

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN TEYMİYYE'DE İSİM VE MÜSEMMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erva AGÂH

Danışman:

Dr. Öğretim Üyesi Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL

2024



T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

# İBN TEYMYİYYE'DE İSİM VE MÜSEMMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erva AGÂH

Danışman:

Dr. Öğretim Üyesi Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL

2024

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

**İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda 201020YL02 numaralı Erva AGÂH'ın hazırladığı “*İbn Teymiyye’de İsim ve Müsemma*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 16/01/2024 günü (10: 00– 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğretim Üyesi Esat Burak ŞAMAN

Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Medeniyet Üniversitesi

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Erva AGÂH

16.01.2024

## ÖZ

Selef düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye, lafızcı perspektifini başta kelâm olmak üzere İslami ilimlerde sürdürürken felsefe ve mantık alanlarında da elden bırakmamıştır. O söz konusu lafızcı yaklaşımını sıfatlar düşüncesinde de devam ettirerek sıfatların hakikatini olduğu gibi kabul etmektedir. Öte yandan ilahi isim ve sıfatların yaratılmışlarınkine benzerlik cihetini yalnızca lafzî benzerlik olarak ele almış, her ismi kendi müsemmasına; her sıfatı ise kendi mevsufuna mahsus kılmıştır. Her iki varlık alanında mevcut olan benzer adlandırmalarda ortak anlamı kabul etmeyerek nominalist sıfat anlayışına, sıfatların hakikatini kabul ederek ise realist sıfat anlayışına yakın durmaktadır. İbn Teymiyye mantıkta ise lafızcı perspektifinin bir devamı olarak nominalist yaklaşımdan kopmamıştır. Hariçte tümel anlamların bulunuşunu kabul etmezken tümellerin zihindeki varlığını kabul eder. Bu meyanda mahiyetin parçalarının zihinde birleşik halde bulunduğu fikrini kabul etmeyerek şeyin mantıksal mahiyetine eşit olmadığını ifade etmektedir. İsme bir öz atfetmeksizin müsemmaya delâletini ve dahi ismin müsemmaya ait olduğunu bildiren İbn Teymiyye, mantıkta izah ettiği bu düşüncelerini isim ve müsemma meselesinde de benzer şekilde ele almış, lafzî düzlemdeki temsillerin hariçtekiyle özdeşlik/aynıyet içerisinde olmadığını belirtmiştir. Bu tez İbn Teymiyye'nin lafızcı perspektifinin yansımalarını sırasıyla sıfatlar ve tanıma yönelik eleştirilerinde göstermekte olup söz konusu yaklaşımın izlerini isim ve müsemma bahsinde araştırmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma meselesinde yürüttüğü tartışmalarda, ismin müsemmaya ait olduğunu ifade ederek muhafaza etmeye çalıştığı lafızcı ve dahi nominalist perspektifi gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, İsim, Müsemma, Sıfat, Tanım, Lafızcılık, Nominalizm.

## ABSTRACT

Ibn Taymiyya, one of the most important representatives of Salafist thought, maintained his literalist perspective in theological, philosophical and other scientific fields. Ibn Taymiyya, who maintained this literalist approach in the idea of attributes, accepts the truth of attributes as they are. On the other hand, he treated the resemblance of divine names and attributes to those of the creatures as a mere verbal resemblance, and made each name specific to its own musamma and each attribute specific to its own mawsuf. He is close to the nominalist understanding of adjectives by not accepting the common universal meaning in these common names, and to the realist understanding of adjectives by accepting the reality of adjectives. In logic, Ibn Taymiyya did not break away from the nominalist approach as a continuation of his verbalist perspective. He does not accept the existence of universal meanings in the exterior and states that they are not equal to the logical essence of things. Ibn Taymiyya, who states that the name belongs to the musamma without attributing an essence to it and that the name even belongs to the musamma, similarly handled these ideas he explained in logic in the issue of name and musamma, and stated that the representations in the verbal plane are not identical with the external one. This thesis shows the reflections of Ibn Taymiyya's verbalist perspective in the topics of adjectives and definition, respectively, and investigates this approach in the topic of nouns and musamma. In this context, Ibn Taymiyya's verbalist and even nominalist perspective, which he tries to preserve by stating that the noun belongs to the personal, will be demonstrated in his discussions on the issue of name and named.

**Keywords:** Ibn Taymiyya, Name, Named, Adjective, Lexicism, Nominalism.

## ÖNSÖZ

Bir ilim geleneği içinde doğan bir sorun genellikle o disiplin içerisinde ele alınır. Ancak, sorunları sadece tek bir disiplin kapsamında değerlendirmek konun farklı disiplinlerdeki tezahürünü ve problemin derinliklerini görebilmeyi göz ardı etmemize neden olur. Kelam ilminde doğan bir disiplin olarak karşımıza çıkan isim ve müsemma meselesi alimler tarafından ilişkili olduğu halku'l-Kur'an ve zat-sıfat problemleriyle birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla isim ve müsemma meselesi söz konusu olduğunda kelam literatüründe mevcut olan değerlendirmeler dışında başka uzanımlarının olup olmadığı bu tezin temel çıkış noktalarından ilkiydi. İsim ve müsemma konusunda yazılmış birçok metin olması hasebiyle tezin bir müellifin görüşleriyle sınırlandırılması gerekecekti. Bunun için de meselenin farklı uzanımlarını da gösterebileceğim bir alim olarak İbn Teymiyye'ye yöneldim. Zira İbn Teymiyye yalnızca İslami ilimlerle kalmayıp felsefe, mantık gibi alanlarda da vukûfiyetine şahit olduğumuz bir alim. Üstelik onun isim ve müsemma hakkında yazdıklarının meselenin farklı yönlerine dikkat çekmekteydi. Her ne kadar İbn Teymiyye bunu böyle ifade etmese de o meselenin içerisindeki bazı tartışmaları dil ve mantık düzleminde değerlendirmiş, ad ve adlandırılan varlık arasındaki ilişki cihetiyle çeşitli tenkitlerde bulunmuştur.

Tezde İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma hakkındaki görüşlerinin yanı sıra onun sıfatlar ve mantık hakkındaki görüşlerine de yer vermek gerekti. Zira meselenin dil ve mantık düzlemindeki tezahürünü resmedebilmek için gerekliydi. Tüm bunların yanı sıra İbn Teymiyye'nin görüşlerini anlamak, açıklamak ve yorumlamak da bilhassa zorlayıcı oldu. Problemlere eserlerinin farklı kısımlarında yer vermesi de meseleyi bütünlüklü olarak takip etmek açısından sıkı bir çaba gerektirdi. Tez yazım sürecinin nihayetinde ortaya çıkan metin yoğun bir şekilde kelam ve mantık kullanımlarını içeriyor. Ancak ilgilisi için zorlayıcı olmayacağını umuyorum.

Tezin yazım sürecinde temel metinlerin anlaşılmasında dahi desteğini, yönlendirmesini hiçbir surette esirgemeyen kıymetli danışmanım ve hocam Dr. Öğretim Üyesi Esat Burak ŞAMAN'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez jürimde bulunup değerli eleştiri ve yönlendirmelerini ileten kıymetli Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN ve Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN hocalarıma da en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum.

Metinleri Arapçalarından benimle okuyarak tartışmaları çözümlememde desteğini esirgemeyen sevgili dayım M. İzzeddin Geçer'e; yazdıklarımı okuyarak değerli fikirlerini benimle paylaşan çok kıymetli arkadaşım Büşra Varır'a; tez yazım sürecinde birlikte olmaktan dahi motive olduğum sevgili teyzem Rümeysa Geçer'e, desteğini gönülden hissettiren arkadaşım Beyza'ya ve tüm yakınlarıma çok müteşekkirim. Onların olmadığı bir tez süreci gerçekten çok daha zorlu olurdu. İlmi serüvenimizde hiçbir surette desteklemekten kaçınmayan sevgili aileme, bilhassa kıymetli anneanneme, anneme ve babam Prof. Dr. Mustafa AGÂH'a çok teşekkür ederim. Nihai teşekkürümü ise kıymetli dedem ve mürşidimiz merhum Seyda Molla Hüsnü GEÇER'e ithaf ediyorum.

İstanbul 2024

Erva AGÂH

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                           |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| TEZ ONAY SAYFASI .....                                                                                    | ii        |
| BEYAN .....                                                                                               | iii       |
| ÖZ .....                                                                                                  | iv        |
| ABSTRACT .....                                                                                            | v         |
| ÖNSÖZ .....                                                                                               | vi        |
| İÇİNDEKİLER .....                                                                                         | viii      |
| KISALTMALAR .....                                                                                         | x         |
| <b>GİRİŞ .....</b>                                                                                        | <b>1</b>  |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM: İSİM VE MÜSEMMA MESELESİ .....</b>                                                      | <b>5</b>  |
| 1.İsim ve Sıfat Ekseninde Zat- Sıfat Problemi .....                                                       | 5         |
| 2.Halku’l-Kur’an Tartışmalarının İsim ve Müsemma Meselesine Etkisi .....                                  | 10        |
| 3.İsim ve Müsemma Meselesinin Ortaya Çıkışı .....                                                         | 12        |
| 4.İsim ve Müsemma Meselesi .....                                                                          | 14        |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM: İBN TEYMIYYE’NİN LAFIZCI PERSPEKTİFİNDEN SIFATLAR VE TANIM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....</b> | <b>20</b> |
| 2.1.1.İbn Teymiyye’nin Lafızci Perspektifinden Sıfatlar Meselesi .....                                    | 20        |
| 2.1.1.1 Sıfatlar Konusuna Yaklaşımlar .....                                                               | 20        |
| 2.1.1.2 İbn Teymiyye’nin Lafızci Yaklaşımı .....                                                          | 21        |
| 2.1.1.3 İbn Teymiyye’de Gayb ve Şehadet Arasındaki İlişki .....                                           | 22        |
| 2.1.1.4 İbn Teymiyye’nin İsim ve Sıfatlar Hakkındaki Genel Düşüncesi .....                                | 23        |
| 2.1.1.5 İbn Teymiyye’ye Göre Lafızların Hakikati .....                                                    | 30        |
| 2.1.1.6 İbn Teymiyye’nin Tümelere Bakışı .....                                                            | 33        |
| 2.1.1.7 İbn Teymiyye’nin Teşkîk ve Tevatu’ Hakkındaki Görüşleri .....                                     | 37        |
| 2.1.2 İbn Teymiyye’nin Mantık İlmi Bağlamında Tanıma Yönelttiği Eleştiriler .....                         | 45        |
| 2.1.2.1 İbn Teymiyye’nin Mantığa Yönelik Eleştirileri .....                                               | 45        |

|                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.1.2.2 İbn Teymiyye'nin Tanıma Yönelik Eleştirileri .....                       | 54        |
| 2.1.2.2.1 Klasik Mantıkta Tanım.....                                             | 54        |
| 2.1.2.2.2 İbn Teymiyye'nin Tanımın Mahiyetine Yönelik Genel Eleştirileri .....   | 57        |
| 2.1.2.2.3.İbn Teymiyye'nin Tanımın Bileşenlerine Eleştirileri.....               | 63        |
| 2.1.2.2.4 İbn Teymiyye'ye Göre Tanım .....                                       | 68        |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN TEYMIYYE'NİN İSİM VE MÜSEMMA ANLAYIŞI...</b>                | <b>72</b> |
| 3.1. İbn Teymiyye'nin İsim ve Müsemma Kavramlarına Yaklaşımı, Tanımlamaları..... | 72        |
| 3.2.İbn Teymiyye'ye Göre İsim ve Müsemma Meselesinin Çıkış Noktası .....         | 74        |
| 3.3.İbn Teymiyye'de İsim Müsemma Meselesinin Temel Tartışmaları.....             | 76        |
| 3.3.1. Zat ile Özdeşlik İlişkisi Bakımından İsim ve Müsemmanın Ayniyeti .....    | 78        |
| 3.3.2. İsmi'nin Müsemmadan Ayrı Olması.....                                      | 85        |
| SONUÇ.....                                                                       | 87        |
| KAYNAKLAR .....                                                                  | 92        |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                                   | 98        |

## KISALTMALAR

| Kısaltma | Bibliyografik Bilgi                       |
|----------|-------------------------------------------|
| bkz.     | bakınız                                   |
| çev.     | çeviren                                   |
| ed.      | editör                                    |
| DİA      | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| İSAM     | İslam Araştırmaları Merkezi               |
| s.       | sayfa                                     |
| t.y.     | basım tarihi yok                          |
| vb.      | ve benzeri                                |
| y.y.     | basım yeri yok                            |



## GİRİŞ

Varlığa dair bilgimizi kelimeler veyahut çeşitli işaret ve temsillerle ifade ederiz. Bir şeyin ne olduğunu bilmeye ilk olarak isminden başlarız. Uzakta olana nida ettiğimiz, yeni doğanı isimlendirdiğimiz ya da eşyamıza taktığımız adın nasıl olur da o şeyin kendisi olduğuna kanaat getiririz? Şeyleri adlandırırken onları taşıdıkları ismin mahiyetine uygunluğundan dolayı mı yoksa salt bir ayırt etme güdüsüyle mi isimlendirdiğimiz belirsizdir. Yaratılanlarda pek çok cevaba kapı aralayacak bu sorular, söz konusu Yaratıcı ve onun isimleri olduğunda nasıl anlaşılmalıdır?

İlahi isimler bilinemez olanı bilinir hale getirir. Tevhid inancının merkezinde olan Yaratıcıya dair bilgimizi Kur'an ve peygamberin bildirdiklerinden ediniriz. Bu bilgilerin en başında gelen ilahi isim ve sıfatların mahiyeti kelâmcılar tarafından birçok yönüyle ele alınmıştır. İlk olarak zat ve sıfat ilişkisinin keyfiyetiyle alakalı sorular karşımıza çıkar. Allah'ın sıfatlarının zatının aynı mı ya da zatından ayrı mı olduğu çeşitli ekollerce tartışılmış, meselenin ilk farklı yorumu ise Mu'tezile'den gelmiştir. Mu'tezile söz konusu sıfatların zatla birlikte var olmasının onlara ezelilik atfetmeyi gerektirdiğini dolayısıyla zatta çokluk fikrine yol açacağı kanaatindedir. Ayrıca söz konusu sıfatların yaratılmışlarınkine benzemesi de onlara göre bir diğer müşküldür. Ehl-i Sünnet ise Mu'tezile'nin aksine sıfatların hakikatini kabul etmekte Mu'tezile'nin tenzihi ve nominalist yaklaşımdan uzak bir tutum sergilemektedir.

Zat ve sıfat probleminin gündeme getirdiği bir diğer mesele ise Halku'l-Kur'an meselesidir. Meselede ilahi kelâmın yaratılmış olup olmadığı sorgulanırken Allah'ın isimleri de bu kapsama dahil olduğundan bu kez ilahi isimlerin yaratılmışlığı gündeme gelir. Söz konusu tartışma başta, sıfat problemindeki gibi, zat ile aynılık ve gayrılık cihetiyle ele alınmış olsa da âlimler nezdinde kimi zaman semantik ve ontolojik yönü de öne çıkarılmıştır.

Selef ulemâsının önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye zat ve sıfat, isim ve müsemma meselelerinde çoğunlukla tâbî olduğu ekolün ilkeleri üzerinden hareket etmiştir. Gerekçelendirmelerinde genel itibarıyla nakle uygunluğu bir ölçüt olarak kabul eder. Bu durum lafızcılık olarak ifade edilmektedir. Ancak onu mensup olduğu selef düşüncesinden ayıran, bilginin doğruluk değerine akıl-nakil çatışmazlığı zemininden de

bakabilmesidir. Buna paralel olarak onu özgün yapan şeylerden biri felsefe ve mantık konusundaki vukûfiyetidir. Bu tezin temel hedeflerinden biri İbn Teymiyye'nin lafızcı perspektifinden felsefe ve mantığa yönelttiği eleştirilerini genelde mantık özelde ise tanım bahsinde göstermektir. Zira ismi temyiz etme gücü bakımından tanım mesabesinde gören İbn Teymiyye, mahiyetin sağladığı özü devre dışı bırakarak isim ve müsemma ilişkisini tayin etmektedir. Tezde, İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma meselesiyle yakından ilişkili olmasından dolayı sıfatlar konusundaki düşünceleri detaylıca ele alınmıştır. Bu doğrultuda meseleye dair sunduğu argümanlarında sıfatlar konusunda ve mantık konusundaki yaklaşımları göz önünde bulundurularak isim ve müsemma meselesinde söz konusu yaklaşımları ve gerektirdiği sonuçlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tezin birinci bölümünde isim ve müsemma meselesiyle yakından ilişkili olması ve tarihsel arka plan sunması sebebiyle öncelikle zat-sıfat ekseninde dönen tartışmalar yer almaktadır. Buradan doğan Halku'l-Kur'an meselesinin isim ve müsemma meselesiyle ilişkisine işaret edilmektedir. Devamında isim ve müsemma meselesinin ortaya çıkışı ve mesele hakkındaki görüşler genel hatlarıyla serimlenmiştir. İkinci bölümünde İbn Teymiyye'nin lafızcı perspektifinin, isim ve müsemma meselesiyle ilişkili olduğunu düşündüğümüz sıfatlar ve tanım bahsine etkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Tanım bahsi ele alınırken mantığa genel bakışı da onun vukûfiyetini göstermek, tanım eleştirilerini mantık bahsinde doğru yere konumlandırmak maksadıyla gösterilmiştir. Üçüncü bölümde ise İbn Teymiyye'nin *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfat* eserinde isim ve müsemma meselesine dair yazdığı özel bölüm ele alınmıştır. Önce meselenin arka planı onun gözünden gösterilmiş devamında ise ayniyet ve gayriyet bağlamında isim ve müsemma hakkında yürüttüğü tartışmalar aktarılmıştır.

İsim ve müsemma meselesi *el-Esma ve's-Sıfat* literatüründe yer alan temel meselelerden biridir.<sup>1</sup> İbn Teymiyye bu alanda müstakil eser veren ilmi şahsiyetlerdendir. *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfat* adlı eserinde sıfatlarla ilgili çeşitli bahisler, isim ve müsemma gibi birçok konuyu detaylıca ele alır. Eserin genel karakteristiği İbn Teymiyye'nin kendi düşüncelerini eleştirdiği görüşlerle birlikte vererek tartışmasıdır. Özellikle kimi

---

<sup>1</sup> Örneğin Abdülkâhir el-Bağdadî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sıfat* isimli eserleri müstakil olarak isim ve sıfatlar bahsini ele alan kitaplardır.

başlıklarda filozofların görüşlerine yer vermesi ilaveten derinlikli kelâmî ve felsefî eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda eserin kıymeti aşikâr olur.

Tezin ilk bölümü isim ve müsemma meselesine dair önemli bir arka plan bilgisi gerektirdiğinden İlyas Çelebi'nin "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim Müsemma" adlı makalesi önemli bir noktada durmaktadır. İkinci olarak da İrfan Eyibil tarafından yazılan "Abdülkâhir El-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı" adlı doktora tezi konu benzerliği bakımından örneklik teşkil etmiştir. Dârimî tarafından yazılan, *er-Red 'ale'l-Merîsî* adlı eser ise isim ve müsemma meselesine değinildiği görülen ilk eser olması sebebiyle önem taşır. Zira meselenin arka planına dair yapılan çıkarımları kanıtlar niteliktedir. Diğer taraftan Gazalî'nin *Maksadu'l-Esna'sı*, Fahrettin Râzî'nin *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, İbn Teymiyye'nin de esmâ ve sıfat bahsinde yer verdiği "İsim ve Müsemma" başlıklı bölümü de konunun anlaşılması için merkezî öneme sahiptir.

İkinci bölümün sıfatlar başlığında, İbn Teymiyye'nin *Mecmuu'l-Fetava Külliyatı*'nın sıfatlarla ilgili bahislerinden, "Marakeş Fetvası", "Allah Nerededir", "Kemal Sıfatları", "Büyük Hamâ Fetvası" adlı kitap bölümleri, müstakil olan *Tevhid Risalesi* eserinden faydalanılmıştır. Orhan Şener Koloğlu'nun "Sıfat Teorileri" adlı kitap makalesi de sıfatlar bahsine genel bir bakış kazandırması sebebiyle oldukça önem arz etmektedir. Mantık ve tanımla alakalı başlıkta ise öncelikli olarak *Nakzu'l-Mantık ve er-Redd ala'l-Mantıkiyyîn* kitaplarını birlikte içermesi sebebiyle *Mecmuu'l-Fetava* külliyatının dokuzuncu cildinde "Mantık Bölümü" referans alınmıştır. Devamında ise Nazım Hasırcı'nın *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri* adlı kitabı mantık eleştirilerini derinlikle ortaya konmuştur. Bu konudaki Türkçe eserlerde nadir olması da önemli bir husustur. Sait Özervarlı'nın *İbn Teymiyye'nin Kelâmî Metodu* adlı eseri İbn Teymiyye'nin selefi çizgisini özümsemek ve felsefî eleştirilerinin mahiyetini anlamak adına teze kaynaklık etmiştir. Son bölümde ise İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma konusundaki görüşleri ele alındığından onun yürüttüğü tartışmaları anlamak ve aktarmak suretiyle yalnızca "İsim ve Müsemma" bahsine referans verilmiştir. İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma bahsine dair müstakil bir yayına rastlanmamıştır.

Bu tez hedeflediği gayeye ulaştığı takdirde öncelikle İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma konusundaki görüşlerinin doğrudan bir teze konu olması bakımından ve meselenin yönlerini göstermek bakımından bir boşluğu dolduracaktır. Ayrıca İbn

Teymiyye özelinde isim ve müsemma meselesinin temas ettiği diğer disiplinlerle ilişkisini ortaya koymuş olacaktır.



## BİRİNCİ BÖLÜM: İSİM VE MÜSEMMA MESELESİ

İbn Teymiyye'ye göre isim ve müsemma meselesinin başlangıç fitilini ateşleyen Halku'l-Kur'an meselesi olmuştur.<sup>2</sup> Abdülkâhîr Bağdâdî de benzer bir şekilde problemin temelinde Halku'l-Kur'an tartışmaları olduğunu belirtir.<sup>3</sup> Bir diğer görüşe göre tartışmalar sıfatlar meselesinden doğmuş ve hicri ikinci yüzyılda başlamıştır.<sup>4</sup> Meselenin başlangıcını tayin edebilmek açısından Halku'l Kur'an meselesine ve sıfatlar bahsine genel bir giriş yapmak gereklidir.

### 1. İsim ve Sıfat Ekseninde Zat- Sıfat Problemi

Allah, İslam tevhit inancının merkezinde bulunur. Dolayısıyla O'na dair her şey farklı açılardan ele alınarak incelenir. Özellikle metafizik tartışmaların en önemli gayesi haline gelen Yaratıcı, isim ile sıfatları, kainatla ilişkisi bakımından felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi birçok disiplinin tartışma-araştırma konularının kaynağı olmuştur. Tüm disiplinler kendi içinde belirledikleri metod üzerinden bir Tanrı tasavvuru ortaya koyarlar.<sup>5</sup> Felsefede metafiziğin gayesi olarak belirlenen Tanrı<sup>6</sup>, tasavvufta ise ahlaki kemalin ve rahmetin kendisidir.<sup>7</sup> Kelâm ilmi, kesin deliller aracılığıyla dini inançları ortaya koyar. İslamiyet'teki Allah inancını ve getirilerini ortaya koymak maksadıyla da kesin delillere başvurur. Allah'ın varlığı, isim-sıfat meseleleri, Allah ile alem ilişkisi gibi konulara odaklanır.<sup>8</sup> Kelâmcılar Allah'ın birliğini, zat bakımından tek olması ve sıfatları bakımından da yarattıklarına benzememesiyle ele almışlardır.<sup>9</sup> Allah'ın yegâne ve benzersiz varlığının esasını zat, sıfat ve fiillerinde bir olması oluşturur. O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri hakkında ekoller birbirinden farklı anlayışlar geliştirmiş, bu doğrultuda ise uluhiyet ve vahdaniyet teorilerini şekillendirmişlerdir.

---

<sup>2</sup> İbn Teymiyye, "el-Esma ve's-Sıfat", *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, İstanbul: Daru'l-İlim Yayınları, 2018, s.539.

<sup>3</sup> İrfan Eyibil, "Abdulkahir Bağdadi'nin Esma ve Sıfat Anlayışı" (Sakarya Üniversitesi, 2019). s. 53.

<sup>4</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim ve Müsemma Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1 (Haziran 1998), s. 111.

<sup>5</sup> Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009, s.9

<sup>6</sup> İbn Sina, *el-İşarat v'et-Tenbihat*, çev. Hasan Melikşahi, 2 c. İstanbul: Ketebe, 2021, s.288.

<sup>7</sup> Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, 2011, s.119

<sup>8</sup> Kartal, *İlahi İsimler*, s.34

<sup>9</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, 1979, s.471.

Allah'ın birliği ve uluhiyetinin temel kaynağı olan zat, sıfat ve fiillerin bilgisi İslam dininde Kur'an'da ve hadislerde bildirildiği üzeredir. Eşari Allah'ın isimlerinin aynı zamanda onun niteliklerini belirten sıfatlar olduğunu söyler.<sup>10</sup> Hangi vezinde geldiği önemli olmaksızın isimler, Allah'ın niteliklerini belirttiği için aynı zamanda sıfattır. Söz konusu sıfatlar Allah'ın zatına delalet etmeleri bakımından isim olarak ifade edilir.<sup>11</sup> Buna ilaveten Beyhakî, isimlere sıfat denilebileceğini fakat her sıfatın bir isim olmadığını belirtir. Çünkü isimler doğrudan Zat'a ve kâmil niteliklerine işaret ederken sıfatlar yalnızca bir manayı ifade ederler.<sup>12</sup> Kur'an Allah'ın isimlerinden “en güzel” anlamına gelen Esmâû'l-Hüsnâ olarak bahseder. Gazalî isimlerin yalnızca Esmâû'l- Hüsnâ ile sınırlı olmadığını daha fazla olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu çeşitli rivayetlere dayandırarak belirtir.<sup>13</sup> Böylelikle bu esmalar aracılığıyla Allah'ın zatı hakkında fikir sahibi oluruz. Bu isimlerden Allah adı, Esmâû'l- Hüsnâ'nın tüm niteliklerini kapsarken<sup>14</sup> diğer isimler ise niteliklerini, kâinatla ilişkisini belirtir. İsim ve sıfat arasındaki ayrımı belirginleştirmek adına öncelikle sıfat kavramının analizine yer vermek yerinde olacaktır.

Sıfat kavramı sözlükte, bir zatın hal ve fiillerine işaret eden isim olarak geçer. Zatın bilinmesi bu isimler aracılığıyla olur.<sup>15</sup> Allah hakkında naslardan aktarılan sıfatlar ise onun insanlar tarafından bilinmesini sağlayan, zatına atfedilen niteliklerdir. Tâhânevî, aynı kökten gelen sıfat ile vasf kelimelerini birbirinden ayırır. Ona göre sıfat vasf edenden kaynaklanırken, vasf, mevsufa aittir. Örneğin Zeyd âlimdir denildiğinde, Zeyd'in âlimlik ile nitelenmesi vasf edenden dolayıdır. Dolayısıyla bu ifade Zeyd için vasıftır. Ancak Zeyd'in ilmi ise onunla kaim olduğundan onun sıfatı olur.<sup>16</sup>

İbn Hazm “sıfatlar” lafzının Allah için kesinlikle kullanılamayacağını zira böyle bir kullanımın Kur'an'da olmadığını ifade eder. Öte yandan ne hadislerde ne de sahabe, tâbiîn ve hatta tâbiînden sonraki dönemde sıfat lafzının kullanıldığı görülmez. İbn Hazm

---

<sup>10</sup> Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Daru'l-Meşrık, 1986, s.38

<sup>11</sup> Eyibil, “Bağdadi'de Esmâ ve Sıfat”, s.12.

<sup>12</sup> Furat Akdemir, “İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020, s.1590.

<sup>13</sup> Gazalî, *el-Maksadu'l-Esna fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, çev. Asım Cüneyt Köksal, İstanbul: Ketebe, 2022, s.198-200.

<sup>14</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997). s.28.

<sup>15</sup> Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, s. 138.

<sup>16</sup> Muhammed Ali Tâhânevî, *Keşşafu İstilahatu'l-Fûnun ve'l-Ulûm*, c. 2, Lübnan: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996 s.1078.

sıfat lafzını ilk olarak Mu'tezile' den Hişam b. Hakem kullandığını belirtir.<sup>17</sup> Fuâd Abdülbaki Kur'an'da sıfat kelimesinin olmadığını ancak Allah'ın birliğine mugayir olan inançlarda O'nun zatını tenzih amacıyla *vasf* lafzının muzari haliyle kullanıldığını söyler. Allah'a nispet edilen nitelik vb. haller için de esma veya isim tabirleri kullanılır.<sup>18</sup>

İsim ve sıfat kelimelerini terim anlamlarıyla literatürde ilk kez kullananın ise Ebû Hanîfe olduğu bilinmekle beraber, iki terim arasındaki farkı Mâtürîdî belirginleştirmiştir. Öte yandan Austryn Wolfson, sıfat terimini kullanan ilk sünni sıfatçının İbn Küllab olduğunu ifade eder.<sup>19</sup> Konuyla alakalı olarak hicri beşinci yüzyıldan itibaren *el-Esma' ve's-Sıfat* adlı eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu kitaplarda sıfat ve isim arasında ayrım çokça zikredilir. Sıfat olan bazı lafızlara isim denmektedir. Bu isimlere örnek olarak *Hayy*, *Âlîm* ve *Hâlik* verilebilir. Sıfat ise Allah'ın zatına nispet edilen manalardır. Sıfatların anlam ve kapsamının kelimenin herhangi bir nev'inden olması sıfat olmasına mâni değildir. Zira Kur'an'da zarf, fiil, isim ve sıfat vezinlerinde gelen sıfatlar ziyadesiyle fazladır.<sup>20</sup>

Kelâm âlimleri sıfat ve isimler arasında ayrım yapmaksızın Allah'a izafe edilen lafızlar arasında Allah lafzı dışındaki tüm lafızların anlam bakımından zata izafe edildiğini ifade ederler. Buna göre izafe edilenler önce nitelik sonra isim halini alır. Söz konusu isimler Allah'ın zatını işaret eden lafızlar olarak ele alındığında ya da sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilen manalar olduğunda, zattan ayrı bir varlık olmayacaklarından herhangi bir sorun teşkil etmez. Ancak Allah'ı birden çok isim ile isimlendirmenin veya sıfatla nitelemenin tevhit ilkesine aykırı bir durum oluşturup oluşturmayacağı ise sıfat probleminin esasını oluşturur.<sup>21</sup>

Sıfatların zat ile ilişkisi hem tevhit hem de zatı niteleme bakımından iki ayrı açıdan ele alınır. Allah'ın zatına nispet edilen sıfatların hâdis oluşu Allah'ın ezeli oluşuna aykırı bir durumken benzer şekilde sıfatların kadim oluşu da yalnızca Allah'ın ezeli ve ebedi oluşuna aykırıdır. Her iki durumun oluşturduğu sorunlar göz önüne alındığında,

---

<sup>17</sup> İbn Hazm, *El-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, c. 2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 36.

<sup>18</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", s.3. bkz. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem* "ism" ve "vasf".

<sup>19</sup> Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2001, s.90.

<sup>20</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, 37., s.100.

<sup>21</sup> Metin Yurdagür, *Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1996, s.36-37.

meselenin özünün Allah'ın sıfatlarının zatının aynı veya gayrı olması fikrine dayandığı söylenebilir.<sup>22</sup>

Kelâmcılar, İslam filozofları ve mezhepleri Allah'ın sıfatlarının var olduğu düşüncesinde hemfikirdirler. Allah'ın kâmil sıfatlarla nitelenmesinde herhangi bir görüş ayrılığı yokken esas problem O'na nispet edilen sıfatların zatla ilişkisinin nasıl olduğudur.<sup>23</sup> Sıfatlar problemine kaynaklık eden sıfatlar ise âlim, kâdir, semî ve basîr gibi sübutî sıfatlardır.

Tabiîn döneminin ortalarına kadar sahabe, Allah'a ilişkin bu nitelikleri anlamlandırırken mevcut anlam çerçevesinin dışına çıkmayarak te'vil yoluna gitmemiştir. Ancak akabinde müteşâbih ayetler ve ilahi sıfatlar hakkında ilk farklı yorum Cehm b. Safvan'dan gelir.<sup>24</sup> Esasında Cehm b. Safvan bu konudaki düşüncelerini Ca'd b. Dirhem vasıtasıyla benimsediği bilinir. Kûfe'deki karşılaşmalarında Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini almış bunları Horasan'da yaymıştır.<sup>25</sup> Bu sebeple sıfatlar konusundaki tartışmaları başlatan görüşlerin Cehm b. Safvan tarafından öne sürüldüğü düşünülür. Öte yandan Mu'tezile sıfatlar konusunda Cehmiyye'yi takip ettiğinden, Cehmiyye'ye yazılan reddiyelerde de eleştiri odağındadır.<sup>26</sup>

Sıfatlar konusunda Mu'tezile ve Ehli sünnet arasında yürütülen tartışmaların karakteristiği akli olmasıdır. Zira tartışmaların başlangıcına kadar olan süreçte bu konuda nakille gelen bilgiler kabul edilmiştir. Eşarî de zat ve sıfat hakkındaki tartışmaları başlatanların Mu'tezile olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Tartışmalarının esası Allah'ın birliğini korumaya dayandığından Mu'tezile konuya oldukça ciddiyetle ve tenzih kaygısı ile yaklaşır. Zira zat ve sıfat ekseninde dönen tartışmaların alt metninde Allah'a yaratılmışların sahip olduğu nitelikleri nispet etmemek yatar.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2, 1(2003), s.93.

<sup>23</sup> Mustafa Bozkurt "Zat Sıfat İlişkisi Bağlamında ilahi Bilgi", *Hikmet Yurdu Dergisi* 7, 13 (01 Ocak 2014), s. 130.

<sup>24</sup> Çelebi, "Sıfat", s.102.

<sup>25</sup> Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, 6. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1990, s.70.

<sup>26</sup> Ayşe Turhan, "Mu'tezili Sıfat Telakkîsinin İnşânda Cehm B. Safvan'ın Belirleyiciliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2018), s. 93.

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasen el-Eşari, *el-İbane an Usûlü'd-Diyâne*, Kahire: İdareti't-Taba'iyye Neşriyye, 1929, s.41.

<sup>28</sup> İbrahim Kaplan, "Sıfatlar Merkezli Teolojik Tartışmalar", içinde *Sistematik Kelâm*, 3 c. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017, s.187.

Mu'tezile'ye göre problem Allah'ın sıfatlarla nitelenmesi değildir. Yani Allah'ın belirtilen sıfatlarla nitelenmesi O'nun varlığına bir benzerliğe yol açmaz. Onların esas karşı çıktığı sıfatların Allah'ın zatına zaid olduğu düşüncesidir. Zira buradan doğan iki problem söz konusu olur. Öncelikle sıfatların zattan ayrı olduğu iddiası zattan ayrı bir varlık düşüncesine yol açar. Ancak Allah bir olduğu gibi O'nun fiilleri, sıfatları ve zatı da birlik içerisindedir. Allah zatiyla görür, işitir ve bilir. O'na dair tüm nitelikler zatının aynıdır. Örneğin Allah, zatiyla âlimdir. Fakat O'nun hakkında ilim sahibidir demek ilme ayrı bir varlık atfetmek olacağından hatalı bir kullanımdır. Aksi halde hem zatında birlik ilkesi zedelenmiş olacak hem de Allah'ın kendisinden başka kadim varlıklar olmasına sebep olacaktır.<sup>29</sup> İkinci olarak ise ilmin mutlak anlamda var olması ezililikten ayrı olarak, Yaratıcı ve yaratılanlar arasında anlam ortaklığına neden olacaktır ki Mu'tezile'nin tenzihçi yaklaşımına göre ise böyle bir ortaklık kabul edilmemektedir.

