

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2020, 24 (3): 1059-1080

**Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük
Coğrafyasındaki Yansımaları**

*Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in
Mamlük Territory*

Murat Kaş

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fak., Kelam Anabilim Dalı
*Assistant Professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalām*
Kütahya, Turkey

muratkas16@gmail.com orcid.org/0000-0002-8007-7651

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Bu makale İstanbul Üniversitesi'ne bağlı İSAMER'in (İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi) 19-20 Eylül 2019 tarihinde düzenlemiş olduğu "Memlükler Döneminde İslami İlimler" çalıştayında sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Memlükler Döneminde Kelam ilmi" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş halidir./This paper is a final version of an earlier oral presentation entitled "Islamic Theology in Mamlük Period", at a workshop called "Islamic Sciences in Mamlük Period" organised by ISAMER on 19-20 September 2019, a centre of Islamic studies affiliated with Istanbul University.

Received / Geliş Tarihi: 13 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 4 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / December 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1059-1080

Cite as / Atıf: Kaş, Murat. "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları [*Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in Mamlük Territory*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1059-1080.

<https://doi.org/10.18505/cuid.688954>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in
Mamlük Territory**

Abstract: The question of what course religious thought have taken between the thirteenth and fifteenth centuries, especially in Egypt and Damascus under the Mamlüks reign deserves to be examined from various aspects. The theological, philosophical and religious formations that shaped the theoretical discourse in Mamlük lands has been influenced by cultural inputs from various cities such as the Anatolian cities, notably Konya, Kayseri, Sivas; the Tabriz-centered İlhānate cities, especially Baghdād, Shīrāz, Balkh, Merv; the Samarqand-centered Tīmūrīds which reigned over central Asia and Iranian lands; the Delhi Sultanate's territories and from the Maghrib-centered Andalusia. These channels played an important part in transmission of scholarly knowledge to the Mamlük lands. The course of Islamic thought after the twelfth century which witnessed a confrontation of religious thought with Avicennian philosophy is possibly considered as a quest for a riverbed to flow away. In this respect the endeavours of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) to trace the Avicennian philosophy's implications and to introduce philosophical character to Kalām on the one hand and Ibn al-Arabī's (öl. 638/1240) criticisms against the peripatetic philosophy and Kalām discourse on the other represents the quests for resolutions to overcome the crisis of religious thought. The Mamlüks who ruled especially Syria and Egypt between the thirteenth and fifteenth centuries, appeared in the period in which the aforementioned quests have been tested. In this sense, the question that needs to be answered with regard to Kalām discourse is that: Is the attempt to appropriate of Avicenna's metaphysics' fundamental concepts and distinctions into Kalām compatible with basic codes and foundations of religious thought? In this context, with regard to Islamic theology (Kalām), three intellectual approaches draw attention: i. philosophical theology represented by scholars such as Shams al-Dīn Aykī (d. 697/1298), Safī al-Dīn al-Hindī (d. 715/1315), Shams al-Dīn al-İsfahānī (d. 749/1349), Ibn Sharaf Shāh (d. 715/1315), Tāj al-Dīn Tabrīzī (d. 746/1345), Ibn Mubārak Shāh (d. 784/1382), Ibn al-Humām (d. 861/1457), Shams al-Dīn Bisātī (d. 842/1439). ii. creedal theology, i.e. using speculative theology only in service for building the creed, represented by scholars such as Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370). iii. Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) criticism for philosophical theology. The aim of this study is to determine the ways in which philosophical theology was transmitted and to analyse the two intellectual approaches toward philosophical theology within the debate on the scientific character of Islamic theology. The representatives of the first, i.e. the philosophical theology in Mamlük lands reflect Fakhr al-Dīn al-Rāzī's followers' legacy. The rise of philosophical theology after al-Rāzī and his followers contains a twofold process: The first is to trace Avicennian philosophy's implications and encountering with them. The second aspect is the transformation of Kalām discourse by exercising philosophical notions and categories on it. This twofold process led to the second and third approaches among Mamlük scholars. The second one is to defend the legitimacy of philosophical theology and reject the assertion that its philosophical aspect did not flourish from its exact nature indigenously and therefore led to contradictions with the fundamental principles of religious thought. The point this approach must face is whether the integration of some philosophical notions and categories with the science of kalam has led to a paradigmatic shift which would affect its structure and nature. The third is to suggest that the philosophical theology deserves to be labelled as a shifting riverbed in which the religious thought have been flew away. According to this point of view the thing to do is to elucidate the rationality underlying the data in the sacred texts. Beside the problem of constructing a rational theology merely on the basis of sacred texts, the point that this approach must face is whether this elucidation itself is a kind of philosophical theology.

Keywords: Kalām, Mamlüks, Philosophy, Usūl al-dīn, Scientific Character.

Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları

Öz: 13.-15. yüzyıllar arasındaki zaman diliminde özellikle Şam-Mısır hattında hâkimiyet kuran Memlûkler döneminde dinî düşüncenin nasıl bir seyir takip ettiği sorusu, çeşitli açılardan incelenmeyi hak etmektedir. Memlûk topraklarını yoğuran düşünce, aynı zaman diliminde başta Konya, Kayseri, Sivas olmak üzere Anadolu coğrafyasından, Tebriz merkezli olarak Bağdat, Şiraz, Belh, Merv hattında hüküm süren İlhanlı topraklarından, Semerkant ekseninde Anadolu, Orta Asya ve İran coğrafyasına hâkim olan Timurlular'dan, Delhi merkez olmak üzere varlığını sürdüren Delhi Sultanlığına ait topraklardan ve Mağrib hattında varlığını sürdüren Endülüs'ten beslenen kanallara sahiptir. Bu kanallar, İslam coğrafyasında üretilen düşüncenin Memlûkler'in hâkimiyeti altındaki Şam-Mısır havzasına aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam düşüncesinin on ikinci yüzyıldan sonraki seyrini, İbn Sînâci felsefeye karşılaşan dinî düşüncenin kendi akacağı yatağı bulma arayışı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bir taraftan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) gerek İbn Sînâci düşüncenin imalarını açığa çıkarmaya gerekse kelam ilmine felsefi bir hüviyet kazandırmaya yönelik çabaları, diğer taraftan İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) teori ve yöntem açısından meşşâf ve kelamî düşünceye yönelttiği eleştiriler, dinî düşüncenin o dönemdeki krizini aşmaya yönelik arayışları temsil etmektedir. Memlûkler, söz konusu arayışların dinî düşüncenin hassasiyetleri ve duyarlılıkları açısından test edilip tartışıldığı bir süreçte tarih sahnesinde kendisine yer bulmuştur. Bu tabloda kelam düşüncesi açısından cevaplanmayı bekleyen soru, kelam ilminin, temel iddia ve kabullerini terk etmeden İbn Sînâ metafiziğinin temel kavram ve nosyonlarıyla dönüştürülüp geliştirilmesine yönelik çabanın, dayanakları, yöntemi ve tazammunları açısından dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu, meşru bir zeminden hareket edip etmediğidir. Bu bağlamda, kelam düşüncesi özelinde, birbirleriyle etkileşim halinde olan üç çizginin varlığı göze çarpmaktadır: i. Şemseddîn Eykî (öl. 697/1298), Safiyyüddîn el-Hindî (öl. 715/1315), Şemseddîn İsfahânî (öl. 749/1349), İbn Şerefşah (öl. 715/1315), Tâceddîn Tebrîzî (öl. 746/1345), İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382'den sonra), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Şemseddîn Bisâtî (öl. 842/1439) gibi düşünürlerce temsil edilen *felsefi teoloji*. ii. Temsilini özellikle Tâceddîn Sübkî (öl. 771/1370) ve o çizgideki düşünürlerde bulan *usûlü'd-dîn'i tesise yönelik teoloji*. iii. İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *felsefi kelam eleştirisi*. Râzî ve takipçileri ile birlikte şekillenen birinci tavır, felsefi kelamın Memlûk topraklarındaki yansımaları temsil etmektedir. Felsefi kelam projesi hem İbn Sinacı felsefenin imalarını ortaya koyup onunla hesaplaşmayı hem de kelam ilminin felsefi kavram ve kategorilerle dönüştürülmesini içeren iki yönlü bir süreci içeriyordu. Bunun iki yönlü oluşu, Memlûk düşünürleri arasında ikinci ve üçüncü yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açtı. İkinci yaklaşım, felsefi kelam projesinin dinî düşüncenin temel ilkelerini, hassasiyet ve duyarlılıklarını yok saydığını ileri sürenlere karşı, onun, usûlü'd-dîn'i inşa etmenin bir aracı olduğunu ortaya koymak suretiyle meşruiyetini savunan bir çizgiyi temsil etmektedir. Gerek mantığın bir araç olarak kullanılmasının gerekse felsefi kavram ve şemaların kelam ilmine entegre edilmesi sürecinin, kelimacılarla filozofları aynı meseleleri tartışabilecek bir zeminde buluşturması, bu tavrın en önemli ve güçlü yönü gibi görünmektedir. Diğer taraftan bu yaklaşımın yüzleşmek zorunda olduğu en önemli sorun, bir düşünce geleneğinin, farklı metafizik ilkelere dayanan bir felsefi dizgiden birtakım kavram ve kategorileri alarak dönüşmesinin onun aslı hüviyetini paradigmatik bir değişime uğratıp uğratmayacağıdır. Üçüncü yaklaşım, kelam düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî ile birlikte geçirdiği dönüşümü düşünsel-tarihsel akışın doğal bir parçası olarak değerlendiren önceki iki görüşe karşıt olarak, bunu, dinî düşüncenin tarih boyunca içerisinde aktığı nehrin yatağını değiştirme çabası olarak gören diğer bir tavır temsil etmektedir. Bu çalışmanın amacı felsefi kelamın hangi kanallarla Memlûk coğrafyasına intikal ettiğini tespit ettikten sonra temel tavırları kelam ilminin bilimsel kimliği tartışması bağlamında ortaya koymaktır. Nasıldaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışını temsil eden bu yaklaşım, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine yaslanmaktadır. Bu tavır, herhangi

1062 | Murat Kaş. Kalam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

bir bilimsel-fiziksel teoriden bağımsız, salt naslardan hareketle rasyonel bir teoloji inşa etmenin nasıl mümkün olacağı sorunuyla yüzleşmek durumundadır. Naslardaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışını temsil eden bu yaklaşım, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine yaslanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Memlûkler, Felsefe, Usûlü'd-dîn, Bilimsel Kimlik.

Giriş

İslam düşüncesinin on ikinci yüzyıldan sonraki seyrini, İbn Sînâci felsefeyle karşılaşan dinî düşüncenin kendi akacağı yatağı bulma arayışı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bir taraftan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) gerek İbn Sînâci düşüncenin imalarını açığa çıkarmaya gerekse kalam ilmine felsefî bir hüviyet kazandırmaya yönelik çabaları, diğer taraftan İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) teori ve yöntem açısından meşşâî ve kelamî düşünceye yönelttiği eleştiriler, dinî düşüncenin o dönemdeki krizini aşmaya yönelik arayışları temsil etmektedir. 13.-15. yüzyıllar arasındaki zaman diliminde özellikle Şam-Mısır havzasında hâkimiyet kuran Memlûkler, söz konusu arayışların dinî düşüncenin hassasiyetleri ve duyarlılıkları açısından test edilip tartışıldığı bir süreçte tarih sahnesinde kendisine yer bulmuştur. Kalam ilminin Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî ile tasavvufun da İbn Arabî ile geçirdiği dönüşümün bir bütün olarak dinî düşünce açısından nasıl değerlendirileceği hususu Memlûkler dönemi bilginlerinin zihnini meşgul etmiş ve farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir.

