

36984.

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN TEYMIYYE'NİN ALLAH-ÂLEM
İLİŞKİSİ KONUSUNDA FİLOZOFLARA
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER**

(Yüksek Lisans Tezi)

İsa HEMİŞ

Danışman:
Doç.Dr. Mustafa ÇAĞRICI

İstanbul 1994

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON BİRİMİ

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMİYYE'NİN METODU	8
1. Aklın Konumu	8
2. Naklin Konumu	12
3. Akıl-Nakil İlişkisi	14
4. Allah'ı İsbat Metodu	25

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ BAKIMINDAN ZÂT ve SIFATLAR TARTIŞMASI	30
1. Aristoteles'te Tanrı Anlayışı	30
2. İhtilafın Kelâmî ve Felsefî Lafızlarla Alâkası	33
3. İbn Teymiyye'nin Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler	37
4. Filozof ve Mutasavvıflara Yönelttiği Eleştiriler	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMİYYE'NİN ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİYLE ALÂKALI OLARAK FELSEFÎ DELİLLERİ ELEŞTİRİSİ ve SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

52

A. İBN TEYMİYYE'NİN FELSEFÎ DELİLLERE

YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

52

1. Yeni-Platoncu Anlayışın Eleştirisi

52

2. İmkan Delilinin Eleştirisi

59

B. İBN TEYMİYYE'NİN ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİYLE ALÂKALI SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

68

1. Yaratma Sıfatı

68

2. İrade Sıfatı

75

a. Allah'ın İradesi

75

b. İnsanın İradesi

78

3. İlim Sıfatı

84

4. Kelâm Sıfatı

94

5. Haberî Sıfatlar

99

SONUÇ

104

BİBLİYOGRAFYA

107

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.mlf.	:	Aynı müellif
A.Ü.İ.F.	:	Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi
Bs.	:	Baskı
Bk.	:	Bakınız
ev.	:	Çeviren
D.E.Ü.	:	Dokuz Eylül Üniversitesi
D.İ.B.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
E.Ü.E.F.	:	Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Haz.	:	Hazırlayan
Krş.	:	Karşılaştırınız
K.V.T.B.	:	Kültür ve Turizm Bakanlığı
M.	:	Milâdî
M.Ü.İ.F.V.	:	Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Vakfı
O.M.Ü.	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ö.	:	Ölümü
s.	:	Sayfa
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	:	Tercüme
ts.	:	Tarihsiz
Yay.	:	Yayınları

ÖNSÖZ

Şüphesiz Allah-âlem ilişkisi, eski zamanlardan beri insanların anlamaya çalıştığı metafizik sorunlardandır. Eski çağlardan günümüze kadar; filozof, kelâmcı ve diğer meşreb ehli kimseler tarafından, konuyu sarâhete kavuşurma açısından büyük çabalar sarf edildiğini müşâhede etmekteyiz.

Hz. Muhammed (s.a.v.) ve hemen onu izleyen ilk zaman dilimlerinde, müslümanlar konunun teorik tarafıyla fazla ilgilenmemişlerdir. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, farklı kültür ve din sahibi insanlarla müslümanların karşılaşmaları, akabinde Antik Yunan felsefesinin İslâm toplumuna aktarılmasıyla, yavaş yavaş bu konuların müsülman bilginlerin ilgili alanlarına girdiğine tanık olmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak kelamcı, felsefeci, tasavvufçu ve dirâyet ehli kimseler tarafından çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmuş, yoğun tartışmalar meydana getirilmiştir.

İmam el-Gazzâlî'nin bu bahse ilişkin olarak filozofları eleştirirken, özellikle Allah-âlem arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri sebebiyle filozofları küfürle nitelendirdiğini görmekteyiz.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseriyle, Gazzâlî'nin görüşlerinin yerinde olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre tenkitlerin çoğunda Gazzâlî tutarsızdır.

İbn Rüşd sonrası dönemde yaşayan İbn Teymiyye, her ne kadar bu konuyla ilgili müstakil bir eser yazmamışsa da, dağınık bir şekilde olarak, çeşitli

eserlerinde konuyla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Fikirlerini selefî bir anlayışa dayandıran İbn Teymiyye, Allah-âlem ilişkisi konusundaki görüşlerin çoğunda Gazzâlî'nin yanında yer alarak kelâmcı ve felsefecileri eleştirmiştir. Bunun yanında felsefî içerikli kavramlara tasavvufî bir boyut kazandırması ve Aristoteles mantığına meşruiyet sağlaması nedeniyle ona da yer yer tenkitler yöneltmiştir.

Biz bu çalışmamızda, İbn Teymiyye'nin Allah-âlem ilişkisi bahsine ilişkin olarak filozoflara yönelttiği eleştirileri ve kendisinin ulûhiyet anlayışını ortaya koymaya gayret ettik.

Konunun seçimi ve işlenmesinde beni yönlendiren ve gerekli kaynakları elde etmemde yardımlarını esirgemeyen Doç.Dr. Mustafa Çağrı Bey'e; eleştirileriyle konuya katkı sağlayan Prof.Dr. H. Bekir Karlıga Bey'le Yrd.Doç.Dr. İlhan Kutluer Bey'e; çeşitli yardımlarını gördüğüm arkadaşlarım Yavuz Yıldırım ve Kadir Kayaoğluna; yazım işindeki emeği sebebiyle Ender Boztürk'e teşekkür etmeyi borç bilmekteyim.

GİRİŞ

661/M. 1263'de Harran'da doğan İbn Teymiyye, 728/M. 1328'de 67 yaşında iken Şam'da vefat etmiş olup hiç şüphesiz İslâm düşünce tarihinin yetiştirdiği en büyük âlimlerdendir.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde kelâm, felsefe ve fıkıh gibi alanlarda geniş bir bilgi birikimi meydana gelmiş, fakat müslümanlar arasında meydana gelen fikrî ve itikadî bölünmelerle siyâsi karışıklıklar müslümanların birliğini bozmuştur. Bunun sonucunda da müslümanlar yedinci / onüçüncü yüzyılda Moğollar'ın istilâsına uğramışlardır.¹

İşte böyle sıkıntılı bir dönemde yaşayan İbn Teymiyye, selefî anlayışı tekrar canlandırarak insanları bu metoda davet etmiştir. Ona göre, Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, Sahâbe ve Tâbiûn'dan olan kimselerin sözleri, dini anlamak için uyulması gereken kesin kaynaklardır. Selef-i Sâlih'in de uyduğu yol budur. Bilginimiz usûlü'd-din konusunda her şeyin Allah tarafından lafız ve manalarıyla Peygamber'e açıklandığını; peygamber (a.s.)'den de sahâbe ve tâbiûn'a aktarıldığını iddia etmektedir.² Yâni insanın ihtiyaç duyduğu her şey tamamlanmış olup bize düşen bu verileri olduğu gibi almaktır.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi İbn Teymiyye dirâyet ehlinde değil rivâyet ehliindedir. Dini konuları te'vil yapmaksızın, selefî metodla anlamayı

1 M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1991, III, s. 19.

2 İbn Teymiyye, *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, Bulak 1321/1903, I, s. 12-13 (Minhâcû's-Sünne'nin kenarında yazılmıştır).

yeğâne yol bilmektedir. Bunun içindir ki, farklı yöntemler izleyen dini konularda bir sonuca varmaya çalışan kelâmcı, felsefeci ve bazı tasavvuf ehli İbn Teymiyye'nin şiddetli eleştirilerine mâruz kalmışlardır.

Kitaplarını incelediğimizde, bilginimizin selefî metoda büyük önem verdiğini ve bu çizgiden sapan farklı anlayışlara da sert tepkiler gösterdiğini müşâhede ediyoruz. Buradan onun ön yargılı olarak hareket ettiği sonucu çıkarılmamalıdır. O, Fazlu'r-Rahman'ın da belirttiği gibi, "Hakikat kimsenin özel malı olmayıp onda herkesin ortak payı vardır." düşüncesiyle herkese hakkını vermiş, özellikle Mu'tezile'nin iyilik ve kötülük konusuyla ilgili olarak ilâhi emir ve yasaklar üzerine olan yaklaşımlarını takdirle anmıştır.³

Yine İbn Teymiyye, İbn Arabî, Sühreverdî el-Maktûl, Hallâc-ı Mansûr gibi mutasavvıfları en ağır şekilde yererken, ilk sûfilerden övgüyle bahsetmiştir.⁴ Daha sonraki sayfalarda göreceğimiz gibi, bilginimizin filozoflara en ağır eleştirileri yöneltirken Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Rüşd ve kısmen İbn Sinâ'ya müsâmahalı yaklaştığını, onların bazı delillerini kabul ettiğini; biraz daha ileri gidersek onlardan etkilendiğini de söyleyebiliriz.

Tefsir, lügat, kelâm, tasavvuf, felsefe, fıkıh ve hadis gibi pek çok alanla uğraşan ve hayret verici bir vukûfiyet gösteren İbn Teymiyye çok sayıda kitap yazmıştır. *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl, Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûli, Sahîhi'l-Menkûl, Minhâcü's-Sünneti'n-Nebevî, Kitâbü'r-Redd ale'l-Mantıkıyyîn, Nakdü'l-Mantık* eserlerinin en önemlilerindedir. Bu eserlerde, kendi zamanına kadar gelen düşünce ekollerini, ayrıntılarıyla ortaya koyarak uymayan selefî çizgiye uymayan anlayışlara ağır tenkidler getirmiştir. Kitapların araştırdığımız zaman onun felsefe, kelâm ve felsefleşmiş tasavvufu reddettiğini görüyoruz. En fazla tenkidi ise filozoflarla vahdet-i vücudçu mutasavvıfların aldığını söylemek mümkündür. İbn Teymiyye'ye göre, Sâbiî kaynaklı

3 Fazlu'r-Rahman, *İslâm*, II. Baskı, Selçuk Yay., çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1992, s. 159.

4 Tıblavî Mahmud Said, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989, s. 75.

düşüncelerin çeşitli şekillerde filozof, kelâmcı ve mutasavvıfların ilgi alanlarına girmesiyle birlikte naslar te'vil edilerek yanlış sonuçlar elde edilmiştir.⁵ Grek felsefesinin, Sâbiîliğin ve Bâtınîliğin açmazlarından kurtulabilmenin yolu ise Kur'ân-ı Kerîm'dir.

Hiç şüphesiz, “Tanrı-âlem” ilişkisi insanlık düşüncesinin kadîm sorunları arasında bulunmaktadır. Bu konuda ortaya konan görüşleri; insanların içinde büyüdükleri inanç ve kültürel atmosfer beslemiş ve geliştirmiştir. Semâvî kitap sahibi insanlar bu sorunu kitâbi epistemoloji ile çözmeye çalışırken; felsefeciler salt akli kullanarak birneticeye varmaya çalışmışlardır. Bir dine inanan felsefeciler ise dînî anlayış ile felsefî anlayış arasında bir uzlaşma sağlama gayreti içinde olmuşlardır.

Bunun en güzel örnekleri de akıl ile nas arasında paralellik olduğunu sergilemeye çaba gösteren İslâm filozof ve kelâmcılarıdır diyebiliriz.

Antik Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte, özellikle Aristoteles'in görüşleri müslüman bilginler, bilhassa filozof ve kelâmcılar üzerinde belirleyici izler bırakmıştır. Müslüman filozoflar, Aristoteles'in ilâhiyât konularında ortaya koyduğu pek çok görüşün, İslâm'ın bu konulardaki görüşleriyle bağdaşmadığını görmekte fazla gecikmediler. Aristoteles metafiziği ile İslâmî anlayış arasında bulunan bu mesafeyi filozoflarımızın bir kısım Yeni-Platoncu ilâvelerle kapatmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Ne var ki bu konuda fazlaca başarılı olabildiklerini söylemek mümkün değildir.

Filozoflara bu alanda ilk ciddi eleştiriler Gazzâlî tarafından yapılmıştır. Önceleri felsefeyle iştigal eden imam Gazzâlî daha sonra filozofların metafizik alanda ulaştıkları sonuçların doğru olmadığını açıklayarak bazı konularda küfre düştüklerini iddia etmiştir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini sırf bu konuya hasretmiştir. Bunun yanısıra Gazzâlî, mantığın bir âlet ilmi olduğu savıyla

5 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1981, II, s. 116-117.

Aristoteles mantığına meşrûluk da kazandırmıştır. Hiç şüphesiz Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği sert eleştiriler felsefenin aleyhinde büyük tesir uyandırmıştır.

Gazzâlî'den sonra İbn Rüşd, bazı konularda filozofları eleştirmiş olsa da, filozofların yanında yer almıştır. Bu cümleden olarak onun *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Gazzâlî'yi tutarsız görüşler serdetmekle suçladığını görüyoruz. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin kitabı *Tehâfütü'l-Felâsife* adına değil *Kitâbü't-Tehâfütü'l-Mutlak* (Mutlak Tutarsızlık kitabı) adına daha uygun düşmektedir. İbn Rüşd kendi kitaplarına ise *Kitâbü't-Tefrika beyne'l-Hakk ve't-Tehâfüt mine'l-Ekâvil* (Doğruyu Tutarsız Görüşlerden Ayırma Kitabı) demenin yerinde birşey olacağını beyan etmektedir.⁶

Tüm bu bilginlerden sonra yaşayan ve onların bilgi birikimlerini selefî bir anlayışla değerlendiren İbn Teymiyye'nin filozofları ağır bir dille eleştiriye tâbi tuttuğunu görüyoruz. İbn Teymiyye'nin iki *Tehâfüt*'den Gazzâlî'nin *Tehâfütünü* savunduğunu, pek çok noktada Gazzâlî'nin görüşlerinden yararlandığını görüyoruz. Bunun yanında Aristoteles mantığına meşruiyet kazandırması ve felsefî bazı kavramları tasavvufî içerikle doldurması sebebiyle Gazzâlî de yer yer eleştirilmiştir. İbn Teymiyye bazı konularda da İbn Rüşd'ten etkilendiği intibaini bizde uyandırmıştır. İlerleyen sayfalarda bu konuları irdelemeye çalışacağız.

Biz bu çalışmamızda İbn Teymiyye'nin “Allah-âlem” ilişkisi konusunda filozoflara yönelttiği eleştirileri ve kendisinin “ulûhiyyet” anlayışını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Konunun genişliği ve giriftliği bilinen bir şeydir. Bunun yanında İbn Teymiyye yüzlerce eser yazmıştır. Bu eserler sistematik olmadığı gibi, bir konuyu anlatırken başka konulara da kolaylıkla sıçrayabilmektedir. Bu durum ise

6 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s. 80.

aradığımız konularla ilgili bilgileri bulabilmemizi güçleştiren bir etkendir. Sıraladığımız problemler nedeniyle İbn Teymiyye'nin tüm eserlerinde yararlanma yoluna gitmedik. Bilginimizin *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, *Minhâci's-Sünne*, *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkul* gibi temel eserleriyle Türkçemizde bulunan kitaplarından yararlandık. Yer yer tehâfütlere de mürâcat ettik.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN METODU

İbn Teymiyye selefî çizginin en büyük tâkipçilerindedir. O da selefî imamlar gibi, dinî konuları anlamada her zaman nakli esas almıştır. Felsefecileri ve Fahreddîn Râzî gibi, din de dahil her şeyin esasının akıl olduğunu söyleyen kelâmcı bilginleri reddetmiştir. Çünkü bilginimizin özellikle üzerinde durduğuna göre dini konuları anlamada şaşmaz metod, selefin metodudur. Dolayısıyla, dini konuları anlamada öncelikle Kur'ân-ı Kerîm ve daha sonra önem sırasına göre Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünneti, sahabe sözleri ve Tâbiûn'dan olan insanların sözleri temel kaynaktır.

İbn Teymiyye akla önem vermişse de bu akıl, filozof ve bir kısım kelâmcıların kabul ettiği gibi “kendisiyle her şeyin anlaşılabilceği cevher” biçiminde bir içerik taşımamaktadır. Özellikle metafizik alanda aklın fonksiyonunu bilginimiz naklin süzgecinde oldukça sınırlandırmıştır.

1. Aklın Konumu:

Gazzâlî ilimleri tasnif ederken filozofların ilimlerini altı kısma ayırır: Riyâzi ilimler, mantıkî ilimler, ilâhi ilimler, siyâsi ve ahlâki ilimler. Bu ilimler içinde riyâzi ve mantıkî ilimlerin dinle çelişir bir taraflarının bulunmadığını söyleyen Gazzâlî, filozofların özellikle ilâhiyat, tabiiyyât ve ahlâki ilimlerde hata yaptıklarını beyan eder.⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabının mukaddimesinde de,

7 Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl* (Dalâletten Hidâyete), çev. Ahmed Subhi Furat, Şamil Yay., İstanbul 1978, s. 50, 54-55.

felsefeciler riyâzi ve mantikî alanlardaki görüşleri sebebiyle değil, ilâhiyat ve tabiiyât alanlarındaki görüşlerinden dolayı eleştirdiğini ortaya koymaktadır.⁸

Filozofları ve kelâmcıları eleştirme noktasında büyük oranda Gazzâlî'yi takip eden İbn Teymiyye Aristoteles mantığına meşruiyet kazandırdığı ve yer yer te'vil yöntemini kullandığı için onu da tenkid etmiştir.

İbn Teymiyye, filozof ve kelâmcıların benimsediği gibi, aklın ontik bir gerçeğe sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre akıl, bir meleke, bir huydur. Müslümanların lügatında bir araz olan akıl masdar bir kelime sayılmıştır (akale / ye'kilü / aklen) Oysa selefî yolu izlemeyen bidat ehli akılı; "kendisiyle kâim mücerred bir lafız" şeklinde tanımlamışlardır.⁹

İbn Teymiyye diğer selefî bilginlerden farklı olarak belirli oranda akla önem vermiştir. Felsefî ve kelâmî metodlarla nasların ortaya koyduğu bilgilerden farklı sonuçlar elde eden kimseleri hemen reddetmemiştir. Önce onların kendi metodları içinde tutarsızlıklarını uzun uzadıya sergilemiş, daha sonra nakle karşı konumlarını ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye, aklın müstakil olarak varlığını kabul etmemekle beraber onu tümüyle de dışlamaz. Aklın bir meleke (gariza) olarak dini anlama husûsunda aracılık ettiğini dile getirmektedir. Bilginimiz akıl ile nakil arasında uyum olduğunu temel eserlerinde devamlı yinelemektedir. Hatta sırf bu konuya mahsus bir kitap yazmıştır. Bununla birlikte ona göre akıl nasa tâbi olmadan yolunu bulabilecek bir potansiyele sahip değildir. Her ne kadar İbn Teymiyye matematik ve geometri gibi kesinlik taşıyan alanlarda aklın ulaştığı sonuçların kesin olarak nasla tenâkuz halinde olamayacağını savunmuşsa da¹⁰ metafizik alanda durum değişmektedir.

8 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 16.

9 İbn Teymiyye, *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, I, s. 46-47, 131; *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, I, s. 222-223; VII, 326-327; IX, s. 19.

10 İbn Teymiyye, *Muvâfakatu*, I, s. 83-84.

İbn Teymiyye, metafizik alanda akla pek çok illetlere maruz kalması sebebiyle nakle tâbi olduğu, onun kontrolünde bulunduğu oranda yer vermektedir. O, naklin bilgisini objektif kabul ederken aklın bilgisini subjektif kabul etmiştir. Naklî bilgiler normatif (bağlayıcı) olup hiçbir müslüman buna itiraz edemez. Aklî bilgiler ise herkesi bağlayıcı değildir. Aklî açıdan birinin doğru dediğine diğeri yanlış diyebilir. Pratikte de aklî çıkarımlarla bir sonuca varmaya çalışan kimseler arasında bir ittifak olmadığını, her birinin ayrı ayrı sonuçlara ulaştığını dile getiren İbn Teymiyye bu durumun da kendi metodunun doğruluğuna delil olduğu fikrini taşımaktadır.¹¹

Bilindiği gibi kelâmcılar da metod olarak akla önem vermişlerdir. Mu'tezile, Cehmiyye ve Cüveynî gibi kelâmcılar kelâm ilmini; “mücerred akılla dinin aslını (tevhid) tanımak” şeklinde tanımlamışlardır. Bunlara göre kelâm ilmine muhâlefet küfürdür. Bu konuya kitaplarında uzun uzun değinen bilginimizin görüşüne göre kelâmcıları böyel bir anlayışa iki şey götürmüştür: Birincisi, “usûlü'd-din” şeriat olmaksızın saf akılla tanınabilir. İkincisi, buna karşı gelen şeriata karşı gelmiş olup küfre düşer. İbn Teymiyye'ye göre ise, şeriatta akılla bilinen bir şeye muhâlefet küfrü gerektirmez. Küfür, ya Resûl'ün getirdiklerini tekzip ya da kabul etmekle berâber Yahudi ve Firavunlar'ın yaptıkları gibi Resûl'ün getirdiğinden bile bile imtinâ ile olmaktadır.¹²

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi İbn Teymiyye ilâhiyat konularında nasa tabi olan akli kabul eder. Naslara bakış açılarına göre de grupları değerlendirmeye tâbi tutar. O her ne kadar kelâmcıları reddetse de İslâma filozoflardan daha yakın olduklarını vurgular. Çünkü onlar filozofların hilafına olarak naslardaki pek çok gerçekleri kabul etmişlerdir.¹³ Filozofları da kendi aralarında ayırma tâbi tutan İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'yi İslâm'a

11 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 26-27; *Muvâfakatu*, I, s. 81-82.

12 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 242-243.

13 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 211-212; VII, s. 237-238; VIII, s. 118.

çok yakın bulur. Onun görüşlerinden olumlu anlamda uzun uzun alıntılar yapar. Onun yanısıra İbn Rüşd ve İbn Sina gibi filozofları diğerlerinden İslâm'a daha yakın görmüştür.¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre aklın üstünlüğü yüceltilmek suretiyle felsefî bir içerik kazandırılan pek çok mevzu hadis vardır. Bunlardan biri de Aclûnî'nin *Keşfü'l-Hafa* adlı eserinde geçmekte olup anlamı şöyledir: “Allah akli yaratışının başlangıcında ona ‘yaklaş’ dedi, o da yaklaştı. Sonra ‘uzaklaş’ dedi. Akıl da uzaklaştı. Bunu tâkiben Allah Teâlâ izzetim hakkı için bana senden daha değerli gelen başka bir mahluk yaratmadım. Artık senin sebebinle muâheze edip senin sebebinle mükâfat vereceğim; sevap sana göre, ceza sana göredir.”¹⁵

Gerçi pek çok yerde İbn Teymiyye, sarîh aklın ulaştığı sonuçlarla sahîh nakil arasında uyumlu bir ilişki olduğunu, yani ikisinin de aynı gerçeği ortaya koyacağını beyan etmektedir. Ona göre Aristoteles'in “âlem kadîm'dir” anlayışı da peygamberlerin getirdiği bilgilere yakın olup bundan “Allah'ın fiili kadîm'dir.” sonucu çıkarılması gerekirdi.¹⁶ Fakat öyle görünüyor ki, aklın ulaştığı sonuçların doğru olduğunu bizler naslara bakmadan anlayamayız. Nitekim İbn Teymiyye, İbn Mûsa'nın *Şerhu'l-İrşâd* adlı eserinde ancak semiyât varid olduğundadır ki aklın marifet konusunda delil olacağı şelindeki görüşünü uzun uzadıya anlatır.¹⁷ O, Zünnûn-i Mısırî'den de şöyle bir rivâyette bulunur: “Akıl âcizdir, ancak âciz olanlara delil olur. Rablîğa gelince akıllarla O'nun keyfiyyetinin bilineceği bir yol yoktur. Onun yolu ancak rıza, teslimiyet, iman ve tasdiktir. İbn Teymiyye bu görüşe katıldığını belirterek selefî yolun da zâten aynı yol olduğunu iddia eder.¹⁸

14 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebevî*, Bulak 1321, I, s. 96; *Der'u Teârud*, IV, s. 284; VI, s. 247-248; Muvâfakat, I, s. 69-70.

15 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, çev. Komisyon, Tevhid Yay., İstanbul 1986, I, s. 325-326.

16 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 133.

17 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 3-8 arası.

18 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 23.

İbn Teymiyye, akli nasların önüne geçiren kimselerin peygamberlerin getirdikleri haberler konusunda karışıklıklar meydana getirdiklerin ivurgulamaktadır. Ona göre bunların durumu, zararlı karışımlar ihtiva eden gıdalarla iyileşmeye çalışan hastaya benzer. Gıda, bu zararlı karışımlar sebebiyle hastaya bir fayda sağlamaz. Bunun gibi, gûya kesin akli delillere dayanarak, Allah'ın sıfatlarının hepsini veya bir kısmını nefyeden veya Allah'ın emir ve nehiyelerini, meâdi ve bunun gibi pek çok konuyu ortadan kaldıran kalp de hastadır.¹⁹

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye akla belirli oranda önem vermiştir. Fakat bu akıl, kelâmcı ve filozofların tanımladığı şekilde bağımsız, tek başına hakikatı yakalayabilen bir özelliğe sahip değildir. Akıl, özellikle ilâhiyatla ilgili konularda ancak nasın ışığında doğru bir sonuca ulaşabilir.

2. Naklin Konumu:

Selefi çizgiyi, dini anlama açısından en doğru yol olarak gören İbn Teymiyye'ye göre, yukarda da belirtmeye çalıştığımız gibi nakil temel belirleyicidir. Ona göre İslâm Hz. Muhammed (a.s.) zamanında tamamlanmış olup ihtiyaç duyulan her konu açıklanmıştır. Peygamberimizden sahabe, onlardan da tâbiûn İslâm'ı tamamlanmış, açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde devralmışlardır.

İbn Teymiyye'ye göre bunun hilafına görüş öne sürerek salt akıl ile bir takım konuları anlamaya çalışanlar bid'at ehli olup, yaptıkları hak ile bâtılı birbirine karıştırmaktan ibârettir.²⁰

Bilginimize göre ilim zarûri ve nazari; îmanda kesin ve zannî diye ikiye ayrılabilir. Fakat bu ayırım izâfi olup birinin zarûri dediğine diğeri nazari; bir

19 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 20; *Muvâfakat*, I, s. 9.