Ehli Sünnet ittifak halinde Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu düşünür. Allah'a nispet edilen manalar zatının ne aynı ne de gayridir. Mu'tezile tarafından öne sürülen sıfatların zatın aynı olduğu iddiası geçerli bulunmaz. Zira zat ve sıfatın aynı olduğunu iddia etmek sıfatların varlığını reddetmeye yol açar. Ayrıca sıfatların ayrı olduğunu iddia etmek açıklanması mümkün olmayan bir durum meydana getirir. Sıfatlar niteledikleri özellikler bakımından çok oldukları halde Allah'ın zatı bir ve tektir. O halde iki olasılık vardır: Birincisi bu sıfatların Allah'ın zatının tamamı olmasıdır. Fakat buna göre zat ve sıfat tek şey olacağından iki ayrı olguyu bu şekilde birlemek akla aykırıdır. İkinci ihtimale göre ise sıfatlar zatta cüzler halinde bulunur. Bu ise zatın cüzlerden oluşmuş mürekkep bir şey olduğunu iddia etmektir ve tevhit ilkesine aykırıdır.<sup>30</sup> Böylelikle Ehl-i sünnet sıfatların zattan ayrı oluşunu bu argümanla çözmüş olur.

Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmemek de tutarlı değildir. Çünkü sıfatların bilgisi bizzat Allah'ın kelâmından alınmıştır. O kendi zatı için yine kendisi Âlim, Kâdir, Hayy gibi ifadeleri kullanır. Örneğin Âlim denildiğinde biri zat biri sıfat olmak üzere iki mana anlaşılır. İlmi olmayana âlim denmesi imkansızken, cahil bir kimsenin sonradan ilim vasfına sahip olması da mümkündür. Bu durumda sıfatlar zata zaid manalar olarak karşımıza çıkar. Sıfat ve zatın aynı olduğu kabul edildiğinde ise cahil kişinin ilim sahibi

---

<sup>29</sup> Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, 2010, s.302.

<sup>30</sup> Mevlüt Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", içinde *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s.255.

olmadan önceki zatıyla ilim sahibi olduktan sonraki zatının birbirinin aynısı olduğu sonucuna varılır ki bu da yanlıştır.<sup>31</sup>

Ehl-i sünnet böylelikle Mu'tezile'nin taaddüd-i kudema iddiasını temelden yanlışlar. Zira böyle bir iddia için zat ve sıfat ayrımının kabul edilmesi gerekir. Öte yandan Ehli sünnet çözümünde olduğu gibi, zat ve sıfat birbirinin ne aynı ne de gayrı olduğu durumda taaddüt hali ortadan kalkar. Çünkü sıfatlar zatı varlığa getiren şeyler olarak değil, zatın gerektirdiği şeyler olarak zata zaid halde bulunurlar. Bu durumda hakikat aleminde iki şey olmayacağından, sıfatların kadim olmasından da söz edilemez.<sup>32</sup>

## 2. Halku'l-Kur'an Tartışmalarının İsim ve Müsemma Meselesine Etkisi

Halku'l Kur'an ifadesine ne Kur'an'da ne de erken dönem hadis literatüründe rastlanmaz. Ancak konunun tartışma haline getirilmesinde Peygamber efendimize dayandırılan bazı hadislerin kaynaklık ettiği düşünülür. Söz konusu hadisler isnad açısından sahih görülmediğinden Halku'l-Kur'an konusunda referans alınmadığı ifade edilir. Bunun yanında rivayetlerin kelâm ilminin teşekkül sürecinde ortaya çıkması da bu ihtimali zayıflatmıştır.<sup>33</sup>

Halku'l Kur'an meselesinin ilk defa Gaylan ed-Dımaşkî ve Cehm b. Safvân tarafından ortaya atıldığı ve Mu'tezile tarafından devam ettirildiği düşünülür. Öte yandan Darîmî, Bısr El-Merîsî'ye yazdığı reddiyesinde "Allah'ın İsimlerine ve Onların Mahluk Olmadığına İman" adlı bir başlık bulunur. Bu başlık meselenin erken dönemlerden beri tartışıldığını gösterir.<sup>34</sup> Darimi'nin risalesinden anlaşılan, Bısr el-Merîsî ve benzer düşünenlere göre Allah'ın isim ve sıfatları mahluktur. Bu isimler Allah'ın kelâmından olmadığı gibi insanlar tarafından yaratıcıya verilmiştir. Ancak Darîmî böyle bir yorumun Allah'a acziyet yüklemek manasına geldiğini belirtir. Zira tıpkı verme-alma ilişkisinde olduğu gibi isim veren, isimlendirilenden üstün konumdadır. Darimî'ye göre barizdir ki bu Allah için mümkün olmayan bir konumlandırma.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Özler, "Sıfatlar", s.255.

<sup>32</sup> Kaplan, "Sıfat Tartışmaları", s. 188.

<sup>33</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", Dia, 15., 371

<sup>34</sup> İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", DİA. 22. 548.

<sup>35</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Merîsî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- İlmiyye, t.y, s.7.

Darimi'nin reddiyesi önemli bir yer tutmakla birlikte meseleyi kelâmî bir problem olarak gündeme getirenin Ca'd b. Dirhem olduğu, Cehm b. Safvan'ın onun fikrini benimseyip yaygınlaştırdığı düşünülmektedir. Cehmiyye ve Mu'tezile, Allah'ın yarattıklarına benzerliği ihtimalini defetmek için O'ndan ilahi sıfatları nefyetmişlerdir. Konuyla doğrudan alakalı görünen sübutî sıfatlardan kelâm sıfatıdır. Mu'tezile'ye göre kelâm sıfatının ezeli oluşu Tanrı'nın zatında çokluk fikrine götürecektir ve dolayısıyla tevhid ilkesine aykırı düşecektir. Hâdis olduğu takdirde ise Allah'ın hadislere mahal olması söz konusu olur ki bu da Allah'ın kadim oluşuna muhaliftir. Buna göre Mu'tezile Allah'ın zatiyla mütekellim olduğunu, kelâmın ise Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu beyan ederler. Kelâm fiili Allah'ın zatında değil hadis varlıklarda kaimdir. Yaratıcının mütekellim olması ise O'nun ilahi kelâmını, hadis olan başka varlıklarda yaratması anlamına gelir. Dolayısıyla ilahi kelim zattan ayrıdır.<sup>36</sup>

Mu'tezile'nin sıfatların zatin aynı olduğunu söylerken ilahi kelâmın ayrı olduğunu söylemesi zahirde bir çelişki gibi görünse de esasında bu onların kelim sıfatına paralel olarak isimler konusunda da zatta birlik ilkesini sürdürmelerinden gelir. Yani ilahi kelâm yaratılmamış ve zattan ayrı olduğu takdirde bu durum zattan ayrı ezeli isimlerin varlığı düşüncesine yol açacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile bu problemi ilahi kelâmın ve devamında isimlerin yaratılmış olduğu düşüncesi ile çözmektedir. Öte yandan Mu'tezile tenzihçi yaklaşımı doğrultusunda Yaratıcı ve yaratılmışlar hakkında ortak kullanılan kelim sıfatı gibi nasslarda bulunan el, yüz gibi ifadelerin Allah'a nispetinde de te'vile gidilmesi gerektiğini düşünür. Böylelikle zahiri ifadelerden doğan insani özellikler Allah'tan izale edilebilmektedir.<sup>37</sup>

Mu'tezile'nin meseleyi bu şekilde değerlendirmesinin esasında, Hristiyan kelâmına muhalif bir Tanrı tasavvuru oluşturma isteği yattığı düşünülür. Çünkü Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın uluhiyetine işaret etmek maksadıyla hakkında logos yani kelimetullah lafzı kullanılır. Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem aksini ispat etmek maksadıyla ilahi kelâmın yaratılmış olduğunu söylerler. Halku'l Kur'an fikri kelâmî gelenekte Mu'tezile'ye dayandırılrsa da diğer üç ihtimali de göz ardı etmemek gerekir. İbn Esir meselenin

---

<sup>36</sup> Recep Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu:", t.y., s.129-130.

<sup>37</sup> Nail Karagöz, "Allah'ın Sıfatları", içinde *Sistematik Kelâm*, c. 3., Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017, s.15

Tevrat'taki yaratılış temasından kaynaklandığı öne sürer. Diğer bir görüşe göre ise Herakleitos ve Anaxogoras felsefelerindeki “logos” kavramının kelâm olarak çevrilmesi meseleyi ilahi kelâmın ezeliyeti yönüne evrilmiştir.<sup>38</sup> İbn Teymiyye ise Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hakkındaki tartışmaların sıfatlar meselesinden doğduğunu ifade eder. Sıfatların ezeli veyahut kadim oluşu tartışmayı şekillendiren iki parametredir.<sup>39</sup> Bunun yanında Kuran'ın yaratılmış olup olmadığına dair yapılan temellendirmenin kaderle ilişkisi olduğu da düşünülür. Öyle ki Kur'an hem tarihi hadiseleri vuku bulmadan önce zikretmiştir. Bunun yanında geleceğe dair haberlerin *Levh-i Mahfuz*'da bulunduğu şeklinde ayetler vardır. Buna göre Kur'an ifadeleri yaratılmamış olmasa bile en azından olayların tayin ve tesbiti Kuran vahyinin öncesine dayanır.<sup>40</sup> Halku'l Kur'an meselesinin arka planındaki ihtimallere bakıldığında konuyla doğrudan ilişkisi olmasından dolayı esas sebebin Allah'ın kelâm sıfatına olduğu görülmektedir. Genelde ise sıfatların yaratılmışlığı hususuna bağlandığı söylenebilir.

### 3. İsim ve Müsemma Meselesinin Ortaya Çıkışı

Şimdiye kadar Allah'ın sıfatları konusunda yapılan tartışmaların genelde zat-sıfat ekseninde döndüğü gösterilmiştir. Bu tartışmaların önemli iki veçhi vardır: Birincisi söz konusu sıfatların Allah'ın zatının aynı mı ya da gayrı mı olduğudur. İkincisi ise sıfatları ifade etmek maksadıyla yapılan isimlendirmenin aynı anda hem Allah'ın zatına hem de diğer mahlukata işaret etmesinin doğurduğu problemdir. İlk noktada mesele zat-sıfat tartışmalarına kapı aralarken, ikinci noktada isim ve müsemma tartışmaları başlamaktadır.<sup>41</sup> Böylelikle isim ve müsemma meselesi, zat-sıfat ilişkisi, sıfat-isim ilişkisi arasındaki dinamiklerle bağlantılı olarak, Allah'a verilen isimlerin aynı zamanda diğer mahlukata da verilmesi probleminden sadır olur.<sup>42</sup> Her ne kadar başlarda mesele Allah'ın isimlerinin, yaratılmışların isimleriyle lafzî ve ontolojik ortaklığı cihetinden tartışılmış olsa da süreç içinde sıfat-zat ilişkisine paralel olarak, çoğunlukla ismin müsemmayla aynı

---

<sup>38</sup> Yavuz, “Halku'l Kuran”, 371.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, c. 3, 5 c., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s.453.

<sup>40</sup> Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, 2010, s.300.

<sup>41</sup> Çelebi, “Kelâmda İsim”, s.103.

<sup>42</sup> Yusuf Okşar, “İsim-Müsemma Ayrımı”, *Sistemik Kelâm*, c. 3, 3 c. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.

veya müsemmadan ayrı olması yönüne yoğunlaşmıştır. Öte yandan isim ve müsemma probleminin kapı araladığı bir diğer mesele ise Allah'ın isimlerinin tevkifiliği ve kıyasîliği olmuştur.<sup>43</sup>

Meselenin başlangıcının hicri ikinci yüzyılda yazılan, Darimi'nin Bişr el-Merîsî'ye yazdığı "Allah'ın İsimlerine ve Onların Gayri Mahluk Olduğuna İman" adlı risalesine dayandığı düşünülür.<sup>44</sup> Risalede Darimi, Bişr el-Merîsî'nin aksine Allah'ın isimlerinin zatından ayrı olmadığını söyler.<sup>45</sup> Öyleyse bu risalenin isim ve müsemma meselesini literatürde görünür kılan ilk metin olduğu söylenebilir. Ancak mesele, klasik bir kelâm problemi olarak literatüre girmeden önce, sıfatlar probleminde olduğu gibi Cehm b. Safvan ve Gaylan ed-Dımaşkî'nin yürüttüğü tartışmalarla başlamıştır.<sup>46</sup>

Sıfat ve Halku'l-Kur'an tartışmalarının dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda isim ve müsemma meselesinin başlangıcının, esasında zat-sıfat ilişkisinin uzanımlarından kaynaklandığı söylenebilir. İbn Teymiyye de meselenin Halku'l-Kur'an tartışmalarından doğduğunu ifade eder. Bir meselenin başlangıcını tayin ederken birbirleriyle ilişkili iki sebepten daha kapsamlı olanı esas sebep olarak kabul edilebilir. Öte yandan iki meselenin isim ve müsemmayı eşit derecede etkileme ihtimali veyahut ikincil sebebin meselenin ortaya çıkmasında payının daha büyük olması mümkün olabilir. Buna göre zat ve sıfat tartışmaları esas sebep olarak halku'l-Kur'an tartışmalarına kaynaklık eder. Halku'l-Kur'an meselesi de isim ve müsemma için teorik zemini başlatan esas sebep olmasa da maddi anlamda meseleyi görünür kılmıştır. Zira Darimi'nin "Allah'ın İsimlerine ve Onların Gayr-İ Mahluk Olduğuna İman" adlı risalesi de buna delildir.

---

<sup>43</sup> Özkan Tekin, "Allah'ın İsimlerinin Tevkîfilîği ve Kemalpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 1 (01 Mayıs 2022), s. 265-266.

<sup>44</sup> İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *DİA*, 22. s. 548.

<sup>45</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Merîsî*, s.7-8.

<sup>46</sup> Çelebi, "Kelâmda İsim", s.104.

#### 4. İsim ve Müsemma Meselesi

İsim müsemma meselesinin zat-sıfat problemine dayanması kavramlar arasındaki anlam bağının da farklılaşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple öncelikle kavramlar açıklanarak ve teorik farklılıklara dayanan nüanslara değinilmelidir. Dilcilerin ayırımına göre kelimeler isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Bir zamana tâbi olan ve hareket bildirenler fiil; kendinden başka kelimeye bir anlama delalet edip, isim veya fiil olmayanlara da harf denir. İsim kelimesi fiilin aksine herhangi bir zamanla ilişkisi olmayan, kendisinde bir anlam barındıran kelime olarak tanımlanır.<sup>47</sup> İsim ise iki kısma ayrılır: İlki ism-i ayndır. Zeyd, Amr, taş gibi zatı ile kaim olan muayyen nesnelere işaret eder. İkinci olan ism-i mana ise zatı ile kaim olmayan, anlamı ilim gibi belirli bir varlığa ait olan veyahut cehalet gibi yokluğa ait olan isimlerdir.<sup>48</sup> İsim bize müsemmayı bildirirken, fiil ise müsemmanın hareketini bildirir.<sup>49</sup>

İsim kelimesinin aslı hakkında iki temel görüş söz konusudur. Birinci görüş Basra ekolüne aittir. Buna göre, isim kelimesi Arapça'da السمو masdarından türemiştir. Bu kök kelime yükseklik, yücelik anlamlarına gelir. Kufelilerin iddia ettiği diğer bir teoriye göre isim kelimesi الوسم masdarından türemiştir. *Vesm* kelimesi de damga, alamet anlamlarına gelmektedir. Ebu'l-Beka'ya göre kelimenin *sūmuv* masdarından gelmesi, lafzî ve biçimsel bağlamda daha olası ve doğrudur. Zira isim kelimesinin çoğulu *esma* olarak gelir. Ancak *vesm* kelimesinin çoğulu *evsam* olarak gelmektedir. Kufelilerin görüşünün ise anlam bakımından daha uygun olduğunu ifade eder.<sup>50</sup>

Meselenin diğer bir terimi olan müsemma adlandırılan varlık, tesmiye ise isimlendirme faaliyetinin genel adıdır. Üç terim birlikte ele alınınca ortaya şöyle bir anlam ilişkisi çıkar: İsim zihindeki tasavvur, müsemma ismin hariçte adlandırdığı şey, tesmiye ise zihindeki isim ile hariçteki müsemmayı adlandırma faaliyetine denir.<sup>51</sup> Kelâmcılar isim ve müsemma arasında belirledikleri anlam bağına göre, tesmiye ve ismi farklı şekilde kavramsallaştırırlar. İsmin müsemma ile aynı şey olduğu iddia edenler,

---

<sup>47</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s.21

<sup>48</sup> Cürcanî, *Ta'rîfat*, s.21.

<sup>49</sup> Ebu'ul-Beka el-Kefevî, *Küllîyat*, Beyrut: al-Resalah, 1998, s.83.

<sup>50</sup> Ebu'l-Beka, *Küllîyat*, s.83

<sup>51</sup> Çelebi, "Kelâmda İsimi", s.105.

tesmiyeyi ismin zikredilmesi olarak tarif ederler. Örneğin “Zeyd kâtiptir” denildiğinde Zeyd isminin delalet ettiği şey müsemmadır. Ancak Zeyd lafzının yazılması ve zikredilmesi tesmiyedir.<sup>52</sup> Öyle görünüyor ki lügatte isim olarak kullanılan kelime, teorik farklılık kapsamında anlamsal değişikliğe uğramıştır. Buna göre isim diye bildiğimiz şey esasında tesmiyedir. Öyleyse tesmiye için iki anlam söz konusu olur. Biri isim verme ameliyesi diğeri ise ismin zikredilmesidir. Bu görüş esasında isim, müsemma ve tesmiyeyi dilsel, hakiki ve zihinsel olmak üzere üç ayrı düzlemde ele alır. Dolayısıyla isim tesmiye anlamında kullanılsa da tıpkı müsemma gibi hakiki bir şeye karşılık geldiği için dilsel düzlemin dışında bulunur. O halde isim, müsemma ve tesmiyeden dilsel düzlemde kalan yalnızca tesmiyedir. Bu yönüyle tesmiye dili var eden şeydir. Zira isim verme ameliyesiyle tesmiyeler yani isimler dilin yapıtaşlarını oluştururlar.<sup>53</sup>

İsim müsemma tartışmalarının Halku’l-Kuran tartışmalarından doğduğunu ifade eden İbn Teymiyye, meselenin başlangıcında Cehmiyye’nin rol aldığını ifade eder. Cehmiyye ilahi isimlerin yaratılmış ve dolayısıyla müsemmadan ayrı olduğunu iddia ederken, Ehl-i sünnet karşı bir iddia olarak ismin müsemmanın aynısı olduğunu söyler. Bunun yanında Lafziyye tarafından, ismin müsemmanın aynı olduğu iddiası Ahmed b. Hanbel’e nispet edilse de o bu konuda herhangi bir görüş beyan etmemiştir. İbn Teymiyye’ye göre esas olan ise ismin müsemmaya ait olduğudur.<sup>54</sup>

İsmi müsemma meselesinin görünürlük kazanmasında etkili olan bir faktör de Mu’tezile’dir. Mu’tezile isim ve müsemma meselesinde Cehmiyye’yi takip etmiş ve görüşlerinin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla meselenin doğuşu açısından öncü bir noktada duran Cehmiyye ve Mu’tezile’nin konu hakkındaki görüşü başlıca ele alınmalıdır. Öyle ki müellifler isim ve müsemma hakkındaki görüşlerini serdederken genelde meseleyi bu iki mezhebe referansla başlatıp daha sonra diğer mezheplerin görüşlerine yer verirler.

Cehmiyye ve Mu’tezile’ye göre isim ve müsemmadan ayrı, tesmiye ile aynıdır. Mu’tezile isim kelimesi السميّة kökünden gelir. Allah bir şeyi yarattıktan sonra o şeyi

---

<sup>52</sup>Mas’ūd İbn-‘Umar at-Taftazānī, *El-makāsıd: kelâm ilminin maksatları*, çev. İrfan Eyibil, 1. baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 612-615.

<sup>53</sup> Eyibil, “Abdulkâhir Bağdadi”, s.45.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, “Esmâ ve Sıfat”, s.539-541. bkz. İlyas Çelebi İsim-Müsemma Maddesi s. 550

isimlendirir veyahut sıfat ile nitelendirir.<sup>55</sup> Mu'tezile ezelde Allah'tan başka varlık ihtimalini defetmek maksadıyla Allah'ın isimlerinin yaratılmış olduğunu belirtir. İsim müsemma ilişkisini Halku'l-Kur'an meselesine paralel olarak ele almışlardır. Kâdî Abdulcebbar *Şerhu Usûli'l-Hamse*'sinde Mu'tezile'nin görüşlerine yer verir. Kuran'ın mahluk olduğunu ifade eden Mu'tezile isimleri de Ku'ran metninin kapsamında sayar. İsim ve müsemma bir olduğu takdirde Kur'an'daki lafızların Allah gibi kadîm olması gerekir. Buna paralel olarak Allah'ın isimlerinin mahluk olmaması, ezelilik bakımından zatına ortak bir şeyin var olduğunu iddia etmektir. Bu ise Allah'ın ezeli olduğu ilkesine aykırıdır. Öte yandan söz konusu isimler için müsemmanın aynıdır denilmesi de bu ilkeye aykırıdır. O halde en tutarlı haliyle Allah'ın isimlerinin mahluk olduğu düşünülmelidir.<sup>56</sup>

Kâdî Abdülcebbar te'vil meselesini ele alırken öncelikli problemi olarak isim ve müsemma meselesini ele alır. O kelâm âlimlerinin izinden giderek ismi, zat ve sığata mahsus olmak üzere ikiye ayırır. Zat isimleri, isimlendirildikleri şeyler için yeni bir anlam bildirmezler. Bu isimler herhangi bir şeyi, belirlenmiş bir lafızla işaret ederler. Dolayısıyla bu isimlerde öne çıkan şey anlam değil bir şeye işaret eden lafzın kendisidir. Örneğin "Zeyd" lafzı bir kişiye işaret eder. Ancak bu lafız bir kişiye işaret ederken kelimenin kökü olan ve artma manasına gelen "z.y.d" harfleriyle alakalı bir anlama delalet etmez. Diğer bir örnek ise *Nebil* ismidir. Bu isim bir zata işaret ettiğinde yalnızca o zatı gösterir ve nebîl/asalet anlamını taşıyan bir vasma işaret etmez. Diğer taraftan sıfat isimleri için ise durum bunun tam tersidir. Bu isimler bir zata işaret etmeyip, ismi oldukları şeyin türünü ya da vasmaı belirtirler. Örneğin "canlı" kelimesi mahlukatın bir türünü gösterirken zata işaret etmeyen aklî bir manadır. Diğer bir örnek ise *kerem* kelimesidir. *Kerem* kelimesi cömertlik, yardımseverlik gibi genel bir anlamdan haber verirken bir zata işaret etmez. Ancak *Kerem* zat ismi olarak kullanıldığında mevzu bahis yalnızca lafız ve işaret ettiği kişidir. Anlamın bu kullanımda önemi yoktur.<sup>57</sup>

Sabûnı *Maturîdiye Akaîdi*'nde Ehl-i Sünnet'e göre isim ve müsemmanın aynı şey olduğunu ifade eder. Allah'ın isim ve sıfatları zatına nispet edilen manalar olarak zattan

---

<sup>55</sup> Hümeıra, Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği*, Oku Okut Yayınları, 2021, s.50.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2. bs, 'Abidin: Mektebetü Vehbe, 1988, s.542.

<sup>57</sup> Muhammed Âbid el-Cabiri, *Arap İslam Aklının Yapısı*, çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli ve Burhan Köroğlu İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2020, s.?

bağımsız değildirler. Ancak isim tesmiye olarak kullanıldığında müsemmanın gayrı olur.<sup>58</sup> Eşarî isim ve müsemma arasında zat-sıfat ilişkisine paralel üçlü bir birleşimden bahseder. İlk olarak ismin kimi zaman müsemmayla aynı olduğunu ifade eder. Buna göre ismin delalet ettiği şey, müsemmanın kendisi olması bakımından zatıdır. Örneğin Allah ismi müsemmanın özel adıdır ve direkt olarak zat kastedilir. Diğer başka anlam ihtimalleri düşünülmez. İkinci kategori ismin müsemmadan ayrı olduğu, hâlık ve râzık isimleridir. Bu isimler isimlendirilenin başkasına nispetine delalet eder. Üçüncü grup ise âlim ve kadîr gibi ismin müsemmanın ne aynısı ne de müsemmadan başka olduğu isimlerdir. Bu kategorideki isimler müsemmanın zatıyla kaim olan hakiki bir anlama işaret eder. Dolayısıyla Eşarî zat ile kaîm olan bu isimlerin zatın ne kendisi ne de zattan bütünüyle ayrı olduğunu düşünür.<sup>59</sup>

Cürcanî tartışmanın lafız olan isim ve müsemma arasında olmadığını ifade eder. Esas tartışma ismin delalet ettiği şey ve asıl varlık arasındaki ilişkidir. Bu doğrultuda sorulması gereken soru, “ismin medlulü, mahiyet itibariyle mi veyahut onda arız olan ve uygun bir anlam itibariyle mi zatın aynıdır? Cürcanî soruya cevaben Eşari’nin isim müsemmanın aynıdır argümanında lafız halindeki ismin kastedilmediğini söyler. Öyleyse Eşari ismin medlulünü kastetmiş, lafız olan ismin ise tesmiye olduğunu söylemiştir.<sup>60</sup>

İsim ve müsemma konusunda Eşari’yi takip eden Begavi, isim müsemmanın kendisidir demiş ve harflerden oluşması itibariyle ismin, tesmiye olduğunu belirtmiştir. Begavi’nin görüşüne göre tesmiyeye isim de denilebilir. İbn Furek’e göre kelâmcılar isim konusunun anlamında ihtilaf etseler de ismi bir şeyin zatı ve aynı olarak tanımlamışlardır. Tesmiye ise bu isimden söz edilmesi ve bu ismin işaretidir. Bu bakımdan kelimenin anlamının tesmiyeyi de içine alacak şekilde genişletilmiş olduğunu beyan eder. Bunun yanında dilciler ismi, düzenli bir şekilde sıralanan ve bir anlama işaret eden harfler olarak tanımlarlar. Cehmiyye ve Mu’tazile dilcilerin söylediğine yakın düşecek şekilde isim ve sıfatların müsemmalara işaret eden sözler olduğunu söylemişlerdir.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Selami Yanmaz ve Bilal Taşkın, “el-Envârü’l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî’nin Kelâmî Görüşleri”, *Eskiye*, 49 (30 Haziran 2023): 479-500.

<sup>59</sup> Seyid Şerif Cürcanî, *Şerhu’l-Mevakıf*, çev. Ömer Türker, c. 3, 3 c., İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s.360.

<sup>60</sup> Okşar, “isim-Müsemma”, s.206.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, “el-Esma ve’s-Sıfat”, s. 544.

Gazalî ise Eşari itibarıyla geliştirilen üçlü birleşime karşı çıkmıştır. Zira Gazalî'ye göre isim, müsemma ve tesmiye birbirinin eş anlamlısı olmayıp, birbirinden farklı anlamlara sahiptir. İsim iddia edilenin aksine hem tesmiyeden hem de müsemmadan başkadır. Varlık a'yanda, zihinde ve dilde olmak üzere üç merhalededir. Ayandaki varlık hakikiyken, zihindeki varlık ilmî ve surî, dildeki ise lafzî ve delîlidir.<sup>62</sup> Gazalî'ye göre insanların isim ve müsemma konusunda ihtilafa düşmelerinin sebebi bu üç düzeyi birbirlerinden ayıramamalarıdır. Oysa her bir merhalenin kendine mahsus özellikleri bulunur. Esasında aynılık ve ayrılık kategorilerinin hakikatleri açıklamak için bir metot olduğunu savunur. Bunun yanında Eşarî'nin isim ve müsemma ilişkisine dair üçlü birleşiminin isim, müsemma ve tesmiye lafızlarında yaptığı te'vil üzerinden temellendirdiğini bunun ise doğru olmayacağını belirtir.<sup>63</sup>

Fahreddin Râzî yapılan ayrımların ve tevillerin gereksiz olduğunu düşünmekle beraber Gazalî'nin açıklamalarını destekler. Buna göre müsemma kendisi için seslerin varlığının ortaya konulduğu lafız, isim bu lafzın kesintili seslerle ifade edilmesi, tesmiye ise isim ve anlam arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Öte yandan Râzî, Mu'tezilenin ilahi isimlerin yaratılmışlığı iddiasını reddeder. Bunun yerine ilahi isimlerin ezeli olduğunu söyler. Bunu bir kılıca benzetir. Kılıç henüz kınındayken kesici değildir ancak çıkartınca keskin adını alır. O halde ilahi isimler ezeli olmakla beraber zorunlu değil mümkündür.<sup>64</sup>

Görünen o ki isim ve müsemma tartışmalarında Gazalî oldukça önemli bir noktaya parmak basmıştır. Zira ekollerin konu hakkında yaptığı kavramsallaştırmalar farklılaştığında teoriler de farklılaşmaktadır. Esasında çoğunlukla terminolojik farklılıklardan doğan tartışmalar kavramlar arasında uyum tespit edildiğinde giderilebilmektedir. Bununla birlikte meselenin çeşitli tartışmalara sebebiyet vermesi lafız-mana, dil-mantık ilişkilerinin tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanır.

Öyleyse isim ve müsemma meselesinin başında zikredildiği gibi meselenin ilk tetikleyicisi olarak karşımıza zat ve sıfat arasındaki ilişkinin keyfiyeti çıkar. Hususen Mu'tezile'nin kelam sıfatı etrafında döndürdüğü tartışmalar, meselenin merkezinde konumlanmıştır. Zira kelam sıfatının nasıl anlaşıldığı aynı zamanda ilahi kelamın Allah'ın

---

<sup>62</sup> Gazalî, *el-Maksadu'l-Esna*, s.26.

<sup>63</sup> Çelebi, "Klasik İsim", s.110.

<sup>64</sup> Fahrettin Razi, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

zatiyla olan ilişkisiyle doğrudan alakalıdır. Mutezile ilahi kelamın Allah'ın zatiyla kaim olduğunu kabul etmemekte kelam sıfatını ise fiil olarak görmektedir. Bu sayede ilahi kelam zat ile var olan ezeli bir unsur olmaktan çıkacaktır. Kelam sıfatını fiil olarak yorumlayarak ise Allah'ın ilahi kelamı cisimlerde yarattığını göstermektedir. Öte yandan Ehl-i sünnet ilahi sıfatları zatın ne aynı ne gayrı olarak ifade ederken kelam sıfatını da bu kabilden ele alır. Ehli sünnet ilahi kelamın ise yaratılmamış olduğunu düşünmektedir.

İlahi kelama dahil olan Allah'ın isimlerinin nasıl değerlendirileceği ise isim ve müsemma meselesine kapı aralamıştır. Mutezile Allah'ın isimlerinin ilahi kelamın kapsamında olması itibarıyla zatından ayrı olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla temel iddiaları ismin müsemmadan ayrı olduğudur. Ehli sünnet ise ismin müsemmanın aynı olduğunu iddia etmektedir. Ancak daha sonra isim ve müsemma hakkındaki tartışmalar Cürcanî'nin de zikrettiği gibi ismin müsemmaya yani zata delaleti bakımından ele alınmıştır. Bu yönüyle isim ve müsemma tartışması isim ve isimlendirilen zat arasındaki ortaklığın cihetini belirlemeye yöneliktir. Öyleyse meselede ismin mahiyeti, zat ile ilişkisinin keyfiyeti ön plana çıkmaktadır.

İbn Teymiyye isim ve müsemma konusundaki görüşlerini hem halku'l-Kuran meselesi bağlamında hem de ismin zata delaleti bakımından ele almıştır. Halku'l-Kuran konusunda selef çizgisini takip ettiği görülen İbn Teymiyye ilahi isimlerin yani kelamın yaratılmadığı kanaatindedir. Ancak meselenin bir diğer uzanımı olan ismin zata delaletini nasıl açıkladığı belirsizdir. Bu bağlamda tezin gelecek bölümünde İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü açıklamak için sıfatlar konusundaki görüşleri ayrıntılı şekilde ele alınacaktır. Zira ismin zata delaletinin mahiyet itibarıyla mı yoksa salt bir adlandırma mı olduğu ancak kavramların ve kavramlar arasındaki ilişkilerin irdelenmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin sıfatlar hakkındaki görüşleri bu noktada önem arz etmektedir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin mantıksal düzlemde isim hakkındaki düşüncesi de bir diğer önemli husustur. Sıfatlar hakkındaki düşüncesinden sonra mantıksal düzlemde isim hakkındaki görüşleri de onun mantığa yönelttiği eleştirileri bağlamında ele alınacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM: İBN TEYMYİYE’NİN LAFIZCI PERSPEKTİFİNDEN SIFATLAR VE TANIM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

### 2.1.1. İbn Teymiyye’nin Lafızci Perspektifinden Sıfatlar Meselesi

#### 2.1.1.1. Sıfatlar Konusuna Yaklaşımlar

Şimdiye kadar zat-sıfat tartışmalarının iki farklı yaklaşım üzerinden şekillenmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. İlki sıfatların anlaşılmasında ontolojiyi bölünmez bir bütün olarak gören realist sıfat teorisidir. İkincisi ise sıfatların varlığında Yaratıcı ve yaratılanlar arasında ontolojik bir ortaklık görmeyen nominalist çizgidir. İki yaklaşımı birbirinden ayıran nokta ise gaib ve şahid arasındaki ilişkinin değerlendirilme biçimidir. Her iki yaklaşımda şahid alemdeki sıfatların zattan ayrı bir gerçekliği olduğunu kabul eder ancak söz konusu Allah’ın sıfatları olduğunda yaklaşımları farklılaşmaktadır. Realist yaklaşımda gayba dair bilginin referans noktası şahid yani görünür alemdir. Dolayısıyla onların ontolojiyi bölünmez bir bütün olarak görmelerinin sebebi de budur. Realistler Allah’ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatları gibi ayrı bir gerçekliği olduğunu kabul ederler. Nominalist sıfat teorisi ise iki ayrı varlık düzeyinde farklı ontolojik gerçeklikler olduğunu, yaratılmışların sıfatlarından ayrı bir gerçeklikleri olduğunu iddia eder. Ancak nominalist teoriye göre Allah’ın sıfatlarının zatından ayrı bir gerçekliği olduğu iddia edilemez.<sup>65</sup>

Realist ve nominalist bakış arasındaki ayrımı tetikleyen faktörlerden biri de sıfat, zat ve isim arasındaki ilişkidir. Zatı niteleyen sıfatlar için iki durum söz konusu olabilir: Ya sıfatlar ilahi isimlere ontolojik kaynaklık sağlamaktadır ya da tüm gerçekliği ile isimlere özdeş bir haldedir. Yani realist sıfat yaklaşımında sıfat harici bir gerçekliğe sahipken nominalist yaklaşımda sıfat harici bir gerçekliğe sahip olmayıp yalnızca isimden ibarettir. Realist yaklaşımda Allah, haricteki şeylerde somut bir etkiye sebep olan bir ilmin varlığıyla âlimken, nominalist yaklaşımda zatıyla âlimdir.<sup>66</sup> Esasında nominalist

---

<sup>65</sup> Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, s.961.

<sup>66</sup> Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, s.964-965.

yaklaşımın itirazı Allah'ın sıfatları kabul edildiğinde sıfat-mevsuf ilişkisinin cevher ve araz düalizminden kaynaklanmasıdır. Zira sıfatların gerçekliğinin kabulü maddi alemde arız olan sıfat anlayışına götürür. Bu ise tevhide aykırıdır.<sup>67</sup>

Öyleyse bölümün devamında araştırılması gereken husus İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusunda nasıl bir yaklaşım izlediğidir. Zira onun sıfatlar konusundaki yaklaşımı hem sıfatların birer ifadesi olarak hem de sıfatlarla ilişkisi bakımından isimler hakkındaki yaklaşımını da ortaya koyacaktır.

### 2.1.1.2. İbn Teymiyye'nin Lafızcı Yaklaşımı

İslam düşüncesinde akılcı ve nakilci yani lafızcı olmak üzere iki türlü perspektif söz konusudur. Akılcı yaklaşım bilgiye konu olan şeyleri aklî düşünme biçimiyle ele almış, aksi olan şeyleri de reddetmiştir. İkinci olarak lafızcı yaklaşım nassı ve nassın bağlı olduğu nakli esas almıştır. Söz konusu yaklaşımlar hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin birçoğunda yer alır.<sup>68</sup>

Kelâm ilminin serüvenine bakıldığında ilk kelâmcıların hakikati keşfetmede akılı bir araç kullanmadığı ancak vahyedilen nassın içselleştirilmesinde akla başvurmaktan geri durmadıkları görülür. Ebû Hanîfe'nin kıyasî metodu, Maturidiyye'nin akılcı kelâmî bakışı, Mu'tezile'nin yakalamaya çabaladığı yöntem de söz konusu akılcı yaklaşımdır. Diğer taraftan ise Ahmed b. Hanbel'in diğer tüm akılcı yaklaşımlara ve hususen Mu'tezile'ye karşı durduğu salt nakilci yani lafızcı yaklaşım söz konusudur.<sup>69</sup>

Ahmed b. Hanbel ve ona nispet edilen görüşlerin etrafında oluşan Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Teymiyye, mezhebinin kelâmî görüşleri ve dolayısıyla yaklaşımında paralellik göstermektedir.<sup>70</sup> Kelâmcıların aklî ve felsefî önermelere metinlerinde yer verip, hakikati gerekçelendirmelerinde kullanmalarını eleştirmektedir.<sup>71</sup> İbn Teymiyye'nin lafızcı yaklaşımı sıfatlar düşüncesinde de oldukça belirgin bir şekilde

---

<sup>67</sup> Koloğlu, "Sıfat Teorileri", s.968.