Bu tabloda kalam düşüncesi açısından cevaplanmayı bekleyen soru şudur: Kalam ilmini İbn Sînâ metafiziğinin temel kavram ve nosyonlarıyla dönüştürüp geliştirme çabası, ilkelere ve yöntem açısından dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu, meşru bir zeminden hareket etmekte midir? Kalam ilminin Gazzâlî ve Râzî ile birlikte içine girdiği süreci *kelamın felsefîleşmesi* ya da *felsefî kelam* olarak adlandırmak ancak bu terkiplerdeki *felsefe* sözcüğünü daha hususi bir anlamda kullanmakla mümkündür. Aksi halde *felsefî teoloji* ifadesinin neden sadece Gazzâlî ve Râzî sonrası kelamî düşünce için kullanıldığı sorusu boşlukta kalacaktır. Bu durum *rasyonel/spekülatif teoloji* ifadesini *inanç esaslarının aklı açıdan temellen-dirilmesi* anlamında tevil yöntemini kullanan bütün kalam düşünce ekollerinin ortak faaliyeti, *felsefî teolojiyi* ise daha dar anlamda *kelam ilminin Gazzâlî ve Râzî sonrasında İbn Sînâci kavram ve nosyonlarla dönüştürülüp geliştirilmesi* olarak anlamayı zorunlu hale getirir.

Memlûklere dair yapılan çalışmaları değerlendirdiği *Theology, Politics, Society: the missing link* başlıklı yazısında teolojiyi eksik halka olarak nitelendiren Caterina Bori, bu kavram ile Tanrı hakkında düşünce ve bilgi üreten, model ortaya koyan nazarî düşünce geleneklerinin tamamına referansta bulunmaktadır. Buna göre Memlûk çalışmalarında sosyal tarihçilikle nazarî düşünce geleneklerine dair uzmanlığın bir arada bulunmaması, genelde nazarî düşüncenin özelde kalam düşüncesinin Memlûk topraklarındaki yerine dair daha sağlıklı değerlendirmeler yapılmasının önünde engel teşkil etmektedir. Bunun kaynağında, Gazzâlî ve Râzî sonrasında üretilen nazarî-felsefî birikimin incelenmeye değer olmadığı fikrinin İslam düşünce tarihine dair modern dönemde yazılan eserlerde kendisine yer bulması, dile ve Yunan felsefe geleneğine dair bilgisi olan, felsefî teoloji üzerine çalışan, sıradan tipik bir ilimler tarihçisinin karmaşık felsefî tartışmaların doktriner açıdan ne anlama geldiğine dair bir bilgiye sahip olmaması, metafizik meselelerin ele alındığı oldukça soyut bir literatür üzerine eğiliminin zorluğu ve sıkıntıları yer almaktadır.¹

Memlûk topraklarında kalam ilminin alımlanışıyla ilgili bütünlüklü bir çalışma mevcut değildir. İbn Teymiyye, İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi düşünürler özelinde yapılan çalışmalar arasında kalam ilmi ve meseleleriyle irtibatlı olanlar vardır. Sözgelimi "İbn Teymiyye'nin

¹ Caterina Bori, "Theology, Politics, Society: the missing link. Studying Religion in the Mamlûk Period", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamlûk Studies States of the Art*, ed. Stephan Comermann (Germany: Bonn University Press, 2013), 62, 66.

Râzî Algısı ve İzdüşümleri”², “Ehl-i Hadis’in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”³ başlıklı makaleler bu kategoridedir. Yine Abdalkadr al-Ghouz’un Şemseddîn İsfahânî (öl. 749/1349) ile ilgili çalışması⁴ da bu bağlamda zikredilebilir. Fakat kelam ilminin bilimsel kimliğine ilişkin tartışmaları ve temel tavırları Memlükler dönemi özelinde incelemeye yönelik bir çaba, Râzî ile birlikte ortaya çıkan yeni durumun Memlük topraklarında nasıl alımlandığını ve algılandığını ortaya koymayı taahhüt etmelidir. Bunu yerine getirme amacını taşıyan çalışmamızda öncelikle felsefi kelamın hangi kanallar vasıtasıyla bu coğrafyaya intikal ettiği ortaya konulacaktır.⁵ Ardından bu birikimi *usûlü’-d-dîn*’i tesise yönelik projenin bir parçası olarak değerlendiren yaklaşım, son olarak da İbn Sîhâcî kavram ve şemaları kelam ilmine entegre etme çabasının onun aslî hüviyetini bozduğu ve bunun dinî düşüncenin temel ilkelerini, hassasiyet ve duyarlılıklarını hiçe sayan birtakım sonuçlara yol açtığı iddiası ele alınacaktır.

1. Felsefî Teolojinin Memlük Topraklarına İntikali

Fatımîler’in aksine Eyyubî ve Memlük hâkimiyetindeki Suriye ve Mısır coğrafyasında felsefî ilimlerin pek rağbet görmediğine ilişkin yaygın bir kanaatin var olduğu görülmektedir.⁶ Buna göre Memlükler dönemi bilginlerinin büyük bir kısmı, İslam düşüncesini Helenistik felsefenin izlerinden, agnostisizmden, sonuçsuz teolojik tartışmalardan, felsefî mistisizmden arındırma çabası içerisinde olmuştur. Zira o dönemde bu fikirler İslam kültür ve düşüncesinin bütün alanlarına nüfuz etmişti.⁷ Memlük topraklarında felsefî kelamın temsilcisi olan ve bu çerçevede eser veren âlimlerin çoğunun Bağdat, Tebriz, Şiraz, İsfahan, Belh, Merv, Konya gibi şehirlerden beslendiği⁸ dikkate alındığında, felsefî kelamın Memlükler döneminde etkin ve baskın çiziyi temsil etmediği söylenebilir. Kemâledîn el-Merâğî (öl. 732/1333’ten sonra) ile İbn Dakîkûl’îd (öl. 702/1302) arasında geçen bir konuşma, Memlük topraklarında felsefî kelam faaliyetinin görece azlığı ile vahdet-i vücud düşüncesinin etkisini birbiriyle kıyaslamaya imkan sağlamaktadır. Anlatıldığına göre İbn Dakîkûl’îd Merâğî’ye “Sizin topraklarınıza küffârın girmesinin sebebi orada felsefenin yaygınlaşması, orada yaşayanların şeriata, kitap ve sünnete az önem vermeleridir” dediğinde, Merâğî buna “sizin topraklarınızda bundan daha kötüsü vardır ki o da panteizm (*ittihâdiyye*) görüşüdür” şeklinde karşılık vermiştir.⁹ Buna benzer birtakım örnekler, Memlük topraklarında felsefe, mantık gibi aklî ilimlerin dinî ilim-

² Fatih İbiş, İbn “Teymiyye’nin Razi Algısı ve İzdüşümleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dârulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 57-86.

³ Faruk Sancar, “Ehl-i Hadis’in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015), 223-244.

⁴ Abdalkader al-Ghouz, *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt: Shams al-Dîn Mahmûd b. ‘Abd ar-Rahmân al-İsfahânî as a Case Study in the Transmission of Philosophical Knowledge through Commentary Writing*, (Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg, 2015).

⁵ Bu kısımda amacımız felsefî kelamın mahiyetini ya da niteliklerini ortaya koymak değil, Memlük topraklarına hangi kanallarla intikal ettiğini tespit etmektir. Felsefî kelamın mahiyeti için bk. Eşref Altaş, Felsefî Kelam’ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı” *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 35-54.

⁶ Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 13; Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi’l-‘asri’l-Memlûkî* (Mısır: Dâru’l-Maârif, 1971), 159.

⁷ Faris al-Ahmad, *Corruptions Imitations and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya’s Polemics* (New York: The City University of New York, The Graduate Faculty of Middle Eastern Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 4. Burada *Helenistik felsefe* ile meşşâfî felsefeye, *felsefî mistisizm* ile de vahdet-i vücud düşüncesine atıf yapıldığı açıktır.

⁸ Bori, “Theology, Politics, Society: the missing link”, 64.

⁹ Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî fi’l-fıkıh ve ‘ulûmî’t-tefsîr ve’l-hadîs ve’l-usûl ve’n-nahv ve’l-irâb ve sâiri’l-fünûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 2/127.

1064 | Murat Kaş. Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

lere kıyasla yüksek öğrenimin oldukça önemsiz bir parçası olarak görüldüğü iddiasını destekler mahiyettedir. Fakat bu durumu, felsefi tartışmaların ve meselelerin dinî düşünce gelenekleri içerisinde üretilen metinler ve kanallar aracılığıyla aktarılmış olabileceği seçeneğiyle açıklama imkanı bir tarafa, söz konusu iddianın kabulü halinde bile bu tablo, gerek Râzî sonrası oluşan yeni dilin felsefi kelam karşıtlarının kullandığı dile yansiyacak ölçüde derin bir etkiye sahip olduğu gerekse dinî ilimlerin bu yeni dil tarafından dönüştürülmüş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca Râzî sonrası oluşan felsefi kelam faaliyetine yönelik eleştiriler ve mevcut birikimi bu eleştiriler karşısında dinî düşüncenin meşru sınırları içerisinde değerlendirme çabaları, felsefi kelamın yaygınlığını olmasa da, etkisini ve nüfuzunu göstermektedir. Diğer taraftan henüz yeterince çalışılmamış olan Memlûkler dönemi ilmi mirası bütün yönleriyle ortaya konulmadığı sürece, aklî ve felsefi ilimlerin bu birikim içerisindeki yerine ilişkin her yargı, projeksiyonu sadece seçilmiş belirli anektodlara ve fragmanlara, siyasî-tarihsel olaylara tutmak suretiyle yapılmış bir genelleme olmaktan öteye geçemeyecektir.

Moğolların on üçüncü yüzyılın başında Müslümanların hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir'den Horasan'a, Hârizm'den Anadolu'ya yayılan bölgede küresel ölçekte gerçekleştirdikleri yıkım ve tahribatın, dünya tarihinin tanık olduğu önemli olaylar arasında yerini aldığı kuşku yoktur. Bu istilalar, İslam düşünce tarihinin İbn Sînâ'dan sonraki seyrini belirlemekle kalmayıp, Gazzâlî'nin meşşâî felsefeyle olan hesaplaşmasının miras bıraktığı açmazları ve problemleri sorunsal haline getiren iki büyük düşünürün, Râzî'nin ve Muhyiddîn İbn Arabî'nin görüşlerinin ilim dünyasının dikkatine ilk olarak sunulmasıyla aynı zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu, onların inşa ettiği kelamî ve tasavvufî metafiziğin etkisinin ulema sirkülasyonuna bağlı olarak birtakım kanallarla İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine daha hızlı yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁰ Gazzâlî'nin meşşâî felsefeye yönelik eleştirel okumalarının izini süren Râzî'nin dil, tertip ve içerik açısından kelam düşüncesinde meydana getirdiği dönüşümün hem doğrudan kendi talebeleri hem de Kādî Beyzâvî (öl. 691/1292), Nasîruddîn Tûsî (öl. 672/1274), Adududîn el-Îcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413) gibi düşünürler kanalıyla bütün bir coğrafyaya taşındığı görülmektedir. Onun kelam disiplinine kazandırdığı yeni yapı, özellikle Horasan'ın 1220'de Moğollar tarafından işgal edilmesinin ardından öğrencileri aracılığıyla İslam topraklarının dört bir tarafına yayıldı.¹¹

Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Şemseddîn el-Huî¹² (öl. 637/1240) ve Kutbuddîn el-Mısrî'den (öl. 618/1221) ders almış olan¹³ oğlu Şihabuddin el-Huî (öl. 693/1294) Râzî'nin ortaya koyduğu birikimi gerek babası gerekse Kutbuddîn el-Mısrî kanalıyla Memlûk coğrafyasına taşımıştır. İran'ın kuzeybatısındaki Hoy şehrinde Şam'a göç eden Şemseddîn

¹⁰ Jonathan Berkey Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı işgal ve tahribiyle başlayıp on üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Suriye'nin de art arda maruz kaldığı yıkıcı istilalar sebebiyle Kâhire'nin âlimlerin ve mültecilerin sığınağı olduğunu söylerken bu olguya işaret etmektedir. bk. *Transmission of Knowledge*, 9.

