

Dinî Dışlayıcılık Söylemi İnşa Eden Neo-Klasik Selefî Anlayışın Eleştirisi: Dilin Epistemik Değeri Hakkında Fahreddin Râzî'ye Yöneltilen Tenkitler Özelinde Bir Değerlendirme*

Mehdi Cengiz**

Öz

İlahî metnin nasıl yorumlanacağı, özellikle de akıl-nakil çatışmasında bunlardan hangisinin önceleneceği konusunda belirli ölçütlerin olması gerektiğini söyleyen Râzî, bu bağlamda dilsel delâletin zannılığı teorisini geliştirir. Râzî'nin bu nazariyesine göre lafzî deliller; lügat bilgisinin, sarf ve nahiv kurallarının günümüze intikalinde yaşanması muhtemel olan hatalar ile mecaz, iştirâk ve nakil gibi farklı dil olasılıklarına maruz kalır. Dolayısıyla dinî metinler, karine olmadan kesin bilgi ifade etmez. Neo-klasik Selefî anlayışın öncü isimlerinden İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, lafzî delillerin kesin bilgi değil, zan ifade ettiği görüşünü *tâgût* (put) olarak nitelendirip bu görüşü ötekileştirici bir üslupla tenkit eder. Bu makalede dilin zannılığı çerçevesinde üretilen dinî dışlayıcılık söylemi incelenip bu söylemin, Râzî'nin sözlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığına dikkat çekilecektir. Bu inceleme yapılırken ilk olarak dinî dışlayıcılıkla ne kastedildiği açıklanacak ve dilin zannılığı teorisinin düşünsel arka planını oluşturan söz ve gerçek bağlama yer verilecektir. Ardından mezkur isimlerin, Râzî'nin dindarlığını sorgulama ameliyesine, sonunda ise Râzî'ye yöneltilen ithamların onu yanlış anlamaktan kaynaklandığına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinî dışlayıcılık, Selefilik, Dilin zannılığı, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye.

Abstract

The Critique of the Neo-Classical Salafi Perception that Create a Ground for Exclusionary Religious Discourse: The Assessment in The Case of Criticisms Against Fakhr al-Din al-Râzî About the Epistemology of Language

Al-Râzî stated that specific criteria should exist for interpreting religious texts, with one of the two in particular prioritizing the conflict of *'aql* [reason] and *naql* [revelation]. Accordingly, he developed the theory of the hypothetical nature of linguistic evidence. According to Râzî's theory, literary evidence have been exposed to possible errors from transferring *al-nahw* [lexicography, morphology, and grammar] rules to the present day; different linguistic possibilities such as figurative speech homonymy and transfer of meanings (*naql al-lughâ*) are likely to have occurred in the process. Therefore, religious texts do not express certainty when *qarînas* [contextual clues] are absent. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, leading names in the neo-classical Salafi understanding, described the view that literal evidence does not express *'ilm* [definitive knowledge] but rather expresses *ẓann* [speculative knowledge] as *taghût* [an idol], criticizing it to have a marginalizing and exclusionary style. The present article will examine the discourse of religious exclusivism produced within the framework of the hypotheticality of language and will show that this discourse is caused by Ibn Taymiyya's and Ibn Qayyim al-Jawziyya's words being misunderstood. This study will first explain what is meant by religious exclusion and provide the intellectual background of the theory of the hypotheticality of language. Next, it will cover Ibn Taymiyya's and Ibn Qayyim al-Jawziyya's questioning of Râzî's religiosity, and finish with how the accusations against Râzî had stemmed from a misunderstanding of his ideas.

Keywords: Religious exclusion, neo-classical Salafi understanding, hypotheticality of language, Fakhr ad-Din ar-Râzî, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya

* Makaleyi okuyup inceleyen Doç. Dr. Eşref Altaş'a eleştirisi ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. İletişim: mehdicengiz@artvin.edu.tr

Giriş

Dinî dışlayıcılık, dinî kapsayıcılık ve dinî çeşitlilik kavramları, dinî farklılıkları anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak din felsefesinin çalışma alanına yirminci yüzyılda girmiştir. Dinî dışlayıcılıkla tek bir dinin hak olduğu ve kurtuluşa ancak bu dine tabi olmakla ulaşılabileceği; dinî kapsayıcılıkla tabi olunan dinin yanında diğer dinlerin de kurtuluşa ulaştırılabileceği; dinî çeşitlilikle ise kurtuluşa ulaşmak açısından bütün dinlerin eşit olduğu kastedilir.¹

Dinî dışlayıcılık da dâhil olmak üzere genel olarak dışlayıcı tutum, bir şeyin doğru olduğuna inanmakla alakalıdır. Çünkü bir şeyin doğruluğuna inanmak, çoğu zaman, ilgili kabulün dışındaki şeylerin yanlışlığını benimsemek anlamına gelir. Dolayısıyla bir dini benimseyen kişi, diğer dinlerin yanlış olduğuna inandığından onları ötekileştirip dışlar. Fakat bu yaklaşım, dinî çoğulculuk görüşünü benimseyenler tarafından makul görülmez; kibirli ve bencil bir tutum olarak değerlendirilir.²

Dinî çoğulculuk taraftarlarının tenkit ettiği dinî dışlayıcılık, genellikle bir din mensubunun kendi inancını doğru görüp diğerlerini ötekileştirmesi, bazen de aynı dine bağlı kişilerin, ideolojik ve mezhebî taassup gibi çeşitli nedenlerle, farklı düşüncede olanları dışlaması şeklinde ortaya çıkar. Aynı din mensuplarının kendileri gibi olmayanları ötekileştirmesi, kurtuluş için aynı dinin müntesibi olmanın yeterli olmadığı, bunun yanında aynı öğretiyeye ve düşünceye de sahip olunması gerektiğiyle alakalıdır.

Batı felsefesine ait olan dinî dışlayıcılık kavramı üzerine bina edilen düşünce ve teorilerin İslam düşünce geleneğinde var olduğunu iddia etmek doğru değildir. Fakat bu kavramın Batı'da doğuşuna imkân sağlayan kültürel ve ilmi arka plandan bağımsız şekilde, yalnızca kelimenin ifade ettiği anlam dikkate alındığında İslam düşünce geleneğinde bu kavramın işaret ettiği olay ve olguların var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda düşünce geleneğimizde, dinî dışlayıcılık söylemini inşa etmesi açısından Neo-klasik Selefi anlayışı temsil eden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), Râzî (ö. 606/1210) eleştirileri, konumuz için ideal bir örnek teşkil etmektedir. Pek çok konuyu tartışırken dışlayıcı tutum içerisinde olduklarını gördüğümüz mezkur isimler, dilsel delâletin kesin bilgi değil, zan ifade ettiği görüşünü eleştirirken de muhaliflerini ötekileştirici bir dille tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'nin dilin zannılığı hakkında yazdığı müstakil eleştiriler

- 1 Bu kavramların detaylı incelemesi için bkz. M. Kazım Arıcan, "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2011): 79-97.
- 2 M. Kazım Arıcan, "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011): 46.

günümüze ulaşmadığından³ bu çalışmada, *es-Savâ'iku'l-mürsele* adlı eserinde hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerini nakleden İbn Kayyim'in eleştirileri esas alınacaktır.

