değiştirmeyeceği sonucuna varmıştır. Öyle ki tam da burada sem' devreye girmiştir. İbn Akîl'e göre aklın güç yetiremediği sadece sem' ile bilinebilecekler kategorisi; husun-kubuh, helal-haram, taat-isyan, vacip, mekruh vb teklife konu olan fiillerin hükümlerine dair bilgileri kapsamaktadır. Hem akıl hem sem' ile bilinebileceklerden oluşan üçüncü kategoriye göre ise, yine ilk sırada tevhid ve nübüvvet bilgisine yer veren İbn Akîl, bu ikisinin aklen idrak edilseler de vahyin onayı ile desteklendiklerini belirtir. Ayrıca aklın bazı bilgilere ulaşması tek başına mümkün değildir. Hükümler arasında kıyas yapmanın imkânı, Allah'ın gözle görülebilmesinin mümkün oluşu,

---

<sup>110</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 2, s. 691-692.

<sup>111</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 652.

haber-i vahid ile amel edilmesinin sahih oluğu, büyük günah sahiplerinin kâfir olmadıkları gibi konular bu tür bilgiler arasındadır.<sup>112</sup>



---

<sup>112</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 33-34.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DİNİ EPİSTEMOLOJİNİN KAYNAĞI OLARAK AKIL VE VAHİY

#### A. AKLIN VE VAHYİN HÜKÜM DEĞERİ

##### 1. Husun-Kubuh

Husun-Kubuh tartışması akıl-vahiy ilişkisine dair geliştirilen argümanların başat konuları arasındadır. Referansını akıldan alan Mutezile ile vahiyden alan Eş'arilik arasındaki ayrılığın da temel göstergesidir. İbn Akîl'e göre *Ehl-i Sünnet*, vahyin iyi bildirdikleri iyi, kötü bildirdikleri kötü anlayışını benimserken; *Mutezile kötü özünde kötü olduğu için kötüdür; iyi de özünde iyi olduğu için iyidir* anlayışını savunmaktadır. O, Fukaha ve Ashabü'l Hadis'ten oluştuğunu zikrettiği Ehli Sünnet'in nezdinde Şeriat'ın bir şeyi mubah görüp yapılmasını emrettiğinde ve methettiğinde o şeyin iyi olduğuna hükmedildiğini belirtir. Ehl-i Sünnet'e göre; namaz, oruç, doğruluk, anne-babaya iyilik, hayvan kesmek (kurban), cihat/savaş durumunda kâfir olan babanın öldürülmesi vb. işler bize şeriatın bildirdikleri üzerinden husun kategorisinde yer alır. Çünkü Şeriatın vârid olmasıyla beraber bunlar husun hükmünü alır, aklın bu durumda bir fonksiyonu yoktur. Öte yandan yine şer'in yasakladığı ve haram kıldıkları, cehennem vaâdi ile yapılmasını nehyettiği tüm işlerde de durum aynıdır. Bunlar, sadece şeriat ile kubuh kategorisine yerleştirilebilirler. Bunun aksini düşünenlerin argümanlarına gelince, İbn Akîl, mütekellimleri ve özelde Mutezile'yi kastetmektedir. Onlara göre bir şey zatından dolayı kötüdür ve kendinde bulunan o

vasfı nedeniyle de akıl onu zemmeder, reddeder. Zulüm, anne-babaya asilik, nimete nankörlük vb. işler bu kabildendir.<sup>113</sup>

İbn Akîl, Mutezile'nin husun ve kubhun gerek istidlali gerekse aklen zorunlu olduğuna dair iddialarına eleştiri getirmiştir. Ona göre bu iddia uygun değildir. Zira biz ve birçok akıl sahibi bu hususta ancak sem' ile bilebiliyoruz anlayışında olduğumuza göre demek ki ihtilaf halindeyiz demiştir. Örneğin; akıl sahipleri Mutezilenin kabul ettiği zorunlu olarak bilinen bir şey üzerinde -nimet verene şükür ve adaletin güzel olduğu gibi- ihtilaf etmezlerdi. Nitekim adaletin iyi, zulmün kötü olduğu hususunda bile âlimler arasında ittifak yoktur; zira bir kesime göre husun belirlemesini sem' yaparken bir başka kesime göre bunun belirleyicisi akıldır.<sup>114</sup> Dolayısıyla İbn Akîl'in nezdinde, bu meselede elde edilen bilginin zaruri olduğu iddiası temelsizdir.

---

<sup>113</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 111; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, mükellefin fiillerinin husun ve kubuh olmak üzere aklen iki türlü olduğunu ifade eder. Zulüm, cehalet, yalan ve nimete nankörlük, kendine ya da bir başkasına zarar vermek vb. konuların kubhunun aklen aşikâr olduğunu belirten Basrî, husunu iki ayrı kategoriye ayırarak açıklar. Buna göre; ilki, faziletli davranmak, ihsan/bağışta bulunmak, yapılan bir işi güzel yapmak gibi yapılması terkedilmesine tercih edilen eylemlerdir ve bunlar aklen vaciptir. Diğeri ise mübah kapsamına giren; yenilmesinde ve içilmesinde fayda olan şeyler gibi yapılması terkedilmesine tercih edilmeyendir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mutemed*, c. 2. s. 868.

<sup>114</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 1, s. 112.

Problemin temel çıkış noktası, insan fiillerinin hükümlerine dair otoritenin, kaynağına ilişkindir. Şayet otorite akılda ise vahyin fonksiyonunun ne anlamı kalır? Şayet otorite vahiy de ise, aklın insan eylemlerine dair bilgisel değerinden söz etmek nasıl mümkün olacaktır? Bu sorular çerçevesinde eserlerindeki yaklaşımlarına baktığımızda İbn Akîl'in *vahiyden öncesi ve sonrası* ayrımından yola çıkarak bir cevap aradığını söyleyebiliriz. Buna göre, insanın tüm fiillerine dair ortaya konulan hükümler bir üçüncüsü olmaksızın akıl ve vahiy kategorisinde değerlendirilir. Vahiy gelmeden önce insanların eylemlerinin nitelikleri akıl ile bilinir. Vahiy sonrasında ise Allah'ın yasasına tabi olmakla mükellef tutulan insan fiilleri artık kategorik olarak ilahi hükümlerle vafedilir. Bunlar husun (iyi)-kubuh (kötü), yasak (hazır)-serbest (ibaha), isyan-itaat, vacib (zorunlu)-nedb (onaylanmış), helal-haram, mekruh-müstehab, sahih- fasid vb hüküm ve nitelemelerdir. İbn Akîl'e göre insan fiillerine dair detaylandırılarak tesis edilmiş bu hükümler bütünüyle vahyin otoritesi kapsamındadır. Aklın hükmüyle bunlardan herhangi birini kurmanın veya bilmenin yolu yoktur.<sup>115</sup>

Esasında İbn Akîl, aklın daha önce zikrettiğimiz ihtiyat, sakınma ve önlem gibi fonksiyonlarından yola çıkarak onun, bu işlevi sebebiyle vahyin hükümlerini anlayabildiği ve değerlendirebildiği üzerinde durur. Yani akıl, vahyin hükümlerini koyamaz evet ama kendinde var olan özsel nitelikleri sayesinde ilahi mesajı anlamlı kılar, değerlendirir.

---

<sup>115</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c.1, s. 44-46; Aklın, hüküm koyucu olmadığı hakkında ayrıca bkz.

İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 531.

Bu bağlamda İbn Akîl Mutezilenin perspektifine yaklaşmış gibi görünse de, bu onun, *akıl dini hüküm koyamaz* iddiasını bir kenara bıraktığı anlamına gelmemektedir. O, aklın dini alanlarda hüküm kaynağı olup olmaması bakımından Eş'ârîler ile aynı düşünmektedir.

İbn Akîl'in konu bağlamında eserlerinde sanki birbiriyle çelişiyormuş izlenimini doğuran değerlendirmelerde bulunması bizi onun yaklaşımının tam olarak ne olduğu hakkında tereddüte düşürmektedir.<sup>116</sup> Kendi ifadesiyle o, aklın konumunu usulu'-din ve usulu'l-fıkıh ayırımına giderek ele almıştır. Şayet mevzumuz fıkhıta hüküm verenin kim olduğu ise tartışmasız sem'dir yanıtını verirken; usulu'd-din üzerinden tartışılırsa aklın da söyleyecek sözü vardır anlayışına işaret etmiştir. Bu yaklaşım biçimlerinin genel anlamda kelami olduğu söylenebilir. Ancak İbn Akîl, usul açısından bizi aydınlatacak netlikte ifadeler kullanmamıştır. Bununla beraber onun akla ait temel nosyon olarak ihtiyat/önlem ve tedbiri belirlediği pasajlarda husun ve kubuha dair aklın bir ön bilgiye sahip olduğunu aktarması konuyu netleştirmek bakımından bize ışık tutmaktadır. Mutezîlî anlayışın temel dayanağı olan *şayet akıl iyi ve kötüyü ayırt edemeseydi, Allah'ın nasihat ve uyarılarını nasıl idrak edebilirdik?*<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Bunu, içinde bulunduğu dönemin konjonktürü bağlamında değerlendirmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Nitekim tutum değişikliğine girmesini zaman içerisinde yaşadığı bir nevi fikrî değişim olarak nitelendirmek mümkünse de biz bu duruma özgürlüğü kısıtlanmış bir âlim olduğu üzerinden yaklaşmaktayız.

<sup>117</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 1, s. 401.

Sorusu İbn Akîl nezdinde makul görünmektedir; zira bu soruya kendisi de destek verircesine bir konuşmasında şunları dile getirmiştir:

Eğer aklın husun-kubuha dair bilgisi şer’i hükümlere dair bilgimizi öncelememiş olsaydı, bir fiile dair Şeriat’ın tenkitte bulunması imkânsız olurdu. Söz konusu takdir ve tenkitler Şeriat’ta bir fiilin işlenmesine dair sabık bir emir olması ancak yapılmaması ya da bir fiile yönelik sabık bir nehyin bulunması ancak fiilin işlenmesi durumunda mümkün olabilir. Buna dair delilimiz “ Siz kendi yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?”<sup>118</sup>, “ Yaraticıların en güzelini Allah’ı bırakıp da Ba’l’e mi tapıyorsunuz?”<sup>119</sup>, “ Musa’nın arkasından kavmi ziynet takımlarından böğürebilen bir buzağı heykelini tanrı edindiler. Görmediler mi ki onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor...”<sup>120</sup> Ayetleridir. Dolayısıyla Kur’an’ın eleştiri konusu yaptığı hususların hepsi akıl aracılığıyla kavranır. Böylelikle Şeriat, akıllarında sabık bir husun-kubuh bilgisi de bulunan kimseleri tenkit etmektedir. Allah’ın “ De ki: Gördünüz mü ya o (Kur’an) Allah tarafından ise ve siz de onu inkâr etmişseniz, o zaman uzak bir ayrılığa düşenden daha sapık kim olabilir?”<sup>121</sup>, “ Hem o bir yalancı ise, çok geçmez yalanı boynuna geçer; fakat doğru ise size yaptığı tehditlerin bir kısmı olsun başınıza gelir...”<sup>122</sup> Ayetleri zarara karşı tedbir alınmamasına yönelik birer tenkittirler ve bu ise aklın

---

<sup>118</sup> Saffât, 37/95.