¹¹ İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 223. Râzî'nin sonraki sürece etkisi ve bu etkisinin talebeleri aracılığıyla yayılması hususuyla ilgili olarak bk. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2013), 167-202; Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006), 397-422.

¹² Zehebî onu nazarî yönü güçlü bir kelimacı olmakla nitelemektedir. bk. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 23/64-65; a.m. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 43/216.

¹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/397; İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-isr'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 324.

el-Huî'den el-Muîn el-Kureşî (ö. 663/1265), Cemâl İbnü's-Sâbûnî (ö. 671/1273) gibi Memlûk âlimleri ders almıştır. Oğlu Şihabuddin el-Hûî de, İbn Teymiyye ile yaptıkları tartışma ve münazaralarla ön plana çıkan İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1317) ve İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327) gibi âlimlerin yanında Birzâlî (ö. 739/1339) gibi düşünürlerin yetişmesinde de pay sahibidir.¹⁴

Tebriiz'de doğmakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını Şam ve Kerek'te geçiren, Râzî'nin önde gelen takipçisi olarak anılan¹⁵ Hüsrevşâhî'den (öl. 652/1254) Şihabuddin el-Karâfî (684/1285), İbn Abdürrahim (ö. 696/1296) Alemüddin el-İrâkî (ö. 704/1305), Zeynüddîn İbnü'l-Murahhil (ö. 691/1292)¹⁶ hıristiyan tabib İbnü'l-Kif Yakub b. İshâk (ö. 685/1286)¹⁷, Ahmed b. Yusuf el-Fihri el-Lebbî (ö. 691/1292)¹⁸ gibi Memlûk düşünürleri ders almıştır. Yine Râzî'nin, münazara konusunda maharetli olduğu söylenen¹⁹ öğrencisi Tâceddîn el-Urmevî'nin (öl. 653/1255) öğrenciliğini yapmış olan, Moğolların İsfahan'ı işgal etmesinin (1235-1236) ardından Bağdat'a giden, daha sonra gittiği Anadolu'da Esîrüddîn el-Ebherî'den (öl. 663/1265) ders alan, Halep ve Şam'ın ardından Kâhire'ye yerleşen²⁰ Muhammed b. Mahmud Şemseddîn el-İsfahânî'nin (688/1289) İbn Dakîkul'îd, Nureddin İbrahim el-İsnâî (ö. 721/1321), Tâceddîn el-Bârinbârî (ö. 727/1327) gibi Memlûk düşünürlerinin yetişmesinde payı vardır.

Fahreddîn er-Râzî'nin bıraktığı mirası Kemaleddîn İbn Yunus (öl. 639/1242) ve Efdalüddin el-Hunecî (öl. 646/1248) kanalıyla tevarüs etmiş olan Sirâceddin el-Urmevî'den (öl. 682/1283) aklı ilimleri tahsil eden Safiyyüddîn el-Hindî, bu kanaldan gelen felsefî-kelamî birikimi Memlûk coğrafyasına taşıyan önemli bir isimdir.²¹ Tâceddîn Sübkî ondan 'kelamcılarının önderi' (imâmü'l-mütakellimîn) olarak söz etmekte,²² İbn Habîb (ö. 779/1377) onun kelam ilminde yetkin olduğunu söylemektedir.²³ Delhi'de doğan Hindî, Yemen ve Mekke'de geçirdiği kısa sürenin ardından Mısır'da dört yıl kalmış, Antakya üzerinden Anadolu'ya geçerek beş yıl

¹⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, 2000), 2/98; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 1/23.

¹⁵ İbn Teymiyye, *er-Red' ale'l-mantikyyîn*, thk. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 372.

¹⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâti's-Şâfi'iyye*, nşr. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dairetü'l-Maarif'l-Osmaniyye, 1979), 2/170-171, 190, 218. Bu dört düşünürün aynı zamanda İbn Abdüsselam'ın da öğrencisi olmaları, Hüsrevşâhî ile İbn Abdüsselam arasındaki irtibatı da göstermektedir. Safedî Karâfî'nin o dönemde aklı ilimlerde üstad olduğunu ifade etmektedir (Safedî, *el-Vâfi*, 2/87.)

¹⁷ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Kamil Süleyman el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 9/304.

¹⁸ Leblî Hüsrevşâhî'den Fahreddîn er-Râzî'nin *Kitabu'l-Hamsînî*'i ve *el-Erbâinî*'i ile *el-Muhassal*'ının bir kısmını okuduğunu söylemektedir. bk. *Fihristü'l-Leblî*, thk. Yasin Yusuf Ayyaş-Avva Abdurabbih Ebû Zîne (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 123-124. Ayrıca bk. Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan (Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1391), 1/306.

¹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/261.

²⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/710.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tâceddîn Sübkî, *Mu'îdü'n-nî'am ve mübüdü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 76; Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasir-Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 4/501-505; Safedî, *el-Vâfi*, 3/197; Zehebî, *Mu'cemü's-şüyüh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Muhammed Habib Hîle (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988), 2/216; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yâni'd-dehr*, thk. Bûcum'a Mekrî- Halid Zevvârî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008), 6/88-89; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/187-188; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/197.

²² Tâceddîn Sübkî, *Mu'îdü'n-nî'am*, 76.

²³ İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 2/73. İbn Fazlullâh el-Ömerî "Hindî olmasaydı ne Şam'da kelama yer olacaktı ne de ma'külün, karanlığı ortadan kaldıracak bir güneşi doğacaktı" demektedir (*Mesâlikü'l-ebşâr*, 9/206).

1066 | Murat Kaş. Kelam İliminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

Konya'da, beş yıl Sivas'ta, bir yıl Kayseri'de bulunduktan sonra Şam'a geçerek oraya yerleşmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), İbnü'z-Zemlekânî, Necmeddîn İbn Sasrâ (ö. 723/1323) İbnü'l-Vekîl, Şemseddîn Zehebî (ö. 748/1348), Kemaleddîn İbn Hibetullah eş-Şirâzî (ö. 736/1335) gibi düşünürler onun öğrencisi olmuşlardır.²⁴ Safiyyüddîn el-Hindî'nin adı, Dârüssaâde'de Emir Tenkiz'in (741/1340) huzurunda İbn Teymiyye ile İbnü'z-Zemlekânî ve İbn Sasrâ arasında gerçekleşen ve İbn Teymiyye'nin hapse atılmasıyla sonuçlanan tartışmalarda da geçmektedir.²⁵

Rey, Kum, Kâşân ve İsfahan, Bağdat, Hicaz, Şam, Kâhire hattında hayatını geçiren Şemseddîn el-Eykî (Muhammed b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Fârisî)²⁶ özellikle usulü-din, mantık ve fıkıh usulünde sorunları çözen, içinden çıkılması zor problemleri kolaylıkla halleden düşünürlerden biri olmakla nitelenmektedir.²⁷ Eykî'nin Salahiye Hankâh'ının şeyhliğini yürüttüğü sıralarda Affüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) ile Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) bu hankâhın misafiri olmuş,²⁸ Eykî Müeyyüddîn Cendî (ö. 691/1292), Fahreddîn Irakî (ö. 688/1289) ve Saîdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) ile birlikte Sadreddîn Konevî'nin sohbetinde bulunmuştur.²⁹ Celâleddîn Hatîb Kazvîni (ö. 739/1338),³⁰ İbnü'z-Zemlekânî,³¹ Mecdüddîn el-Mursî (ö. 718/1318),³² Alâeddîn Konevî (ö. 729/1329)³³ Memlûk topraklarında Eykî'den ders alan önemli düşünürlerdir.

Felsefi kelamın önde gelen temsilcilerinden Nasreddîn Tusî'yi Memlûk topraklarına bağlayan düşünürlerden biri de İbn Şerefşâh'tır. Estarâbad'ta doğan, otuz yaşlarında Merâga'ya giderek dönemin önemli düşünürü Tûsî'den ders alan, hocasının vefatı üzerine Musul'a yerleşen³⁴ İbn Şerefşâh Memlûk topraklarında birçok öğrencinin yetişmesinde pay sahibidir.³⁵

Felsefi-kelamî birikimi Memlûk coğrafyasına taşıyan önemli düşünürlerden biri de Şemseddîn İsfahânî'dir (öl. 749/1349). Babasının Kâdî Beyzâvî'nin öğrencilerinden olması,³⁶

²⁴ Safedî, *A'yânü'l-âsr*, 4/501-505; Safedî, *el-Vâfi*, 3/197; Zehebî, *Mu'cemüş-şüyüh*, 2/216; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 6/88-89; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/187-188; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/197.

²⁵ Tartışmaların anlattığı için bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Bernd Ratke (Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 9/133-145; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 32/71-86; İbn Abdülhâdî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fi menâkibi Şeyhilislam Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Ebû Musab Talat (Kâhire: el-Farûku'l-Hadîse, 2002), 167-252.

²⁶ Cezerî, Muhammed b. İbrahim, *Târîhu havâdisi'z-zamân*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998), 1/403-404; Safedî, *A'yânü'l-âsr*, 4/351-352; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/191; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebîh*, 1/209; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/339-340.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 13/417; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cübürî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 1/158; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/543.

²⁸ Safedî, *el-Vâfi*, 15/250; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdir, 1973), 2/73.

²⁹ Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-üns min hadâratü'l-kuds*, trc. Lamii Çelebi (İstanbul: y.y., 1289), 632.

³⁰ İbn Tolun, *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllüye kazâe's-Şâm*, thk. Salahaddin el-Müncid (Dimaşk: Mecmeu'l-İlmi'l-Arabî, 1956), 87-88.

³¹ Safedî, *el-Vâfi*, 4/151.

³² Zehebî, *Mu'cemüş-şüyüh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/418.

³³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/356-357.

³⁴ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu ât*, 1/521-522; Safedî, *el-Vâfi*, 12/36-37; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kâhire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929), 9/231; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânü'l-mietî's-sâmine*, nşr. Muhammed Salim Krenkovî (Haydarabad: y.y., 1348), 2/16; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, 2/70.

³⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/16.

³⁶ Müstakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017), 70.

kendisinin Kutbüddîn Şîrâzî'den (öl. 710/1311) ders alması³⁷ itibarıyla önemli bir yeri olan İsfahânî, Sultan Muhammed Nâsır'ın daveti üzerine 732/1332'de Kâhire'ye gitti. Onun inşa ettirdiği Nâsiriyye medresesi müderrisliğine tayin edildi ve 749/1349'da gerçekleşecek olan büyük salgındaki vefatına kadar geçen on yedi yıllık zaman zarfında bu görevi yürüttü. Öğrencilerinden olan Memlûk dönemi biyografi ve tabakat yazarı İbn Fazlullâh el-Ömerî (öl. 749/1349) onu "bilginin ve hikmetin varisi, zamanın eşsizi, varlığı keşfettiren kişi" olarak nitelendirmektedir.³⁸ İbn Teymiyye'nin ona son derece hürmet gösterdiği, bir defasında "Susun! Bu topraklara eşi benzeri gelmemiş şu erdemli (fazıl) insanı dinleyelim" dediği aktarılmaktadır.³⁹ İbn Haldûn (öl. 808/1406) ondan *aklî ilimlerin doğudaki önderi (imâmü'l-ma'külât fi'l-maşrîk)* ifadesiyle söz etmektedir.⁴⁰ İsfahânî'nin Tebriz'de yazdığı eserlerle Şam ve Kâhire'de yazdığı eserler karşılaştırıldığında, mantık ve kelam eserlerini daha çok Tebriz'de ve Kâhire'de yazdığı, Şam'da ise ağırlıklı olarak dil ve tefsir ile ilgili eserler yazdığı görülmektedir.⁴¹

Râzî ekolünün on dördüncü yüzyıldaki en büyük temsilcisi kabul edilen Seyyid Şerif Cürçânî'yi oğlu vasıtasıyla Memlûk coğrafyasına bağlayan önemli düşünürlerden biri Şems-i Şîrvânî olarak anılan Şemseddîn Şîrvânî'dir (öl. 873/1468).⁴² Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Bedreddîn Mâlikî (ö. 870/1465), Semhûdî (ö. 911/1506), Takiyyüddîn el-Hısnî (ö. 829/1426), Necmeddîn İbn Kâdî Aclûn (ö. 876/1472), Şemseddîn el-Cevcerî (ö. 896/1491), Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495), Molla Ali b. Şihâbüddîn el-Kirmânî (?) onun Memlûk topraklarında yetiştirdiği öğrencilerdendir.