<sup>68</sup> Claude Salamé, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist ve Lîteratist Akımlar", çev. Kâmil Güneş, *Marîfe Dergisi*, 2002, s. 197.

<sup>69</sup> Salamé, "Kelâm İlminin Temelleri", s.197-8.

<sup>70</sup> Burhaneddin Kırıyıcı, "İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)" (Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s.212.

<sup>71</sup> Kırıyıcı, "İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil", s.239.

karşımıza çıkar. Bu noktada onun sıfatlara yaklaşımında lafızcı tavrını devam ettirdiği söylenebilir.

Lafızcı yaklaşımın kendini gösterdiği meselelerden biri de naslardaki lafızların nasıl anlaşılması gerektiği konusudur. Bu noktada İbn Teymiyye'nin mensup olduğu lafızcı perspektifte lafızların mecaz olduğu iddiası kabul edilebilir değildir. Zira lafızların kullanılmış oldukları anlam üzerine hakikat olduğunu düşünmektedir. Allah'ın eli, istivası, görmesi, işitmesi ve dahi tüm sıfat ve isim kullanımlarında, zikredilen her lafzın Allah için hakikat olduğunu fakat bu hakikatin keyfiyetinin bilinmediğini ifade eder.

### 2.1.1.3. İbn Teymiyye'de Gayb ve Şehadet Arasındaki İlişki

İbn Teymiyye'ye göre zihin gaybî bilgiye şahid alemde gördükleri üzerinden ulaşır. Gördüklerimiz üzerinden zihin değerlendirme yaparak genel küllî önermelere ulaşır. Allah'ın sübutî sıfatlarında da durum budur. Hayat, ilim, irade gibi şeyler insanlar tarafından şahid alemde deneyimlenmemiş olduğunda gaibde bulunanın varlığı anlaşılmazdır. Dolayısıyla gaibde bulunanla müşahade ettiğimiz arasında bir ortak yön bulunmalıdır ki bu ortaklık mütevatır lafzın müsemmasıdır. Söz konusu ortaklık sayesinde gaibi anlar ve kabul ederiz. Aklın çalışma prensibinden kaynaklanan bu durum, duyular vasıtasıyla şeylerin benzerlerinden hakikatini anlamamanın bir yoludur. İbn Teymiyye buna örnek olarak yüce Allah'ın ahiret nimetlerinin bir benzerini dünyada kullara bahşetmesini vermektedir. Zira benzerleri konusunda bilgimizin olmadığı şeylerin anlaşılması da mümkün değildir. Ancak bununla birlikte bu nimetlerin hakikatlerinin dünyadakilerle aynı olmadığı, cennetteki şeylerin dünyada yalnızca isimlerinin mevcut olduğu vakidir.<sup>72</sup> Bu meyanda Yaratıcı'nın sıfatları hakkında da benzer biçimde düşünen İbn Teymiyye, benzer isimlerin ve sıfatların arka planındaki hakikatin yalnızca Allah tarafından bilindiğini ifade eder. Söz konusu isim ve sıfatların tevili de yalnızca peygamberler, âlimler, melekler veyahut sadece Allah tarafından bilinmektedir.<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye Allah'ın sıfatların anlaşılabilmesinin yolunu görünür alemde benzer sıfat lafzına sahip olan şeyler aracılığıyla gerçekleştiğini ifade

---

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", içinde *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Daru'l-İman Yayınları, c. 5, İstanbul, 2018, s.133-134.

<sup>73</sup> "İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.135.

eder. Ancak İbn Teymiyye bu durumun aklın çalışma prensibinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu noktada o gaib alemdeki şeylerin şahid aleme kıyasla anlaşılabilirliğini ancak bu kavrayışın hakikati gerçek anlamıyla kavramak olmadığını da beyan eder.

#### 2.1.1.4. İbn Teymiyye'nin İsim ve Sıfatlar Hakkındaki Genel Düşüncesi

İbn Teymiyye sıfatlar konusunun başlangıcında Allah'ın sıfatlarının mükemmel olduğu düşüncesinden hareket eder. Ona göre Allah hakkında varlığının zorunlu olduğu kemal sıfatlarının ispat edilip, kemale aykırı sıfatlardan da nefyedilmesi gerekmektedir. Allah'ın sıfatlarının varlığını isbat etmenin kullar açısından zorunlu bir hüküm olduğu kanaatindedir.<sup>74</sup>

Onun sıfatlar meselesinde esas aldığı ilke hem nefy hem de isbat ile Allah'ın kendisini ve peygamberin onu vasıflandırdığı sıfatlarla tasvif etmektir. Yani ona göre temel yaklaşım Allah'ın kendi hakkında isbat ettiği hususların varlığı isbat etmek, kendisini nefyettiği şeylerden ise O'nu münezzeh kılmaktır.<sup>75</sup>

İbn Teymiyye bu konuda selefin yaklaşımının, Allah'tan ve peygamberden bildirilen haberlere mutabık olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla onun sıfatlar konusundaki tutumunu besleyen selef düşüncesidir. Selef sıfatları tekyîf, teşbih/temsîl<sup>76</sup>, tahrîf ve ta'tîl olmaksızın anlamaya çalışır. Öyleyse selefin sıfatları anlama metodu Allah'ı yaratılmışlara benzetmeyi nefyedip, isim ve sıfatlarını ispat etmektir. Sıfatlar hususunda esas aldıkları ilke teşbih olmaksızın ispat etme, işlevsizleştirmeksizin tenzih etmektir. Nitekim selef uleması, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir, görendir"<sup>77</sup> ayeti ve benzerlerini referans alırlar. "Onun benzeri hiçbir şey yoktur" ibaresiyle teşbih ve temsîl gibi ihtimaller defedilmiş olur. "O işitendir, görendir" denmesi ile ise ilhad ve ta'tîl reddedilmiştir. Öte yandan Allah'ın sıfatları peygamberler tarafından ayrıntılı bir şekilde

---

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: İz Yayınları, 2009, s.12-13.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, "Tevhid Risalesi", s.13.

<sup>76</sup> Kelâm literatüründe teşbih ve temsîl aynı anlamlarda kullanılırlar da kelimelerin kökenleri şîbh ve misl bakımından farklılaşırlar. İki varlık arasında şîbh yani benzeme sıfatlar arasında vâkiyken, temsîl ise zatları birbirine benzetmek anlamına gelir. Dolayısıyla varlıklar ortak özellikleri bakımından benzetilseler de bu benzerlikler zatların aynılığından kaynaklanmadığı için iki zat birbirinin misli değildir.

<sup>77</sup> Şûra,42/11

ortaya konmuş, O'na ait tüm isim ve sıfatlar mahsus kılınmış, layık olmayan tüm hususlar ise nefyedilmiştir.<sup>78</sup>

Selefin sıfatların teviline mahal vermediğini ifade eden İbn Teymiyye, “En güzel isimler Allah’ındır, onlarla O’na dua edin. O’nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri terk edin. Onlar yapmakta olduklarının cezasını göreceklerdir.”<sup>79</sup> ayetine referansla isim ve sıfatlar hakkında mevcut naslar dışına taşmayı kabul etmez.<sup>80</sup> Nassın zahirinden doğrudan anlaşılan manaların te’vile açık olmadığını belirten İbn Teymiyye, tevilin ise esas manaya şüphe katmak olduğunu ifade eder.<sup>81</sup>

Burada önemli nokta İbn Teymiyye’nin nassın zahirinden ne anladığıdır. Kur’an ve hadis metinlerinden bildirilen şeyi doğrudan kabul etmenin gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla isim ve sıfatlar hakkında vurguladığı ilk ilke, anlamlarının bilinme şartı olmaksızın, olduğu haliyle sabit olup iman edilmesi gerektiğini beyan eder.<sup>82</sup> Sıfatların sabit olduğu hususunda muhatabın sıfatı anlama şartının aranmadığını belirtmiş olur. Nassın zahirinden anlaşılan mana konusunda iki yöne vurgu yapar: İlki nasların geneline dairdir. Ona göre bir nassa mevcut olan lafızlardan anlaşılması gereken öncelikle nassın delalet ettiği doğrudan anlamdır. Bu ise direkt olarak anlamın müsemmasına mahsus olur. Bu durumda zahir anlamın inkarını gerektirecek bir delil olmadığı müddetçe söz konusu lafızlar olduğu gibi kabul edilmelidir.<sup>83</sup> İkinci olarak ise içerdiği anlamın delaletinde kapalılık olan mücmel lafızlar veya birden fazla anlama gelen lafızlar söz konusu olduğunda, yaratılmışların sıfatlarına benzetmeyi zahir olarak kabul etmez.<sup>84</sup> Zira hal böyle olunca hem zahirden maksat yanlış anlaşılmış olur hem de zahirdeki anlam kendinde yanlış bir şeye dönüştüğünden te’vile ihtiyaç duyar.<sup>85</sup>

İbn Teymiyye sıfatlar konusunda selef bayrağını devralırken, selefin metodunun dışındaki sıfat yorumlarını da eleştirir. O felsefecilerin sübutî sıfatları bırakıp, Allah’ı izafî ve selbi vasıflarla nitelediğini ifade eder. Bu şekilde ise sıfatlardan azade yalnızca mutlak bir varlık ispat edilmiş olur ki bunun dış dünyada bir hakikatinin olması söz

---

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.14.

<sup>79</sup> A’raf, 7/180.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.14.

<sup>81</sup> Ömer Aydın, “Haberi Sıfatları Anlama Yolları”, s.140.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.53.

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.58.

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.54.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.55.

konusu değildir. Dolayısıyla bu şekilde Allah'ın varlığı yalnızca zihin alanında varlık kazanmış olur. Ancak bu durumda hem Allah'ın isim ve sıfatları işlevsiz kılınmış olacak hem de varlığının madumlardan farklı bir anlamı olmayacaktır. Hususen “ne o ne o” şablonunda kurulan ve genelde iki zıttan Allah'ı tenzih etmek maksadıyla öne sürülen tenzihi cümlelerin, Allah'ın varlığını madum şeylere benzetmek olduğunu ifade eder. Bu tarz cümleler iki zıddın aynı anda nefyini ispatlar. Ancak ne hariçte ne de zihinde iki zıddın bir arada bulunması mümkün olmadığı gibi iki zıddın aynı anda izalesi de mümkün değildir.<sup>86</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Mu'tezile ve felsefecilerin yanlışlığı bir diğer husus ise sıfat ve mevsufu aynileştirmeleridir. Yani o felsefecilerin ilimle âlimi bir saymakta yanlışlığa düştüklerini beyan eder. Bunun yanında sıfatları da birbirinden ayırmamışlar, ilim, kudret, irade vesair sıfatlar arasında bir fark gözetmemişlerdir.<sup>87</sup>

İbn Teymiyye, Mu'tezile'ye mensup bazı kelâmcılar tarafından Allah hakkında yalnızca isimleri ispat ederek, söz konusu isimlerin kapsamındaki sıfatları dışarıda bırakılmasını eleştirmektedir. Ona göre Mu'tezile, Allah'ın muttasıf olduğu âlim, basîr, semî, kâdir gibi sıfatları salt özel isimler saymışlar veyahut söz konusu sıfatları iptal ederek yalnızca isimleri ispat etmişlerdir. Fakat İbn Teymiyye, bu durumun yanlış ve sahih nakle uygun olmadığını belirtir.<sup>88</sup> Zira sıfatlar bildirildiği üzeredir. Salt özel isim sayıldığı takdirde kapsamındaki nitelikler iptal edilmiş olur. Sıfatlar konusunda vurguladığı bir diğer husus ise söz konusu niteliklerin cevher, araz, tehayyüz, hulül, hudüs gibi kavramlar üzerinden okunmaması gerektiğidir. Zira ilk dönem kelâmında bu kavramlar selef tarafından kullanılmamıştır.<sup>89</sup>

İbn Teymiyye zikredilen eleştirilerini serdettikten sonra önemli olan onun söz konusu yaklaşımlara karşı nasıl bir tavır sergilediğidir. İlk olarak Allah'ın hem isbat hem de tenzih yoluyla nitelenebileceğini öne sürer. Sıfatların isbatına yönelik referans aldığı ayetlerde Allah'ın zikredilen özelliklerinin katî suretle mevcut olduğu ifadeler söz konusudur. O'nun her şeyi bilen, gören, işiten veya her şeye gücü yeter oluşu bu duruma

---

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.18-19.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.19.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.19-20.

<sup>89</sup> Berat Sarıkaya, “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015 s.99.

örnek olarak verilebilir. Öte yandan onun kabul ettiği nefy ise medh ve ispat içeren nefydir. Zira ispat içermeyen nefyde kemalin söz konusu olmadığını belirtir. Buna “Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama” ayetini örnek verir. Ayette kıyam ve hayat sıfatlarının kemali söz konusudur.<sup>90</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye nefyi tamamen reddetmemekte, Kur’an’da veya hadislerde bildirildiği gibi kemali ispatlayan tenzih edici ifadeleri kabul etmektedir.

İbn Teymiyye naslarda zikredilen isim ve sıfatların yaratılmışlarınkine benzerlik açısından teşbih ve temsil üzerinden açıklanamayacağını ifade eder. Teşbih ve temsil ile açıklandığı surette meydana gelecek bazı yanlışlar şunlardır: Muhatapların naslardan kendi anladığı öznel yargıyı mutlak mana şeklinde düşünceleri yanlış bir tutumdur. Zira bu durum, Allah’ın kendini nitelediği, O’na layık olduğu sıfatlardan uzaklaştırmak ve onları işlevsiz kılmaya neden olur. İbn Teymiyye nassa muhatap olanların bu yanlışla düşme sebebi olarak sıfatların hakikati konusunda herhangi bir bilgiye sahip olmayışlarını gösterir. Sıfatların hakikati hakkında bir bilgileri olmadığı için, kendi bilgileri üzerinden değerlendirirler. Düşükleri bu yanlışın devamında ise Allah’ı ölü veya cansız olan mahlukata benzetmek suretiyle sıfatlarını anlamak, hem ondan kemal sıfatlarının eksikliğine neden olur zira eksik şeylere benzetilir. Hem de naslarda belirtilen sıfatların işlevsizliğine delalet eder ki bu da ta’til düşüncesine sevk eder.<sup>91</sup>

Allah’ın kendini tavsif ettiği hususların anlamının bilinebileceğini lakin keyfiyetinin bilinemeyeceğini ifade eden İbn Teymiyye<sup>92</sup>, ortaklık kapsamına giren şeylerin yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini belirtir. Yaratıcının ve yaratılmışların isim veya sıfatlarında benzerliği müteşâbih<sup>93</sup> lafızlar kabilinden ele alır. Bu yönüyle eş sesli lafızların farklı hakikatlere işaret ettiğini beyan ederek te’vilinin ise yalnızca Allah tarafından bilindiğini beyan eder.<sup>94</sup>

Buraya kadar sıfatlar konusunda genel ilkelerinden bahseden İbn Teymiyye devamında konuyu çeşitli yönleriyle detaylandırır. Öncelikle o sıfatları eşyanın varlığının

---

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.47-48. bkz: İbn Teymiyye, Mecmû’u’l-Fetâvâ içinde “Marakeş Fetvası” s. 8.

<sup>91</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.60-61.

<sup>92</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.64.

<sup>93</sup> Teşâbüh masdarından türemiş olan müteşâbih lafzı, birbirinden ayırt edilmeleri zor olacak şekilde birbirine benzeyen anlamına gelir. Terim anlamı ise anlam yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılması zor olan sözdür.

<sup>94</sup> İbn Teymiyye, “Tevhid Risalesi”, s.67-68.

bir gereği olarak görür. Bir zatın sıfatları olmaksızın var olmasının mümkün olmadığı kanaatindedir. Daha önce de zikredildiği gibi her ne kadar zihin sıfatlardan izale edilmiş mutlak bir varlığı tasavvur edebilse de bu tasavvurun dış dünyada bir karşılığı olmadığını ifade eder.<sup>95</sup> Çünkü ona göre bu durum canı olmayan, konuşmayan, kudret, hayat, hareket ve sükûn gibi özellikleri olmayan bir insanın varlığını veya gövdesi, yaprakları, kabuk gibi hiçbir şeyi bulundurmeyen bir hurma ağacının varlığını iddia etmek gibidir. Böylelikle İbn Teymiyye hakikat aleminde sıfatlarından soyutlanmış bir şeyin varlığı mümkün olmadığını ifade ederek dış dünyada hakikati olmayan şeyin aynı zamanda akledilir olmadığını söylemiş olur.<sup>96</sup>

İbn Teymiyye bu düşüncesine paralel olarak Allah'ın varlığının, sıfatlarından soyutlanmış bir zat olarak düşünülmesini kabul etmez. Ona göre, Allah'ın zatına bağlı tüm sıfatlar ezeli olmakla beraber bu sıfatlardan herhangi birinin yokluğu imkansızdır. Sıfatları nefyeden bir uluhiyet anlayışı ise Tanrı'nın varlık alanında tahakkuk etmediğini ve yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir olduğu düşüncesine yol açar.<sup>97</sup>

Allah'ın sıfatlarını iptal ederek sıfatları işlevsiz/âtıl kılan muattıla, söz konusu sıfatları zata zaid şekilde görür. Ancak İbn Teymiyye'ye göre zat ile anlatılmak istenen dışarda bulunan zat olduğu takdirde sıfatların sonradan eklendiği düşüncesi isabetli olmaz. Zira dışarıda var olan zat ancak kendisi için gerekli sıfatlarla var olabilirler. Varlığı için gerekli sıfatlara sahip olan şey, sıfatların olmadığı bir zaman diliminde, var olamayacaktır.<sup>98</sup> Böylelikle İbn Teymiyye dış dünyadaki hakikate sıfatların sonradan katılması gibi bir düşünceyi izale etmiş olur.

Fakat İbn Teymiyye her ne kadar zaidlik düşüncesini bu şekilde bertaraf etmiş olsa da sıfatların varlık için gerekli olduğu fikri yeni bir problem doğurur. Bu doğrultuda sorulabilecek sorulardan biri şudur: Bu sıfatlar vücûd için gerekli olduğu takdirde Rab var olmak için bu sıfatlara mı ihtiyaç duyar? İbn Teymiyye'nin buna cevabı sıfatların gerekli oluşunun dış dünyadaki varlıkla alakalı olmasıdır. Yani zihinde mücerret bir zatın varlığı mümkün olabilirken hâricte bu mümkün değildir.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.117-118.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.119-120.

<sup>97</sup> Berat Sarıkaya, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015), s.107.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, "Kemal Sıfatları", s.451.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, "Kemal Sıfatları", s.451-452.

Sıfatların araz oluşundan, zaitlik düşüncesindeki gibi, zat ile kaim arazlar veya zatın sıfatları kastediliyorsa bu mümkündür. Ancak sıfatın araz olması var oluşundaki sürekliliği engel oluyorsa bunun yanlış olduğu kanaatindedir. Zira Allah'ın sıfatları ezelidir. Öte yandan sıfatlar araz olarak kabul edilse bile süreklilik arz etmeyen sıfatlar ancak cisimler için geçerli olabilir. İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarının araz oluşunu, var olmaları için bir zata ihtiyaç duymaları bakımından kabul etmez.<sup>100</sup> Bu durum sıfatların Allah'ın fiilleri neticesinde ortaya çıkabildiği fikrine sevk eder. Ancak sıfatlar edilgen bir konumda değil bilakis zatla birlikte var olan ezeli şeylerdir.<sup>101</sup>

Allah'ın sıfatlarının keyfiyetini mercek altına alan İbn Teymiyye, söz konusu sıfatların zihindeki ve dış dünyadaki durumunu değerlendirir. Kur'an ve hadisler aracılığıyla aktarılan isim ve sıfatların anlamının eş anlamlılık/teradüf ile değil de teşabüh üzere olduğunu belirten İbn Teymiyye, Yaratıcının ve yaratılmışların isim ve sıfatları arasındaki benzerlik yönünü açıklama girişiminde bulunur. İbn Teymiyye'nin yola çıktığı ilk önermesi isimlerdeki benzerliğin hakikatte benzerliği gerektirmediğidir. Buna örnek olarak “varlık” kelimesini verir. Varlık kelimesinin kapsamında hem öncesi olmayan ezeli varlık hem de sonradan yaratılmış muhdes varlıklar vardır. Fakat “varlık” lafzının her iki varlık türü için kullanımı dış dünyada ikisinin hakikatinin benzer olmasını gerektirmemektedir. Buradaki varlık kelimesi mutlak genel bir isim olarak kullanılmış, iki varlık türünün aynı isim altında bir araya gelmesini sağlamıştır. Fakat lafız bir şeye izafe edildiğinde veya belirli delillere riayeten bir şeye mahsus kılındığında lafzın anlamı o şeye göre şekillenir. O halde arşın varlığı ile sivrisineğin varlığı dendiğinde eş adlılık söz konusu olsa da hakikatleri farklı olan iki ayrı varlıktan söz edilir. Hülâsa lafızların kullanıldığı şeye özgü olarak anlam bulduğunu ifade eden İbn Teymiyye, bu doğrultuda Allah'ın isim ve sıfatları O'nun zatına mahsus olması sebebiyle dış dünyadaki herhangi bir şey ile anlam ortaklığı göstermediğini ifade eder. Kendisine izafe ettiği isimlerde herhangi bir şey bu isimlere izafe edilemez. Allah yarattıklarını da benzer isimlerle adlandırmıştır. Hem Yaratıcı hem de yaratılanlar için kullanılan mutlak isim bir şeye izafe, takyîd veya tahsis edildiğinde şeyin müsemmasına mahsus olur. O halde aynı ismin birden fazla şey için kullanılmasında müsemmada ortaklık ihtimali bir yana, isim ortaklığı

---

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, “Kemal Sıfatları”, s.454-455.

<sup>101</sup> İbn Teymiyye, “Kemal Sıfatları”, s.453.

zatların benzer veya mukabil oluşunu dahi gerektirmez. Örneğin Kur'an'da Allah için Hayy ismi zikredilmiş, yaratılmışlar için de aynı lafzı tekrar etmiştir. Hayy lafzı Allah'a mahsus kılındığında O'nun özel ismiyken, "Ölüden diriye kim çıkarıyor; diriden ölüye kim çıkarıyor?"<sup>102</sup> ayetinde ise yaratılmış bir dirinin kendine mahsus ismidir. Her iki şekildeki "diri" lafzı mutlak anlamıyla kullanıldığında ise hariçte yani olgular aleminde bir müsemması mevcut değildir. Bununla birlikte aklın mutlak isimden ortak anlam çıkarması mümkün olsa da isim izafe edildiği şey üzerine kayıtlanmış olur.<sup>103</sup>

Yine İbn Teymiyye'ye göre isim ve sıfatlar Yaratıcının kemâlinin gereğidir. Kâmil bir varlık olan Allah'ta kemâl halinde bulunan isim ve sıfatların Yaratıcıda tam ve mükemmel bulunurken yaratılmışlarda benzer lafızlarla kullanımı, iki varlık türü için aynı anlama geldiği fikrini akıllara getirir de İbn Teymiyye sıfatların Yaratıcıda tam ve mükemmel olduğunun sabit olduğu kanaatini vurgular. Zira mahlukatlar arasındaki envai farklılık nasıl ki sıfatların farklılığından kaynaklanıyorsa, bu farklılıkla birlikte yaratıcı ve yaratılanlar arasında ortaklık gösteren sıfatların, yaratıcıda diğer tüm şeylerden üstün, noksansız ve sabit olduğu aşikâr olur.<sup>104</sup>

Fakat belirtmek gerekir ki şeylerin farklılığı esasında sıfat farklılığından kaynaklanmaz. Daha doğrusu sıfatların farklı olmasının sebebi, sıfatlara mevsuf olan zatlardaki farklılıktır. Allah'ın benzerlikten, başkasına benzetilmekten, adaşıktan, denkten ve eşten kendisinin münezzehe olduğunu haber vermesi sıfat ve fiillerinde de başka bir benzeri olmadığının delilidir. Yani zatı ona mahsus olduğu gibi zatın niteleyeni olan sıfatlar da ona mahsustur. Alemdeki diğer şeyler arasında da aynı ilke geçerlidir. Örneğin insan ve atın arasında canlı olmaları bakımından sıfatlarında benzerlik bulunsa da kendilerini ifade etmek için çıkardıkları sesler bakımından farklılaşırlar.<sup>105</sup> Dolayısıyla şeylerin sıfatların farklılığı zatlının farklılığından sadır olur.

Öte yandan Yaratıcı için geçerli olan tüm sıfatların onda eksiksiz ve kâmil bir şekilde bulunması ve aynı şekilde kemal sıfatları ile muttasıf olan bir şeyin zatı diğer şeylerin temsiliyle mukayese edilemeyeceğinden isimlerin kıyasî oluşu fikrini de kabul

---

<sup>102</sup> Yunus 10/31

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, s.23-24. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* içerisinde "Allah Nerededir?", s.119.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s. 116.

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Daru'l-İman Yayınları, c. 5, İstanbul, 2018, s.117.

etmez. Yani o, Allah'ın zatı bilinmeyeceği için onun nitelendiği isim ve sıfatların da keyfiyetinin bilinemeyeceğini düşünür.<sup>106</sup>

O halde şimdiye kadar İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu noktaları tekrar edelim. İlk olarak sıfatsız bir zatın dış dünyada var olamayacağını vurgular. Allah'ın isim ve sıfatlarının yaratılmışların isimleriyle ortaklığı yalnızca mutlak isimlerin kapsamına girmeleridir. Bunu ise her ismin kendi müsemmasına mahsus olmasıyla açıklar. Bunun devamında ikinci olarak zatlar farklılaştıkça sıfatların farklılaştığını ifade eder. “Rahman arş'ın üzerine istiva etti”<sup>107</sup> ayetine referansla sıfatların varlıksal düzlemdeki gerçekliğini ele alan İbn Teymiyye, isim ve sıfatlar hakkındaki esas aldığı ilkenin Allah'ın isim ve sıfatlarının kullarıninkiyle aynı olmadığını ifade etmektedir. Buradan hareketle Rahman'ın istivasından kastın hakikat ya da mecaz oluşunu tartışan İbn Teymiyye, burada sıfatların hakikati konusunu değerlendirir. Zira istivadan anlaşılması gerekenin mecaz mı yahut hakikat mi olduğu muğlaktır.<sup>108</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin açıklamak istediği problem lafızların hakikat veya mecaz oluşunun ontolojik düzlemde neye karşılık geldiğidir.

#### **2.1.1.5. İbn Teymiyye'ye Göre Lafızların Hakikati**

İbn Teymiyye'nin Allah'ın isimleri ve sıfatlarının yaratılmışlardan farklılığını izah ettiği temel hakikat kavramıdır.<sup>109</sup> Usûl terminolojisinde hakikat ve mecaz lafzın özelliklerindendir. Onun hakikatten maksadı, va'z edildiği şey için kullanılan lafızdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin ifade etmek istediği, dilsel düzlemde de sıfat ve isimlerin birer lafız olarak va'z edildiği şeye mahsus kılındığıdır.<sup>110</sup> Örneğin bir lafız mutlak anlamda kullanıldığında bu durumda lafzın kadim, muhdes diye ikiye ayrıldığını ifade eder. Yani ilim lafzı mutlak olarak kullanıldığında bu lafzın anlamı kadim ve hadis ilmi birlikte kapsar. Ancak Allah'a izafe edildiğinde söz konusu ilim kadim olmakla birlikte yalnızca Allah için hakikat olur. Veyahut insan için kullanıldığında muhdes ilmin

---

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.119-120.

<sup>107</sup> Tâhâ, 20/5

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s. 7.

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s. 10-11.

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası” s. 11.

kapsamına girer.<sup>111</sup> Buna göre İbn Teymiyye mutlak ilim lafzını kadim ve muhdes ilim olarak takyit ederken, buna paralel olarak alim ismini de maksud olan müsemmaye mahsus kılar. Böylelikle o söz konusu isim ve sıfatları dilsel düzlemde va'z edildiği şey hakkında hakikat olarak tayin ederken, ontolojik düzlemde de müsemmaye mahsus isimlerin veyahut mevsufa izafe edilen takyit edilmiş lafızların hakikatini de göstermiş olur.

Şimdiye kadar İbn Teymiyye'nin söylediklerinden anlaşılan dilsel düzlemde, farklı şeyler için va'z edilmeleri bakımından lafızların hakikati arasında bir ortaklık söz konusu olmadığıdır. Söz konusu lafzî ortaklığının olmamasıyla birlikte Yaratıcı için söylenilen sıfatlar tıpkı yaratılmışların sıfatları gibi hakikattir. Örneğin insanın konuşan veya canlı olması nasıl hariçte bir hakikate karşılık geliyorsa aynı şey Allah'ın isim ve sıfatları için de geçerlidir. Dolayısıyla hem yaratıcının sıfatlarında mecaz olmayacağını hem de sıfatların hakikatinin mevsuf olan zata mahsus olduğu görülür.<sup>112</sup>

Dilsel düzlemdeki lafızların harici alemdeki delaleti kelâmcılar tarafından ele alınır. Kelâmcılar bu konuda mantıkçıların lafız taksiminin benzerini kendi varlık anlayışına uyarlar.<sup>113</sup> Lafız taksiminde lafzın vaz' edildiği üzere bir anlama delalet etmesine mutabakat denilmektedir. İnsanın konuşan canlıya delaleti buna örnek olarak verilebilir. Mutabakat açısından ise lafızlar ikiye ayrılır: Bunlar müfret/tekil lafızlar ve mürekkep/birleşik lafızlardır. Müfred lafızda esas olan tekil anlamında delaletinin tek bir şeye olmasıdır. Yani müfret lafzın bir parçasıyla kendisinin bir parçasına delalet etmesi söz konusu değildir. Bu doğrultuda müfret mürekkebin karşıtı olmuş olur ki mürekkep lafzın bir parçası mananın bir parçasına delalet edebilmektedir.<sup>114</sup> Müfred lafızlar üç zamandan herhangi birine delalet eden fiil veya kendi başına bir anlam ifade etmeyen edat olmadıklarında isim olarak karşımıza çıkar. Bu noktada müfret isim bir anlamda teşahhus etmeyip, şeyler arasındaki ortak anlam bir şey olarak ortaya çıkıyorsa küllilik olarak ifade edilmektedir.<sup>115</sup> Bu yönüyle iki şey arasındaki ortak anlam veya diğer bir

---

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.12.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.12.

<sup>113</sup> Necmi Derin, "İhtilafın Kökenleri: Sudurcu-Hudûscu Âlem Anlayışlarındaki Tartışmalar\*", *Journal of Islamic Research*, 33 (2022). s.810.

<sup>114</sup> Ali Çetin, "Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiyye Örneği-", s.106.

<sup>115</sup> Katîbî, *Şemsiyye Risalesi*, çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2017, s.64.

ifadeyle küllî anlam güç ve zayıflık açısından iki çeşittir.<sup>116</sup> Bir lafzın tanımındaki niteliklerin varlıklarda farklı derecelerde tahakkuk etmesine teşkîk denir.<sup>117</sup> Yani müfret ismin anlamının, kapsamındaki fertlerin bazılarında meydana gelişi diğer fertlere nazaran daha çok ve öncelikli olur. Bu isimlere dereceli anlamdaş/müşekkek isimler denir. Örneğin varlık anlamı zorunlu varlıkta tam ve mükemmel halde bulunurken, mümkün varlık olan yaratılmışlarda daha az bir dereceyle tahakkuk eder. Bu doğrultuda kelâmcılar ve mantıkçılar tarafından, aralarında ortak özellikler bulundurması hasebiyle birçok şeye delalet eden cins ve tür lafızlarına mütevatı’/eşit anlamlı lafızlar denmektedir. Diğer bir ifadeyle tevatü’ eden lafızlarda küllî anlam harici ve zihnî fertlerde eşit derecede tahakkuk eder.<sup>118</sup> Eşit anlamlı bu isimlere örnek olarak insana, kuşa, ata, Ali’ye canlı denmesi verilebilir. Müfret lafzın birden çok anlamı olup lafzın söz konusu anlamlar için vazedilişi eşit derecede olursa buna eş adlı/ müşterek isimler denilir. Diğer bir ifadeyle müşterek isimler eş sesli isimlerdir. Arapçada “ayn” kelimesinin göz anlamına gelirken aynı zamanda su kaynağı anlamına da gelmesi buna örnektir.<sup>119</sup>

İmdî sıfatların hakikatini lafzın hakikatiyle mutabakat ilişkisinde açıklayan İbn Teymiyye’nin yaratılmışlar ve Yaratıcı arasındaki ortak adlandırmalarda söz konusu lafız taksimlerine bakışı bir hayli önem arz eder. Zira şeyler ve lafızlar arasında kurulan zihni veya harici ortaklık anlayışlarına yaklaşımı yine onun kendi varlık perspektifinden gerçekleşir. Öncelikle hatırlatmak gerekir ki İbn Teymiyye müşterek ve mutevatı’ isimleri müteşâbih isimler kapsamında değerlendirir. Yani bu tür isimler kendisinde birçok anlama delalet etmesi muhtemel olan lafızlardır.<sup>120</sup> Bunun devamında onun teşkîkîlik ve tevatü’ hakkında da ne düşündüğünün açıkça belirlenmesi gerekir. Zira Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ortak isimlerde ve sıfatlarda bu kavramlar aynı zamanda dilsel ve ontolojik yaklaşımlara paralel olarak vücûd bulur. Üstelik bu kavramların kesişim noktası olan varlık küllîsi İbn Teymiyye nezdinde hariçte bir hakikate karşılık gelmez. Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin genel anlamda küllî/tümel hakkındaki düşüncesi devamında ise teşkîk,

---

<sup>116</sup> Çetin, “Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiyye Örneği-”, s.107.

<sup>117</sup> Muhittin Macit, “Teşkîk”, *Dia*, 2011,

<sup>118</sup> Katîbî, *Şemsiyye*, s.64.

<sup>119</sup> Katîbî, *Şemsiyye*, s.66.

<sup>120</sup> Mustafa Karagöz, “İbn Teymiyye’nin Vücûd ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, *Bilimname* 2018, 36 (31 Ekim 2018): s.269.

tevatu' gibi kavramları nasıl ele aldığı sıfatlar konusundaki hakikatin keyfiyeti görüşüne ayna tutacaktır. Sırasıyla bu kavramlara bakışına göz atalım.

#### 2.1.1.6. İbn Teymiyye'nin Tümelere Bakışı

Söz konusu kavramlardan ilk olarak küllîyi namı diğer tümeli ele alalım. Antik Yunan'da genel anlamına gelen *katholou*, Aristoteles'in felsefesinde teknik bir terim halini almış ardından isim ve sıfat formundaki tümel kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır.<sup>121</sup> Lafızlar taksiminde ise lafız, kimi zaman tekil kimi zaman ise tümel/küllî olur. Tikel anlamı düşünülünce onda ortaklığın bulunmasını engelleyen şey olarak ifade edilir. Örneğin Zeyd'in kavranması tek bir şeye işaret eden, tikel bir kavrayıştır. Zira Zeyd'den başka hiçbir şeyi düşünmeye mahal bırakmamıştır. Tümel ise bunun tersine anlamının kendisi düşünüldüğünde, onda ortaklığın bulunmasını engellemeyen şeydir.<sup>122</sup> Dolayısıyla genel itibarıyla tümelin varlığının dilde lafızlar aracılığıyla gösterildiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan, dış dünyadaki somut nesnelerle zihindeki soyut kavramlar arasındaki ilişki, tümelin hakikat düzleminde nereye oturtulacağına dair önemli bir ipucudur. Zira bu sayede İbn Teymiyye'nin lafızcı perspektifinin onu sıfatlar düşüncesi bağlamında tümelere bakışını gösterecektir. Platon tümelerin dış dünyadaki şeylere varlık verdiği kanaatindedir. Bu yönüyle aşkın tümeler idealar aleminde vardır ve dış dünyadaki gerçeklikleri sabittir. Aristoteles ise tümelerin birincil tözlerden edinildiği ve nesnelerden ayrı değil de içkin olduğunu düşünmektedir. Öyleyse Aristoteles'te tümeler aşkın bir pozisyonda olmamakla birlikte dış dünyadaki gerçekliği nesnelere içkin ve onlardan bağımsız olmayan bir şekilde mevcuttur.<sup>123</sup> Tümel kavramların nesnelerdeki pozisyonu esasında tümeler probleminin arka planını oluşturmaktadır. Tümeler probleminde üç farklı yaklaşım ortaya çıkar. Birincisi Platon'dan miras kalan realist tümel düşüncesidir. Buna göre hem zihinde hem de zihin dışında tümelerin varlığı kabul edilir. Bu yönüyle

---

<sup>121</sup> Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016, s.85.