Anlam kargaşasını önlemek için makalede kullanılan Neo-klasik Selefi ifade-siyle ne kastedildiğini açıklanmalıdır. Bu çalışmada, nassın zahirini esas almayan düşünce metotlarına tepki olarak doğan ve İbn Teymiyye öncülüğünde sistemleşip selef-i sâlihîn'in din anlayışını ihya etmek istediğini iddia eden düşünce hareketi için *Neo-klasik Selefi* terimi kullanılmıştır. Ayrıca çalışmamızda dilin epistemik değeri hakkında Neo-klasik Selefi anlayışın, Râzî'ye yönelttiği eleştirilerin sağlam bir zeminde tartışılabilmesi için öncelikle, dilin zannîliği teorisinin düşünsel arka planına yer verilmiştir.

I. Dilin Zannîliği Teorisinin Düşünsel Arka Planı

İslam düşünce geleneğinde dinî metinlerin özellikle de müteşâbih nasların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda çeşitli yorum nazariyeleri geliştirilmiştir. Metin yorumunda metin içi öğelerin mi, yoksa metin dışı unsurların mı dikkate alınması gerektiği problemi, temel alınan kaynaklar aynı olmasına rağmen, farklı metot ve görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Metin içi öğelerle nassın, dil kuralları içerisindeki yorumunu ifade eden *sözel bağlam*, metin dışı unsurlarla ise ilgili metnin, aklın temel ilkelerine aykırı olmaması örneğinde olduğu gibi *gerçek bağlam* kastedilir. Daha açık bir ifadeyle dinî metinler de dâhil olmak üzere bir sözün anlaşılması, ifadenin gramatik anlamını veren *sözel bağlam* ve dış dünyadaki gerçeklik ile söz arasındaki uygunluğu anlatan *gerçek bağlamla* doğrudan ilgilidir.⁴

Sözel bağlam, yorumcunun ilgili dilin lügat ve gramer bilgisine sahip olup bunları metne doğru şekilde uygulamasıyla alakalıyken, gerçek bağlam yorumcuya göre metnin içeriğinin, aklın temel ilkeleri ve dış dünyadaki gerçeklikle çelişmemesiyle alakalıdır. Yorumcu açısından metnin zahirî anlamı dış gerçeklikle çelişmediği sürece sözel bağlamın ifade ettiği mana terk edilmez. Fakat ilgili metnin gerçek bağlamla çeliştiği varsayılırsa metnin zahirî anlamı terk edilir ve ifade, gerçek bağlama uygun olacak şekilde tekrar yorumlanır.

İslam düşünce geleneğinin önemli problemlerinden olan aklın nassa takdim edilip edilmeyeceği meselesi, sözel ve gerçek bağlam çerçevesinde önem kazanır.

3 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele fi'r-reddi 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* [neşreden notu], 1. bsk. (Riyad: Dâru'l-âsime, 1408), II, 634.

4 Konuyla ilgili bkz. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukâtil B. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-* (İstanbul: Endülüs, 2017), 63-70.

Aklın nassa öncelenmesi gerektiğini söyleyenler, gerçek bağlama aykırı olması nedeniyle metnin zahirî anlamını bırakıp yer yer sözel bağlamın sınırlarını zorlarlar. Bunun yanında nassı akla takdim edenler veya bu ikisi arasında karışıklık olmadığını öne sürerler ise aklın yetersizliğini ve “akıllı olduğunu iddia eden kişiler”in çelişkilerini gerekçe göstererek nassın zahirî anlamının terk edilmemesi gerektiğini öne sürerler. Mesela Allah’a izafe edilen “*yed/el*” ve “*kadem/ayak*” gibi haberî sıfatların zahirî anlamı, hâdis varlıklardaki sıfatların bazı özelliklerinin, Tanrı’da bulunmasını gerektirdiğinden Mâtürîdî ve Eş’arî kelâm geleneği, bu sıfatların zahirî manasıyla Tanrı’da kaim olmasını muhal görür. Dolayısıyla da bu tür sıfatların manasını ya *tefviz*⁵ eder ya da bu sıfatları çağrıştıran lafızları *te’vîl* eder. Müşebbihe ve mücessime ekolü ise nassın zahirini esas alarak bu sıfatlara antropomorfik (insan biçimci) anlamlar yüklemekten geri durmaz.

Sözel ve gerçek bağlam, işlevi bakımından muhkem ve müteşâbih kavramlarına benzediğinden bu iki mefhumun birbiriyle ilişkisini görmek, konumuz açısından faydalı olacaktır. Âl-i İmrân sûresi, 7. ayette ifade edildiği üzere Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinin bir kısmı muhkem iken, diğerleri müteşâbih olup kalpleri sapmaya meyilli olanlar, fitne çıkarmak ve keyfi yorumlar yapmak suretiyle müteşâbih ifadelerin peşine düşerler. Fakat müteşâbihlerin *te’vîli*ni, sadece Allah (c.c) ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir. Bu ayette Kur’ân-ı Kerîm’in esasını muhkem nasların oluşturduğuna ve müteşâbih ifadelerin bu doğrultuda anlaşılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bundan dolayı kelâmcılar, muhkem ve müteşâbih ayetler birbiriyle te’aruz ettiğinde muhkem nassı esas alıp müteşâbih lafzı, *tefviz* ya da *te’vîl* etmiştir. Bu çerçevede akli, nakle takdim edenlere göre işlev bakımından gerçek bağlamın muhkemi, sözel bağlamın ise müteşâbihi karşıladığı söylenebilir. Daha doğru bir ifadeyle Eş’arî ve Mâtürîdî kelâm gelenekleri de dâhil olmak üzere akli nassa önceleyen ekollere göre, gerçek bağlam, bizatihi muhkem olmayıp muhkem ayeti tespit eden vasıtaadır. Tam da bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde, birbirine muâriz görünen iki nassın hangisinin muhkem olduğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Mesela lafzın zahirî anlamını esas alan Mücessime, haberî sıfatlardan olan “*yed/el*” lafzını açıklarken “O’nun benzeri bir şey yoktur”⁶ ayetini müteşâbih, bu sıfatın zikredildiği ayeti ise muhkem kabul eder. Dolayısıyla da *yed* sıfatını *te’vîl* etmez. Bu soruna dikkat çeken Râzî, fırkaların muhkem ve müteşâbih nasları farklı yorumladığını ve her ekolün kendi görüşünü destekleyen ayete muhkem derken, muhalif ayete müteşâbih dediğini öne sürer. Bu duruma Mu’tezile mezhebine mensup birisinin “(...) artık dileyen inansın, dileyen