<sup>119</sup> Saffât, 37/125.

<sup>120</sup> A’raf, 7/148.

<sup>121</sup> Fussilet, 41/52.

<sup>122</sup> Mü’min, 40/28.



hükümlerine dâhildir; zira tedbir almaya çağırın bu ayetler akla hitap etmektedir ve akıldan başka bir şey de bu işi yapamaz.<sup>123</sup>

İbn Akîl'in, meseleyi Allah'ın insanların aklına hitap etmesi üzerinden ele alması; aklın vahiyyle örtüştüğü ve vahyi onayladığını temellendirmek anlamına gelmektedir diyebiliriz. Bunu, Eş'arî ve Mutezilî iki kişi arasında geçen bir münazara üzerinden karşılaştırmalı olarak yansıtmıştır. İbn Akîl, Eş'arî'nin görüşlerini şöyle aktarmıştır:

Bir insan nasıl olur da aklına güvenebilir? Çünkü akıl, şer' vârid olmadan önce bir hayvanın boğazlandığında hayvanın acı duyacağını ve cesedinin kötü olacağını düşünse boğazlamanın kötü bir iş olduğuna hükmederdi. Benzer şekilde bu, çekici bir genci öpme, ipek elbise giyme, şarkıcı cariyeler ve onların müziğini dinleme konularında da geçerlidir. Kişi, ruh ve bedene getireceği iyilik sebebiyle bunların hepsinin iyi olduğuna aklen hükmeder. Ancak Şeriat'ın gelişiyle beraber bunlar terkedilmiştir. Biz sadece hayvan kesmekle kalmıyoruz, aynı zamanda Allah'a yakınlaşma vasıtası olarak kurban da kesiyoruz. Dolayısıyla akıl sahibi kişi, aklın emirlerine göre hüküm vermez. Akıl öyle söylediği için bir şeyin kötü olduğunu söylemez; konuyu Şeriat'e havale eder.<sup>124</sup>

Eş'arî, aklın tek başına iyi-kötü sınıflaması yapmasının isabetli olmadığını vurgulamıştır. Şer' in vârid olmasından sonra akıl hüküm koyan olmadığı gibi, verili hükme boyun eğmekten başka bir yetkisi de bulunmamaktadır.

---

<sup>123</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 648-649.

<sup>124</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 2, s. 548-549.

Münazaranın devamı Mutezîlî bakış açısını ortaya koymasından önemli bilgiler içermektedir. İbn Akîl, Mutezîlî'nin cevabına şöyle yer vermiştir:

Sizin bu istidlâliniz iyi midir yoksa kötü mü? Şayet “iyi” ya da “kötü” dersiniz, her iki durumda da bu hükme nasıl ulaştığınızı sorarız. Eğer “akıl yoluyla” dersiniz, bu hükmettiğiniz şeyi iptal etmiş olursunuz. “Şeriat yoluyla biliyorum” dersiniz size “Kur’an ve Sünnet’te sözünüzü destekleyen nass nerededir?” diye sorulur. Kendinizi sınırlanmış hissetmeyiniz diye şöyle soruyorum: Akıl, sırf acı verici olması sebebiyle kötü olduğuna hükmettikten sonra hayvan kesmenin iyi olarak görüldüğünü mü düşünüyorsunuz? Kesinlikle değil! Fakat biz akıl yoluyla Allah’ın hikmetini, onun kötülük işlemediği gibi kötülüğü emretmediğini de biliyoruz. Eğer bunu mümkün görürsek Allah’ın Resullerinin doğruluğunu asla bilemeyiz; ancak Kadîm Yaratıcı’nın hikmet sahibi olduğunu ve kötülük işlemediğini bildiğimiz için O’nun bir yalancıyı tasdik etmeyeceğinden eminiz. Dolayısıyla mucizeler aracılığıyla bazı insanları tasdik ettiği için onların doğru oldukları kesindir. Durum böyle olunca şeriat hayvanlara acı vermeye imkân verince, bir illet veya maslahat sebebiyle bunun iyi olması gerektiğini biliriz. Dahası akıl istisnasız olarak tüm acı sebeplerinin kötü olduğuna hükmetmez. Aksine bir yarayı deşmek, hacamat yapmak, nahoş ilaçların alınması vb. tümü acıya sebebiyet verir. Yine kötü fiillerden caydırmak için verilen cezalar da böyledir. Tüm bunlar iyidir, çünkü daha değerli olan bir maslahata ve bütünün muhafazasına yol açar. Şeriatın getirdiği acı sebepleri bu türdendir; fakat herhangi bir hikmete dayanmayan ve hiçbir iyiliğe yol açmayan acıya gelince kesinlikle böyle değildir.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 549-550.

İbn Akîl, Mutezilî yaklaşımdan, iyilik ve kötülüğe dair temel belirleyicinin Şeriat olduğu, Şâri'in gereksiz yere acı çektirebileceği ve bunun güzel görülebileceği hususlarındaki kabulü gereği ayrışmaktadır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bunu usul-u fıkıh bağlamında netleştirmiştir.<sup>126</sup> İbn Akîl'in konuya dair başat örneği hayvan boğazlama konusudur. Ona göre akıl, hayvan boğazlamayı çirkin görmediği gibi onu güzel olarak da görmez. Yani hayvan boğazlamanın iyi olduğunun illeti ne akledilebilir ne de bilinebilir. Dolayısıyla bunda bulunan maslahat ve fayda sadece Şeriatın bildirmesi ile bilinir. İbn Akîl'in temel yaklaşımı akıl ve Şeriat'ın muvafık olduğudur başka bir ifadeyle şeriat ancak akla muvafık olarak gelir.<sup>127</sup>

İbn Akîl, husun-kubuh problemiğini bir başka açıdan da değerlendirmiştir. Ona göre *Şeriatın güzel görmediği her şeyi akıl çirkin görür*. Ancak bunun tersi söylenemez. Yani *akılın her güzel gördüğünü Şeriat güzel görmez*. İbn Akîl, aklın, Şeriat' e muhalif olduğu ya da şeriatın akla muhalif olduğu inancına sahip olan Berahime ve Haşeviye gibi düşünmediğini net bir şekilde ifade etmiştir. *Kurban kesmek, aklın çirkin gördüğü bir şeydir* önermesine karşı akıl, ne gibi bir maslahatın olduğu bilinmese dahi Şeriatın /vahyin emrettiği konuda bir hikmetin var olduğunu düşünür.<sup>128</sup> Zira hayvan boğazlamak; ancak maslahat, amaç ve hikmetten hâli olursa aklen çirkin görülür. Öte yandan aklın bir şey/durum karşısında ilk bakışı ile ikinci bakışı aynı değildir. Örneğin ilk bakışta akıl, hayvan boğazlamayı zulüm ve düşmanlık

---

<sup>126</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 1, s. 12.

<sup>127</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 508-509.

<sup>128</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 2, s. 510.

olarak değerlendirirken, şayet sahih bir nazar ile bakarsa hayvan boğazlamayı doğru bir davranış olarak görür ki bu aslında aklın temkinli olması durumunda elde ettiği bir bilgidir. Temelde, bir şeyin güzel olduğuna dair bir delil gelene kadar akıl o şeyi kerih görüyor ve Şer'in güzel göstermesiyle de aklın çirkin görmesi ortadan kalkıyor.<sup>129</sup> Netice itibariyle İbn Akîl, vahiy ve Şeriat'ın vaz ettiklerine dair genel bir amaç ve hikmet vurgusu yapmış olmasının<sup>130</sup> yanı sıra aklın hikmet bilgisine ulaşmasında nazarın gerekliliğine değinmiştir. Selefî paradigmanın aksine İbn Akîl'in düşüncesinde akıl pasif bir özne değildir.

Gazâlî ise konuyu hükme ( حکم ) verdiği anlam çerçevesinde ele alır. Ona göre hüküm; Şârî'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır; dolayısıyla Şârî'den vârid olan bir hitap yani hüküm yoksa akıl, bir fiilin ne husün olduğuna ne de kubuh olduğuna dair bir hüküm verebilir. Ayrıca akıl, nimet verene şükretmeyi de gerektirmez; nitekim şer'in vürudundan önce fiillerin hükmünden söz edilemez.<sup>131</sup>

Özetle; husun-kubuh meselesinin üç temel problematiği vardır. Bunlardan ilki; husun ve kubuhun, vahiy öncesinde akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği ve böylece aklın, insan fiillerine dair bir hüküm kaynağı olup olamayacağı; ikincisi, vahiye, akılla ters düşecek bir hükmün bulunup bulunamayacağı; üçüncüsü ise iyinin ve kötünün nasıl bilenebileceğidir.

---

<sup>129</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 511.

<sup>130</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 2, s. 512.

<sup>131</sup> Gazâlî, *Mustasfa (İslam Hukuk Metodolojisi)* I-II, çev: Yunus, Apaydın, Klasik Yay., İst., 2016, c. 1, s. 89.

Görüldüğü üzere Mutezile dışındaki tüm ana akım anlayışlar, aklın tek başına bir hüküm kaynağı olmadığı, vahyin bilgisine mutlak suretle ihtiyaç duyduğu, sadece Şârî'in bildirmesiyle iyi ve kötünün belirlenmesinin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Buna göre akıl, şeylere ve fiillere dair iyiyi ve kötüyü belirlemede yetersizdir ve vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyar.

Mutezile ise aksi olarak Allah'ın insan aklına muhalif olacak şekilde hüküm veremeyeceğini, ayrıca Allah'ın şeylere dair iyi ve kötü tanımlaması yaparak hüküm verdiğinden değil; aksine iyi ve kötünün kendi başına iyi ve kötü olması hasebiyle Allah'ın hükümlerini inşa ettiğinden söz edilebileceğini savunur.

Kanaatimize göre, İbn Akîl'in konuyla ilgili yaklaşımını temel alırsak akıl, bir şeye dair önerme/hüküm ortaya koyarken her zaman doğruya isabet etmez. Vahyin önermeleri/hükümleri üzerinde aklın anlama çabası ise yine her durumda tatminkâr cevaplara ulaşmaz. Böylece bir alternatif cevap olarak karşımıza hikmet çıkmaktadır.