<sup>122</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli ve Ali Durusoy, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s.5-6.

<sup>123</sup> Kutsi Kahveci, "Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümeler Tartışması Üzerine Düşünceler", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2021), s.364-365.

dış dünya ile zihin arasında tam bir mutabakat söz konusudur. Yani dış dünyadaki nesneler aşkın formlara bürünmüş haldedirler. Söz konusu idealar mutlak olup ontolojik gerçeklikleri mevcuttur. Meseleye ilişkin bir diğer yaklaşım ise Aristoteles'in tümel görüşünden doğar. Buna göre tümeller tikellerin doğasına içkin şekilde bulunurken Platon'daki tümellerin aksine nesnelerden bağımsız bir var oluşa sahip değildirler. Son olarak ise nominalist yaklaşım karşımıza çıkar. Nominalizm Latince ad anlamındaki *Nomen* kelimesinden gelmektedir. Realizmin tam karşıtı olarak nominalizm tümellerin ne gerçeklikte ne de zihinde var oluşa sahip olmadığı ancak ve ancak dilde var olabileceklerini söyler. Nominalist düşünceye göre gerçekte var olan sadece tikeller yani nesnelerdir. Tümeller ise öznel tarafından kurulan ve tikellerden sonra olan kavramlardır. Dolayısıyla tümeller yalnızca adlandırıldıkları addan ibarettirler.<sup>124</sup>

İbn Teymiyye tümel anlamın hariçteki nesnelerin idrakinden doğduğunu ifade eder. Örneğin bir canlıdan canlılık anlamı idrak edilirken, başka canlılardan konuşma anlamı idrak edilir. Bununla birlikte -konuşma- anlamının diğer canlılarda olmadığı da bu idrake dahildir.<sup>125</sup> Söz konusu genel ortak anlam ya da anlamlar yalnızca zihinde bulunurken hariçteki hakikati ise ne Platon'daki gibi şeylerden ayrık şekilde ne de Aristoteles'teki gibi şeylere içkin şekilde bulunur. Platon'daki tümellerin hakikati şeylere varlık verici olmaları bakımından hakikati reddedilemez boyuttadır. Dolayısıyla Platondaki tümeller hariçteki nesnelere öncel olarak bulunur. Ancak İbn Teymiyye'nin kabul ettiği tümel Aristoteles'te var olduğunu bildiğimiz birincil tözlerden edinilen, nesnelerden soyutlanan anlam olarak karşımıza çıkar. Fakat Aristoteles ve takipçilerinden farklı olarak tümelin şeylere içkin doğasını kabul etmez. İbn Teymiyye'nin tümel hakkındaki görüşünü tek bir cümleyle ifade etmek gerekirse o, tümelin şeylerden soyutlanmış anlamının zihindeki varlığını kabul ederken, hariçte var olan diğer nesneler gibi bir hakikati olduğu fikrini kesinlikle reddettiği söylenebilir.

Dış dünyadaki nesnelerin hakikatinin tümel olan bu sıfatlar ile nitelendiğini ifade eden İbn Teymiyye, Pisagorcuların dışarıda sayılabilen şeylerden soyutlanmış, soyut sayı kavramının varlığına inanması, Platoncular ideaların varlığını, dışarıdaki belirli

---

<sup>124</sup> Kahveci, "Tümeller Tartışması", s.368.

<sup>125</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ala'l-Mantıkiyyîn* (Beyrut: Daru'l-Marife, s. 48-49).

varlıkların mutlak hakikatleri olarak değerlendirmesini, tümelin zihni varlığıyla dış dünyadaki varlığının karıştırılmasına örnek gösterir.<sup>126</sup>

İmdi açıklanması gereken bir diğer husus ise İbn Teymiyye'nin küllîlere yaklaşımının tümeller problemine sunulan yaklaşımların neresinde olduğudur. Devamında tümeller konusunda sergilediği tavrın sıfatlar konusundaki düşünceleri üzerine etkisi gösterilecektir.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin realist tümel teorisinden ayrıştığı nokta tümelin dış dünyadaki hakikatini kabul etmemesidir. Canlılık ve natıklık gibi tümellerin, birer ortak anlam olarak zihindeki varlığını ayrıca bunların birleşiminin zihindeki var oluşunu kabul eder. Aynı zamanda söz konusu birleşimin hariçteki insan ile mutabakatını da onaylar fakat insanlık ideasının dış dünyada var olduğu fikrini kabul etmez.<sup>127</sup> Aristotelesçi ılımlı realizmden farkı ise tümelin var oluşunu hariçte kabul etmeyerek tümellerin şeylere içkin şekilde bulunduğu fikrine de karşı çıkar. Ancak Aristotelesçi düşünceye benzeyen yanı olarak tümel niteliğin ediniminde zihin dışı olguları yani tekili öncelediği gösterilebilir.<sup>128</sup>

Daha önce nominalizmde tümel kavramların gerçek bir varlık ifade etmediğini, yalnızca birer isimlendirmeden ibaret olduğu ifade edilmişti. Örneğin “insanlık” kavramı yalnızca bir adlandırmadan ibarettir. Aristoteles düşüncesine benzer olarak tikeller öncelense de Aristoteles'ten farklı olarak tümelin şeylere içkin var oluşunu da kabul etmezler. İbn Teymiyye'nin tümele ilişkin görüşlerinin nominalist yaklaşım çizgisinde olduğu görülür. Zira daha önce ifade edildiği gibi o zihindeki anlamlar olarak tümeli kabul eder. Nominalizmde tümel kavramların bireylerden edinilen soyutlamalar olduğu düşünüldüğünde, İbn Teymiyye'nin de benzer olarak tümellerin zihniliğini öne sürdüğü görülür. İbn Teymiyye de tıpkı nominalist düşüncede olduğu gibi salt lafız olarak tümelin ne zihinde ne de hariçte hiçbir anlam ifade etmeyeceğini düşünür.<sup>129</sup> Hülâsa İbn Teymiyye dış dünyada işaret edilen “bu insan” gibi nesnelerin varlığını kabul ederken, hariçte var olduğu öne sürülen tümel anlamların ise mutlak olarak mevcudiyetini reddeder.

---

<sup>126</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s.17.

<sup>127</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.124.

<sup>128</sup> Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s.45.

<sup>129</sup> İbn Teymiyye, “Mantık Bölümü”, içinde *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. 9, İstanbul: Daru'l-İlim Yayınları, 2018, s.48-49.

Nominalist düşünce, Aristoteles'te hem birincil tözlerin yani tikellerin hem de ikincil tözlerin(*ousia*) bir ad olduğunu öne sürer. Bu ayırmadaki esas fark ise birincil tözlerin özel isim ikincil tözlerin ise cins adları yani genel kavramlara işaret eden isimler olmasıdır. Birincil tözlere örnek olarak Sokrates'i verilirken, ikincil maddelere birçok canlıda ortak olan insan ismini örnek gösterir. İkincil tözler yalnızca zihinsel kavramlar olmakla birlikte, ilk maddeleri temsil eden kelimelerdir.<sup>130</sup>

Nominalizme göre herhangi bir dilde eş ses ve hecelerden oluşmuş isimler birden çok birincil varlığın ismi olabilir. Ancak isimlerdeki aynılık varlıklarda bir ortaklığa işaret etmediği gibi her isim işaret ettiği nesneye aittir. Örneğin "canis" ismi hem kuyruklu yıldız hem de nehir anlamlarına gelirken her iki şey için de ayrı ayrı isimdir.<sup>131</sup>

İbn Teymiyye'de de benzer ayrımlar kendini gösterir. Öncelikle o da tikellerden soyutlanan ortak anlamların isimlendirilmesini kabul eder. Bunun yanında sesteş isimlerin birden çok şeye işaret etmesi durumunda adlandırıldığı şeye mahsus olduğunu belirtir. Buna örnek olarak "müşteri" sözcüğünü veren İbn Teymiyye bu kelimeyle hem satın alan kişinin hem de yıldızın isimlendirildiğini belirtir. Veyahut "Süheyl" kelimesiyle hem yıldızın hem de insanın isimlendirilmesi buna örnek verilebilir.<sup>132</sup> Buna paralel olarak İbn Teymiyye hem Allah'ın hem de yaratılmışların kendisiyle isimlendirildikleri isimler arasında yalnızca lafzî bir ortaklık mevcut olabilir. Dolayısıyla aynı lafzın işaret ettiği farklı müsemmalar arasında ortak küllî bir mana olmadığını ifade eder. Buna ilaveten İbn Teymiyye Kuran'da haber verilen, dünyadaki nesnelerle eş adlı olan cennet nimetleri için de İbn Abbas, hakikatte bir ortaklık olmadığını ancak isim benzerliği olduğunu öne sürmüştür.<sup>133</sup>

Öyleyse İbn Teymiyye Yaratıcı ile yaratılmışların isim ve sıfatları arasında benzerliğin hakikatte benzerlik gerektirmediği ilkesini sıfatlar düşüncesinde tatbik etmiş olur. Dolayısıyla onun lafzın hakikatinin va'z edildiği şey için kullanılmasını kastetmesiyle esasında isim ve sıfatların atfedildiği zata mahsus olması, nominalist perspektiften bakılınca da isimlerin adlandırıldıkları şeye mahsus olduğu düşüncesi

---

<sup>130</sup> Mustafa Bingöl, "Ockhamlı William'da Bilgi, Mantık ve Metafizik İlişkisi" (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2019). s.60-1.

<sup>131</sup> Bingöl, "Ockhamlı Willam", s.29.

<sup>132</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.121.

<sup>133</sup> İbn Teymiyye, "Mecmû'u'l-Fetâvâ", s.17.

birbirleriyle mutabıktır. Bununla birlikte farklı zatlardaki ortak isimlerin veya niteliklerin her biri için mecaz değil hakikat olduğunu ifade etmektedir. İmdi İbn Teymiyye farklı varlıklar için ortak kullanılan isimlerin yalnızca lafzî bir benzerlik kapsamında birleştiğini söylerken felsefeciler tarafından isim ve sıfatlar arasındaki benzerliği ifade etmeye yarayan teşkîk ve tevatu‘ hakkında ne düşüneceği belirlenmelidir. Zira onun takip ettiği lafızcı çizgiye göre varlık kavramının kapsamına giren şeylerde anlam değil lafız ortaklığı esas alınmalıdır. Bu durumu daha açık ifade edecek olursak varlık kavramının ele alınış biçimi ya lafız ortaklığı cihetiyle ya da anlam ortaklığı cihetiyledir. Erken dönem kelâmında varlık lafzının kullanımı kapsamındaki fertleri açısından yalnızca lafzî düzlemde bir ortaklık olup, anlamsal bir bağ içermemektedir. Bu durumda dış dünyada varlık lafzı kapsamına giren şeylerin varlığı ve mahiyeti birbirinin aynıdır. Varlığın yalnızca lafzî ortaklıkla olduğunu iddia etmenin arka planında Allah’ı mümkün olan diğer varlıklardan anlam bakımından ayırma düşüncesi yatar. Yani varlık lafzı Allah için kullanıldığında, Allah için farklı diğer şeyler için farklı bir anlama rücu eder. Genel itibariyle Allah’ı diğer şeylere mahsus olan anlamlardan tenzih ederek O’nun aşkınlığının bunu gerektirdiği düşünülür. Lafzî ortaklık iddiası Allah’ın biricik ve aşkın oluşunu göstermeye çalışırken aynı zamanda bazı problemlere de sebebiyet verir. Örneğin varlığın salt lafız olarak ele alınması onun vacip, mümkün, kadim-hadis gibi ayrımlara tâbî tutulmasına manidir. Zira kapsamındaki her varlık için ayrı anlamalara gelmesi, tek anlam üzerinden yapılan ayrımlara imkân vermez. Bu tarz bir kullanımsa özel varlıkların ortadan kalkmasına neden olarak genel varlıkları da ortadan kaldırır. Diğer bir ifadeyle kısımlandırmada anlam ortadan kalktığı takdirde lafız, taksim yapılabilen müşterek lafız olma özelliğini kaybeder.<sup>134</sup>

#### 2.1.1.7. İbn Teymiyye’nin Teşkîk ve Tevatu‘ Hakkındaki Görüşleri

İbn Teymiyye’ye göre varlık lafzını müşekkek isim olarak kabul edilememesinin iki sebebi vardır: Birinci neden müşekkek ismin altında birleşen şeylerin arasında ortak bir küllî olduğu söylenmesidir. O ortak küllî anlamın hariçte var oluşunu kabul etmemekle birlikte, ortak lafzın kapsamındaki şeylerin, anlamları farklı olması sebebiyle, zihinde

---

<sup>134</sup> Derin, “İhtilafın Kökenleri”, s.810-811.

ortak bir anlamda birleştigi düşüncesini de reddeder. İkinci olarak da kabul edilen ortak anlam dolayısıyla Yaratıcı'nın isimlerini yaratılanlara mukayese ederek O'nun bilinebileceği düşüncesine itirazdır. Bu düşünce öncelikle ortak anlamları yani küllîleri referans almak suretiyle Allah'ın yaratılmışlara kıyasla bilinebileceği düşüncesine yol açar. Ancak genel varlık anlamı içerisinde mutlak vacip, mutlak zengin, mutlak diri gibi anlamların bilinmesinin Allah'ın kendisine mahsus olan sıfatlarının bilinebilmesini sağlamadığını ifade eder. Küllînin hariçteki varlığını reddeden İbn Teymiyye, zihinde bulunan küllî anlamların Tanrı'nın bilinebilirliği konusunda herhangi bir mukayeseye yeterli olmadığını düşünür. Çünkü ortak küllî anlam O'nun kendine mahsus sıfatlarının bilinmesine kâfi gelmez. Sıfatların ve isimlerin Allah'ın alametlerinin birer medlulü olduğunu ifade ederken söz konusu alametlerin yani sıfatların, kendilerinde ortaklığın vuku bulmasının tasavvur edilemeyeceği şekilde onu gerektirdiğini beyan eder. Öyle ki O'nun dışındaki her şey bizzat O'na delildir. Oysa felsefecilerin bu noktadaki yanlıgısı Yaratıcı ve yaratılmışlar arasındaki ortak isimlerin kıyaslanmasından edinilen ortak küllî anlamların, hariçteki alametlerle eş değeri tutulmasıdır. Zira ortak küllî anlamlar yalnızca zihinde var olurken, Yaratıcının alametleri dış dünyada onu gerektirecek şekilde bulunurlar.<sup>135</sup>

Selefin Allah'ın isim ve sıfatlarını yorumlarken başlangıç noktası kemal sıfatları olduğu ifade edilmişti. Daha önce zikredildiği üzere eksiksiz kemal sıfatları Allah'ta mükemmel şekilde bulunur. Selef bu sıfatların Allah'ta bulunuşunu yaratılanlara kıyasla gösterir. Yani selefe göre yaratılanların kendinde bulunan sıfatlar Allah hakkında tam ve sabittir. Beyazlık mefhumunun kar beyazda mükemmel şekilde bulunup fildişinde daha az bir seviyede bulunması bu duruma örnektir. Veyahut selef nezdinde varlık anlamı hem vacibi hem mümkünü kuşatırken, vacip varlıkta mükemmel şekilde tam bir seviyede bulunur.<sup>136</sup>

İbn Teymiyye'nin takip ettiği çizgi selef olmasına rağmen selefin müşekkek isimler hakkındaki tutumunu eleştirir. Zira müşekkek isimlerde, Allah ve yaratılmışlar arasındaki ortak isimlendirmelerin lafzî benzerlik cihetinde ele alınmadığını belirtir. İbn Teymiyye'ye göre selefin müşekkek isimler hakkındaki iddiası birbirinden farklı varlıklar

---

<sup>135</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.116.

<sup>136</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.116-117.

arasında tecelli eden, ortak bir küllî anlama delalet eder. Yani bu iddiaya göre varlık lafzının kapsamındaki vacip ve mümkün varlıklar arasında mutlaka ortak küllî bir anlam olması gerekir. Ancak daha önce ifade edildiği gibi aynı lafzın altında birleşen, farklı fertler arasında söz konusu küllî ortaklığı kabul etmez. Bu durumda küllî anlamın farklı derecelerde tahakkuku/teşkik hem küllî anlamın varlığına dayanmakta hem de Yaratıcı'nın kendisine mahsus sıfatları sayesinde özel şekilde teşekkük etmesini gerektirir. Oysa İbn Teymiyye'ye göre bu durum ortak küllî değer in ispatını gerektirir ki küllî ancak zihinde sabit olabilir.

Devamında teşkiki gerektiren derece farkının ispat edilmesi gerekir ki bu da Yaratıcıda sabit olduğu bilinen ve onu diğer mahlukattan ayıran sıfatların ispat edilmesini gerektirir. Bu ise varlıkları Yaratıcının varlığını gerektiren, şahid alem den görünen şeylerdir. Dolayısıyla şahid alemdeki alametler vasıtasıyla sıfatların hakikati öğrenilirken, lafzen ortak isim ve sıfatların varlığının anlaşılabilmesi sanıldığı gibi Yaratıcının diğer mahlukatla kıyasıyla sabit olmaz. Hülâsa İbn Teymiyye, Yaratıcının varlığı ve sıfatlarının anlaşılması için ne ortak bir küllîden yola çıkılarak yaratılmışlarla yapılan kıyası ne de ortak küllî anlamın ispatından sonra sıfat farklılığından doğan derece farkıyla açıklanmasını kabul etmez. O'nun kendine mahsus özelliklerinin ispatı ise varlıkları O'nu gerektiren şahid alemdeki alametlerdir.<sup>137</sup>

İbn Teymiyye'nin isim ve sıfatlardan birinde geçerli olan ilkenin tümünde de geçerli olduğu görüşünü hatırlatmak gerekir. Böylelikle “diri, âlim, semî, kadir, basir” gibi subutî sıfatlarda veyahut Allah'ın gazabı, sevinci vb. gibi mecaz iddiası ortaya atılan tüm isim ve sıfatlarında söz konusu ilkesi geçerlidir. Dolayısıyla o sıfatları tümünü anlama konusunda aynı ilkeyi takip ederek, ortak isimlerin Yaratıcıda hakikat yaratılmışlarda mecaz veya yaratıcıda mecazken yaratılmışlarda hakikat olduğu iddialarını da izale etmiş olur.<sup>138</sup>

İbn Teymiyye ortak lafızları teşkiki olarak yorumlamasının aynı zamanda Rabbin iki cüzden oluştuğu düşüncesine kapı aralayacağını ifade eder. Zira varlık anlamının ortak bir küllî olduğu iddiasının beraberinde, küllînin harici varlığı da söz konusu olur. Örneğin varlık ismi hem Rab için hem mahlukat için söylene bilmektedir. O halde dış dünyada hem

---

<sup>137</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.118.

<sup>138</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.117.

Rabbın ortak oldukları bir varlık vardır ve bu varlık hem mahlukatta hem de Rab’da bizatihi bulunur. Bu noktada Rabbi mahlukattan ayıracak bir şey olmalıdır. Bu ise O’nun kendine has olan, onu diğer varlıklardan ayırt eden kısımdır. Böylelikle birinci cüz ortak küllî, ikinci cüz Allah’a mahsus olan kısımdır. İbn Teymiyye’nin bu durumun terkibe yol açacağını söylemesi yalnızca Yaratıcı ve yaratılanlar arasında ortak anlamın varlığına referansla değildir. Aynı zamanda Allah’ı diğer varlıklardan ayıracak olanın iddia edildiği gibi onun mahiyeti, zatı, hakikati gibi şeyler olmadığını da ifade eder. Zira varlık anlamının her iki varlık türüne teşkiki şekilde yüklenmesi nasıl mümkünse keza söz konusu hakikat mahiyet, zat gibi ayrımların yaratıcı ve yaratılanlar arasında müşekkek isimler olmasına herhangi bir engel yoktur.<sup>139</sup>

Hülasa İbn Teymiyye’ye göre varlık, zat, mahiyet, hakikat veyahut Allah’a ilişkin tüm isim ve sıfatların aynı zamanda mahlukat için söylenebilmesi yalnızca lafzî bir ortaklıktan ibaret olup, ortak küllî anlamdan doğan müşekkek isimler gibi değildir. Böylelikle isim ve sıfatlar lafzen birçok varlığı içine alsa da isimlerin hakikatleri ait oldukları müsemmalarına mahsustur. Dolayısıyla İbn Teymiyye’ye göre isimler arasındaki benzerlik müsemmaların benzerliğini gerektirmediği gibi, ismin hakikati de iki ayrı müsemmaya mahsus olur.<sup>140</sup> İbn Teymiyye teşekkük düşüncesinden tamamen kopsa da yine de ortak isimlerin nihai kertede en çok Allah’a layık olduğunu ifade eder. Yani o teşkiki düşüncenin temellendirmesini yanlış bulmakla birlikte Allah’ın zatına mahsus esmasına en çok layık olanın O olduğunu düşünür.<sup>141</sup> Bu meyanda onun söz konusu layık olma düşüncesini yalnızca esmau’l-hüsna ile sınırlandırdığını belirtmekte fayda vardır.

Varlık anlamının anlamda ortaklık iddia edilerek yorumlanmasının bir diğer vechesi de mutevatı‘ isimlerdir. İbn Teymiyye lafızların kapsamındaki fertler arasında ortak anlamı sabit kılarak, eşit anlam taşıdığı iddiasını yani tevatü‘ düşüncesini de benzer şekilde kabul etmez. Ona göre söz konusu ortaklık anlayışı beraberinde benzerlik düşüncesini de getirecektir. Ancak isimde benzerliğin Yaratıcı ve yaratılan arasında bir benzerlik gerektirmediği kanaatindedir. İki müsemma arasındaki mutlak ortaklık yalnızca

---

<sup>139</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.121.

<sup>140</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s.13-14.

<sup>141</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s.14.

lafızlardan ibaret olabilir.<sup>142</sup> Öyleyse isimler yalnızca adlandırıldıkları müsemmaya mahsus olduğundan, taşıdıkları ortak bir anlam söz konusu değildir. Lafızların adlandırıldıkları şeye mahsus olmalarının ortak bir anlam barındırmadığını söylemesiyle müsemmalar arasında ortak bir küllî bulunmadığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin lafızlar arasında ortak küllî anlamı kabul etmemesinin sebebinin tenzihi yaklaşımdan kaynaklandığı olduğu görülür.

Yalnızca varlık anlamı değil diğer lafızların tevatu' etmesinde ortak anlamın yani küllî hakkında iki durum söz konusu olur: İlk olarak varlık lafzının tevatu' üzere ortak oluşunu ele alalım. Buna göre söz konusu anlamın kapsamındaki her müsemma arasında aralarında ortak bir küllî olduğu düşünülmektedir. İbn Teymiyye, söz konusu ortak küllînin hariçte şeylere Aristoteles'teki gibi şeylere içkin şekilde bulunmadığını beyan etmişti. Bu durumda zat, mahiyet, varlık gibi isimlerin fertler arasında eşit olması ve müsemmalarda ortak bir anlam olduğunu göstermemektedir.<sup>143</sup> İkinci olarak ise dışta var olan hakikatlerin zihni varlıkla karıştırılması durumu karşımıza çıkar. İbn Teymiyye buna Pisagorcuların dış dünyada soyut sayı kavramının bulunduğunu iddia etmesini örnek gösterir. Öte yandan Platonik idelerin dış dünyadaki varlıkların mutlak hakikatleri olması da buna örnektir.<sup>144</sup> Ancak İbn Teymiyye'nin ifadelerinden anlaşılan, küllînin harici varlığını kabul etmediği gibi söz konusu hakikatlerin zihindeki küllî anlamlar ile karıştırıldığıdır. Dolayısıyla ona göre, müsemmaların zatlari arasında ortaklık söz konusu olmadığı gibi hariçte aralarında ortak anlamın söz konusu olmadığı açıktır.

Varlık lafzının iki müsemma arasında ortak bir anlama işaret etmediği belirten İbn Teymiyye buna örnek olarak Süheyl kelimesini gösterir. Hem yıldız hem de insan müsemmasına karşılık gelen Süheyl isminde, işaret ettikleri müsemmalar bakımından varlık anlamında herhangi bir ortaklık barındırmadığını beyan eder.<sup>145</sup>

Öyleyse varlık lafzında ortak anlamın varlığını kabul etmeyen İbn Teymiyye, lafızci yaklaşımı doğrultusunda varlık ve mahiyet arasında da ayırım yapmamakta dolayısıyla dış dünyada bulunan şeylerin aynı anda hem varlık hem mahiyet olduğunu iddia etmektedir. Yani lafızci bakışa göre dış dünyadaki müsemmaların ortak bir varlık

---

<sup>142</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.13-14.

<sup>143</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.14.

<sup>144</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.15.

<sup>145</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.121.

anlamı taşıdığını iddia etmek aynı zamanda müsemmaların bir noktada farklılaşmasını da gerektirecektir. Bu da varlığın mahiyete ilişmesiyle gerçekleşmektedir ancak lafızcı bakışa göre isimler yalnızca işaret ettikleri müsemmaya mahsustur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin varlığın mahiyete zaid olduğu düşüncesini kabul etmediği görülür. Varlık ve mahiyet ayrımı olmadığı takdirde Allah hakkında da zatı ve mahiyeti gibi bir ayrım da söz konusu olmaz. Dolayısıyla o Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki lafızlarda veyahut isimlerde söz konu olan ortaklığın yalnızca lafzî olduğunu göstermiş olur. Buna göre varlık anlamı iki müsemma için kullanıldığında zihinde ortak bir anlam şekillense de hariçte Yaratan ve yaratılan müsemmaları için varlık anlamının hakikatleri farklıdır.<sup>146</sup> Hlusa Allah'ın varlığı, mahiyeti, zatı, işitmesi görmesine karşılık kulun zatı, varlığı, işitmesi, görmesi gibi vesair tüm hususlarda Allah ve kul arasında lafız benzerliği dışında bir ortaklık söz konusu olmaz. Zikredilen her lafız izafe edildiği veyahut bir şekilde söylenildiği müsemmaya aittir.

İbn Teymiyye canlılık anlamı gibi tevatu' eden cins isimlerinin de yalnızca zihni ve mutlak genel isimler olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Allah için Hayy denilirken insan için de canlı denilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre canlılık ismi hem Yaratıcı hem yaratılan da ortak olarak bulunsa da bu ortaklık mutlak genel isim olmak suretiyledir. Mutlak ismin kapsamındaki anlamlar daha sonra mevsufu olduğu varlık türüne göre zelleşir. Bu ise İbn Teymiyye'ye göre varlık kelimesinin kadim, muhdes, vacip, mümkün, Yaratıcı, yaratılan olarak alt kategorilere ayrılması gibidir. Veya mutlak anlam şeylere izafe edilerek zelleşir. Buna rnek olarak Zeyd'in varlığı, Zeyd'in ilmi, Zeyd'in zatı gibi örnekler verilebilir. Bu tarz özelleşmiş ve belirlenmiş kullanımlarda tevatu' eden lafız yalnızca kendisiyle isimlendirilen müsemmaya mahsustur. Bir müsemmaya mahsus olandan ise başka müsemma pay almamaktadır.<sup>147</sup> Görünen o ki İbn Teymiyye tevatu' eden lafızların yalnızca mutlak genel anlamlar olduğunu ifade ederken söz konusu mutlak anlamların izafe, takyit, tahsis gibi yollarla müsemmalara mahsus kılındığını beyan eder. Buna rnek olarak varlığın vacip-mümkün, hadis-kadim olarak ayrılmasını gösterir. Ancak İbn Teymiyye'nin lafızcı yaklaşımına göre varlığın zikredildiği gibi kategorilere ayrılması mümkün olmaz. Zira her bir varlığın kendisinde ortak olduğu bir varlık

---

<sup>146</sup> İbn Teymiyye, "Marakeş Fetvası", s.14-15.

<sup>147</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.119.

olmadığından, varlık anlamında söz konusu özelleşmeler gerçekleşmez. İsimlerin müsemmaya ait olduğu ve varlık-mahiyet ayrımları kabul edilmediği takdirde vacip, kadim benzeri anlamların bir önemi de kalmamaktadır.

İbn Teymiyye mutlak canlılık gibi tevatu‘ eden anlamların dış dünyada mevcut olmadığını hususen vurgulamak ister. Tevatu‘ düşüncesinde mutlak ortak anlamın tüm varlıklarda aynı şekilde mevcut olduğu iddia edilse de İbn Teymiyye’ye göre bu durum hem Allah’ı yaratılmışlara benzetmeye yol açar hem de zatta terkip düşüncesine kapı aralar.<sup>148</sup> Zira varlıkların hem ortak mutlak anlam hem de kendilerine has bir parçadan mürekkep olduğunu iddia etmek, Allah’ın ortak anlam ile kendisine has zorunluluk, varlık veya mahiyetten oluşmuş olmasını gerektirir.

İbn Teymiyye mutlak ortak anlamların hariçte var olmadığı düşüncesine dolayısıyla terkip itirazını yalnızca Yaratıcıya mahsus kılmaz. Örneğin insanın ortak - canlılık- anlamı ve kendisine mahsus -konuşma- dan mürekkep olduğunun söylenmesi, bu birleşim zihni olduğu takdirde gerçek olabilir. Zira zihinde -idrak sahibi bir canlı- tasavvur edildiğinde canlılık, bu tasavvurun bir parçası idrak sahibi olması ise ikinci parçasıdır. Bununla birlikte İbn Teymiyye, -canlılık- müsemmasının tüm canlıları kapsadığı ve -idrak sahibi- müsemmasının ise yalnızca insana mahsus olduğu düşüncesini onaylar. Yani İbn Teymiyye, insan kavramının mahiyetinin içerdiği, canlılık ve idrak sahibi olma gibi unsurlarının zihindeki birleşimini ve de bu birleşimin hariçteki tekil insan ile mutabakatını/ uyumunu kabul eder. Ancak onun eleştirisi mantıkçıların dış dünyadaki tekil insan bireylerinin -canlılık ve idrak- sıfatlarının birleşiminden oluştuğu düşüncesinedir. Çünkü o hariçteki şeylerde bu tarz bir birleşimin hakikatini kabul etmez.<sup>149</sup> Öte yandan sıfatların, insanın zihni tasavvuru ve hariçteki hakikati için gerekli olduğu kanaatindedir. Zira haddi zatında insan, canlılık ve idrak sahibi olma sıfatları olmaksızın var olamaz.<sup>150</sup> Hülasa İbn Teymiyye’ ye mürekkep lafızların zihinsel anlamda birleşme olduğunu ifade eder. Yani dış dünyada varlığı olmayan zihni bir birleşimdir veya mevsufta bulunan birden fazla sığata raci olmaktadır, İbn Teymiyye bu durumu mevsufun sıfatları olarak saymayı kabul eder.<sup>151</sup> Yani o dış dünyada sıfatlardan mücerret bir zat

---

<sup>148</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.121.

<sup>149</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.123.

<sup>150</sup> İbn Teymiyye, “Allah Nerededir?”, s.124.

<sup>151</sup> İbn Teymiyye, “Marakeş Fetvası”, s.15.

olmadığını ifade etmekte, dış dünyada var olduğu söylenen küllîlerin yalnızca zihindeki anlamlar olarak ve dolayısıyla küllî anlamları varlığın sıfatları olarak görmektedir. Söz konusu anlamlar yani sıfatlar ise zata rücu eden şeylerdir. Dolayısıyla onun sıfatlar olarak kabul ettiği küllîler mevsufunu niteleyen, mevsufa mahsus şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre felsefecilerin zati sıfatları terkip halinde ifade etmeleri esasında âlimlerin isimlendirme çabasıyla aynı işlevi görür. Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye zati sıfatların terkibinden oluşan mahiyeti işlevi bakımından değerlendirir. Zira söz konusu terkinin dış dünyada var olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla zati sıfatlardan oluşan terkip, dış dünyada bulunuşu yalnızca mevsufa raci etmesi bakımındandır. Daha açık bir ifadeyle mahiyetin bileşenleri olan sıfatların dış dünyadaki belirlenimi yalnızca mevsufun sıfatları olmaları bakımındandır.

Böylelikle yaratılmışlardaki terkip iddiasını izale eden İbn Teymiyye, Yaratıcı için de terkîbin mümkün olmadığını ifade eder. Felsefe ve kelamcılarının kullandığı manada terkip, varlık ve mahiyet, zat ve sıfat, cins ve fasıl, cevher ve araz gibi ikilileri kapsayacak şekildedir. Ancak İbn Teymiyye mevsufun zat ile nitelenmesinin yani zat-sıfat ilişkisinin terkip kapsamında olmadığı kanaatindedir. Ona göre Allah'ın diri, âlim, varlık, zorunluluk vesair sıfatlar ile nitelenmesi, O'nun farklı cüzlerden mürekkep olduğuna delalet etmemektedir. Öte yandan Allah'ın sıfatları, varlığının unsurları olarak veyahut onu varlığa getirecek şeyler de değildir. Hülâsa Allah yaratılmışlardan berî olan terkip konusunda Yaratıcı olarak beri olmaya katbekat layıktır.<sup>152</sup>

İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini özetleyecek olursak başlangıçta onun selef yaklaşımını esas aldığı, Allah'tan ve peygamberden gelen haberlere mutabık olunması gerektiğini düşündüğü görülmektedir. Sıfatları keyfiyet, teşbih, tahrif ve tatil olmaksızın değerlendirmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye sıfatlar konusunda esas teşkil eden nassın, olduğu gibi kalması istemektedir. Bu yönüyle sıfatların te'vile açık olmadığı kanaatindedir.

Sıfatların hakikatini kabul eden İbn Teymiyye, sıfatları reddedenleri eleştirmiş ve dolayısıyla sıfatlardan mücerret bir varlık anlayışını kabul etmemiştir. Öte yandan sıfatları nefyetmek suretiyle sıfat ve mevsufun aynileştirilmesine de karşı çıkmaktadır.

---

<sup>152</sup> İbn Teymiyye, "Allah Nerededir?", s.125.

Yaratılmışların sıfatları ve isimlerinin, Yaratıcı için kullanıldığında aradaki ortaklığın yalnızca lafzî ciheti olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, realist yaklaşımın devam ettirdiği ortak anlam fikrini kabul etmemektedir.

Tez bölümü boyunca zikredilen bilgiler doğrultusunda İbn Teymiyye'nin sıfatlar konusunda yaklaşımının realist mi nominalist mi olduğunu göstermeye çalışalım. Realist ve nominalist sıfat yaklaşımlarının belirleyici kriterlerinden biri de gaib ve şahid arasındaki ilişkidir. İbn Teymiyye'ye göre zihin, görünür alemdeki nesnelerden genel bir anlama ulaşır. Sübutî sıfatlarda da benzer bir durumun geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insan tarafından deneyimlenmemiş ilim-âlim ilişkisi olmadığı sürece "Âlim" isminden ne anlaşılacağı belirsiz olur. Ancak İbn Teymiyye hariçteki mahlukatla Yaratıcı arasındaki bu ortaklığın yalnızca tevatu' eden lafız olduğunu söylemekle yetinir. Benzer şeyleri kıyaslamanın aklın işleyiş prensibi olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu benzerliğin hakikatinin bilinmediğini belirtir. Bu noktada o Allah ve yaratılmışlara atfedilen ortak lafızların yalnızca isim benzerliğine delalet ettiğini belirtir. Yani herhangi bir şekilde Yaratıcı ve yaratılanlar arasında bir ortaklık söz konusu değildir. İbn Teymiyye sıfatların hakikati olduğunu ve bu hakikatlerin Yaratıcının alametleri şeklinde tecelli ettiğini söylerken realist çizgiye yaklaşmaktadır. Ancak ortak lafızların anlamında bir ortaklık olmadığını ifade etmek suretiyle isim ve sıfatları Yaratıcıya mahsus kılması onu nominalist çizgiye yaklaştırır. Zira onun sıfatlar düşüncesinde radikal bir ontoloji ayrımını ifade ettiğini görmesek de o bu durumu, isim ve sıfatların zata göre özelleşmesiyle açıklamaktır. Onun lafızcı perspektifi göz önünde bulundurulduğunda esas olanı yani nassı muhafaza etme niyetiyle söz konusu ayrımlara vardığı aşikârdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye sıfatların hakikatini kabul etmesiyle realist sıfat yaklaşımına, ontolojiyi nominalistler kadar katı şekilde bölmese de Yaratıcıda ayrı yaratılanlarda ayrı değerlendirmesiyle nominalist sıfat yaklaşımına yakın durmaktadır.