20 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 12-13.

kimsenin katf dediğine diğeri bir kimse zannî diyebilir. Bundan dolayı, bizim kesin kabul edeceğimiz bilgiler peygamberin getirdikleridir. Bu bilgiler tek başına gerçeği ifade ediyor olup aksine iddialar batıldır.²¹ Ona göre, kelâmcı ve felsefecilerin kabul ettiği görüşün tersine, nas kesin bilgiyi, akıl ise zannî bilgiyi temsil eder. Müslümana düşen, selefî bir metodla dini kabul etmektir. Bilginimiz, peygambirimizden; “İnsanların en hayırlısı zamanında yaşayanlardır, sonra onları tâkip edenler, sonra da onları takip edenlerdir.” hadisine dayanarak insanların en zekilerinin selef olduğunu iddia eder. İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın, her toplumun zekisi de vardır aptalı da, şeklindeki yaklaşımı sebebiyle ahmak olduğunu, çünkü Araplar'dan daha zeki kimsenin olmadığını savunmaktadır. Ona göre, sahâbe, tâbiûn ve tebei tâbiûn insanların en akıllılarıdır.²² İbn Teymiyye'yi katı nasçılık bu şekilde yanlış çıkarımlarda bulunmaya götürmüştür diyebiliriz.

İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetler hem aklî hem de şerî delilleri içermektedir. Dolayısıyla kelâmcıların söyledikleri gibi Kur'an sadece haber-i sâdık değildir. Tevhid, peygamberlerin doğruluğu, meâd ve Allah'ın sıfatları gibi, doğruluğu akıl tarafından kabul edilen pek çok burhan ve kıyas Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmakta olup bu haberler hem aklî hem de şerî delillerdir.²³

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân-ı Kerîm mufassal olarak indirilmiştir. “O (Allah) size kitâbı mufassal olarak indirendir.”²⁴ Kur'an'da kapalı, mücmel ifadeler vardır diyerek te'vil edenler, Kur'an'da ihtimâli haberler olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁵ Bu yaklaşımı İbn Teymiyye şiddetle reddeder.

İlâhi bilgiyi elde etme noktasında en sahih metodun Kur'ân-ı Kerîm'den hareket eden metod olduğunu beyan eden İbn Teymiyye, Kur'an'ın burhâni

21 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, 218; *Der'ü Teârud*, III, s. 304-305.

22 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, V, 70, 71, 72; X, s. 300.

23 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 114; *Der'ü Teârud*, I, s. 26-27; VII, s. 352; VIII, s. 354.

24 Enâm sûresi, 114.

25 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, V, s. 221-222.

delillere değil hattâbi delillere sahip olduğunu söyleyenlerin sapık felsefeci ve kelâmcıların yolu olduğunu bildirmektedir. Çünkü bilginimize göre Kur'ân-ı Kerîm bütünüyle burhâni delillerle doludur. İbn Teymiyye Kur'ân-ı Kerîm'in, onların sahih metodlarını ihtivâ ederken sapık metodlarından uzak olduğunu vurgulamıştır. Meselâ, onların metodlarında “kıyas” diye kullandıklarının karşılığı Kur'ân-ı Kerîm'de “mesel” olarak geçmektedir.²⁶

3. Akıl - Nakil İlişkisi:

İbn Teymiyye'ye göre sarîh aklın uluştığı delil ile sahih nakle dayalı delillerin çelişmesi imkansızdır. Hattâ daha önce de değindiğimiz gibi, sarîh akıl ile ulaşılan her sonuç naklî delilleri destelemektedir. Bunlardan birini mükemmel bir şekilde izleyenler mutlaka diğlerinin ulaştığı sonuçlara ulaşacaktır. Yani aklî delil ile naklî delil aynı sonucu verecektir.²⁷

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız gibi aklî çıkarımlar devamlı nakle dayanmalıdır. Yani rey ile istidlal yapmak bid'at olup kişiyi yanlış sonuçlara ulaştırır.

Hem şeriatın hem de aklın temeli nakildir. İbn Teymiyye'ye göre aklın, naklin aslı olduğu şeklinde, özellikle filozoflardan sudûr eden görüşün iki dayanağı vardır: Birincisi, bir şeyin varlığının akla dayandığı biçimindeki anlayıştır. Ona göre bu anlayışın yanlışlığı apaçık ortadadır. Çünkü var olan bir şey, biz onu bilsek de bilmesek de vardır. Meselâ Allah'ın isimleri, sıfatları bizzat kendisiyle kâim olup bizim akıl ile onları bilip bilmememiz durumu değiştirmez. İbn Teymiyye, buradan şeriatın var olmasında aklın asıl olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. İkinci dayanağa gelince, bu da şu yargıya dayanmaktadır: “Bir şeyin sıhhati akıl ile bilinir.” Daha önce de tekrarladığımız gibi İbn Teymiyye

26 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, çev. Komisyon, Tevhid Yay., İstanbul 1987, II, s. 86; *Der'u Teârud*, VII, s. 83-84; *Muvâfakat*, II, s. 14-15.

27 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, çev. Beşir Eryarsoy, Tevhid Yay., İstanbul 1990, VI, s. 24; *Muvâfakat*, I, s. 42-43, 73-74; *Der'u Teârud*, I, s. 133; II, s. 6; IX, s. 210-211; V, s. 256-257, 286-287; VIII, s. 304.

aklın asıl değil furû olduğunu; uyulması gereken değil, kendisinin başkasına uyması gerekli bir konumda bulunduğunu açıklar. Akıl, bir tabiat, huy, meleke (gariza) olup nalil ile çelişmesi tasavvur edilebilecek bir ilim değildir.²⁸

Bilginimiz, Kur'ân-ı Kerîm'de kapalı yönler bulunduğu şeklindeki yaklaşımları da reddeder. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de her şey açıklanmış olup onda mücmel, müteşâbih âyetler var diyerek te'vil yolunu seçenler kesinlikle yanlış yoldadırlar. Bunun yanında hadislerde bazı sıkıntılar bulunduğunu, hattâ mevzû hadisler bile ortaya konulduğunu bilginimiz yer yer açıklamaktadır. Daha önceki sayalarda geçtiği gibi, akla felsefî içerik kazandırmak suretiyle onu yüceltme yolunda ileri sürülmüş hadislerin mevzû olduğunu İbn Teymiyye beyan etmiştir.²⁹

İbn Teymiyye, naklin zâhirî kısmı ile kesin aklî deliller çatıştığında, aklın öne alınması gerektiği şeklindeki anlayışı reddeder. Bu anlayış Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıların anlayışı olup ona göre zaman zaman Gazzâlî de aynı yolu seçmiştir. İbn Teymiyye bu anlayışın hem nakle hem de akla büyük zarar vereceğini, ikisinin de temel özelliğini kaybettireceğini dile getirir³⁰ ve bu anlayışın, aklî bilgiyi nübüvvet ilminden üstün tutmak anlamına geldiğini ifade eder.³¹ İbn Teymiyye akli naklin önüne geçiren kimselerin Sâbiîler ile filozofların metoduna dayandıklarını, bunların amaçlarının kafalarda şüphe uyandırmak olduğunu, sonuçta küfre düştüklerini iddia eder.³²

İbn Teymiyye'ye göre naklî delillerle aklî deliller çelişiyor gözüktüğünde delillere bakmalıyız. Delillerden zannî delil kesin delile tâbi bulunur. Eğer nakilde zannîlik yoksa her zaman nakil öne alınır. Çünkü akıl her zaman nakli tasdik etme konumundadır. Oysa nakil her zaman akli tasdik etmez.³³

28 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 87-89; *Muvâfakat*, I, 46-47.

29 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, 325-326.

30 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 2-3; *Der'u Teârud*, V, s. 275-276.

31 Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Komisyon, İslâmoğlu Yay., İstanbul 1988, s. 227.

32 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 206, 208, 275-276.

33 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 77.

Eğer sarîh aklî ilimle naklî delil çatışiyorsa nakil ya mevzû hadistir veya delâleti zayıftır.³⁴ Hadisle ilgili şu illetlerin olması muhtemeldir. Birincisi, hadisi söyleyen kimse yalancı olabilir. Sâniyen hadis mevzû olabilir ya da hadisin hükmünün mensuh olması söz konusudur.³⁵ Fakat Kur'ân-ı Kerîm konusunda bilginimiz herhangi bir illet bulunacağı anlayışını kabul etmez.

İbn Teymiyye, hadis rivâyet eden sahâbîlerden hiçbir imsenin yalancı çıkmadığını söyler. Tâbiûn'a gelince; Mekke, Medine, Şam ve Basra'da bulunanlar kasıtlı yalan söylemezler. Fakat Şia'nın durumu farklılık arzettiğinden onların yalan söylemesi muhtemeldir. Tüm bunlarla birlikte kasıtsız olarak hadislerde hatâların olabileceğini kabul eden bilginimiz, Buhârî ve Müslim'in metinlerinde çoğu gerçek olmakla beraber hatâların da olduğunu itiraf eder.³⁶

İbn Teymiyye'ye göre naklî deliller ile aklî delillerin tenâkuz halinde olduğunu söyleyen kimselerin ortaya attıkları bu sorunlar kendi ıstılahlarından doğmaktadır. Meselâ, kelâmcı ve felsefeciler cisim, cevher, araz, küllîler, atom, illet-mâlul gibi bir takım kavramların içeriğini oluşturduğu bilgilerle naklî delilleri bağdaştıramamışlardır. Oysa sorun naklî delillerde değil, onların kullandıkları ıstılahlardadır.³⁷

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız açıklamalardan da anlaşıldığı gibi İbn Teymiyye selefî anlayış doğrultusunda dinî konuları çözmeye gayret eder. Ona göre önce aklî metodları kullanarak bir sonuca ulaşip da sonra bu perspektiften nakle bakan kimseler, hem akla hem de nakle zarar verirler. Her ne kadar İbn Teymiyye, sarîh aklî çıkarımlarla sahîh naklî bilgilerin aynı sonuca bizi ulaştıracağını söylese de, öyle görünüyor ki sarîh aklî çıkarımlar matematik gibi ilimlerle sınırlandırılmış olup metafizik sahasında aklın kendine dayanarak doğru

34 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, 83-84.

35 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 148-150.

36 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, s. 331-332.

37 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 333-334; VII, 141-143; *Muvâfakat*, I, s. 131.

bir sonuca ulaşabileceği reddedilmiştir. Zaten bilginimiz filozofların ulaştıkları ilâhiyat sahasındaki bir takım doğru bilgilerin de daha önceden peygamberler tarafından getirildiğini îma etmektedir.³⁸

İbn Teymiyye'nin aklî metodlarla bilgi elde etmeye çalışan tüm gruplara sert eleştiriler getirmesi; bâzı bilginlere nas karşısındaki tutumlarına göre sempati beslese bile, tümünden kabul etmemesi de bu tezimizi doğrulamaktadır.

Kısaca, İbn Teymiyye akla önem verse de bu akıl müstakil olmayıp devamlı nakle tâbi olmak zorundadır.

Şüphesiz selefî anlayışı diğer anlayışlardan ayıran en temel faktör te'vil karşısında tutundukları tavırla alakalıdır. Kelâmcı ve özellikle felsefeci kimseler te'vile geniş yer vererek kendi İslâmî metodlarını geliştirmişlerdir. Nasları te'vil etmek anlayışına ise en güçlü tepkiler hadisçilerden ve selef âlimlerinden gelmiştir.

İbn Teymiyye de İslâm düşünce tarihide ortaya çıkan kelâmcı, felsefeci, tasavvufçu, Râfizî gibi ekolleri en ağır şekilde tenkide tâbi tutarken onların ortak yönlerinin aynı olduğunu özellikle yinelemektedir. Bu ortak yön de nasları tahrif etmek demek olan geniş boyutlu te'vilci anlayıştır.

Buraya kadar İbn Teymiyye'nin te'vil karşısındaki tutumunu ana hatlarıyla ortaya koyduk. Şimdi biraz daha detaya girerek onun bu konudaki anlayışını örneklendirmek sûretiyle açıklamaya çalışalım.

İbn Teymiyye te'vilden amacın tefsir ve beyan olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre selefin görüşü de budur. Abdullah b. Mes'ud da böyle açıklamıştır. Te'vilin ihtimallerden biri üzerine yapılması bâtıldır. Meselâ, "istivâ" istilâ ile te'vil edilmiş olup bu yaklaşım bâtıldır.³⁹

38 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VII, s. 296-297.

39 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 324-235, 380-382.

İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmek için Kur'an'ın kendisi, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerine yer verir; rey'e ise yer vermez.⁴⁰

İbn Teymiyye, selef arasında tefsir anlayışı açısından iki anlayış olduğunu, fakat bu iki anlayış arasındaki ihtilafın öze ait olmadığını söyler. Bu iki anlayıştan birinciyi savunanlara göre, müteşâbih âyetlerin te'vilini kimse bilemez; sadece Allah bilir. İkinci anlayışa göre ise, Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde derinlik sâhibi olanlar bilir. Onlara göre te'vili tefsir diye kabul etmek gerekir. Bunlar Kur'an'ın tefsirini ve Allah'ın kendilerine bildirdiği anlamları bilirler.

Buradan bu bilgin kişilerin Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda, derinliğine bilgi sahibi oldukları meleklerin sayıları, isimleri gibi konuları bildikleri sonucu çıkarılmamalıdır. Onların anladıkları “onu okuduğumuz zaman okunuşuna tâbi ol” (Kıyâmet 18) âyetinde okuyanın Cebrâil olduğu, “Biz ona şah damarından daha yakınız.” âyetinde ise bu yakınlık Allah'ın bilgisi ve melekler olarak bu bilge kişilerce açıklanmıştır.⁴¹

Yaptığımız açıklamalardan da anlaşıldığı gibi bilginimiz Kur'an âyetlerinin te'vilini reddetmektedir. Ona göre bu yaklaşım dini tamamen bozar.

İbn Teymiyye'ye göre, te'vil metodunun kaynağı Sâbiîler'dir. Sâbiîler iki gruba ayrılmakta olup bir kısmı haniftir. Onlar Allah'a, ahiret gününe iman etmiş ve sâlih amel işlemişlerdir. Allah onları âhirette saâdete eristireceğini müjdelemiştir. Bu durum şu âyetle açıklanmıştır: “Şüphesiz iman edenler, yani Yahudiler'den, Hıristiyanlar'dan, Sâbiîlerden Allah'a ve âhiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir.”⁴²

40 Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 210; *Muvâfakat*, I, s. 118-119.

41 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, çev. Komisyon, Tevhid Yay., İstanbul 1989, V, s. 180.

42 Bakara sûresi, 62.

Diğer grup Sâbiîler'e gelince, bunlar, yıldızlara tapan müşrik filozoflardır. Bilginimize göre Yunanlı meşşâi filozoflarda bu müşrik Sâbiîler'den olup onlar da putlara ve yıldızlara taparlardı.⁴³ İbn Teymiyye, Hz. İbrâhim (a.s.)'in yıldız ve güneşe tapınan müşrik kavmine de bu inancın Sâbiîlerden geçtiğini iddia etmektedir. Daha sonra, bu inanç Yunanlılar'a da geçmiş olup onlar da Allah'ın tüm sıfatlarını ortadan kaldırarak yıldız ve güneş gibi gökyüzü varlıklarına tapınmışlardır. Aynı anlayış Bâtînî Karmatîler'de de bulunup onlara da Sâbiîler'den geçmiştir.⁴⁴

İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in maruz kaldığı mihne olayından (ö. 220/835) itibâren Bâtînî Karmatîler, Sâbiî kaynaklı görüşlerini yaymaya başlamışlardır. Aynı zamanda bu dönemde, eski Yunan felsefesi de Arapça'ya çevrilmekte olup Yunan felsefesinden de Bâtînî Karmatîler yararlanmışlardır.⁴⁵

İbn Teymiyye'ye göre, Bâtînî Karmatîler'in yolunu ilk defa izleyenler bazı fukahâ ile kelâmcılar olmuştur.⁴⁶ Allah'ın sıfatlarını bu metodla ilk defa nefy eden de Emevîler döneminde yaşayan, Harranlı Ca'd b. Dirhem'dir. İbn Teymiyye, onun yaşadığı sırada Harran'da Sâbiîlerle filozofların bulunduğunu ve Ca'd b. Dirhem'in de onlardan etkilendiğini iddia eder. Ona göre Fârâbî de Sâbiîler'den etkilenmiştir. Harranlılar ulvî (semavî) varlıklara tapınırlardı. Bunların tapındıkları çeşitli heykeller vardı. İlk illetin heykeli, ilk aklın heykeli, küllî nefsin heykeli, zuhal heykeli, müşteri, merih, güneş, zühre, atarid ve kamer heykeli gibi. Bunlar Hz. İbrâhim (a.s.)'in düşmanları olup çeşitli ibâdetlerle bunlara tapınırlardı.⁴⁷ Muhammed el-Behiy'in naklettiğine göre Dr. Abdunnur Cebbur da Fârâbî'nin Harranlılar'dan etkilendiği fikrini savunmuştur. Fârâbî, Allah ile âlem arasındaki akıllar teorisinde, yıldızların yeryüzündeki olaylara etki ettiği şeklindeki paganist düşüncelerden oluşan Harranlılar'dan esinlenmiştir.⁴⁸

43 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, VII, s. 334.

44 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 191-192.

45 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 257; II, s. 118.

46 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 118-119.

47 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 197.

48 el-Behiy Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlähi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1992, s. 344.

İbn Rüşd, te'vil konusunda sınırı ilk defa aşanların Haricîler olduğunu, onları kelâmcı ve mutasavvıfların izlediğini; Gazzâli'nin ise sınırı daha da genişleterek ilmin ancak halvet ve tefekkürle olup ilim açısından bu mertebenin peygamberlerin mertebesi gibi olduğu görüşünü savunduğunu yazar. Ayrıca İbn Rüşd'e göre Gazzâli, hikmet ve filozofları da zemmetmiştir. O, Gazzâli'nin filozofları eleştirirken felsefeden yararlandığı, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserindeki bazı görüşlerden de vazgeçtiği görüşünü savunmuştur.⁴⁹

İbn Rüşd'ün bu noktadaki görüşüne katılan İbn Teymiyye, onun dahil etmediği felsefecileri te'vil yolunu seçenler sıralamasında birinci sıraya yerleştirmiştir. Ona göre kelâmcılarla başlayıp felsefecilerle iyice yoldan çıkan te'vil olayıyla birlikte pek çok Kur'an âyeti tahrif edilmiştir. Mesela “yıldızlar, güneş ve ay'dan maksat; nefis, akl-ı faal ve akl-ı evvel'dir.” denilmiştir. İbn Teymiyye, Gazzâli'nin de *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde aynı görüşü kabullendiğini savunmuştur.⁵⁰ “Kalk ve uyar” (Müddesir, 2) âyeti gelmeden ölmem diyen Süreverdî Maktûl'un sözleri de bu türdendir. Daha sonra bu kapıdan ilhad, hulûl, vahdet ve ittihad ehli girmiştir. Bunlardan İbn Arabî gibi bazıları yaratana varlık arasındaki ayrılığı kaldırmışlardır.⁵¹

İbn Teymiyye, te'vil olayında kelâmcıların İslâm'a daha yakın oldukları fikrini savunur. Ona göre, Mu'tezile'den, Allah'ın sıfatlarını nefy konusunda en yanlış görüş sahibi Ebü'l-Huzeyl bile filozoflardan daha doğru yoldadır. Meselâ, Ebü'l-Huzeyl “Allah zatıyla âlim olup zâtı âlim değildir.” derken İbn Rüşd; ilim, âlim ve mâlum aynı kabul etmiştir. Yine filozofların aşk, âşık, mâşuk; akl, âkıl, mâkul gibi kelimeleri aynı kabul ettikleri bilinen bir şeydir.⁵² Yine hâdislerin meydana gelmesi ânında hâdislerin bir fâile muhtaç olduğunu kelâmcılar kabul eder, oysa filozoflar böyle bir anlayışı kabul etmezler. Dolayısıyla onlar hakîkattan daha da uzaktadırlar. Bu noktada, Ehl-i Sünnet ise hakka daha

49 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 222-224; İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 267-269.

50 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 420-421; *Muvâfakat*, I, s. 193; *Der'u Teârud*, X, s. 282-283.

51 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 317-318; *Muvâfakat*, I, 195-196.

52 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 224.

yakındır. Çünkü onlar Mu'tezile gibi hâdisât, sadece meydana gelme sürecinde Allah'a muhtaçtır fikrini kabul etmezler. Onlara göre hâdis varlıklar hem meydana gelirken hem de meydana geldikten sonra yaratıcıya ihtiyaç duymaktadırlar.⁵³

İbn Teymiyye, filozofların ilmi aklî ve şerî diye ikiye ayırmak suretiyle şerî ilimlerdeki pek çok konuyu te'vile tâbi tuttuklarını söylemektedir. Filozoflar, müteşâbih ve müşkil bulunan pek çok âyetleri peygamberlerin bilmediklerini; veya bilseler de halkın maslahatı için açıklamadıkları anlayışını savunmaktadırlar. Bu anlayışın sonucu olarak onlar, peygamberlerin açıklama yapmadıkları konularda filozofların aklî çıkarımlarla açıklama yapabileceklerini ortaya koymuşlardır.⁵⁴ Bilginimize göre, filozofların ulaştıkları sonuç Hıristiyan ve Yahudiler'den daha da kötüdür. Çünkü onlar âlemi Allah'ın yarattığını, âlemin hâdis olduğunu kabul ederler. Oysa filozoflar yaptıkları te'viller ile dînî anlayışlardan oldukça uzaklaşmışlardır. Onlara göre âlemin yaratılışı, dış dünyada gerçekliği olmayan akıllar aracılığıyla olmaktadır. Bu akıllardan her biri diğerrinin ve nihâyet âlemin yaratılışında fonksiyon sahibidir.⁵⁵ Filozoflara göre melâike kelimesinden akıl, nefis ve nefsin kuvvetleri anlaşılmalıdır. Yine cin ve şeytan kelimelerinden de nefsin kuvvetlerini anlamalıyız.⁵⁶

İlerleyen sayfalarda filozofların daha pek çok konuda te'vil metoduyla şerî delillerin ulaştığı sonucun hilafına bir netice aldıklarını ve eleştirildiklerini göreceğiz.

Şüphesiz te'vil konusunda filozofların yanı sıra, bilginimizin eleştirisine en fazla muhatap olan diğerr bir kesim de felsefi kavramları tasavvufa aktaran mutasavvıflardır. Bu kesimden Gazzâlî'ye yapılan eleştirilere de kısaca değinmek istiyoruz. Bu eleştiriler diğerr konularda da yeri geldiğinde ele alınacaktır.

53 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VIII, s. 145.

54 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, s. 19; VIII, s. 281; X, s. 270; *Muvâfakat*, I, s. 8-9.

55 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 384-385.

56 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 325; *Der'u Teârud*, I, s. 8-9.

İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi, filozofları eleştirdiği konuların çoğunda haklı bulur. Özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife*'de sergilediği anlayışın çok yerinde olduğunu savunarak bu görüşlerden kendisi de büyük oranda yararlanır. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'ye karşı filozofları koruyan yaklaşımları karşısında Gazzâlî'nin yanında yer alır. Ne var ki Gazzâlî'nin tasavvfa meylederek te'vil yoluyla felsefî içerikli bazı kavramları kullanması; selefî anlayışa çok uzak bir takım oluşumların medana gelmesi sebebiyle onu da eleştirmekten geri kalmaz.

Bilginimiz, Gazzâlî'nin bir kısım konularda yanlış sonuçlara ulaşmasının nedenini, onun selefî ve nebevî haberlere yeterinci vâkıf olamaması şeklinde anlamak gerektiğini, onun mevzû bazı haberlerin farkına varamadığı, eğer bunun farkında olsa mevzû haberleri kullanmayacağı görüşündedir.⁵⁷ Bu yaklaşımından onun Gazzâlî'yi bazı konularda mazur görür bir anlayış sergilediği görülmektedir.

Gazzâlî ilmin zâhiri ve bâtınî diye ikiye ayrıldığını, bir kısım insanların Allah'ın sıfatlarını te'vil cihetini seçerken bir kısım insanların da bunları tevile gitmeden olduğu gibi kabul ettiğini söyler. Ona göre te'vil yolunu seçen Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın semî, basîr gibi sıfatlarla tavsifini, rü'yetini, meâricini; bunun yanı sıra kabir azâbı, mizan sırat gibi ahirete ait hükümleri te'vil etmiş, fakat cesetlerin haşri, cennet ve içindeki nimetleri kabul etmişlerdir. Te'vil yoluyla çerçeveyi iyice genişleten filozoflar ise ahiret konusuyla ilgili her şeyi reddederek tümünü aklî ve rûhânî durumlara indirgemişlerdir. Gazzâlî'ye göre doğru, bu ikisinin arasındadır. Yâni ilmi ne tamamen zâhîrîlikle sınırlamak ne de te'vil yöntemiyle tüm sınırları ortadan kaldırmak doğru değildir. İkisinin arasını bulmak gerekir.

Gazzâlî, çözüm yolunun, olaylara ilâhi nurlarla bakabilen kimseler kanalıyla olacağını, onların keşfettikleri hakikatlarla yakînî nura sahip olarak, naslarda bulunan muhalif âyetleri te'vil edebileceklerini söylemektedir.⁵⁸

57 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VII, s. 149.

58 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, s. 348.

İbn Teymiyye'nin beyanına göre, Gazzâlî'nin bu yaklaşımı peygamberlerin getirdiği bazı bilgilerin ilmi ifade etmediği soncunu ortaya çıkarmaktadır. Gazzâlî'nin nûr (mükâşefe)a ulaşan kimselerin te'vil ile bazı nasları anlaşılır kılacakları şeklindeki bu yaklaşımı İbn Teymiyye tarafından şiddetle reddedilir. Ona göre bu yaklaşım sapık bir yol olup selef böyle bir şeyi kabul etmemiştir.⁵⁹

Bilindiği gibi, İbn Sînâ gibi filozoflar hâdis olan şeylerin meydana gelişini felekî nefse bağlamışlar ve felekî nefsin cüziyyâtı bildiğini kabul etmişlerdir. Bu nefsin levh-i mahfuz olduğu şeklinde te'vil edilerek İslâmî içerik kazandırıldığını görüyoruz. Müslüman filozoflar, peygamber ve filozof kimselerin nefslerinin felekî nefse ittisal ederek uyku ve uyanıklık hallerinde bilgi aldıklarını söylemişlerdir. Gazzâlî ve sonraki mutasavvıflar da filozofların bu kavramını kabul ederek mükâşefe ehlinin bu kanaldan bilgi aldığını iddia etmişlerdir.⁶⁰

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan İbn Teymiyye'de filozof ve mutasavvıfların; peygamberlerin bilgi aldığı kanaldan bilgi aldığı şeklindeki yaklaşımın, İslâm'ın vahiy anlayışında karışıklıklar meydana getireceği ve âyetlerin tahrif olacağı endişesi yatmaktadır. Gerçi filozoflar peygamberlerin filozoflardan daha üstün olduğu şeklinde açık tutumları vardır.

Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın peygamberlik teorisinde peygamberî bilinci ve peygamberlerin aldığı vahiy dört bölümlü akıl teorisi ile açıklayarak, vahiy meleği Cebrail ile faal akılı aynileştirdiği, vahiy faal aklın aydınlatmasına bağladığını söyler.⁶¹

Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımla, Kur'an'ın nübüvvet anlayışıyla uygunluk taşıyan ve kendisinin selefî anlayışından da uzaklaşmayan bir sonuca vardığını iddia eder. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, faal akıl yoluyla

59 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 348, 353.

60 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 189.

61 Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 54.

peygamber dışında filozof ve velilerin bilgi almasının İslâm'ın nübüvvet anlayışına bir zararı dokunmamaktadır. Çünkü peygamber, filozof ve velilerden bilgi açısından iki bakımdan ayrılmaktadır. Birincisi, onun ilahi akıldan bilgi almasının tam ve eksiksiz olmasına karşılık filozof ve mutasavvıflarınki parçalıdır. İkincisi, filozof ve mutasavvıfların ulaştıkları bilgiler normatif değilken peygamber dünyaya bir yasa getirmiş olup insanların ferdî ve toplumsal hayatlarını yönlendirirler. Dolayısıyla bu bilge kişilerin konumu, peygamberlerin altında, sıradan insanların ise üstündedir.⁶²

İbn Teymiyye'nin özellikle vurgulamaya çalıştığı ise filozof ve mutasavvıfların bu yaklaşımının âyetleri tahrif ile sonuçlanacağı ve peygamberî haberlerin ikinci planda kalacağı şeklindedir. Nitekim pek çok âyetlerin te'vil edilerek felsefî bir formla yerlerinden kaydırılması; insan fitratının bozularak felsefî, tasavvufî ve kelâmî içeriklerle dolu yeni bir terminoloji oluşturularak onunla âyetlerin anlaşılmaya çalışılması dini bozmuştur.

Vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihad gibi sapık görüşleri ortaya koyanlar geniş ölçekli felsefî ve tasavvufî te'vil yöntemlerinden yararlanmışlardır. Bilginimize göre Râfizîler, akıl ve nakil açısından insanların en sapıklarıdır. İslâmî gruplar içinde en sapık görüşlere sahip olanlardan faydalanmışlardır. Bâtınî felsefecilerle sûfiler de bu yolu onlara kolaylaştırmışlardır.⁶³

Bizim şahsî kanaatimize göre de felsefî içerikli te'vil anlayışına sert tepki gösteren İbn Teymiyye haklı görünmektedir. Her ne kadar Seyyid Hüseyin Nasr'ın söylediği gibi, filozoflar peygamberî bilgilerin kendilerinden daha üstün olduğunu teorik bağlamda söylemiş olsalar da pratikte durum değişmektedir. Bir defa pek çok müteşâbih âyetin felsefî bilgilenme ve tasavvufî aydınlanma ile anlaşılır olduğu anlayışı İbn Teymiyye'nin dediği gibi dolaylı da olsa peygamberi ikinci plana indirgemektedir. Sonra pek çok kavramın değiştirilmesi, bilhassa İslâmî açıdan Cebraîl-Peygamber ilişkisinin, apaçık âyetlere rağmen, faal akıl ile peygamber arasındaki ilişkiye dönüşmesi dini bozmaktadır. Tarihi süreç içerisinde

62 Nasr Seyyid Hüseyin, *a.g.e.*, s. 55.

63 İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, I, 2-3; *Der'ü Tedrüd*, V, s. 362.

meydana çıkan pek çok sapık mezheplerin de geniş ölçekli te'vil anlayışından yararlanarak filozof ve mutasavvıfların metodlarını kullanmaları İbn Teymiyye'yi haklı göstermektedir.

Bunun yanında İbn Teymiyye'nin te'vil olayını sırf tefsir ile açıklayarak hiçbir âyeti aklî çıkarımlarla anlamaya yaklaşmaması da problemlili olup bu anlayış tezimizin üçüncü bölümde irdelenecektir.

4. Allah'ı İsbat Metodu:

İbn Teymiyye, Allah'a iman konusunda fitrat yolunu seçmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, İbn Teymiyye'nin de benimsediği delil-i fitrî'yi şöyle açıklar: “İnsanın taklid ile kesb ve nazar ile istidlal yapmaksızın fitratının taşıdığı bir tıynetle Allah'ın varlığına muttalî olmasıdır.”⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın var olduğunun bilgisi doğuştan tüm fitratlarda bulunuyor olup sonradan kazanılmış değildir. Yani iman a priori'dir. İbn Teymiyye eserlerinin pek çok yerinde defalarca fitrat deliline değinir. Ona göre iman doğuştan getirilir. Yaratıcıyı ikrar bilgisi insan zihninde, “İkinin yarısı birdir” ve “bir cisim aynı anda iki yerde bulunamaz” şeklindeki matematik ve fizik kesinliklerden daha köklüdür. Çünkü bu gibi bilgiler fitratlara ters düşebilirken ilahi bilginin hiçbir fitrata aykırı düşmesi düşünülemez.⁶⁵ İbn Teymiyye fitrat delilini açıklarken Kur'an'daki pek çok âyeti delil gösterir: “(Resûlüm) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶⁶ Bu konudaki diğer bir âyet meâlen şöyledir: “Onlara sorsan; gökleri ve yeri kim yarattı? Allah diyecekler...”⁶⁷ âyetleri çoğaltmamız mümkündür.

64 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 204.

65 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II, s. 62; *Der'u Teârud*, III, s. 137, 302-303; VI, s. 329-330, 349; VIII, s. 270-272; IX, s. 122, 374; *Muvâfakat*, I, s. 49; *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 211.

66 Rum, 30.

67 Lokman, 25.

İbn Teymiyye âyetlerin yanı sıra hadisler de zikreder, fakat en fazla yer verdiği hadis, Buhârî’de Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, “Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar, sonra babası onu ya Yahudi ya Hristiyan ya da mecûsî yapar.”⁶⁸ hadisidir. İbn Teymiyye’ye göre fıtrat, Allah’ı tasdik ve ona teslim olmak manasını taşımaktadır.

İbn Teymiyye, müslümanlar içinden pek çok kimsenin de fıtrat delilini kabul ettiklerini söylemektedir. Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin Râzî, Âmidî ve Ebû Kasım Râğıb gibi âlimlerin fıtrat delilini kabul ettiklerini pek çok yerde tekrarlamaktadır.⁶⁹ Bu bilgilerin hâricinde Ebü’l-Mu’in en-Nesefî (ö. 508), İbn Atâ el-İskenderî (ö. 709/1303) ve *İhvânü’s-safâ*’nın da fıtrat delilini kabul ettiklerini beyan edilmektedir.⁷⁰ İmam Mâtürîdî ise, fıtrî bilginin hayvanlarda olduğu, insanların doğuştan bilgi getirmediği görüşündedir. Ona göre insan bir haber ve öğretme neticesinde bilgi sahibi olmaktadır.⁷¹

Batı düşünürleri arasında da Allah fikrinin insan zihninde doğuştan bulunduğunu savunan kişiler bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçı şunlardır: Saint Thomas (ö. 1274) Saint Bomaventura (ö. 1274) Descartes ve Ernest Renan.⁷²

İbn Teymiyye, fıtrat delilinin doğuştan imana meyilli olma şeklinde anlaşılmasına itiraz etmektedir. Ona göre çocuk için süt nasıl zarûri ise, insan için de iman öyle olup doğuştandır. Eğer çocuk süt içmekten uzak duruyor ise çocuk veya anneye ârız olan bir durum var demektir. Fıtrat da tıpkı böyledir. İnançsızlık veya yanlış inanç fıtratın bozulmasıyla alâkalıdır. İnsan için dinin kemâli ise temiz bir fıtrat ve vahiy ile olmaktadır.⁷³ Fıtrat delilini İbn Teymiyye gibi anlayan

68 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II, s. 54; *Der’u Teârud*, III, s. 70-71.

69 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 49; *Der’u Teârud*, VII, 302-303; Taylan Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1989, s. 149-150.

70 Yüksel Emrullah, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, İşâret Yay., İstanbul 1991, s. 142.

71 Özcan Hanifî, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993, s. 84-85.

72 Yüksel Emrullah, *a.g.e.*, s. 142; Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir 1987, s. 22-23.

73 Tıblavî Mahmûd Sa’d, *a.g.e.*, s. 118-119; *Der’u Teârud*, VIII, s. 464, 489.

Gazzâli de inkârı, fitratın unutulması, iman etmeyi ise, unutulmuş olanın, yani fitratın hatırlanması gibi kabul etmektedir. Gazzâli Kur'an'da geçen "tezekkür" kelimesini de böyle bir hatırlama olarak yorumlamaktadır.⁷⁴

İbn Teymiyye'ye göre, dış dünyadaki tüm varlıklar kişiyi imana götürdüğü gibi Kur'an'daki âyetler de burhan cinsinden olup kişiyi Allah'a imana götürür. Diğer varlıklarda bulunan âyetler olmasa da insan fitratı Rabbini tanır. Çünkü fitrat bunun üzerine yaratılmıştır. Eğer fitratta böyle bir durum olmasaydı. İnsan, diğer varlıkların yaratıcıya delil olduğunu bilemezdi.⁷⁵ İbn Teymiyye bu anlayışıyla, saf aklın dış dünyadaki fenomenlerden bir yaratıcı fikrine ulaşamayacağını kastediyor olsa gerek.

İbn Teymiyye, Kur'an'ın ilâhi bilgiyi elde etmede en sahîh metod olduğunu yineler. Daha önce de tekrarladığımız gibi, filozoflarla bazı kelâmcıların Kur'an'ın burhânî delillere değil hattâbî delillere sahip olduğu yolundaki görüşlerini İbn Teymiyye reddeder. Ona göre Kur'an diğer metodlarda bulunan sapıklıklardan uzakken onların ihtiva ettiği sahîh metodları içermektedir.⁷⁶

İbn Teymiyye'ye göre insan, Allah'a ve Resûlüne iman etmeden Allah'ı tanımaya nâil olamaz. Aşırı mutasavvîf ve filozoflar, kalplerinde Allah ve Resulüne imanı ifade eden bir asıla sahip olamadıkları için sapık bir takım sonuçlara ulaşmışlardır.⁷⁷ Ona göre Kur'an insanları "Tevhid"e çağırırken felsefe, tasavvuf ve kelâm ehli kimseler, insaları zannî bilgileriyle soyut bir hâle getirdikleri "Tevhid" kavramına davet etmektedirler.⁷⁸

Bilginimiz Allah'a iman açınsındankıyas, hâdis, muhdis gibi kavramlara ihtiyaç olmadığını söyler. Ne şumûlî ne de temsîlî kıyas kişiyi Allah'a imana götürmez. Her şeyden önce kıyas Allah için kullanılamaz. Allah'ın eşi benzeri,

74 Taylan Necip, *a.g.e.*, s. 150.

75 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, s. 114-115.

76 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II, s. 86; *Der'u Teârud*, III, s. 305-306.

77 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II, s. 102-103.

78 *İbn Teymiyye, Muvâfakat*, I, s. 133.

ortağı yok ki onunla kıyaslansın.⁷⁹ İbn Teymiyye insanın hiçbir hâricî delile ihtiyaç duymadan varlığı fitrî olarak vâcib ve mümkün diyeikiye ayırdığını, vâcibin yokluğu kabul etmemesine karşın mümkünün yokluğu kabul ettiğini; yine vâcibin ihtiyaçsız, mümkünün ise ihtiyaç içinde olduğunu beyan eder. Ayrıca o, filozofların ve bazı kelâmcıların mümkünü, “Varlığı ve yokluğu imkan dahilinde olan şey” biçiminde tanımlamalarına karşı çıkar. Ona göre bir şey ya vardır ya yoktur. Üçüncü bir hal imkansızdır.⁸⁰

İbn Teymiyye, mücerred aklî kıyaslarla Allah’a ulaşamayacağını söyler. Aklın ulaştığı, küllî önermeler olup bunların dış gerçekliği yoktur. Tüm sıfatlarıyla birlikte Allah’ın olduğu gibi anlaşılması ancak sem’iyat ile mümkün olabilecektir. Allah’ın Kur’an’da kendini tavsif ettiği sıfatlar başka varlıklarla karşılaştırılmaz.⁸¹ Bilginimiz Allah’ın sıfatlarını nefy eden Mu’tezile ve onlara uyan Eşâri ile dört imama mensup bir kısım kimselerin Allah’ın sıfatlarını nefy ederek, insanların fitratlarını bozduklarını ileri sürmektedir. Bu anlayış dini bozmakla eş anlamlıdır. Oysa Peygamberler getirdikleri şeriatla insanların fitratlarını bozmak için değil, fitratları düzeltmek ve kemâle ulaştırmak için gönderilmişlerdir.⁸²

İbn Teymiyye, imanın akılla sağlanabileceğini savunan Hanefî imamlar bulunduğunu söyleyerek bu konuda onların Mu’tezile’ye yakın olduklarını söyler ve Ebû Yusuf ile Ebû Hanife’den rivayetler bulunduğunu belirtir.⁸³

Şüphesiz bilginimiz iman konusunda insanların İslâm’a en uzağı olarak filozofları görmektedir. Çünkü onlar iman, “mücerred aklın Allah’ı tüm sıfatlardan soyutlayarak mutlak olarak kabul etmesidir.” diye tanımlamışlardır. Daha sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi İbn Teymiyye bu görüşün, görüşlerin en fenası olduğunu, Allah’ı sırf zihinsel, gerçekliği olmayan bir dereceye indirgediğini savunur. Çünkü tümellerin dış dünyada karşılığı yoktur.

79 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, II, s. 122; *Der’u Teârud*, VII, s. 153-154.

80 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 78-79.

81 İbn Teymiyye, *Der’u Teârud*, IX, s. 8-9; X, s. 276.

82 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 277.

83 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 61-62.

Biz somut özellikleri görülen cüzî varlıkları anlayabiliriz. Cüzî varlıkların da tümel bir karşılığı yoktur. Küllî önermelerle Allah'ın varlığına ulaşamayız. Delil medlûlu gerektiriyor olup o da cüzîdir.⁸⁴

İbn Teymiyye, Allah'a ulaşmak noktasında İbn Rüşd'ün kelâmî ıstılahları bir tarafa atarak insanları Kur'an'daki inayet ve ihtirâ deliline çağırmasına sıcak bakmakla beraber, yine de İbn Rüşd'ün bu delilleri iyi anlayamadığı görüşünü savunur. Çünkü inâyet ve ihtirâ delili bir bütün olup aralarında ayırım yapmamalıdır. Bilginimiz İbn Rüşd'ün bu görüşünü sonuna kadar zikrederek eksikliklere değinir.⁸⁵

Marifet konusunda kelâmcılar filozoflar ve mutasavvıflar arasında ittifak olmadığını hatırlatan İbn Teymiyye bunun da ispat konusunda fitrat yolundan başka yol olmadığını gösteren bir durum olduğunu, fitratın bozulmadan devamının ise ancak Kur'an'la olacağı fikrini birçok yerde tekrarlamaktadır.⁸⁶

84 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 61-62.

85 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 333.

86 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VIII, s. 19-20.

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ BAKIMINDAN ZÂT ve SIFATLAR TARTIŞMASI

1. Aristoteles’de Tanrı Anlayışı. Müslüman kelâmcı ve filozofların ilâhiyat konularında, Aristoteles’in metafizik ve mantık sahalarında ortaya koyduğu fikirlerin tesiri altında kaldıklarını bilmekteyiz. Bilginimizin Allah’ın zat ve sıfatları konusunda, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği eleştirilere geçmeden önce, Aristoteles’in Tanrı anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymanın konunun daha iyi işlenmesine yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi Aristoteles’ göre en yüksek varlık “salt form” olup maddesizdir. Tanrı, ilk hareket ettirendir. O, zaman ve mekanda meydana gelen olaylarla ilgilenmez; en yüksek form, salt fikir olarak sadece kendi zâtını düşünür. Onda herhangi bir değişme meydana gelmez. Tanrı hareketsiz olmakla beraber âlemi harekete geçirendir. Bununla birlikte, bu hareket Tanrı’nın ilim ve irâdesiyle olmayıp âlemdeki varlıkların, şevkle kendisine doğru yönelmesi suretiyle meydana gelmektedir. Yani harekete geçirici asıl itici gücü, âlemde bulunan varlıkların Tanrı’ya doğru yönelmeleri ortaya çıkarmıştır. Aristoteles metafiziğinde bu olay “gai neden” diye karşılık bulmaktadır.

Aristoteles üç tür cevher (töz) kabul etmiştir:

- 1- Duyular ve yok olabilir cevherler;
- 2- Duyulur, fakat dâimî olan cevherler;
- 3- Ne duyulur ne de yok olabilir olan cevherler.

Birinci gruba bitki ve hayvanlar, ikinci gruba Aristoteles'in hareketli olmakla beraber kadîm kabul ettiği semâvî felekler, üçüncü gruba da insan aklı, rûhu ve Tanrı girmektedir.⁸⁷

Aristoteles'in kabul ettiği dünyanın tepe noktasında Eflâtun'un "idea"sı değil, hiçbir şeye muhtaç olmayan, varlığı ezelî olan düşünme "Fiil"i bulunmaktadır. Onun altında ise her biri ayrı birer Tanrı olan, Akılların hareket ettirdiği Semâvî felekler bulunmakta olup âlemde meydana gelen değişmeler (kevn-fesad) bu felekler vâsıtasıyla meydana gelmektedir. Aristoteles'in mutlak Tanrısı dünyamızı yaratan bir Tanrı değildir; hatta o, dünyanın varlığından bile habersizdir. O, insanı duymamakta, ona aldırmamaktadır.⁸⁸

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semâvî dinlerin kabul ettiği Tanrı ve O'nun âlemle ilişkisi ile Yunan felsefesinin bu konudaki görüşlerinin çok farklı olduğu âşikardır. Bir defa üç ilâhî dine göre de Tanrı dışında herşey yaratılmıştır. Tanrı, her şeyi bilen, irade eden, işiten, kulu ile ilişki içinde olan bir varlıktır. Âlemde meydana gelen herşey onunla meydana geliyor olup hiçbirşey ondan gizli kalmaz. Tanrı'nın dışında ezelî ve ebedî olan hiçbir varlık yoktur.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda, İslâmiyet'in Hıristiyanlık ve Yahudilik ile bir takım ortak yönleri olmakla beraber her iki dinde de bulunmayan esaslı farklılıklara da sâhip olduğunu müşâhede ediyoruz. İslâmiyet evhid inancına büyük önem vermiş olup onda, Hıristiyanlıkta mevcut olan teslis inancı olmadığı gibi, Yahudilik'te gördüğümüz insânî tarafları öne çıkarılmış Tanrı inancı da bulunmaz.

87 Weber, Alfred, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 4. bs., İstanbul 1991, s. 77-78; Bertrand, Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yay., 3. bs., İstanbul 1983, s. 170; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., 4. bs., İstanbul 1980, s. 83-84; Birand, Kamiran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3. bs., A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1987, s. 79-80.

88 Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, D.E.Ü. Yay., İzmir 1986, s. 31-32.

89 Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 35.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın pek çok sığata sahip olarak devamlı aktif bir şekilde âlemle, insanla ilişki içinde olduğu görölmektedir. Allah, her şeye gücü yetendir.⁹⁰ O, yaratıcıdır.⁹¹ Yeryüzünde bulunan her şeyi o yaratmıştır. Allah sadece yaratan değil, rahîmdir,⁹² rezzak⁹³tır, koruyan⁹⁴dır, yardımcı⁹⁵dır, hidayete erdiren⁹⁶dir.

Allah herşeyi bilir. Gaybın, kendisinden başkasının bilmediği hazinelerin anahtarı O'nun yanındadır.⁹⁷ Allah aynı zamanda her şeyi görendir.⁹⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de yukardaki âyetler gibi yüzlerce âyet bulmak mümkündür. Bu âyetlerden bile Aristoteles'in Tanrısı'nın Kur'an'daki Allah'tan çok farklı olduğunu hemen anlayabiliriz. Durum böyle olunca, Kur'an'da ifadesini bulan Allah inancıyla Aristoteles'in kabul ettiği Tanrı anlayışını bir arada mütâlaa etmek imkansızdır. Her ne kadar semâvî dinlerde olduğu gibi, Aristoteles'te de düalist anlayış, yani Tanrı-âlem arasında ayrılık temel ilkedir. Fakat "felsefî Tanrı" kavramı ile "semâvî Tanrı" kavramlarının muhtevâları çok farklıdır. Kur'an'da geçen "Allah" kavramının içeriği ise bu farkı daha da büyötmektedir.

Aristoteles felsefesinden kendilerine ulaşan bilgilerin, kesin doğrular olduğunu kabul eden müslüman filozoflar, Kur'an'ın muhtevası ile bu felsefî bilgiler arasında farklılıklar olduğunu görmekte gecikmediler. Bununla beraber filozoflar, İslâm'ın "Allah" kavramını Aristoteles'in Tanrı anlayışıyla uzlaştırma gayreti içerisinde oldular.

90 Hadîd, 2.

91 Alak, 1.

92 Fâtiha, 2; En'am, 164; Yûnus, 32.

93 A'raf, 54; Hud, 6; Neml, 64; Ankebut, 60.

94 Bakara 257; Âl-i İmrân, 150; Tahrim, 2; Duha, 6.

95 Âl-i İmrân, 150; Nisa, 45; Mü'min, 51.

96 En'am, 71, 88; Şuara, 63; Leyl, 12; Duha, 7.

97 En'am, 59.

98 Yûnus, 61.

İbn Teymiyye, müslüman filozofların hem İslâm'ı kabul edip hem de Aristoteles'e aşırı derecede bağlılık gösterdikleri, bu şekildeki bir yaklaşım sebebiyle de ne tam filozof ne de tam müslüman oldukları fikrini taşımaktadır.⁹⁹

Daha önce de değindiğimiz gibi, Yunan düşüncesine göre “Zorunlu Varlık” akıl ve idrak sahibi olup kendi zâtını düşünür, kavrar. Düşünce ve kavrayışının konusu sadece kendi zâtıdır, ondan başkasına ilişmez. O'nun ilmi de kendi zâtının ayıdır; onda ne bir değişme (tegayyür) ne de bir yenilik meydana gelir.¹⁰⁰ İslâm filozofları da Yunan düşüncesinin bu formları ile Allah'ı anlama gayreti içinde olmuşlardır. Filozoflarımıza göre, âlemde bulunan varlıkların sıfatları ile Allah'ı nitelemek, Allah'ı o varlıklara benzetmekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla Kur'an'da Allah ile ilgili sıfatlar mecâzi, müstear olup gerçek karşılığı yoktur. Onlara göre Allah ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir. O, hâdis, mürekkep, araz, cisim vb. gibi beşerî varlıklara âriz olan vasıflardan berî olup, mümkün varlıkların hiçbirine benzemeyen “Mutlak Varlık”tır.

İlerleyen sayfalarda tafsîlatlı bir şekilde işleyeceğimiz gibi, müslüman filozoflar Allah'ın ilim, irâde, kudret gibi sübûtî sıfatlara sahip olduğunu kabul etmemişlerdir. Gerçi İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, ilim sıfatını kabul etmişlerdir. Fakat onların ilim sıfatının muhtevâsı ile Kur'an'ın bu konudaki anlayışını uzlaştırmak oldukça zor görünmektedir.

2. İhtilafın Kelâmî ve Felsefî Lâfızlarla Alâkası

İbn Teymiyye, ilâhiyat sahasında problemlerin ekseriyetinin kaynağının Aristoteles mantığı olduğu fikrini savunmuştur. Ona göre formel mantık kalıpları, Allah'ın zât ve sıfatlarının yanlış algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle bilginimiz Aristoteles mantığının bütününe reddetmiştir. Biz konumuz bağlamında, bazı kavramlara yapılan tenkidlere değineceğiz.

99 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 99.

100 Muhammed el-Behiy, *a.g.e.*, s. 431-432.

İbn Teymiyye cismin sûret ve maddeden müteşekkil iki ayrı cevherden meydana geldiği biçimindeki Aristoteles mantığını doğru bulmaz. Kanaatimizce bilginimizin bu yaklaşımı Aristoteles'in fizik ve metafizik alanlarındaki görüşlerini tamamen yıkmaya yöneliktir. Çünkü Aristoteles, ay altında meydana gelen tüm olayları madde-sûret ilişkisiyle açıkladığı gibi, Tanrı'nın varlığını da madde ve sûretten uzak olmakla, salt düşünceyle açıklamıştır. İbn Teymiyye'ye göre işin asıl garip tarafı, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî (ö. 559/1164), Âmidî (ö. 631/1233) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi bilginlerin de Aristoteles mantığını kabul etmeleridir.¹⁰¹

İbn Teymiyye'nin yaptığı en önemli eleştirilerden birisi de küllî (tümel) kavramlar ile alâkâdır. İbn Teymiyye'den önce de kelâmcılar küllî kavramlarının reel karşılığının olmadığı, bu kavramların sırf zihinsel olduğu şeklinde tenkidler yapmışlardır. Fakat Gazzâlî ile birlikte, Aristoteles mantığının müslüman bilginler arasında büyük itibar kazanmış olması, bu konuda yapılan eleştirilerin etkisini oldukça azaltmıştır.¹⁰²

İbn Teymiyye, filozofların en büyük hatâlarının başında küllî (tümel) kavramları kabul etmelerinin geldiğini söylemektedir. Filozoflara göre küllî kavramlar bize en yüksek gerçeği vermektedir. Bilginimize göreyse tek tek varlıkların (muayyenât) dışında tümel bir varlık yoktur. Tümel kavramlar itibârî olup ortak özelliklere sahip varlıkları zihnimize tasarlamamızı sağlamaktadır. Tek tek atların dışında tümel bir atın, tek tek insanların dışında tümel bir insanın dış dünyada karşılığı yoktur.¹⁰³ İbn Teymiyye, içinde bulunduğumuz âlemdeki her bir varlığın, nesnenin bu dünyanın haricinde tümel karşılıklarının bulunduğu fikrinin Eflatun'a dayandığını iddia eder. Zira Aristoteles varlıkların kendi zâtları dışında bir gerçeklikleri olduğunu kabullenmezken Eflâtun bu anlayışı kabul

101 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, IV, s. 160; III, s. 234.