5 Tefviz: Müteşâbih ayetleri yorumlamak yerine bunların manasını Allah’a bırakan metodun ismidir.

6 Şûrâ, 42/11.

inkâr etsin.”⁷ ayetini muhkem; “Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe de siz (bir şey) dileyemezsiniz”⁸ ayetini ise müteşâbih kabul etmesini örnek veren Râzî, Sünnî bir kimsenin bunun aksini yaptığını, yani ikinci âyeti muhkem, birincisini müteşâbih kabul ettiğini belirtir.⁹

Râzî'nin yukarıdaki sözlerinden hareketle muhkem ve müteşâbihin başka bir ifadeyle gerçek ve sözel bağlamın kelâm ekolleri arasında tartışılmalı olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Müşebbihe ve Mücessime, gerçek bağlamı dikkate almayıp sözel bağlamı muhkem kabul ederken Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri bunun aksini öne sürmektedir.

Râzî dinî nasların anlaşılması noktasında –haberî sıfatların yorumu probleminde olduğu gibi– akıl ve nakil teâruz ettiğinde gerçek bağlamın bir unsuru olan aklın, nakle öncelenmesi gerektiği fikrini, dilsel delâletin zannılığı teorisiyle temellendirmeye çalışır. Ona göre dilsel delâletin epistemik değeri, yani dil içi bir göstergenin kesin bilgi ifade edip etmemesi, lafız ile mana arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Bu çerçevede, zihindeki anlamları ifade etmek için araç olan lafızlar ile söze dökülmeden önce kişide bulunan duygu ve düşünceleri birbirinden ayırmak gerekir. Nitekim lafızların anlam ifade etmesi için vaz ve toplumsal uzlaş (muvâza'a) gerekirken, kişiyle kaim olan mana için böyle bir gereklilikten bahsedilemez. Ayrıca söz gelimi kaynak, başka bir ifadeyle mütekellim “gel” dediğinde bu cümlenin anlamı, zamana ve mekâna göre değişmezken, bu mefhumun göstergesi olan lafız değişebilir.¹⁰ Bu yüzden de zihinde bulunan manalara ulaştırılan dil, her zaman mütekellimin (kaynak) muradını ifade etmek için yeterli değildir.

Râzî'ye göre akıl, kesin (kat'î) bilgi verirken naklî delil, yalnızca zan ifade eder. Dolayısıyla kesin delil, zannî delille teâruz edemeyeceği için akıl ve nakil çatıştığında aklın öncelenmesi gerekir. Bu durumda Râzî'nin, lafzî delillerin kesinlik değil, zan ifade ettiğini ispatlaması gerekir. Bu yüzden o, sem'î delillerin, yani dilsel delâletin zan ifade etmesini, “ihtimalât” adı verilen olasılıkların bir sözde bulunup bulunmamasıyla ilişkilendirmiştir. Râzî'nin bu konudaki temel argümanı, lafzî delillerin kesinlik ifade etmesinin zannî mukaddimelere bağlı olduğu ve zannî önermelerin de zannî sonuçlar doğurduğudur. Ona göre bu kıyasta ispatlanması gereken şey, lafzî delillerin manaya delaletinin zannî olduğudur. Dolayısıyla o, ilgili mukaddimeyi ispatlamak için lafzî delillerin manaya delaletine engel olan ihtimalleri şöyle sıralar:

7 Kehf, 18/29.

8 İnsan, 76/30.

9 Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fi 'ilmi'l-keîâm* (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 234-35.

10 Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1992), 52.

Lafızların sözlük anlamlarının, sarf ve nahiv kurallarının günümüze intikalinde sorunlar olabilir; kelimeler eş-seslilik, mecaz, nakil, tahsis, izmâr, takdim-tehir, nesih ve akli muâırz olasılıklarını taşıyabilir.¹¹

Aklın, nassa öncelenmesi gerektiği düşüncesini sağlam temeller üzerine inşa etmek isteyen Râzî, selefi Cüveynî ve Gazzâlî tarafından savunulan¹² bu düşünceyi teori haline getirir ve lafzî delillerin mecaz, iştirâk ve nakil gibi dilsel olgulara maruz kalabileceğini düşünür. Aklın ise bunlardan azade olduğunu, dolayısıyla da dilsel delâletin zan, aklın ilkelerinin ise kesin bilgi ifade ettiğini öne sürer. Bu nazariyeye göre gerçek bağlam ile sözel bağlam arasında oluşan fark, metnin, sözsel ve anlamsal yapısının arasını açar ve ilgili metin, gerçek bağlama tâbi olarak yorumlanır. Başka bir ifadeyle metin yorumunda haricî verilerin oluşturduğu mana esas kabul edildiğinde nassın manaya delâleti zannî hale gelir.

Râzî'nin, akli nakle öncelenmesi ve bu çerçevede dilin zannî olduğunu öne sürmesi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim başta olmak üzere çeşitli düşünürler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kendi paradigmasını inşa etmek için İslam düşünce geleneğinin dönüm noktalarında yer alan Fahreddin er-Râzî, Rükneddin el-Amîdî (ö. 615/1218) ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile hesaplaşma içine giren İbn Teymiyye, mezkur isimlerin dinî metinleri anlamak için ortaya koyduğu yorum nazariyelerini ve bunların sonuçlarını, ötekileştirici ve dışlayıcı bir dille tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'nin en önemli takipçisi sayılan İbn Kayyim el-Cevziyye de bu duruma dikkat çekmiş ve hocasının hayatı boyunca Râzî'nin *teşhikâtına*,¹³ İbnü'l-Arabî'nin *hakâik anlayışına* ve Amîdî'nin geliştirdiği *cüst metoduna*¹⁴ karşı eliyle, diliyle ve kalbiyle mücadele ettiğini söylemiştir.¹⁵

Lafzî delillerin kesin bilgi ifade edebileceği görüşünü benimseyen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, "Lafzî deliller zan ifade eder. Dolayısıyla akılla nakil teâruz ettiğinde aklın öncelenmesi gerekir" iddiasından dolayı genel anlamda Eş'arî geleneği, özelde ise Râzî'yi çok sert bir dille tenkit eder. Söz gelimi İbn Teymiyye akılla nassın çelişmediğini anlatırken, muhalif görüşü küfürle itham ederek şöyle der:

- 11 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992), 390-91.
- 12 İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2009), 280-82; Yusuf Eşit, "Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği", *Usûl: İslam Araştırmaları* 31 (2019): 70-72.
- 13 Teşhikât: *Teşhik* kelimesinin çoğulu olan bu lafızla, yazarın, muhalif görüşün delillerine ayrıntılı yer verip kendi görüşünü bir iki satırla geçiştirmesi, bundan dolayı da okuyucunun kafasını karıştırıp şüpheye düşürmesi kastedilir.
- 14 Cüst (bahs): Şerî deliller de dâhil olmak üzere bütün argümanların incelendiği, cedel disiplininin bir bölümüdür.
- 15 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, III, 1078-1079.