## **2.1.2. İbn Teymiyye'nin Mantık İlmi Bağlamında Tanıma Yönelttiği Eleştiriler**

### **2.1.2.1. İbn Teymiyye'nin Mantığa Yönelik Eleştirileri**

Mantık terimi Arapçada konuşma anlamına gelen nutuk kelimesinden türetilmiş mimli masdardır. Antik Yunancada düşünme, kanun, düzen ilke, konuşma, söz ve akıl

anlamalarına gelen *logos* kelimesine karşılık gelmektedir.<sup>153</sup> Akla uygun düşünme, akıl yürütmeye doğruluk ve tutarlılık anlamlarına gelen mantık, felsefenin bir disiplini olarak ilm-i âlet adını almıştır. Zira mantık felsefe için düşüncelerin doğruluk ve geçerlilik süzgecinden geçtiği bir alet görevini görür. Geçerli çıkarımların genel doğasını veya yapısını daha belirgin hale getirerek açıklar.<sup>154</sup> Düşüncelerin doğruluk derecesi ve ayarını göstermesi sebebiyle mantığa, *mi'yaru'l-ilm* ve *mîzânü'l-ukûl*, *ilmü'l-mîzân*, *fenn-i mîzân*, *lisânü'l-mîzân* denildiği de görülür.<sup>155</sup>

Mantığı bir ilim olarak inşa edip ilkelerini belirleyen ilk kişinin Aristoteles olduğu bilinir. Fakat bu inşa faaliyeti ondan önce gelen bilgi ve düşünce birikiminden oluşturulmuştur. Nitekim Mısır, Mezopotamya, Finike, İran, Hint ve Çin dünyasında, belirli zamanlarda mantığa dair üretim faaliyetlerinin gerçekleştiği vâkidir. Mantık, Grek filozofları arasında ilk olarak tabiat filozofları Thales, Anaximenes arasında çıkar. Daha sonraları Parmenides, Heraklit, Anaxogoras, Empedokles, Leukippos ve Demokritos duyu idraklarının yanıltıldığını görerek bilme fenomeni üzerine düşünmeye başlarlar. Nitekim Elea Okulu ve Sofistlerin çalışmaları mantık biliminin kurulmasında önemli bir rol oynar. Örneğin Parmenides ve öğrencisi Zenon'un varlık hakkındaki argümanlarında, çelişmezlik ilkelerinin ilkel formuna rastlanıldığı düşünülür. Öte yandan Sofistler, ortaya koydukları şüpheci diyalektik ile her delili karşı bir delil ile çürütme yoluna gitmişlerdir. Onların bu şüpheci tutumunun Sokrates, Platon ve Aristoteles'in, kavramları tanımlama ve geçerli öncüllere dayalı hükümler oluşturma girişimine ilham olması olasıdır.<sup>156</sup> Bu aşamalardan sonra mantık, M.Ö. VI. Yüzyılda ortaya çıkmış olan Yunan düşüncesi içerisinde gelişip, bu düşünce ekosistemi içerisinde yetişen Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir.<sup>157</sup>

Aristoteles, *Organon* adı verilen küllîyatında mantığın konularını inceler. İncelediği konular, kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler ve ispat yöntemleridir. Aristoteles mantığında zihnin kanunları aynı zamanda mantığında kanunları olduğundan, onun mantığı metafizikle oldukça ilişkilidir. Aristoteles sonrasında mantıkla ilgilenen

---

<sup>153</sup> Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, s. 11.

<sup>154</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s.256.

<sup>155</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*. 28, 18.

<sup>156</sup> Emiroğlu, "Mantık", s. 19.

<sup>157</sup> Taylan, *Mantık*, s. 36.

Stoacılar mantığı metafizikten ayırarak onu biçimsel ve dile dayalı bir bilim haline getirmeye uğraşırlar. Hem İslam dünyası hem Batı’da Aristoteles mantığı oldukça büyük bir yankı uyandırmış ve oluşturduğu köklü etkiyle otoritesini korumuştur.<sup>158</sup>

İslam dünyasına gelince, 8. yüzyılda Aristoteles mantık eserlerinin çevrilmeye başlanmasıyla mantığa olan temayül artmaya başlamıştır. Bu ilgi sonucunda çevrilmiş mantık kitapları defalarca şerh edilmiştir. İslam Dünyasında en önemli mantık çalışmaları ise Farabi dönemiyle başlar. O, Aristoteles’in *Organon* kitabını kısaltmak suretiyle toplu bir özet halinde yeniden yazmış aynı zamanda mantığı sistemleştirmeyi hedeflemiştir. İslam Dünyasında mantık ilminin gerektiği gibi anlaşılmasını sağlayan Farabi’ye Muallim el-Evvel Aristoteles’ten sonra Muallim es-Sani denmiştir.<sup>159</sup> Farabi’dan sonra İbn Sina’nın mantığı ilk muntazam biçimine kavuşturduğu söylenebilir.<sup>160</sup> Daha sonra gelen İslam mantıkçıları Farabi ve İbn Sina’nın temsil ettiği mantık çizgisini takip etmişlerdir.

Diğer taraftan mantığın takipçisi olduğu kadar aleyhtarları da oldukça fazladır. Öyle ki mantığın kelimada yer bulması felsefedeki kadar hızlı olmamıştır. Öncelikle kelamcılar mantığın başka medeniyetlerden alındığını düşündüklerinden pek de rağbet etmemişlerdir. Tutumları bununla sınırlı kalmayıp mantığın naklin önüne geçirilmesine de karşı çıkmışlardır. Kimi zaman mantıkla uğraşanları küfür ile itham ettiklerine de rastlanır. İbn Salah, En-Nevevî gibi hadisçiler mantıkla uğraşmanın haram olduğunu beyan ederler. Hatta ehl-i sünnet âlimleri bu durumu öylesine benimser ki mantıkla uğraşanların zındık olduğunu belirtirler.<sup>161</sup> Eşarî kelamının önde gelen isimlerinden Bâkılânî, filozofların görüşlerini reddetmek maksadıyla kelimada atom, hala’/boşluk, arazın arazla kaim olmaması ve arazın iki zamanda kalmaması gibi bazı aklî öncüller ortaya koymuştur. Bâkılânî söz konusu öncülleri akide haline getirmiş ispat edilmedikleri takdirde ise önermenin kendisiyle ispat edilmesi hedeflenen iman konularının da batıl olacağı kanaatindedir. Bu durum kelam literatüründe “in’ikas-ı edille” olarak ifade edilmiştir. Böylelikle Yunan mantığına karşılık kelâmî mantık ortaya konmuştur. Öte

---

<sup>158</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s.4.

<sup>159</sup> Öner, *Mantık*, s. 6-7

<sup>160</sup> Ömer Aydın, “Kelam Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003): 4.

<sup>161</sup> Öner, *Mantık*, s.7

yandan ise Cüveynî eserlerinde mantığa yer vermiş, öğrencisi Gazalî ise in'ikas-ı edille kaidesi yerine mantığı şer'i ilimlere dahil etmiştir.<sup>162</sup>

İbn Haldun da Mukaddimesinde selef ve mütekaddim kelâmcıların mantığa şiddetle karşı çıktığını doğrular. Ona göre Fahreddin Razi ve Gazalî'den sonra ise mantık ilmine belirli bir dereceye kadar tolerans gösterilmiştir. Sonrasında çok az da olsa bazı âlimler mantık ilmini kesinlikle reddetmişlerdir. Keza İbn Haldun mantığa karşı bu olumsuz tavrın, kelâmcıların dini akideyi savunmak amacıyla ispat ettiği delilleri korumak için gösterildiğini ifade eder. Zira mantık hem metot açısından kelâmcıların yöntemleriyle çelişmekte, hem de uygulanan yöntem dolayısıyla akideyle alakalı argümanları geçersiz kılar bir pozisyonudur. Dolayısıyla mantığın dini akideleri görünürde tehlikeye atacağı kanaati söz konusudur.<sup>163</sup> Farabi, İbn Sina, İbn Hazm, Gazalî ve İbn Haldun gibi birçok âlim Aristo mantığını kendi dini kültür ile ilkelerine uyacak şekilde kabul etmiş ve bu gayeyle geliştirmişlerdir. Öte yandan ise İbn Teymiyye, İbn Kayyim el- Cevziyye ve Suyutî gibi âlimler mantığı tamamen reddederler. Peygamber ve sahabenin böyle bir yola başvurmadığını dolayısıyla bidat sayıldığını düşünürler.<sup>164</sup>

Nihai olarak mantığa karşı söz konusu olumsuz tutumun arkasında çeşitli sebepler olduğu görülmektedir. İlk olarak İslam düşüncesini din dışı etkilerden korumak amacıyla, mantık ilminin kullanımı çekinceleri doğurmuştur. İkinci olarak ise bu ilme ve ispat yöntemlerine verilen ehemmiyet neticesinde dini ilimlere gösterilen önemin azalacağı endişesidir. Üçüncü sebep ise mantığın Yahudi, Hristiyan, Mecusi ve Sabiiler vasıtasıyla İslam kültür havzasına girmesidir. Zira bu noktada mantığın mahiyeti ve yönteminin dini hizmette kullanılamayacağı endişesi doğar. Dördüncü olarak mantığın bazı kelâmî ilkelere ters düşmesi olasılığı bir endişe yaratmıştır. Örneğin in'ikas-ı edille, kelâm mantığının esası teşkil ettiği halde mantıkçılar tarafından geçersiz görülmüştür. Beşinci olarak, mantık ilminin düşüncüyü sınırlayıp kısırlaştırdığı endişesi belirmektedir. Özellikle sûfiler bu hususta oldukça hassas davranırlar. Altıncı olarak ilmi faaliyetlerin

---

<sup>162</sup> Aydın, "Kelam-Mantık", s.6.

<sup>163</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 888- 889. bkz. *Mukaddime*'nin bazı tercümelerinde "Mantık İlminin Red ve Kabûlüne Dair" adlı başlık bulunmamaktadır. Ancak bu tercümede mevcuttur.

<sup>164</sup> Emiroğlu, "Mantık", s.18.

mantık olmadan da devam ettiği düşüncesidir. Son olarak ise dogmatik düşünme, ön yargılı olma gibi bir takım hissi düşünceler mantığın reddine sebebiyet vermiştir.<sup>165</sup>

Mantığa karşı katı bir tutum sergileyerek kendisinden sonraki mantık eleştirilerinin güçlenmesini sağlayan<sup>166</sup> İbn Teymiyye de benzer sebeplerle mantığı eleştirmektedir. Onun mantığı eleştirme nedenleri şöyle sıralanabilir: İbn Teymiyye, Müslümanların gayri müslimlerden alacağı bir bilim olmadığını düşünür. Zira peygamberden itibaren ilk üç nesil, bilim oluşturmada tüm metotları üretmiştir. Bu anlamda gayri Müslimlerin yöntemlerine ihtiyaç duymak ve uygulamak cehalet göstergesidir. Öte yandan ona göre mantığın görüş alanı da oldukça sınırlıdır. Çünkü mantıkla yani akıl yoluyla yalnızca görünür aleme dair bilgi edinilebilir. Fakat mantık ve dahi felsefe yoluyla metafizik bilgiye erişimin imkânı olmadığını düşünür.<sup>167</sup> Alemin ezeliliği, Allah'ın sıfatları, akıllar, peygamberlik, Kur'an'ın mahluk oluşu gibi birçok tartışmanın mantıktan kaynaklandığı kanaatindedir.<sup>168</sup> İslam kültüründe ve ilahi dinlerde var olan vahiy inancı, yaşamın tüm alanlarını kuşattığı gibi metafizik gerçekliklerden de haber verir. Dolayısıyla akıl, nakli bilgiye hizmet ettiği kadar kabul edilebilirdir.<sup>169</sup>

Onun felsefi savunuları çürütmek isterken öncelikle mantıktan başlamasının sebebi, bu ilmin felsefi ilimlere giriş kapısı mesabesinde olmasından kaynaklanır. Özellikle metafizik konularındaki yanlışlıkların sebebi ona göre, çoğunlukla mantıktır. Bunun yanında mantığın yalnızca akılla bilinebiliyor olması, mantık ilminin vahyî bir geçerliliğe ihtiyaç duymadığının göstergesidir. Zira mantık kendine has rasyonel bir terminoloji içermekte ve mantık dili bu rasyonel terimle inşa edilmektedir. Bu bilim kabul edildiği takdirde akıl nihai hüküm veren otorite olacaktır. Bu durum ise hükümlere tâbi olma açısından vahiy ve akıl gerilimine neden olur.<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 46-47.

<sup>166</sup> Khaled El-Rouayheb, "Sunni Muslim Scholars on The Status of Logic, 1500-1800\*", *Islamic Law and Society* 2 (2004): 213-214.

<sup>167</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Şeyhu'l-İslam Ahmed İbn Teymiyye'nin Hayatı, Görüşleri, Fıkıhtaki Yeri ve Usulü*, çev. Osman Keskiöğlu, İstanbul: Hilal Yayınları, 1987, s.208.

<sup>168</sup> Wael b. Hallaq, *Ibn Taymiyyis Against the Greek Logicians*, New York: The Clarendon Press, 1993, s. xii.

<sup>169</sup> Mehmet Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri*, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu 2014, s.820.

<sup>170</sup> Hasırcı, *Mantık Eleştirileri*, s.135.

İbn Teymiyye mantık eleştirilerine Gazalî'nin "Mantık farz-ı kifayedir, ona dair bir tetkiki olmayan kimsenin, ilimlerine itimat olunmaz"<sup>171</sup> ifadesini alıntılıyarak başlar.<sup>172</sup> Onun nazarında mantık Gazalî'den sonra İslami ilimlere dahil olmuştur.<sup>173</sup> Gazalî'nin din, akide ve fûruu konularında kitap ve sünnete tâbi olduğu halde nassı çözümlediği zamanlarda dönem dönem akla başvurduğunu belirtmektedir. Ancak o ilimlerin kitap ile sünnette, delil ve burhanlarıyla mevcut olduğunu ifade etmekte salt akılla bu arayışa girmenin boşa bir çaba olduğunu söylemektedir.<sup>174</sup> Filozofların ve kelâmcıların izlediği daha sonra da Gazalî'nin tâbi olup bütün dini ilimler için geliştirdiği mantık ile Kur'anî delillerde kusur arar hale geldiklerini belirtir. Fakat gerek Gazalî gerek de diğer kelâmcıların bu görüşleri, sahabinin tehvid delilleri ve yakini burhan hakkında bilgisiz olduğu sonucuna ulaştırır.<sup>175</sup>

Mantığın ilmî konuda fayda vermediğinin veyahut zorunlu olmadığının bir diğer göstergesi de ilimlerin mantıkî usul olmaksızın oluşmasıdır.<sup>176</sup> Öte yandan mantık, kanunlarının uzunluğu ve karışıklığı sebebiyle de hakikate ulaşma yolunda pek yorucu, faydasız bir ilimdir.<sup>177</sup> Bu faydasızlığın diğer bir yönü de nihayetinde doğruya ulaştırmayacağıdır. Zira filozoflar mantığın geçerli usûl olduğunu iddia etmişler ancak teorilerinde ortak bir noktaya varamamışlardır. Dolayısıyla mantık kesin bilgi verdiği iddiasına ters düşmüş, tek bir meselede dahi çeşitli ihtilafların ortaya çıkmasına engel olamamıştır.<sup>178</sup>

İbn Teymiyye herhangi bir öğrenme faaliyetinin, özellikle dakik şeylerin öğreniminin zekâ ve farkında olan bir idrak ile kavrandığını belirtir. Zekâ ve idrak sağlam olduğu müddetçe kişinin mantığa ihtiyaç duymayacağı karatindedir. Nitekim vacip olan iman kıyasî usulle sağlanmamaktadır.<sup>179</sup> Mantıkî usûl ile iman sahibi olan kimseler varsa dahi bu usul onlara dini hükümlerin bazılarını da iptal ettirecektir. Diğer taraftan, Nebiler gibi kutsi zatların tabiat olarak hikmet sahibi olmalarından dolayı iman vesâir hakikatler

---

<sup>171</sup> Gazzalî, *el-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, c. 1, 2 c., İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s.17.

<sup>172</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.44

<sup>173</sup> Hasırcı, *Mantık Eleştirileri*, s.135.

<sup>174</sup> Ebu Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 208-209.

<sup>175</sup> Ebu Zahra, *İbn Teymiyye*, s.232.

<sup>176</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.52.

<sup>177</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.48.

<sup>178</sup> Hasırcı, "*Mantık Eleştirileri*", s. 32.

<sup>179</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.48.

onlara aracısız olarak ulaşır. Ancak bu gibi kimselerin hakikate aracısız ulaşmaları, başka kimselerin kıyas yöntemine ihtiyacı olduğunu göstermemektedir.<sup>180</sup>

İbn Teymiyye'nin mezkûr yaklaşımı mantığı -tamamen- reddettiği düşüncesine sebebiyet verse de Tony Street aslında İbn Teymiyye'nin mantığı küllîyen reddetmediği kanaatindedir:

Muhtemelen en meşhur mantık muhalifi, selefi fakih İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye mantığın kullanılmasına dair uzunca bir reddiye olan *er-Red ale'l-mantikiyyîn*'i yazmıştır. Mantık, sahih sezginin matlubla örtüştüğü yerde sadece kafa karıştırıcı bir şeydir. Dolayısıyla mantığın evrensel bir kullanımının olduğu iddialarının incelenmesi gerekir. Aristoteles kıyasının fıkıh usulünde geçerli olduğu şeklindeki daha belirgin iddiayla İbn Teymiyye sadece alay eder. Mantığı bu şekilde hor görmesine rağmen İbn Teymiyye, kendi döneminde mantık çalışmalarının temel odak noktası haline gelen kıyasın formel yönüne dil uzatmamıştır. Peki ama formel araştırmanın geçerliliği ne şekilde söz konusudur? <sup>181</sup>

Street'in *er-Red ale'l-Mantikiyyîn*'den alıntılacağı pasajda, İbn Teymiyye kıyasın içeriğinin geçerliliği durumunda, formel yapının bilgi verdiğini ancak bunun daha öncesinde de zikredildiği gibi sıkıcı ve yorucu olduğunu söylemektedir. Öyle ki bilgiye erişmede bu denli kıyas kullanımı, bir dağın tepesindeki deve etine ulaşmaya benzemektedir. Ne bu dağa tırmanmak kolaydır ne de ulaşılacak istenen et, taşımaya degecek kadar cüsselidir.<sup>182</sup>

Özervarlı da İbn Teymiyye'nin felsefeyi peşinen reddetmediğini belirtir. *Minhacü's-Sünne* eserinde İbn Teymiyye, felsefeyi bütünüyle reddetmenin veya kabul etmenin mümkün olmadığını söyler. Zira filozofların hepsi tek bir ekole tâbi değildirler. Dolayısıyla mead, şeriat, ilahiyat veya tabiat ilimlerinde herhangi bir konuda düşüncede birlik içerisinde oldukları görülmemektedir. Öte yandan filozofların ilahiyat konusunda hataya düşmeleri onların, matematik, astronomi, tıp vb. alanlardaki ilmi katkılarını göz ardı etmeyi gerektirmez. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin eleştirileri bir disiplin olarak felsefeye değil, kimi filozoflara ve felsefi ekollerin bazı görüşlerine yöneliktir.<sup>183</sup> O halde

---

<sup>180</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.52.

<sup>181</sup> Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s.65-66.

<sup>182</sup> İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantikiyyîn*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, t.y., s. 298.

<sup>183</sup> Sait Özervarlı, *İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2023, s.23-24

İbn Teymiyye felsefeyi ve felsefe kapsamında mantığı belirli yönleriyle eleştirse de bu ilimlerde faydalı bulduğu kısımların olduğu inkâr edilemez.

İbn Teymiyye'nin, filozoflara yönelik eleştirisinin merkezinde Aristoteles'e tâbi olmaları vardır. Zira Aristoteles mantığı metafizikle sarmal bir halde olduğundan, mantığın kullanılması beraberinde ilahiyat problemlerini de getirecektir. İbn Teymiyye'ye göre Müslüman ilahiyatçılar Aristoteles'in felsefesinde akla ve nakle aykırı çıkarımlara rastlasalar da iyi niyetlerinden dolayı bunu tolere etmişler, Aristoteles'i yanlış veya eksik anladıklarını düşünmüşlerdir.<sup>184</sup>

Şimdi ben, dâimâ zeki olanın 'Yunâni Mantık'a ihtiyaç duymayacağını, ahmak olanın ise ondan faydalanmayacağını bilirdim. Ancak ben mantığın çoğu kısmını doğru gördüğümünden, kazıyyelerinin de doğru olduğunu zannediyordum. Mantığın bir kısım kazıyyelerindeki hatâları fark ettikten sonra bu konuda bir şey yazdım. Ben İskenderiye'de bulunduğum sırada, abartma ve taklit yoluyla filozofları çokça övdüğünü gördüğüm biri benimle bir araya geldi. Ben ona, onun cahillik ve dalalette kalmaya, müstahak olduğu şeylerden bir kısmını zikrettim, bu durum, öğle ile ikinci arasında oturup, bu saatimi mantığa dair kelâm yazmaya ayırmamı gerektirdi. Bundan sonra onu tamamlamak üzere oturumları devam ettirdim. Bazı insanlar, mantıkla ilgili yorumlarımı yazmak istediler. Çünkü bu, mantık konusunda filozoflara karşı bir kelâm olup, ben de buna kulak verdim. Çünkü her ne kadar, şu saatte mantığa dair yorumlarımda onlara karşı açılmış redd kapısında bir za'af ihtimâli olsa da o Hakk'ın marifetinin kapısını açmaktadır.<sup>185</sup>

İbn Teymiyye'nin *er-Redd ala 'l-Mantıkiyyîn* kitabına yaptığı bu girişle görülüyor ki mantık ilmine en başından itibaren mesafeli yaklaşmamış, zamanla kazıyyelerde beliren yanlışlıkları fark ettikten sonra bu konuda bir şeyler yazmayı seçmiş, sonrasında kısa bir metin ortaya koymuştur. Ancak İskenderiye'de hapisteyken kendisini ziyaret eden filozofların taraftarlarını ve Yunan mantığını savunanları görünce kitabın yazımına devam etmiş ve son hali ile reddiyesini tamamlamıştır.<sup>186</sup> Özervarlı, İbn Teymiyye'nin mantık eleştirilerini ele alan bir diğer kitabı *Nakzu 'l-Mantık*'ın ise müstakil olarak basıldığını ancak bu kitabın *Mecmûu 'l-Fetâvâ*'da ve diğer kitaplarında yer alan mantıkla

<sup>184</sup> Özervarlı, "İbn Teymiyye", s.25.

<sup>185</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 35-36., bkz. Hikmet Akpur Meşşai Mantığın Eleştirisi'ndeki ilgili çevirisi.

<sup>186</sup> İbn Teymiyye, *Meşşai Mantığın Eleştirisi*, tahkik. Abdu'r-Rahman b. Hasen Kâid, çev. Hikmet Akpur, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022, s.34.

ilgili bölümlerin derlemesinden ibaret olduğunu ifade eder.<sup>187</sup> Ancak *Nakzu'l-Mantık* tercümesini yapan Hikmet Akpur ise kitabın, İbn Teymiyye'nin *el-İntisar li ehli'l-Eser* adlı kitabının mantıkla ilgili soruya cevap verdiği kısımdan ibaret olduğunu belirtir. Zira kitabın ilk bölümlerinde daha ziyade kelâmî meseleler işlenir. Son kısımlarında ise mantık kısmı galip gelir. Kitabın muhakkiki Abdurrahman bin Hasen Kaid, içerik ve isimlendirme bakımından kitabın isminin *el-İntisar li ehli'l-Eser* olduğunu ifade eder.<sup>188</sup> Öte yandan Hikmet Akpur, *Nakzu'l Mantık* kitabı ve *er-Redd* kitaplarının *Mecmûu'l-Fetâvâ*'nın dokuzuncu kitabının içeriğine tekabül ettiğini belirtir. Dolayısıyla *Mecmûu'l-Fetâvâ*'nın mezkûr kitabının müstakil bir mantık kitabı olmadığı sonucuna ulaşır.<sup>189</sup> *Mecmûu'l-Fetâvâ*'nin ilgili kısmını kontrol edildiğinde bu tespitin isabetli olduğunu söylemek gerekir. Akpur'un araştırmalarına göre İbn Teymiyye'nin elimize ulaşan müstakil mantık eseri *er-Redd ala'l-Mantikiyyîn*'dir. *Nakzu'l-Mantık* ise *el-İntisar li ehli'l-Eser* adlı kitabının son kısmı kısmından oluşur.

İbn Teymiyye mantığa yönelik genel eleştirilerinden sonra bir de mantığın kısımlarına teferruatlı eleştiriler sunar. Mantık tasavvur ve tasdik olmak üzere iki bölüme ayrılır. Tasavvurat kısmı küllîler, kavramlar, tanım bahislerini içerirken, tasdikat kısmı ise önerme, kıyas, beş sanat konularını ele alır. İbn Teymiyye bu bölümleri detaylıca eleştirir.<sup>190</sup> Bu çalışmada isim ve müsemma konusuyla ilişkilendirilecek olan eleştirileri ise tanıma yönelik olanlardır. Zira ismin mantıksal düzlemdeki konumu tanımla da yakından ilişkilidir. Bu meyanda mantık eleştirilerinin kapsamı çalışmanın sınırlarını ve odağını aşacağından tanımla alakalı eleştirilerini ele almak yerinde ve yeterli olacaktır.

---

<sup>187</sup> Sait Özervarlı, “er-Red Ale'l-Mantikiyyîn”, *DİA*, 2007, 513-514.

<sup>188</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.7

<sup>189</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s.9. ayrıntılı bilgi için bkz: *İbn Teymiyye, Meşşai Mantığın Eleştirisi*, s.31-41.

<sup>190</sup> Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy 4 (Nisan 1987). 45.

## 2.1.2.2.İbn Teymiyye'nin Tanıma Yönelik Eleştirileri

### 2.1.2.2.1. Klasik Mantıkta Tanım

Mantık ilminin içeriği tasavvurat ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvurî bilgilere ulaşmanın aracı tanımken, tasdikün unsurları ise önermelerdir.<sup>191</sup> Tanım, tecrübenin çokluğundan kavramların birliğine irca etmek suretiyle gerçekleşir. Yani tanım, tecrübi bilgiden hasıl olan bilgiler yerine, kesin ve bilimsel bilginin yapıtaşları olan tasavvurların oluşabilmesi için önemli bir araçtır. Aristoteles *Kategoriler* ve *Metafizik*'te şeylerin özünü anlamak için tanımın rolünü tartışır. Tanımın cins ve fasla dayandığını düşünen Aristoteles, bu şekilde yapılan tanımla mantık ve metafizik konusunda önemli açılımlara ön ayak olur.<sup>192</sup> Platon ise sofist diyalogunda tanım teorisine giriş yapar. Formlar ve idealar kavramlarını öne süren Platon, şeylerin özünü ifade eden tanımların aşkın formlardan ileri geldiğini düşünür.<sup>193</sup>

Keza İbn Sina ve Gazalî şeylerin tasavvur ve tasdik yönünden bilindiğini ifade eder.<sup>194</sup> Tasavvur, cisim, ağaç, melek, cin vb. terimlerden anlaşılan anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin (zatlar) tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir. Tasdik ise belirli önermelerden sonra elde edilen hükümler olarak ifade edilebilir.<sup>195</sup> Örneğin insan teriminin anlamı bilinmiyor ise “insan nedir” sorusu sorulur. “İnsan, düşünen hayvandır” ise ancak tanımla ulaşılabilen bir bilgidir. Dolayısıyla bilinmeyen insan teriminin bilinebilmesi için öncesinde düşünen ve hayvan terimlerinin bilinmesi gereklidir.<sup>196</sup>

Mantık ilmiyle meşgul olanlar sıfatları yüklemeler, mevsufları ise konular olarak isimlendirirler. Tanımı oluşturan cins ve fasıl esasında nesnelere yapılan yüklemlemelerdir. Sıfatlar/yüklemeler basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit olanlar insan, hayvan, natık, kara, ak gibi kendisine tekil/müfret bir lafızla delalet

---

<sup>191</sup> Ali Çetin, “Mantık ve Akıl İlkeleri”, *Mantık* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016). s.20-21.

<sup>192</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul: Meb, 1993, s.23.

<sup>193</sup> Bingöl, “Tanım Teorisi”, s.13.

<sup>194</sup> İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s.10-11.

<sup>195</sup> Gazalî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s.42.

<sup>196</sup> Gazalî, “Felsefenin İlkeleri”, s.43.

edilenlerdir. Birleşikler ise “düşünen hayvan”, “beyaz insan” vb. gibi birleşik lafızla delalet edilenlerdir.<sup>197</sup>

Şeylerin temyizi sıfatlar/yüklemler aracılığıyla sağlanmaktadır. Basit yüklem, şeyleri birbirinden ayrı veya birbirleriyle aynı olduğunu ifade etmeye yarar. Bu benzerlik cevherde veya arazlarında olabilir. Bu yüklem Aristoteles’te mevcut olduğu gibi cins, tür, fasıl, hassa, ilinek olmak üzere beşe ayrılmaktadır. “Cins, şu gördüğümüz nedir veya genel olarak hissettiğimiz nedir” sorusunu cevabında daha genel olan yüklem, tür ise bu ikisi arasından daha özel olandır. Fasıl/ayrım ise, türün cinsten ortak olduğu başka türden bir cevherinde kendisi ile ayrıştığı yüklem, İnsan, canlı olmada kendisi ile ortak olan diğer canlılardan “düşünen” yüklemiyle ayrılır. Hassa/ilinti ise yalnızca tek bir türe mahsus olan yüklem, Örneğin gülen olmak, ayakta dik durmak, alışveriş yapabilmek yalnızca insan için geçerli olan yüklem, İlinek, türler “o nedir” sorusunun dışında yüklenen şeylerdir. Ak, kara vb. yüklem, Örneğin insan beyazdır, at karadır denildiğinde insana ve ata aklık ve karalık ilinekleri yüklenmiş olur. Birleşik yüklem ise basit olan beş yüklemden oluşturulur. Zeyd düşünen hayvandır denildiğinde düşünen ve canlı yüklem, birleştirilmiş olur.<sup>198</sup>

Mantıkçıların şeylerin temyizinde kesin bilgi aracı olarak gördüğü tanım ise tam tanımdır. Tam tanım Aristoteles’e göre şeylerin özünü veren böylelikle bilimin temeli olan özsel tanımdır.<sup>199</sup> Tam tanımda yakın cins ve yakın ayırmadan oluşan yüklem bir araya gelir. Bunun yanında uzak cinsi ve yakın ayırım ile yapılan -insan konuşan cisimdir- gibi tanımlamalar ise eksik özsel tanım olarak ifade edilir. Ancak yapılan tüm tanımlamalar öze dair olmayabilir. Söz konusu beş yüklem üzerinden yapılan tanımlamalardan her biri kendisine dahil olan yüklem üzerinden adlandırılır. Mesela yalnızca insan türüne mahsus olan gülme hassası ile yapılan tanımlar böyledir.

Görüldüğü üzere şeylerin bilinebilirliğini hem içerik hem de form bakımından sınırlayan tanım, bu yönüyle şeyler hakkında konuşabilmek için ortak bir zemin imkânı verir. O halde kesin bilgi evreni olarak bilimin tanımla başladığını ifade etmek yanlış olmaz. Bundan dolayıdır ki mantıkçılar veya ilim adamları tanım ve tanımın unsurlarını

---

<sup>197</sup> Ebu Nasr el -Farabî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2018). S.24-26.

<sup>198</sup> Farabî, “Mantiğa Giriş”, s.26.

<sup>199</sup> Bingöl, “Tanım Teorisi”, s.12-13.

detaylı olarak incelerler. Bu sebeple doğru bilginin sağlayıcısı olduğu iddia edilen mantık ilmine yönelik eleştirilerin merkezinde de tanım yer almaktadır. İbn Teymiyye de genel mantık eleştirilerinin akabinde tanım eleştirilerini oldukça detaylı şekilde ele alır. Eleştirilerinin merkezine tam tanımı yerleştiren İbn Teymiyye, tam tanımın kesin bilginin oluşumundaki temel araç olduğu iddiasının yanlıgı olduğunu göstermeyi hedefler. Zira o, tam tanım olmadan da eksik tanımlar aracılığıyla bilgiye erişim sağlanabileceği kanaatindedir.<sup>200</sup>

İbn Teymiyye'nin tanıma yönelik eleştirileri onun nominalist yaklaşımı benimsemesinden kaynaklanır.<sup>201</sup> Zira nominalist yaklaşıma göre küllîler hariçte varlığı olmayan diğer bir ifadeyle herhangi bir biçimde nesnel varoluşu olmayan şeylerdir. Yani tümeller aslında birer ifade aracı olarak, harflerden ibaret lafızlar olup ve mekân tutmayan nesnelerdir.<sup>202</sup> Tanımın bileşenleri olan tümel yüklemeleri yalnızca lafzî düzlemde değerlendiren İbn Teymiyye, özsel ve ilintisel arasında varsayılan ayrımlar geçerli değildir. Dolayısıyla bir türün tanımlanmasında yakın cins ve fasl ile yapılan tanımı kabul etmez. Bu doğrultuda beş tümele dayalı özsel tanımın yapılamadığını ve bu tarz özsel tanımlar yerine ilintisel tanımın gerekli olduğunu öne sürer.

İbn Teymiyye tanıma genel mahiyetine ve yönelik eleştirilerini nominalist bir bakışla incelerken öncelikle tanımın genel mahiyetine olacak şekilde sunar. Daha sonra tanımı ve parçalarını eleştirir. Tanım Arapçada sınır manasına gelen had kelimesiyle ifade edilir. İbn Teymiyye mantıkçıların tanım isimlendirmesinin geometrik şekillerin sınırlarından geldiğini ifade eder. Bu yönüyle söz konusu geometrik şekillerin sınırları duyulur olandan akledilir olana geçişi simgeler.<sup>203</sup> Yani İbn Teymiyye tanımı/had duyulur olanın akledilir olarak ifadesi şeklinde tabir eder.

---

<sup>200</sup> Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s.38-39.

<sup>201</sup> Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye", s.83.

<sup>202</sup> Mustafa Bingöl, "Üç Ana Düşünce Akımı Bağlamında Tümeller Problemi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2021, s.541.

<sup>203</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.106.

#### 2.1.2.2.2. İbn Teymiyye'nin Tanımın Mahiyetine Yönelik Genel Eleştirileri

Bir şey hakkında bilgi edinmenin ilk merhalesi olan tasavvurlar ya tanımla ya da tanım öncesinde zihinde bulunan tasarımlardır.<sup>204</sup> İbn Teymiyye bedihi olmayan tasavvurlara ancak tanımla ulaşılabileceği iddiasına karşı çıkar. Zira o, bir şeyi tanımlamak için o şeyin aslında biliniyor olması gerektiğini düşünür. Diğer bir açıdan ise tanım, tanımlayanın bir sözüdür.<sup>205</sup> Buna göre bir nesne veyahut bir terimi tanımlanmadan önce o şeyin ne olduğunun bilinmesi gereklidir. Bu yüzden İbn Teymiyye'ye göre tanım, bir şeyin doğasını ya da özünü anlama için yeni bir bilgi vermez. Çünkü bir şeyi tanımlamak için o şeyin önceden biliniyor olmasını gerektirir. Buna göre tanım yeni bir bilgi vermediği gibi, kavramsal bir araç olmaktan öteye gidemez.