Felsefî kelamın iki önemli temsilcisi Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî'yi Memlûk topraklarına bağlayan önemli düşünürlerden bir de Kutbüddîn es-Safevî el-İcî'dir. (öl. 955/1548). Babası Affüddîn el-İcî (ö. 855/1451), amcası Safiyyüddîn el-İcî (ö. 864/1460) ve amcazadesi Muînüddîn el-İcî (ö. 905/1500) ile birlikte önemli bir ilmî geleneğin parçası olan Kutbüddîn el-İcî'nin babası Affüddîn, Seyyid Şerîf'in öğrencilerinden İzzeddin İbrahim el-İcî'den ve Devvânî'den ders aldı.⁴³ Hind bölgesinde yer alan Gucerat'ta Devvânî'nin öğrencisi Ebu'l-Fazl el-Kazerunî'den⁴⁴ *Tavâli*'şerhi ve Devvânî haşiyesiyle birlikte *Tecridî* okudu. Başta oğlu Muînüddin el-İcî olmak üzere İbn Kasım el-Abbâdî (ö. 994/1586),⁴⁵ Nureddîn Ali b. Ğânim el-Hanefî (ö. 1004/1596),⁴⁶ Radiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563)⁴⁷ gibi isimlerin yetişmesinde payı olan Kutbüddîn İcî'nin Şam Mısır, Halep, Hind bölgesinden birçok öğrencisi olmuştur.⁴⁸

³⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/95.

³⁸ وارت العلم والحكمة واحد الدهر معلم الوجود bk. İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 9/132.

³⁹ İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 4/327; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/298; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/95. Safedî ayrıca onu, "zamanın ruhunu öğreten, kelamcılarının hücceti" diyerek övmektedir. bk. *A'yânü'l-âsr*, 5/400.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehade-Süheyl Zekkâr, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2000), 5/593.

⁴¹ Safedî, *A'yânü'l-âsr*, 5/403-404; Abdelkader al-Ghouz, *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt*, 9, 11.

⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 5/245, 5/48, 5/231-232, 10/48-49; Tâceddîn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1999), 1/220; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietil-âşire*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/241-242.

⁴³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/126; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lamiş-ş'â* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2009), 7/225; 6/13.

⁴⁴ Muhammed Râğb el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-sehbâ'*, nşr. Muhammed Kemal (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989), 5/458.

⁴⁵ Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3/111.

⁴⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, ts.), 3/181.

⁴⁷ Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/231.

⁴⁸ İbnü'l-Hanbelî (Radiyyüddîn), *Dürrül-habeb fi târihi a'yâni'l-Haleb*, thk. Mahmud Muhammed el-Fâhûrî-Yahya Zekeriyâ Abbâre (Dimâşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1972), 1/1045-1056; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230-232; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/427.

Bunların dışında İbn Mübârekşah, Ekmeleddîn Bâbertî, Şemseddîn el-Bisatî, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Alâeddîn el-Bâcî (öl. 714/1314), Alâeddîn Konevî (öl. 729/1329), Nureddîn el-Erdebîlî (öl. 749/1349), Fahreddîn el-Mısırî (öl. 750/1350), Bahaeddîn el-İhmîmî el-Merâğî (öl. 764/1363), Şemseddîn Konevî (öl. 788/1386), Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 805/1403), Şeyhzade el-Acemî (öl. /1405), Hasan b. el-Bedr el-Hindî'den (öl. 833/1429), Alâeddîn er-Rûmî (öl. 841/1437), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Haydar er-Rûmî (öl. 854/1450), İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), Muhyiddîn Kâfiyecî (öl. 879/1474), İbn Kâvân (öl. /1484), İbn Kasım el-Gazzî (öl. 918/1512), Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Şemseddîn İbn Tolun (953/1546)), Şemseddîn el-Îcî (öl. 985/1577) gibi isimler, Memlûk coğrafyasında farklı derecelerde felsefî kelam birikiminin aktarılmasında rolü olan önemli düşünürlerdir.⁴⁹ Felsefî kelam projesinin, felsefî kavram ve nosyonların dönüştürülerek kelama entegre edilmesini ve buna bağlı olarak dinî düşüncenin yeniden şekillendirilip inşa edilmesi çabasını içermesi, onun, usulü'd-dîn'i inşa etmenin meşru bir aracı olduğu fikrinin vurgulanması ihtiyacını beraberinde getirdi.

2. Kelam versus Usûlü'd-dîn

Memlûkler'in tarih sahnesine çıkışı, Sühreverdi'nin (öl. 587/1191) Zengi-Artuklu/Eyyubi çekişmesi karşısında aldığı pozisyona ek olarak Fars kültürüne, Helenistik felsefeye ve felsefî mistisizme yönelik atıflarının ulema arasında rahatsızlık oluşturmasının ardından katline sebep olan hadiseler zincirinin ve felsefî kelam çizgisinin önemli temsilcilerinden olan Âmidî'yi, politik tercihlerinin yanısıra felsefî fikirlerin savunusu ve buna bağlı olarak inanç bozukluğu ithamlarının gölgesinde Bağdat'tan, Şam'a, oradan Kâhire'ye, Kâhire'den Hama'ya, oradan tekrar Şam'a sürükleyen olayların akabinde gerçekleşmiştir.

Gazzâlî'nin ve Fahreddîn er-Râzî'nin kelam ilminde meydana getirmek istedikleri dönüşümün, bir yönden meşşâf-felsefî düşünceyle hesaplaşmayı, diğer taraftan kelam ilmini felsefî kavram ve kategorilerle bilimsel bir disiplin olarak inşa etme çabasını içermesi, dinî düşüncenin duyarlılıkları ve hassasiyetleri konusunda tavizsiz ve sert bir tutum takınan belirli çevrelerde bu faaliyetin kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır. Bu durum bir taraftan mantığa ve felsefî kelamın inşasına karşıt bir akımı, diğer taraftan bu faaliyeti belirli şartlara bağlı olarak meşru kabul eden bir çizgiyi ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan bakıldığında Eyyubîler'in Şam kolu hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Musa'nın (öl. 635/1237) 626/1229'da Şam'a hâkim olmasının ardından tefsir, hadis, fıkıh dışında bir ilimle iştigal edenlerin, mantıkla ve felsefî ilimlerle (*ulûm-ı evâil*) meşgul olanların ülkeden sürüleceğine dair fermanı,⁵⁰ 631/1233'te Âmidî'yi müderrislikten azledip ölümüne kadar göz hapsinde tutması, Eyyubîler'in son döneminde yaşayan İbn Kudâme (öl. 620/1223), İbnüs-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) gibi Hanbelî çizgideki düşünürlerin etkinliği, daha sonra İbn Teymiyye ile ivme kazanacak olan bir fikrî hareketin mayasını oluşturmuştur. Diğer taraftan aynı zaman diliminde, mantık ve felsefeyi dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu bir usûlü'd-dîn inşa etmenin aracı olarak gören, başlangıçta İbn Abdüsselam'ın (öl. 660/1262) şahsında temsil gücü bulan, sonrasında Şehâbeddîn Karâfî, İbn Dakîkul'îd, Alâeddîn el-Bâcî (öl. 714/1314), Necmeddîn Tûffî (öl. 716/1316), İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî, Alâeddîn Konevî, Takıyyüddîn Sübkî (öl. 756/1355), Tâceddîn Sübkî, Zekeriyâ el-Ensârî gibi düşünürlerce kabul gören bir tavrın Memlûk topraklarında var olduğunu görüyoruz.

Gazzâlî'nin mantık disiplinini dinî düşüncenin bir parçası haline getirmesi, onun meşruiyetine yönelik genel bir kabulün oluşmasını sağlasa da, mantık, bazen dinî düşüncenin temel kabulleriyle uyuşmayan bir ontolojinin parçası olması gerekçesiyle bazen de inanç ve

⁴⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 3/71-72; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/292-294; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/41-42; 3/168-169; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/213; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 10/131; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emin Emin (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 5/189-195; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 135-136.

⁵⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/172.

amel alanında zayıflık ve gevşekliğe sebep olduğu ithamıyla İslam düşünce tarihinin her döneminde eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Memlûkler döneminde de bunun örneklerini görmek mümkündür. Sözgelimi İbn Kesîr, Efdalüddîn el-Hûneçî'nin filozof ve mantıkçı kimliğinden ve mantıkta yetkin oluşundan söz ettikten sonra "buna rağmen [dinî] pratikler açısından iyi bir yaşantısı olduğunu" söylerken,⁵¹ bu bakışın tipik bir örneğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple bazılarının göre fıkıh eğitiminin bir parçası olarak mantıkla karşılaşma bir tarafa bırakılacak olursa, felsefe, mantık gibi akli ilimler Memlûk topraklarında yüksek dinî eğitimin önemsiz bir parçasını teşkil etmektedir.⁵² Ayrıca o dönemde kelimcilerin çoğunun fıkıh imamları olması, tabakat kitaplarında *iki usulü bilmek (ârifin bi'l-asleyn, âlimen bi'l-asleyn, mütedallian bi'l-asleyn)* şeklindeki ifadelerle sıkça rastlanması⁵³ bunu desteklemektedir. Onların çoğunun mantık, hilaf ve cedel ilmini akıl yürütmenin bir aracı olarak tedris etmesi, mantığın araçsallaştırılması olarak tarif edebileceğimiz bir tavrı temsil etmektedir.⁵⁴ Safedî'nin, hocası Necmeddîn es-Safedî'den (öl. 723/1323) aktardığı şu ifadeler de mantığın fıkıh ve kelam eğitimi için araçsallaştırılmasının diğer bir örneğini teşkil etmektedir:

İbnü'z-Zemlekânî'ye mantıkla aşırı ilgilendiğini söylediğimde bana şöyle dedi: "Şam'daki öğrenicilik zamanlarımda Efşencî diye bilinen bir adam vardı. Ben ders verecek derecede temayüz etmiştim. (...) Benden hoşlanmamasına rağmen ona gidip geliyordum. Mantık zaten zor bir ilimdir. Efşencî'nin ifadeleri de anlaşılmaz olunca, ondan daha fazla açıklama beklediğim de ya da açıklık kazanmadığını söylediğimde benden yüz çevirdi. Ben bu durumdan tiksindim ve mantıkla uğraşmayı bıraktım." [İbnü'z-Zemlekânî] buna benzer şeyler söyledi. Ben şöyle derim: Keskin zekası ve isabetli düşünmesi onu [mantıktan] müstağni kılmıştı. O, fıkıh usulünde neye ihtiyaç duyduğunu, mantıkta yer alan ve tasavvur, tasdik, mutabakat, tazammun, iltizam, sonuç veren ve yanlış olan kıyas şekilleri, burhanın maddesini [oluşturan önermeler], mukaddem ve tâlî (ön ve art bileşeni), hulfî kıyas gibi hem fıkıh usulü hem de usulü'd-dîn ile irtibatlı olan hususları çok iyi biliyordu ve bu sayede diğer ilimlere hâkimiyeti vardı. Hûneçî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ının karmaşık meselelerine dalması ise ondan istenmiyordu.⁵⁵