102 Taylan, Necip, *Mantık*, 2. bs., Marifet Yay., İstanbul 1988, Uludağ Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 4 (Nisan 1987), s. 45.

103 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, VI, s. 87; *Der'u Teârud*, IV, s. 119; X, s. 116; *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 301-302.

ederek; her varlığın ideler âleminde tümel bir karşılığı olduğu ve aslolanın da o olduğu fikrini benimser. Yine Pytagoras da soyut sayıların reel varlığı bulunduğu görüşünü savunmuştur.¹⁰⁴

Bilginimize göre filozoflar, küllî kavramlara dayanarak Allah'ı tüm sıfatlarından soyutlamışlardır. Sonuç olarak onların yaklaşımıyla Allah, reel karşılığı olmayan, sırf zihinsel bir varlık konumuna düşürülmüştür. Böylesi bir yaklaşım en fenâ bir durum arz ediyor olup Yahudi ve Hıristiyan olan kimselerle beraber pek çok filozofun kabul ettiği Tanrı anlayışı bundan çok daha doğrudur. Çünkü İbn Teymiyyeye göre filozofların Tanrı'sı sırf zihinsel olup madum ile eşanlamlıdır.¹⁰⁵

Basit ve mürekkep kelimelerinin de yerli yerinde kullanılmadığı görüşünü savunan İbn Teymiyye, Aristoteles'in varlıkları basit ve mürekkep diye ikiye ayırmasına tepki göstermiştir. Aristoteles'e göre mürekkep varlıklar ay-altı âlemde bulunmakta olup çeşitli araz ve cevherlerin birleşiminden meydana gelmişlerdir. İbn Teymiyye bu tanımlamayı doğru bulmaz. Ona göre varlıklar ayrı ayrı parçaların bir araya gelmesinden meydana gelmedikleri gibi parçalara da ayrılamazlar. Meselâ, insan cins ve fasıl olarak ikiye ayrılarak, "İnsan konuşan hayvan (canlı)dır." şeklinde yapılan taksim bâtıldır. Canlılık, konuşma gibi nitelikler insanı insan yapan özellikler olup sonradan insana girmemiştir. Bu iki özellik arasında ayırım yapılamaz.

Buradan hareket ederek, bilginimiz, bırakınız tanrı için olmasını, insan için bile mürekkep olma, parçalara ayılma şeklinde bir yaklaşımın doğru olmadığını söyler. Bu bağlamda Gazzâlî'nin, "mâdem her mürekkep bir mürekkebi gerektiriyor, öyleyse her mevcut bir mûcidi gerektirir." şeklindeki yaklaşımında haklı olduğunu, bu konuda Gazzâlî'yi reddeden İbn Rüşd'ün ise konunun özüne inemediği, ıstıhlalarda takılıp kaldığı fikrini savunur.¹⁰⁶

104 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 174.

105 İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, I, s. 209-210.

106 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 20, 21, 223, 255-257; *Der'u Teârud*, III, 55-399, 403-404, 432; krş. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (çeviri), s. 95; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 179-180.

İbn Teymiyye'nin akıl ile nakil arasında çatışma meydana gelmesine neden olarak gördüğü kavramlardan birisi de “tegayyür” (değişme) kavramıdır. Bilginimiz, “hâdis bir takım şeyler kendine ârız olduğu her şeye tegayyür etti” denilemeyeceğini, bu yaklaşımın ıstilahî bir çarpıtma olduğunu beyan eder. Hastalanan insana, bozulan yemeğe tegayyür etti. denir. Fakat semâvî cisimlere hareketlerinden dolayı tegayyür etti denmez. Yürüyen insan, namaz kılan, Kur'an okuyan insan bu hareketleri sebebiyle değişken diye ifâdelendirilmez.¹⁰⁷

Bildiğimiz gibi filozoflarımız ve Fahreddin er-Râzî ve Âmidî gibi kelâmcılarımız Allah'ın pek çok sıfatını kabul etmenin onun zâtında değişme meydana getireceği fikriyle sıfatları nefy veya te'vil etme yolun seçmişlerdir. İbn Teymiyye bu yanlış istinbatın nedenini Aristoteles mantığına dayalı ıstihlâhlarda görmektedir.

İbn Teymiyye'nin üzerinde çokça durduğu kavramlardan birisi de cevher kavramıdır. Âmidî, Allah'ın cisim olmaktan berî olduğu için cevher olamayacağı görüşündedir. Bilginimize göre cevher kelimesi mücmel olup müslümanlar arasında bu kavramla ilgili ittifak edilen bir mâna yoktur. Cevher pek çok anlamla ifâdelendirilmiştir. Bâzıları cevher-i ferd'î kabul ederken bazıları kabul etmez. Bir kısmına göre cevher ile cisim müterâdif iki kelime iken bir kısmına göre cevher daha geneldir. Bir diğer anlayışa göre aklî cevherlerin varlığı da kesin olup onlar mütehayyiz değildir.¹⁰⁸

Bilginimize göre Aristoteles mantığı iyi bilinmediğinde kişi kolaylıkla küfre kayabilir. Ona göre İbn Sînâ ve arkadaşları Aristoteles mantığı yüzünden Allah'ı “mutlak varlık” kabul etmişlerdir.¹⁰⁹

107 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 94-95.

108 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 183-184.

109 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 127.

İbn Teymiyye, filozof ve kelâmcıların, Allah'ın sıfatları konusunda Arapça'da karşılığı bulunmayan kelimeler kullandıklarını; bu metodla hem akıl hem de şeriatla tenâküz halinde neticelere ulaştıklarını iddia etmektedir. Meselâ, Hıristiyanlar cevher kavramını müşrik Sâbiîler'den almak suretiyle Mesih'in dinini birleştirmişlerdir.¹¹⁰

3. İbn Teymiyye'nin Kelâmcılara Yöneltilen Tenkitler

İbn Teymiyye, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda beş grubu dalaletle suçlamıştır. Bunlardan birincisi Bâtınîler olup Karâmita da onlardandır. Bu grup Allah'ın tüm sıfatlarını inkâr ederek onu sırf zihinselliğe münhasır kılmışlardır.

İkinci grup ise İslâm filozoflarıdır. Bunlar, Allah'ın varlığına ve selbî sıfatlarına inanmalarına rağmen onun pek çok sıfatlarını reddetmişlerdir. Bilginimizin tenkitlerine en fazla bu grup uğramıştır.

Üçüncü grupta İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin tâbileri olan, mutlak varlık anlayışını savunan vahdet, ittihat ve hulûl ehli mutasavvıflar bulunmaktadır.

Dördüncü grupta Mu'tezile, Cehmiyye gibi, filozoflara yakın kelâmcıları görüyoruz. Bunlar da tıpkı filozoflar gibi, Allah'ın selbî sıfatları dışında kalan sıfatları reddetmişlerdir.

Beşinci gruptaysa İbn Teymiyye'nin Cehmîler içinde sünnete en yakın gördüğü Eş'ârîler¹¹¹ gelmektedir. Bunlar, selbî sıfatlar yanında, ilim, irâde ve kudret gibi maânî ve subûî sıfatları da kabul ederler. Bunun yanında Allah'ın arşa istvâsı, yeryüzüne nüzûlü gibi sıfatlarla vasıflandırılmasını te'vil ettikleri gibi haberî sıfatları da reddetmişlerdir.¹¹² Durum böyle olunca bilginimiz onları da eleştirmekten geri durmamıştır.

110 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IV, s. 142-143; X, s. 302; *Muvâfakat*, IV, s. 120.

111 *İbn Teymiyye Külliyâtı*, VI, s. 305.

112 Muhammed Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 224-225.

Bilginimize göre Allah'ın sıfatlarını ilk defa inkar eden Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) olup kendisi Harranlıdır. Bu dönemde Harran'da yaşayan Sabîflerden etkilenmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarını nefy anlayışı Ca'd b. Dirhem'den Cehm b. Safvan (ö. 128/745)'a geçmiştir.

Aslında sıfatları nefy anlayışının kaynağı, Yahudiler'le müşrik Sabîflerdir.¹¹³ Allah'ın sıfatlarını nefy edenler iki temel esasa dayanmışlardır: Birincisi bir şeyi kabul eden ondan ve zıddından âri değildir. İkincisi Allah için sıfatlar kabul edildiğinde hâdislerde de teselsül olabileceğini kabul etmek gerekir. Nitekim Âmidî, eğer hâdisler Allah'ın zatıyla kâim olursa, zât onun için sebep olur demiştir. Sebep ise, ya zâttır ya da zâtın dışındadır. Eğer zât ise, zâtın devamıyla hadislerin de devamı gerekir. Şayet zâtın haricinde ise Allah ile ma'lûl olması ya da olmaması gerekir. Birinciye kabul ettiğimizde bundan devr meydana gelir.¹¹⁴

İbn Teymiyye, kelâmcılar içinde en fazla Cehmiyye ile aynı metodu izleyen Mu'tezilî bilginleri tenkit etmiştir. Ona göre te'vil anlayışını en geniş şekilde kullanarak Kur'an'ın tahrif edilmesine bu iki grup sebep olmuştur. Onlar Allah'ın kendisini vasıflandırdığı tüm sıfatları reddetmek suretiyle filozoflara zemin hazırlamışlardır. Bilginimiz, Cehmiye ile ona tabi olan Mu'tezilî bilginlerin aynen İbn Sînâ gibi Allah'ı "basit zât" kıldıklarını, bu anlayışlarıyla filozoflar gibi âlemin yaratılışı ve hâdisâtın meydana gelişini açıklayabilmekten âciz kaldıklarını iddia etmiştir.¹¹⁵

Bilginimiz, Cehmiyye, Mu'tezile ve felsefecilerin, Allah'ın sıfatlarını nefy etmek suretiyle Dehrîler'in yolunu izlediklerini söyler. Bu anlayış ise Allah'ı reel varlığı olmayıp sırf zihinsel bir varlık kılmakla eşanlamlıdır.¹¹⁶

113 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 84; *Der'ü Teârud*, I, s. 312-313; VII, s. 175; bkz. Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., (6. bs.), Ankara 1992, s. 42; Gölcük, Şerâfettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, 2. bs., Tekin Kitabevi Yay., Konya 1991, s. 190.

114 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, *Der'ü Teârud*, IV, s. 40-41.

115 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 38.

116 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 183-184; *Der'ü Teârud*, V, s. 178.

İbn Teymiyye, Allah'ın, varlığı ve sıfatları konusunda hiçbir varlıkla kıyaslanamayacağını, filozof ve kelâmcıların kıyas yapmak suretiyle Kur'an'da bulunmayan bir sonuca ulaştıklarını söyler. O, varlıklarda bulunan yetkin özelliklere Allah'ın daha lâyık olduğu fikrindedir. Bilginimize göre, Allah'ı diğer varlıklara benzetmek suretiyle kabul eden kimseler bile tüm sıfatları inkar eden filozof ve onları izleyen kelâmcılardan daha iyi konumdadır. Çünkü sıfatları nefy edenler Allah'ı cansız varlıklara benzetmiş veya sırf zihinsel bir varlık kılmışlardır.¹¹⁷ Cehmiyye ile Mu'tezile ortaya koydukları fikrî mücâdele ile filozofları yanlışlarından alıkoymak şöyle dursun, delillereyle onlara yardımcı olmuşlardır.¹¹⁸

İbn Teymiyye sıfatları reddeden kimseleri en ağır şekilde yererken sıfatların tümünü Selefi bir anlayışla kabul etmeyenleri dahi bunlardan daha fazla hakka yakın görmüştür. Ona göre, bir kısım hatalarla beraber, Allah'ın sıfatlarını kabul eden Kerrâmiyye, Küllâbiyye, Eş'ariyye gibi gruplar her zaman Cehmiyye ve Mu'tezile'den daha fazla İslâm'a yakındır.¹¹⁹

Teşbih-tecsim ehli olmakla suçlanan Muhammed b. Kerram es-Sicistânî (ö. 256/869)'ye atfedilen Kerrâmiye mezhebi bile Allah'ın sıfatlarını kabul ettiğinden dolayı bilginimiz tarafından müsamaha ile karşılanmıştır. Gerçi bu noktada İbn Teymiyye'den bize farklı iki görüş gelmektedir. Bunlardan birinde Kerrâmiye mezhebinin Allah'ı diğer varlıklara benzettiğinden söz edilirken¹²⁰ diğerinde bu anlayış reddedilir. İbn Teymiyye'ye göre Râfizîler Kerrâmiye mezhebine iftira atmak sûretiyle kendilerinde bulunan yanlış fikirleri onlara mal etmişlerdir.¹²¹ Bu bilgilerden hangisi doğru olursa olsun şurası bir gerçektir ki, İbn Teymiyye Kerrâmiye mezhebini Cehmiyye ve Mu'tezile mezheplerinden üstün tutmuştur. Böyle bir yaklaşım, bilginimizin ilâhiyat konularında te'vil yöntemine yer vermemesiyle alâkalıdır.

117 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 128-129.

118 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 155-156.

119 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 72; *Der'u Teârud*, X, s. 234-235.

120 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, II, s. 331.

121 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 262-264.

İbn Teymiyye'ye göre, İbn Küllâb (ö. 240/854) Allah'ın zât ve sıfatları konusunda doğruya yakın bir görüş üzerindedir. O her ne kadar bazı görüşlerinde Mu'tezile'den etkilenmişse de, Allah'ın sıfatlarını kabul etmiş, O'nun her şeyden yüce, her şeyin üstünde olduğunu, irâde ve kelâm sahibi olduğunu beyan etmiştir.¹²² İbn Teymiyye onu da Allah'ın sıfatlarını kabul eden zümrenin içinde sayarken kendi görüşlerine paralel fikirlerinden iktibaslarda da bulunur. İbn Küllab da İbn Teymiyye gibi, sıfatlardan soyutlanmış varlığın ma'dûm (yok) olduğunu, filozofların da tüm sıfatlardan Allah'ı soyutlayarak ma'dûm konumuna indirgediklerini ifade etmiştir.¹²³ Diğer bir görüşünde ise, Allah'ın âlemin ne içinde ne de dışında olduğunu söyeyen kimselerin aklın ve naklin ötesine geçerek düpedüz Allah'ın varlığını inkâr ettiklerini iddia etmektedir.¹²⁴

İbn Teymiyye pek çok konuda eleştirdiği İmam Eş'arî (ö. 330/941)'yi zât ve sıfatlar konusunda doğruya yakın görmüştür.¹²⁵ Eş'arî rü'yet ve sıfatlar gibi bir takım konularda diğer kelâmcı ve filozoflardan ayrılmaktadır. Fakat âlemin yaratılışı ve yaratıcının isbatı şeklindeki mevzularda onların yolunu izlemiştir. Bilginimiz Eş'arî'yi selefi anlayışa yakın bulurken takipçisi olan Cüveynî (ö. 478/1085)'nin Mu'tezilî bilginlere daha yakın olduğunu ifade eder. Cüveynî Allah'ın haberî sıfatlarını kabul etmemiştir.¹²⁶ İbn Teymiyye, Eş'arî mezhebinin Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar kabul ettikleri şeklinde yapılan değerlendirmeleri reddetmiştir. Bunun yanı sıra, Eş'arî'den sonra Eş'ariyye'nin büyük imamı sayılan Bakıllânî (ö. 403/1013) ile Kadı Ebî Ya'lâ'nın, sıfat-mevsuf şeklinde iki ayrı kadîm anlayışını savunduklarını, bu anlayışın ise Eş'arî'yi bağlamayacağını dile getirmektedir.¹²⁷

122 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 133-134, 193-194; VII, s. 148.

123 *a.g.e.*, VI, s. 134.

124 *İbn Teymiyye Külliyâtı*, V, s. 236.

125 *a.g.e.*, VI, s. 305.

126 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 248; VII, s. 237-238.

127 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 49.

Bilginimizin kelâmcılar arasında en fazla eleştiriye tâbi tuttuğu gruptan birisi de Râfızîler'dir. *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde bu gruptan uzun uzadıya bahseder. Ona göre ilk Râfızîler doğruya yakın olup diğerlerinin hilafına ilk üç halifeyi kabul etmişlerdir. Daha sonra meydana gelen sapık fırkalarının sıfatları nefyettiklerini ve bu görüşlerinde Mu'tezilî bilginlerinden etkilendiklerini sözlerine ekleyen İbn Teymiyye Hâricîlerin bile bunlardan daha doğru yolda olduklarını vurgular.¹²⁸

İbn Teymiyye'nin en fazla tenkit ettiği kelâmcılardan ikisi de, kendisinin Eş'arî filozoflar diye nitelendirdiği ve İlâhiyat konusunda tâbi oldukları İbn Sînâ'dan daha kötü neticelere ulaştıklarını iddia ettiği Âmidî ve Fahreddin er-Râzî'dir.¹²⁹

Bilginimiz Âmidî ve Fahreddin er-Râzî gibi kimselerin filozoflarla kelâmcılar arasında kaldıkları için netleşmiş sonuçlara ulaşamadıkları görüşündedir. Bunlar feleğin kıdemini kabul eden İbn Sînâ gibi dehrî filozoflarla hâdislerin sonlu olduğunu kabul eden kelâmcılar arasında bocalamışlardır. Onlar Kur'an'daki yaratılmış âlem fikriyle yaratmanın devamlılığı anlayışını bir türlü birleştirememişlerdir.¹³⁰ Kanaatimizce âlemin yaratılması anlayışı ile Allah'ın yaratmasının kadîm olduğu sorununu İbn Teymiyye'nin kendisi de tüm çabasına rağmen aklî delillerle çözememiştir. Üçüncü bölümde işleyeceğimiz Allah'ın yaratma sıfatı konusunda sorunun tafsîlatına gireceğimiz için burada bilginimizin yaklaşımının da problemlili olduğuna dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Âmidî ve Fahreddin er-Râzî, Allah'ın sıfatlarını nefyetme metodlarında dayanakları fâsid olup konuyu şu şekilde açıklamışlardır: Sıfatla kemâl sahibi olmak, o kemal meydana gelmeden önce noksanlığı gerektirir. Oysa Allah noksanlıktan münezzehtir. Öyleyse Allah herhangi bir sıfata sahip değildir.¹³¹

128 a.g.e., VII, s. 138-139; *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 4, 234.

129 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, 228; *Der'u Teârud*, VIII, s. 123-124.

130 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 188-189.

131 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 80-81.

Fahreddin er-Râzî, cisim, araz, mürekkep olma vb. birçok mücmel ifadelere dayanmak suretiyle, Allah'ı, hadis varlıkların mâruz kaldığı niteliklerden korumak düşüncesiyle sadece kemal sıfatıyla muttasıf kılmıştır.¹³² Âmidî de aynen Fahreddin er-Râzî gibi felsefeci ve kelâmcıların yolunu izleyerek Allah'ın sıfatlarını nefyetmiş Vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık)u isbat konusunda şüpheleri bertaraf edemeyerek hem aklın hem de şeriatın hududlarını aşmıştır.¹³³ Âmidî'nin Allah'ın sıfatlarını nefy sebeplerinden birisi de tegayyür meselesidir. Ona göre, Allah'ın zâtıyla kâim hâdisler bulunması halinde, Allah'ın zatında tegayyür (değişme) meydana gelmesi kaçınılmazdır. Oysa Allah değişken (mugayyer) değildir. İbn Teymiyye eserlerinin pek çok yerinde tegayyür, araz, cevher gibi lafızların onlar tarafından yanlış kullanıldığını devamlı hatırlatarak problemin kullandıkları bu lafızlardan doğduğu görüşünü serdedir.¹³⁴

Âmidî, Allah'ın zât ve sıfatları ile hâdis şeyler arasındaki ilişkiyi izâfi (rölatif) görerek, Allah için ezelde kadir, mürid ve mütekellim olma gibi sıfatların kabul edilmesi halinde, kabul edilenlerin de ezeli olacağı fikrini savunmuştur. Yani bu durumda teselsül kaçınılmazdır. İbn Teymiyye bu yaklaşımı reddeder. Çünkü sonsuza değin Allah'ın hâdisleri kabul etmesi, hâdislerin ezelde de bulunmasını gerektirmez. Onların varlığı mümkün olup ezeli olarak var olmaları imkansızdır.¹³⁵ Daha önce söylediğimiz gibi bu konuda bilginimiz de problemi çözmekten çok uzaktır. Allah-âlem arasındaki ilişkide, kadîm ile hâdis varlıklar arasında kesin ayırım yapamayan Âmidî; âlemde görülen olaylardan kalkılarak gâib olana ulaşamayacağı görüşündedir.¹³⁶ Bilginimiz onun kitaplarında ne yaratıcıyı ispat, ne âlemin hâdis oluşu, ne Allah'ın vahdâniyyeti, peygamberleri ve diğer önemli konuları tasdik etmediği, agnostik olduğu fikrini öne sürmektedir. Bu konularda Fahreddin er-Râzî'nin Âmidî'den daha tutarlı görüşlere sahip olduğu fikrinde olan İbn Teymiyye, eğer o sarih akıl ile mülhid filozofların görüşlerini değerlendirebilseydi doğru sonuçları elde ederdi demektedir.¹³⁷ İbn

132 a.g.e., II, s. 89, 172-174.

133 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IV, s. 234-235.

134 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, IV, s. 61-62.

135 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, IV, s. 53-54.

136 *İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yay., III, İstanbul 1991, s. 58.

137 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 430; *Muvâfakat*, III, s. 198.

Teymiyye, her iki bilginin de zaman zaman Allah'ın sıfatlarını ne kabul ne de red yönünde aklî ve semâvî bir delile sahip olmadıklarını itiraf ettiklerini söylemektedir.¹³⁸ Her iki bilgin için de, Eş'arî filozofları, Eş'arî kelâmcıları ibarelerini kullanan bilginimiz; Kerrâmiye, Eş'ariyye gibi mezhep sahibi kelâmcı kimselerin doğruya onlardan daha yakın olduklarını iddia eder.¹³⁹

İbn Teymiyye zât ve sıfat konusunda Gazzâlî'yi de eleştirmekle beraber genellikle onun görüşlerini kabul eder. Hatta kelâmcılarla filozofları reddetme noktasında Gazzâlî'nin görüşlerinden yararlanır. Özellikle onun *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri bilginimizin önemli referans kaynakları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin haberî sıfatları kabul etmediğini, bazen filozof ve kelâmcılara uymak suretiyle tüm sıfatları ilme indirmediğini, bazen fikirlerinden kararsızlıklar görüldüğünü iddia eder. Fakat daha sonra sünnete dönerek yanlış görüşleri terk ettiğini ve bu şekilde öldüğünü beyan eder.¹⁴⁰ Öyle görünüyor ki bilginimiz Gazzâlî'yi haberî sıfatları kabul etmemesi ve te'vil yöntemiyle bazı sıfatları yorumlaması sebebiyle tenkit etmenin yanı sıra, bu görüşlerden zaten daha sonra döndü demek suretiyle selefî anlayışı benimsediğini söylemek istemektedir. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin Allah'ın zatıyla beraber kadîm sıfatları da kabul ettiği şeklindeki eleştirisini İbn Teymiyye yanlış bir değerlendirme kabul eder. Ona göre Gazzâlî zât ve sıfatları ayrı iki varlık olarak kabul etmemiştir.¹⁴¹ Bunun yanı sıra, zât ve sıfat ilişkisinde Gazzâlî'nin sıfatlar zât'a muhtaçtır¹⁴² şeklindeki yaklaşımını da pek doğru bulmaz. Bu anlayışın kadîm iki varlığı çağrıştıracığı düşüncesiyle farklı bir şekilde olaya yaklaşan bilginimiz, sıfatların zât'a dahil olduğunu söyler.¹⁴³ Bu fikrin tafsilatına ilerleyen sayfalarda gireceğiz.

138 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 249.

139 a.g.e., VIII, s. 118; *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 63.

140 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 249.

141 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 250-252.

142 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 394-395.

143 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 12, 232-233; *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 70-71; *Muvâfakat*, III, s. 14-15.

4. Filozof ve Mutasavvıflara Yönelttiği Eleştiriler

Şüphesiz Allah'ın zât ve sıfatları konusunda, bilginimizin en fazla tenkitlerine uğrayan grub bunlardır.

Filozoflar Allah'ı, tüm sıfatlardan soyutlayarak mutlak varlık şeklinde kabul etmişlerdir. Önceki sayfalarda da tekrarladığımız gibi, İbn Teymiyye bu anlayışı sözlerin en çirkini kabul etmiş ve filozofları devamlı dehrîler diye nitelemiştir. Zira, cüz'î varlıkların dışında küllî varlıklar yoktur. Küllî kavramı zihinseldir.

İbn Teymiyye, İbn Sînâ gibi filozoflarla onları izleyenlerin biri iki, ikiyi bir kıldıklarını; gerçekliği bulunan varlıkları zihinsel, zihinsel varlıkları da reeel kabul ettiklerini iddia etmektedir. Filozoflar ilim, irade ve kudret gibi ayrı ayrı sıfatları aynı kabul ederken, bir öz (cevher) ve çeşitli sıfatlara sahip insanı da çeşitli cevherlerden meydana geliyor kabul etmişlerdir.¹⁴⁴

İbn Teymiyye, filozofları yanlış sonuçlara ulaştıran asıl etkenin; aynen kelâmcılarda olduğu gibi, kavramların Arapça karşılıklarının çarpıtılması ve Resûlün getirdiklerine aykırı içerikle doldurulması hareketi olduğu görüşündedir. İbn Teymiyye, kelâmcılar tarafından ortaya konan ve kullanılan hâdis, cevher, araz, tegayyür vb. kavramların filozoflar tarafından da kullanıldığı, te'vil anlayışındaki genişlik sebebiyle filozofların dîni tamamen tahrif ettikleri fikrindedir.¹⁴⁵

İbn Teymiyye'ye göre, müslüman mezhepler içerisinde en sapık grup filozoflar ve onların yolunu daha da çetrefilli bir hale getiren, -onun deyimiyle- filozof mutasavvıflardır.