Mantıkçılar bedihi tasavvurların tanıma ihtiyaç duymadığını düşünürler. Ancak İbn Teymiyye, burada bedihi kavramının anlamın genişletmek suretiyle aksini iddia eden bir pozisyonudur. Ona göre tasavvurlardan doğan ilmin hangi yolla elde edinildiği kişiden kişiye değişebilecek bir durumdur. Çünkü bir kimsenin nazar ile elde ettiği bilgi bir başkası için tevatür yoluyla gelen veya müşahade edilen bir bilgi olabilir. Nitekim insanların idrakları sınırlanamayacak ve her birinde eşit kabul edilemeyecek düzeyde farklılık gösterir. Dolayısıyla bedihi olan bir bilgi çeşitli nedenlerle o bilgiye zaten sahip olan biri için tanıma gerek duymak suretiyle tasavvur sağlayabilir.<sup>206</sup>

Birin ikinin yarısı olması gibi matematiksel bilgileri bedihi olarak kabul eden İbn Teymiyye, bunların Allah tarafından nefste doğrudan konumlandığını iddia eder.<sup>207</sup> Yani ona göre doğrudan hisse konu olmayan matematik ve geometri verileri doğrudan akıl aracılığı ile akledilir.<sup>208</sup> Onun küllî olarak kabul ettiği önermeler ise yalnızca bu gibi bedihi önermelerdir.<sup>209</sup> Dolayısıyla yalnızca zihnin algısının yeterli olduğu bilgiler mutlak sayıların konu olduğu ilimlerin kapsamındadır.<sup>210</sup> Dış dünyada bulunan varlıklara dair

---

<sup>204</sup> Mahmut Kaya, "Tasavvur", *DİA*, s.?

<sup>205</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.74.

<sup>206</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.75.

<sup>207</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s. 64.

<sup>208</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s. 65.

<sup>209</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.66-67.

<sup>210</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.66.

hükümler ise akıl aracılığı ile verilir. Zira İbn Teymiyye'ye göre akıl dış dünyadaki fertleri duyu olmaksızın idrak edemez.<sup>211</sup>

Bilginin tanım ile hasıl olduğu iddiasına binaen mantıkçıların herhangi bir tanım üzerinde anlaşılamadığını vurgulayan İbn Teymiyye, ilimlerin söz konusu tanımlarla inşa edildiği düşüncesini reddeder. Zira belirli bir ilmi disiplin içerisinde dahi bilim/ilim adamları bir şeyin üzerinde anlaşılamamışlar ancak bu ilmi geleneğin oluşmasına engel olmamıştır. Örneğin dilciler isim hakkında usulcüler ise kıyas için yirmiden fazla tanım öne sürmüşlerdir. Bu durum mantıkçıların söyledikleriyle çelişen bir vakıadır.<sup>212</sup> Ona göre bu iddia tanım bilgisi olmadan Ademoğlu'nun hiçbir şey bilemeyeceğini gösterir ki selim bir düşüncede olup hiçbir şey bilmeyen insan olması İbn Teymiyye'ye göre mümkün değildir.<sup>213</sup>

Diğer taraftan ise bir tanıma geçerli kabul etmeyen mantıkçılar buna başka bir tanımla karşı çıkmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre başka bir tanım yaparak önceki tanımın geçersiz kılınması veya eleştirilmesi esasında tasavvurun tanımdan önce var olduğunu gösterir. Aksi halde, yeni bir tanım yapmak ya da yanlış olduğu kabul edilen tanıma eleştirebilmenin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>214</sup>

Mantıkçıların tanım hakkında öne sürdüğü kaidelerden biri de tanımın delil ile kaim olmadığıdır. Yani tanım var olmak için bir delile ihtiyaç duymazken, tanıma reddetmek için çürütme gerekir. İbn Teymiyye delilsiz bilginin iptali için çürütülmesini tenkit etmektedir. Bunun yanında o, tanım koyucunun delilsiz olarak sunduğu bilginin, muhatabın o şeyi hakiki anlamda bilmesini imkânsız kıldığını ifade eder. Tanımlayanın bir sözü olması itibarıyla tanım haber-i vahiddir. Zira tanım koyucu, hissî değil aklî bir bilgiyi doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanmamış bir şekilde sunar. Ancak aynı anda hem doğru hem de yanlış olan şey mantıkçıların indinde bir doğruluk değeri taşımaz. Örneğin “İnsan, konuşan canlıdır” ibaresi, tanımlayıcı tarafından söylenmiş haberi bir önerme olup, delil niteliğinde değildir. İnsanın tanıma muhatap tarafından önceden ya biliniyor ya da bilinmiyordur. İnsan kavramı daha önceden biliniyorsa “konuşan canlı” tanımıyla öğrenilmemiş olur. Bilinmediği takdirde ise söz konusu cümle aynı zamanda bir haber

---

<sup>211</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.65.

<sup>212</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.73-74.

<sup>213</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.45.

<sup>214</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.75.

cümlesidir. Haber cümlesi ise delile ihtiyaç duyar. Herhangi bir delile dayanmayan haber cümlesi ise muhatap için bir bilgi değeri taşımaz.<sup>215</sup> Hülasa İbn Teymiyye tanım ifadesinin doğruluğu ispat edilmedikçe tanımın doğruluğu bilinemeyeceğini,<sup>216</sup> ispatlandığında ise doğru tasavvurun ortaya çıkabileceğini ifade eder.<sup>217</sup>

Tanımı doğrudan bir bilgi verme aracı olarak kabul etmeyen İbn Teymiyye, buna alternatif olarak bilgiye ulaşmakta çeşitli vasıtalar tayin eder. Eşyanın bilgisi dış dünyadaki tekilerin duyular ile algılanıp akledilmesinden sonra gerçekleşir. Duyuları iç ve dış duyu olmak üzere ikiye ayırır. Dış duyular, beş duyu olarak ifade edilen algı araçlarıdır. İç duyular ise kalp ve nefis gibi vasıtalarla edinilen içsel deneyimleri ifade eder. İbn Teymiyye temsil kıyası ve mürekkep lafızlar dışındaki durumlarda, sadece lafızlar aracılığıyla şeylerin gerçek özünü bildiren bir tasavvur mümkün olmadığını ifade eder. Zira ona göre iç ve dış duyuyla edinilen bilgi, doğrudan deneyimle gelir ve kişi bunu kendi nefsinde bilir. Bu bilgiler ise söz ile aktarılamayacağından tanım ile de ifade edilemez.<sup>218</sup> Öte yandan tekilerin duyu tarafından algılanıp nefste akledilmesi ise fitrî bir durumdur. Bu şekilde nefste oluşan tasavvurlar arasında herhangi bir öncelik veya sonralık durumu olmadığını belirten İbn Teymiyye, bu duruma sıfat ve mevsuftan herhangi birinin daha önce algılanabileceğini örnek gösterir.<sup>219</sup>

Klasik mantıkta tanımın unsurları hakikatlere özdeş olarak bulunurlar. Örneğin “insan, konuşan canlıdır”, dendiğinde insan ile -akıllı canlı- ifadeleri birbirlerine özdeş ve denktir. Dolayısıyla insan ve konuşan canlı yer değiştirdiğinde her iki ifade de birbirini karşılar. Dolayısıyla böyle bir tanımda tanımlayan tarafından yapılmış tanım zihni tam olarak tanımlanan nesneye götürmektedir. Tam bir mutabakat söz konusudur.<sup>220</sup> Ancak İbn Teymiyye’ye göre tanım dış dünyadaki şeylere doğrudan işaret etmemektedir. Örneğin “konuşan canlı”, “bir anlama delalet eden lafız” gibi tanımlamaların küllî sözler olduğunu beyan eder. Bu ifadede kavramlar ve genel terimler aracılığıyla yapılan tanımlamalara işaret eder. Örneğin “konuşan canlı” genel bir terim olup, insan haricinde konuşan başka canlı organizmalara işaret edebilir. Bu ve benzeri genele işaret eden

---

<sup>215</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.78.

<sup>216</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.79.

<sup>217</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.79.

<sup>218</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.46-47.

<sup>219</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s. 84.

<sup>220</sup> Hasan Ayık, “Mahiyet – Hakikat İlişkisi”, *Mantık Araştırmaları Dergisi*, 2(2019), s.13.

tanımlamalar yalnızca küllî bir anlamı ifade ederken, söz konusu anlam dışında dış dünyada belirli bir gerçekliğe işaret etmez. Özetle “konuşan canlı” tanımını sadece bir kavrama işaret eder ve dolayısıyla belirli bir canlıya mahsus değildir. Sözleri anlamıyla tasavvur etmek küllî bir anlam olmasına mâni olmaz. O halde tanım dış dünyada belirli bir hakikate delalet etmediği gibi yalnızca küllî bir anlama delalet eder. Öte yandan küllîler yalnızca zihinde bulunur ve tanımlardan elde edilen küllî anlamlar dış dünyada bir hakikat olarak bulunmaz. Yani “konuşan canlı” tanımlamasının zihinde küllî bir anlam olarak var olması dış dünyada bir hakikat olarak tahakkuk ettiğini göstermemektedir. Dolayısıyla bir şey sadece tanımla anlaşılamamakla birlikte yalnızca tanımın hakikati anlama noktasında kâfi gelmediğini belirtir. Öyleyse dış dünyadaki hakikatleri anlamak için tanımdan daha fazla açıklama ve bilgiye ihtiyaç vardır.<sup>221</sup> Bu durumda İbn Teymiyye’ye göre tanımın temel işlevi, ismin genel şekilde işaret ettiği şeyin daha detaylı bir şekilde açıklanmasıdır.<sup>222</sup> Öte yandan duyularla algılanan müsemmanın kendisi daha önce tasavvur edilmediği müddetçe isimle herhangi bir tasavvur sağlanmadığı gibi yalnızca lafız olarak tanım da bir şey ifade etmez.<sup>223</sup>

İbn Teymiyye tanımın mücmel bir delalet sunduğunu öne sürerken, hakikatin mutlak tasavvurunun ise iç ve dış duyular aracılığıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Örneğin bir canlıdaki canlılık anlamını kavrayan nefis, başka canlılarda ise “konuşma” anlamını idrak eder. Konuşma özelliğinin sadece insana özgü olduğunu ve diğer canlıları kapsamadığını akleder. İbn Teymiyye konuşma özelliğinin bu şekilde idrak edilmediği takdirde sadece lafızlardan elde edilemeyeceğini öne sürmüş olur. Bu doğrultuda tanımın sadece lafzî bir belirlenim sağladığını ve eşyanın hakikatini tam olarak kuşatmadığını belirtir. Zira harici nesnelerde küllîlik yoktur. Zihinde bulunan küllî anlamlar ise eşyanın hakikati değildir.<sup>224</sup> Bu yönüyle ise hasr gibi sadece yüzeysel olarak ayırt eder. Tanımdan edinilen fayda, sadece isimlerin belirlediği anlam ile sınırlıdır ve küllî anlamların tasavvurunu sağlamaz. Bunun yanında tanımda bulunup şeylerin nitelendiği sıfatlar ise isimlerden sağlanmaz. Dolayısıyla tanım tekil isimlerin anlamlarını barındırmakla

---

<sup>221</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.47-48.

<sup>222</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.73.

<sup>223</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.78.

<sup>224</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.47.

birlikte şeyleri sıfatlarıyla niteleyen bileşik isim ve fiil cümlelerini de içerir.<sup>225</sup> “İnsan, konuşan canlıdır” ifadesi dış dünyada belirli bir hakikati doğrudan tasavvur etmeye yaramazken, “insan”, “beşer” gibi müfret isimlerle “konuşan canlı” ifadesinin sunduğu iddia edilen temyizi sağlamış olur. Öyleyse insan ismi hariçte bir tekile işaret etme bakımından “konuşan canlı” tanımından daha isabetli bir bilgi verir.<sup>226</sup>

İbn Teymiyye’nin kanaati tanım ifadesinin hariçteki nesneleri tam olarak karşılamadığı yönündedir. Ancak daha öncesinde de zikredildiği gibi klasik mantıkta tanım hariçteki nesnelerin özünü ifade etmeye yönelik bir araçtır. Dolayısıyla tanım şeylerin özünü verdiği için işaret ettiği nesneyle arasında tam bir mutabakat söz konusudur. Diğer taraftan ismin de hariçteki müsemmaların tasavvuru olmaksızın bir bilgi sağlamadığını ifade etmiştir. O halde İbn Teymiyye tanım veya isim gibi lafzî ifadelerin hariçteki şeylerin özünü sunmadığı kanaatindedir.

İbn Teymiyye’ye göre tanımın anlaşılabilmesi için gerekli olan şeylerden biri de öncesinde tanımlı oluşturan müfret lafızların tasavvurudur. Ancak bu durum kısır döngü yaratacaktır zira her lafzın tasavvuru için o lafzın tanımının dolayısıyla tasavvurunun bilinmesi gerekir. O, söz konusu kısır döngüyü aşan şeyin duyusal veriler olduğunu iddia eder. Buna göre iç ve dış duyu aracılığıyla tekil lafızlar anlaşılır hale gelir. Dolayısıyla İbn Teymiyye’ye göre cins ve fasıldan oluşan tanım, tanımlı oluşturan kelimeler açıklanmadığı müddetçe veya muhatabın duyusal olarak bilmediği durumda iddia edilen faydayı sağlamaz.<sup>227</sup> Öte yandan tanımın birleşik lafız olması, birleşik olmayan şeylerin tanımlanamamasını gerektirir. Örneğin akıl felsefeciler nezdinde basit bir varlıktır. Dolayısıyla aklın birleşik lafızlardan oluşan tanımı yapılamadığı gibi akıl, böyle bir tanım olmaksızın tasavvur edilebilen ve kavranan bir şeydir. Mantıkçıların aklın tasavvuru için asgari gerekliliğin hakiki tanımdan hasıl olan tam tasavvurun değil de özgü sıfatlardan oluşan en düşük tasavvur olabileceğini ifade etmeleri de bir şeyin tasavvurunun hakiki tanıma bağlı olmadığını gösterir.<sup>228</sup>

İbn Teymiyye duyusal algıda tanımlı olmayan kendinde tekil tasavvurları bilmeyi istemenin de mümkün olmadığı kanaatindedir. Bu anlamda zihinde mevcut olan tüm

---

<sup>225</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.48-49.

<sup>226</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.49.

<sup>227</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.47-48, bkz. s.75.

<sup>228</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.74.

tasavvurlar bir şekilde algıya konu olur. Bu durum iki aşamalı olarak gerçekleşir: İlki bir şeyin tasavvurunun imkanının bilgisini sağlayan, duyuşsal algıda mekân bulmuş önbilgi. Bu önbilgiyle o şeyin tasavvurunun var olabildiğini diğer bir ifadeyle tasavvur edilebileceğinin bilgisini bilmiş oluruz. İkincisi ise o şeyin duyuşsal algılara maruz kalmasıyla akledildiği bilgidir. İbn Teymiyye ilkinde örnek olarak melek, şeytan, cin gibi gaybî varlıkları verir. Örneğin melek gaybî bir varlık olmasına rağmen sem'ıyyat aracılığıyla hem böyle bir varlığın isminden haber verilir hem de meleğin özellikleri hakkında bilgiler edinilir. Bu durumda var olduğu duyuşsal olarak bilinmemiş veyahut sem'î şekilde var olduğunun bilgisi ulaşmamış şeyleri tasavvur etmek İbn Teymiyye nezdinde mümkün değildir. Özellikle belirtmek gerekir ki İbn Teymiyye, tasavvurun imkanının bilgisini sağlayan şeyin sem'ıyyat aracılığıyla olduğunu belirtirken esasında bu bilginin sem'ıyyata dair isimlerle sağlandığını da vurgular. Hakikati tam olarak bilinmeyen ancak ismiyle var olan şeylerin, naslarda tanımdan daha açık şekilde tarif edilmesiyle onlar hakkında tasavvur etme isteği meydana getirebilir. Böylelikle bu tarz varlıkların tasavvurunun tanım ile oluşmadığını zira tasavvurdan kaynaklandığını ifade etmek ister. Bu tasavvurların ise sem'î isimler vasıtasıyla edinildiğinin altını çizer.<sup>229</sup>

İbn Teymiyye'ye göre "konuşan canlı" ifadesinin anlaşılabilmesi için gerekli olan şeylerden biri de muhatabın, insan kavramıyla konuşan canlı arasındaki ilişkiyi bilmesidir. Şayet muhatabın zihninde konuşan canlının müsemması tasavvur edilemezse o halde hem insanın tasavvuruna hem de insan ve konuşan canlı arasındaki nispeti bilmeye ihtiyaç duyar.<sup>230</sup>

İbn Teymiyye'ye göre tanım çeşitli özelliklere sahip olan şeyleri belirtmek ve belirlenmiş özellikler sayesinde onları diğerlerinden temyiz etmek suretiyle yapılır. Tanımın kapsamındaki fertler çoğaldıkça tanım yapmak zorlaşırken tanımın kapsamındaki fertlerin azalmasıyla birlikte kolaylaşır. Çünkü bir şeyin içindeki çokluk o şeyin anlaşılmasını karmaşık hale getirir. Ters durumda ise fertlerin sayısının azalmasıyla tanım daha kolay hale gelir. Fertlerin çokluğu tanımın teşmil edeceği niteliklerin de artmasına neden olur. Sayıca az olan şeyler arasından ortak küllî bir anlam çıkarmak çok olana göre daha elverişli olacaktır. Dolayısıyla küllî kavramın içindeki fertlerin sayısı

---

<sup>229</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.82.

<sup>230</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.80.

azaldıkça, kavram daha az özellik barındırıyorsa tanımlamak daha kolaydır.<sup>231</sup> İbn Teymiyye'nin vurgulamak istediği esasında şudur: Bir kavramın içine aldığı bireylerin sayısı yani kaplamı ne kadar çoksa bu bireyler arasındaki ortak özellik yani işlem de o kadar azdır. Dolayısıyla ortak özelliklerin belirlenmesinin zorluğu ile tanımın zorluğu arasında doğru bir orantı vardır.

#### 2.1.2.2.3. İbn Teymiyye'nin Tanımın Bileşenlerine Eleştirileri

İbn Teymiyye tanımda isimden farklı olarak tanımlanan şeye özgü sıfatların var olduğunu inkâr etmez. Ancak ona göre bunun anlaşılması için tek çözüm tanım değildir. Zira bir şeyin tanımında bulunan o şeye özgü nitelikler hem tekil isimlerin anlamlarında hem de şeyleri nitelendiği bileşik isim ve fiil cümlelerinde bulunur.<sup>232</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye tanımın şeylere özgü sıfatları içerdiğini belirtirken aynı zamanda tekil isimlerin anlamlarının veyahut eşyayı niteleyen mürekkep lafızların da bu işlevi yerine getirdiğini beyan etmiştir.

İbn Teymiyye'nin tanımın yalnızca zihinde akledilen bir birleşik olarak bulunduğu fikrini reddeder. Zira ona göre hariçte birleşik olarak bulunmayan tanımın karşılığı olarak nesneler, zihinde de birleşik ve akledilir halinde bulunmaz. Dolayısıyla cins ve faslın birleşiminden oluşan tasavvur zihinde tek parça halinde bulunur. Örneğin zihinde konuşan canlı tasavvuru bulunur ancak ayrı ayrı konuşan ve canlı cüzleri bulunmaz.<sup>233</sup>

Zati sıfatlar bir şeyin varlığının özünde bulunan ve onun ne olduğunu belirten sıfatlardır.<sup>234</sup> Örneğin insanın akıl sahibi olması, canlı olması var oluşunun temelinde olan zati sıfatlardır. Söz konusu zati sıfatların kapsamında ortak/cins ve özel/fasl sıfatlar var olduğunu ifade eder. Ortak sıfatlar ile kastedilen birden fazla varlığın ortak olarak paylaştığı sıfatlardır. Örneğin hem insanın hem de atın canlı olması ortak sıfata örnektir. Özel sıfatlar ise belirli bir varlık grubuna mahsus sıfatlardır. Bu sıfatlar bir varlık grubunu diğerlerinden ayırt edici vasfa sahiptir. Örneğin insanın natık oluşu insan türüne mahsus

---

<sup>231</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.53.

<sup>232</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.49.

<sup>233</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.52.

<sup>234</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.54.

bir sıfattır. İbn Teymiyye zati sıfatların bilinmesinin bir şeyin özünün bilinmesini gerektirmediği kanaatindedir.<sup>235</sup> Dolayısıyla zati sıfatların bilinmesiyle şeylerin direkt olarak tasavvur edilmesi arasında zorunlu bir ilişki yoktur.

İbn Teymiyye cins ve fasl konusundaki açıklamasını daha da derinleştirir. Cins tümeli olan canlılığın insan ve atta bulunuşunun belirli düzeylerde eşit ancak bazı noktalarda ise farklılaştığını iddia eder. Öte yandan insanın konuşması ve temyiz gücüyle; atın kişnemesi ve temyiz gücü de bir bakıma ortaktır. Fakat aşikâr olduğu üzere atın kişnemesi ve insanın konuşması eşit düzeydeki nitelikler değildir. Dolayısıyla her iki canlı türünün tanım ve hakikati de birbirine benzer olmamalıdır. Bu da canlılığın iki türde de farklı derecelerde tahakkuk ettiğini gösterir. Böylelikle İbn Teymiyye, canlılık cinsinin sanıldığı gibi tüm fertlerde eşit olarak bulunmadığını söylemiş olur. Öyleyse insan canlılık ve natıklık sıfatlarının her birinde diğer canlılarla ortak olan kısmını da diğer canlılardan ayrı kendisine özgü olan kısmına da sahiptir.<sup>236</sup> Buna göre bir sınıfın fertlerinin, tür sınıflarının, cins türleri ve alt cinslerinin, üst cinsin müsemmasında ortak olması gerekmez. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre harici hakikatlerinde de bir ortaklık söz konusu değildir. Ancak zihin, benzetme yoluyla bir nesnede var olan anlamın diğer bir nesnede de var olduğunu anlar. Yani zihin canlılık anlamının insanda ve atta ortaklığını idrak etmekle beraber söz konusu anlamın her ikisinde aynı olmadığını yalnızca benzer olduğunu ayırt eder. Ortak anlamın bir nesnede sahip olduğu hakikat ise diğer nesnenin sahip olduğu hakikatten farklıdır.<sup>237</sup>

Mantıkçılar tanımlanan şeyin tasavvuru için zatî sıfatları zorunlu ve gerekli görürler. Zati sıfatlar tasavvur edilemediği müddetçe mahiyetin tasavvurunun mümkün olmadığı kanaatindedirler. Ancak İbn Teymiyye'ye göre bu durum kısır döngüye sebebiyet verir. Zira daha öncesinde zikredildiği gibi söz konusu ilkelere göre tanımlanan zatın bilgisi zati sıfatların bilgisine, zati sıfatların bilgisi ise tanımlanan zatın bilgisine bağlı olur. Bu durum ne sıfatların ne de zatın tam olarak bilinemeyeceği sonucuna götürür.

238

---

<sup>235</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.52.

<sup>236</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.55.

<sup>237</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.56.

<sup>238</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s. 86.

İbn Teymiyye'nin vurguladığı bir diğer konu da mahiyetin bileşenlerini oluşturan zati sıfatlar ve akabinde arazî sıfatlardır. Mantıkçılar şeylerin mahiyetinin zati sıfatlardan oluştuğunu söyler. Yani mahiyet zati sıfatlar aracılığıyla ortaya konabilmektedir. Bir şeyin ne olduğunu açıklamak için mahiyetini tanımlayan temel özellikleriyle açıklarlar. Öte yandan bu sıfatlar şeylerin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Şeylerin var olması ve zihinde tasavvuru da bu zati sıfatlara bağlıdır. Örneğin bir hayvanın cisim sahibi olması, onun mahiyetinin bir parçası olarak düşünülür. Bunun dışındaki sıfatlar ise arazi sıfatlardır.<sup>239</sup>

Arazi sıfatlar değişen ve varlıktan ayrı düşünülebilen sıfatlardır. Nesnelerin doğasına ait olmayan ama nesnelerle ilişkili sıfatlar olarak kabul edilirler. Bu sıfatlar iki ana kategoriye ayrılır: Birincisi, bir şeyin doğasının ayrılmaz bir parçası olan lazımi sıfatlardır. Bu sıfatlar nesnelerin mahiyeti ile ilgilidir. Örneğin üç sayısının tek olması buna örnektir zira teklik üç sayısının doğasının bir gereğidir. İkinci kategoride ise ayrık sıfatlar vardır. Bu sıfatlar bir şeyin doğasının ayrılmaz parçası olmamakla beraber, yaşlılık ve gençlik gibi geçici durumları temsil eden sıfatlardır. İbn Teymiyye mantıkçıların lazımi ve zati sıfatları ayırmasını problem olarak görür. Çünkü her iki sıfat türü de varlıkta ve zihinde şeylerden ayrılmayan sıfatlardır.<sup>240</sup> Ona göre her iki sıfat türü de zikredildiğinde mevsufu doğrudan akla getirir. Dolayısıyla sayıların tek veya çift olması her ne kadar arazi olarak görülse de sayı yani mevsuf teklik veya çiftlik zikredildiğinde bunlardan ayrılmaz. Diğer bir ifadeyle mevsufun yani sayının bunlardan ayrı olarak var olması mümkün değildir.<sup>241</sup> Ancak mahiyete dahil olan zati sıfatlar mahiyette zamansal ve zeminsel olarak aynı anda var olurken, arazi sıfatlar mahiyetin var oluşundan daha sonra zahir eder. İlâveten mantıkçılar zati sıfatlar olmaksızın şeylerin varlığa gelmediğini beyan ederken arazi sıfatları bundan ayırırlar. İbn Teymiyye ise arazi sıfatlarında zihinde mevsufla eş zamanlı olarak bulunduğunu iddia eder. Fakat aşıkardır ki teklik ve çiftlik sayının kuruluşundan sonra anlam bulacak niteliklerdir.

İbn Teymiyye tanım yaparken kullanılan sıfatlar arasında herhangi bir fark olmayışını şöyle açıklar:

---

<sup>239</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.203.

<sup>240</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.203.

<sup>241</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.84.

Bu böyledir; çünkü bu sıfatlardan oluşan bileşik hakikatle ya harici ya zihnî ya da üçüncü başka bir anlam kastedilir. Şayet bununla harici bir anlam kastedilirse, o zaman insanda bulunan "konuşmak ve gülmek" sıfatları, onda her zaman var olan ona özgü iki hakikattir. Şayet zihindeki hakikat kastedilirse, o zaman zihin, bu iki sıfatın yalnızca ona özgü olduğunu akleder. Şayet "hakikatin anlaşılması, iki sıfattan birine bağlıdır. İnsan, konuşmayı anlayıncaya dek zihinde akletmez. Gülmek ise insanın anlamasına tâbidir" denildiğinde ise bu, onların "Zatî sıfat anlaşılmaksızın hakikatin tasavvur edilemeyeceği veya hakikatin hem zihinde hem de hâriçte kendisine bağlı olduğu sıfattır" sözlerinin anlamıdır.

Şöyle denilir: Zihnin idrâki, göreceli izafî bir durumdur. Zihnin, bir şeyi ancak bir şeyden sonra anlaması, doğrudan zihnin idraki ile ilgili bir konudur. Yoksa bu durum, nitelenen şeyde sabit olan bir şey değildir. Mutlaka -bir sıfatın, diğerinden ayrı olarak hakikatin bir parçası olması halinde- zâtî ile arazî sıfat arasındaki ayrımın, nefsü'l-emr'de sabit olan bir vasıfla yapılması gerekir. Bu açıdan vasıfla idrakin hasıl olup olmaması eşittir. Aksi takdirde böyle bir ayrım yapmaz.<sup>242</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye sıfatlardan oluşturulmuş birleşik bir hakikat olarak tanımın harici, zihnî ve bunların da dışında olmak üzere üç anlama tekabül ettiğini ifade eder. Buna göre insan terimiyle, dış dünyada var olan insan anlamı kastedildiğinde hem gülen olma vasfı hem de konuşan olma vasfı insana özgü iki ayrı özellik olarak karşımıza çıkar. Öte yandan zihindeki anlam kastedildiği takdirde ise zihin, gülme ve konuşma anlamlarının insana mahsus olduğunu idrak eder. Her ne kadar mantıkçılar insan teriminin anlamında konuşan olma vasfının gülen olmaya öncel olduğunu zatî bir vasıf olarak ifade etseler de İbn Teymiyye bunu kabul etmez. Zira bu fark zihnin aşamalı idrakinden dolayıdır. Ancak zihnin bir şeyi başka bir şeyden önce veya sonra anlaması, söz konusu iki şeyden birinin diğerine öncel olmasını gerektirmez. Daha açık bir ifadeyle bir şeyin önce anlaşılması o şeyin nesnede sabit olarak bulunduğu anlamına gelmez. Bunun yanında hakikatin bir parçası olması bakımından özsel ile ilintisel sıfat arasında yapılan ayrımın nefsü'l-emrde doğrudan bir vasıfla yapılması gerekir. Yani, bir vasıf ile idrakin olup olmaması eşdeğerdir. Nefsü'l-emrde kendinde özsel ve kendinde ilintisel sıfatların arasında söz konusu ayrım sabit olmadığı takdirde aradaki fark belirginleşmemiş olur. Bununla birlikte zatî sıfatın diğer sıfatlardan önce idrak edildiğini

---

<sup>242</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.49-50.

ifade eden de bir insan zihnidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre belirli zihinlerce karar verilmiş bir ilkeyi genelde bir olgu olarak ifade etmek hatalı bir tutumdur.<sup>243</sup>

İbn Teymiyye'ye göre cins ve faslın birleşiminde oluşan hakikat ya hariçte ya da dış dünyada bulunur. Hariçte olduğu takdirde tanım ile tanımlanan bir tümel yoktur. Zira hariçteki nesnenin tanıma ve tanımdan edinilen mücmel delalet ihtiyacı olmadığı kanaatindedir. Hariçte var olan şeyler ise yalnızca duyusal algılara konu olabilen şeylerdir.<sup>244</sup> Her insanda tüm canlılarda ortak olan “canlılık” cins tûmeli ve kendi türünden olmayan hiçbir canlıda bulunmayan “konuşma” faslı vardır.

İbn Teymiyye mahiyetin şeylerin nefste tezahür eden resmi olduğunu varlığın ise o şeyin zihin dışında var olan kısmı olduğunu ifade etmektedir. O, filozofların yaptığı mahiyet ve varlık ayrımını kabul etmez.

...onların, “Şüphesiz ki mahiyetin, varlığı dışında dış dünyada sabit olan bir hakikati vardır.” sözleridir. Bu sözleri, Ma'dum, bir şeydir” diyen kimsenin sözüne benzer. Bu, onların en bozuk görüşlerindendir. <sup>245</sup>

Üstelik mahiyet hakkında konuşulduğunda dış dünyada bulunan şeyler üzerinden değil zihindeki tasarımı hakkında konuşulduğunu ifade eder. Buna göre mahiyetin zihindeki/nefsteki resminden başka olarak dış dünyada ayrıca mevcut ve sabit değildir. Mahiyetin de tekillerden edinildiğini ifade etmekte olup, insan, at gibi tekiler üzerinden türsel mahiyete erişildiğini beyan eder.<sup>246</sup>

İbn Teymiyye'nin bir diğer itirazı ise konuşma ve canlılık sıfatlarının varlığının, insanın var oluşunu iki ayrı cevherden oluşmuş mürekkep bir şeymiş gibi gösterilmesidir. İnsan söz konusu iki sıfata sahip bir cevherdir. Cevher ise iki arazdan meydana gelmez. Dolayısıyla bu noktada zati sıfatların cevheri ayakta tutma gibi bir misyonu söz konusu olmaz. Diğer taraftan genel ve özel iki cevherden oluştuğu ihtimali de geçerli olamaz zira yine iki cevherin birleşiminden oluştuğu fikrine yol açar bu ise İbn Teymiyye göre hatalıdır. Hem terkîbî düşünceye yol açacak hem de bu doğrultuda nesnelerin var oluşunun pek çok cevherden oluştuğu düşüncesine yol açacaktır. İbn Teymiyye böylelikle

---

<sup>243</sup>İbn Teymiyye, “Mantık”, s.50-52.

<sup>244</sup>İbn Teymiyye, “Mantık”, s.51.

<sup>245</sup>İbn Teymiyye, “Mantık”, s.83.

<sup>246</sup>İbn Teymiyye, “Mantık”, s.83-84.

harici hakikatin bu şekilde bileşik olduğu düşüncesine karşı çıkmış olur. Bununla birlikte tanımdan oluşan bileşimin hem cevher hem sıfat sayıldığı durumda ise Hristiyan teslis inancındaki benzer durum ortaya çıkar ki bu da Müslüman âlimler ittifakla çelişkili kabul edilir.<sup>247</sup>

#### 2.1.2.2.4. İbn Teymiyye'ye Göre Tanım

Mantıkçılar indinde tam tanım, bir şeyin diğer şeylerle arasındaki ortak zatî sıfatlar vasıtasıyla hakikatin tasavvurunu sağlar. Ancak İbn Teymiyye'ye göre tam tanımın yalnızca yakın cins ve ayırmadan meydana gelmesi onun bütün zati sıfatları kapsadığı anlamına gelmemektedir. Tanımda hakikat iddiası olmasına rağmen tanımın, şeyleri tüm levazımıyla kuşatamadığını ifade eder. Hakiki ilimlerinin değişmezliği göz önünde bulundurulduğunda ise hakikatin değişken sıfatlarla ifade edilmesinin hakiki bilgi vermediği kanaatindedir.<sup>248</sup> Bu meyanda onun zati sıfatların terkibinden oluşan mahiyeti kabul etmeyerek, zihinde bir resm olarak gördüğünü hatırlamak gerekir.<sup>249</sup> Zira o tasavvurda zati esas alan noktada konumlanmaktadır. Dolayısıyla zihinde olan aslında hariçte olanın bir resmidir. Bu resmin dildeki temsili isimken hariçte karşılığı ise onun terminolojisinde müsemmadır. Öyleyse İbn Teymiyye salt tanımla hariçteki nesnenin niteliklerinin kuşatılamadığını ifade etmekte aynı zamanda sıfatlardan oluşan tanımın söz konusu bileşenlerinin zihinde birlikte bulunuşunu kabul etmemektedir. Yani tanım gerek form gerek içerik olarak lafzî düzlemde zihne tam olarak geçiş sağlayamamıştır.

İbn Teymiyye, “Allah, Hz. Adem’e bütün isimleri öğretti” ayeti doğrultusunda Hz. Adem’e tüm isimlerin öğretilmiş olduğunu ve bu isimlerin müsemmalarını diğerlerinden ayırt edecek düzeyde olduğunu ifade eder. Öyle ki bu isimler her bir müsemmayı ortak cinsinden ayıran yönlerine delalet eden, müsemmaların zatına mahsus lafızlardır. Yine bu isimler vasıtasıyla müsemmanın nefste beliren resmi veyahut anlamı ifade edilebilir. İbn Teymiyye'ye göre söz konusu isimlerin tanımlarını bilmek vaciptir. Onun ifade ettiği üzere, isimlerin mahiyetinin bilinmesinden maksadın, şeylerin isimlerinin delaletinin ne olduğunun bilinmesi olduğu söylenebilir. Zira Allah’ın kullarına bahsettiği konuşmanın

---

<sup>247</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.52.

<sup>248</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s. 85.

<sup>249</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s. 84.

maslahatı bu vesileyle sağlanabilir. Özellikle de içki, faiz gibi isimlerin mahiyetini bilmek bu şeyler hakkındaki ahkâmın bilinmesine de olanak sağlar.<sup>250</sup>

Naslarda geçen içki, faiz gibi isimlerin tanımları, ismin kapsadığı ve delalet ettiği sıfatlar ile aksi olan sıfatlar arasında ayırt edici bir vazife görmektedir. İsimlerin ahkama delalet edişi onların Allah tarafından bildirilmesinden dolayıdır. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir delil olmaksızın yapılan isimlendirmeleri kabul etmez.<sup>251</sup>

İbn Teymiyye'nin kabul ettiği tanıma örnek olarak “gıybet nedir?” sorusuna Nebi'nin, “Kardeşini hoşlanmadığı şekilde anmandır” şeklinde açıklaması verilebilir. Veyahut içki hakkında yapılan, “sarhoşluk verecek her içki haramdır” şeklindeki açıklama ile Hz. Ömer'in “içki, akli örten şeydir” ifadesi de bu tanımlamalara örnektir.<sup>252</sup> Öyleyse ona göre esas olan tanım, tanımlanan şeyin ismini beyan eden konumda olup, söz konusu şeyin sıfatlarına delalet eder. Şayet muhatap tanımlanan şeyi biliyorsa bu beyan genelde basit lafızlar ile olur. Muhatap müsemmayı bilmediği takdirde ise o şey çeşitli sıfat ve örneklerle açıklanır. Bu ise hakikati söz dışında tasavvur etmeyen bir kimse için hakikatin gerçek anlamda tasavvurunu sağlamaz. Öte yandan mantıkçıların öne sürdüğü tanımda ise bir şeyi sıfatlarıyla açıklamak dışında ayırt edici bir şey bulunmaz.<sup>253</sup> Buna göre İbn Teymiyye isim hakkında yapılan tanımlamaların aslında müsemmanın ilintilerini anlatan lafızlar olduğunu söylemiş olur.