Aklî delil, naklî delile muâriz olursa bu ikisinden birini takdim etmek gerekir. Sem'î delil öncelenirse bu delilin aslı (aklî delil) zarar görür. Aklî delil öncelendiğinde ise peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerin yalanlanması gerekir. [Zikredilen] Bu [görüş] apaçık küfürdür. [Bu nedenle] kesin bilgi ifade eden aklî delilin, sem'î delile muâriz olmadığı söylenerek buna cevap verilmesi gerekir.¹⁶

Zikredilen bu ve benzeri eleştirilerin hedefi olan Râzî, dilin zannîliği nazariyesinden dolayı Neo-klasik Selefi anlayış tarafından ötekileştirici ve dışlayıcı bir dille tenkit edilmiştir.

II. Neo-Klasik Selefi Anlayışın Râzî Eleştirisi

Râzî'nin, özellikle haberî sıfatları te'vîl ederken kullandığı lafzî delillerin zannîliği teorisine ilk ciddi ve sistemli itiraz, İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim tarafından yapılmıştır. İbn Kayyim, *es-Savâ'iku'l-mürsele* adlı eserinde, te'vîl konusunu işledikten sonra *tâğût* (put) olarak nitelendirdiği ve içinde lafzî delillerin zannîliği teorisinin de bulunduğu aşağıdaki dört yorum metoduna itirazlarını sıralamıştır.

[i] Allah ve onun elçisinin sözleri, kesinlik ifade etmeyen lafzî delillerdir.

[ii] Allah'ın sıfatlarından bahseden ayet ve hadisler hakikî değil, mecazî anlamdadır.

[iii] Akıl ve nakil çatışmasında akıl, nakle tercih edilir.

[iv] Âdil râvilerin Hz. Peygamberden nakledip ümmetin kabul ettiği (*telakkî bi'l-kabûl*) sahih rivayetler kesin bilgi değil, zan ifade eder.¹⁷

İbn Kayyim yukarıda zikredilen önermeleri sıraladıktan sonra şöyle der:

İşte bu dört tâğût, İslam dinine yapacağını yaptı. İslam'ın izlerini ve işaretlerini silip direklerini yıktı. Nasların kalplerdeki saygınlığını yok etti. Zındık ve mühlitlerin nasları ta'n (tenkit) etmelerine yol açtı. [Böylece] Allah'ın kitabından ve elçisinin sünnetinden İslam aleyhine delil getiren kişi, bu dört tâğüttan birine sığınmış ve bu görüşü Allah'ın yolundan meneden bir siper edinmiştir. [Fakat] Allah; gücü, kuvveti, nimeti ve kudreti ile peygamberlerinin elçi ve varisleri aracılığıyla bu tâğütleri tek tek kırmıştır.¹⁸

Yukarıdaki paragraftan anlaşıldığına göre İbn Kayyim, kendisini Hz. Peygamberin vârisi olarak görürken Râzî ve takipçilerini İslam dinini tahrif eden kişiler olarak nitelendirir. Bunun yanında Allah'ın, sayılan tâğütleri kendisi vasıtasıyla kırdığını söyleyerek kendisine ilâhî bir misyon da yükler. Ayrıca yukarıda sayılan dört görüşü

16 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl (Muvâfakatu sahihi'l-menkül li-sarîhi'l-ma'kül, Muvâfakatu sarîhi'l-ma'kül li-sahihi'l-menkül)* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1399/1979), I, 80.

17 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 632.

18 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 632-633.

“Allah’ın kırdığı putlar” olarak vasıflandırması, okuyucunun zihninde, mezkur teorilerin İslam dininin temel ilkeleriyle (*ez-zarûrâtü’l-dîniyye*) çatıştığını, dolayısıyla bunları savunmanın zındıklık ve ilhâdî desteklemeye eş olduğunu çağrıştırmaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre bu mesele hakkında uzlaştırılması mümkün olmayan iki ayrı uç vardır. Bunların birisi Allah’ın, diğeri ise Allah’ın elçileri vasıtasıyla yıktığı tâğûtların yoludur. Bu kadar keskin bir ayırım yaptıktan sonra lafzî delillerin zanniliğine itiraz etmeye başlaması, İbn Kayyim’in ötekileştirici bir dil kullandığını ve dinî yorumu tek elde tutan bir anlayış benimsediğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Ayrıştırıcı ve dışlayıcı üslubu, kitap boyunca devam eden İbn Kayyim’in, akli delilleri, sem’î delillere önceleyenleri eleştirirken dile getirdiği aşağıdaki sözler de bu çerçevede örnek olarak zikredilebilir:

İşin hakikatini öğrenmek istiyorsan sem’î delili esas alanlar ile akli ve mantıkî delilleri esas alanlara bir bak! Sem’î delili esas alanların bilgilerini, ilimlerini, imanlarını, hidayetlerini, insanlara faydalarını ve yaşayışlarını; akli nakle önceleyenlerin bilgileri, yaşayışları, insanlara zararları ve peңçelerini geçirdikleri kişileri kılın hamurdan sıyrılması gibi dinden çıkarmaları ile karşılaştı. ¹⁹

Lafzî delillerin zan ifade ettiği nazariyesini İbnü’l-Hatîb’e, yani Fahreddin er-Râzî’ye nispet eden İbn Kayyim, elimizdeki matbu nüshaya göre, kitabının 150 sayfasından fazlasını bu teoriyi tenkit etmeye ayırır. Bu görüşün 73 açıdan yanlış olduğunu söyleyen İbn Kayyim, ²⁰ Râzî’yi eleştirirken onu, Ehl-i Sünnet ile uyuşmayan Cehmî birisi olarak takdim eder. ²¹ Mezhepler tarihi kitaplarında Cehmiyye mezhebinin Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) ölümünden kısa bir süre sonra dağıldığı ve mensubu olmayan itikadî bir fırka olduğu düşünüldüğünde İbn Kayyim’in, Râzî’yi neden Cehmî olarak nitelendirdiği sorusu akla gelir. Bu bağlamda Cehmiyye mezhebinin; Allah’ın sıfatları, kader ve irade hürriyeti gibi itikadî konularda Müşebbihe ve Mücessime’ye tepki olarak doğduğunu zikretmek uygun olacaktır. Çünkü Cehmiyye mensupları müteşâbih nasları te’vîl eder ve akılla naklin çelişebileceğini, bu durumda ise naklin, aklın temel ilkelerine uygun olarak te’vîl edilmesi gerektiğini öne sürer. ²² Buna göre akıl, nasla teâruz ettiğinde nassın zahirî anlamını terk ettiren bir bilgi kaynağı iken nassın zahiri böyle değildir.