Bilginimize göre, filozoflar bir taraftan Sâbiî kaynaklı Cehmiyye'den etkilenirken diğer taraftan da Dehrî filozofların etkisi altına girmişlerdir.¹⁴⁶

144 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 294-295.

145 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 44-45; *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 73-74.

146 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 335.

Böyle olduğu için de Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda kelâmcılardan çok daha kötü bir sonuç elde etmişlerdir.¹⁴⁷ Bilginimize göre Mu'tezile mezhebinin aşırılarından, nebevî bilgilere diğerlerinden daha uzak olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/850) bile ilâhiyat konusunda filozoflardan daha değerli bilgilere sahiptir.¹⁴⁸ İbn Teymiyye, sonraki Mu'tezilî bilginlerden Ebü'l-Hüseynin el-Basrî'nin ise filozoflardan ziyâde ehl-i sünnete yakın olduğunu pek çok yerde beyan eder.¹⁴⁹

İbn Teymiyye, filozoflar içerisinde Fârâbî'nin İslâm'a en uzak filozof olduğu görüşündedir. İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar ise en azından Allah'ın ilim sıfatını kabul etmişlerdir; Fârâbî ise Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak tamâmen zihinselliğe indirgemıştır.¹⁵⁰

Bilginimizin kitaplarında en fazla sözünü ettiği filozof şüphesiz İbn Sînâ'dır. Her ne kadar bilginimiz pek çok yerde İbn Sînâ'yı ve onu takip edenleri dehrî filozoflukla¹⁵¹ Allah'ı sırf zihinselliğe indirgemekle itham etse de onları Fârâbî kadar suçlamamıştır. Bildiğimiz gibi, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Gazzâlî, İbn Sînâ'yı da, Allah'ın âlemde olan şeyleri cüz'î olarak değil küllî olarak bildiği görüşünden dolayı küfürle itham etmiştir.¹⁵² İbn Teymiyye'ye göre varlıkları cüz'î olarak bilmeden küllî olarak bilmek iman dahilinde değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, Allah'ın varlıkları küllî bir bilgi ile bilmesi görüşü bilgisizliğin tâ kendisidir. Bu değerlendirme ile birlikte bilginimiz meselenin ıstılahlardan doğduğu fikriyle, İbn Sînâ'nın, kitaplarında çokça tekrarladığı Allah'ın semâda ve arzda zerre tanesi kadar olan şeyleridahi bildiği şeklindeki yaklaşıma müsama-halı bir şekilde yaklaşır; fakat İbn Sînâ'nın Allah için ilim sıfatını kabul edip de irâdeyi reddetmesini tutarsız bir yaklaşım olarak görür. Çünkü bir fiilde ilim ile irâde birbirinden ayrılmaz.¹⁵³ Bu konuya ilim sıfatını işlerken yeniden döneceğiz.

147 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VIII, s. 118.

148 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 224.

149 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, 249; IX, s. 401.

150 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, 204.

151 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 129.

152 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 9.

153 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 145-147.

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün zât ve sıfatlar konusunda İslâm'a İbn Sînâ'dan daha yakın olduğunu beyan etmiş; ancak İbn Rüşd'ün bazı konuları daha iyi anlamasına rağmen aşırı Aristoteles sevgisi yüzünden yanlış sonuçlara ulaştığını belirtmiştir.

İbn Teymiyye, onun “tüm arazlar hâdistir, Allah'ın zatında sıfatları kabul ettiğimizde terkipte kadîm hâdisler bulunması gerekir, bu ise bâtıldır.” şeklinde Eş'arîler'e yaptığı tenkidi yerinde bulmaz. İbn Rüşd'ün şu noktalardan tutarsız olduğunu söyler: Birincisi, Eş'arî ve takipçileri araz hadistir, demekle beraber Allah'ın sıfatlarına araz dememişlerdir. Sâniyen, araz müteakip olaylar için geçerli olup kadîm sıfatlarla muttasıf olan bir varlık için araz kavramı kullanılmaz. Üçüncü olarak kadîm arazla Allah'ın ma'lûl olması problemi filozofların ıstılahlarından doğmuş olup nasıl terkip kavramına dayanarak Allah'ın sıfatlarını nefy anlayışından yanlış çıkarımda bulunmuşlarsa, bu konuda da aynı hatayı yapmışlardır. Dördüncü olarak, filozofların kendi ıstılahlarına göre, kadîm cisim olan feleğin mürekkep diye isimlendirilmesi gerekir. Oysa onlar bunu kabul etmezler. Bu yaklaşım ise kendi içinde tutarsızdır.¹⁵⁴

İbn Teymiyye'nin Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda en fazla yerdiği iki gruptan birisi de felsefî görüşler taşıyan mutasavvıflardır. Bilginimiz, ilk dönem mutasavvıflarını övüp onların selefî anlayışa uygun yolda olduklarını söyler. Sehl b. Abudllah Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Süleyman Dârânî (ö. 227/841), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903) gibi mutasavvıflar İbn Teymiyye'nin devamlı methettiği kimselerdir.¹⁵⁵

Bilginimize göre, sıfatların nefyi konusunda Cehmiyye, âlemin kîdemi meselesinde ise Dehriyye'nin izlediği iki anlayışı birleştiren İbn Sînâ ve tâbilerinin¹⁵⁶ yolunu izleyen mutasavvıflar Kur'an'ı tamamen tahrif etmişlerdir. İbn Arabî (ö. 638/1240) ve İbn Seb'în (ö. 667/1269) gibi mutasavvıflar bu yolu izlemek sûretiyle Allah'ı mutlak varlık kabul etmişlerdir.¹⁵⁷

154 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, s. 434-436.

155 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, s. 4-5.

156 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, s. 335.

157 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 204.

İbn Teymiyye, monist varlık anlayışının Aristoteles'te olmadığını, onun bu anlayışı reddettiğini söyler.¹⁵⁸ Bilginimize göre mutasavvıflar da filozoflar gibi mutlak varlık anlayışını savunmak sûretiyle Sâbîliğe yönelen Nasirüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ile Hıristiyan hululcülüğünü kabul eden Sadrüddîn Konevî (ö. 672/1274) arasında sıkı ilişkiler olduğunu, Konevî'nin de kendilerine en yakın insanlar olarak filozofları seçtiğini söyler. Tûsî varlık anlayışında düalisttir. Yani mahlukattan ayrı olarak bir yaratıcı kabul eder. fakat nübüvvet, şeriat ve ibadet konularında küfre yakın görülmektedir. Sadrüddîn Konevî ise söylediği sözler açısından küfre yakın iken, amel açısından Tûsî'den daha fazla İslâm'a yakındır.¹⁵⁹ Tûsî'nin varlık anlayışında tutarlılık olmadığı görüşüyle Seyyid Hüseyin Nasr'da bilginimize aynı fikre sahiptir.¹⁶⁰

İbn Teymiyye, filozofların kavramlarını kullanarak ittihad, vahdet ve hulûl gibi gayri İslâmî anlayışları kabul eden mutasavvıflarla Dehrî tabiatçılar arasında sadece isim farklılığı olduğu, hakîkatte ise iki grubun da bir yaratıcı inancına sahip olmadıkları fikrini savunur.¹⁶¹

Bu konuda İbn Sînâ, Âmidî ve Fahreddîn er-Râzî'nin mutasavvıflara yol açtığını söyleyen İbn Teymiyye; onların kadîm-hâdis ayırımını net yapamamaları sonucu, bu ayırımı tümüyle reddeden vahdet-i vücud anlayışının ortaya çıktığı iddiasında bulunur.¹⁶² Hattâ, monist bir varlık anlayışını kabul etmese bile, feleklerin kıdemini kabul eden Aristoteles'in bu sonuç üzerinde izler bıraktığı şeklinde bir yaklaşımda da bulunur.¹⁶³

İbn Teymiyye, tıpkı kelâmcıların Cehmiyye'yi izlemek suretiyle akılla nasları tahrif ettikleri gibi, üçüncü asırdan itibaren Yunan felsefesinin Arapça'ya çevrilmeye başlanmasıyla birlikte mutasavvıfların da felsefî içerikli bilgilerle

158 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 162-163; *Muvâfakat*, III, s. 129.

159 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, II, s. 123-124.

160 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 320-321.

161 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 129.

162 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 276, VII, s. 180.

163 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, IV, s. 41.

nasları bozmaya başladıklarını iddia eder. Ona göre aynı düşünceyi Şehristânî (ö. 548/1153) de *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinde dile getirerek nas karşısında aklı öne geçiren çeşitli gruplardan insanların, indî görüşleriyle âyetlerin anlamlarında karşılıklar çıkardıkları gerçeğini beyan etmiştir.¹⁶⁴

Bilginimizin değerlendirmesine göre, te'vil yönteminde tüm sınırları ortadan kaldıran mutasavvıflar, Allah'ın tüm sıfatlarını nefy ederek Dehrîler'den bile daha kötü bir sonuca ulaşmışlar; yaratan ile yaratılan arasında bulunan farklılıkları ortadan kaldırmışlar; vâcipleri terk ederken haramları da helâl kılmışlardır.¹⁶⁵

İbn Teymiyye'ye göre mutlak varlığı kabul eden, yaratan ile yaratılan arasında en ufak bir ayırım kabullenmeyen Sadreddin Konevî, Afîfü'd-Dîn, Tilimsânî ve İbn Seb'în İbn Arabî'den daha kötü bir durumda bulunmaktadırlar.¹⁶⁶ Çünkü İbn Arabî de aynı görüşleri savunmakla beraber, zaman zaman yaratanla yaratılan arasında ayırım yapmış, yaratılışı, mutlak varlığın göksel arketipler üzerine taşarak (feyz) onları “yokluk” veya “gizlilik”ten dışlamış varlık olarak ortaya çıkmasıyla açıklamıştır.¹⁶⁷

İbn Teymiyye, mutasavvıfların ulaştığı sonuçların da filozoflarınki gibi akla ve nakle aykırı düşmekle beraber bu sonuçların Aristoteles ve tabiiileri olan filozoflarınkinden çok daha kötü olduğunu bildirmektedir. Çünkü onlar tutarsız bile olsa varlıkların sebebi olarak bir “İlk İlet” kabul etmişlerdir. Oysa ittihadçı mutasavvıflarda ilk illet bile yoktur.¹⁶⁸

İlerleyen sayfalarda da konumuz bağlamında İbn Teymiyye'nin mutasavvıflara eleştirilerine yer vermeye devam edeceğiz.

164 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 7.

165 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, s. 4.

166 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, II, s. 183-184; *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 101.

167 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, II (Giriş bölümü, Vahdet-i Vücd ve Eleştirisi), s. 22, 183-184.

168 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 9.

İbn Teymiyye, diğer konularda olduğu gibi ilâhiyat konularında da selefi anlayışın en doğru yol olduğunu söyler. Bilginimiz Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi konuları engin denizlere benzeterek¹⁶⁹ bu konuda aklın tek başına selâmetli bir neticeye ulaşamayacağı fikrini beyan eder. Müslümanlara düşen selefin yaptığı gibi nasların bildirdikleri ile yetinerek te'vil yoluna girmemektir.

İbn Teymiyye, Allah'ın zât ve sıfatları konusunda hiçbir varlığa benzemediği şeklindeki anlayışta dört büyük imam, hadisçiler ve selef arasında ittifak olduğunu söylemektedir. Bu konuda bize gelen bilgileri nefy, ta'tîl ve temsîl yapmaksızın olduğu gibi kabul etmeliyiz.¹⁷⁰

Bilginimiz, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da kesinlikle te'vli yapılamayacağına; zira tahriften ibâret olan te'viller sebebiyle bir sürü sapık mezheplerin meydana geldiğine dikkatimizi çekmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de iki tür bilgi vardır: 1) Emir, 2) Haber. Haberlerde tenâkuz bulunması kesinlikle câiz değildir. Fakat iki haberden birisi öbürünü tefsir edebilir. Emir'de ise nesh olabilir. Ancak neshi sadece Allah yapmaya muktedirdir. Buna rağmen kim Allah'ın şeriatında akli ve hevâsıyla nesh yapar ise o kişi mülhidir. Bu yolu izleyen Karâmita, şiilerin yedinci imamı Muhammed b. İsmail'in, Hz. Peygamber'in getirdiği dini nesh ettiğini söyleme cüretinde bulunmuştur. Yine *Füsûlu'l-hikem* sahibi İbn Arabî de velâyetin nübüvvetten üstün olduğu şeklinde bir sonuca ulaşmıştır.¹⁷¹ İbn Teymiyye Kur'an'ı anlama noktasında naslara olduğu gibi sarılmanın dışında hiçbir metod kabul etmez.

Selefin yolu dışında kalan bir metodla Allah'ın zât ve sıfatlarını anlamaya çalışanların sapıtmaktan başka bir sonuç elde edemeyeceklerini, bu şekilde davranan kimselerin sopalarla dövülüyor vaziyette kabilelerin önlerinden geçirilmeleri gerektiğini savunan İbn Teymiyye, bu yola girdikleri için kelâmcıları da “zındık” diye niteler.¹⁷²

169 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 69.

170 *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 241.

171 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 208.

172 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, II, s. 205-207.

İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatları konusunda hakikatı ancak Allah'ın bildiğini, dolayısıyla te'vilinin Allah'a ait olduğunu söyler. Selefin görüşü böyle olup imam Mâlik b. Enes (ö. 795) istivânın malum, keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemek suretiyle bu metodu kabul etmiştir. Bu konuları resul, sahâbe, tâbiûn ve tebei tâbiin de te'vil yapmaksızın olduğu gibi kabul etmişlerdir.¹⁷³

İbn Teymiyye, Kur'an'da geçen tüm zâtî ve subûtî sıfatları kabul ettiği gibi Allah'la ilgili haberî sıfatları da kabul etmiştir. Haberî sıfatların bilginimiz tarafından kabul edilmesi; hele hadislerden yararlanılarak gülme, kızma, sevinme vb. insanın zihninde teşbih ve teccim uyandıran özelliklerin de sıfatlardan olduğu şeklindeki yaklaşım problem doğuracaktır (Bu konuda daha geniş bilgi üçüncü bölümde gelecektir).

İbn Teymiyye, Allah'ın zât ve sıfatlarının bir bütün olduğu, aralarında kesinlikle ayırım yapılamayacağı görüşünü devamlı yinelemektedir. Kelâmcılardan Allah'ın sıfatlarını zât üzerine zâid gören anlayışı kabul etmediği gibi tüm sıfatları zât'a münhasır kılan veya sıfatları haller olarak kabul eden bir kısım kelâmcılarla filozof ve mutasavvıfları da reddetmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre zât ve sıfatlara linguistik yönünden baktığımızda da zât ve sıfatlar arasında bir bütünlük olduğunu görürüz. Çünkü "zât" kelimesi "zû" kelimesinin dişili olup Arapça'da bir şeye sahip olma anlamına gelir.¹⁷⁴ Bilginimiz bundan kalkarak diğer canlılarda zât'ı oluşturan asıl etkenler zât'tan nasıl ayrılamıyorsa Allah'ın zâtının da sıfatlardan ayrılamayacağı sonucunu çıkarır.

İbn Teymiyye, özellikle Allah'ın zât ve sıfatlarının ayrılamayacağı üzerinde dururken kelimeleri özenle seçer. Zât ve sıfat birbiri için mülâzimdir. Sıfatlar zât üzerine zaid değil, zât'a dâhil'dir. Bilginimiz dahil kelimesini pek çok yerde tekrarlar.¹⁷⁵ Bu yaklaşımıyla kelâmcılar ile filozoflar arasında orta bir yol bulma gayretindedir.

173 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 35; *Muvâfakat*, I, s. 112-113; II, s. 2-3.

174 *İbn Teymiyye, Der'u Teârud*, V, s. 39, 54.

175 *İbn Teymiyye, a.g.e.*, III, s. 20-23; IX, s. 252; X, s. 3, 21-23; *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 70-71; *Muvâfakat*, II, s. 118; III, s. 14-15.

İbn Teymiyye her ne kadar te'vil yöntemine şiddetle karşı çıkmışsa da kanaatimize göre kendisi de te'vil yapmaktan kurtulamamıştır. Filozofları reddeden Gazzâlî'nin pek çok noktada onlardan etkilendiği gibi bilginimiz de, en fazla tenkid ettiği filozoflardan esinlendiği izlenimi vermektedir. Her şeyden önce, selef nasları hiçbir yoruma tabi tutmadan genelde kabul ederken bilginimiz aklî istinbatlarla bazı sorunları çözme gayretindedir. Selef Allah'ın zât ve sıfatlarını açıklama yapmaksızın kabul ederken bilginimiz zât-sıfat ilişkisini, önemli eserlerinde açıklamaya çalışmıştır. Sıfatların zât'a dâhil olduğu şeklinde öncekiler bir görüş bildirmemişken İbn Teymiyye'de bu açıklama da görülür. Oysa Kur'an ve hadislerde bu anlamda bir açıklama mevcut değildir. Zâten bilginimiz de bu yaklaşıma bu kaynaklardan delil göstermemiştir. İbn Teymiyye yine âlemin hâdis olmakla beraber Allah'ın yaratmasının kadîm olduğunu, fiilinin kadîm şeklinde devam ettiğini kabul ettiği gibi pek çok da aklî deliller ortaya koymuştur. Onun bu şekildeki açıklamaları, bize göre, te'vil yolunu izlemekten başka bir şey değildir (Ayrıntılı bilgi üçüncü bölümde gelecektir).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİYLE ALÂKALI FELSEFİ DELİLLERİ ELEŞTİRİSİ ve SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde İbn Teymiyye'nin filozofların Allah-âlem ilişkisini alâkadar eden felsefî delillerinden bazılarına yönelttiği eleştirilere değineceğiz. Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatları konusunda ilgili olarak İbn Teymiyye'nin kendi görüşlerine ve eleştirilerine de yer vereceğiz.

A) İBN TEYMIYYE'NİN FELSEFİ DELİLLERE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

1) Yeni-Platoncu Anlayışın Eleştirisi:

Bilindiği gibi, Plotinus (M.Ö. 203-204/270)a göre, “Varlık” sayı olmayan anlamda Bir'dir. Aşamalı bir şekilde, tüm varlıklar bu Bir'den sudûr etmiştir. Bir, çoktan ve basit mürekkebden önce gelir. Bir, basittir, sebeptir; her şeyin kaynağıdır. Âlem “Bir”den sudûr eder. O'na göre sudûr; ışığın güneşten, ısının ateşten veya kokunun çiçekten çıkışı gibi olmuştur. O, eksilmeyen, kurumayan bir nehirdir ki her şey ondan fışkırır.

“Bir”den önce feyezân eden akıl'dır. Akıl Bir'den sonra gelen bir basittir. O, hem kendini hem de Bir'i düşünür. Tüm varlıkların ideleri akılda bulunmaktadır. Daha sonra akıl'dan “küllî nefis” sudûr eder. Nefis de basit olup bu haliyle bütün bilinenleri muhtevîdir. Nefis, aklın eseri olup ruh ile maddenin arasındadır. Nefis, kendinden üste olan şeyleri düşünebilen ve aşağıda olanları da

düzene koyabilen bir kuvvettir. Böylece, hiçbir zaman “Bir” olandan uzak düşmeyen, aklın altında yer alan nefis, madde ile akıl arasında yer alıyor olup maddenin sudûrunun sebebidir. Yani madde, küllî nefis’ten bir nüshadır.

Madde, basitlik ve kemal’den tamamıyla uzaktır. O, katıksız bir oluş ve tam bir çokluk halinde bulunmakta olup iyilik ve güzellikten yoksundur.

Plotinus’ta ezeli olan Bir’den sudûr devamlı olup madde âleminin ortaya çıkması da sudûr ile olmaktadır.

Plotinus’a göre Bir kurtarıcı olmayıp Allah’a ibâdete yer yoktur. Allah’a giden yol zühd ve teemmül’den ibârettir.¹⁷⁶

Öyle görünüyor ki, filozoflarımız âlemle ilişki içinde bulunmayan Aristotelesçi Tanrı anlayışı yerine, sudûr teorisini koymakla, âlemin yaratılışı ve devamı konusunda İslâmî anlayışa yaklaşma gayreti içinde oldular. Fakat bunun, âlemi yönetme sorununu çözmek şöyle dursun daha da karmaşık hale getirdiğini müşahede ediyoruz. Nitekim Gazzâlî, Yeni-Platoncu anlayışa, kendi ıstılahlarını kullanmak sûretiyle önemli tenkidler getirmiştir. İbn Rüşd ise bu yaklaşımın Aristoteles ile bir alâkası olmadığını söylemiştir.

Herşeyden önce, İslâm’ın “Allah-âlem” ilişkisinde düalist bir anlayış hâkimken, sudûr teorisinde monist bir varlık anlayışı vardır. Ayrıca Aristoteles’in Tanrı’sında bulunmayan bir takım yetkin özellikler, Plotinus’un “Bir”inde de bulunuyor değildir. Çünkü o’nun Bir’inin bilme, yaratma, kudret, irâde gibi sıfatlara sahip olduğunu söyleyebilmek imkansızdır.

İbn Teymiyye’nin eleştirilerine geçmeden önce, Gazzâlî’nin eleştirilerine değinmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Gazzâlî, âlemin yaratılışı

176 Y. Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları (çev. Fahrettin Olguner), Dergah Yay., İstanbul 1976, I. Baskı, s. 140-144; Bkz. Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, Ensar Yay., İstanbul 1983, s. 112-120.

konusunda iki sınıf bulunduğunu açıklar: 1) Âlemin sonradan yaratıldığını kabul eden Hak ehli, 2) Âlemin ezeli olduğunu söyleyen ve bir yaratıcı kabul etmeyen Dehrîler.

Filozoflara göre ise âlem öncesiz olmakla beraber bir yaratıcı tarafından ortaya çıkarılmıştır.

Gazzâlî bunlardan Dehrîler ile filozofların görüşlerinin yanlış olduğunu söyler.¹⁷⁷ İbn Rüşd ise, bu görüşler içinde en doğru anlayışın filozoflara ait olduğunu öne sürer. O'na göre fiil ile fâil ilişkisi iki çeşittir: 1) Fiilin meydana gelmesiyle fâilin işlevi tamamlanır. 2) Fiil ile fâil arasındaki ilişki süreklilik taşır. İkinci anlamda âlem de öncesiz varlık olan Allah'ın fiili de ezeldir. Âlem ise öncesiz olan ve fiili de öncesiz olan Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla âlem kendi özüyle öncesiz değildir.¹⁷⁸ İbn Rüşd'ün bu anlayışının İbn Teymiyye'nin bu konudaki değerlendirmelerine yansımalarına daha sonra tekrar değineceğiz.

Gazzâlî, âlemin sonradan yaratıldığını, fakat nasıl yaratıldığı konusunda aklın kuşatıcı bilgiye sahip olamayacağına değinerek, bu konuda en doğru yolun, nakle dayanmak olduğunu yazmaktadır.¹⁷⁹ Gazzâlî'ye göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsedikleri, sudûr teorisi uyarınca âlemin yaratılması mümkün değildir. *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde, sudûr teorisinin reddine geniş bir şekilde yer veren Gazzâlî, çokluk kabul etmeyen, basit olan "Bir"den, araçlarla çokluğun meydana gelemeyeceğini, böyle bir anlayışın sonsuz sayıda basit birlerin sudûru anlamını taşıyacağını, dolayısıyla çokluğun hâkim olduğu âlem'in bu Bir'den doğamayacağını ifade eder.¹⁸⁰

177 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 75; Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VIII, s. 136-137.

178 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 39.

179 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 72-73.

180 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 59-63.

İbn Teymiyye de büyük oranda Gazzâlî'nin eleştirilerine katılır. Onun görüşlerinden kitaplarında bir hayli yaralanan bilginimizin kendine mahsus eleştirileri de vardır.

Birinci bölümde de değindiğimiz gibi, İbn Teymiyye Allah'a îmanın insanda fıtrî olarak bulunduğu fikrini savunur. Âlemde tüm varlıklar Allah'ın varlığını direkt insana bildiriyor olup hâdis olan her şey yaratıcıya işaret etmektedir.

Dış dünyadaki varlıklar olmasa bile insan Allah'ı tanır. Çünkü îman kazanılmaz, doğuştan getirilir. Delil-i fıtrîyi de böyle bilmek lâzımdır. İbn Teymiyye'nin îmanı bu şekilde tanımlaması şüphesiz Eflâtun'un "bilgi" teorisini çağrıştırmaktadır.¹⁸¹

İbn Teymiyye, eğer doğuştan îman ile dünyaya gelmemiş olsaydık, âlemdeki hiçbir delilin bizi îmana götüremeyeceği görüşündedir. Şayet îman zihnimizde bulunuyor olmasaydı ne kelâmcıların ne de filozofların delilleri bizi imana götürürdü.¹⁸²

İbn Teymiyye, varlıkların kadîm ve hâdis şeklindeki ayırımının da fıtrî olarak her insanda bulunduğunu beyan eder. Her yaratılan, meydana gelen hâdis olup bunları; ilim, irâde ve kudret sahibi bir fail'in ortaya çıkardığı bedîhi bir bilgidir.¹⁸³

İlâhiyat konusunda peygamberin getirdiği bilgiler en sağlam bilgiler olup onları olduğu gibi kabul etmeliyiz. Bu noktada naslara dayanmadan bir sonuca ulaşma gayretlerini bilginimiz gaybı taşlamak olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁴

181 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, s. 114-115, *Der'u Teârud*, I, 38-39; VIII, s. 448-449.

182 *İbn Teymiyye*, *Der'u Teârud*, VII, s. 219.

183 *İbn Teymiyye*, *Der'u Teârud*, VIII, s. 289-290; *Muvâfakat*, III, s. 78-79.

184 *İbn Teymiyye*, *Der'u Teârud*, IX, s. 267.

İbn Teymiyye varlıkların meydana gelmesi konusunda üç tane görüş ortaya konulabileceği düşüncesindedir.