Konuşmaya dayalı isimlerin işitsel/sem'i olduğunu belirten İbn Teymiyye ve bu isimlerin anlamını tasavvur etmenin ise fitri olduğunu iddia eder. Hariçteki müsemmalar ve isimler arasındaki nispetin kuruluşu ise hissel idrak, işitmeyele isimlerin bilinmesi, kalp ile ortak ve özel sıfatların akledilmesiyledir.<sup>254</sup> Ayrıca İbn Teymiyye'nin hariçteki isimlendirmeler konusunda tevkifi teoriyi takip ettiği bilinmektedir. Zira Allah'ın bütün isimleri Hz. Adem'e öğretmesinden bahseden ayet, te'vil edilmeksizin zahiri anlamıyla anlaşıldığı takdirde tevkifiliğe işaret etmektedir. İlk dönem tefsircileri sem'iyyattan hariçteki tikelin bilgisine kadar tüm isimlerin Hz. Adem'e öğretildiğini öne sürmüşlerdir. İbn Teymiyye de söz konusu ayete referansla cinslerin, türlerin adları dahil olmak üzere

---

<sup>250</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.53.

<sup>251</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.54.

<sup>252</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.61.

<sup>253</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.62.

<sup>254</sup> İbn Teymiyye, “Mantık”, s.54.

Hız. Adem'e tüm isimlerin öğretilmesini iddia etmektedir. Bunun yanında ona göre Allah'ın isimlerinin de öğretilmiş olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Öyleyse İbn Teymiyye'ye göre alemde idrak edilen varlıkların tikel bilgileri, nominal değerleri tevkifi şekilde bildirilmiştir.<sup>255</sup>

Tanırma tefsir ve şerh mesabesinde bakıldığında da iki ihtimal söz konusu olur: Birincisi muhatabın anlamını tasavvur edebildiği ancak ismini bilmediği durumlarda tanım yapılır. Bu tarz tanımlar genelde ismi açıklamak maksadıyla yapılan tanımlardır. İkinci tür tanımlar ise ismin bilinip müsemmanın tasavvur edilmediği durumlardır. Dolayısıyla tanım bazen isim bazen müsemma içindir.<sup>256</sup>

Bu bilgiler doğrultusunda İbn Teymiyye'ye göre bir şeyin sıfatlarını göstererek ayırt etmeyi sağlayan ilintisel tanımın özsel tanıma göre daha işlevsel olduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye eşyayı bilmenin yolunun onun sıfatlarını bilmekten geçtiğini ifade etmekte bu bunun fitrî bir durum olduğunu beyan etmektedir. Öte yandan İbn Teymiyye indinde isimlerin vaz'î olduğu göz önünde bulundurulunca bu söz konusu isimleri beyan etme maksadıyla yapılan tanımlamalar bir yönüyle adsal tanımlamalardır. Zira bu tanımlamaların merkezinde sözü va'z eden şari' vardır. Bu tarz tanımlamalar isme yönelik tanımlamalar olup İbn Teymiyye'nin kabul ettiği bir diğer tanım türüdür. Dolayısıyla İbn Teymiyye indinde yapılan tanımlamalarda kimi zaman müsemma tanıtılır bu ise ilintisel tanımla gerçekleşir. Kimi zaman da söz şerh eden, tanımlayanı ve bu doğrultuda ismi merkeze alan tanımlamalar yapılır bu ise adsal tanımlamaların kapsamına girer.

O halde İbn Teymiyye'nin tanımlar konusunda nominalist çizgisini devam ettirdiğini söylemek yanlış olmaz. Zira o mahiyeti yani tanımı zihinde bir resm olarak ele alırken onun bileşenlerinin zihinde ayrı ayrı bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre tanımlanan şey zihinde mürekkep şekilde değil de ancak bir resm haliyle bulunur. Yani onun mahiyeti lafzî düzlemde, mürekkep bir lafız olarak ele aldığı söylenebilir. Bu meyanda onun kabul ettiği tanımlar ise ya şeylerin görünür alemdeki sıfatlarına yöneliktir ya da sözü açıklama işlevi gören ifadelerdir.

O tanım düşüncesinde de nassı ve dolayısıyla tanımlayanı merkeze almıştır. Bu durumda isimlerin öğretilmesinin temelde vaz'î olduğunu beyan etmiş, isimlendirme

---

<sup>255</sup> Hamdullah Arvas, "Kelâmda 'Ta'lim-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Manaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader*, 2 (2020), s. 510-511.

<sup>256</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.80.

veya isimlerin tanımlanması konusunda esas olanın konuşmanın maslahatı olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin konuşmanın maslahatını iki yönüyle ele aldığı söylenebilir. İlk olarak isimlerle sağlanan şey eşyayı malum olduğu hal üzere bilmektir. Bu günlük yaşantıda bir şeyleri bilmenin ve hakkında konuşmanın yoludur. İsimler bu konuşmalarda müsemmaların temsilidir. İkinci yön ise nassa vakıf olmanın gerektirdiği bilgidir. Bu bilgi ise tanımlayanın merkezde olduğu ve sınırlarını nastan almaktadır. Dolayısıyla söz konusu bilgi sağlayan isim ve bu isimlerin tanımlamalarının esas gayesinin nassı anlaşılır kılmak olduğu söylenebilir.

Şimdiye kadar görünen o ki İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda olduğu gibi mantıksal tanıma yönelik görüşlerinde de nominalist yaklaşımını sürdürmüştür. Onun nominalist yaklaşımına dair sunduğu ilk ipucu hariçte tümelin varlığın kabul etmeyiştir. Daha sonra mantıksal tümelin zihindeki varlığını da kabul etmemiş ancak zihinde hariçteki nesnelerden soyutlanmış bir anlam olarak var oluşunu kabul etmiştir. Tümeller ile alakalı bir diğer önemli vurgusu ise mahiyetin yani tanımın bileşenleri olan cins ve fasl gibi tümellerin zihinde birleşim halinde bulunmadığıdır. Mahiyetin zihinde bir resm olduğunu ifade eden İbn Teymiyye tasavvurların söz konusu tümellerden bileşik bir şey değil de bütün bir resm olduğunu göstermiş olur. Bunun yanında tanım ve isim arasındaki mukayesesine bakıldığında da onun nominalist yaklaşımını sürdürdüğü görülebilir. Zira o tanımlı neredeyse isme indirgemiş hatta isimden daha genel bir kümeye işaret ettiğini ifade etmiştir. Böylelikle o tanımın klasik mantıkçıların iddia ettiği gibi bir öze delalet etmediğini, tasavvurda esas olanın algıya konu olan şeyler olduğunu iddia etmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN TEYMIYYE'NİN İSİM ve MÜSEMMA ANLAYIŞI

İlahi isimlerin mahiyeti âlimler tarafından üç yönüyle ele alınmıştır: İlk olarak isimlerin dış gerçeklik boyutu karşımıza çıkar. İsimlerin bir hakikatinin olup olmadığı, Tanrı'nın hakikati gibi konular bu boyutta incelenir. İkinci olarak ise Allah'a dair tasavvurların mahiyetinin incelendiği zihinsel boyut söz konusudur. Son olarak da dilsel düzlemde tasavvurların delalet ettiği kelime ve temsillerin mahiyeti araştırılır.<sup>257</sup> Bu bölüme kadar kelâmcıların sıfat görüşleri bağlamında İbn Teymiyye'nin sıfatlara yaklaşımı ele alınarak isimlerin dış gerçeklikle ilişkisi, hakikat boyutu gösterilmeye çalışıldı. Devamında lafzî ortaklıklardan doğan problemlerin zihinsel anlamdaki izdüşümleri; mantık düzleminde isimlerin tasavvuru ve bu tasavvurların oluşum aşamalarına dair çeşitli meseleler serdedildi. Son olarak ise dilsel düzlemde tasavvurların delalet ettiği kelime ve temsillerin, söz konusu zihinsel ve ontolojik boyutla ilişkisi İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma hakkındaki görüşlerinde araştırılacaktır. Böylelikle İbn Teymiyye'nin isim ve müsemma konusunda yürüttüğü tartışmalarda söz konusu nominalist perspektifinin etkisi olup olmadığı açığa kavuşturulacaktır.

### 3.1. İbn Teymiyye'nin İsim ve Müsemma Kavramlarına Yaklaşımı, Tanımlamaları

İbn Teymiyye isim ve müsemma hakkındaki görüşlerini *Mecmuu'l-Fetava* külliyatında *el-Esma ve's-Sıfat* kitabında "İsim ve Müsemma" başlığı altında ele almıştır. *Esma ve's-Sıfat*'ta öncelikle isim ve müsemma üzerine genel düşüncelere yer verir. İbn Teymiyye isim ve müsemma bahsini ele alırken yalnızca kendi düşüncelerine yer vermekle kalmayıp ehli sünnetin, mezheplerin, Cehmiyye, Mu'tezile gibi ekollerin, dilcilerin ve dahi birçok âlimin isim ve müsemma hakkındaki düşüncelerini de serdetmiştir. Daha sonra bu düşünceleri tek tek ele alarak cevaplamış ve kısa pasajlar halinde tartışmalar yürütmüştür. İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki temel düşüncesi ve açıklamalarına yer

---

<sup>257</sup>Hamdullah Arvas, "Kelâm'da 'Ta'lim-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader* 18, 2 (2020), s. 504.

verdikten sonra aktardığı düşüncelere yönelik itirazlarını ele almak, onun bu meseledeki genel metodunu ve düşüncesini anlamak için gereklidir.

Basralı dilcilere göre isim kelimesi, السمو kelimesinden türemiş ve yükseklik anlamına gelir. Kûfeli bilginlere göre ise alamet anlamına gelen السمة kelimesinden türemiştir. Kûfeli dil bilginlerinin öne sürdüğü bu görüş, ıstikak-ı evsat kaidesince doğrudur. Kaideye göre iki kelimenin arasındaki benzerlikte, harfler esas alınır. Bir kelimenin harfi yakın mahreçli diğer bir harfle değişip, ortak bir anlam çatısı altında yeni bir kelime elde edilir. Kaideye olduğu gibi her iki kelime ( الاسم ve السمة ) “sin, mim ve vav” harfleri ortaktır”. Anlam bakımından da uygun olduğu görülür. Ayette geçen “Biz yakında onun burnuna damga vuracağız”<sup>258</sup> damga ifadesi de buna örnektir.<sup>259</sup>

Fakat isim kelimesinin السمو kelimesinden türemesi السمة kelimesine göre daha olasıdır. İbn Teymiyye bunun sebebini has ıstikak ile açıklar. Zira hem harflerde hem de harflerin sıralanışında ortaklık bulunur. Fiilin çekiminde ise سميت demek yerine سميت denilir. Fiilin çoğul hali “اوسام” yerine “اسماء” olarak gelir. Bu fiilin mefulüne ise “موسم” değil “مسمى” denir. İbn Teymiyye’nin verdiği bu detaylar doğrultusunda isim kelimesinin السمو kelimesinden türediği fikrine varılabilir.<sup>260</sup>

İbn Teymiyye yükseklik anlamına gelen kelimelerin aynı zamanda yücelik manasına da geldiğini ifade eder.<sup>261</sup> Buna örnek olarak *alem* kelimesini verir. Büyük dağlara yüksekliği sebebiyle *alem* denilir. Nitekim böyle bir dağın vasıtasıyla hem kendisi hem de başkaları bilinebilir. Aynı şekilde askerlerin yerini gösteren bayrağa da *alem* denilmektedir. Başka bir örnekte ise horoz ibibiğine ve yüksek dağlara yükseklikleri ile bilinmesinden dolayı tepenin en yüksek noktası anlamına gelen *a'raf* ifadesi kullanılır. İbn Teymiyye isim ve müsemma kelimeleri arasındaki ilişkiyi de buna benzettir. Zira müsemma isim sayesinde açığa çıkar ve belirginleşerek yükselir. Yine bir kişiye bir şeyi isimlendirmesi için “onu isimlendir” denmekte yani o şeyin ismiyle açığa çıkması talep edilmektedir.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Kalem, 16.

<sup>259</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.563.

<sup>260</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.564.

<sup>261</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.564.

<sup>262</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.565.

Kimi nahivciler ismin müsemmaya veya kelimenin diğer türleri olan isim, fiil ve harfe üstün geldiği için isim adını aldığı beyan ederler. Ancak İbn Teymiyye bu görüşü kabul etmemektedir. İsmi müsemma üzerine yükselip daha da görünür hale geldiği için böyle adlandırıldığını ifade eder.<sup>263</sup>

### 3.2. İbn Teymiyye'ye Göre İsim ve Müsemma Meselesinin Çıkış Noktası

İbn Teymiyye isim ve müsemma meselesindeki tartışmaların çıkış noktasının, Allah'ın isimlerinin mahluk olduğunu iddia eden Cehmiyye'ye Ahmet b. Hanbel tarafından yöneltilen itirazlar olduğunu belirtmektedir.<sup>264</sup> Buna binaen isim ve müsemma meselesine başlarken Cehmiyye'nin görüşlerine yer vererek ve meseleye dair eleştirilerini yöneltmek başlatır.

Cehmiyye, isim ve müsemmanın birbirinden ayrı olduğunu iddia etmiştir. Buna göre Allah'ın isimleri onun zatından ayrıdır. İsim ve müsemma arasındaki bu ayrılık, ilahi kelam kapsamındaki isimlerin yaratılmış olup olmadığı ile ilgilidir. Cehmiyye, O'nun kelâmının kendi zatıyla kaim bir kelâm olmadığını iddia etmektedir. Çünkü ilahi kelâmın kendi zatıyla kaim oluşu aynı zamanda ezeli olmasını da gerektirecektir. Ancak bu durum Allah'ın ezeliliği ilkesine aykırı olduğu için Cehmiyye tarafından kabul edilmemektedir. İbn Teymiyye Allah'ın isimlerinin O'nun kelâmına dahil olduğunu belirterek, bu kelâm içerisinde yer alan isimlerle kendini adlandıranın da kendisi olduğunu ifade etmektedir.<sup>265</sup>

Yine Cehmiyye, Allah'ın kendi zatıyla kaim bir kelâm ile konuşmadığını ve böyle bir kelâma dahil olan isimler ile kendini adlandırmadığını belirtmektedir. Onlara göre Allah kelâmını söylemiş ve bu isimlerle kendi zatını adlandırmıştır. Cehmiyye'nin bu ifadesi Allah'ın, zatıyla kaim olan kelâmı kendisinin söylediği ifadesi şeklinde açıklanmaktadır. Ancak İbn Teymiyye bu ifadenin yalnızca -Allah'ın söylemesi ve adlandırması- ile sınırlı kalmadığını, Allah'ın kelâmını başkasında yarattığı düşüncesine yol açtığını belirtmektedir.<sup>266</sup> Görüldüğü üzere İbn Teymiyye Allah'ın isimlerinin mahluk olmadığını zira isimlerin O'nun kelâmı kapsamında olduğunu beyan etmektedir.

---

<sup>263</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.566.

<sup>264</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.539, bkz. İlyas Çelebi, "İsim Müsemma Meselesi", s. 111.

<sup>265</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.539.

<sup>266</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s. 539

Böylelikle kelam sıfatının Mu‘tezile tarafından fiil olarak yorumlanmasına da karşı çıkmış olur. Buna göre ilahi kelâm mahluk değildir. Aksine Allah, kendi kelâmında yer alan isimlerle kendi zatını adlandırmaktadır. Hülâsa, İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın isimleri O’nun zatına işaret ederken, bu isimler Allah’ın kendisi tarafından ifade edilmiştir.

Allah’ın kelâmı ve isimlerinin mahluk olmadığı konusunda selef çizgisini takip edenler, ilahi kelâmı ve isimleri, zati sıfatlardan kabul etmektedirler. Ancak burada zati sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği önemlidir. Bu noktada Allah’ın kelâmının kendi irade ve kudretiyle konuşması mı olduğu, akabinde isimlerinin de kendi irade ve kudretiyle kendi zatını adlandırmasından gelip gelmediği soruları karşımıza çıkar. İbn Küllab, Eşari ve aynı görüşü paylaşanlar, Allah’ın kelâmının ve dolayısıyla isimlerinin kendi irade ve kudretiyle konuşmasından kaynaklandığı hususunu kabul etmemişlerdir.<sup>267</sup> Zira İbn Küllab’a göre Allah’ın kelâmı zatında kaim tek bir mana olarak bulunur. Arapça Kuran’ın yaratılma maksadı ise bu manaya delalet etmesidir. Yazı ile ifade edilen ise Kuran’ın kıraatidir. Allah’ın kelâmının ifadesi harf ibareleriyle değişse bile mana olarak tektir. Dolayısıyla Kuran hakkında ilahi kelâmın aynısı veya gayrısı olduğu ifadeleri İbn Küllab’a göre söz konusu değildir.<sup>268</sup>

İlahi kelâmın Allah’ın kendi irade ve kudretiyle konuşmasından kaynaklandığını destekleyenler ise hadis ve sünnet imamlarının görüşleridir. Beraberinde Hişamiyye, Kerramiyye ve benzer birçok kelâm fırkası da aynı kanaattedirler. Bu görüşü destekleyenlerin esas gayesi ise “Allah’ın isimleri mahluktur” ve dolayısıyla “isim müsemmadan ayrıdır” diyenleri reddetmektir. Şafii ve Asmaî ismin müsemmadan ayrı olduğunu söyleyenleri zındık olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda selef ulemasının ismin müsemmanın aynısı olduğunu ifade ettiği de görülmüştür.<sup>269</sup> Öte yandan bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyip, söylenecek sözleri bidat olarak değerlendiren âlimler de mevcuttur. Taberî, bu konuda söz söylemenin bidat olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir.<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 540

<sup>268</sup> Muammer Esen, “İbn Teymiyye’nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2001): s. 259.

<sup>269</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 540

<sup>270</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 541

İbn Teymiyye'ye göre ismin müsemmanın aynı olduğu fikri ilk olarak Lafziyye mensupları tarafından öne sürülmüştür. Daha sonra ise bu fikir Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel bu tartışmalardan uzak durmuştur. Ona göre doğru olan, her iki görüşü de reddetmek ve Allah ile resulünün ifade ettiği gibi "İsim müsemma'ya aittir" hükmüne uymak, dolayısıyla ilgili naslara uygun hareket etmektir.<sup>271</sup> Nitekim Ebu Ca'fer *Lafız Meselesi* kitabında, sahabi ve tabiinden hiç kimsenin bu konuda beyanda bulunmadığını ifade etmiştir. Bunun yanında, Ahmed b. Hanbel'den "Her kim benim Kur'anı telaffuzum mahluktur, diyorsa o Cehmîdir. Mahluk değildir, diyen ise bidatçıdır." sözünü eklemiştir.<sup>272</sup>

Ehli Sünnet âlimlerinden pek çoğunluğu ismin müsemmanın aynı olduğunu savunmuşlardır. Ebu Bekr Abdülaziz, Ebu'l-Kasım et-Taberî, Ebu Muhammed el-Beğavî vb. âlimler bu görüştedirler. Aynı zamanda Ebu'l-Hasen el-Eşarî'ye mensup olanların iki görüşünden biri de ismin müsemmanın aynı olduğudur. Yine Ebu Bekr b. Fûrek de aynı şekilde düşünür.<sup>273</sup>

### 3.3. İbn Teymiyye'de İsim Müsemma Meselesinin Temel Tartışmaları

İbn Teymiyye, isim ve müsemma konusundaki görüşlerini kendi lafızcı perspektifinden kopmadan inşa eder. Ahmed b. Hanbel'e referansla ismin müsemmaya ait olduğunu ve dahi böyle düşünmenin kitap ve sünnete aynı zamanda akla uygun olduğunu düşünür. Buna delil olarak "En güzel isimler yalnız Allah'ındır"<sup>274</sup>, "Hangisi ile çağırırsanız çağırın en güzel isimler yalnız O'nundur"<sup>275</sup> ayetlerini gösterir. Onun bildirdiği isimlerden her biriyle maksat ancak müsemma yani Allah'tır. Tüm bu isimler O'na aittir, demek ister. Yine İbn Teymiyye, peygamberden rivayet edilen, "Ben Muhammedim. Ben Ahmedim. Ben Mâhîim(silen). Ben Hâşir'im (toplayan). Ben Âkib'im (kendisinden sonra

---

<sup>271</sup> İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", DİA. 22. 404.

<sup>272</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s. 541.

<sup>273</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s. 541.

<sup>274</sup> A'raf, 7/180

<sup>275</sup> İsrâ, 17/110

peygamber olmayan)”<sup>276</sup> hadisinde ifade edilen isimlerden maksudun peygamber olduğu ve isimlerin müsemmaya ait olduğunu belirtir.<sup>277</sup>

İbn Teymiyye “En güzel isimler Allah’ındır. O halde O’na bunlarla dua ediniz. O’nun isimlerinde ilhada sapanları terkediniz”<sup>278</sup> ayetinde Allah’ın Rahman, Rahim, Ğafur gibi Esmâ-i Hüsnâ’sından bahsedildiğini ifade etmektedir. Mezkûr isimler herhangi bir yerde geçtiğinde müsemmaları anlatılmak istenir. Hem Yaratıcının hem de yaratılmışların kelâmında durum böyledir.<sup>279</sup>

İsimden maksadın müsemma olduğunu ifade eden İbn Teymiyye lafız anlamıyla ismi, eşyalara ad olan sözler olarak tanımlar.<sup>280</sup> Onun nezdinde isim, bir şeyin bilinebilir olmasının ilk gerekli vasıtasıdır. İsim olmaksızın hiçbir şeyin bilinemeyeceği kanaatindedir. Nitekim “isim, müsemmanın delili ve belirtisidir.” sözü de bunu gösterir. Keza Allah’ın isimlerinin O’nun varlığından haberdar olmamızı sağlayan adlar olduğunu belirtir. Allah’ın ismini zikredenlerin böylelikle O’nu tanımak için çaba sarf etmiş olduğu belirten İbn Teymiyye, Allah’ı tanımanın yolunun isimleri zikretmekten geçeceğini vurgular. İsimleri inkâr edenlerin ise zamanla O’nun varlığından uzaklaştıklarını belirtir. Buna delil olarak “Allah’ı unutmaları sebebiyle Allah da onları unuttu”<sup>281</sup> ayetini örnek verir.

Söz ile hem lafız hem de anlam kastedilir. İbn Teymiyye ismin de sözün bir çeşidi olduğunu ifade etmekte olup isimle ya lafız ya anlam veyahut ikisinin birden kastedilebildiğini belirtir. Allah’ı yalnızca kalbiyle zikreden bu anlamı düşünmüş olurken, dil ile zikreden ise O’nu lafız ile anmış olur. Ancak en efdali hem kalp hem dil ile söylemektir.<sup>282</sup> En güzel isimler O’nundur. Hangi isimle anılırsa anılsın her birinden maksat ancak müsemmadır.<sup>283</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye ismin lafzî ve anlamsal olarak iki yönü olduğunu gösterir. Aynı zamanda ismin eşyayı bilinebilir kılan şey olduğunu vurgular. Bu meyanda o daha öncesinde sıfatların yani eşyanın bilinmesi için gerekli olduğunu belirtmiş, tanıma

---

<sup>276</sup> Buhari, Tefsir, 4896, Müslim, Faziletler, 124-125/2354

<sup>277</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma” s. 563.

<sup>278</sup> A’raf, 7/180

<sup>279</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 552.

<sup>280</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 547.

<sup>281</sup> Tevbe, 113/67

<sup>282</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 567.

<sup>283</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 571.

yönelik eleştirilerinde ise ismin müsemmaye delaletini ispatlamıştır. Söz konusu Allah'ın isimleri olduğunda İbn Teymiyye'nin ne düşündüğü oldukça önem arz etmektedir. Zira Allah'ın isimlerini O'nun sıfatlarının bir ifadesi olan adlar olarak ele alır. Bu doğrultuda onun isim ve müsemma tartışmalarına bakışının ilahi sıfatların hakikatini kabul eden realist yaklaşım mı; tanım yerine ismi koyan mantıksal nominalist yaklaşım mı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

### 3.3.1. Zat ile Özdeşlik İlişkisi Bakımından İsim ve Müsemmanın Ayniyeti

Malum olduğu üzere isim bilinen anlamıyla nesnelere işaret eden lafızdır. İsimlerin nesnelerin zatiyla kaim bir anlama binaen adlandırıp adlandırmadığı ise ayniyet problemini oluşturur. Yani isimler ya belirli bir öze delalet ederek işaret ettikleri nesnelerin yerini tutar. Ya da herhangi bir öze delalet etmeksizin nesnelere işaret ederler. Bu durumda ismin işaret ettiği nesne zat olarak adlandırılabilir.

İsim ve müsemmanın ayniyeti tartışmalarının öncüsü Ebu'l- Hasen el-Eşari bu bağlamda Allah'ın isimlerini üçe ayırmaktadır. İlk olarak isim ve müsemmanın birbirinin aynı olduğu isimlerdir. Örneğin “mevcut, şey ve zat”, isimleri böyledir.<sup>284</sup> Şey kelimesini ele alalım. Bu isim ile adlandırılan şey onun aynıdır. Yani şey ismi ve bu isimle kastedilmek istenen müsemma zâtî anlamda özdeşirler. Eşari bu isim grubuna örnek olarak “Allah” ismini vermektedir. Allah kelimesi, kendisinde herhangi bir itibari anlam taşımayan ve sadece Allah'ın zatını ifade eden bir isimdir.<sup>285</sup> İkinci kategoride ise ismin müsemmadan başka olduğu isimler vardır. Bu isimler fiillere delalet etmektedirler. Örnek olarak “el-halîk” ismini vermektedir. Bu isimlerin başka şeylere nispeti caizdir. Üçüncü kategoride ise “Âlim” ve “Kadir” ismi gibi müsemmanın ne aynı ne de gayrı olan isimlerden bahsetmektedir. Bu isimler ise Allah'ın zatiyla kaim olan kadim sıfatlarına delalet etmektedir.<sup>286</sup> İbn Teymiyye Eşari'nin Allah'ın isimlerini aynılık ve ayrılık yönünde ele almasını tenkit etmektedir. Zira isimlerin sıfatları ifade etmesi bakımından

---

<sup>284</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.543.

<sup>285</sup> Hümeýra, Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği*, Türkiye: Oku Okut Yayınları, 2021, s.49.

<sup>286</sup> Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): s.11.

işlevi zatı nitelemeleridir. Dolayısıyla isimler zata rücu etmektedirler. Öyleyse her isim bir sıfatı ifade etmesi bakımından, sıfatlar ise zattan ayrılmayan niteleyiciler olmaları bakımından farklılaşmazlar. Farklılık söz konusu olduğunda İbn Teymiyye'ye göre mevsufun da farklılaşması gerekecektir. Ancak isimler müsemmalarına, sıfatlar ise zata mahsustur.

Eşari takipçileri ise meseleyi Allah'ın isimleriyle sınırlamamış, ismin müsemmayla aynı olduğunu iddia ederek isim, müsemma, tesmiye kavramlarını ayırmışlardır. Buna göre isim müsemmaya işaret ederken tesmiye ise bildiğimiz anlamdaki isimdir. İbn Teymiyye isim-müsemma-tesmiye kavramlarının içeriği noktasında Eşari takipçilerinin iddiasını iki yönüyle eleştirir: Birincisi isim ile tesmiye arasında kurulan lafzî ilişki cihetindendir. İsim ve tesmiye arasındaki ilişki, kudret ile makdûr arasındaki ilişkiye benzetilir. Tesmiyeye isim adı verilmesinin sebebi, şeyin kendine delalet etmesinden, yani delalet edene delalet edilenin adının verilmesinden dolayıdır. Diğer bir ifadeyle tesmiye bir göstergeyi isimlendirmektedir. Yani bir şeye kuvvet uygulandığında gücün tesirini makdûra (güç uygulanan şey) nispetle açıklarız. Örneğin Allah'ın kudretini temsilen, O'nun gücünün tesirini gördüğümüz şeylerde - Allah'ın kudreti- ifadesini kullanırız. Buna göre isim tıpkı makdûr gibi gösterge görevi gören şeydir. Kudret ve tesmiye ise bu göstergelere verilen isimdir. Ancak İbn Teymiyye isim ve tesmiye arasında kurulan ilişkinin kudret ve makdûr ile aynı olmadığını ifade etmektedir. Zira tesmiye kelimesi isimlendirme fiilinin masdarıdır. "İsmi söylemek; telaffuz etmek" anlamına gelmektedir. Buna göre tesmiye ne ismin kendisidir ne ismin kendisi olmak suretiyle eşyanın kendisidir.<sup>287</sup> Görüldüğü üzere İbn Teymiyye ilk olarak kavramsal çerçeveye itiraz etmiştir. İsim ve tesmiye arasında kurulan anlam bağına verilen örnek üzerinden yanlışlamakla beraber aynı zamanda ikisi arasında herhangi bir delalet ilişkisi olmadığını vurgulamıştır.

Eşari'yi takip eden Begavi, İbn Fûrek, İbn Atiyye de bu düşüncüyü destekler. Begavi'ye göre isim müsemmanın kendisidir. Genel kabule göre -isim- diye tanımlanan lafzın da tesmiye olduğunu ifade etmiştir.<sup>288</sup> Ancak isim ve müsemmanın aynı olduğunu söylerken isim ile kastedilen şeyin müsemma olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla onlar

---

<sup>287</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.550.

<sup>288</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s. 544.

harflerden oluşan ismin tesmiye, ismin ise müsemmayı kastettiğini söylemek isterler. Örneğin “Muhammed Allah’ın resulüdür”<sup>289</sup> ayetinde Muhammed isminin tesmiye, Muhammed isminden murad ise peygamberdir. Sonuç olarak isim ile doğrudan Peygamber anlaşılmakta isim müsemmanın aynı olmaktadır.<sup>290</sup> O halde Eşarilerin öne sürdüğü isim-müsemma ve tesmiye ilişkisi iki yöne vurgu yapmaktadır. İlki isimden ayrılan tesmiyedir. Zira tesmiye ismin harflerden oluşmuş lafzi düzlemdeki varlığıdır. İkincisi ise bir nesneye işaret eden ve o şeyin yerini tutan ismin işaret ettiği zatın aynı olmasıdır.

İbn Teymiyye tartışmayı ayniyet/özdeşlik düzlemine taşımış, eleştirilerini de söz konusu varsayımlarını iddia ederek yürütmüştür. Bu doğrultuda onun yaklaşımının ne olduğunu göstermek adına varsaydığı ön kabullerin doğruluğu değil, kendi yaklaşımı içerisindeki tutarlılığı serdedilecektir.

İbn Teymiyye meselenin özdeşlik yönünde evrilmesinin Eşari’nin takipçilerinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre Eşari ismin müsemmayla aynı olduğunu söylerken harflerden meydana gelmiş sözcüğün, o ismi taşıyan şeyin kendisi olduğunu söylemek istemez. Yani buna göre bir ismin müsemmayla aynı olması, o isim telaffuz edildiğinde somut bir etkiye sebep olmaz. Örnek olarak “ateş” lafzı verilmiştir. Ateş kelimesini söyleyen kişinin ağzında herhangi bir yanma vb. etkiler oluşmamaktadır.<sup>291</sup> Böylelikle İbn Teymiyye, ismin ifadesinin veyahut telaffuzunun doğrudan zat olmadığını ifade etmiş olur. Esasında burada ateş örneğini vermesi dikkat çekicidir. Zira bu durum onun isim ve müsemma meselesini yalnızca Allah’ın isimlerine mahsus kılmayıp, onun da meseleyi özdeşlik bakımından değerlendirdiğinin bir göstergesidir. Bu meyanda İbn Teymiyye indinde tartışmanın seyrini göstermek adına söz konusu iddiaları nasıl ele aldığına bakalım.

İbn Teymiyye’nin müsemmanın aynı olduğuna itiraz ettiği örneklerden bir diğeri ise İbn Fûrek’in getirdiği delildir. İbn Fûrek ve benzer bir biçimde düşünen bazı Eşari kelâmcıları, “Sizin mabudunuzun adı nedir?” ile “Mabudunuz nedir?” sorularından her ikisinin cevabının Allah olduğunu ifade etmektedir. İkisinin de “Allah” ismiyle cevaplanmasından yola çıkarak mabudun adının ve mabudun kendisinin birbirinin aynı

---

<sup>289</sup> Fetih, 48/29.

<sup>290</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 542.

<sup>291</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s. 541.

olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>292</sup> Ancak İbn Teymiyye bu delili batıl olarak nitelendirir. Zira ona göre mabudun adının Allah olması, o mabudun isminin bu kelime olduğunu söylemektir. Dolayısıyla O'nun adı göklerin ve yerin yaratan zatın kendisi değildir. Öte yandan neye ibadet ediyorsunuz sorusu Allah olarak cevaplanır. Çünkü Allah denildiğinde maksat müsemmadır. Yoksa bu ismin kendisi mabud değildir. Her ne kadar her iki sorunun cevabına Allah denilmişse de birinde sözcük anlatılmak istenmiş, diğerinde ise Allah lafzının ad olduğu müsemma kastedilmek istenmektedir.<sup>293</sup> Mezkûr örnekte irdelenmesi gereken iki husus söz konusudur. İbn Fûrek 'in verdiği örneğe göre mabudun adının sorulduğunda verilen cevapta hem lafız olan tesmiye hem de isim birlikte kastedilmiştir. İkinci sorunun cevabında ise zat ifade edilmiş ve böylelikle ismin müsemmanın kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Eşariler tarafından öne sürülen tesmiye ve isim arasındaki ayrım ilk soruda yeteri kadar belirgin değildir. Zira mabudun adının ne olduğunun sorulması esasında tesmiyeye yönelik bir sorudur. Ancak burada önemli olan İbn Teymiyye'nin tenkit ettiği noktadır. Onun eleştirisine göre zatın dilsel düzlemdeki temsili olan isim yani tesmiye, hariçteki zat ile özdeş değildir.

İbn Atıyye'ye göre "Zeyd ayaktadır" denildiğinde Zeyd olarak adlandırılan kimsenin yani müsemmanın ayakta olduğu belirtilir. "Zeyd Arapçada üç harften oluşur" denildiğinde ise z, y, d harflerinden oluşan isim yani tesmiye kastedilmektedir. İbn Teymiyye bu iddiayı kabul etmez. Ona göre "Zeyd ayaktadır" denildiğinde Zeyd ile hem zat olan müsemma hem de zeyd lafzı kastedilir.<sup>294</sup> Ancak mabudumuz Allah'tır cümlesinde isimden maksadın yalnız müsemma olduğunu ve dahi ismin mabud olmayacağını ifade eder. Dolayısıyla ismin müsemmanın aynı olmadığını göstermeyi hedefler. Yukarıda geçen "Zeyd ayaktadır" örneğinde ise İbn Teymiyye, -zeyd- ile hem ismin hem müsemmanın kastedildiğini ifade etmektedir. Yani mabudun ismine yönelik sorunun cevabında lafzı fakat Zeyd kelimesinden maksudun hem müsemma hem isim olmasıyla, mabudun Allah olmasının arasında kesin ve belirgin bir ayrım ortaya koymamıştır. İbn Teymiyye'nin bu soruların cevaplarını zatı bildiren ve kelimeyi bildiren olarak ayırmasına gelince, bunu şöyle bir örnek ile izah edelim. Uzağı göremeyen bir miyobun uzağı işaret ederek, "şu gelen nedir sorusuna aldığı cevap, "Gelen Zeyddir"

---

<sup>292</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.545.

<sup>293</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.552.

<sup>294</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.551.

olduğunda İbn Teymiyye'nin gelenden maksadın müsemma mı olduğu, ya da hem müsemma hem isim mi olduğu konusunda ne söyleyeceği belirsizdir. Zira burada gelen şeyin zatı ve ismi birlikte söylenmiştir. Dolayısıyla, Zeyd ayaktadır, derken Zeyd ile kastedilenin hem isim hem müsemma olduğunu söylemesi asgari olarak dilsel düzlemdeki isim müsemma ayniyetini çözülemediğini göstermiş olur.