İslâm düşünce tarihinde nasları ilk defa akıl merkezli serbest yorumlamaya tabi tutan Cehmiyye’nin, akli te’vîle çok fazla yer vermesi ve akli nassa tercih etmesi, diğer İslamî grupların tepkisine yol açar ve bu grubun İslam dışı görülmesine neden

19 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 765.

20 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 632-794.

21 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ’iku’l-mürsele*, II, 456.

22 Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *DİA*, VII, 234.

olur.²³ Râzî'nin haberî sıfatları te'vîl edip aklı nakle takdim etmesi ve lafzî delillerin zannîliğini iddia etmesi Cehmiyye'nin görüşleriyle paralellik arz eder. İbn Kayyim, bu yüzden Râzî'yi tenkit ederken Cehmî sıfatını kullanır. Burada İbn Kayyim'in kitabın tam isminin *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* yani *Cehmiyye ve Mu'attıla'ya Gönderilen Yıldırımlar* olduğu zikredilmelidir. Benzer şekilde İbn Kayyim, Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyenler anlamına gelen *mu'attıla* lafzıyla da Râzî ve takipçilerini kasteder. Çünkü ona göre Râzî, Allah'ın haberî sıfatlarını kabul etmeyip bunları te'vîl etmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyim'in yukarıda zikredilen eserinde, Râzî'nin mensup olduğu Eş'arî geleneği eleştirmek için *Cehmiyye'nin muhannesleri* sözünü kullanması dikkat çekicidir. Çünkü ona göre başta Eş'arîler olmak üzere kelâm metodunu kullananlar, Selef ile Cehmiyye mezhebi arasında kaldıklarından *muhannes*, yani kadınsı tavrı sergileyen erkekler gibidir.²⁴

Dilsel delâletin zannîliği görüşünü, dinden çıkmış itikadî fırkalarla ilişkilendiren İbn Kayyim, bu teoriyi desteklemenin kişiyi İslam dininden çıkaracağını ima eder. Mesela lafzî delillerin zan ifade ettiği görüşüne itirazlarını sayarken, Bâtınîleri kast ederek Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını bilmeyi ta'n edenlerin, ilâhî hitabın lafızlarını ta'n edenlerden daha zararlı olduğunu söyler. Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarını Râfizîler, manasını ise Bâtınîler ta'n etmiştir. Bâtınîler, Hz. Peygamber'in söylediği sözleri sahabenin doğru naklettiğini kabul etmekle birlikte bu lafızların, Müslümanların esas alıp amele konu edindikleri anlamlardan farklı olduğunu öne sürer. İbn Kayyim, Râzî'nin lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğine dair iddiasını, Bâtınîlerin bu düşüncesine ulaştıran bir araç olarak görür. Çünkü bir ifadeyi te'vîl edebilmek için öncelikle sözün manaya delâletinin kesin olmadığı kabul edilmeli, arkasından da bu ifade, zahiri anlamından farklı olacak şekilde yorumlanmalıdır. Bâtınîlerin iddiaları ile dilin zannîliği görüşü arasında fark olduğunu belirten İbn Kayyim'e göre dilsel delâletin zannî olması, ilgili sözle ne kastedildiğinin bilinmemesi anlamına gelir. Bâtınîlik ise böyle değildir. Çünkü Bâtınîler mütekellimin muradının bilinmeyeceğini değil, muradının yanlış anlaşıldığını iddia eder.²⁵ Benzer şekilde İbn Kayyim, lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği iddiasının büyük bir deli saçması olduğunu ve bu görüşte olanların Lâedriyye ve Bâtıniyye'den daha zararlı olduğunu ifade eder.²⁶ Bâtıniyye ve Lâedriyye ile müteahhir dönem Eş'arî âlimleri eş görmek, hatta bu iki ekolü Râzî ve takipçilerinden üstün tutmak, İbn Kayyim'in, Râzî karşıtlığını göstermesi bakımından önem

23 Gölcük, "Cehmiyye", 234-236.

24 Harun Ögmüş, "es-Savâ'iku'l-mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yöneltilmiş Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademi Dergisi* 38 (2009): 161-62.

25 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 638-639.

26 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 646-647.

arz eder. Ayrıca bu sözlerden İbn Kayyim'in keskin ve yargılayıcı üslubunun, onun bilimsel kimliğinin ve objektifliğinin önüne geçtiği de anlaşılmaktadır.

Râzî'yi dinden çıkmış çeşitli gruplarla ilişkilendiren İbn Kayyim'in, konuyla ilgili eleştirilerini sıralarken Râzî'yi yalnızlaştırmaya ve ötekileştirmeye çalışması da dikkat çeker. Mesela Râzî'den önce hiçbir fırkanın bu tâgûtu, yani lafzî delillerin zannî olduğu iddiasını, vaz edip temellendirmediğini söyleyen İbn Kayyim; Mu'tezile, Eş'arî, Şîâ ve Hâricîlerin bile bu teoriyi kabul etmediklerini öne sürer. Zira bu gruplara göre Allah (c.c) ve elçisinin sözünden kesin bilgi elde edilebilir. Her ne kadar bazı meselelerde Râzî ile aynı düşünceler de bu mezheplere mensup biri, Allah (c.c) ve elçisinin sözünden kesin bilginin anlaşılmayacağını iddia etmez.²⁷ Bu çerçevede İbn Kayyim'in muhalif görüşü dışlayıcı tavrına aşağıdaki paragraf da örnek verilebilir:

Lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini iddia edenlerden önce –yanlış olduğu apaçık olduğundan– ne İslâm'a ne Yahudiliğe ne Hristiyanlığa ne de başka bir dine mensup hiçbir grubun, bu düşünceye sahip olduğu bilinmektedir. Ne tıpçılar ne nahivciler ne beyân ve meâni âlimleri ne de başkaları.²⁸

Bu bağlamda İbn Kayyim'in *Kasidetü'n-nûniyye*'sinde lafzî delillerin zan ifade ettiğini söyleyenleri şeytanın grubu olmakla nitelendirdiği aşağıdaki beyitler de kayda değerdir:

شيعا وكانوا شيعة الشيطان	واحذر مقالات الذين تفرقوا
أسرارهم بنصيحة وبيان	واسأل خبيراً عنهم ينبئك عن
كلا ولا أثر ولا قرآن	قالوا الهدى لا يستفاد بسنة
لم تبد عن علم ولا إيقان	إذ كل ذلك أدلة لفظية

Sakin! Fırkalara ayrılanların sözlerinden,

Şeytanın grubundan olanlardan.

Bilen birisine sor ki açıklasın sana,

onların sırlarını, nasihat ve beyanla.

Onlar dediler ki: Hidayete ulaşılmaz sünnetle,

ne eser ne de Kur'ân-ı Kerîm'le.