## **2. Nimet Verene Şükretmenin Aklen Vacipliği Problemi**

İbn Akîl, İslam âlimleri tarafından usul'ud-din eserlerinde tartışılan *nimet verene şükretmek aklen vacip midir?* Sorusuna usul-ü fıkıh kitabında kısaca değinmiştir. O, bu soruya *aklen değil sem'/vahiy ile vaciptir* şeklinde cevap vermiştir. Mutezili mütekellimlerin *vaciptir* görüşünü eleştiren İbn Akîl, Mutezilenin, akıl, nimet verene şükretmeyi azarlamayı gerektirir dediklerini aktararak bunun bir tür ceza anlamına geldiğine işaret etmiştir. Oysaki insana yaptıkları karşısında verilecek ceza ve mükâfatlar sem'/vahiy ile bildirilmiştir. Nimet verene şükretmeyen kişinin

cezalandırılmasına dair vahiy yoluyla bir bildirimde bulunulmadığından nimet verene şükretmenin aklen gerekli olduğu tezi tutarlı değildir.<sup>132</sup>

İbn Akîl'in başka bir akıl yürütmesine göre, aklın, nimete verene şükretmeyi vacip görmesi durumunda bu, kötülüğe karşı ceza verilmesinin de aklen vacip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla affetmenin aklen kabih olacağı sonucu ortaya çıkar ki; bilakis kötülük yapanın affedilmesinin güzel olduğu üzerine icma vardır.<sup>133</sup>

Bir başka açıdan o, *nimet vermek Allah'a vacip midir?* Sorusundan hareketle konuyu irdelemiştir. Buna göre; Allah'ın kullarına karşı yapmakla zorunlu olduğu hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla kullarına nimet vermek gibi bir zorunluluğu da yoktur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet âlimlerinin de aynı kanaatte olduğunu belirten İbn Akîl'e göre şayet Allah'ın, kullarına karşı verdiği nimetler kendisine vacip olsaydı, bundan dolayı kulun Allah'a şükretmesine gerek kalmazdı. Şükür, ancak Allah'ın nimet vermek gibi bir zorunluluğunun olmaması durumunda anlam kazanır; zira bunun aksi akla ilginç gelmektedir. Örneğin İbn Akîl'e göre, bir adama zarar vermediği için teşekkür etmek ilginçtir. Çünkü zarar vermemek o kimseye zaten vaciptir. Ya da borç verdiğimiz birinin bize borcunu ödemesi karşısında ona teşekkür etmemiz de anlamsızdır. Nitekim zaten yapması gerekeni yapmıştır.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/2, s. 465.

<sup>133</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 4/2, s. 466.

<sup>134</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/2, s. 465.

Gazzâli de bu soruya İbn Akîl gibi *vacip değildir* yanıtını vermiş ve Allah'ın bu mesele ile ilgili doğrudan bir hitabı bulunmadığını; zira kullarına yapılmasını vacip kıldığı ve terkini emrettiği hususların belli olduğunu vurgulamıştır.<sup>135</sup>

İbn Akîl'den farklı olarak Gazâlî, *nimet verene şükretmenin kime faydalı olacağı* sorusunu gündeme getirmiştir. Ona göre aklın, şükür gerektirmesinde ya bir fayda amacı yoktur -ki öyle ise bu durum muhaldir- ya da vardır. Eğer bir fayda amacı güdülyorsa bu fayda kimin içindir? Sorusu akla gelmektedir. Allah için herhangi bir fayda söz konusu olmadığına ve O, bütün amaçlardan yüce olduğuna göre geriye sadece kula dönük bir faydadan söz etmek kalır. İnsan için nimete verene şükretmesinin bu dünyada ona bir faydası yoktur bilakis insan, onu şükretmeye götürecek nazar ve tefekkür sonucu elde edeceği bilgi sebebiyle yorulur. Bir takım keyif ve lezzetlerden mahrum kalır. Şayet fayda ahirette elde edilecek ise buna dair sevap bilgisinin Allah'ın vaadi ve haberiyle bilinmesi gerekir. Kendisine bir haber ulaşmadığında akıl, şükürün sevap olduğunu bilemez.<sup>136</sup> Görüldüğü gibi konu bağlamında İbn Akîl'in ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerin Eş'arî geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan Gazâlî'nin perpektifi ile kesiştiğini ve uygunluk arz ettiğini görüyoruz. Bu durum İbn Akîl gibi Hanbelî geleneğe bağlı bazı ulemanın belirli bir dönemde Eş'arî düşünce sistemine yakın bir eğilim sergilediğini

---

<sup>135</sup> Gazâlî, *Mustasfa*, c. 1, s. 97-98. ; Gazâlî'nin, hocası Cüveynî'nin yaklaşımını takip ettiğini görmekteyiz. Cüveynî'nin konuyla ilgili genel kanaati, aklen, herhangi bir şeyin kula veya Allah'a vacip olmadığı yönündedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 223-226.

<sup>136</sup> Gazâlî, *Mustasfa*, c. 1, s. 97-98.

göstermektedir. İbn Akîl'in husun-kubuh, nimet verene şükürün vucubiyeti vb. konularda içinde bulunduğu Ehl-i Hadis sistematüğinden farklı bir yaklaşım geliştirdiğini görüyoruz. Kanaatimizce İbn Akîl'in usulcü bir âlim olması bu yaklaşımı benimsemesinde önemli bir rol oynamıştır, denebilir.

### 3. Şer' Vârid Olmadan Önce Fiillerin ve Sözlerin Hükümü Problemi

İslam âlimlerinin usul kitaplarında husun-kubuh, hazr-ibaha vb. bağlamında tartıştıkları bu soruyu İbn Akîl de gündemine almıştır. Onun husun- kubuh hakkındaki görüşlerini yukarıda ayrıntıları ile verdiğimiz için eksik bıraktığımız hazr-ibaha bağlamındaki yaklaşımını ele alacağız. Ancak öncesinde belirtmeliyiz ki İbn Akîl'in nezdinde Şer'in bulunmadığı varsayılan bir zaman diliminde insanın fiillerinin hangi hükümü alacağı konusu farazi/hayal mahsulü bir meseledir; zira ona göre âlem hiçbir zaman diliminde dinsiz olmamıştır.<sup>137</sup>

İbn Akîl'e göre kulun fiillerine dair hazr ve ibaha hükümüne ulaşmanın tek yolu sem'dir; zira akıl, usul-u fikhın değil; usulu'd-dinin hükümlerini belirler.<sup>138</sup>

İbn Akîl, Fünun'da sem' varid olmadan önce hükümün kaynaklarının ne olduğu üzerinde kendisi ile bir Mutezîlî arasında geçen bir münazaraya yer vermiştir.<sup>139</sup> İbn Akîl; *şeriat mübah ve yasağın ne olduğuna cevap vermese hazr-ibaha yolunu belirlemek imkânsız olur. Bu durumda onlardan biri ile fetva verilemez. Çünkü geriye sezgi ve tahminden başka bir yol kalmaz* derken Mutezîlî'nin buna cevabı ise *şeriatın*

---

<sup>137</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 3, s. 195.

<sup>138</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 1, s. 145.

<sup>139</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 1, s. 400-405.



*akla aykırı hüküm getirmediği üzerinde icma vardır* olmuştur. Bundan başka kendisine, aklın atıl bırakılması durumunda *Allah'ın fiillere dair hükümlerini nereden bilecektik?* Sorusunu yönelten Mutezîlî'ye İbn Akîl, *aklın bu konudaki yetkisinin malumatı idrak etmek olduğu* yanıtını vermiştir.<sup>140</sup> Burada İbn Akîl'in bir şeyi idrak etmekle bir şey hakkında hüküm vermeyi birbirinden ayırdığını görüyoruz.

Sem' vârid olmadan önce insanın fiilleri üzerine hiçbir şekilde hazr veya ibaha vasfı verilemez. Daha önce değindiğimiz, aklın, sem' bilgisi olmadan tek başına hüküm koyucu bir işlevinin bulunmadığı kanaatinden hareketle bu meseleyi ele alan İbn Akîl'e göre aynı şekilde hazr-ibaha, helal-haram konularında aklın bir bilgisel değeri yoktur. Dolayısıyla fiilin hükmünün *ne olduğunu bilmiyoruz (vakfe)* demek en uygun cevaptır.<sup>141</sup>

İbn Akîl, sem'in hükümlerine dair aklın fonksiyonunun, hükmün hikmetini düşünmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir şeyin neden yasaklandığı (hangi mefsedetın dikkate alındığı) ya da neden serbest bırakıldığı (ne tür bir maslahatın gözetildiği) hususunda hikmetin imtihan olduğunu düşünürüz. Örneğin; şarap içmek yasaklanmadan önce akıl, ondaki mefsedeti bilemez. Sem' in hükmünden sonra bunun hikmeti üzerine düşünmek aklın vazifesidir.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 1, s. 400-401.

<sup>141</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/2, s. 346.

<sup>142</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 4/2, s. 346. ; Kanaatimize göre İbn Akîl, usul-u fıkıh konuları için bu değerlendirmeyi yapmıştır. Ancak onun, salah-aslah konusundaki görüşleri bize, usulu'd-din açısından farklı bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Allah açısından

İbn Akîl, Bağdat Mu'tezilesinin sem'i delil vârid oluncaya kadar *hazr* ile Basra Mu'tezilesinin<sup>143</sup> *ibaha* ile hükmetmeyi savunduklarına işaret etmiş, Eş'arîlerin görüşünün ise vakfe olduğunu belirtmiştir. Bu, kendisinin de savunduğu şeydir. O, sem' yasaklamadığı sürece herhangi bir fiili yasaklama/hazr hükmü verenleri eleştirmiştir. Buna göre; vahiy gelmeden önceki süreçte putlara tapan bir putperest için herhangi bir ceza ve azap verilemez diyen İbn Akîl'in bu görüşü dikkat çekicidir. Bu onun usul anlayışını ortaya koyan önemli bir ayrıntıdır. Öyle ki Mutezilenin, kişinin Allah'ı bulmasının aklen vacip olduğu görüşüne muhalif olduğu anlamına

---

emir, kendisine emredilenin maslahatı üzerine vuku bulmaz diyen İbn Akîl, Mutezile'nin Allah'ın fiilleri hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre emir, iradeyi gerektirdiğinden Allah, kulu için sadece aslah olanı istemez. Şayet O, emrini, sadece en iyi olana tahsis etmiş olsaydı; İblis'e akıbetinin salah olması için istediği mühleti vermezdi. Aksine bilge kişinin/ Hızır'ın çocuğa yaptığı şeyi (bkz. Kehf, 18/74) Allah, İblis için de yapardı örneğini vermiştir. Böylelikle İbn Akîl, Allah'ın dilediği şey hakkında illaki maslahat murad ederek iş yapmayacağı savını temellendirmiş olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 291-295.