1) Varlıkların meydana gelmesi, varlıklar bütününe kendindedir. 2) Varlıklar silsilesinin içinden bir illetle varlıklar meydana gelir. 3) Tüm varlıklar kendileri dışında bir illetle meydana gelir. Bilginimize göre ilk iki şıkkın yanlışlığı apaçık ortadadır. Ancak üçüncü anlayışı kabul ettiğimiz zaman varlıkların oluşumunu açıklayabiliriz. Bu da ilim, irâde ve kudret sahibi Allah inancıyla mümkündür.¹⁸⁵

İbn Teymiyye eleştirisine Yeni-Platoncu anlayışta sayı olmayan anlamda “Bir”in irreelliğiyle başlar ki; o her şeyin kaynağı kabul edilmiştir. Basit olup hiçbir nitlik kendinde mevcut değildir. Gazzâlî’nin çokluğun kendisinde bulunmadığı “Bir”den araçlar vasıtasıyla da çokluğun çıkamayacağı, filozofların bu delillerinin teselsül doğuracağı şeklindeki yaklaşımını İbn Teymiyye çok yerinde bulur.¹⁸⁶ Fakat kendisi daha temelden bir eleştiri getirir. Ona göre tüm nitelikler soyutlanarak kabul edilen “Bir”in reel karşılığı yoktur. O aynen matematik sayıları gibi sırf zihinseldir.¹⁸⁷ O, filozofların Tanrı anlamında “Bir”i kabul ederek ışınların güneş’ten sudûr ettiği gibi, akıl ve nefslerin de Bir’den sudûr ettiği şeklindeki örneklerini mesnedsiz bulur. Çünkü güneş ışınları hissedilirken filozofların ne Bir’i ne de ondan sudûr edenleri hissedilmez.¹⁸⁸

Şüphesiz bu eleştiri tümüyle sudûr teorisini iptale yöneliktir. Sadece bu tenkidi yerinde bulmak bile tamamen teorisinin iptali anlamına gelmektedir. Bilginimiz eleştirilerine nefis ve akılların reel karşılığı olmadığı şeklindeki yaklaşımlarıyla devam etmektedir.

185 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 189-191.

186 Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 59-63; krş. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, s. 111-112.

187 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 239.

188 İbn Teymiyye, *Der’u Teârud*, VII, s. 369-370.

Daha önce de değindiğimiz gibi İbn Teymiyye aklın ontolojik varlığını kabul etmez. Akıl, bir gariza (meleke) olup ancak varlıklarla berâber bulunmaktadır.¹⁸⁹ Filozof ve bazı kelâmcıların tanımladığı şekilde, “kendisiyle kaim mücerred cevher” değildir. Aklın zihnin dışında reel varlığını kabul etmediği gibi, nefsin de varlıkların zâtları dışında bir varlığı olduğunu kabul etmez.¹⁹⁰ Ayrıca bilginimiz, kendinden önceki kelâmcıların çoğunun da cisimler dışında akıllar ve nefslerin bulunduğunu reddettiklerini beyan ederek bazı kelâmcıların da bu konuda farklı farklı görüşler ortaya koyduklarından söz etmektedir. İlave olarak filozoflar da felekî nefis hakkında ittifak edilen bir görüş ortaya koyamamışlar, onlardan bir kısmı onu araz kabul ederken bir kısmı cevher kabul etmiştir.¹⁹¹

İbn Teymiyye, çokluğun ilişeceği düşüncesiyle Allah’tan tüm sıfatları nefyetmekle beraber on akıl ve dokuz nefsin O’ndan doğduğunu kabul eden filozof ve Sâbiiler’le, Allah’a doğurma atfeden Hıristiyanlar arasında fark olmadığını söyler. Üstelik onlar akılları erkek, nefsleri ise dişi kabul etmişlerdir. Bilginimize göre bu anlayış aynı zamanda Allah’a kızlar ve oğullar isnat eden müşrik Araplar’ın yaklaşımına da benzemektedir.¹⁹²

İbn Teymiyye’nin eleştirilerinden birisi de vahiyle doğrudan alakalıdır. Bilindiği gibi filozoflar vahiy olayını levh-i mahfuz veya Cebraîl diye isimlendirdikleri onuncu akıl açıklama gayretinde olmuşlardır. Onlara göre bu akıldan çıkan bilgilerle peygamberlerin nefisleri ittisal eder ve vahiy ortaya çıkar.¹⁹³ Bu anlayışın İslâm’ın vahiy öğretilerine karışıklıklar getireceği düşüncesinde olan bilginimiz sert tepki göstermiştir. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz.

189 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 131.

190 İbn Teymiyye, *Der’u Teârud*, I, s. 336-337; IX, s. 14; *Minhâcü’s-sünne*, I, s. 110.

191 İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, s. 110.

192 İbn Teymiyye, *Der’u Teârud*, I, s. 35.

193 İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, I, s. 244.

İbn Teymiyye'nin sudûr teorisine getirdiği eleştirilerden birisi de mâlullerin ilk ilkedden daha yetkin hale geldiği konusundadır. Gazzâlî bu konuda filozofları daha önce tenkid etmişti. Şöyle ki, sudûru kabul edenlere göre illetten ancak tek şey sudûr ederken mâlulden üç şey sudûr eder. Evvel sadece kendi zâtını aklederken malul hem kendi nefisini, hem ilk mebde'nin nefisini hem de malullerin nefisini akletmiştir. Bu ise Allah'ı tüm varlıklardan daha aşağı bir konuma indirgemektir. Bu teoride adeta Allah, âlemden bîhaber bir cansız gibi düşünülmüştür.¹⁹⁴ Bilginimiz de Gazzâlî'nin bu eleştirisine iştirak eder. Zira bilmek, işitmek, yapmak, irade etmek gibi nitelikler kemali gerektirdiğinden bu sıfatlara sahip olmayan bir varlık, bırakın tüm varlıklardan yüce olmayı bu sıfatlara sahip olan varlıklardan da aşağı bir mevkidedir.¹⁹⁵

İbn Teymiyye'nin bu delile getirdiği eleştirilerden birisi de kul ile Tanrı arasındaki ilişki konusundadır. Âlemin meydana gelmesini Allah'ın fiili olmadan feleklere bağlayan kimselere göre, kulun fiillerine Allah'ın iradesi dahil değildir. Varlığın oluşumunu sadece gâî nedenle açıklamaya çalışan filozoflar felekleri insanların Rableri konumuna oturtmuşlardır. Bilginimiz filozofların Yunan düşüncesinden mülhem olarak zât'ın kemâlinin "Mutlak Varlık"ı bilmekle mümkün olduğunu savnuduklarını söyler. Ona göre bu anlayış Cehmîler'in yaklaşımından daha kötüdür. Çünkü Cehmîler, zâtın kemâlini onlar gibi reel olmayan (mutlak varlık)a değil, Allah'a îmana bağlamışlardır.¹⁹⁶

İbn Teymiyye'ye göre Allah yoktan yaratan olup Kur'an ve diğer ilâhi kitaplar da bunu haber verir: "(O) her şeyi yaratandır." (Enam, 101). Ona göre Allah ile beraber ilim, irade ve kudret sıfatını kabul etmeyince yaratmadan söz etmek mümkün değildir.¹⁹⁷ Fiilsiz yaratma meydana gelemez.¹⁹⁸

194 *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 67, 100; krs. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 117.

195 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, II, s. 220-221.

196 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 269-270; *Muvâfakat*, III, s. 201.

197 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, I, s. 58; *Der'u Teârud*, VII, s. 393-394; *Muvâfakat*, II, s. 112.

198 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, I, s. 54.

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımız da Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin yerinde olduğunu görüyoruz. Kur'an'da her şeyi takdir eden, yaratan, devam ettiren; kulunu cezalandıran, mükâfatlandıran; kısaca devamlı âlemle ilişki halinde bulunan bir Tanrı'yla karşılaşılıyor. Oysa tüm bunların hiçbirisi Plotinus'un Bir'inde bulunmamaktadır. Nitekim Oliver Leaman da, ilk bakışta Tanrı-âlem ilişkisinde, Yeni-Platoncu anlayışın mistiklere çok cazip geldiğini ifade eder. Varlıkların meydana gelmesi sürecindeki çarpıcı misaller (analogy), Bir'in cömertliği gibi anlayışlar, mistikler açısından cezbedici bakış açıları kazandırmakla beraber, İslâm'ın Allah-âlem ilişkisine çok yabancı kalmaktadır.¹⁹⁹ Çağımız müslüman düşünürlerinden Muhammed el-Behiy de, Yeni-Platoncu anlayışın Hıristiyanlar'ın ellerinde şekillendiğini, Hıristiyâni bir içerikle birlikte Mu'tezile, filozof ve sûfiler kanalıyla İslâm'a girdiğini iddia etmektedir.²⁰⁰ Ayrıca el-Behiy, Yeni-Platoncu anlayışın Vahdet-i vücudçu olduğunu, âlemin ruhunun doğrudan Vahdet-i vücudu temsil ettiğini, Aristoteles ve Eflatun'da bulunan ayrı bir âlem anlayışının ortadan kaldırıldığını sözlerine ekler.²⁰¹ Ona göre, tüm bunların yanı sıra, Yeni-Platoncular'ın yazmış oldukları kitaplar ile, önceki kitaplara yapılan şerhler; müslümanlara putperestlikle birlikte "fenâ" üzerine kurulmuş olan doğu mistisizmini de getirmiştir. Buna ek olarak, İskenderiye felsefesi ekolüne mensup kimselerin kitaplarının müslümalara geçmesiyle de, Hıristiyanlara da yansıdığını sözlerine ekler.²⁰²

2- İmkan Deliline Yöneltilen Eleştiriler: İmkan delili şu şekilde tanımlanmıştır. Varlıklar iki kısma ayrılır: Zâtî dikkate alındığında zorunsuz olan varlık, yani mümkünü'l-vücut ile zâtî nazarı dikkate alındığında varlığı zarûri olan vâcibü'l-vücut. Mümkünü yok farz etsek, bundan muhal doğmaz, fakat zorunlu varlığı yok saymak imkansızdır. Mümkün varlıkların illet-ma'lûl ilişkisi yönünden sonsuza değin geriye dönüşü imkansızdır. İlet-ma'lûl ilişkisi açısından devir

199 Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 52.

200 Muhammed el-Behiy, *a.g.e.*, s. 171.

201 Muhammed el-Behiy, *a.g.e.*, s. 129-130.

202 Muhammed el-Behiy, *a.g.e.*, s. 157-158.

meydana gelmesi de yine imkan dışıdır. O zaman, ilk mevcut olan vacibü'l-vücuda ulaşmak zorunludur, o da Allah'tır. Bu, eşyânın ilk sebebi olup bütün noksanlıklardan uzaktır. Ekmel vücut ile mevcut olup, madde, sûret ve gaye gibi illetlerden berîdir.²⁰³ Müslüman filozoflardan Fârâbî, özellikle İbn Sînâ'nın kullandığı imkan delili Allah-âlem arasında bulunan ilişkiyi açıklamayı hedef edinir. Müslüman filozoflar bu delil ile, diğer felsefî delillerin çözüm noktasında eksik yönlerini tamamlamaya çalışmışlardır.

İbn Rüşd'e göre, vâcib-mümkün şeklindeki varlık taksimini ilkdefa filozoflar yapmamışlardır. Bu noktada varlığı kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayıran kelâmcılar filozoflarımıza esin kaynağı olmuşlardır.²⁰⁴ Bilginimize göre de filozofların bu noktada varlık ayrımı orijinal olmayıp onlar kelâmcılardan yararlanmışlardır.²⁰⁵

İbn Teymiyye delile kelâmcıları eleştirmekle başlar. Ona göre peygamberin getirdiği bilgilere, yâni naslara dayanmayan bir metodla filozofları ve diğer fırkaları dizginlemek isteyen kelâmcılar, bu emellerine ulaşabilmeleri şöyle dursun, ortaya koyduklarıyla filozofların yollarını açmışlar, onlara zemin hazırlamışlardır.²⁰⁶

Onların filozoflara yaptıkları yardımlardan birisi de hudûs delili ile ilgilidir. Kelâmcılar Kur'ân-ı Kerîm'de İbrahim (a.s.)'in kavmini Allah'a dâvet ederken söylediği; "Ben 'ufûl' edenleri sevmem"²⁰⁷ âyetine dayanarak yıldız, güneş ve ay'ın hareketinden dolayı peygamberin böyle söydeğini iddi aetmişlerdir. Kelâmcılara göre hareket eden şeye "ufûl etti" denir. Bilginimize göre kelâmcıların açtığı yanlış kapıdan giren filozoflar âyeti kendilerine göre manalandırarak "ufûl etti" kelimesini "değiştî" diye yorumladılar. Onlara göre

203 Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 60.

204 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 117-118.

205 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, I, s. 117-118.

206 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 418-420.

207 En'am, 76.

imkan delilinin kaynağı Kur'an olup İbrahim (a.s.) güneş ay, yıldız gibi varlıkların tegayyür etmeleri sebebiyle Tanrı'ya lâayık olmadıklarını halkına anlatmıştır. İbn Teymiyye, ufûl delilini fikri planda filozoflara hazırlayan Bîşr el-Merisî, Ebü'l-Vefa b. Akl, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi bilginleri kınayarak kelâmcıların da filozofların da âyetin anlamını bozduklarını söyler. Şöyle ki: Birincisi, bu olaylar silsilesinde Hz. İbrahim (a.s.): "Bu Rabbim" derken, onun kendi zâtıyla vacibü'l-vücut, kadîm, ezeli olduğu anlamında bir şey söylemedi. Yaptığı, toplumunun başına kakma, takdir yöntemiyle halkı dine çekmektir. Onlar Yunanlılar, Kenanlılar ve Sâbiîler gibi müşrik kimseler olup Allah'ın dışında Rabb'lere tapıyorlardı. Sâniyen, "ufûl" örtünme, gizlenme (ihticap), güneş ve ayın doğuş ve batış zamanı (magîb) olup mücerred bir hareket, intikal değildir. Üçüncü olarak, bunların verdiği anlamı ne seleften ne de dâimlerden kimse söylememiştir.²⁰⁸ Bilginimiz Kur'an'da kelâmcı ve filozofların anladığı şekilde hudûs ve imkan delili olduğunu kesin bir tavırla reddeder.

İbn Teymiyye imkan delili konusunda özellikle İbn Sînâ'ya sert eleştiriler yöneltir ve onun bu konuda, Aristoteles'de dahil, kimsenin söylemediği, aklın tuhaf karşıladığı şeyler söylediğini çoğu kitaplarında uzun uzun açıklar.²⁰⁹

İbn Sînâ varlığı ikiye ayırır: 1) Zorunlu varlık, 2) Mümkün varlık. Bu iki taksime onun bir varlık daha eklediğini görüyoruz ki bu da zorunlu mümkündür. Öyle sanıyoruz ki İbn Sînâ'yı böyle bir varlık anlayışına, Aristoteles felsefesindeki varlık anlayışı ile İslâm'ın varlık anlayışını uzlaştırmak gayretleri götürmüştür. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre Tanrı dışında felekler, akıl, madde-sûret de kadîmdir. Oysa İslâm inancında Allah dışında her şey yaratılmıştır.

İbn Teymiyye İbn Sînâ'nın zorunlu mümkün (vâcip li-gayrihî) anlayışını reddeder. Ona göre Arapça'da bir kere bunun karşılığı yoktur. Bir şey hem vâcip hem de mümkün olamaz. Onun vacip li-gayrihî dediğini kadîm varlığın içinde

208 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 156-157; *Muvâfakat*, I, s. 190-191; Ayrıca bkz. M.M. Şerif, *a.g.e.*, III, s. 37.

209 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 70.

görmek lâzımdır. Çünkü fitrî olarak varlığın kadîm ve muhdes diye ikiye ayrıldığını bilmekteyiz.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Sînâ'nın varlık anlayışında büyük bağılılık gösterdiği Aristoteles öncesindeki varlık anlayışı doğru idi ve âlem hâdis kabul ediliyordu.²¹⁰ Bunlardan birisi de Pytagoras olup o âlemin yaratıldığına ve Tanrı'nın sıfatlarla muttasıf olduğuna inanıyordu.²¹¹ Bilginimiz Aristoteles'in feleği bir taraftan kadîm kabul edip zorunlu varlık konumuna oturttüğünü, diğer taraftan ise ilk hareket ettiriciye (muharriku'l-evvel) muhtaç olduğunu zikrederek bu anlayışın tutarsızlık olduğunu ifade eder. Çünkü kadîm varlık hiçbir şeye muhtaç değildir.²¹²

İbn Teymiyye, varlığın vacip ve hâdis olarak herkes tarafından fitrî olarak bilindiğini pek çok yerde açıklar. Ona göre eğer fitrî olarak biz bu ayırımı yapamamış olsak ne kelâmcıların hudûs delili ne de filozofların imkan delili bu ayırımı yapmamızı bize sağlayamaz.²¹³ İbn Teymiyye'ye göre Allah dışında hiçbir varlık vacip (varlığı zorunlu) ve kadîm değildir. Feleklerin, akılların kadîm oldukları anlayışı da yanlıştır. Bilginimizi göre mümkün kavramı da İbn Sînâ tarafından tahrif edilmiştir. Mümkün, edilgen olup İbn Sînâ'nın zannettiği gibi kendi başına bir varlığı yoktur. İbn Sînâ'nın tanımladığı şekilde mümkün, olması ve olmaması imkan dahilide olan şey değil, bilakis varlığını vâcibü'l-vücut'dan alandır.²¹⁴ Bilginimiz mümkünün tanımında İbn Sînâ ve onun izleyen Fahreddîn er-Râzî gibilerin herkese ters bir yol izledikleri fikrindedir.²¹⁵

210 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 126-127; *Minhâcû's-sünne*, I, s. 62; II, s. 11; *Muvâfakat*, I, s. 69-70.

211 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 82-83.

212 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 299.

213 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 209-210; *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 389; *Muvâfakat*, III, s. 235.

214 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 288; *Muvâfakat*, III, s. 230.

215 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 247, 257.

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın vâcip li-gayrihi tanımının tamamen yanlış olduğunu, bu anlayışın Tanrı'yı inkara yol açacağını söylemektedir. Bir taraftan feleği kadîm kabul ederken diğer taraftan mümkün kabul etmenin hem akla hem de sem'iyata ters düştüğünü söylemektedir. Eğer bu şekilde, mümkünü kadîm kabul edersek berâberinde pek çok sorunu da ortaya koyacağımızı ve âlemin yaratılışını ispatlayamayacağımızı vurgular.²¹⁶

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın varlık anlayışındaki karışıklığın, âlem için nur (aydınlık) ve zulmet (karanlık) diye iki aslî unsur kabul eden mecûsîlere benzediğini söyler. Mecûsilerden bazılarına göre bu iki unsur kadîm iken, bazılarına göre zulmet muhdestir.²¹⁷ Bilginimiz Allah'ın yanında akıl, nefis gibi müstakil ilahlar kabul eden filozofların mecûsîlerden bile daha kötü bir konumda olduklarına değinir. Çünkü mecûsîler kadîmlerden birini övüp diğerini yererken filozoflar hepsini övmektedir.²¹⁸

İbn Teymiyye, feleklerin ezeliyeti konusunda filozofların iki noktada çelişkiye düştüklerini vurgular. 1) Sonsuz varlıklar imkansızdır. 2) Eğer feleklerin kadîmliğini kabul edersek, öncesi bulunan hâdis olayları ona bağlamak imkansızlaşır.²¹⁹

İbn Teymiyye'ye göre, İbn Sînâ'nın "zorunlu varlık" kavramının insanları ulaştıracağı sonuç, ya mutlak varlığı kabul etmek suretiyle kadîm-mümkün ayırımını reddeden vahdet-i vücud anlayışıdır, ya da bu konuda net bir görüşe ulaşamayan agnostik anlayıştır.²²⁰

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın yolunu izleyen Âmidî'nin kesin bir sonuca ulaşamadığını işaret eder. O, ma'lûl ve illet arasındaki ilişkiyi bir taraftan sonsuz

216 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 155-156; *Minhâcû's-sünne*, I, s. 61-62.

217 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 257.

218 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 346.

219 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 90; *Muvâfakat*, III, s. 50-51.

220 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 239; VII, s. 180.

diye kabul ederken diğer taraftan illet ve ma'lûl ikilisinin mümkün olduğunu söylemiştir. Bu şekilde bir anlayışı tutarsızlık olarak gören bilginimiz, böylesi bir yaklaşım neticesinde ya illet ile ma'lûl arasında devam eden bir ilişki kabul etmek gerekeceğini, ya da iki unsurun da aynı şey kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu açıklamaktadır. Ona göre ikisinin yanlışlığı da apaçıktır. Çünkü illet-ma'lûl arasında kopmaz ilişki varsa, bunların yokluk kabul etmemeleri ve ezelden beri var olmaları gerekir. Bunun yanlışlığı da ortadadır. Zira ezeli olan yokluk kabul etmez. Oysa illet-ma'lûl bütünü yokluğu kabul edicidir. İlet-ma'lûl'un aynı şey olduğunun yanlışlığı ise zaten ortadadır.²²¹ Âmidî bazen mu'tezile'den Ebû Hâşim ve ona uyan Fahreddîn er-Râzî'nin "cisim ezeli'dir ve bu hareketten de sükundan da uzaktır." görüşünden mülhem olarak ezeli hareketi tasdik ederken bazen de kabul etmez. O, bu duruma şöyle bir açıklama getirmeye çalışır. "Zaman birimlerinin birbirini izlemsi anlamında hareket ezeli'dir. Başkasına geçmesi anında ise hâdistir." Bu konuda Âmidî bir neticeye ulaşmakta güçlük hissetmektedir.²²²

Bilginimize göre İbn Sînâ'yı izleyen Eş'arî kelâmcılardan Fahreddîn er-Râzî de âlemin hudûsu noktasında tenakuza düşmüştür. O bir taraftan âlemin hâdis olduğunu açıklamaya çalışırken diğer taraftan bu görüşlerine aykırı fikirler öne sürmüştür. O, selefî bir eser olan *el-Mebâhisi's-Şarkıyye*'de kelâmcılara ait başlangıcı olmayan hâdislerin mümtenî olduğuna; zaman, hareket ve cisimlerin bir sonu bulunduğu dair delilleri zikredip arkasından da reddeder. Râzî zaman, hareket ve cisimlerin bir sonu bulunmadığını beyan etmektedir. İbn Teymiyye, Âmidî'den İslâm'a daha yakın kabul ettiği Râzî'nin bile bile batılı desteklemediğini, araştırmalarının kendini böyle bir sonuca ilettiğini, yeri geldiği zaman filozofları da eleştirmekten geri durmadığını vurgulamaktadır.²²³

221 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 148-149; *Der'u Teârud*, IX, s. 250.

222 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IV, s. 275-276.

223 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, s. 88; IV, s. 290; *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 429.

İbn Teymiyye'nin bu konuda eleştirdiği gruplardan birisi de mutasavvıflardır. Ona göre, İbn Sînâ'nın zorunlu mümkün (vacip li-gayrihî) şeklindeki akla ters düşen tanımı, en sonunda vacip-mümkün ayırımını reddederek bütün varlıkları tek varlık kabul eden vahdet-i vücudçu anlayışı doğurmuştur. Nitekim İbn Arabî, İbn Sebîn, Sadreddin Konevî ve Tilimsânî gibi mutasavvıflar hâdis, mümkün gibi ayırımları reddederek mutlak varlığı kabul etmişlerdir.²²⁴

İbn Teymiyye'ye göre, filozofların tüm sıfatlardan soyutlamak sûretiyle kabul ettikleri mutlak varlığın reel karşılığı yoktur. Yani onların vâcibü'l-vücut kabul ettikleri varlık sırf zihinseldir. Bilginimiz Aristoteles'in mantık kalıplarından olan beş tümel'in dış dünyada gerçekliği olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla bu kalıplara bakarak varlıkları sınıflara ayırmak ve diğer varlıklardan farklı kılmak amacıyla Allah'ın sıfatlarını reddetmek doğru değildir.²²⁵ Âlemin kadîm olduğu anlayışıyla birlikte hâdisatın açıklanmasının imkansız olduğunu belirterek böylesi bir te'vil'in pek çok yönden hatalı olduğunu söyler. Bazıları şunlardır: 1) Âlemin kadîm olduğu noktasında yapılan te'vil'in yanlışlığı kendiliğinden bilinir. Zâten peygamberler de âlemin yaratıldığına dair bilgi getirmişlerdir. 2) Gelmiş-geçmiş, zâhirî ve bâtinî dünyada bulunan tüm gruplar arasında bu te'vilci anlayışı zayıflatıcı yönler vardır. 3) Âlemin kadîm olduğuna dair akla dayalı sarih bir bilgi elde edilmemiştir. 4) Aklen bunu kabul edenler kolayca kaçmışlardır. 5) Fitrî ve zarûfî olarak her mef'ul'ün bir faili olması gerektiğini anlarız. Bunun gibi bu âlemin de bir muhdisi, faili olması gerektiğinin ibiliriz ve bu zamanla aynîleşmez. 6) Onların kabul ettikleri zihnî mutlak kavramlar reel değildir. 7) Kendileri tenakuza düşerek, bir taraftan âlemi kadîm kabul ederken diğer taraftan mümkün kabul etmişlerdir.²²⁶

224 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, III, s. 187-188; *Der'u Teârud*, III, s. 277; VI, s. 242; IX, s. 255-256.

225 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, I, s. 253, 301-302; *Der'u Teârud*, V, s. 119-120, 126; VI, s. 95-96, 242.

226 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, I, s. 102-103.