Çünkü bunlar lafzî delillerdir,

kesin-kat'î bilgi vermezler.²⁹

27 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 640.

28 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 777.

29 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Metnü'l-kasidetü'n-nûniyye*, 2. bsk. (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417), 156.

Muhâliflerinin görüşünün Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı olduğunu söyleyen İbn Kayyim'in yukarıda geçen ilk beyitle aşağıdaki ayeti işaret etmesi, iki ekol arasındaki kutuplaşmayı göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Dinlerini bölüp gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir.³⁰

Râzî ve dilin zannîliği teorisi etrafında inşa edilen bu dışlayıcı tavır, ilgili nazariyenin dayandığı öncüllere itiraz edilirken de görülür. Söz gelimi, günümüze ulaşan lügat bilgisinin kesinlik ifade etmek için gerekli olan asgari şartları taşıyıp taşımadığını tartışan Râzî, iki sebepten dolayı dil malzemesinin intikalinde tevatür olmadığını, dolayısıyla da nakledilen bilgilerin zan ifade etmenin ötesine geçmeyeceğini söyler. Râzî, birinci sebep olarak insanların günlük hayatta çok kullandığı bazı lafızların manasında bile farklı görüşlerin olduğunu, söz gelimi Allah lafzının Arapça mı yoksa Süryanice mi veya müştak mı yoksa vaz edilmiş mi olduğunun bilinmediğini, ayrıca bu lafzın kökeninde de ihtilaf olduğunu iddia eder³¹ ve sonuç olarak kelimelerin kesin bilgi ifade etmediğini belirtir. Râzî insanlar arasında çok kullanılıp kendilerine ihtiyaç duyulmasına rağmen iman, küfür, zekât gibi lafızların anlamı hakkında bile farklı görüşlerin olduğunu, dolayısıyla lügat bilgisi ve gramer kurallarının tespitinde tevatür iddiasının doğru olmadığını öne sürer.³²

İbn Kayyim, yaygın olarak kullanılan terimlerin kök anlamlarına dair yukarıda anlatılan eleştirileri naklettikten sonra Râzî'yi şu sözlerle eleştirir:

Şu yanlış anlama ve anlatmaya, karışıklığa ve karıştırmaya bir bakın! Âlim, cahil, iş-tikâktan anlayan, anlamayan, Arap ve Acem yeryüzünde yaşayan herkes, Allah isminin manasının âlemlerin sahibi, yeri ve göğü yaratan, öldüren ve diriltten olduğunu bilir. (...) Her ne kadar namaz kelimesinin ihtikâkında ihtilaf edilmişse de Allah (c.c) ve elçisinin salât lafzıyla neyi kastettiği tartışılmamıştır.³³

Râzî dilde kesinliğe engel unsurlar arasında, lafzî bilgiye muâriz naklî veya aklî bir delilin olmamasını da zikreder. İbn Kayyim bu ögeyi tenkit ederken aklî muâriz bulunmama olasılığını, mülhit ve zındıkların temel ilkesi görüp vahyin mertebesini bundan daha aşağı düşüren hiçbir şey olmadığını söyler.³⁴ Bu sözleriyle, eleştirilerini

30 En'âm 6/159.

31 "Allah ismi müştaktır" diyenler bu kelimenin kökünün ل و mi yoksa أ mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: 'ilmiyye, 1419/1998), I, 467.

32 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/205.

33 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 750.

34 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 733.

bilimsel bir zeminden mezhepsel bir tartışmanın içine çeken İbn Kayyim, Râzî'nin görüşünü mühlit ve zındıklarla beraber zikrederek bu nazariyenin, İslam diniyle bağdaşmadığına dolayısıyla da bir Müslümanın böyle düşünmemesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca dilsel delâletin zannîliği teorisinin, Kur'ân-ı Kerim'in mertebesini düşürdüğünü iddia eden İbn Kayyim'in bu dışlayıcı tavrı, muhalifi dinden dışlamak-tan ziyade, dine saldıran bir düşman olarak göstermeye yöneliktir. Daha açık bir ifadeyle İbn Kayyim, bu sözleriyle dilsel delâletin zannîliği teorisinin yalnızca dinden çıkarmadığını, aynı zamanda dine savaş açtığını da öne sürer.

Yukarıda detaylı olarak zikredilen ayrıştırıcı ve dışlayıcı üslubuna ek olarak, İbn Kayyim, Râzî'yi eleştirirken bazı etik ihlaller de yapar. Söz gelimi Râzî'nin bazı ifadelerini eksik nakleden İbn Kayyim, bunun üzerinden dışlayıcı bir dil inşa etmeye çalışır. Mesela Râzî, Allah lafzının kökeniyle ilgili zikrettiği delillerin birer safсата olduğunu birkaç sayfa sonra belirtmesine rağmen³⁵ İbn Kayyim, bunu dikkate almamış dolayısıyla da onu tenkit etmekten geri durmamıştır.³⁶

İbn Kayyim'in bu sert ve dışlayıcı üslubu modern Selefi anlayışı da etkilemiştir. Nitekim *Vasatiyyetü ehli's-sünne beyne'l-fırak* adlı eserinde Bâ Abdullah, bir metin yorum teorisi olarak ortaya konulan kanun-i küllî ve dilsel delâletin zannîliğiyle ilgili Râzî'den alıntı yaptıktan sonra Eş'arî mezhebi mensuplarının –şu anda olduğu gibi– geçmişte de akıl ve nakil çatışması durumunda Mu'tezile gibi düşündüklerini öne sürer. Arkasından ise spekülâtif bir söylemle “Onlar, akli [teâruz durumunda] kendisine dönülen asıl olarak kabul eder ve peygamberlerin getirdikleri bilgileri ona tabi kılar. Bu yüzden de onlar, akıllarına uyanları kabul ederken, uymayanları ya reddeder ya da te'vil ederler” demektedir.³⁷ Yazar daha sonra meseleyi Ehl-i Sünnet olmakla ilişkilendirip şöyle der:

Eş'arîlerin özelde sünnet, genelde ise nakli delil hakkındaki bu tavırları, onları Ehl-i Sünnet yapar mı? Böyle bir şey nasıl [söz konusu] olsun ki! Ehl-i Sünnet'i ehli bidatten ayıran temellerden birisi de nakil ve sünnetin [akla] takdim edilip hakem yapılmasıdır. Nitekim Ebu Muzaffer es-Sem'ânî şöyle der: “Bil ki, bizim ile bidatçı toplulukların arasını ayıran konu, akıl meselesidir. Çünkü Ehl-i Sünnet dinde asıl olanın, ittibâ olduğunu söyleyip akli buna tabi kılarlar onlar, dinlerini akli üzerine inşa edip ittibâ ve me'sûru [hadis] akla tabi kıldılar. Eğer dinde asıl olan akıl olsaydı insanlar, vahye ve peygamberlere ihtiyaç duymaz, [naslarda geçen] emir ve nehiylerin manası iptal olur ve dileyen dilediğini söylerdi.”³⁸

35 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 216.