<sup>143</sup> İbn Akîl, ismen Ebu Ali Cübbâî ve Ebû Hâşim'i zikretmiştir. Ebu'l Hüseyin Basrî'ye göre bir şey kötü ise kötüdür, iyi ise iyidir. Eğer iyi olanın içinde kötülük olsaydı Allah bize muhakkak haber verirdi. Dolayısıyla bu durumda gereken tutum *ibaha* hükmü vermektir. Mutezile'nin yaklaşımı için ayrıca bkz. el-Basrî, *Mutemed*, c. 2, s. 868-879.

gelmektedir. Zira bu şarttaki putperestin itikadından dolayı cezalandırılacağına dair sem'î bir hüküm bulunmamaktadır.<sup>144</sup>

İbn Akîl'in yaklaşımı Eşâriliğin argümanları ile aynıdır. Eş'ârî'ye göre sem' vârid olmadan önce fiillerin hükümlerinin ne olduğu bilgisine ulaşmak mümkün değildir; zira bu konuda herhangi bir delil yoktur. Böylelikle kendisine risalet tebliği ulaşmamış, davet gelmemiş kişiler için tek hüküm vakfedir. Yani onların fiili ne kabul edilir ne reddedilir. Onlar için ne sevap ne cezadan; ne itaat ve isyandan, ne de husun ve kubuhtan söz edilebilir.<sup>145</sup>

Gazâli'ye göre ise akıl, peygamberlerin gönderilmesinden ve mucizelerle desteklenmesinden önce herhangi bir vacibat belirleyemez. Bununla birlikte akıl, kulun fiillerine dair herhangi bir kısıtlama ya da zorlama yoluna gidemez. Sem'î hükümler akıl ile idrak olunamaz. Dolayısıyla sem' varid olmadan önce hükümler mevcut değildir. Bu durumda akıl, ispat veya nefyetmek hususunda sadece nefye taraf olur.<sup>146</sup>

Görüldüğü üzere Eş'ârîlik fiillerin hükümlerini sadece sem'e ait bir alan içerisine has kılmışlardır. Akıl ile sem' arasındaki ayrımın net olarak ortaya konduğu ve akla yer verilmeyen bu alan aynı zamanda Mutezîli yaklaşımla Ehl-i Sünnet arasındaki kutuplaşmanın da temellerini teşkil eder. İbn Akîl, Eş'ârî damarın izinden gitmiştir.

---

<sup>144</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 4/2, s. 346-347.

<sup>145</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 285-286.

<sup>146</sup> Gazâli, *Mustasfa*, c. 1, s. 333.

## B. Akıl-Vahiy İlişkisi

### 1. Akıl-Vahiy İlişkisi

Kelam ilmi, âlemi varlık düzleminde anlamlı kılmak, Yaratıcıyı âlemden hareketle tanımak ve vahiy bilgisini akıl ölçüğünde anlamak-yorumlamak suretiyle insanın, Allah ile olan ilişkisinde sağlam bir zemin sunmaktadır.

Epistemolojik değeri bakımından akılı, vahye alternatif şeklinde görmemek gerekir. Kur'an, akıl sahiplerine bir hitap olduğuna göre her ikisinin kaynağının aynı olması, aklın sınırları olduğu ve işlevselliği üzerinde dışardan bir yönlendirmenin olduğu anlamına gelir diyebilir miyiz?<sup>147</sup> “Akılla vahyin uyumlu olması; fonksiyonlarında eşitliğin var olduğu anlamına gelmez.”<sup>148</sup> Bir başka deyişle birbirini tamamlama sürecinde her birinin işlevi farklıdır.<sup>149</sup>

İbn Akîl akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin zemini kısaca şöyle temellendirir: “Yaratılan her şey aklın tasarrufu/idaresi altındadır; akıl ise Allah'ın idaresi altındadır. Rab olan rab edinen olamayacağı gibi; Rab edinen de Rab olamaz.”<sup>150</sup> Burada vurgulamak istediği, aklın kendi alanının ötesine geçmesi ancak Allah'a boyun eğmesi, teslim olması ile olur. Bu da vahye tabi olmakla mümkündür. Aklın ve vahyin

---

<sup>147</sup> Alper, Hülya, *Kelam İlminde Aklın ve Vahyin Yeri/ Tartışmalı İlim Toplantısı (20-21 Ekim 2012)*, Ensar Yay., İst., 2013, s. 118.

<sup>148</sup> Ak, Ayhan, *İslam Hukuk Felsefesi- Köken ve Uyum Odaklı Analiz*, Ensar Yay., İst. 2014, s. 137.

<sup>149</sup> Fazlurrahman, *İslam*, çev: Mehmet, Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank., 2008, s.149.

<sup>150</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 2, s. 531.

epistemolojik değerlerinden ziyade aynı kaynaktan gelmelerinin bir diğer ifadesi olan bu sözü İbn Akıl'ın Mutezilenin akıl anlayışından ziyade Eş'arî anlayışa yakın olduğu üzerinden değerlendirmek de mümkündür.

İbn Akıl'e göre, akıl ve vahiy örtüşür, vahiyde akılla ters düşecek bir şey bulunmaz.<sup>151</sup> Bunu, daha önce değindiğimiz gibi her ikisinin kaynağının Allah olmasına bağlar ve her ikisini de Allah'ın insanoğluna bahşettiği önemli birer lütuf olmaları üzerinden değerlendirir. Dolayısıyla ikisini birlikte kullanmanın gerekliliğine inanır. Böylelikle o, bilgi değeri olarak akıl ve vahyin insana sağladıklarının yadsınamayacağı anlayışındadır. Değerlendirmelerinden birinde bu konuda veciz bir üslupla şöyle demiştir:

Allah'ın rehberliğini terk ederseniz, insanların hükümranlığı altına girersiniz. Akıl ve vahiy inkâr ederseniz kendinizi tehlikeye atarsınız ve hayvanlardan bir farkınız kalmaz. İnsan kendini ne zaman başka insanların boyunduruğundan kurtaracak? Böyle bir kimse asla kendi başının çaresine bakamaz, her zaman başkasının yardımına ihtiyaç duyar ve çobana ihtiyaç duyan bir otlak hayvanı gibidir. Bu kişi akıldan nasibini almamış mıdır? Vahyin bu insanın eğitimine nasıl bir katkısı olmuştur? Allah bizi, O'nun eğitim ve rehberliğini terk edip yarattıklarının boyunduruğuna girmekten korusun dostlarım!<sup>152</sup>

Akıl-Vahiy uyumunu bir başka açıdan ele aldığı şu sözleri dikkat çekicidir:

Kötü tabiat, insanın şeytandır; akıl ve din de insanın melekleridir. İnsanları birbiriyle mücadeleye ve kavgaya iten içsel eğilimler ve huylar vardır. Vahyin

---

<sup>151</sup> İbn Akıl, *Fünun*, c. 2, s. 509.

<sup>152</sup> İbn Akıl, *a.g.e*, c. 1, s. 289.

bildirdikleri (kurallar), insanın refahı için dış dünya ile yaşantısını tanzim eder. İnsan, mücadele sürecine girdiğinde, aynı zamanda bir araştırma sürecine de girer. Eğer kişi akılı galip geldiği halde vahye tabi oluyorsa, o zaman Allah'ın hoşnutluğuyla bütünleşir/ rızasına mazhar olur.<sup>153</sup>

İbn Akîl'in akıl- vahiy konusuna dair takip ettiği metodoloji bize insanın her cenahtan bilgi ile kuşatılmasının kaçınılmaz olduğunu düşündürmektedir. Önemli olan bilginin işlenmesinde istikamet in doğru belirlenmesidir. O, bu istikameti vahyî bilginin aklî bilgilerle birlikte yerli yerine konulması olarak belirlemiştir. Bunu elbette fakih kimliği ile bütünleştirmiştir; ayrıca mezhebî taassuptan mümkün olduğunca sakındığını da önemli görmekteyiz. Öte yandan akıl vahyi onaylar, zira aklın vahiyle mutabıklığı bunu gerektirir. Yani ancak bu durumda akıl ve vahiy arasında bir uyumdan söz edilebilir. Nihai olarak vahiy bilgisi, aklî bilginin tamamlayıcısıdır. Vahyin bir lütuf olması insanın hakikati arama sürecine kattığı bilgisel değeri iledir. Başka bir ifade ile akıl ve vahiy; insanoğlunun, Allah nezdindeki konumunu ve sorumluluklarını idrakini/farkındalığını açığa çıkaran iki kaynak; aynı zamanda birbirlerini açıklayan iki şârihtir. Makdîsî'ye göre, İbn Akîl'in; aklın, vahye dair temel işlevini; inancın muhtevasını düşünen insanların ruhlarına yaklaştırmak; onun sistemsal tasvirini yapmak ve itirazları ve güçlükleri izale etmek olarak gördüğünü söylemek mümkündür.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> İbn Muflih, *Adab*, c. 1, s. 137.

<sup>154</sup> Makdîsî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev.: Tuncay Başoğlu, Klasik Yay, 2012, s. 371.

İbn Akıl'in, akla ve vahye dair düşüncelerinden anladığımız; ancak ikisinin de var olduğu ve birbirini bütünlediği bir hayat, Allah'ın insandan beklentisinin gerçek bir yansıması olacaktır. Oysaki diğer tüm meselelerde olduğu gibi insan bunu da polemik haline getirmekte geç kalmamıştır. Gerçekte ne vahyin akıl karşısında üstünlüğü ne de aklın vahiy karşısında hükümlanlığı vardır. Son tahlilde aralarında söylem farkı değil; işlev farkı vardır. Aklın çıkarımları çoğu zaman şüpheyi de beraberinde getirmekte iken; vahiy bizatihi şüpheyi bertaraf etme amacıyla gelen kesin ve kat'i bir bilgiyi ifade eder.

## 2. Te'vil

Te'vil, aklın ve dilin delalet alanı kapsamında İlahî hitabın anlaşılması ve yorumlanmasıdır.<sup>155</sup> Vahyin akılla yorumlanması olarak görülen te'vil, bu nedenle Selefiyenin şiddetle kaçındığı konuların başında gelir; zira Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili nasların lafzı üzerinde te'vil yapmaktan sakınmak onların diğer ekollerden ayrıldığı temel bir prensiptir.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 267.