Mantığın araçsallaştırılması, hem mantık hem de felsefeyle iştigal etmenin belirli şartlara bağlanması anlamına geliyordu. Tâceddîn Sübkî'nin Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların izinden gidenlere yönelik ağır eleştirisinin ve âlimlerden bir kısmının felsefeyle iştigal etmenin haramlığı yönünde hüküm verdiğine yönelik ifadesinin ardından yaptığı şu değerlendirmeye, Memlûk topraklarında felsefe ve mantık eğitimiye yönelik söz konusu yaklaşımın ip uçlarını sunmaktadır:

Şerî kuralların kalbinde kök salmadığı, içi Peygamber'in yüceliğiyle dolmayan, Kur'an'ı hıfz etmeyen, hadisçilerin yöntemiyle çok sayıda hadis ezberlemeyen, fıkıh taalluk eden bir hadise meydana geldiğinde kendi ekolü içerisinde fetva verecek, parmakla gösterilecek, fakih olarak adlandırılmasını [sağlayacak derecede] fûrû fıkıh bilmeyen kimsenin zihnini felsefeyle meşgul etmesi doğru değildir. Bu mertebeye ulaşan kimse ise ancak filozoflara karşı argüman üretme amacıyla bağlı olarak felsefeyle iştigal edebilir. Fakat bunun da iki şartı vardır: Birincisi, yanlış, saptırıcı ve ilhada sürükleyen şeylerin rüzgarıyla sarsılmayacak bir düzeye ulaştığından emin olmasıdır. İkincisi, filozofların sözlerini İslam âlimlerinin sözleriyle mezc etmemelidir. Zira onların sözlerinin kelimcilerin sözleriyle karıştırılmasının müslümanlara çok zararı olmuş, müşebbihe ve diğer ayak takımının ithamlarına yol açmıştır. Bu, -Allah onları korumasın- Tûsî ve takipçileri ortaya çıktığından beri olagelen bir şeydir.⁵⁶

⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/205.

⁵² Berkey, *Transmission of Knowledge*, 13.

⁵³ Örnek olarak bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/86, 2/263, 3/147; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51, 90; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 9/162; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/455, 1/428; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/405.

⁵⁴ Ahmed Ahmed Bedevî, *el-Hayâtü'l-akliyye fî 'asri'l-hurûbi's-salibiyye bi-Mısır ve's-Şâm* (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1972), 192.

⁵⁵ Safedî, *el-Vâfi*, 4/152.

⁵⁶ Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 64-65.

Şemseddîn İsfahânî'nin (öl. 749/1349), şerî meseleleri gerçek anlamda özümsemedikçe kendisinden felsefe okumak isteyenleri geri çevirdiğine dair sözlerini aktaran⁵⁷ Sübkî, yukarıda sunduğu şartların arandığı bir örneklilik de sunmuş oluyordu. Fakat diğer taraftan Sübkî, yukarıda yaptığı değerlendirme karşısında, Gazzâlî'nin ve Fahreddîn Razi'nin de felsefî ilimlere daldığı, bunlarla ilgili eserler verdikleri, onları kelamcıların sözleriyle karıştırdıkları, dolayısıyla onları neden eleştirmediği şeklinde yöneltilmesi muhtemel itirazın farkındadır. Ona göre bu değerli iki âlim dinde örnek ve model olma düzeyine erişmedikçe felsefî ilimlerle meşgul olmadılar. Onların seviyesine ulaşan bir kimsenin felsefî kitapları mütalaa etmesi sebebiyle kınanması kesinlikle söz konusu değildir, aksine mükâfat ve ecir elde eder. Sübkî'ye göre kendi zamanında durum böyle değildir. Zira birtakım kimseler fitneye yol açan bu felsefeye kendisini kaptırmış, onun dışında başka bir şeyi bilmeyerek yetişmiş, dolayısıyla âlimlerin sözleriyle inkarcıların sözleri onların zihinlerinde birbirine girmiştir. Ona göre düşük seviyeli bir akılla değerlendirmelerde bulunan, ne Kur'an ne de sünnete başvurmeyen, nebevî delillerle yolunu aydınlatmayan bu kimselerin Tusî'den sonra şekillenen müteahhirin kelam kitaplarını incelemelerinden daha büyük bir ziyan söz konusu olamaz.⁵⁸

Memlûklerin son döneminde yaşayan Zekeriyâ el-Ensârî *Luktatu'l-aclân'a* yazdığı serhte mantık karşısında üç tavrın varlığından söz ederken Sübkî'yi de dâhil ettiği farklı bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre İbnü's-Salâh'a ve Nevevî'ye (öl. 676/1277) nispet edilen birinci yaklaşım açısından felsefe, cerbeze gibi şeyler vasıtasıyla kuşkulara götüren mantıkla iştiğal etmek yasaklanmalıdır. Gazzâlî'ye nispet edilen ikinci yaklaşıma göre, mantık bilmeyenin ilmine güven olamayacağı için onun öğrenilmesi kesinlikle caizdir. Bu yaklaşımda mantık, ilmin ölçütü (miyarı'l-ilm) olarak karşımıza çıkmaktadır. Sübkî'ye nispet edilen üçüncü yaklaşımda ise ancak Kur'an ve sünneti derinlemesine bilen, sağlam bir inanca sahip olan ve fıkıh formasyonu olan bir kimsenin mantıkla ilgilenmesine izin verilmektedir. Bu durumda mantık ile ancak kendinden emin olan ve sağlıklı bir zihne sahip olan kimse iştiğal etmelidir.⁵⁹ Ensârî'nin bu değerlendirmesi, Gazzâlî'nin mantığı koşulsuz bir şekilde dinî ilimlerin bir parçası haline getirdiği, Sübkî'nin ise mantık öğrenmeyi belirli koşullara bağladığı şeklinde bir imay içerilmektedir. Böyle bir hükmün tartışmalı olduğu açıktır.

Sübkî'nin Gazzâlî, Râzî ve bu çizgide eser verenleri dinî düşüncenin temel ilkeleri ve hassasiyetleriyle uyumlu daire içerisinde yorumlama çabası, sadece İbn Sînâ sonrası süreçte felsefî çizgide eser veren düşünürlerle ilgili değerlendirmelerinde değil, Gazzâlî'den önceki kelam düşünürleriyle ilgili ithamlara verdiği tepkilerde de kendisini hissettirmektedir. Sözgelimi sıradan insanların kelam ilmini öğrenmedikleri takdirde taklitçi olacakları, dolayısıyla mümin sayılamayacaklarına dair İmam Eş'arî'ye (öl. 324/935) nispet edilen sözün bir çarpıtma olduğunu söyleyen Sübkî şöyle devam etmektedir:

Eş'arî, imanın geçerliliği hususunda onların kelam ilmiyle ilgili olarak dile getirdikleri şeyi şart koşmamıştır. Aksine o ve ehl-i kible olan muhakkik düşünürlerin tamamı, herkesin, kulluk edilen yaratıcıyı, O'nun kendi birliğine ve rubûbiyet vasıflarına sahip olmasına yönelik olarak izhar ettiği delillerden hareketle bilmesi gerekir. Bununla kastedilen şey, kelamcılarının kullandıkları cevher, araz gibi kelimeleri kullanmak değildir. Kastedilen şey, marifetullâha götüren akıl yürütme ve istidlalin meydana gelmesidir. Kelamcılar, öğrenme aşamasında olanlara [anlamalarını] kolaylaştırmak ve [meseleleri zihinlerine] yaklaştırmak amacıyla bu kelimeleri kullanmışlardır. Selef-i sâlihîn bu lafızları kullanmasa da onların bilgilerinde bir eksiklik söz konusu değildir. Sonrakiler bu lafızları kullansalar bile, onların bu kullanımları ne doğru yola aykırıdır ne de dinde bir bidat ortaya koymaktır. Nitekim sahabe ve tabiîn [neslinden] sonra gelen fakihler illet, malul, kıyas gibi fikhî kavramları kullandılar, fakat onların bunları kullanmaları bidat olmadığı gibi, selef-in bunları kullanmaması da eksiklik değildir. Sarf, nahiv bilginlerinin, ravilerin, her bir grubun, kendisine özgü [olarak kullandığı] kavramlar açısından durumu da böyledir.⁶⁰

⁵⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/101.

⁵⁸ Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 65.

⁵⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân Şerhu Luktati'l-aclân*, thk. Adnan Ali b. Şihabuddîn (Ürdün: Dâru'n-Nûru'l-Mübîn, 2013), 167.

⁶⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/420.

Sübki bu pasajda inanç esaslarının belirli bir kavramsal çerçeve kullanılarak sunulmasını fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde meydana gelen terminolojik dönüşümle kıyaslamak suretiyle kalam ilminin meşruiyetini savunmaktadır. Bu değerlendirmenin ardından Sübki, tartışmayı İmam Eş'arı'ye özgü olmaktan çıkarıp genel olarak kalam ilmiyle iştigal etmenin selefin yöntemine aykırı olduğu, dolayısıyla bidat olduğu eleştirisinde bulunanlara karşı, bu tarz sözlerle kendini tatmin etmenin Haşviyye'nin özelliği olduğunu, selef âlimlerinin taklide razı olup akıl yürütme yolunu seçtikleri zannına kapılmanın doğru olmadığını söylemektedir.⁶¹ Sübki, kendisinden önceki bazı tabakat yazarlarının kalam ilminin felsefeyle aynı şey olduğu düşüncesinden hareketle, kalam ilmiyle ilgilenen birtakım kimseleri itham ettiklerini söylemektedir. Sözgelimi Zehabi'nin tabakat yazarlığını ciddi şekilde eleştiren ve yanlı davrandığını çeşitli örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışan Sübki'ye göre, onun, Memlûk dönemi hadisçilerinden Mizzî (öl. 742/1341) hakkında onun usûlü'd-dîn ile bağlantılı olarak sıfatlara dair birtakım tartışmalara girdiğinden söz edip "keşke bunlardan uzak kalsaydı" diyerek hayıflanması anlamsız ve boştur. Zira Sübki'ye göre usûlü'd-dîn ile irtibatlı olan hususlarla ilgilenmek başka, çetrefil akli tartışmalara girmek ise başka bir şeydir.⁶²

Kalam ilminin bilimsel kimliğiyle ilgili bu tartışmalara katılan düşünürlerden biri de Necmeddîn Tûfi'dir. O, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin girişinde, bir sorudan hareketle meseleyi dikkatlere sunmaktadır. Buna göre insanların inandıkları dinin birtakım esasları var mıdır? Yoksa temelleri olmayan bir din nasıl olabilir? Eğer bu dinin birtakım esasları varsa, bunlar acaba Râzi ve takipçilerinin eserlerinde mevcut olan esaslar mıdır yoksa onların dışında başka bir şey midir? Eğer bir dinin, dayanması gereken esasları olması gerekiyorsa ve bunlar, onların eserlerinde mevcut olan şeyler ise, o halde neden âlimler usûlü'd-dîn ile ilgilenilmesini eleştiri konusu yapmışlardır? Tûfi bu soruya şöyle cevap vermektedir:

İnsanların [inandıkları] dinin elbette birtakım esasları vardır. Zira esası olmayan bir din salt fûrû'dan ibaret olur ve ona güvenilemez. Usûlü'd-dîn, İslam inançlarını konu edinen bir ilimdir. (...) Bu usûlü'd-dîn, öncekilerin (selef) kitaplarında yalın bir şekilde mevcuttur. Soruda kendisine referansta bulunulan [Râzi ve takipçilerinde] olduğu gibi sonrakilere kitaplarında ise usûlü'd-dîn'den olmayan şeylerle karışık olarak (memzûc) mevcuttur. Bu ya felsefi bir itiraza karşı verilen cevapta olduğu gibi zorunlu bir mezc ya da tercihe bağlı bir mezc'dir. Nitekim İmam Fahreddîn [er-Râzi] ve diğerleri, kitaplarının sayısını çoğaltma, onların üstünlüklerine dikkat çekme ya da bunların dışında başka niyetlerle -ki ameller niyetlere göredir, herkese ancak niyetinin karşılığı vardır- feleklere, unsurlara, nefslere dair tartışmalarda olduğu gibi birtakım bağımsız felsefi meseleleri kitaplarına eklemişlerdir. Âlimlerin usûlü'd-dîn ile ilgilenilmesine yönelik yergiyse gelince, bu, sınırları belli olmayan ve genelleme içeren bir kuşku üretme çabasıdır. Zira hakkında konuştukları ve eser yazdıkları, dinlerinin esasları olan ve kendi benimsedikleri çizgi açısından farz-ı kifâye olduğu hükmünü verdikleri bir ilmi nasıl yerebilirler! Bu, onlar açısından kabul edilemeyecek ve onlardan sadır olması mümkün olmayan bir şeydir. Bu problemi çözmenin yolu *usûlü'd-dîn* kavramının ortak bir lafız olduğunu [kabul etmektir]. Buna göre usûlü'd-dîn ile bazen İslam inanç esaslarının akli delillerle desteklenmiş şer'î deliller vasıtasıyla ortaya konulmasını mevzubahis edinen ilim kastedilir. Bunu hiç kimse yasaklamamıştır, aksine tevhid ehline göre bu farz-ı kifâyedir. Bazen de usûlü'd-dîn ile dinin ne zorunlu ne de tamamlayıcı unsuru olmayıp saded dışı olan, salt felsefi-kelamî nitelikteki akli hükümleri konu edinen ilim kastedilir. Âlimlerin yergisine konu olan budur ki onlar bunu *kelam* olarak adlandırmışlardır. Dolayısıyla onlardan hiçbirisi asla usûlü'd-dîn 'i yermemiştir. Onlar çeşitli gerekçelerden hareketle sadece söz konusu kalam ilmini yergi konusu yapmışlardır.⁶³

Tûfi bu pasajda öncelikle İslam inanç esaslarının incelenmesine ve sunumuna yönelik temelde iki, ayrıntıda üçlü bir kategorizasyon sunmaktadır:

- 1- İnanç esaslarının felsefi tartışmalardan uzak, yalın bir şekilde sunulması.
- 2- İnanç esaslarının usûlü'd-dîn 'e dâhil olmayan şeylerle karışık halde bulunması.

⁶¹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/421.

⁶² Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 10/399-400.

⁶³ Necmeddîn Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb (Kâhire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002), 1/206-208.

1072 | Murat Kaş. Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

a) İnanç esaslarının sunumunda bir itiraza ya da eleştiriye bağlı olarak zorlayıcı sebeplerden dolayı felsefî tartışmalara girilmesi.

b) Herhangi bir mücbir sebep olmaksızın müstakil felsefî tartışmalara ve konulara yer verilmesi.

Bu kategorilerin hepsini *usûlü'd-dîn* başlığı altında değerlendiren Tûfî, müşterek bir lafız olarak kullanıldığını söylediği bu kavrama dair iki tanım vermektedir:

- İslam inanç esaslarının aklî delillerle desteklenmiş şerî deliller vasıtasıyla serimlenmesini konu edinen ilim.

- Dinin ne zorunlu ne de tamamlayıcı unsuru olmayıp saded dışı olan, salt felsefî-kelamî nitelikteki aklî hükümleri konu edinen ilim.

Tûfî, selef âlimlerinin ikinci tanımdaki anlamıyla usûlü'd-dîn'i kelam ilmi olarak isimlendirip yerdiklerini ifade etmektedir. O üçlü kategorizasyonda yer alan birinci seçenekle müteahhirîn, ikinci seçenekle Râzî sonrası müteahhirîn döneme referansta bulunmaktadır. Dikkat edilecek olursa onun usûlü'd-dîn'e dair ikinci tanımı, a ve b kısımlarını kapsayacak şekilde ikinci seçenekle örtüşmektedir. Zira Râzî ve onunla aynı çizgide yer alan düşünürlerin eserlerinde hem inanç esaslarının sunumunda bir itiraza ya da eleştiriye bağlı olarak felsefî tartışmalara girilmiş hem de herhangi bir mücbir sebep olmaksızın müstakil felsefî tartışmalara ve konulara yer verilmiştir. Bu durumda söz konusu düşünürlerin bu kategoriye dâhil olan eserleri, usûlü'd-dîn'in yergiye konu olan kısmında yer almış olmaktadır. Fakat Tûfî'nin, onların, müstakil felsefî meselelere *kitaplarının sayısını çoğaltma, üstünlüklerine dikkat çekme amacıyla yer verdiklerine* inanmak istemesi, bu düşünürlerin nazarı faaliyetlerini dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu bir daire içerisinde değerlendirmeyi tercih ettiğini göstermektedir.

Mantiğin araçsallaştırılması, felsefî kavram ve şemaların kelam ilmine entegre edilmesi, kelimacılarla filozofları aynı meseleleri tartışabilecek bir zeminde buluşturması açısından önemli bir role sahiptir. İşte Sübkî, Tûfî ve bu çizgide yer alan düşünürler bunu usûlü'd-dîn'i tesis etmenin bir aracı olarak meşrulaştırmışlardır. Bunu sorgulayan düşünürlere göre ise, söz konusu araçsallaştırma ve entegrasyon dinî düşüncenin dayandığı temel ilkeleri ve duyarlılıkları yok etmektedir. Bu iddianın, Memlûk dönemi düşünürleri içerisindeki en güçlü temsilcisi İbn Teymiyye ekseninde incelenmesi, bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

3. Felsefî Kelam Eleştirisi

Gazzâlî'nin meşşâi felsefeyle olan hesaplaşmasının ardından kelam düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî ile birlikte geçirdiği dönüşümü düşünsel-tarihsel akışın doğal bir parçası olarak değerlendiren görüşe karşıt olarak, bunu, dinî düşüncenin tarih boyunca içerisinde aktığı nehrin yatağını değiştirme çabası olarak gören diğer bir yaklaşımın varlığına Memlûk coğrafyasında tanık oluyoruz. Başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere İmâdüddîn el-Vâsitî (öl. 711/1311), İbn Receb (öl. 795/1393), Şihâbüddîn İbn Mürrî (öl. 725/1325), el-Mizzî (öl. 742/1341), Şemseddîn İbn Müflih (öl. 763/1362), İbn Abdülhâdî (öl. 744/1343), Şemseddîn Zehebî (öl. 748/1348) gibi Memlûk düşünürleri tarafından farklı tonlarıyla temsil edilen bu tavrın karakteristik özelliği, müteahhirîn dönem felsefî kelamının dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyuşmadığı fikrine yaslanmasıdır. Felsefî kelam eleştirisinin izini Memlûkler döneminde bu yaklaşımı benimseyen bütün düşünürler üzerinden sürmenin müstakil bir çalışmayı gerektirdiği açıktır. Buna bağlı olarak söz konusu tavır, temsil gücü yüksek düşünürlerden İbn Teymiyye ekseninde ortaya konulacaktır. Felsefî kelam çizgisinde yer alan ya da onu usûlü'd-dîn'i inşa etmenin bir aracı olarak gören Safiyyüddîn el-Hindî,

İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî gibi düşünürlerle birtakım kalamî meselelere dair tartışmalarına da kayıtlarda yer verilen⁶⁴ İbn Teymiyye'nin, felsefî kalam projesini çeşitli boyutlarıyla eleştiren en önemli Memlük düşünürü olma vasfına sahip olduğu söylenebilir.

Bu yaklaşıma göre Gazzâlî'nin, Râzî'nin ve diğer müteahhirin kalamcılarının meşşâî felsefeye yönelik çözümlene ve eleştirileri ne denli güçlü olursa olsun, inanç esaslarının İbn Sînâcî kavram, kategori ve şemalarla temellendirilmeye çalışıldığı bir teolojik faaliyetten dinî düşüncenin aslı ilkeleriyle çelişen bir yapının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu tavrın diğer bir özelliği felsefî kalam faaliyetini, düşünürlerin hayatının belirli bir dönemle sınırlandırma gayretidir.⁶⁵ Sorunu inanç esaslarının açıklanması ve temellendirilmesi vazifesi kendisine tevdi edilen bir ilmin hiç ilgilenmemesi gereken spekülâtif meselelerle uğraşması olarak gördüğümüzde, böyle bir bakış açısı, Gazzâlî öncesi kalam düşüncesini de problemlili hale getirecektir. Zira sözelimi Ebu'l-Hüzeyl (öl. 235/849), Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869), Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) gibi Mu'tezilî düşünürlerin gündeminde, İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) *Mücerredü'l-Makâlât*'ında ya da Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inde atom, cisim, araz, hareket, mekan, oluş, varlık, birlik, yokluk vb. hususların azımsanmayacak bir yer işgal ettiğini dikkate aldığımızda, ilk dönem Mu'tezilî ve Eş'arî kalamcılarının spekülâtif teolojinin en incelikli örneklerini sunduklarını açık bir şekilde görürüz. Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye'nin sadece Gazzâlî sonrası kalam düşüncesini değil, klasik Eş'arîliği ve erken dönem Mu'tezilî kalamcılarını da benzer gerekçelerle eleştirdiğini görüyoruz.

Kalamcılarını amelsiz bilginin, sufilere bilgisiz amelin temsilcileri olarak gören⁶⁶ İbn Teymiyye'ye göre sahabe ve tabiîn döneminden uzaklaştıkça tevhid, iman, akıl ve irfana dair yetkinlikte kademeli bir azalmanın var olduğu görülmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda o, selef uleması, İbn Küllâb (öl. 240/854), Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Âmidî ve Râzî şeklinde bir sıralama yapmak suretiyle peygamber ve sahabede var olan bütüncül hakikat bilgisinin her nesilde bir öncekine kıyasla daha fazla parçalanmak suretiyle saflığını yitirip bozulduğunu düşünmektedir.⁶⁸ İbn Teymiyye'nin aşağıdaki ifadeleri onun bu düşüncesinin *usûlü'd-din* kavramına tatbiki olarak okunabilir:

Bazıları haberî söz, hüküm, inanç ve bilgiyi -her ne kadar amaç ve istilâhlar açısından değışse de- *ilmü'l-usûl*, *usûlü'd-din*, *kalam ilmi*, *el-fikhu'l-ekber* ve bunun gibi birbirine yakın isimlerle adlandırdılar. [İnşâî olan] diğer [söz] türüne ise *ilmü'l-fürû*, *fürûu'd-din*, *fikh* ve *şeriat ilmi* gibi isimler verdiler. Sonraki kalamcılarının ve fakihlerin çoğunun istilâhî kullanımı budur. Bazıları ise ister bilgi ister amelle ilgili olsun, ister birinci kısım ile ister diğer kısım ile ilgili olsun *usûlü'd-din* [ifadesini] neshe ve değışime konu olmayan, şeriatların üzerinde görüş birliği ettiği her şeyin adı olarak kullandılar. Dahası Allah'a şirksiz kulluk etme, onu sevmeye, ondan haşyet duymaya ve buna benzer şeyleri de *usûlü'd-din*'den saydılar. İnançla ilgili [ayrıntıda yer alan] bazı hususlara dair önergeler dinin *fürû* kısmına ait kılınp 'şeriat' kelimesinin [temel] inanç esaslarını (akâid), amelleri ve bunun gibi şeyleri içerecek şekilde kullanılması da mümkündür. Hadis ve tasavvuf ehli daha çok bu terminolojiyi kullanmıştır. Müctehid imamlar ve bir grup kalamcı da bu şekilde kullanmıştır.⁶⁹