İbn Teymiyye varlıkları üç gruba ayırmıştır: 1) En yüce varlık kendi dışındakilere etki eder, ama onlardan etkilenmez. İlk mebde odur. 2) Başkasından etkilenir ve başkasını etkiler, insan gibi. 3) Başkasından etkilenir, fakat etki etmez, cemâdat gibi. Bilginimize göre, başkasına etki etmeyen ve başkasından etkilenmeyen de olsa olsa madum (yok) olabilir. Filozofların kabul ettiği ilk illet de etki etmeyen ve etkilenmeyen bir varlık olup bu durum madumluğu (yokluğu) göstermektedir.²²⁷

Filozofların yolundan giderek ilk illet'in âlemle ilişkiye geçmediği görüşünü kabulün insanları Dehrîliğe götürdüğünü söyleyen İbn Teymiyye, bunlarla Dehrîler arasındaki tek farkın isim farkı olduğunu iddia eder.²²⁸

Bilindiği gibi Gazzâlî'de, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Dehrîler dışında, âlemin Allah'ın sun'u ve fiili, Allah'ın da âlemin sâniî olduğunu kabul etmeyenin çıkmadığını beyan etmektedir. Filozoflara gelince, Gazzâlî'ye göre onlar âlemin Allah tarafından yaratıldığını açıklayamazlar. Bunların fâsid metodları bakımından fâil, fiil ve bu ikisi arasındaki ilişki açısından âlemin yaratılmış olması imkansızdır. 1) Fâil yönünden âlemin yaratılmış olması imkansızdır. Zira fâil (Allah) irâde sıfatına sahip olmadığı gibi diğer sıfatlardan da soyutlanmıştır. 2) Fiil yönünden imkansızdır. Zira filozoflara göre, âlem kadîm'dir. Fiil ise sonradan meydana getirilecek bir şeyi yoktan varlığa çıkarmaktır. Ancak, yaratma ve fiili kadîm kabul eden İbn Teymiyye için de bu eleştiri geçerli olsa gerektir. 3) Fiil ile fail arasındaki ilişkiden dolayı: Bilindiği gibi, filozoflara göre Bir'den ancak Bir çıkar. Dolayısıyla Bir'den muhtelif unsurların bulunduğu âlemin meydana gelmesi mümkün değildir.²²⁹ İbn Teymiyye'de bu konuda büyük oranda Gazzâlî'ye katılmaktadır. Çünkü ona göre de irâde, ilim ve kudret gibi sıfatlar ilk illet için kabul edilmeden âlemin yaratılışı açıklanamaz.²³⁰

227 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 304.

228 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, s. 335.

229 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 55-63.

230 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 126-127, 397; VII, s. 393-394; IX, s. 269, 273, 278; *Muvâfakat*, II, s. 155-156.

İbn Teymiyye, felsefî ve kelâmî delillere Allah'ın sıfatlarını nefy edenlerin sağlıklı sonuçlara ulaşamayacaklarını devamlı yineler. Ona göre, Allah kendini hangi sıfatlara vasıflandırdıysa biz de o sıfatlarla vasıflandırmak zorundayız. Kemâl sıfatlarıyla vasıflanmaya Allah mümkün varlıklardan daha layıktır. Âmidî ve Fahreddîn er-Râzî gibi kimseler felsefî yolları izlemeleri sebebiyle şüphelerden kurtulamamış ve kendileri de bunu itiraf etmişlerdir. Bilginimize göre buradaki hatâ, mümkün varlıkları kadîm varlığa kıyaslamaktan doğmaktadır.²³¹

Bilginimize göre, Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak onun âlemle doğrudan ilişkisi olmadığı şeklinde ifade edilen felsefî delil Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles'in ilk illeti yaratan olmayıp gai illet olması sebebiyle felekleri harekete geçirmektedir. Felekler Allah'a benzemek şevki içindedirler. Feleklerden gelen bu şevk sebebiyle muharrîku'l-evvel ilk hareketi verir. Fakat burada harekete asıl sebep olan ilk illet değil, ona yaklaşmaya çalışan varlıklardır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar bu yaklaşımı kabul etmek suretiyle Kur'an'daki Allah anlayışından oldukça uzaklaşmış, her şeyi yaratan değil, ilk maddeye şekil veren bir Tanrı inancına ulaşmışlardır.²³² Ancak, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin gâî nedeni kabul etmekle birlikte ona İslâmî bir içerik kazandırdıkları şeklinde fikirler de bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan birine göre, Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî'de de Tanrı âlemin gayesidir. Âlem, dâimî olarak en mükemmel olan Tanrı'ya benzemek için hareket eder. Fârâbî de Allah'ı âlemin nihâi gayesi olarak görmektedir. Lafızlar aynı olmakla beraber onlara yüklenen anlamlarda köklü farklılıklar mevcuttur. Fârâbî gâye delilini, "herşeyin bir gün Allah'a döneceği anlamında bir gâye" diye anlamaktadır. İddiaya göre Kur'an'daki ve şüphesiz en son varışın Rabbinedir.", "O, hem evveldir, hem âhirdir." gibi âyetler Fârâbî'nin görüşlerini doğrulamaktadır.²³³ Kanaatimizce bu uzlaştırma anlayışı pek yerinde değildir. Çünkü Aristoteles'in gittiği yolu

231 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 367-369.

232 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 114-115; *Der'u Teârud*, I, s. 126-127; IX, s. 269, 273, 278, 316; *Muvâfakat*, IV, s. 42; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, E.Ü.E.F.Y., İzmir 1985, s. 76.

233 Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İst. 1983, s. 230.

izleyerek, Allah'ı tüm sıfatlarından soyutlayıp âlemin harekete geçişini de tıpkı Aristoteles gibi gâye deliliyle açıklayan bir yaklaşım, Kur'ânî kavramların içeriğini değiştirmekle ilgilidir.

Allah'ı diğer varlıklara benzetmemek için tüm sıfatları nefy eden filozofların felsefe tanımını bilginimiz garip bulur. Onlar felsefeyi "kulun takatı ölçüsünde Allah'a benzemesi" diye tarif etmişlerdir. Bu anlayışa göre kul fiil, zât ve sıfatlar açısından Rabbe benzeyebilir. Bu şekildeki bir yaklaşım ittihad ehli mutasavvıfların görüşlerine "Allah tıpkı insan gibidir" şeklinde yansımıştır.²³⁴

İbn Teymiyye'ye göre, âlemin meydana gelmesini Allah'ın fiiline değil de feleklerin fiillerine bağlayan filozoflar yol bakımından Cebriyye mezhebinden daha kötüdür. Çünkü Cebriyye her şeyi Allah'ın kendi fiiline bağlarken olar bunu reddetmişlerdir. Bu açıdan ilim, irâde ve kudret sıfatlarını kabul etmeyerek, Aristoteles'in ilk illete benzeme dürtüsüyle feleklerin hareketine bağlamak en fena anlayıştır. İbn Sînâ, Fârâbî, Yahudi İbn Meymun ve Hıristiyan Yahya b. Adî gibi kimseler ilâhiyat konusunda en cahil insanlardandır.²³⁵ İlâhiyat konusunda Allah'ı tamamen zihinselliğe hasreden filozoflardan kelâmcılar daha doğru görüşlere sahiptirler.²³⁶ Bilginimiz, felsefî tüm delillerin fitrî yolu kapadığı kanatini taşımaktadır. Fıtraten her insan kadîm ve hâdis varlıkları hârici bir delile ihtiyaç duymadan ayırdetmektedir. İbn Sînâ, Fârâbî, Âmidî, Fahreddîn er-Râzî ve Sühreveridî el-Maktûl gibi kimseler bu fitrî yolu kapamışlardır.²³⁷

B) İBN TEYMIYYE'NİN ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİYLE ALÂKALI SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Yaratma Sıfatı

Şüphesiz varlığın meydana gelişi insanlık tarihinin en kadîm problemlerindedir. İnsanlık varlığın nasıl meydana geldiği konusunda dün bir şeyler söylediği gibi bugün de söylemekte, yarın da söyleyecektir.

234 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 82-83; VI, s. 70.

235 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, s. 59-61.

236 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 242.

237 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 247-248.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız gibi Yunan düşüncesinde ilâhi dinlerde olduğu gibi yaratan bir Tanrı inancı yoktur. Tanrı'nın fonksiyonu sınırlı olup ezeli maddeye şekil vermekle, ilk hareketle işlevi tamamlanmaktadır.

Oysa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'e göre herşeyi Allah yaratmıştır. Yaratılış maddeye şekil vermekle sınırlı değildir. Hatta her üç dine göre de yaratılış yoktan meydana getirmekle (ex nixilo nihil) ifade edilmiştir.

Yahudiliğe göre Tanrı yüce, aşkın bir varlıktır, Onu kimse göremez (Çıkış, 33, 20). Ama aynı zamanda Yahova insanlara yakındır (Mezmun, 145, 18). Yahova Bir'dir, Ondan başka tanrı yoktur (Tesniye, 4, 35), Gökte ve yerde olup biteni, insanların hareketlerini, hattâ düşüncelerini bilir (Mezmun, 139, 1-12). Tanrı herşeyin gerçek failidir (Amos 1, 4; 36...).²³⁸ Buna benzer pek çok ifadeyi Eski Ahid'de bulmak mümkündür.

Hıristiyanlığa göre de Tanrı, yüce ve aşkın varlıktır, kişilik sahibidir, yani Zât'tır. "O, erişilmez bir Nûrdur" (I. Timoteosa, 6, 16). Kâinatı idare eder, Onun tedbiri olmazsa kâinat olmaz. İnsanlar varlığı da hareketi de, Tanrı'dan alırlar. (Resullerin İşleri, 17, 28) o devamlı sûrette kâinatta icraattadır (Yuhanna, 5, 17).²³⁹

Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi İslâm'da da var oluşun kaynağı Allah'tır. Allah insanı yaratıcısıdır. Allah bütün dünyanın yaratıcısıdır: Gökteki meleklerden cinne (Rhaman; 14-15), göklere ve yere (Kehf; 22/19), güneşe, aya, gündüz ve geceye, dağlara ve şehirlere, ağaçlara, meyvelere ve tânelere kadar her şeyi Allah yaratmıştır.²⁴⁰

Yukarda verdiğimiz bilgiler, bozulmuş bile olsa Yahudilik ve Hıristiyanlıkla muharref olmayan İslâm'daki Tanrı kavramının içeriğiyle Yunan düşüncesinin ortaya koyduğu Tanrı kavramının içeriğinin ne derece farklı olduğuna dikkat çekmek içindir.

238 Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayihan Yay., İstanbul 1987, s. 10-11.

239 Yıldırım, Suat, *a.g.e.*, s. 18.

240 Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara ts.

Allah'ı anlamak için birinci derecede naslara bakan İbn Teymiyye'ye göre, Aristoteles'le birlikte feleklerin kідeminden bahsedilerek Tanrı'nın tüm sıfatları nefyedilmiştir. Ona göre Aristoteles'ten önceki filozoflar âlemin hâdis olduğuna inanıyorlardı. Hatta Eflâtun'a göre bile felekler kadîm değildi.²⁴¹ Pythagoras gibi filozoflar Tanrı'yı yaratıcı kabul ediyorlardı.²⁴² Aristoteles ile birlikte Tanrı'nın yaratıcı nitelikleri nefyedildi. Onu izlemek sûretiyle feleklerin kідemine inanan, Allah'ta bulunan kemâl sıfatları nefyeden müslüman filozoflar, bazı kelâmcılar ve vahdet-i vücud ehli mutasavvıflar, zerreden kūrreye her şeyi Allah'ın yarattığı şekildeki varlık anlayışını ortadan kaldırdılar. Bilginimize göre bu sınıf insanlar Allah'ın yaratıcılığını kabul eden müşrik Araplar'dan, Allah'ı yaratıcı kabuleden Hıristiyan ve Yahudiler'den çok daha kötü bir konumdadırlar.²⁴³

İbn Teymiyye'ye göre ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarla Allah'ın muttasıf olmaması düşünülemez. Eğer bunlar filozofların dedikleri gibi ilk illette bulunmuyorsa ona cahillik, irâdesizlik ve acizlik gibi sıfatlar atfetmek kaçınılmazdır.²⁴⁴ Daha önce de değindiğimiz gibi bilginimiz Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle beraber Eş'arî anlayıştaki sıfatlar zat üzerine zâittir.²⁴⁵ Anlayışını kabul etmediği gibi Gazzâlî'nin akissiz olarak sıfatlar zât'a muhtaçtır²⁴⁶ şeklindeki yaklaşımını da kabul etmez. Sıfatların zâttan ayrı ontolojik varlıkları yoktur. Fakat filozofların yaptığı gibi tüm yetkinlikleri zât'a münhasır kılma yaklaşımını da reddedilmiştir. Sıfatlar zât'a dahildir.²⁴⁷

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda üç temel fikir vardır: 1) Ehl-i nazar ve kelâmcılara göre Allah'ın fiil, irâde ve konuşması ezelde mümkün değildir; gelecekte ise ezeli olarak onun fiiliyatta bulunacağı nizâ (tartışma) konusudur. 2) Allah'ın dışında felekler, akıllar ve bunların haricinde

241 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, I, s. 126-127; krş. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 17.

242 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 82-83; *Der'ü Teârud*, IV, s. 60-61.

243 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, VI, s. 128-129.

244 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 112.

245 *Muvâfakat*, III, s. 9-12.

246 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, III, s. 394-395.

247 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârud*, III, s. 20-23; X, s. 12, 232-233; *Minhâcü's-sünne*, I, s. 70-71; *Muvâfakat*, II, s. 118; III, s. 14-15.

kadîm varlıklar kabul eden filozofların görüşlerine göre Allah sâdece kendi zâtıyla fiiliyatta bulunup âlemde bulunan hiçbirşey onu değiştirmedeği gibi âlem de onun tarafınan meydana getirilmez. Yani âlemde gördüğümüz hâdis varlıklar bu anlayışa göre bir muhdis olmadan varlık alanına çıkmışlardır. 3) İnsanların büyük bir çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre, âlemde bulunan her birşey, Allah'ın dâimî olan kudretiyle yoktan yaratılmıştır. Allah'ın tüm sıfatları ezeli olarak Allah'ta bulunuyor olup her bir sıfatta devamlı faal haldedir. Allah ezeli olarak, dilediği zaman konuşan, kendi zâtıyla fiillerde bulunandır. Bilginimize göre bu görüş aynı zamanda felsefe imamlarının da görüşü olup Aristoteles öncesi filozoflar bu fikri benimsiyorlardı.²⁴⁸

İmam Gazzâlî'ye göre fiilin hâdis olduğunu kabul etmeyince âlemin hudusu açıklanamaz. Allah'ın fiili kadîm değildir. Fiilin hâdis olduğunu kabul ettikten sonra ise fail ile fiilin bir araya gelmesinde mahzur yoktur.²⁴⁹ Bilindiği gibi Gazzâlî, felekleri kadîm kabul eden filozofların âlemin hudusunu açıklama noktasında tutarsız olduklarını beyan etmiştir.²⁵⁰

Bu konuda İbn Rüşd'de fiil ile fâil arasındaki ilişkinin sürekl olmasının yetkinlik olduğunu, dolayısıyla bu konuda Gazzâlî ve diğer Eş'arî bilginlerin değil filozofların görüşlerinin doğru olduğunu söylemiştir.²⁵¹

İbn Teymiyye'ye göre ise fiil ile fâil arasındaki ilişki mevzuunda üçtür görüş söylenebilir: 1) Eser ile müessir arasında ayırım kabul etmeyen, âlemi ve yaratıcıyı kadîm kabul eden Dehrîler'in görüşü. Bilginimize göre bu, görüşlerin en fenâsıdır. Bu anlayış gereğince hâdislerin meydana gelmemesi, teselsül olması gerekir ki bu akla ters düşer. 2) Çoğu kelâmcıların kabul ettikleri gibi eser müessirden sonra gelmektedir. 3) Eserle müessir arasındaki ilişkide, zaman açısından öncelik ve sonralık yoktur. Ona göre doğru olan görüş de budur. Allah

248 İbn Teymiyye, *Minhâcî'l-sünne*, II, s. 21.

249 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 61.

250 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 75.

251 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 139.

bir şey dilediğinde hemen olur (kün feyekûn) ve eser müessirden zaman açısından öne geçmemekte ve geriye de kalmamakta, onu izlemektedir.²⁵²

Yukardaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında, Allah'ın âlemlerle ilişkisi konusunda ortaya konan görüşlerden İbn Rüşd'ün görüşü bilginimizin teveccühüne mazhar olmuştur. Fiil ile fâil arasındaki ilişki hemen hemen her ikisinde de aynıdır.

Âlemin nasıl meydana geldiği noktasında İbn Rüşd fazla açıklama yapmazken; selefî bir metodu izlemesi sebebiyle bu konuda daha fazla ihtiyatlı olması beklenen bilginimiz aklî çıkarımlarıyla sorunu çözmeye çalışmakta, zaman zaman aynı anlayışı savunan başkaları da olduğunu söyleyerek sorunu hafifletmeye gayret göstermektedir.

Bilginimiz problemin büyüklüğünün farkında olup, “Şayet yaratma kadîm ise yaratılanın da kadîm olması” gerekir şeklinde yapılan eleştiriye şöyle cevap verir. Yaratma işi, Yaratıcı ile kâim olan bir fiildir. Yaratılmış olan şey ise muhdestir. Bu görüşü Küllâbiyye Hanefiyye, Hanbeliyye, Şafiiyye, Malikiyye ve Sûfiyye ile hâdisçiler savunmuşlardır.²⁵³

İbn Teymiyye devamlı yaratmanın ve fiilin kadîm; yaratılanın hâdis olduğunu tekrarlamaktadır. Ona göre yaratma fiili masdar olup bir başlangıcı yoktur. Yaratma ile birlikte ortaya çıkan tesir gücü kadîm, meydana gelen eser hâdistir.²⁵⁴ İbn Teymiyye, yaratmayı masdar olarak ifade ederken kanaatimizce potansiyel bir güç gibi görmek istiyor. Fakat potansiyel güçte devam eden bir fiil, yaratma imkansızdır. Ayrıca konuyu açıklama noktasında öne sürülen benzetmeler tutarsızdır. Kadîm yaratmayı “kün feyekûn”, kalemi kırdım derken

252 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, , III, s. 48-50.

253 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, V, s. 404-405; *Muvâfakat*, I, s. 215; II, 142-143; *Der'u Teârud*, IV, s. 60-61.

254 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 215; III, s. 49; IV, s. 52; *Der'u Teârud*, VI, s. 189; VIII, s. 134; IX, s. 239-240; *Minhâcü's-sünne*, I, s. 45.

kalemin kırılması, camı kırdım derken camın kırılması misalleriyle²⁵⁵ fail ile meful arasında zaman geçmediği şeklinde anlamak; bilginimizin devamlı filozofları suçladığı türden bir şeydir. Yani bu yaklaşım âlemin hudûsunu açıklamaktan uzaktır. Bilginimizin yaratma konusunda verdiği örneklerden birisi de güneşten çıkan ışınlar misalidir.²⁵⁶ Bilginimiz Allah'ın âlemi yaratışını buna benzetir. Bu örnek oldukça yanlıştır. Bir defa güneş ile ondan çıkan ışınları varlık yönünden birbirinden ayıramayız. Bu örneği kabul ettiğimizde sudûr teorisine yaklaşmış oluruz. Bu konuyu işlerken İbn Teymiyye, filozofların Bir'den âlemin çıkışını ateşten sıcaklığın, güneşten ışınların çıkışını örnek vermelerini tutarsız görmüştü. Zira güneş ışınları ve sıcaklık hissedilmesine rağmen Bir'den sudûr hissedilemezdi. Âlemin kâdeminin akıl tarafından reddedildiğini söyleyen bilginimiz; yaratmanın ve fiilin kadîm olması fikrinin ise, aklın kabul ettiği bir netice olduğu görüşündedir.²⁵⁷ Kanaatimizce bilginimiz bu görüşü sebebiyle reddettiği filozofların konumuna düşmüştür. Âlemin ezeli bir şekilde yaratıldığı da kolay anlaşılabilir bir şey değildir.

Allah'ın yaratması ve fiili şüphesiz İbn Teymiyye'den önce de çok tartışılan konulardandır. İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, imam-ı Azam Ebû Hanife ve eski selefî bilginler de Allah'ın fiilinin ve sıfatlarının ezeli olduğunu, dolayısıyla yaratmasının da ezeli olması gerektiğini söylemişlerdir. İmam-ı Azam *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde bu konuyla ilgili şöyle demiştir: "Allah'ın sıfatları var olmuş ve var olacaktır. O'nun isim ve sıfatlarından hiçbirisi sonradan olma değildir. O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde sıfatıdır. O kudretiyle daima kâdirdir, kudret O'nun ezelde sıfatıdır. Kelâm ile konuşur, kelâm O'nun ezelde sıfatıdır. Yaratması ile daima hâlıktır, yaratmak O'nun ezelde sıfatıdır. Fiil ile daima fâildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır."²⁵⁸ İmam Pezdevî de bu fikri savunarak fiilin hâdis olduğunu söyleyen Eş'arîler'in Mu'tezile ile aynı görüşte olduklarını iddia etmiştir. Ona göre Matürîdî mezhebinin görüşü de İmam-ı Âzam'ınki gibidir.²⁵⁹

255 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 211; II, s. 49, 215.

256 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 57.

257 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 195.

258 *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Doç.Dr. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992, s. 55.

259 İmam Ebû Yusuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 2. bs., çev. Prof.Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 99-100.

Bu konuya farklı bir şekilde yaklaşan bir iddiaya göre, zannedildiği gibi Eş'ariler ile Matürîdîler arasında köklü farklar olmayıp ihtilaf lafızlardan dolayı doğmuştur. Matürîdî, bu konuyla ilgili olarak, Allah'ın tekvîn, rahmet, rızık gibi fiilî sıfatlarının da, diğer sıfatları gibi ezeli olduğunu; fakat bunların, ma'lûm, makdûr, murâd, mükevven gibi hâdisâta taalluk eden ilişkilerde hâdis olduklarını ve dolayısıyla bu konularda kadîm olduğu zannına düşmemek için hudûs anlarının zikredilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁶⁰

İbn Teymiyye Allah'ın yaratması konusunda ister İbn Rüşd'den esinlenmiş olsun isterse kelâmcılardan, sorunu çözmekten çok uzaktır. Bilginimiz diğer selefi bilginlerden farklı olarak aklî delillerle birlikte problemi çözmeye çalışmıştır. Fakat kanaatimizce bu konuda başarılı olamadığı gibi suçladığı filozofların konumuna düşmüştür. Şöyle ki, eğer Allah ile birlikte fiili de kadîm ise, yaratmanın bir başlangıç ve sonu yoksa, ya âlemde hiç bir şeyin meydana gelmemesi, yada herşeyin kadîm olması gerekir. Nasıl ki İbn Sînâ ve Âmidî gibi filozof ve kelâmcılar, feleklerin kıdemi sebebiyle âlemin yaratılışını açıklama noktasında açmazlara düşmüşlerse, Allah için kadîm fiil yaratma kabul edenler de bu problemde kendilerini kurtaramamışlardır.

Şâyet doğru anlamışsak İbn Teymiyye bütünüyle reddettiği te'vil yöntemini bu konudaki yaklaşımlarıyla kendisi de kullanmıştır. Konuyu aklî delillerle açıklama noktasında fazla başarılı olamadığının farkında olan İbn Teymiyye; müslim ve gayri müslim pek çok kimsenin, âlemin yaratılmış olduğunu kabul etmelerine rağmen aklî delillerle konuyu açıklamaya güçlerinin yetmeyeceğini itiraf ettiklerini söyler. Ona göre Yahudi Musâ b. Meymun, nebevî sözlerle felsefi sözleri birbirine karıştıran Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî de bu görüşü savunmuşlardır.²⁶¹

260 Işık, Kemal, *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Doçentlik Tezi), Fütüvvet Yay., Ankara 1980, s. 84.

261 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 73; II, s. 114.

İbn Teymiyyenin Allah'ın yaratması ve fiilinin kadîm olduğu noktasında farklı görüşleri olduğu gibi; âlemde meydana gelen olayları cevher, araz, madde-suret gibi kavramlarla açıklamaya çalışan kelâmî ve felsefî açıklamaları reddeden yaklaşımı da sözkonusudur.

Bilginimiz, âlemde varlıkların meydana gelmesinin sükun, hareket, ayrılma ve birleşme niteliklerine bağlı olduğu fikrini savunan kelâmî delilleri kabul etmediği gibi, felsefecilerin ve Neccâriye, Hâşimiyye ve Küllâbiye gibi kelâmcıların madde ve sûret ile varlığı açıklamalarını da kabullenmemiştir.²⁶²

Ona göre, İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisindeki görüşü Aristo'nun görüşü olup İslâm'ın bu konudaki görüşüyle alâkası yoktur. Bu anlayışa göre nebâtât, cemâdat ve hayvanlar dört unsurun birleşmesiyle meydana geliyor olup varlıkları dâimî olan semavâtın hareketleriyle bağıntılıdır. Allah meydana gelen oluşumlar için direkt emir veren değildir. İbn Sînâ'ya göre de, feleklerin gerisinde, kendi zâtıyla kaim akıllar vardır. Bu akılların cevher olduğu söylendiği halde araz olarak insan nefesine dayandığı da iddia edilmiştir ki bu tenâkuzdur. Bilginimize göre bunlar arazla cevheri, sıfatla mevsufu birbirine karıştırmışlardır.²⁶³

Bilginimiz, kademeli olarak çeşitli faktörlerle âlemde meydana gelen değişimlerin açıklanmasının İslâmî anlayışa ters düştüğü, Allah'ın yetkinliğine sınırlama getirdiği düşüncesindedir. Kanaatimizce İbn Teymiyye bu konuda haklıdır. Çünkü Kur'an'daki her şeyi anında meydana getiren, değiştiren; tüm kemal sıfatlarla fiiliyatta bulunan bir Tanrı, filozofların ortaya koydukları Tanrı'dan çok farklıdır.

2. İrade Sıfatı

a) **Allah'ın İrâdesi:** Bilginimiz, sıfatlardan soyutlanmış bir varlığın âlemi meydana getirmesini imkansız görmüştür. Filozofların Mutlak Varlığında ilim,

262 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, I, s. 188-189; III, 234.

263 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VIII, s. 217-219.

irâde ve kudret sıfatları bulunmamaktadır. Bilginimizin belirttiği gibi, filozoflar ve irade sıfatını kabul etmeyen Mutezîlî kelâmcılara göre, Allah tercih etmeksizin varlıkları meydana getirmiştir. Yani o muraccih değildir. Çünkü tercih, seçim ancak irade ile olur. Oysa onlar irâdeyi kabul etmemişlerdir. Onlara göre Allah fiiliyatta da bulunmamaktadır. Dolayısıyla onların kabul ettiği Tanrı sırf zihinsel olup gerçekliği yoktur.