36 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 750.

37 Muhammed Bâ Kerîm, *Vasatiyyetü ehli's-sünne beyne'l-fırak* (Riyad: Dâru'r-râye, 1994), 70.

38 Sem'ânî'nin sözleri için bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm 'an fenni'l-mantık ve'l-kelâm* (Mecme'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, t.y.), 235.

Eş'arilerin akıl-nakil çatışmasında akli nakle takdim etmelerini ve nasları yorumlarken kânûn-i külliyi kullanmalarını eleştiren aynı yazar, İbn Kayyim'in dediği gibi Eş'arilerin, bazen Cehmiyye ile bazen de Mu'tezile ile aynı sonuçlara ulaştıklarını iddia eder ve sonuç olarak Râzî'nin de dâhil olduğu müteahhir dönem Eş'arî kelâmcılarının, Ehl-i Sünnet olmadıklarını öne sürer.³⁹

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere, İbn Kayyim, Râzî'yi dilin zannîliği teorisi üzerinden ötekileştirici bir üslupla tenkit etmiştir. Râzî'ye göre karineler yardımıyla dilde kesinliğe ulaşmak mümkün olmasına rağmen Neo-klasik Selefi anlayış, dışlayıcı bir üslupla onu Ehl-i Sünnet'ten, hatta dinden çıkarmış ve bir yanlış anla(-şıl)ma etrafında onun hakkında eleştirel bir dindarlık söylemi inşa etmiştir. Zikredilen eleştiriler Râzî'ye göre, lafzî delillerin zan ifade edip dilde kesinliğe ulaşmanın mümkün olmadığı iddiası etrafında şekillenir. Fakat Râzî gerek dil içi gerekse dil dışı karinelerle kesinliğe ulaşabileceğini açıkça belirtir.⁴⁰ Bazı eserlerinde yalnızca dilin zannîliğinden bahsedip karine teorisine yer vermemesi, konu hakkında soru işareti meydana getirir. Bu yüzden Râzî'ye göre dilsel delâletin kesinliği problemini ana hatlarıyla incelemek uygun olacaktır.

III. Bir Yanlış Anlama: Râzî'ye Göre Dilsel Delâletin Zannîliği

Dilsel delâletin zannîliği konusunu inceleyen eserlere bakıldığında birbirine zıt görüşlerin Râzî'ye nispet edildiği görülür. Bu görüşler dilsel delâletin zannîliği noktasında birleşiyorsa da, ona göre sem'î delillerin kesinlik ifade edip etmediği ve kesinlik ifade etme şartlarının sayısı gibi bazı konularda farklılık arz eder.

Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) lafzî delillerin karineyle kesinlik ifade ettiği görüşünü doğrudan Râzî'ye nispet ederken⁴¹ İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423) karine nazariyesini, Râzî ile ilişkilendirme hususunda daha dikkatli davranır ve şöyle der: "Râzî'nin *el-Mahsûl* ve *el-Erba'în* isimli kitaplarında zikrettiği görüş budur."⁴² Zerkeşi'ye göre ise *el-Me'âlim*'de Râzî'nin dilsel delâletin kesinliğini inkâr ettiği; *el-Mahsûl* ve *el-Erba'în*'de ise karineyle kesinliğe ulaşabileceği anlaşılmaktadır. Bu yüzden ona göre "Râzî, lafzî delillerin zan ifade ettiğini mutlak anlamda kabul ediyor" demek doğru bir ifade değildir.⁴³

39 Bâ Kerîm, *Vasatiyyetu ehli's-sünne*, 70-72.

40 Râzî'nin dilsel delâletin zannîliğiyle ilgili görüşü için bkz. Mehdi Cengiz, "Fahredden er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 159-197.

41 Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrû't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), I, 181.

42 Ebû Zûr'a el-İrâkî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Kahire: el-Fâruku'l-hadîse, 1423/2003), I, 108.

43 Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1419/1999), I, 326-327.

Başta İbn Teymiyye, İbn Kayyim olmak üzere Neo-klasik Selefî çizgi, Râzî'nin *el-Muhassal*'daki mutlak ifadesinden⁴⁴ yola çıkarak ona göre dilsel delâletin zannî olduğunu iddia eder. Nitekim Râzî'nin yukarıda kısaca temas ettiğimiz nazariyesine göre lafızların manaya delaletindeki kesinlik, ancak onun ileri sürdüğü ihtimallerin yok olmasıyla elde edilebilecektir ki, bu da mümkün değildir. Çünkü bir sözde mecaz, kinaye ve akli muâriz gibi olasılıkların bulunup bulunmadığı araştırılsa ve sonuçta bu olasılıkların ilgili ifadede olmadığı tespit edilse bile Râzî, “Bir şeyi bulamamak onun olmadığını göstermez” diyerek meseleyi zannî zeminde tartışmaya devam eder. Bu durumda Râzî'ye, ancak “Bir şeyi bulamamak, o şeyin olmadığını gösterir” teziyle cevap verilebilir. Fakat adem-i vicdânın adem-i vücûda delâleti (bir şeyi bulamamanın o şeyin yokluğuna delâleti) zayıf olduğundan bu tür önermeler iknâî olmanın ötesine geçmez.

Fakat Râzî, *el-Muhassal*'dan farklı olarak *el-Mahsûl* gibi diğer bazı eserlerinde dilin zannî olduğunu söyledikten sonra müşâhede yoluyla ya da tevatüren nakledilen karinelerle dilsel delâletin kesin bilgi ifade ettiğini belirtir.⁴⁵ Mesela bir kimsenin muhatabına “Aslan geldi” dediği zaman, muhatap, bu cümleden cesaret yönünden aslana benzeyen bir adamın geldiğini anlayabileceği gibi Aslan isimli bir şahsın veya yırtıcı bir hayvan olan aslanın geldiğini de anlayabilir. Bütün bu ihtimallere ek olarak “geldi” sözüyle geçmiş zamanda birinin geldiği veya gelmek üzere olduğu ya da onun emrindekilerin geldiği de anlaşılabilir. Görüldüğü gibi dilde bu tür ihtimaller varken kesinlik iddia etmek oldukça güçtür. Buna rağmen muhatabın aslanla kastedilen şeyi görmesi ve ilgili zamanda bulunmasıyla bu karışıklık giderilir ve lafızda kesin bilgiye ulaşılır. Tevatür yoluyla nakledilen karinelerin kesinlik ifade etmesine “İstanbul'u Fâtih Sultan Mehmed fethetmiştir” sözü örnek verilebilir. Fethedilirken bir savaşın olduğu ve benzeri diğer karinelerin, pek çok kişi ve tarikile rivayet edilmesi, bu ifadenin manaya delâletini kesin kılar. Burada dikkat edilmesi gereken şey dilsel delâletin, kesinliği, kendi doğasından değil, çevresel faktörler olarak niteleyebileceğimiz karinelerden almasıdır.