<sup>156</sup> Selefiyye'nin te'vil anlayışı yedi temel ilke üzerine inşa edilmiştir. Gazzâlî İlcâmu'l Avam an İlmu'l Kelam adlı eserinde bu ilkeleri şöyle sıralamıştır: **Takdis** (Allah'ı antropomorfik niteliklerden tenzih etmek), **Tasdik** (Naslarda Allah'ın vasedildiği ifadeleri kesin bir imanla onaylamak), **Aczi itiraf** (Naslarda zikredilen müteşabihatın manalarını sadece Allah'ın bildiğini ve anlamaya güç yetirilemeyeceğini itiraf etmek), **Sukût** (Müteşabih nasların manası üzerinde soru sormamak ve sorulara cevap vermemek), **İmsak** (Müteşabihler üzerinde te'vilden sakınmak), **Keff** (Müteşabihler

Te'vil konusunun temel problematiğini muhkem ve müteşâbih kavramları teşkil etmektedir. İbn Akîl, usul ve fûru açısından ilgili kavramları ayrı ayrı ele almıştır. Ancak biz sadece usul açısından yaptığı değerlendirmeleri temel aldık.

İbn Akîl, *muhkemi*, kendisinden başkası ile açıklamaya ihtiyaç duyulmayan, hükmü ve manası üzerinde ümmetin ittifak ettiği yani hükmünün, lafzından çıktığı şey olarak tanımlamıştır. *Müteşâbih* ise; muhkemin aksine kendisi ile bağımsız/müstakil olmayan, kendisinin dışında bir açıklamaya ihtiyaç duyan; yanı sıra kendisi ile kastedilenin gizli olması ve muğlaklığı sebebiyle hakkında ihtilafın olduğu şeydir. Muhkeme örnek teşkil etmesi bakımından Şura, 42/11. ve İhlas, 112/ 1. ayetler örnek gösterilebilir. Buna göre “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” ayeti Allah hakkında teşbihi nefyeden ve tesniyeyi ortadan kaldıran sarih bir ayettir ve bu şekilde itikat edilmesi gerekir. “ De ki: O, Allah tektir. “ ayeti ise tesniye ve şirki nefyeden sarih ifadesiyle başka bir muhkem ayet örneğidir. Müteşâbih’e dair ise “ Ona ruhumdan üfledim.”<sup>157</sup> “...Ona ruhumuzdan üfledik...”<sup>158</sup> “ Elimle yarattığıma...”<sup>159</sup>, “

---

hakkında kalben ve zihnen meşgul olmamak) ve **Marifet Ehline Teslim** (Müteşâbihat bilgisine sadece Hz. Muhammed, sahabe ve Allah’ın bildirdiği kimselerin sahip olacağını kabul etmek ve âlimlerin sözlerini onamak) Ayrıca bu prensipler özellikle avama yöneliktir. Bkz: Esen, Muammer, *Kelam Tarihi-Kelam Ekolleri ve Görüşleri*, İlahiyat Yay., Ank., 2013, s. 73-75.

<sup>157</sup> Hicr, 15/29.

<sup>158</sup> Enbiya, 21/91.

<sup>159</sup> Sad, 38/75.



...Gözümün önünde yetiştirilmen için...”<sup>160</sup>, “ ...Arşa istiva eden...”<sup>161</sup> Gibi Allah hakkındaki ayetler örnektirler. İbn Akîl söz konusu ayetlerin bize ilk etapta Allah’a dair uzuvları ve zahiri anlamları düşündürdüğünü belirterek bu ayetler hakkında ulemanın içinde bulunduğu ihtilafa değinmiştir. Ashab’ül Hadis bu ayetlerin açıklanması hususunda sükût ederken; bilakis Mutezile onları te’vil etme yoluna gitmiştir. Müşebbihe ve Mücessime ise bu ayetleri zahirine hamletmişlerdir; çünkü onlara göre dilde vaz edilen şeyden başkası ile anlam verilemez, dil de ne ise zahiri anlam odur.<sup>162</sup>

İbn Akîl’in görüldüğü üzere antropomorfizmden özellikle sakındığını söyleyebiliriz.

Te’vil problematiğine esasında bizzat Kur’an dikkatleri çekmiştir; zira Âl-i İmran Suresi, 7. Ayet, te’vile dair farklı yaklaşımların ortak referansı olmuştur.

İbn Akil, Âl-i İmran suresi 7. Ayette<sup>163</sup> geçtiği üzere, bir şeyin anası ile o şeyin aslının vurgulandığını dolayısıyla müteşabih olanın aslı olan muhkeme

---

<sup>160</sup> Taha, 20/39.

<sup>161</sup> Yunus, 10/3.

<sup>162</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 495-496.

<sup>163</sup> “Sana Kitab’ı indiren O’ dur. Ondaki öğretilerin bir kısmı ana kitabın temeli olan açık anlamlı (muhkem) dir. Diğer ayetlerse benzeş (müteşabih) anlamlıdır. Gönüllerinde eğrilik bulunan kimselere gelince, karışıklık çıkarmak ve kendilerine göre yorum yapmak amacıyla benzeş anlamlı olan öğretilere takılıp kalırlar. Oysa

döndürüldüğünden bahseder. Bu, tıpkı fer'in asl'a vârid olması gibidir. Çocuğun babasına, meyvenin ağaca vârid olması buna örnek teşkil eder. Mahlûk, yaratıcısından sadır olur. Hükümleri üzerinde ittifak edilmiş asıllardan olan muhkem ayetler de bunun gibidir. Böylelikle anlamı üzerinde muhtelif tereddütlerin bulunduğu ayetler muhkem ayetlere döndürülür. Bunu “ Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.”<sup>164</sup> Ayeti ile ilişkilendiren İbn Akîl'e göre ayette geçen ifadeler üzerinde ilk etapta birbiri ile çelişkili ya da zihni karıştıran şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

'İşitme ve görme' ile kastedileni; işitenin, işittiği şeyi bilmesi, görenin gördüğü şeyi bilmesi olarak mı anlamalıyız yoksa işitme ve görmenin bir uzuvla mı olduğunu düşünmeliyiz. Bir başka açıdan ise söz konusu ifadeler ne bilgi ne de uzuv olmaksızın bir idrakten mi bahsetmiştir –ki idrak, bilgiden fazla bir şeydir- yoksa bizden işitenin işittiği şeyi bilmesi; bizden görenin, gördüğü şeyi bilmesi anlamında mıdır? Bilgi ile olan uzumsuz bir idrak midir veya Allah'ın kendi zâtı ile işiten/gören olması mıdır?<sup>165</sup>

Burada İbn Akîl, Allah'ın zâtı ile işiten, gören, bilen olup olmadığı tartışmasında ilim ehli arasında bir ihtilaf ortaya çıktığını belirtmiştir. Ona göre Allah, zâtı ile işiten, gören, bilen değildir; zira Allah'ın ليس كمثلہ شيء sözünü muhkem bir ifadedir. Ayetin ikinci kısmı bu ilk kısma döndürülür böylece teşbih nefyedilir. Dolayısıyla teşbih nefyedildiğinde, Allah'ın işitmesi bizim uzuvla işittiğimiz ya da

---

onların yorumunu ancak Allah ve “ O'na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır diyen” bilginler bilir. Bunu ancak öz akıl sahipleri anlar.”

<sup>164</sup> Şura, 42/11.

<sup>165</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 498.

duyularımız gibi bir cihetten olmaksızın mahiyeti asla bilinemeyen bir işitme olur. Nitekim Allah'ın bizim gibi bir işitmesi ya da görmesi olsaydı Allah'ın sözü ortadan kalkardı.<sup>166</sup> Öte yandan Allah ve O'nun sıfatları hakkında konuşmak zordur. O; *biraz* kelimesi ile tanımlanamayacağı gibi *tüm* kelimesi de tarif edilemez; O'nun bazı sıfatlarına dair açıklama yapılamadığı gibi özü de tanımlanamaz.<sup>167</sup>

İbn Akîl'e göre *Allah, hakkında şüpheye/tereddüte düşülen bir şeyi nasıl inzâl eder?* O, bunu sorgularken müteşabihin muhkeme hamledilmesini bir yandan teşbihi de nefyedici olması bakımından tatmin edici bir yanıt olarak kabul eder. Şayet bu süreçten sonra dahi tereddütlü olunursa bu konuda ulemanın nezdinde gerek *Allah'ın işiten, gören olması sözü hakkında sükût edilmesinde, yani teşbihe ve teville başvurulmamasında* gerekse *işitilenlerin/görülenlerin idrak edilmesi olarak tevil edilmesinde* hiçbir beis yoktur. Bu noktada İbn Akîl, te'vilin sınırını muhkem ile çizmiş Al-i İmran Suresi'nin 7. Ayetinde geçtiği üzere Allah'ın, *kalplerinde eğrilik olan* kimselerden kastının, yaptıkları te'vil ile muhkemi nefyedenler olduğunu vurgulamıştır. Bu ise ayetin muhkemini yani başlangıcını nakzitmeye/yıkmaya dönük bir teşbih nev'indedir ki söz konusu te'vilin sahibi yoldan çıkmış زائع olarak görülmüştür. Yanı sıra aynı ayette geçen *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesinden anlaşılması gereken, kendisini ( السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ) olarak vafedenin, bunların mahiyetini de ancak kendisinin bileceğidir. İbn Akîl, *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* *ilimde rasih olanları, inanılan şeyin doğruluğu üzerine sebat edenler* ifadesinden yola çıkarak; *teşbihi nefyeden muhkem ve teşbihi vehmeden müteşabihin her ikisinin de Allah'tan geldiğini kabul edenler*

---

<sup>166</sup> İbn Akîl, *Vadîh*, c. 4/1, s. 498-499.

<sup>167</sup> İbn Akîl, *Fünun*, c. 1, s. 80-81.

şeklinde tanımlamıştır. İbn Akîl, Allah'ın sözünde bir çelişkinin ve yine nassında insanı kararsızlığa/tereddüte sevk eden bir hükmün/önermenin olamayacağı inancındadır. Nitekim Allah'ın yarattıklarında bir farklılık olmadığı gibi kelimada da bir çelişki yoktur. İbn Akîl, bir yandan müteşâbih olanı sadece Allah'ın bildiğini vurgularken; diğer yandan müteşâbihin manasına ulaşmadığımız takdirde, tasdiki ve teslimiyeti nihai sınır olarak belirlemiştir.<sup>168</sup> Ancak daha önce bahsi geçtiği gibi Allah'ın isim ve sıfatları başta olmak üzere mahiyeti asla tam olarak bilinemeyecek konulara dair yaklaşım; ne zahiri olarak yorumlanmalı ne de muhkemin anlam delaletine ters düşmelidir. Temeldeki tutum; akıl ve şeriatın bildirdiklerine ters düşecek yorumlardan kaçınılması gerektiğidir.