İbn Teymiyye isme yönelik itirazlarından bir diğerini de Begavi ve İbn Furek'in delil gösterdiği "Yüce Rabbinin adını tesbih et"<sup>295</sup> ayetine yöneltmiştir. Her ikisi de burada temel öğretilerinde olduğu gibi tesbih edilenin müsemma olduğunu dile getirmiştir. Burada şöyle bir problem karşımıza çıkmaktadır: Tesbih edilen müsemmanın zatıysa ayette gelen "isim" kelimesinden maksat nedir? Öyleyse ayette geçen -isim- kelimesi ile zat kastedilmektedir.<sup>296</sup> İbn Teymiyye burada bilinen iki görüşü ve kendi görüşünü zikreder. Birinci görüşe göre ayetteki "isim" kelimesi sıladır. Begavi de bu görüşü zikretmekte ve ismin müsemmayla aynı olduğunu söyleyenlerin bunu desteklediğini ifade etmektedir. Çünkü "Allah'ın ismi münezzehtir ve Rabbimizin ismi münezzehtir" demek yerine "Allah münezzehtir, Rabbimiz münezzehtir" deriz. O halde "Rabbinin adını tesbih et!" cümlesinin anlamı "Rabbini tesbih et" demek olur.<sup>297</sup> Ancak İbn Teymiyye böyle olmadığını, bu ayet nazil olduktan sonra peygamberimizin "Subhane rabbiye'l-a'lâ" diye buyurduğunu belirtmiştir.<sup>298</sup> Aynı zamanda kelime sıla olduğu takdirde kelime zaid dolayısıyla anlamsız olacaktır. Bu durumda "isim" kelimesi müsemmanın kendisidir düşüncesi de geçersiz olur. Çünkü kelimenin belirli bir anlamı olduğu takdirde sıla olması mümkün değildir.<sup>299</sup> Bununla birlikte İbn Teymiyye, İbn Fûrek ve Begavî taraflarınca iddia edilen, isim kelimesinin kimi yerler de müsemma yerine kullanıldığı düşüncesini de dolaylı olarak iptal etmiş olur.<sup>300</sup> Öte yandan İbn Teymiyye'nin zikrettiği bir diğer görüş, isim kelimesinin hem sıla hem de müsemma olmasıdır. Fakat ona göre bu çelişik bir ifadedir. Zira sıla anlamsız bir lafızken, müsemma anlamlıdır. İbn Teymiyye isim kelimesinin sıla olmadığını ifade etmektedir.<sup>301</sup> Allah

---

<sup>295</sup> A'la, 1.

<sup>296</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.544.

<sup>297</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.556.

<sup>298</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.555.

<sup>299</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.554.

<sup>300</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.557.

<sup>301</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.554.

adının zikredilmesiyle müsemma tesbih edilmiş olacaktır. Hülâsa ismin tesbihi, müsemmanın tesbihidir. Ancak isimler özleri itibarıyla müsemmanın kendisi değildir.<sup>302</sup> İbn Teymiyye'nin söz konusu itirazından anlaşılan onun bu noktada nominalist yaklaşımını sürdürdüğüdür. Zira isimler müsemmalara delalet etmektedir. Ancak ismin özü itibarıyla müsemmanın aynı olmadığını yani isim ve müsemma arasında ortak bir öz olmadığını beyan etmiş olur.

İbn Fûrek benzer biçimde, bir şeyin adının o şeyin aynı ve zatı olduğu düşüncesini doğrular. Buna delil olarak da “Allah” adının Allah'ın kendisi olduğunu, bir kişinin “Allah'ın adıyla yapıyorum” dediğinde de bizzat Allah'ın zatını ve onun verdiği gücü kastettiğini iddia eder. Yine “Ey Yahya! Kitabı kuvvetle al”<sup>303</sup> ayetinde isme seslenildiğini ve dolayısıyla ismin bizzat müsemmanın kendisi olduğunu belirtmektedir.<sup>304</sup> İbn Teymiyye'nin bu iddialara itirazı isim ile kastedilenin müsemma olduğu noktasında değildir. Onun itirazı yine ismin müsemmanın aynısı ve zatı olduğu argümanıdır. Öyle ki “Ey Yahya” örneğinde kastedilenin zat olduğunu söylemekle sınırlı kalmayıp devamında ismin müsemmanın aynısı olduğunu iddia etmelerine şiddetle karşı çıkar. Zira İbn Teymiyye'ye göre y, h, y harflerinin birleşiminden oluşan “Yahya” lafzının zatın kendisi olmadığı barizdir. İsim ancak ve ancak bir müsemmaya işaret eder.<sup>305</sup> Ayrıca İbn Teymiyye birine nida etmek için o müsemmanın isminin zikredilmesini konuşmanın faydası olarak ifade eder. Daha açık bir ifadeyle isimlendirme faaliyeti bu bakımdan iletişim kurmanın bir faktörüdür.<sup>306</sup> Nasıl ki el işaretleriyle bir zata işaret ederken, o zatın bir el işareti olduğu söylenemiyorsa isimler için de aynı durum vakidir. Görünen o ki İbn Teymiyye ismin müsemmayla aynı olduğu iddiasını iki vecihle değerlendirmektedir. Birincisi lafız olarak ismin müsemmaya delaleti; diğeri ise varlıksal düzlemde ismin müsemma ile aynı olup olmadığıdır. Lafız açısından ismin müsemmaya işaret edip müsemmayı kastettiği düşüncesini kabul etmiş görünse de özdeşlik yani ayniyet bağlamında isimlerin müsemmanın aynısı olduğu fikrini reddetmektedir.

---

<sup>302</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.557.

<sup>303</sup> Meryem, 19/12.

<sup>304</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.545.

<sup>305</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.546.

<sup>306</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.547.

İbn Teymiyye'nin şimdiye kadar yürüttüğü tartışmalarda ismin müsemmayla aynı oluşuna itirazını özdeşlik bağlamına çektiği açıkça görülmektedir. Aristoteles mantığında doğru kavramı zihindeki bilginin taalluk ettiği nesnesinin dış dünyadaki tekil varlığı ile örtüşmesi anlamına gelir. Bu yönüyle doğruluk zihin ve hariç arasında kullanılan özdeşliği gerektirir.<sup>307</sup> O halde İbn Teymiyye'nin nominalist yaklaşımı üzerinden isim ve müsemma arasındaki özdeşlik ilişkisinin tersten bir sağlamasını yapalım. İbn Teymiyye ismin müsemmanın aynı olduğunu söylediğinde ne olacaktır? Ona göre isimler müsemmaya delalet eden, onu diğer müsemmalardan ayıran bir pozisyonudur. Ancak yine de o isimlerin özü itibarıyla müsemmanın kendisi olmadığı kanaatindedir.<sup>308</sup> Dolayısıyla o ismin müsemma ile ayniyetini kabul ettiği durumda ismin bir öze sahip olduğunu söylemiş olacak, bu ise isim ve müsemmalar arasında ortak bir öz olmasını gerektirecektir. Mantıkçılar indinde bu öz müsemmaların mahiyetidir. Ancak İbn Teymiyye, dış dünyadaki şeylerin mahiyetini oluşturan cins ve faslın hariçte ve zihindeki terkibini reddeder. Yani söz konusu terkip zihinde veyahut hariçte var olamadığı için bir öz söz konusu olmayacak, isim ve müsemma, tanım ve tanımlanan arasında tüm levazımı kuşatan, tam bir mutabakat veyahut özdeşlik kurulamayacaktır. Aynı zamanda o isimdeki özü kabul ettiği takdirde, söz konusu özün müsemmada bulunuşu hariçte bulunmasını da gerektirecektir. Fakat İbn Teymiyye hariçte bu şekilde bir özün var olduğunu düşünmez. Bu noktada onun tümeller hakkındaki düşüncesi bizi karşılar. Çünkü ona göre şeylerin özünü oluşturan tümel anlamların bulunuşu yalnızca zihinde bir belirlenim ya da anlam olarak var olmasıdır. Yoksa söz konusu tümeller zihinde bir öze delalet etmediği gibi hariçte de bulunmazlar. Öte yandan o mahiyetin zihinde oluşan resm olduğunu söylerken bunun da bir belirlenim olduğunu ifade etmek ister. Öz yerine resmi tercih etmesindeki sebep ise özün değişmezlik ve bu değişmezliğin neticesinde kuşatıcılık ifade etmesidir. Yani zihinde oluşan resm değişebilen bir mahiyet ortaya koymaktadır.<sup>309</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye ismin müsemmaya ait olduğunu söylerken bahsedilen nominalist yaklaşımını bu şekilde sürdürmektedir. Zira aksi durumda özlere gerçek dünyada veya zihinde değişmezlik atfeden bir alan tanımış olacaktır ki bu onun temel düşüncesine ters

---

<sup>307</sup> Mehmet Birgül, "İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'de 'Bireyin Tanımı' ya da İslam Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği", *Divan*, 2 (2012), s. 219.

<sup>308</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.557

<sup>309</sup> İbn Teymiyye, "Mantık", s.83-84.

düşmektedir. Öyleyse isimlerin fonksiyonu müsemmaları yalnızca ifade eden lafızlar olmalarıdır. İsim müsemmaya aittir demek ile de söz konusu ayniyet problemini izale etmiş olacaktır.

### 3.3.2. İsimin Müsemmadan Ayrı Olması

Şimdiye kadar ismin müsemmayla aynı olduğu fikrine eleştirilerini serdeden İbn Teymiyye, devamında ismin müsemmadan ayrı olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye dönmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ismin müsemmadan ayrı olduğu düşüncesi, ilk bakışta lafız olarak ismin, müsemmanın varlığından ayrı oluşunu ifade ediyor gibi görünmektedir. Ancak ona göre ismin müsemmadan bu bakımdan ayrılığına kimsenin bir itirazı olmadığı aşıkardır. Öte yandan herhangi bir isimle ifade edilen müsemmanın başkalığından da bahsedilmez. Daha açık bir ifadeyle, “Ey İbrahim” denildiğinde, İbrahim ismiyle kastedilenin İbrahim'in zatından başka bir zat olduğu şeklinde de düşünmemektedirler. Veyahut “Allah gökleri ve yeri yarattı” ayetinde geçen “gökler ve yer” lafzından kasıt gökler ve yer kelimeleri değildir. Gökler ve yerden başka şeyler de değildir. Ayette bahsedilen gökler ve yerin bildiğimiz anlamıyla yaratıldığıdır. Öyleyse bir konuşma esnasında lafızlar bu şekilde geçtiğinde, anlaşılan mana maksattır.<sup>310</sup>

Ayrıca anlatımdan muradın anlaşılabilmesi için, anlama delalet eden isim ya da lafızların söylenmiş olması gereklidir. İbn Teymiyye burada “İnsanı yarattı ve beyanı öğretti”<sup>311</sup> ve “Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti”<sup>312</sup> ayetlerini referans alarak isimlerin Allah tarafından kula bildirildiğine işaret eder. Böylelikle ilahi kelâmın aktarımı olmaksızın insanın beyana ve beyandan maksada erişemeyeceği hususunu vurgulamış olur.<sup>313</sup> Dolayısıyla ona göre, insana Allah tarafından öğretilmiş olan beyan maksudu anlamakta yeterli ve gerekli olan şeydir.

İbn Teymiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin esas maksadının ise Allah'ın isimlerinin kendisinden başka bir şey olduğunu ve kendisinden başka olan her şeyin mahluk olduğunu ifade etmek olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Teymiyye bu tür bir

---

<sup>310</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.559.

<sup>311</sup> Rahman, 55/3-4.

<sup>312</sup> Bakara, 2/31.

<sup>313</sup> İbn Teymiyye, “İsim ve Müsemma”, s.559.

başkalık iddiasının anlam bakımından problem oluşturacağını ifade etmektedir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre başkalık argümanı, O'nun kelâmının O'ndan ayrı olduğunu ve dahi iradesinin O'ndan başka olduğunu söylemek anlamına gelir.<sup>314</sup>

Mu'tezile tevhidi korumak ve çokluğa düşmemek adına Allah'ın kelâm sıfatını kabul etmemektedir. Zira kelâm sıfat olarak kabul edildiğinde, Allah'ın zatını niteleyen sıfatın da kadim olması gerekir. Bu durumda ise iki kadim varlık olmuş olacağından tevhid ilkesine aykırı olacaktır.<sup>315</sup> İbn Teymiyye tam da bu noktada Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Çünkü ona göre Mu'tezile'nin bu akıl yürütmesi nihayetinde her türlü sıfattan tenzih edilmiş kadim bir varlık anlayışı oluşur. Ancak her türlü nitelikten soyutlanmış, mücerret bir zata Allah denilemeyeceğini ifade eder.<sup>316</sup>

Öte yandan Mu'tezilî düşüncede kabul edilen, Allah'ın zatıyla Hayy, Âlim ve Kadir olması, öne sürdükleri tevhid ilkesine aykırı olarak değerlendirmektedir. Zira Allah'ın Hayy olması Kadir veya Âlim olmasıyla eşdeğer bir anlam taşımamaktadır. Nitekim kadir kelimesinin yerine âlim sözcüğünün kullanılamayacağı aşıkardır.<sup>317</sup> Bununla birlikte, sıfatların zatta çokluk yaratacağını düşünerek kabul etmezken birbirinden ayrı olan Hayy, Âlim gibi kavramların ise Allah'ın zatında olduğunu söylemek tevhid ilkesiyle uyumlu olmayan bir vakıdır. İbn Teymiyye nazarında Mu'tezile'nin bu tavrı fuzuli bir ısrar olarak kalır.<sup>318</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye Mu'tezile'nin isim ve müsemma hakkındaki görüşlerini onların sıfat düşüncesi üzerinden karşı çıkmaktadır. Ona göre sıfatlar hariçte hakikati olan ve de zattan ayrılmayan şeylerdir. Dolayısıyla o sıfatların bir ifadesi olan isimlerin hakikatini kabul etmekte ancak onları zat ile düşünmektedir. Dolayısıyla o Mu'tezile'nin nominal perspektifine göre isimlerin, sıfatlardan izale edilmiş salt isim olarak görmelerini de kabul etmemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre ilahi isimlerin manalarından her biri, bir diğerini gerektirmektedir. İlahi zat bu manalar olmadan var olamayacağı gibi söz konusu isim ve anlamlar var olmak için zat-ı ilahiye muhtaçtır.

---

<sup>314</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma" s.559.

<sup>315</sup> Recep Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu:", Usul İslam Araştırmaları, 15 (2011): s.129.

<sup>316</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.560.

<sup>317</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.560.

<sup>318</sup> İbn Teymiyye, "İsim ve Müsemma", s.561.

## SONUÇ

İsim ve müsemma meselesine klasik bir kelim problemi olarak bakıldığında meselenin ortaya çıkışında birbiriyle alakalı temel iki etken söz konusu olduğu görölr. İlk olarak bizi sıfat-zat arasındaki ilişkinin keyfiyetinden doğan tartışmalar karşılar. İkinci olarak ise kelim sıfatının farklı yorumlarından doğan Halku'l-Kur'an meselesi karşılar. Dolayısıyla her ne kadar isim ve müsemma meselesinin temel kaynağının sıfat-zat ya da Halku'l-Kur'an problemi olduğu ifade edilse de meselenin çıkış noktasının Halku'l-Kur'an olduğu; Halku'l-Kur'an meselesinin ise zat ve sıfat ekseninden doğan tartışmalardan kaynaklandığı bilhassa kelim sıfatı etrafında şekillendiği belirlenmiş oldu. Böylelikle meselenin tarihsel arka planına işaret edildi.

İsim ve müsemma meselesinin zikredildiği gibi klasik bir kelim problemi olarak ele alınışını tarihsel çerçevede serimledikten sonra isim ve isimlendirilen zat yani müsemma arasındaki ilişkinin keyfiyeti bu tezde izi sürölen sorulardan biriydi. Zira tezin temel çıkış noktası bu ilişkinin keyfiyetini belirlemek ve gün yüzüne çıkarmak oldu. Bahse konu olan keyfiyeti incelemek için gerekli olan ilk aşama sıfatlar konusundaki temel yaklaşımların ele alınmasıydı. Zira beklenti, isim ve isimlendirilen nesneler arasında kurulan ilişkinin sıfat-zat eksenindeki yaklaşımlardan tevarüs ettiğiyönündeydi.

Mezheplerin, sıfatlar konusuna yaklaşımlarını belirlerken temelde tevhdî düşünceyi muhafaza etme gayesinde birleştikleri ancak yaklaşım metodu konusunda ayrışmalar yaşadıkları görölr. Sıfatların zatla ilişkisini merkeze alan tartışmalar genelde sıfatların zattan ayrı oluşu veya zat ile aynı oluşu etrafında şekillenir. Bunun ise arka planında sıfatların sonradan var olması veya ezeli oluşu fikri önemli bir rol oynar.

Sıfatlara yönelik söz konusu yaklaşımlar realist ve nominalist yaklaşımlar olarak ikiye ayrılır. Bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran şahid ve gaib arasında kurulan ilişkidir. Realist sıfat yaklaşımını benimseyen Ehl-i Sünnet, zatın sıfatlarının hakikatini kabul ederken; nominalist sıfat yaklaşımının temsilcisi Mu'tezile ise Allah'ı yarattıklarına benzetmekten kaçınma gayesiyle bu sıfatları zatın aynı olarak görmektedirler. Bu sebeple nominalistler sıfat ve isimleri yorumlarken Yaratıcı ve yaratılanları iki ayrı ontolojik düzlemde ele alır. Realistler ise ontolojiyi bölmemiş, nominalistlerden farklı olarak hem

Yaratıcı ve yaratılmışlar için kullanılan ortak lafızları, anlam ortaklığı, teşkik ve tevatu' gibi kavramlarla aşmaya çalışmışlardır.

Mu'tezile sıfatların ontolojik hakikatini kabul etmeyerek sıfatların Allah'ın varlığı haricinde bir gerçekliği olmadığını savunur ve bunu sıfatların zatın aynı olması şeklinde ifade eder. Ehl-i Sünnet ise sıfatların gerçekliğini kabul ederken sıfatları zattan ayırık varlıklar olarak görmez. Dolayısıyla Ehli Sünnet'e göre sıfatlar zatın ne aynı ne de gayrıdır. Buradan hareketle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin isim ve müsemma hakkındaki görüşlerinin, isim ve sıfat ve bittabi zat-sıfat arasında kurdukları ilişkiye nispetle açıklandığı düşünülebilir. Ancak tartışmaların kelam sıfatı etrafında şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda her iki ekolün de isim ve müsemma meselesini Halku'l-Kur'an bağlamında değerlendirdiği görülür. Dolayısıyla ilahi kelamın Allah tarafından yaratılmış olduğunu düşünen Mu'tezile ismin müsemmadan ayrı olduğunu söylerken veyahut Ehl-i Sünnet ismin müsemmanın aynı olduğunu ifade ederken, isim ve müsemma meselesini yaratılmış/yaratılmamış ilahi kelamın kapsamındaki isimler olarak değerlendirmişlerdir. Daha sonraki süreçte tartışmanın seyri isim ve isimlendirilen arasındaki ilişki cihetinde ilerlemiştir. Buradan hareketle isim ve müsemma meselesinin zat ve sıfat tartışmalarından daha ziyade Halku'l-Kur'an meselesiyle iç içe olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira ilahi kelamın yaratılmışlığı söz konusu olduğunda tartışmanın karakteristiğinin önce ontolojik bir tartışmaya daha sonrasında ise dilsel bir düzleme doğru yön değiştirdiği ve kapsamının daraldığı görülebilir. Bu noktada tez boyunca izi sürülen soru, isim ve müsemma arasındaki ilişkinin keyfiyeti, İbn Teymiyye özelinde cevaplanmaya çalışılmıştır. Zira problemi kapsayan literatür çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

İbn Teymiyye isim ve müsemma meselesinin ortaya çıkmasındaki temel etkenin Halku'l-Kur'an meselesi olduğu kanaatindedir. Zira tartışma Cehmiyye tarafından öne sürülen ilahi kelamın yaratılmışlığı iddiasına dayanır. İbn Teymiyye'nin tartışmaları aktardığı şekliyle ekoller tarafından yürütülegelen isim ve müsemma meselesinin daha ziyade dilsel bir düzleme çekildiği görülür. Buna göre İbn Teymiyye'nin meseleyi değerlendirme biçimi iki yönüyle karşımıza çıkar: İlki ilahi sıfatlar hakkındaki görüşleridir. Zira ilahi isimler sıfatların birer adlandırmasıdır. İkincisi ise dilsel düzlemde isim hakkında düşündükleridir.

Nassı baz alan lafızcı yaklaşımın güçlü temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda takip ettiği selefin çizgisini bozmamış keyfiyet, teşbih, temsil ve tahrif olmaksızın sıfatları ele almıştır. Yani bir bakıma o, sıfatların hakikatini kabul etmiş ancak bu hakikatin keyfiyetinin bilinemediğini iddia etmiştir. Fakat İbn Teymiyye hem Yaratıcı hem yaratılmışlar için kullanılan ortak sıfatlar ve isimlendirilmeleri hakkındaki yaklaşımında selef çizgisinden ayrılmıştır. Onun da tıpkı Mu‘tezile gibi Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki benzerlik riskini defetmeye yöneldiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda İbn Teymiyye şahid ve gaib arasında ortaklığın olmadığı bir ilişki tesis eder. Ancak o yine de insan zihninin, Yaratıcı ve yaratılanlar hakkında kullanılan ortak adlandırmaları görünür alemdekilere referansla idrak ettiğini vurgular. Bu durumu zihnin idrak süreciyle ilişkilendirir. Allah’ın isim ile sıfatları ve yaratılmışları arasında ortak bir anlam olmadığını öne sürdüğü hesaba katılınca, İbn Teymiyye’nin ortak anlamı reddeden tenzihçi yaklaşımında muğlaklık olduğunu söylemek mümkündür. Hülasa ona göre zihin gaibi şahide kıyasla idrak ederken zihnin idrak ettiği şeyin gaibin hakikati olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Bu doğrultuda İbn Teymiyye ortak lafızların selef kabilince anlam ortaklığı/tümellik düşüncesinden doğan teşkik ve tevatu‘ ile açıklanmasını tenkit etmiş, esas olanın yalnızca lafzi ortaklık olduğunu öne sürmüştür. Zira onun nezdinde Yaratıcı ve yaratılanlar farklı düzlemde varlıklar olduğundan ortak isimler de bu farklılık göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Söz gelimi Allah’ın alîm isminin aynı zamanda bir insan için kullanılması arada ortak bir ilim anlamı olması sebebiyle değil yalnızca lafızların ortak kullanımından kaynaklanır. Dolayısıyla İbn Teymiyye’ye göre Yaratıcı ve yaratılanlar hakkında söylenebilen isimler yalnızca gönderimde bulundukları şeyi temsil ederken sıfatlar ise niteledikleri zata mahsustur. Söz konusu Allah’ın görmesi, bilmesi vb. olduğunda bu tarz nitelikler Allah’ın zatına mahsus olarak anlaşılmalıdır.

Bu noktada İbn Teymiyye’nin Yaratıcı ve yaratılmışlar arasında ortak anlamı reddederken yaratılmış varlıklarda tümel anlamı zihin düzleminde kabul ettiğinin de altını çizmek gerekir. Tümelle alakalı düşüncelerini nominalist bir çizgide sürdüren İbn Teymiyye, tümellerin tekiler vasıtasıyla idrak edilen zihindeki belirlenimleri dışındaki versiyonlarını kabul etmez. Bu yönüyle onun katı değil ılımlı bir nominalizmi benimsediği görülür.

İbn Teymiyye'nin dilsel düzlemdeki isim hakkındaki görüşlerini anlamak için aynı zamanda onun mantıksal tanım ve isim arasında kurduğu ilişkinin de göz önünde bulundurulması gerekir. İbn Teymiyye özseller ile yapılan tanımın şeylerin tasavvurunu vermediği kanaatindedir. Ona göre cins ve faslın terkîbi hariçte mücmel yani genel bir anlama işaret etmektedir. Mücmel anlama delalet etmesi sebebiyle hariçte bu insan dediğimiz nesneyi kuşatan bir tanım yapılamamaktadır. Oysa isim, tanımın icmali tasavvurundan daha net ve isabetli bir şekilde bireyleri temyiz eder. Bundan dolayı İbn Teymiyye ismin şeyleri ayırt etme bakımından tanımdan işlevsel olduğu kanaatindedir. Bu meyanda o mahiyetin zihindeki birleşimini ve hariçte birlik halinde bulunuşunu kabul etmez. Yani o esasında mahiyetin şeylerin özü olduğu fikrini benimsemez. Ona göre mahiyet hariçteki şeyin zihinde oluşan resmidir.

İsim ve müsemma görüşleri boyunca lafızcı çizgisinden çıkmayan İbn Teymiyye Ahmed b. Hanbel'in izinden giderek ismin müsemmaya ait olduğunu ifade eder. Yürüttüğü tartışma boyunca dikkat çeken husus İbn Teymiyye'nin isim ve müsemmanın ayniyeti bağlamında Eşarî ve takipçilerine oldukça ayrıntılı eleştiriler sunmasıdır. Onun tartışmalardaki genel iddiası ismin müsemmanın aynı olmadığını lafzî ve özdeşlik cihetiyle göstermektir. O ismin müsemmanın aynı olmadığını iddia ederken çoğunlukla aslında isim ve müsemma arasında herhangi bir özdeşlik ilişkisinin olmadığına dikkat çeker.

Klasik mantıkta insan ve -konuşan canlı- terimleri yer değiştirdiğinde her ikisi de birbirinin yerine geçebilen ifadelerdir. Bunun esas dayanağı ise iki ifade arasında ortak bir öz olduğu fikridir. Öz sayesinde zihinde tanımlanan şey ile dış dünyada taalluk ettiği varlık birbirleriyle örtüşür. Söz konusu örtüşme özdeşlik ilişkisi olarak adlandırılmaktadır. İbn Teymiyye ,tanım ve tanımlanan arasında bahsedildiği gibi özdeşlik ilişkisi olmadığı kanaatindedir. Zira tanım dış dünyada genel bir anlama delalet ettiği gibi tanımlanan ile aralarında ortak bir özün olması söz konusu değildir. Tanım ile tanımlanana benzer olarak isim ve müsemma arasında da benzer ilişki kuran İbn Teymiyye, ismin özü itibariyle müsemmanın aynı olmadığını ifade eder. Dolayısıyla o ismin müsemmaya ait olduğunu ifade ettikten sonra müsemmanın aynı olmadığını vurgularken isim ve müsemma arasında zikredildiği gibi bir özdeşlik olmadığını söylemiş olur. Hülâsa İbn Teymiyye ismin müsemmaya ait olduğunu söylerken mantıksal nominalist yaklaşımını sürdürür. Aksi halde özlere görünür alemde veya zihinde

değişmezlik atfetmiş olacaktır ki bu onun nominalist yaklaşımına ters düşer. İsmin esas işlevi müsemmayı ifade eden lafız olmasıdır. İbn Teymiyye'nin isim müsemmaya aittir diyerek söz konusu ayniyet problemini izale ettiğini söylemek mümkündür.



## KAYNAKLAR

- Abdulcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Abidîn: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Akdemir, Furat. “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020.
- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî. *Kitabu't-Tarifât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Ardoğan, Recep. “Mu'tezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu:”, t.y.
- Arvas, Hamdullah. “Kelâm'da ‘Ta’lîm-i Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”. *Kader*, 2 (31 Aralık 2020): 500-538. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805186>.
- Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, t.y.
- . “Kelâm Mantık İlişkisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003).
- Ayık, Hasan. “Mahiyet – Hakikat İlişkisi”. *Mantık Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019).
- Baktır, Mehmet. “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2, 1 (2003).
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*. İstanbul: Meb, 1993.
- Bingöl, Mustafa. “Ockhamlı William’da Bilgi, Mantık Ve Metafizik İlişkisi”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2019.
- Bingöl, Mustafa. “Üç Ana Düşünce Akımı Bağlamında Tümmeller Problemi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2021.
- Birgül, Mehmet. “İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’de ‘Bireyin Tanımı’ ya da İslam Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği”. *Divan*, 2 (2012).
- Bozkurt, Mustafa. “Zat Sıfat İlişkisi Bağlamında ilahî Bilgi”. *Hikmet Yurdu Dergisi* 7, 13 (01 Ocak 2014).
- Cabiri, Muhammed Âbid el-. *Arap İslam Aklının Yapısı*. Çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli ve Burhan Köroğlu. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2020.

- Cevizci, Ahmet. , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Cürcanî, Seyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*. Çev. Ömer Türker. 3. cilt, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İSİM-MÜSEMMÂ”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isim-musemma>.
- . “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak İsim ve Müsemma Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3, 1 (Haziran 1998): 103-16.
- . “Sıfat”. *DİA*, 37:100-106. İstanbul, 2009.
- Çetin, Ali. “Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiye Örneği-”, t.y.
- . “Mantık ve Akıl İlkeleri”. *Mantık*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Derin, Necmi. “İhtilafın Kökenleri: Sudurcu-Hudûsü Âlem Anlayışlarındaki Tartışmalar\*<sup>2</sup>”. *Journal of Islamic Research*, 33 (2022).
- Ebu Bekr İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâtî ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Ebu Nasr, el-Farabî. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 2018.
- Ebu'kl-Beka el-Kefevi. *Külliyat*. Beyrut: al-Resalah, 1998.
- Ebu'l-Hasen el-Eşari. *el-İbane an Usûlü'd-Diyâne*. Kahire: İdareti't-Taba'iyye Neşriyye, 1929.
- El-Rouayheb, Khaled. “Sunni Muslim Scholars on The Status of Logic, 1500-1800\*<sup>2</sup>”. *Islamic Law and Society* 11, sy 2 (2004): 213-32.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- . “MANTIK”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>. (Erişim 22 Ağustos 2023).
- Esen, Muammer. “İbn Teymiyye'nin Kelamullah Tartışmalarındaki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, t.y.
- Eyibil, İrfan. “Abdulkahir Bağdadi'nin Esma ve Sıfat Anlayışı”. Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Gazalî. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çeviren Cemaleddin Erdemci. 1. bs. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

- Gazzali. *el-Maksadu'l-Esna fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*. Çeviren Asım Cüneyt Köksal. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Gazzalî. *el-Mustasfa*. Çeviren Yunus Apaydın. C. 1. 2 c. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Hasırcı, Nazım. “İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirileri”, 820-25, 2014.
- . *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hümeýra, Sevgülü Hacııbrahimoğlu. *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği*. Oku Okut Yayınları, 2021.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, t.y.
- İbn Hazm. *El-Fasl*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. C. 2. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Sina. *el-İşarat v’et-Tenbihat*. Çeviren Hasan Melikşahi. C. 1. 2 c. İstanbul: Ketebe, 2021.
- . *İşaretler ve Tembihler*. Çeviren Muhittin Macit, Ekrem Demirli ve Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- . *Mantiğa Giriş*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Teymiyye. “Allah Nerededir?” İçinde *Mecmuu Fetava*, Daru’l-İman Yayınları. C. 5. İstanbul, 2018.
- . “el-Esma ve’s-Sıfat”. İçinde *Mecmuu Fetava*, C. 6. İstanbul: Daru’l-İlim Yayınları, 2018.
- . *er-Red ala’l-MantikiyYîn*. Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.
- . “Mantık Bölümü”. İçinde *Mecmuu Fetava*, C. 9. İstanbul: Daru’l-İlim Yayınları, 2018.
- . *Mecmû ‘atü’r-resâ’il*,. C. 3. 5 c. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l- ilmiyye, 1983.
- . *Meşşai Mantığın Eleştirisi*. Editör Abdu’r-Rahman b. Hasen Kâid. Çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- . *Tevhid Risalesi*. Çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Kahveci, Kutsi. “Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümellem Tartışması Üzerine Düşünceler”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 67 (2021).

- Kaplan, İbrahim. “Sıfatlar Merkezli Teolojik Tartışmalar”. İçinde *Sistematik Kelam*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.
- Karagöz, Mustafa. “İbn Teymiye’nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”. *Bilimname* 2018, sy 36 (31 Ekim 2018): 261-91. <https://doi.org/10.28949/bilimname.452138>.
- Karagöz, Nail. “Allah’ın Sıfatları”. İçinde *Sistematik Kelam*, C. 3. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.
- Kartal, Abdullah. *İlahi İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayykitap, 2009.
- Katîbî. *Şemsiyye Risalesi*. Çeviren Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. “Tasavvur”. *DİA*, 40:126-27, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>.
- Kıyıcı, Burhaneddin. “İbn Teymiyye’de akıl-nakil ilişkisi (Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl Bağlamında)”. Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/34005>.
- Macit, Muhittin. “Teşkîk”. *Dia*. C. 40, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teskik>.
- Muhammed Ali Tahanevi. *Keşşafu İstilahatu’l-Fûnun ve’l-Ulûm*. 2. cilt, Lübnan: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996.
- Muhammed Ebu Zehra. *Şeyhu’l-İslam Ahmed İbn Teymiyye’nin Hayatı, Görüşleri, Fıkıhtaki Yeri ve Usulü*. Çeviren Osman Keskioglu. İstanbul: Hilal Yayınları, t.y.
- Okşar, Yusuf. “İsim-Müsemma Ayrımı”. İçinde *Sistematik Kelam*, 3, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.
- Osman b. Saîd ed-Dârimî. *er-Red ‘ale’l-Merîsî*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l- ilmiyye, t.y.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. İçinde *DİA*, 40,119.
- Özervarlı, Sait. “er-RED ale’l-MANTI KIYYÎN”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
- . *İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2023.
- Özler, Mevlüt. “İlahi İsim ve Sıfatlar”. İçinde *Kelam El Kitabı*, editör Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Razi, Fahrettin. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. İstanbul: Litera, 2018.
- SALAMÉ, Claude. “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist ve Lİteratist Akımlar”. Çev. Kâmil Güneş. *Marîfe Dergisi*, 2002.
- Sarıkaya, Berat. “İbn Teymiyye’nin Tevhid Anlayışı ve Pratîk Tevhid Vurgusu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015).
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. Çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Taftazânî, Mas‘ûd Ibn-‘Umar at-. *El-makâsîd: kelâm ilminin maksatları*. Çev. İrfan Eyibil. 1. baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Tekin, Özkan. “Allah’ın İsimlerinin Tevkîfilîği Ve Kemalpaşazâde’nin Tartışmadaki Konumu”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2022). <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1079717>.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *DİA*, II. t.y.
- Turhan, Ayşe. “Mu‘tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm B. Safvan’ın Belirleyiciliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 41 (2018).
- Türker, Ömer. “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, t.y.
- Uludağ, Süleyman. “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy 4 (Nisan 1987).
- Wael b. Hallaq. *Ibn Taymiya Against the Greek Logicians*. New York: The Clarendon Press, 1993.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ruhi Fırlı. Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wolfson, Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2001.
- Yanmaz, Selami, ve Bilal Taşkin. “el-Envâru’l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkindî’nin Kelâmî Görüşleri”. *Eskiyeni*, 49 (2023): 479-500. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1226806>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “, ‘Halku’l-Kur’ân’, TDV İslâm Ansiklopedisi”, t.y.

Yurdagür, Metin. *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Zühdî, Cârullah. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1990.



## ÖZGEÇMİŞ

|                                           |                             |                                                         |
|-------------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------------------------|
| Adı, Soyadı                               | Erva                        | AGÂH                                                    |
| Doğum Yeri ve Yılı                        |                             |                                                         |
| Bildiği Yabancı Diller                    | Arapça, İngilizce           | Farsça, Antik Yunanca                                   |
| ve Düzeyi                                 | İyi, Orta                   | Giriş, Giriş                                            |
| Eğitim Durumu                             | Başlama - Bitirme Yılı      | Kurum Adı                                               |
| Lise                                      |                             | Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi                        |
| Lisans                                    |                             | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi-<br>Marmara Üniversitesi |
| Yüksek Lisans                             |                             | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi                          |
| Doktora                                   |                             |                                                         |
| Çalıştığı Kurum/lar                       | Başlama - Ayrılma Yılı      | Çalışılan Kurumun Adı                                   |
| 1.                                        |                             |                                                         |
| 2.                                        |                             |                                                         |
| 3.                                        |                             |                                                         |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar |                             |                                                         |
| Katıldığı Proje ve Toplantılar            |                             |                                                         |
| Yayınlar:                                 |                             |                                                         |
| Diğer:                                    |                             |                                                         |
| İletişim (e-posta):                       |                             |                                                         |
|                                           | Tarih<br>İmza<br>Adı Soyadı | 16.01.2024<br>Erva AGÂH                                 |