İbn Teymiyye haberî ve inşâî kategorilerle insandan bağımsız varlık alanı ile insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını kastetmektedir. Birincisi Tanrı-insan-evren arasındaki

⁶⁴ bk. 25 numaralı dipnot.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz-Amir el-Cezzâr (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2005), 4/47-48; Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 21/501. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı Râzî üzerinden nasıl geliştirdiğine dair bir çalışma için bk. Fatih İbiş, İbn "Teymiyye'nin Razi Algısı ve İzdüşümleri", 57-86. Bu çerçevede Cüveynî ile ilgili iddiaları değerlendiren Tâceddîn Sübkî ona bu bağlamda nispet edilen sözlerin bir çarpıtma olduğu kanaatinde. bk. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 5/186-187.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/31.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1986), 3/294.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/293.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 19/74. İbn Teymiyye *şer'î ilim* kavramını açıklarken de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. bk. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 19/165-168.

ilişkinin soruşturmaya konu edilmesiyle ulaşılan tasavvurları ve inançları ifade ederken, ikincisi insanın fiilleriyle varlık kazanan pratik düzlemi ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre müteahhirin dönemi düşünürleri nazarî felsefenin mukabili olarak görebileceğimiz ilk kısmı usûlü'd-dîn ve kelam ilmi, ikinci kısmı ise fıkıh ilmi olarak adlandırmışlardır. O bu durumda usûlü'd-dîn kavramının inanca ilişkin teorik çerçeveye sınırlandırıldığını söylemektedir. İbn Teymiyye, kendisini de içerisinde konumlandığı ikinci grubun, usûlü'd-dîn kavramını inanç ve ameli, hatta ahlaki bir bütün olarak içerecek şekilde kullandığına işaret etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar, karşı karşıya oldukları felsefi birikimi kuşatamadıkları için, bir sonraki kuşağın hesabı verilmemiş bir şekilde hep bir öncekinden tevarüs ettiği düşünce ve fikirler, bir süre sonra kainatın gerçek resmini ve mutlak hakikati temsil eden teorilere dönüşmüştür. Ona göre filozofların belirli ilkelerden hareketle kurguladıkları sistemin, saf aklın ulaşması gereken ve aksi alınamayacak zorunlu bilgileri içerdiği algısı, sarıh aklın ilahî öğretiyile çatışmadığı fikrine şüpheyle yaklaşılmasına yol açacaktır:

Aklî meselelerde derinleşmiş olup apaçık bilgilerle şüpheli olanları birbirinden ayıran kimse açınsından sarıh aklın peygamberin getirdikleriyle en uyumlu şey olduğu açıktır. Kişinin buna dair bilgisi derinleştikçe peygambere olan muvafakatı da artar. Fakat bu durum şununla birlikte kuşkulu hale geldi: Aritmetik, tıp gibi [matematik] ve doğa bilimlerinde ya da sözelimi fıkıh gibi dinî ilimlerde zekalarıyla sivrilmemiş olan bir grup, bu ilimlerdeki kadar uzman olmadıkları metafizik meselelere -ki bunlar en önemli konular ve ulaşılmak istenen en üst şeylerdir- kendilerince eğildiler. Birtakım uzun, karmaşık sözlerle bunlara dair bazı görüşler ileri sürdüler. Muhtemelen bunlar hakkında konuşan âlimler onların sözlerinin özünü kavrayamadılar. Dolayısıyla âlimlerden bunları tahkik etmeleri istenildiğinde, kendilerinden öncekileri taklide başvurmaktan başka bir yapacak bir şeyleri yoktu. Bu [durum], Yunan mantığında, onların metafiziklerinde, bu ümmetin kelamcılarının sözlerinde mevcuttur. Sözelimi [filozoflar] güruhunun başı Aristoteles bir şey, onun emsali olan Yunan [filozofları] [diğer] bir şey, Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam gibi müslüman kelamcılar başka bir şey söylüyorlar. Bu sözler onların takipçileri arasında sürekli dolaşiyor ve onlar, inananların Allah'ın kelamını öğrenmesine benzer şekilde bunları etüd ediyorlar. Hakkında konuşanların çoğu da onları anlamıyorlar. İbare anlaşılmaktan uzak olunca, ona daha fazla değer veriliyor.⁷⁰

Felsefi fikirleri ve şemaları dinî düşünceye entegre etmeye çalışmanın doku uyumsuzluğu sebebiyle açacağı sorunların farkında olmadıkları iddiasıyla kelamcılar ve sufileri hedef tahtasına oturtan İbn Teymiyye'ye göre filozoflara⁷¹ yönelik bütün eleştirilerine rağmen Gazzâlî, Yunan mantığını sonraki nesiller için vazgeçilmez bir araca dönüştürmek suretiyle kötü bir çığır açmıştır.⁷² Filozofların tutarsızlığını ortaya koyup onları kıyasıya eleştiren, kelam düşüncesinin yetersizliğini vurgulayarak onunla hakikate ulaşamayacağını iddia edip riyazet ve tasavvuf yolunu tercih eden Gazzâlî, bunların hiçbirisiyle hedefine ulaşamayınca ehl-i hadis yoluna yönelmiş, *İlcâmu'l-avâmî* yazmış, ömrünü Buhârî ve Müslim okumalarıyla tamamlamıştır.⁷³

Nasîruddîn Tusî'yi sâbî bir filozof, Sadreddîn Konevî'yi nasranî ve panteist (ittihâdî) bir filozof olmakla itham eden⁷⁴ İbn Teymiyye'ye göre Fahreddîn er-Râzî sadece kelam düşüncesini değil, fıkıh usulünü de meşşâî felsefenin ilkeleri üzerine inşa etmiştir.⁷⁵ Gazzâlî'ye kıyasla Râzî'nin daha değişken olduğunu ve tutarsızlıklar sergilediğini düşünen İbn Teymiyye, Râzî'yi, sürekli soruşturup tartışan karakteriyle bir şeyi talep edip de ona ulaşamayan

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991), 5/314-315.

⁷¹ İbn Teymiyye *İslam filozofları (felâsifetü'l-İslâm)* tabirini doğru bulmamakta, *felâsife fi'l-İslâm* ifadesini tercih etmektedir.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 9/100; a.m., İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, 56. İbn Teymiyye İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sına göndermede bulunarak Gazzâlî'nin meşşâî felsefeden etkilenmiş olmasına "onun hastalığı *eş-Şifâ* dır" (مرضه الشفاء) ifadesiyle atıfta bulunmuştur (*er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, 555). İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye yönelik yaklaşımının bir değerlendirmesi için bk. Yahya M. Michot, "An Important Reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya", *The Muslim World*, 105 (2013), 131-160.

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/100, 4/72.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/62.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2, 59. İbn Teymiyye'nin Râzî'ye yönelik eleştirileri için bk. Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", 223-244.

kimseye benzetmektedir.⁷⁶ Ona göre Râzî, âlemin ezeliyeti gibi çok kritik meselelerde sonradan meydana gelen şeylerin, zamanın, hareketin, cismin başlangıcı olmamasının imkansızlığını kelimcilerin yönteminden hareketle ortaya koymakta, ardından kelimcilerin akıl yürütmesine yönelik eleştirileri sıralamak suretiyle onu yıkmakta, daha sonra bunların başlangıcı olamayacağını öne sürenlerin delillerini sunmaktadır. Fakat o, bunu, yanlış görüşleri bilerek destekleme amacına bağlı olarak yapmamaktadır. Dolayısıyla onun bunu bilerek yaptığını ilişkin su-i zanda bulunmak doğru değildir. Aksine kendi nazarı faaliyetine ve soruşturmasına göre akli delillerle uyuşan şeyi benimsemektedir. Zira her konuda, yaptığı araştırmanın ve buna bağlı olarak elde ettiği bilgilerin kendisini ulaştırdığı sonuçlara göre konuşmaktadır. Bu sebeple söylediklerinin bütününe bakıldığında çelişkilerle malul bir tablo ortaya çıkmakta, bir yerde kabul ettiğini başka bir yerde yanlışlamaktadır.⁷⁷

İbn Teymiyye Sübkî ve Tûfî gibi düşünürlerin felsefi teolojiyi usûlü'd-dîn bağlamına yerleştirip ona dinî düşüncenin sınırları içerisinde meşruiyet atfetme girişimini gerçekçi bulmamakta, özellikle Gazzâlî ve Râzî sonrası oluşan felsefi kelim birikimini, inanç esaslarının akılla temellendirildiği rasyonel bir teoloji olmaktan ziyade felsefi-gnostik düşünce ve nosyonların, naslardan alınan kavramlar üzerinden dinî düşüncenin bir parçası haline getirildiği felsefi bir teoloji olarak görmektedir.⁷⁸ Fakat buradan hareketle İbn Teymiyye'nin felsefi kavramların kullanılmasına karşı çıktığı sonucuna varılması, selef âlimlerinin rasyonel/felsefi teolojiye yönelik eleştirisinin ne salt cevher, araz, cisim gibi kavramların kullanılmasını ne de salt nassın akılla temellendirilmesini hedef almadığını söyleyen⁷⁹ birisi için haksız bir itham olacaktır. Bu sebeple ona göre bazı âlimlerin kelim ilmine yönelik yergisini rasyonel akıl yürütme karşıtlığı olarak okumak doğru değildir. Gazzâlî'nin kelim ilminin bilimsel kimliğine yönelik yaklaşımını analiz eden İbn Teymiyye, bir taraftan eşyanın hakikatini bilmek gibi yüce bir gayeye hizmet etme açısından kelim ilminin yetersizliği fikrini kendi felsefi kelim eleştirisi için kullanmakta,⁸⁰ diğer taraftan bunu naslardan hareketle rasyonel akıl yürütmeyle değersiz hale getirecek bir noktaya taşımamaya çalışmaktadır. Nitekim selef ulemasının kelim ilmi hakkındaki olumsuz cümlelerini herhangi bir kayıt koymaksızın aktaran Gazzâlî'yi eleştirmekte, doğru delillere dayanan sahih bir akıl yürütme faaliyetine karşı çıkmalarının mümkün olmadığını söylemektedir.⁸¹ Bu sebeple kelim ilminin gerçeğin bilgisini veremeyeceği iddiasının, akıl yürütmeyle marifetullâha ulaşamayacağı iddiasına evrilmesi İbn Teymiyye'nin kabul etmeyeceği bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında kelim ilminin salt bir akide savunusu olduğu fikrine de şerh koyan İbn Teymiyye, bu tarz bir savunuyu ve karşıt görüşleri çürütme ameliyesini ikincilleştirmekte, asıl amacın, inananların peygamberin getirdiği şeyleri kavrama ihtiyacıyla ilintili olduğuna dikkat çekmektedir.⁸²

İbn Teymiyye'nin eleştirel okuması, onu mutlak olarak felsefe ya da rasyonel akıl yürütme karşıtı olarak görmemize engel teşkil etmektedir. Dahası onun değerlendirmelerindeki

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 6/35.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 5/333. Râzî'nin *el-Muhassal* ile ilgili olarak İbn Teymiyye'ye atfedilen şu ifadeler, kimi zaman görüşlerinden istifade ettiği Râzî'ye yönelik tepkisini ortaya koymaktadır:

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة والإفك المبين فما فيه فأكثره وحي الشياطين

"*el-Muhassal*'ın okunmasından hasıl olan şey, dinin olmadığı birtakım bilgilerdir. O, sapıklığın ve apaçık iftiranın kaynağıdır. Onda bulunan şeylerin çoğu şeytanların fısıltılarıdır." bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 5/217; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 8/233.