İbn Akîl'in konu bağlamında bir diğer değerlendirmesi Nahl Suresi'nin 89. Ayeti<sup>169</sup> çerçevesindedir. Ayete göre Kur'an her şey için bir açıklamadır . نَبِيًّا لِّكُلِّ شَيْءٍ . Bununla neyin kastedildiği üzerine farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre kastedilen; teklif kapsamına dâhil olan fiillerin -ki bunların arasında terk edilmesi ve inanılması gereken fiiller sayılabilir- hükmünün ve manasının bilinmemesi caiz değildir. Aksi takdirde buradan Kur'an'ın kendisi hakkında açıklayan/beyan olmadığı anlamı çıkmaktadır. Devamında *kendisinin açıklayıcısı olmayanın kendi dışındakini açıklayan olması nasıl mümkün olur? Dahası Allah'ın kelamının faydasız olması nasıl caiz olur?* Gibi soruları gündeme getiren bu görüşe karşın İbn Akîl, çeşitli açılardan

---

<sup>168</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 499.

<sup>169</sup> "Her milletin içinden kendilerine bir tanık gönderdiğimiz gün ve seni de bunlara tanık getirdiğimizde! Ve sana her şeyi açıklayan, içtenlikle doğruluğa bağlı olanlara doğruluk göstergesi, acıma ve müjde olarak kitabı indirdik."

konuyu ele alarak söz konusu yaklaşımı eleştirmiştir. Ona göre mezkûr ayette geçen ilgili ifade *tefsiri ile açıklanan şeye has kılınan* genel bir ifade olup; has kılınanın genele rücu etmesi demek değildir. Örneğin; Ahkaf Suresinin 25. Ayetinde<sup>170</sup> geçen *أَنْ تَدْمِرَ كُلَّ شَيْءٍ* / *O, her şeyi yerle bir eder* ibaresinde olduğu gibi. Allah bazen Kitab'ın tahsis ettiği bazen de aklın tahsis ettiği delil ile açıklamıştır. Bir diğer husus ise müteşabihin teklif kapsamına girdiği iddiasıdır ki kişinin bu konuda teklife tabi tutulmasının açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü Allah kullarını, müteşabihi bilmekle ve onunla amel etmekle mükellef kılma; bilakis müteşabihin altında yatan manaya teslim olmakla/iman etmekle mükellef kıldı. Örneğin; Allah vaktini bildirmediği halde öldükten sonra tekrar dirilişin olduğuna iman ederiz. Mahiyetini bildirmediği halde<sup>171</sup> Ruh'u yarattığına iman ederiz.<sup>172</sup>

İbn Akîl, te'vil hususunda teklifin iki tür olduğunu vurgulamıştır. İlki; iman ve teslimiyettir. İkincisi ise müteşabih ifadeyi muhkeme döndürmek suretiyle onu bilmektir. Bu bağlamda bir âlimin müteşabih konusunda hükme uygun şekilde te'vil yapabileceği gibi herhangi bir te'vile başvurmaksızın teslimiyet içerisinde olup ona sadece iman da edebilir. Her ikisi de doğru bir seçimdir ve iki durum için de mükâfat söz konusudur. Ayrıca aklî delil ve İlahi metin teşbihi gerektirdiği halde teşbihi

---

<sup>170</sup> “O rüzgâr, Rabbinin buyruğu ile her şeyi yok eder. Bunun üzerine evlerinden başka bir şey görünmez oldu. Biz suçlu ulusu işte böyle cezalandırırız.”

<sup>171</sup> İsrâ, 17/85: “ Ve sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki:’ Ruh, Rabbinin buyruğundandır. Size ancak azıcık ilim verilmiştir.’ ”

<sup>172</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 501-502.

nefyetmek yine mükâfatla karşılık bulur.<sup>173</sup> Genel itibariyle İbn Akîl nezdinde te'vil, lafızların altında yatan manalardır ki o manaların gerçekte neye tekabül ettiğini Allah'tan başkası bilemez. O, *te'vil; manadır* anlayışı ile mensubu olduğu Ashab'ül Hadis geleneğinin aksine mütekellimlerin çizgisine yakındır; ancak te'vile dair sınırlamacı yaklaşımı dikkat çekicidir. Nitekim o, her iki yaklaşımı da temelde makul görmektedir. Yani gerek selefın bila keyf, sukut, imsak anlayışı gerekse de mütekellimlerin aklî anlama çabalarını iyi niyetli olarak değerlendirmektedir.

İbn Akîl'in, haberi sıfatlara dair yaklaşımının bir örneği; *Melekler sıra sıra dizilip Rabbin geldiği zaman* ayetinde<sup>174</sup> Allah'ın gelen olmasını (Mecî), Hz. İbrahim'in Allah'ın var olduğuna akıl yürüterek ulaştığını haber veren En'am Suresi'nin 75. ve 76. Ayetlerini<sup>175</sup> temel alarak yorumlamasıdır. Buna göre aklî açıdan, hareket etmek ve bir yerden bir yere intikal etmek ancak muhdes varlık için söz konusudur.<sup>176</sup>

İbn Akîl, haberi sıfatları, te'vil edilmesi zorunlu ve haram olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Örneğin; *Hacer'ül Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir; Rüzgâr,*

---

<sup>173</sup> İbn Akîl, *Vâdih*, c. 4/1, s. 503.

<sup>174</sup> Fecr, 89/22.

<sup>175</sup> “İbrahim'e, böylece göklerin ve yerin hükümlerini gösteriyorduk ki, kesin bilgililerden olsun.”, “Ay'ı doğarken görünce, “İşte, bu Rabbim!” dedi. O da batınca, “Eğer, Rabbim bana doğru yol göstermezse, and olsun sapan uluslardan olurum.” Dedi.”

<sup>176</sup> İbn Akîl, *a.g.e*, c. 4/1, s. 504.

*Allah'ın ruhunun bir parçasıdır* gibi hadisler te'vil edilmelidir. Öte yandan o, *Kur'an'da ve Hadis'lerde geçen ilahi sıfatların, geçerliliği için sağlam bir kanıt olmaksızın te'viline başvurmak aptalca ve ahlaksızcadır* demek suretiyle daha önce bahsi geçtiği üzere te'vilin kullanım alanını sınırlamıştır. Kur'an'da yer alan, anlamları bilinmeyen tüm müteşabih ayetlerin manasını sadece Allah'ın bilmesi ve kullarını bu ayetlere inanmakla zorunlu kılması İbn Akîl'in temel argümanıdır.<sup>177</sup> Bundan başka, bazı Hadislerde Allah'a atfedilen bir takım sıfatların saçmalık derecesinde oldukları gerekçesiyle o tür hadislerin uydurma olduklarını düşünmektedir. Ona göre saçma bir hadis metninin muhakkak ravilerinin güvenilirliği sorgulanmalıdır. Örneğin güvenilir bir ravinin *devenin iğnenin deliğinden geçtiğini* rivayet etmesi akıl dışıdır.<sup>178</sup>

Te'vile dair Selefi/Hanbelî yaklaşımın en iyi örneklerini İbn Kudame'nin kaleme aldığı iki eserinde açıkça görmekteyiz. İlki *Zemmu't Te'vil* diğeri ise *Reddü ala İbn Akîl* adlı eserleridir. İbn Kudame'nin İbn Akîl'e yönelttiği eleştirilerin zeminini onun te'vil anlayışı ve selefe karşı takındığı tutumu teşkil eder. İbn Kudame onun, selefın yolundan çıktığı kanaatindedir; zira Al-i İmran Suresi'nin 7. Ayeti'nin vaz ettiği gibi te'vile yaklaşmak aldanmanın alametidir; aynı surenin 8. Ayeti'ne<sup>179</sup> göre ise Rasih âlimler Allah'tan *kendisiyle böbürlenilen te'vile* tabi olmamayı dilemişlerdir. Şayet te'vil vacip olsaydı, Hz. Muhammed buna dair bir açıklama yapardı; çünkü

---

<sup>177</sup> Makdisi, George, *Ibn 'Aqil*, s. 102.

<sup>178</sup> Makdisi, *a.g.e*, s. 104.

<sup>179</sup> “ Rabbimiz! Bizi yola koyduktan sonra gönüllerimizi kaydırma. Katından bize rahmet ver. Doğrusu, Sen pek bağış yapansın.”

beyanın vaktinin geciktirilmesi caiz olmadığından peygamberin bunu ihmal etmesi mümkün değildir. Buna *Ey Elçi! Rabbinden sana indirileni bildir. Eğer yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun.*<sup>180</sup> Ayetini delil getiren İbn Kudame'ye göre ayrıca Hz. Muhammed, ümmetine düşkün olması nedeniyle Allah'ın emri olan bir şeyi sahabeden saklamaz. Öte yandan *Onun sözü, hükümler hakkında bizim için aynıdır* yani nassdır, diyen İbn Kudame, görüldüğü üzere te'vile kesinlikle karşıdır.<sup>181</sup> Selef'in ve sonraki imamların müteşabih ayetler karşısında ikrar, imrar, rıza ve teslimiyet hususlarında sabit bir tutum takındıklarını belirtmiştir.<sup>182</sup> Yanı sıra Allah'ın sıfatlarını ve onlarla murat ettiği şeyin manasını bilmenin teklifle alakası yoktur. O, bizi bununla mükellef tutmamıştır; bilakis Allah, kendisi hakkında bilgi sahibi olmaksızın söz söylemeyi haram kılmıştır.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Maide, 5/67.

<sup>181</sup> Onun şahsında bu tutumun Ashabü'l Hadis âlimlerinin birçoğunda ortak olduğu bilinmektedir. Özellikle hepsi ifadesini kullanmadık; çünkü Selefî/Hanbelî ekol içerisinde bulunmakla beraber te'vile açtıkları kapı ile diğerleriyle ayrılan âlimler de mevcuttur. İbn Akîl dışında, Ebu Hâmid, Kadı Ebu Yâ'la, İbn Cevzî gibi isimleri sayabiliriz.

<sup>182</sup> İbn Kudame, *Er- Reddü 'Ala İbn Akîl*, s. 33-35.

<sup>183</sup> A'raf, 7/33. : “ De ki: ‘Rabbim ancak utanç verici açık ve gizli işleri, günahkâr olmayı, haksız yere saldırıyı ve hakkında hiçbir delil indirmediği şeyi Allah'a ortak koşmanızı, bilmediğiniz şeyi Allah'a karşı söylemenizi yasaklamıştır.’”; İbn Kudame, *a.g.e.* , s. 36.