Râzî'ye göre sem'î delillerin karineyle kesinlik ifade ettiği belirlendikten sonra dilsel delâleti zannî yapan ihtimallerin tümünün ya da bir kısmının cedeli argümanlar olduğu da söylenmelidir. Söz gelimi *el-Erba'in* adlı eserinde izmâr ve hazif ihtimalinin, dilde kesinliğe engel olmasını inceleyen Râzî “Kıyamet gününe yemin ederim”⁴⁶ ayetin-

44 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhurîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütellimîn* (*Telhisu'l-Muhassal* ile birlikte) (Mısır: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 51.

45 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408.

46 Kıyâme 75/1.

deki olumsuzluk edatı olan *lânin*, zâid olduğunu söyler.⁴⁷ Fakat tefsirinde yukarıdaki cümleyi yorumlarken bu harfin zâid olduğunu öne sürmenin Kur'ân-ı Kerîm'in ta'n edilmesine neden olacağını ifade eder ve bu görüşü eleştirir.⁴⁸ Çünkü ayetlerde zâid bir lafzın olduğu kabul edilirse olumlu bir cümle olumsuzla, olumsuz bir cümle de olumluya çevrilebilir. Bu da *el-Erba'in*'de zikredilen bu olasılığın cedelî bir argüman olduğunu gösterir. Fakat İbn Kayyim, Râzî'nin diğer eserlerini incelemediğinden ve Râzî'nin delillendirme yaparken yanlış da olsa bütün olasılıkları tartıştığını dikkate almadığından onu, mülhit ve zındıklara dini bozmak için kapı açmakla itham eder ve Râzî'yi dinî metinleri tahrif etmek açısından ehlikitaba benzetir.⁴⁹

Neo-klasik Selefî anlayışın dilsel delâletin zanniliği hakkındaki eleştirisi, Râzî'nin eserlerinin kuşatıcı ve birleştirici şekilde okunmamasından kaynaklanır. Zira Râzî, bir eser yazarken kendi görüşünü açıklamak yerine konuyu tarafların subjektif bakışlarından arındırarak tarafsız tartışmayı tercih eder. Hatta bu yüzden bazen muhaliflerin görüşlerine sayfalarca yer verirken kendi görüşünü bir iki satırla ifade eder. Bu yüzden de Râzî, incelediği hemen her konunun, tartışmanın taraflarınca nasıl ele alındığını ve konuyla ilgili muhalif argümanların neler olduğunu zikreder. Ayrıca kitaplarında, tarafların bahsetmediği konuyla alakalı farazî delillendirmelere de yer verir.

Sonuç

Dilsel delâletin epistemik değeri hakkında İslam düşünce geleneğinde farklı görüşler öne sürülmüştür. Bunlar arasında yer alan dilin zanniliği teorisi, âlimler arasında sert tartışmaların yaşandığı konulardandır. Çünkü bu nazariyeye göre kelâm ve fıkıh usulü disiplinlerinin bazı meselelerinde aranan kesin bilgi, naslardan elde edilememekte ve başta haberî sıfatlar olmak üzere bütün dinî metinler te'vile açık hale gelmektedir.

Neo-klasik Selefî anlayış, lafzî delillerin zanniliği teorisini Râzî'ye nispet edip bunun üzerinden bir Râzî eleştirisi inşa eder. Râzî ile ilişkilendirilen bu nazariyeye göre lafzî deliller; lügat bilgisinin, sarf ve nahiv kurallarının günümüze intikalinde yaşanması muhtemel olan hatalar ile mecaz, iştirâk ve nakil gibi farklı dil olasılıklarına maruz kaldığından kesinlik ifade etmez. Râzî'nin belirli kitapları esas alınarak yapılan bu tespit, onun karineye dair yaptığı istidrâki görmezden gelir. Bu yanlışın bir sonucu olarak da Râzî, dar çerçevede Ehl-i Sünnet'ten; geniş çerçevede ise dinden

47 Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), II, 252-253.

48 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 719.

49 İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, II, 711-712.

çkarılmaya çalışılır. Râzî özelinde Eş'arî kelâmçılarına yapılan bu eleştiriler, bilimsel olmaktan öte mezhepsel kaygı ve aidiyetten kaynaklanır. Bu yüzden de ilgili eleştirilerde Râzî'yi anlamak yerine, anlamlandırma çabası hâkimdir.

Dinî metinlerin yorumunu tek elde tutan modern Selefi anlayış ise, inhiraf hareketlerini dilsel delâletin zanniliğiyle ilişkilendirir ve bu teorinin tamamıyla dine aykırı olduğunu iddia eder. Yapılan bu tenkitler, Râzî'yi bütüncül okumamaktan ve onun yazım üslubunun temelini oluşturan tahkik metodunu bilmemekten kaynaklanır.

Kaynakça

- Arıcan, M. Kazım, "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011), 39-63.
- , "Felsefi Ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2011), 71-98.
- Bâ Kerîm Muhammed. *Vasatiyyetü ehli's-sünne beyne'l-fırak*, Riyad: Dâru'r-râye, 1994.
- Cengiz, Mehdi, "Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi", doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2009.
- ed-Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr, *el-Firdevs bi-mesûr el-hitâb*, Beyrut: 'ilmiyye, 1986.
- Eşit, Yusuf, "Kelamcı Usulcülerin Usûl Düşüncesinde Akıl-Nakil İlişkisi: Gazzâlî Örneği", *Usûl: İslam Araştırmaları* 31 (2019): 59-76.
- er-Râzî, Fahreddin, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhurîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (Telhisü'l-Muhassal ile birlikte), Mısır: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- , *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- , *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- , *Esâsü't-takdîs fi 'ilmi'l-keâm*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, Beyrut: Dâru'l-cil, 1992.
- , *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, 3. bsk., Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 234-236.
- el-İrâkî, Ebû Zür'a, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire: el-Fâruku'l-hadîse, 1423/2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, Riyad: Dâru'l-âsıme, 1412.
- , *Metnü'l-kasideti'n-nüniyye*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl (Muvâfakatu sahihi'l-menkül li-sarhi'l-ma'kül, Muvâfakatu sarhi'l-ma'kül li-sahihi'l-menkül)*, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1399/1979.
- İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, Beyrut: 'ilmiyye, 1419/1998.

el-Mahallî, Celâleddin, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.

ÖğmüŖ, Harun. "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler". *EKEV Akademi Dergisi* 38 (2009), 159-76.

es-Süyûti, Celâleddin, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenni'l-mantık ve'l-keâm*, Mecme'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, t.y.

Türker, Ömer, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukâtil B. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-*, İstanbul: Endülüs, 2017.

ez-ZerkeŖî, Bedreddin, *TeŖnifü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1419/1999.