⁷⁸ Bunun Gazzâlî ile bağlantılı bir örneği için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 17/82. Selef ulemasının kelim meseleler karşısındaki tutumuyla ilgili İbn Teymiyye'nin değerlendirmesi için ayrıca bk. *Der'ü te'ârûzi'l-akl*, 8/51.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl*, 1/43-46.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl*, 7/163.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl*, 7/165-181.

⁸² İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl*, 7/182.

üşlup, önemli eleştiriler yönelttiği Râzî sonrası felsefî dilin etkisinde kaldığını göstermektedir. Meşşâî felsefeye ve felsefî kelama yönelik okumaları sebebiyle onu eleştiren Zehebî, filozofların ve eserlerinin zehrini defalarca yutmuş olduğu, zehre fazla maruz kalmanın kaçınılmaz olarak bağımlılık meydana getireceği iddiasıyla İbn Teymiyye'ye yüklenmiştir.⁸³ Yine Hanbelî çizginin önemli düşünürlerinden İbn Receb'e (öl. 795/1393) göre ehl-i hadis uleması İbn Teymiyye'yi sevip onun büyüklüğünü takdir etmekle birlikte, kelamcılarla ve filozoflarla çok fazla meşgul olmasından hoşlanmamışlardır.⁸⁴ Bazılarına göre ise selefleri olan Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin aksine İbn Teymiyye, felsefenin büyüğü evine girip ondan etkilenmeyen, onların tuzaklarına düşmeyen nadir düşünürlerdendir. Bu açıdan o, dinî düşünceyi, aslî kaynaklarına referansla rasyonel olarak inşa etmeyi hedefleyen bir düşünür olarak görülmüştür.⁸⁵

Kelam ilminin, dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyuşmayan yapılar üzerine kurulmasına yönelik eleştirisine rağmen İbn Teymiyye'nin rasyonaliteyi dışlamayan bir teoloji kurgulaması, onun teoloji faaliyetinin ayırt edici hususiyetinin ne olduğuyla ilgili soruyu beraberinde getirmiştir. Bazılarınca "naslardaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışı"⁸⁶ olarak tanımlanan bu faaliyet, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine dayanmaktadır.⁸⁷ Bazılarına göre rasyonel temellendirmeye yönelik bütün vurgusuna rağmen İbn Teymiyye'nin teolojisi Tanrı'yı felsefî tarzda bilme çabasına karşıt olarak, bütün boyutlarıyla O'na kulluğun merkezde yer aldığı moral bir teolojidir.⁸⁸ Teolojik düşünceyi ahlakî amaçları ve belirli davranışları gerçekleştirmenin bir aracına dönüştüren ve onun kendinde değerini yadsıyan bu yaklaşımın İbn Teymiyye'nin düşüncesi açısından geçerli olmadığını savunanlara göre ise, bütün olarak bakıldığında onda bu yapıya indirgenemeyecek teolojik bir faaliyetin varlığı açıktır. Dahası İbn Teymiyye'ye göre teolojik açıdan doğru bir tasavvura sahip olmanın kendisi de bir tür ahlakî ve pratik kaygıyla ilişkilidir.⁸⁹

⁸³ Takıyyüddîn Sübkî, *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red 'alâ İbn Zeffil*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 152.

⁸⁴ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî (Kâhire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/394. İbn Teymiyye'nin Hanbelî çevre içerisindeki imajıyla ilgili olarak bk. Caterina Bori, "Ibn Taymiyya wa jama'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 23-52.

⁸⁵ Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought" *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz-Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 332, 337, 350.

⁸⁶ Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World", *Journal of Islamic Studies*, 15/3 (Eylül 2004), 295.

⁸⁷ Yahya Michot, "A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adwahiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'ârud of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation and Appendices", *Journal of Islamic Studies*, 14/2 (2003), 171.

⁸⁸ Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden and Boston: Brill, 2007), 23.

⁸⁹ Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 24.

Sonuç

Şam-Mısır hattı ekseninde kurulan Memlûkler'in tarih sahnesine çıkışı, biri İslam düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî sonrasında geçirdiği dönüşüm, diğeri Moğol istilaları olmak üzere büyük ölçekte etkili olan iki önemli olgu ve hadise ile aynı zaman dilimine tekabül etmektedir. Kalam düşünce geleneğinin Râzî ile birlikte evrildiği nokta, hem İbn Sinacı felsefenin imalarını ortaya koyup onunla hesaplaşmayı hem de kalam ilminin felsefî kavram ve kategorilerle dönüştürülmesini içeren iki yönlü bir süreci içeriyordu. Râzî, Tûsî, Beyzâvî gibi düşünürlerin yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla etkisini Memlûk topraklarında hızlı bir şekilde hissettiren bu dönüşümün iki yönlü oluşu, Memlûk düşünürleri arasında iki farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açtı. Birincisi Memlûk coğrafyasındaki kökleri İbn Abdüsselam'a dayanan, sonraki süreçte Şehâbeddîn Karâfî, Tâceddîn ve Takıyyüddîn Sübkî, Alâeddîn Konevî, İbnü'z-Zemlekânî, İbnü'l-Vekil gibi düşünürlerce benimsenen *felsefî kelam faaliyetini usulü'd-din'i tesis etmenin bir parçası olarak görme* tavrıdır. İkincisi ise en güçlü temsilini İbn Teymiyye'de bulan *müteahhirîn dönem düşünürlerince üretilen felsefî kelam ile dinî düşüncenin temel kodları arasında doku uyumsuzluğu olduğu* iddiasıdır. Birinci tavrın yüzleşmek zorunda olduğu en önemli sorun, bir düşünce geleneğinin, farklı metafizik ilkelere dayanan bir felsefî dizgeden birtakım kavram ve kategorileri alarak dönüşmesinin onun aslî hüviyetini paradigmatik bir değişime uğrattığıdır. İkinci yaklaşım ise herhangi bir bilimsel-fiziksel teoriden bağımsız, salt naslardan hareketle rasyonel bir teoloji inşa etmenin nasıl mümkün olacağı sorunuyla yüzleşmek durumundadır.

Kaynakça

- Abdelkader al-Ghouz. *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt: Shams al-Dîn Mahmûd b. 'Abd ar-Rahmân al-Isfahânî as a Case Study in the Transmission of Philosophical Knowledge through Commentary Writing*. Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg, 2015.
- Abdurrahman Câmî. *Nefehâtü'l-üns min hadârati'l-kuds*, trc. Lâmiî Çelebi. İstanbul: y.y.; 1289.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *Tabakâtü a'lamiş-şîa*. Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.
- Arıcı, Müstakim. "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. 23-103. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017.
- Arıcı, Müstakim. "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 167-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Esref. "Felsefî Kelamın Mahiyeti: Muteahhirûn Kelamında Mezç ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 35-54. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Bâ Mahreme, Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed el-Yemenî el-Adenî eş-Şâfiî. *Kılâdetü'n-nahr fi ve-feyâtî a'yânî'd-dehr*, thk. Bûcum'a Mekrî-Halid Zevvârî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. *el-Hayâtü'l-'akliyye fi 'asri'l-hurûbi's-salibiyye bi-Mısır ve's-Şâm*. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1972.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Bori, Caterina. "İbn Taymiyya wa jama'âtuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed. 23-52. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Bori, Caterina. "Theology, Politics, Society: the missing link. Studying Religion in the Mamlûk Period", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamlûk Studies States of the Art*. ed. Stephan Comermann. 57-94. Germany: Bonn University Press, 2013.
- Cezerî, Muhammed b. İbrahim. *Târîhu havâdisi'z-zamân*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East". *Arabic Theology Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard Frank*. ed. James E. Montgomery. 371-422. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Cafer el-Müsevî. *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâlî'l-ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmailiyyân. Kum: Mektebetü'l-İsmailiyyân, 1391.
- Faris al-Ahmad. *Corruptions, Imitations and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya's Polemics*. New York: The City University of New York, The Graduate Faculty of Middle Eastern Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World". *Journal of Islamic Studies* 15/3 (Eylül 2004), 287-329.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- İbiş, Fatih. "İbn Taymiyye'nin Razi Algısı ve İzdüşümleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dârulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 57-86.
- İbn Abdülhâdi, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dimaşkî. *el-Ukûdü'd-dürriyye fi menâkibi Şeyhilislam Ahmed İbn Taymiyye*. thk. Ebû Musab Talat. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadise, 2002.
- İbn Fazlullâh el-Ömerî, Şihabuddin Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. thk. Kamil Süleyman el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Habib el-Halebî, Ebû Muhammed Bedreddîn el-Hasan b. Ömer b. el-Hasan b. Ömer ed-Dimaşkî. *Tezkiretü'n-nebîh fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*. nşr. Muhammed Salim Krenkovî, Haydarabad: y.y., 1348.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Ref'u'l-isr'an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn*. nşr. Halil Şehâde-Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimaşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. nşr. Hâfız Abdülhalim Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1979.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. nşr. Muhammed Hamid el-Fikî. Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddîn Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yaşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Emin Emin. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddîn Abdüsselâm el-Harrânî. *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1991.
- İbn Teymiyye. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. thk. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz-Amir el-Cezzâr. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İbn Teymiyye. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986.
- İbn Tolun, Ebu'l-Fazl Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkî. *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllıye kazâe's-Şâm*. thk. Salahaddin el-Müncid. Dımaşk: Mecmeu'l-İlmi'l-Arabî, 1956.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*. thk. Bernd Ratke. Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radyüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî el-Hanefî. *Dürrül-habeb fi târihi a'yâni'l-Haleb*. thk. Mahmud Muhammed el-Fâhürî-Yahya Zekerıyya Abbâre. Dımaşk: Menşürâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferec Cemaleddîn Yuhanna Mâr Grigoriyus b. Tâceddîn Ehrûn el-Malâtî. *Târîhu muhtasari'd-düvel*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Salihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdürrahim b. el-Hasan b. Ali el-Ümevî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdullâh el-Cübûrî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî. *Fevâtül-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- Leblî, Ebû Cafer Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-Haccâc Yusuf b. Yakub b. Ali b. Yusuf el-Fihri. *Fihristü'l-Leblî*. thk. Yasin Yusuf Ayyaş-Avrad Abdurabbih Ebû Zîne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Makkarî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Michot, Yahya M. "A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adwahıyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'ârud of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation and Appendices". *Journal of Islamic Studies*, 14/2 (2003), 149-203.
- Michot, Yahya M. "An Important Reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya". *The Muslim World*, 105 (2013), 131-160.
- Muhammed Râgıb el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*. nşr. Muhammed Kemal. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbullah el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi'âser*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, ts.
- Necmeddîn Gazzî, Ebu'l-Mehâsin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âsire*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Nüveyrî, Ebu'l-Abbas şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzzeddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. Ali Ebû Zeyd vd. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır-Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyau't-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Sancar, Faruk. "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015), 223-244.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986.

1080 | Murat Kaş. Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

- Sübkî, Tâceddîn. *Ref'û'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- Sübkî, Takıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfî b. ali b. Temmâm. *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red 'alâ İbn Zeffl*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Süyutî, Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Hâvî li'l-fetâvî fi'l-fikh ve 'ulûmi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'n-nahv ve'l-i'râb ve säiri'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî. *Buğyetü'l-vu 'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî. *Hüsnü'l-muhâdara fi târîhi Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dâru İh-yai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1967.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought" *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. ed. Birgit Krawietz-Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka. 329-374. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. thk. Ebü Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. Kâhire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002.
- Zehebî, Şemseddîn. *Mu'cemü's-şüyûh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Muhammed Habib Hile. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988.
- Zehebî, Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Şemseddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1997.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebü Yahya Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Fethu'r-Rahmân Şerhu Luktati'l-aclân*. thk. Adnan Ali b. Şihâbuddîn. Ürdün: Dâru'n-Nûru'l-Mübîn, 2013.