İbn Teymiyye, İbn Kudame gibi, sıfatların te'vili meselesine dair peygamberden bir söz işitilmediğini ve konunun avamı ilgilendiren bir yanı olmadığını savunmuştur. Ona göre haberi sıfatların nefyini kabul edenler<sup>184</sup>; Peygamberin ve sahabenin seçkinlerinin izhar etmeyip gizledikleri şeyin nefyini izhar etmek suretiyle peygamberin ve takipçilerinin yolundan çıkmış olurlar.<sup>185</sup>

İbn Teymiyye, İbn Akîl'in te'vil anlayışını çelişkili bulur ve eleştirir. Ona göre, İbn Akîl *Zemmu't-Teşbih ve İsbatu't-Tenzih* ile *El-Vâdih* adlı eserlerinde te'vil yapar. Haberi sıfatları kabul edenlere karşı çıkararak *bunlar sadece izafettirler* demek suretiyle Mutezile'nin yolundan gider. Buna karşın; *el-İntisar li-Ashab'ul Hadis* adlı eserinde te'vili haram kabul ederek nehyeder.<sup>186</sup> Öte yandan Kur'an'ın ve mütevatir haberin

---

<sup>184</sup> Ashabü'l Hadis açısından haberi sıfatların te'vili onların nefyi mesabesindedir. Yani haberi sıfatları nefyedenler onları te'vil ediyorlar anlamındadır.

<sup>185</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, c. 4, s. 164.

<sup>186</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n Nakl*, I-XI, thk: Reşad Salim, Muhammed, Dâru'l-Künuzi'l-Edebiyye, Riyad, 1399/1979, c. 9, s. 60-61; İbn Teymiyye, bazen te'vile başvuran bazen de anlamların zahirine göre mana veren isimler arasında İbn Akîl'in yanı sıra İbn Fûrek ve Kadı Ebû Yâ'la'nın da ismini zikreder. Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e*, c. 7, s. 34; Bir başka eserinde bahsettiği üzere İbn Akîl'in nezdinde bazen te'vil, mutlak olarak haberi sıfatlar içindir; ancak o bu sıfatları sıfat olarak değil, izafet olarak görür. Bu açıdan Mutezîlî hocaları olan Hüseyin Basri'nin öğrencileri olan İbn Velid ve İbn Tebban'nın görüşlerini benimsemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, c. 5, s. 396-397; *el-Der'u Tearuz*, c. 9, s. 160.

deleat ettiği Şey hususundaki görüşlerinden dolayı ilk EŞ'arilerin ve Kllabilerin görüŐlerine yakın olur.<sup>187</sup>

İbn Akıl'in eserleri arasındaki farklı yaklaşımların varlığı doğal görülmelidir. Ayrıca bunlar te'vil konusu ile sınırlı da değildir. Genel anlamda biz, onun, akıl hakkındaki konumuna ilişkin farklı tutumları, yaşadığı tövbe öncesi ve sonrası ile iliŐkilendirmekteyiz. Bununla birlikte, İbn Kudame'nin onun hakkında; tövbe etmesine rağmen İtizl görüşlerini devam ettirdiği ve gizlediğine dair kanaati dikkate alınmaya değer olsa da, elbette ki varsayımdan öteye geçemez.

İbn Akıl'in nezdinde te'vilin nemi İbn Cevzi'nin aktardığı Şu sözü ile açıkça ifade edilmiştir. İbn Akıl der ki:

İslam, iki taife arasında – Zhiriyye ile Btiniyye- arasında helak oldu. Bütün ehli, bir burhan olmadan yaptığı yorum ve açıklama ile Şeriatın zahirini hesaba katmazken; Zahir ehli maksadı ortaya koyan te'vil yolunu göz ardı ederek nassların zahirine tutundu. Biz, Şer'i/ dini bir delilin tasdik etmediği her btnı reddederiz.<sup>188</sup>

Yukarıda geçen ifadeler, onun özellikle te'vil bağlamında sahip olduğu metodolojinin çizdiği sınırı ortaya koymamız açısından önemli bir veridir. Böylelikle o, her iki u yaklaşımı dıŐlamak suretiyle denge gözetten bir yöntemin zemini üzerinde kendisini konumlandrmıŐtır. Nitekim aklın; teemmül, tedebbür, tefekkür ve nazar gibi fonksiyonlarının temel gayesi; İlahi hitab maksadı ile beraber anlamaktır. İbn

---

<sup>187</sup> İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, c. 6, s. 54.

<sup>188</sup> İbn Cevzî, *Telbis'u İblis*, nşr: Abdurrahman Mehdî, Beyrut, 1421, s. 119.

Teymiyye'nin, onun hakkında; *İbn Akîl'in Kelamının birçok çeşidi vardır; çünkü o, dünyanın en zekilerinden biridir. Çok düşünür ve insanların sözlerine nazar ve teemmül ile yaklaşır*<sup>189</sup> demesi görüşümüzü destekler mahiyettedir. İşte bu yönüyle İbn Akîl, mezhepdaşları arasında sıra dışı bir yere sahiptir. İbn Receb'in ilgili ifadeleri bir başka veridir. İbn Receb, İbn Akîl'in düşüncelerinin Sünniliğin onayladığı normlardan saptığından; bunun tipik örneğinin İlahi sıfatların te'viline yönelmesi olduğundan ve bu tutumlarından bazılarının, onun ölümüne kadar devam ettiğinden bahsetmiştir.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> İbn Teymiyye, *el-Der'u Tearuz*, c. 9, s. 60.

<sup>190</sup> İbn Receb, *Zeyl*, c. 1, s. 174.

## SONUÇ

İbn Akîl, içe kapanık bir yapıya sahip olan, mezhep taassubu konusunda son derece katı olan Hanbelî geleneğinin içerisinde yer almasına rağmen, kelim ilmi ile ilgilenmiş ancak kendisini mütakellim olarak nitelendirmemiştir. Onun ilmi yaklaşımlarına ve eserlerinde takip ettiğii metoda baktığımızda; kelamın yöntemine dair bir sempati duyduğunu hatta yer yer bu yöntemi kullanmaktan geri durmadığını ancak kelamın söylemlerine bütünüyle katılmadığını, kendi perspektifine göre kelam ilmine dair bir çerçeve çizdiğinden söz etmemiz mümkündür.

Söz konusu çerçeve onun akıl ve vahiy karşısındaki konumunu da belirlemiş, gelenekçilik ile akılcılık arasında bir orta yolun olabirliğini denemiştir. Ancak Hanbeli direnci ile karşılaşması, ölüm cezasına çarptırılması ve görüşlerinden dolayı tövbe sürecine girmesi ile birlikte çabasını sonuçlandıramamıştır. Önceleri te'vili gerekli görürken, nazari akla son derece önem verirken sonraları bu görüşlerini selefi çizgiye yaklaştırmak durumunda kalmıştır. Her ne kadar onun hayatını bütünüyle göz önünde bulundurup genel bir kanaate varmak mümkünse de en nihayetinde ölümden kaçış amacıyla tövbe ettiğii gerçeğii göz ardı edilemez. Dolayısıyla bizce esas olan onun tövbe sürecinden önceki görüşleridir.

O, aklın anlama ve yorumlama faaliyetlerini gerekli görmekle beraber vahyin söylemlerini kendisine her zaman bir sınırlandırıcı unsur olarak temel almıştır. Hanefî-Mutezili ve Eş'ari damardan beslenmesi çoğunlukla Eş'ari çizgiye yakın durması onun Selefilik ve Eş'arilik arasında bir köprü kurmak istediğini bize düşündürmektedir. Ancak tövbe sürecinden sonraki tutumuna bakıldığında Eş'ariliğe de karşı bir tutum sergilemesi Hanbeli baskısının tesirindedir diyebiliriz.

İbn Akîl nezdinde akıl ve vahiy aynı kaynaktan gelen birer lütufturlar. Dolayısıyla aralarında tam bir mutabıklık söz konusudur. Akıl ve vahiy arasında bir çelişki ve çatışmadan söz edilemez. Bununla beraber ancak aklın doğru işletilmesi (sahih nazar) ile vahyin doğru anlaşılması mümkündür.

İbn Akîl'in, Selefilğin akli atıl bırakan yaklaşımının aksine, nazari akla önem verdiği, taklitten kaçınmayı ve içtihadı gerekli gördüğü gözden kaçmamalıdır. Onun, insanı pasif bir özne değil bilakis İlahi hitabı doğru anlayıp yorumlamak hususunda sorumlu bir varlık olarak nitelendirmesi dikkate şayandır. İlahi hitabı anlama faaliyetinin avam için çok da gerekli olmadığı kanaatini taşıyan İbn Akîl, bu faaliyeti ulema açısından zorunlu bir yükümlülük olarak görmektedir.

İbn Akîl'in filozoflara, sufilere ve mütekellimlere yönelttiği eleştirilerinin ortak paydası akıl-vahiy dengesini gözetmedikleri yönündedir. İbn Akîl'e göre her üç paradigma da ya akıldan uzak kalmışlardır ya da vahiyden. Ona göre fakihler ise akıl-vahiy arasında orta bir yol tutturmuş yegâne sınıftır. Kendisini bu sınıf içerisinde konumlandıran İbn Akîl, ilmî yaşantısında söz konusu dengeyi gözetme çabası içerisinde olmuştur denebilir.

İbn Akîl'in Bâkıllanî, İbn Furek, Cüveyni, Gazâlî gibi Eş'ârî âlimlerin düşüncelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Dini epistemoloji kaynağı olarak akla ve vahye dair argümanları büyük ölçüde Eş'ârî perspektifle örtüşmektedir. Özellikle akli ve vahiy bilgiye dair yaptığı alan ayrımı önem teşkil eder. Buna göre onun, "sadece akılla bilinebilenler, sadece vahiyde bilinebilenler, hem akıl hem de vahiyde bilinebilenler" olarak üçlü bir tasnif de bulunması Hanbelî geleneğin alışık olmadığı bir çizgide bulunduğu ve kelamın metodolojisini kullandığının en belirgin göstergesidir. Öte yandan kanaatimize göre onun i'tizali görüşlere sahip

olduğu iddiası, her ne kadar Mu'tezilî hocaların derslerine katılsa da dönemin Hanbelîlerinin, Mu'tezilî algısının kapsamına Eş'ârîleri de dâhil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Hanbelîler nezdinde, kelamla uğraşan Eş'ârîlerin Mutezileden farkları yoktur. Öte yandan İbn Akîl'in yaşadığı dönem Mu'tezilî fikirlerin sadece halk nezdinde değil entelektüeller arasında da gözden düştüğü zamana denk gelmektedir. Dolayısıyla kelimî yöntemi kullanan herhangi bir kimsenin bu şekilde nitelendirilmesi doğaldır.



## KAYNAKÇA

-Abdulcebbar, Kâdi, *el- Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l Adl*, XI, thk: Ali en- Neccar Abdülhalim en- Neccar, Kahire, 1965,

----- *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) I-II*, çev.: İlyas, Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst., 2013.

-Acar, Abdurrahman, "İmam Gazzali ve Selçuklular", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâli Sempozyumu/7-8-9 Ekim 2011, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İst., 2012.

-Abrahamov, Binyamin, *İslam Kelâmı- Gelenekçilik ve Akılcılık*, İnsan Yay., İst., 2010.

-Ak, Ayhan, *İslam Hukuk Felsefesi- Köken ve Uyum Odaklı Analiz*, Ensar Yay., İst. 2014.

-Alper, Hülya, *Kelam İlminde Aklın ve Vahyin Yeri/Tartışmalı İlim Toplantısı (20-21 Ekim 2012)*, Ensar Yay., İst., 2013.

-Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İst., 2003.

-Aslan, İbrahim, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yay., 2004.

-Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklaması*, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2008.

-Aydın, Hüseyin, *Ebu'l Hasen el- Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, Fecr Yay., Ank., 2012.

-Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et- Tayyip, *Temhîd'ul- Evâil ve Telhîsu'd- Delâil*, thk: İmâmüddin, Ahmed Haydar, Müessesetü'l Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1986.

-Basrî, Ebu'l Hüseyin, *Kitab'ul Mutemed Fî Usuli'l- Fıkıh*, thk. Muhammed Hamiyetullah, Dımeşk, I/1964, II/1965.

-Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn, *Kitabü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, çev.: Baloğlu, A.B-Yılmaz, S.-İlhan, M.-Sancar, F., TDV Yay., Ank., 2012.

-Eş'ari, Ebu'l Hasen, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l- Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. : Mehmet, Dalkılıç-Ömer, Aydın, Kabalcı Yay., İst., 2005.

-Ebu'l Vefa, Ali b. Muhammed b. Akîl, *el- Vâdih fî Usuli'l- Fıkıh*, thk ve nşr: Makdîsi, George- in Kommissiön Verlag, Klaus Schwarz, Orient-Institut, Beyrut, 2010.

-----*Kitabü'l-Fünun*, I-II, thk: Makdîsi, George, Institut de Letters Orientales, Beyrut, 1970-1.

-----*Mes'ebetü'l-Kur'an*, thk: Süleyman b. Abdullah,el- Umeyr, Dâr-u Âlemi Fevâidi, Mekke, 1433/2012.

-İsfahâni, Râgıb, *Müfredât- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. ve not: Türker, Yusuf, Pınar Yay. , İst., 2012.

-Esen, Muammer, *Kelam Tarihi-Kelam Ekolleri ve Görüşleri*, İlahiyat Yay., Ank., 2013.

-Franz, Rosenthal, *Bilginin Zaferi (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)*, çev.: Güngören, Lami, Ufuk Kitapları, İst., 2014.

-Gazâlî, *Mustasfa (İslam Hukuk Metodolojisi) I-II*, çev: Yunus, Apaydın, Klasik Yay., İst., 2016.



-İbn Ebû Yâ'lâ, Ebu'l Hüseyin İbnu'l Ferrâ, *Tabakatü'l-Hanâbile I-III*, thk: Abdurrahman b. Süleyman, el- Useymin, el- Emanetü'l-Amme li'l-İhtilaf, Riyad, 1999/1419.

-İbn Cevzi, Ebu'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, al-Qusas wa'l-Mudhakkirin (*Kitabu'l Kussas ve'l Müzekkirîn*), ed: Swartz, Merlin N., Dâru'l Meşrik, Beyrut, 1982.

-----*Telbis'u İblis*, nşr: Abdurrahman Mehdî, Beyrut, 1421.

-----*el- Muntazam fî Tarihi'l- Müluk ve'l Ümem*, Haydarabad ed- Dekken, 1349-1940.

-İbn Furek, Ebûbekir Muhammed b. el-Hasen, *Mucerred Makâlati 'ş- Şeyh Ebi'l Hasen el- Eş'ârî*, thk: Gimaret, Daniel, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

-İbn Kudame, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el- Makdîsî, *Er- Reddü Ala İbn Akîl el- Hanbelî*, thk: Ahmed Ferid. El-Mezîdî, Daru'l Kütübi'l İlmiye, Baskı: 1, Beyrut, 2004.

-İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Beyrut, 1956, IX.

-İbn Müflih, el- Makdîsî, *el-Adabü 'ş- Şer'iyye ve'l Minehu'l Mer'iyye, I-II-II*, thk: el- Cezzâr, Âmir- el- Baz, Enver, Dâru'l-Vefâ, Mansure, 1419/1999.

-İbn Receb, Ebu'l Ferec, *Zeyl ala Tabakati'l- Hanabile, I-V*, thk: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 2005.

-İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyuddin Ahmet b. Ebu Halim, *Mecmuat er Resailil Kübra I-II*, Matbaatü'l-Amireti 'ş-Şarkıyye, Kahire, 1323/1905.

-----*El-İman*, Dar'ül-Kitab'il-Arabî, thk: Zübeydî, Muhammed, 1. Baskı, Beyrut, 1993.

-----*Mecmu'u Fetâvâ*, thk: Abdurrahman b. Muhammed er-Âsımî, Matâbiü'r-Riyad, Riyad, 1381-1382.

-----*Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n Nakl, I-XI*, thk: Reşad Salim, Muhammed, Dâru'l-Künuzi'l-Edebiyye, Riyad, 1399/1979.

-Kadı Ebû Yâ'lâ, İbn Ferrâ, *Kitabü'l Mutemed fî Usuli'd-Din*, thk: Haddâd, V. Zeydân, Dâru'l- Meşrik, Beyrut, 1974.

-Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İst., 2009.

-Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an- Esâmi'l-Kütub ve'l-Fünun I-II*, tsh: Şerafettin, Yaltkaya- Kilisli Rifat, Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ank., 1943/1362.

-Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem-Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2011.

-Makdisi, George, *Ibn 'Aqil- Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburg University Press, Edinburgh, 1997.

-----*Ibn 'Aqil et la Re'surgence de L'Islam Traditionaliste au XI siecle*, Institut Français De Damas, Damas, 1963.

-----*Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev.: Tuncay Başoğlu, Klasik Yay, İst., 2012

-----*İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev: Hasan Tuncay, Başoğlu, Klasik Yay., İst., 2007.

-----“İbn Aqıl”, *Encyclopaedia of İslam*, 2nd Edition, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1999.

-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es- Semerkandî *Kitâbu't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, trc: Topaloğlu, Bekir, İSAM Yay., İst., 2014.

-Nesefî, Ebu'l Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille fî Usûlid-Din I-II*, haz: Hüseyin, Atay, DİB Yay,, Ank., 2004.

-Özcan, Hanifi, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İst., 2012.

-Özel, Ahmet, “Kelvezâni”, DİA, İst., 1999.

-Rahman, Fazlur, *İslam*, çev: Mehmet, Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank., 2008.

-Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Tevlîd”, İSAM Yay., İst., 2010.

-Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Akîl”, DİA, İst., 1999.

-Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Alemi'n-Nübelâ*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1984-1986.

## ÖZET

*Hatice Kübra İmamoğlugil, Ebu'l Vefa İbn Akîl'de Akıl-Vahiy İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, s. 93*

Akıl-Vahiy ilişkisi, öteden beri İslam uleması içinde tartışılmış, dini epistemolojinin kaynağına yönelik geliştirilen argümanların başat konusu olmuştur. İslam düşünce ekolleri içerisinde Selefî yaklaşım, aklı bütünüyle vahye tabi kılan, dolayısıyla sadece vahiy ve rivayetleri kaynak olarak kabul eden ve fikri taassuba en çok sahip olan bir geleneği temsil etmektedir.

Ebu'l Vefa İbn Akîl, bu geleneğe mensuptur ancak onun düşüncelerinde aklın, dini anlamada ve yorumlamada işlevsel olduğuna dair mütekellimlerin söylemlerinin izleri bulunmaktadır. Dolayısıyla o, Ashabu'l Hadis geleneği içerisinde taklitten kaçınmak ve nazari akla önem vermek gibi bazı aykırı söylemlere sahiptir. Onun düşüncelerinde yer yer Eş'ari ve Mutezili yaklaşımların tesiri görülmektedir. Bunun nedeni, Selefî/Hanbelî bir âlim olmasına rağmen kelam ilmi ile ayrıca meşgul olmasıdır. Aynı zamanda bu durum onun sıradışı bir selefî olduğunun önemli bir göstergesidir.

Çalışmamız, Selefî/Hanbelî âlimler arasında sayılan, fikrî temayülleri nedeniyle mezheptaşları tarafından bir dönem hakkında ölüm fetvası dahi verilen İbn Akîl'in; bir yandan gelenekçi, öte yandan rasyonalist eğilimli oluşunun, akıl-vahiy ilişkisi zemininde nasıl tezahür ettiği ekseninde teşkil edilmiştir. İbn Akîl'in akıl-vahiy ilişkisine dair temel iddiası, her ikisinin de birbiriyle uyumlu olduğudur. Akıl, vahiy doğrular; vahiy ise akla mutabık olarak gelmiştir. Aralarında bir çelişki ya da çatışma söz konusu değildir. Nitekim vahyin doğru anlaşılması sadece aklın doğru işletilmesi ile mümkündür.

## ABSTRACT

*Hatice Kübra İmamoğlugil, Reason and Revelation Relationship in Abu'l Wafa Ibn Aqil, MA, Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut Ay, p. 93*

*The connection between reason and revelation having been discussed in the Islamic world for a long time has been the dominant argument for the source of religious epistemology. Within the Islamic thought associations, the Salafi approach represents a tradition that has the most intellectually bigotries of being subject to all sorts of wisdom, and therefore only to accept revelations and rumors as sources.*

*Abu'l Wafa Ibn Aqil is a member of this tradition. However in his thoughts, there are traces of discourses of theologians that defend the mind is functional in understanding and interpreting the religion. Hence, he has some contradictory discourses such as avoiding imitation in the tradition of Ashab al-Hadith and giving importance to the reason. In his thoughts, it is possible to see the influences of approaches of Ash'ari and Mutazila in some places. The reason for this situation is that, despite being a Salafi / Hanbali scholar, he is also engaged with kalam. At the same time, this is an important indication that he is an extraordinary salafi.*

*Among the Salafi / Hanbali scholars, Ibn Aqil, who was given death sentence about a period by other members of his religious sect because of his intellectual tendencies; is a important character since he is both traditionalist and rationalistic at the same time. In our study, this interesting and distinct characteristic of Ibn Aqil is analyzed in terms of how it appears regarding the mind-revelation relationship. The basic assertion of Ibn 'Aqil about mind-revelation relation is both terms are in a harmony with each other. The mind confirms revelation. Thus revelation gets reasonable. There is no contradiction or conflict between them. Indeed, the true understanding of the revelation is only possible with true functioning of mind.*