Yaratma'nın ilim, irâde ve kudret sahibi bir fail olmadan imkansız olduğunu söyleyen bilginimiz; bu sıfatların mâhiyetleri aynı olmamakla beraber aralarında kopmaz bağlar olduğunu ifade eder. İlim, irâde ve kudret gibi sıfatları, bir kısım filozof ve Fahreddîn er-Râzî gibî kelâmcıların aynı şey kabul etmekle iki ayrı şeyi bir kıldıklarını söyleyen İbn Teymiyye, onların bir bütün olan insanı da çeşitli kısımlara ayırmak suretiyle olayları birbirine karıştırdıklarına değinir.²⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre diğer sıfatlar gibi irâde de kadîmdir. Bu konuda problemin farkında gözüken İbn Teymiyye, irâdenin tür olarak kadîm olmakla beraber muhdesâtın hâdis iradeyle ortaya çıktığını beyan eder.²⁶⁵ Devamlı surette filozofları kadîm felek anlayışları sebebiyle teselsülle suçlarken, kendisi de ilim, irâde ve kudret gibi sıfatları kadîm kabul etmekle aynı konuma düşme durumuyla karşı karşıyadır. Kadîm fiil ve sıfatlar kabul eden bilginimiz de âlemin yaratılışı konusunda problemleri çözmekten uzak görünmektedir.

Tam bir illetin hâdislere ilişmemesi gerektiği düşüncesiyle, hâdis varlıkları sebepsiz olarak meydana geliyor kabul ederek; onların meydana gelişini feleklere bağlayanların yanlış yolda olduklarını söyleyen İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve onu izleyen kimselerin hem felekler hem de hâdisatın Allah'ın zâtıyla kaim olan dâimî iradelerle yaratıldığı fikrini kabul ettiklerini söyler. Öyle görülmüyorki İbn Teymiyye bu yaklaşımı kabul etmektedir. Fakat iradeyi kadîm kabul ettikten sonra hâdis iradeleri de kabul ederek kadîm iradenin içinde mütalaa etmek oldukça karışık bir durumdur.²⁶⁶

264 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 294-295.

265 İbn Teymiyye, *Der'u Tedrüd*, IX, s. 129.

266 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 56-57; krş. Ülken, Hilmi Ziya, *İlâm Felsefesi*, 4. bs., Cem Yay., İstanbul 1993, s. 260.

İbn Teymiyye'ye göre, Allah bir şeyi yaratmadan önce irade eder. İrâdesiz hiçbir şey yaratmaz. Demek oluyor ki, fiilden önce irade ve kudret; mef'ul'den önc de fiil yer almaktadır.²⁶⁷ Kudret ve iradeden yoksun bir varlık sadece zihinsel olup ontik karşılığı yoktur.²⁶⁸

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştirerek, onun ileri sürdüğü gibi filozofların Allah'ın iradesini reddetmediklerini, sadece insanların irâdesine benzeyen bir iradeye sahip olmadığını kabul ettiklerini iddia etmesinin doğru olmadığını söyler. Ona göre bu yaklaşımın sebebi, İbn Rüşd'ün taassupkâr bir tarzla filozofları savunmasıdır. Bu değerlendirmeye rağmen bilginimiz, İbn Rüşd'ün bu konularda İbn Sînâ ve diğer filozoflardan daha doğru bir görüşe sahip olduğunu beyan eder. Bunun yanında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî doğruya tüm filozoflardan daha yakındır.²⁶⁹

Ayrıca o, İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille* adlı eserinde, Allah'ın iradesinin kadîm mi, yoksa hâdis mi olduğu konusunda kesin delil bulunmadığı görüşünde olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, kadîm iradeden hâdislerin meydana gelişini cumhurun kabul etmediği gibi, kadîm varlıkta hâdis iradenin olamayacağı konusunda da kesin bir delil bulunmadığı görüşündedir.²⁷⁰

İbn Teymiyye, fâil-i muhtar olanın kudret ve iradesiyle fiiliyatta bulunduğu açık olmakla beraber; gerekli kılan irade ve tam kudretin yanında mef'ulün varlığının da gerekli olup olmaması konusunda ihtilaf olduğunu söyler. Ehl-i sünnetten kaderi kabul edenlerle onları izleyen bir grup, fiilin varlığının gerekli kılanı (muktedî) gerektirdiğini söylemektedirler. Kadercî Cehmîler'le kaderi nefyetmek suretiyle onlara uyanlar ve Allah'ın sıfatlarını ve kaderi nefy eden Mutezîliler bunu kabul etmezler. Onlara göre fail, kâdir olan varlık vücub yoluyla değil cevaz yoluyla fiiliyatta bulunur. Fâil-i muhtar, takdir edilenlerden birini diğerine bilâ müraccih olarak tercih eder.²⁷¹

267 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 58.

268 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, s. 111.

269 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 141-143.

270 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 128; krş. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 212-213.

271 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 110.

İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarını hikmet ve rahmetiyle birlikte anlamamız gerektiği görüşündedir. Ona göre Eş'arîler, Zâhirîler, dört imama mensup pek çok fukaha olaylar arasında hikmet olduğunu reddetmişlerdir. Oysa cumhur Allah'ın iradesi ve kudretiyle beraber hikmet ve rahmeti de kabul etmişlerdir. İbn Teymiyye bu konuda hikmete önem veren filozoflara da tenkidler yöneltmiştir. Filozoflar her ne kadar hikmeti kabul etseler de doğruya ulaşamamışlardır. Çünkü onlar Allah için irade sahibi olmayı ve fiiliyatta bulunmayı kabul etmemişlerdir. Oysa Allah âlemi irade, kudret ve hikmete bağlı olarak yaratmıştır.²⁷² Bu görüşüyle kelâmcıları hikmeti reddetmekle suçlayan İbn Rüşd, filozoflar hikmeti kabul etseler bile onu doğru anlamadıkları şeklinde İbn Teymiyye'nin tenkidine uğramaktadır.

b. İnsanın İradesi:

İbn Teymiyye'nin eserlerini incelediğimizde insanın sorumluluğuna çok fazla önem veren bir kimse olduğunu müşahede etmekteyiz. Buna bağlı olarak, ilk dönem selef âlimlerinin yapmadığı bir işi yaparak aklî ve naklî delillerle insanın sorumluluğu ölçüsünde bir yetkinliğe sahip olduğu konusunu bilginimiz devamlı vurgulamaktadır. İbn Teymiyye, bu noktada her şeyi Allah'ın kudret ve iradesine bağlayarak, insana kendi irade ve kudretiyle bir şey yapma ya da yapmama noktasında hiçbir alan bırakmayan kaderci anlayışları reddettiği gibi, İnsanın tüm yapıp etmelerini kendisinden bilen Mu'tezilî anlayışı da tenkid etmiştir. Doğrusunu bu iki anlayışın ortalarında bir yerlerde aramaya çalışmıştır.

İrade konusunda kelâmcıları üç sınıfa ayırmak mümkündür: 1) Cebriyye; Kulun bütünüyle Allah'ın yarattığı fiillere bağlı olduğunu, fiil üzerinde hiçbir katkısı olmadığını söyleyen, Cehm b. Safvan'ın kaynaklık ettiği iddia edilen anlayıştır. 2) Kaderiyye; Bu anlayışa göre ise, insanın bütün fiilleri, Allah'ın iradesinden ayrı olarak, sırf kendi iradesiyle meydana gelmektedir. Bu anlayışın başlatıcılarının Ma'bed el-Cühenî (ö. 691) ve Geylân ed-Dımaşkî (ö. 195/773) olduğu kabul edilmiştir. Daha sonra aynı görüşü savunan Mu'tezilî'nin, bu bakış açısına felsefî bir zemin hazırladıkları söylenmiştir. 3) Ehl-i sünnet: Cebriyye

272 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 110-111.

ile Kaderiyye arasında yer alan anlayıştır. Bunlar Cebriyye'nin kabul ettiği şekilde kulun, fiili üzerinde hiçbir tesiri olmadığı fikrini kabul etmedikleri gibi, fiilinde tamamen özgür olduğunu savunan Mutezîlî anlayışı da kabul etmemişlerdir. Ehl-i sünnetten bir grup Cebriyye'ye bir grup da Kaderiyye'ye yakındır.²⁷³

Selef de ehl-i sünnettendir. Fakat bunların irade konusunda sergiledikleri fikirler farklıdır. İlk selef bilginleri irade konusu üzerinde durmamış ve bu konuda soru sorulmasını da uygunsuz görmüşlerdir. Ahmet b. Hanbel (241/855) ve Buhârî (256/870) gibi bilginler, kelâm konularına dair risâleler yazmakla beraber, irâde konusuna değinmemişlerdir. İmam-ı Azam ise *Fıkhü'l-Ekber* adlı kitabında her şeyin Allah'ın kader ve kazasıyla meydana geldiğini söylemekle yetinmiştir.²⁷⁴

Dördüncü asra kadar selefî âlimlerin çoğunluğu Kaderiyye'yi reddetmişler ve onlardan uzak olduklarını açıklamışlardır. Selefin red anlayışında Cebr görüşü sezinlenmekteyse de onlar cebr kelimesinide reddetmişlerdir. İnsanın sorumluluğunu temellendirme noktasında, açıkça ifade etmekle birlikte hemen hemen “tefviz” görüşünü savunmuşlardır.²⁷⁵

İbn Teymiyye, kulun sorumluluğuna büyük önem vererek aklî ve naklî delillerle, insanın fiiliyatta bulunduğu şeyler üzerinde belirli oranda pay sahibi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Bilginimiz hareketi üçe ayırmaktır: 1) Kasrî Hareket, 2) Tabii hareket ve 3) İrâdî hareket. İbn Teymiyye sorumluluk noktasında, insanın fiillerinin irâdî olduğunu söylemiştir. Ona göre her şeyi irade eden ve yaratan Allah'tır. Fakat

273 Öner, Necâti, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 41-44.

274 Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1984, s. 171-173; Gölcük, Şerâfettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (Doçentlik Tezi), Kayıhan Yay., İstanbul 1979, s. 169-171.

275 Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s. 174-175.

Allah'ın iradesi, kulun sorumluluğunu ortadan kaldıracak şekilde anlaşılabilir. Onun için her şeyi Allah'ın belirlediğini, insanın fiillerinde hiçbir tercih, kudret, meyil gibi nitelikler taşımadığını söyleyen Cebriyye'yi kabul etmediği gibi, her şeyin insanın elinde olduğunu, dış sebeplerin onun yapısında değişiklik meydana getiremediğini söyleyen Kaderiyye'yi de reddetmiştir.

İbn Teymiyye iradeyi ikiye ayırmıştır: 1) Mukadder (takdir edilmiş) irade, 2) Dînî irade. Birincisi tamamen Allah'a bağlı olup onda kulun bir dahli yoktur. İkincisine, yani dini iradeye gelince durum başkaldır arz etmektedir. Bu noktada, ortaya çıkan bir şey de Allah'tan gelen sebepler yanında kuldaki gelen sebepler de rol sahibidir. Sonuç üzerinde, kuldaki gelen sebepler etkili olmaktadır. Ona göre, kuldaki gelen sebepler fiilin oluşumuna yardımcı unsurlardır.²⁷⁶

Bilginimiz, kulun irade ve kudretinin Allah tarafından yaratıldığı, kulun sadece yaratılanları "kesb" ettiği şeklindeki Eş'arî anlayışı şiddetle reddetmektedir. Ona göre bu görüş Cehmiyye'nin görüşünden farklı değildir. İbn Teymiyye'ye göre "cebr" kelimesi mücmel bir ifade olup Kur'an ve sünnette kullanılmamıştır. Âlemin Allah'ın irade ve kudreti dahilinde devam etmesi anlamında cebr kelimesinin insan için kullanılamayacağını söylemektedir.²⁷⁷

İbn Teymiyye, dînî irâde alanına giren konularda gerçek fâilin insan olduğunu söylemektedir. O, irade ve kudretiyle birlikte fiiliyatta bulunmaktadır. Netice olarak her şeyi Allah yaratmasına rağmen, sorumluluk alanındaki takdir kulun irade ve meyili ile bağıntılıdır.

İbn Teymiyye'ye göre insanın irade yeteneğine sahip olması sadece iradeyi değil, irade ettiğini gerçekleştirecek kudreti de içine almaktadır. Yani muhtar olmak, kesin irade ve tam bir kudret sahibi olmayı gerektirir. Allah Teâlâ'da filozofların iddia ettikleri gibi, sıfatlardan soyutlanmış mücerred bir zât

276 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 256.

277 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, s. 50-51.

olmayın irade ve kudretiyle yaratma fiilini gerçekleştirmektedir. Bilginimiz, Allah'ın sadece zatıyla âlemi ezelde yarattığını söylediğimizde, bunun, âlemdeki her şeyin ezelden itibaren Allah'la beraber olmasını gerektireceğini, bunun ise imkansızlığının apaçak olduğunu söylemektedir.²⁷⁸ Her ne kadar bilginimiz problemi çözdüğü şeklinde bir intibâ vermeye çalışsa da ortaya tatmin edici neticeler koyamamıştır. Çünkü O, Gazzâlî'nin hilafına olarak fiilin kadîm olduğunu, Allah'ın yaratmasının başlangıcı olmadığını; fakat yaratılanların muhdes olduğunu iddia etmiştir. Kulun sorumluluğu noktasında irade ve kudret sahibi olmasına özellikle değinen bilginimiz diğer taraftan Alla'ın tüm sıfatlarıyla birlikte yaratmasının da kadîm olduğunu söylemiştir. Bu noktada kulun özgür irâde ile fiiliyatta bulunabildiğini savunabilmek aklî sınırlar çerçevesinde zor görünmektedir.

Sorumluluk noktasına insanın kudret sahibi de olması gerektiğini söyleyen İbn Teymiyye, kudret konusunda iki tür görüş olduğunu beyan etmektedir. Birincisi, kulun kudreti fiil ile beraber bulunmaktadır. Bu anlayış Cebri doğuracak bir yaklaşım olup kabul edilemez. Ona göre sorumluluğun bulunabilmesi için kudretin fiilden önce olması gerekir. Bir insan bir taş bir yere atmak istediği zaman taşı fırlatır, bu süreç insandandır, taşın hedefine varmasıyla sonuçlanan olayda taş ve hava diğer sebeplerdir. Ama tüm bunları Allah yaratmıştır. Doyma ve suya kanmada da, insanların bunları yiyip içmesi bir sebep, bu gıdalardan meydana gelenler de ve diğer sebeplerdir.²⁷⁹ İbn Teymiyye günah kabul edilen fiillerin Allah'a değil, insana atfedilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu tip davranışlar Allah'ın zâtıyla kaim fiil olmayıp onun mef'ulü, kulun ise fiilidir. İbn Teymiyye, hastaya ilaç yazan doktor, fetvâ veren müftü nasıl muhatabına fiilî bir yardımda bulunmuyor ise, insanların sorumluluğu alanına giren alanda emir ve yasakları bildiren Allah da onların fiillerini irâdeleri olmadan belirlemiyor görüşünü savunmaktadır.²⁸⁰

278 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, s. 40-41.

279 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 340-341.

280 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, s. 36-37; *Minhâcü's-sünne*, II, s. 36-37.

Fazlu'r-Rahman, İbn Teymiyye'nin kelâm ilmini yeniden tanımlayarak ona Tevhid ilmi adını verdiğini, bunun yanında kulun sorumluluğu üzerinde titizlikle durarak, Allah'ın her şeye gücü yeten iradesiyle onun buyruk sahibi olarak işlevi arasında kesin ayırım yapılması gerektiğini savunduğunu söylemektedir. O'nun *el-İrâde ve'l-emr* adlı eserinden şu iktibası yapar: "İlâhi kudret ve irade hiç kimse için Allah'a ve yaratıklara karşı kullanılacak bir delil değildir... Buna göre kader bir îman konusudur, fakat o, bir delilin öncülü olamaz. Kadere inanmayan kişi mecûsiler gibidir; ona dayanarak delil getirenler ise müşrikler gibidir."²⁸¹

İbn Teymiyye'yi kulun sorumluluğu noktasında diğer bilginlerden ayıran bir nokta da delil-i fitrî ile ilgilidir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bilginimize göre iman doğuştan getirilir. Daha sonra fıtratın bozulmasıyla insanlar yanlış yollara girerler. Çevrenin iman konusunda insan üzerinde etkisi vardır. Fakat bu belirleyici değildir. Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsî çocuğu telkin yoluyla baba kendi dinine yönlendirilebilir. Ama Mu'tezile'nin hilafına olarak îman kesbî olmayıp hangi toplumda olursa olsun doğuştan gelen îman açığa çıkarılabilir.²⁸²

İbn Teymiyye, husûn ve kubuh (iyi ve kötü) meselesinde de farklı bir yol izlemiştir. Ona göre, Kaderiyye Allah'ın tüm sıfatlarını nefy ettiği için hüsün ve kubuh noktasında Allah'a ait zâti fiil kabul etmemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın zâtına dayalı hasen ve kabîh fiiller olduğu gibi, varlıklardan ayrılmayan; iddia edildiğinin aksine, görelî olduğu da kabul edilmeyen iyi ve kötü fiiller, nitelikler mevcuddur. Ona göre hüsün ve kubh'un tamamen izâfî olduğu fikri hem akla hem şeriata aykırıdır.²⁸³ Bu yaklaşımın özellikle bu konuyu anlamaya çalışan Eş'arîler'e ait olduğunu söyleyebiliriz.²⁸⁴ Bu konuda Matürîdî'nin anlayışı İbn Teymiyye'ye yakındır.

281 Fazlu'r-Rahman, *İslâm*, s. 158-159.

282 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VIII, s. 362.

283 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, s. 33-34.

284 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 4. bs., çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara 1986, s. 65-66.

İbn Teymiyye, kulun sorumluluğu noktasında hikmet kavramına da büyük önem vermiştir. Ona göre Allah'ın kulları için buyurduğu emir ve haramlar, bizzat insanın maslahatı içindir. Allah insan için kötü zararına olan şeyi murad etmez. Bizim şer gördüğümüz pek çok olay esasında hayırdır. Fakat biz olayların iç yüzüne vâkıf olamadığımız için bize kötü görünür. Bu tip olaylar insanın menfaatine olup hikmetle ilgilidir. Alemde yaratılan her şey hikmet üzere olup insanın faydasıdır.²⁸⁵

Fazlu'r-Rahman İbn Teymiyye'nin Allah'ın her şeyi insanın maslahatı için yarattığı fikrinin önemli olduğu kanatindedir. Onun beyanına göre Eş'ârîlik, Mâtüridîlik ve Zâhirîlik tarafından, Allah'ın irade gücüyle yaratıklarına benzemeyiuzlaştırdığı sebebiyle reddedilen ilâhi davranışın amaçlı olduğu fikrini, İbn Teymiyye yeniden kelâma dahil etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın irade ve kudreti etkin sebep (fail illet), bunun yanında O'nun emri ya da şeriatı ise faaliyetinin amaçlı (gai) sebebidir.²⁸⁶

Bilginimizin insanın sorumluluğu konusunda ortaya koyduğu görüşler kanaatimizce Mâtüridîlik ile Mu'tezile arasında bir yerdedir. Taftazânî *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde farklı görüşleri zikreder. Bu görüşlerin pek çoğunda İbn Teymiyye ile Mâtüridî arasında ortak yönler olduğunu görüyoruz. Bunlardan bir kısmı şunlardır: Hüsn ve kubh insan tarafından bilinebilir, Allah'ın hikmet sıfatları zât üzerine zâid değildir...²⁸⁷ Bu noktalarda Mâtüridî'ye yakın olan bilginimiz, kulun sorumluluğu konusunda insanın belirli oranda irade ve kudrete sahip olduğu, fiilin meydana gelmesinde aktif rolü bulunduğu şeklindeki yaklaşımlarıyla Mu'tezîle'ye yakındır. Kendisi de bu konuda Eş'ârîlere ve Cebriyye'ye büyük tenkidler yöneltirken Mu'tezîle'ye müsâmahakar davranmıştır.

285 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, s. 269-270.

286 Fazlu'r-Rahman, *a.g.e.*, s. 159-160.

287 Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, 3. bs., haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 40-41.

Şüphesiz kulun irâde ve kudreti konusu eskiden beri felsefe ve teolojinin hakkında çokça görüşler ortaya koyduğu bir mevzû olup bugün de canlılığını her iki alanda da sürdürmektedir.

3. İlim Sıfatı

Şüphesiz İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan konularından birisi de Allah'ın ilmi meselesidir. Bu konuda İslâm filozofları terkip, tegayyur gibi lafızlara dayanmak suretiyle, diğer sıfatlar gibi sünnî kelâmdaki anlamıyla ilim sıfatını da Allah'tan nefy etmişlerdir.

Bu konuda Aristoteles'in Tanrı anlayışının onlara tesir ettiği bilinen bir şeydir. Daha önce değindiğimiz gibi, Aristoteles'in Tanrısı, ay-altı âleminde bulunduğu için kevn-fesad (oluş-bozuluş)'a mâruz kalan, madde-sûret ikilisinden meydana gelen hiçbir varlığa benzemez. Onlarda bulunan hiçbir nitelik de Tanrı'da bulunmaz. O, salt düşünce olarak sâdece kendi zâtını düşünür. Aristoteles'in yolundan giden İslâm filozofları da Allah'ın tüm sıfatlarını nefy ederek diğer varlıklardan farklılığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Fakat İslâm'ın kabul ettiği Tanrı kavramının içeriğinisalt düşünceye hasr edebilmek imkansızdır. Her şeyi yaratan, bilen, işiten, gören, bağışlayan, cezalandıran, irâde eden bir Tanrı'yı Aristoteles'in Tanrı'sıyla bağdaştırabilmek müstahîldir. Bundan dolayı da filozoflar ağır eleştirilere uğrayacaktır.

Müslüman filozofları ilim konusunda ciddî bir şekilde ilk defa Gazzâlî'nin tenkid ettiğini görüyoruz. Filozofların, zaman içinde meydana gelen olayları bilmenin, Allah'ın zâtında bir değişme meydana getireceğini öne sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre mazi, muzâri ve istikbal'de bir konuyla ilgili bilgiler farklı farklı olup bilen varlıkta değişme meydana getirir. Bu ise Allah için münezzehtir. Bundan dolayı Allah cüz'iyâtı küllî bir şekilde bilmektedir.

Gazzâlî, bilgiyi süje ile obje arasında meydana gelen ilişkiye bağlar. Objede meydana gelen değişimler süjenin bilgilerini de değiştirir. O bu konuyla ilgili olarak güneş tutulması örneğini verir. Güneşin tutulmadan önce, tutulma sırasında ve tutulduktan sonra; bu olaya tanık olan kişide meydana getirdiği bilgiler farklı farklıdır. Dolayısıyla filozofların tegayyür, terkip gibi lafızlara dayanarak Allah'ın ilmini nefy etmeleri büyük bir yanlıştır.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın her şeyi bildiğini çoğu kitaplarında tekrarlamasına rağmen bunu isbat etmeye kadir olmadığına değinir. Ayrıca, Allah'ın olayları cüz'î olarak değil küllî olarak bildiği şeklindeki yaklaşım da Allah'ın bazı olaylara vâkıf olmadığı anlamına gelir. Tümel olarak insanların günahkâr olduğunu bilirken kimlerin günahkar olup olmadığını bilemez. Bazı peygamberlerin gönderildiğini bilirken Muhammed'in gönderildiğini bilemez. Gazzâlî'ye göre bu yaklaşım kemâle değil, âcizliğe işarettir.

Gazzâlî, bilinenin bilende değişiklikler meydana getireceğini kabul ederken, Allah için bu değişimin izâfî olduğunu söyler. Bu noktada bir insanın veya nesnenin bir şeyin sağında-solunda olmasını da izâfî olarak değerlendirerek, Allah'ın zâtında bilginin değişimiyle meydana gelen değişmeyi buna benzetir.²⁸⁸ Kanaatimizce bu noktada Gazzâlî'nin örneği yanlıştır. Çünkü bilginin değişimiyle birlikte bilende öze ait bir değişme meydana gelirken diğerinde gerçek bir değişim yoktur. İbn Rüşd de Gazzâlî'nin bu örneğinisafsata diyerek reddetmiştir.²⁸⁹

Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği bir eleştiri de sudur teorisiyle ilgilidir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de onikinci mesele diye geçen konuda Gazzâlî, filozofların, Evvel (Tanrı)'in kendi zâtını bildiği hususunda delile dayanmadıklarını söyler. Filozoflara göre Evvel'de irade ve ihdas bulunmayıp her şeye ondan zorunlu

288 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 127-130.

289 İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 253; Ayrıca bkz. Faslu'l-Makâl, (Damîme Bölümü), çev. Bekir Karlığa, İşâret Yay., İstanbul 1992, s. 123.

olarak sâdir olmuştur. Dolayısıyla Tanrı sâdece kendinden sâdir olan ilk ma'lûl'ü bilir; diğer sâdir olan ma'lûlleri bilmez. Tanrı bu noktada kendisinden çıkan ısı ve ışığı bilmeyen güneş gibidir. Gazzâlî, kendinin dışındakileri bilemeyen bir Tanrı'nın kendi zâtını bildiğinin de açıklanamayacağını söyler. Oysa İslâmî anlayışa göre Allah'ın dışında her şey hâdistir ve Allah'ın irâdesiyle yaratılmıştır. İrade ederek yaratmanın irade edileni bileceği ise apaçık bir durumdur.²⁹⁰

Sudûr teorisine bağlı olarak yapılan bu tenkid yerindedir. Çünkü Plotinus'un Bir'i, bu konuyu eleştirirken de değindiğimiz gibi ilim, irâde gibi sıfatlara sahip olmayıp her şey ondan irade dışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu teoriyi İbn Rüşd'ün de kabul etmediğine değinmiştik. İlerleyen sayfalarda aynı konuya yeniden temas edeceğiz.

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin: "Allah irâde sahibidir ve irâde ettiği şey konusunda bilgili olduğu ortaya çıktığına göre, zorunlu olarak diri olduğu da anlaşılır ve her diri kendi özünü bilebildiğine göre, Allah'ın kendi özünü bilmesi çok daha yerindedir ve o her şeyi bilir." şeklindeki yaklaşımını reddetmekle işe başlar. Ona göre bu anlayışla Allah öncesi bulunmayan bir insana benzetilmiştir. Çünkü bu yaklaşım kelâmcılara dayanıyor olup onlar âlemi de; insanın irâdesi, bilgisi ve kudreti ile meydana gelen sanat eserlerine benzetmişlerdir. İbn Rüşd, varlıklarda bulunan irâdenin harekete yönelten istek olduğunu, bu istekle insan kendinde bulunan eksikliği tamamladığını iddia eder. Allah için ise böyle bir istek sahibi olmak düşünülemez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin yaklaşımı yanlıştır.²⁹¹ Bunun yanında filozofların iradeyi inkar etmediklerini, sadece iradeyi eksik kılan kısma işaret ettiklerini İbn Rüşd beyan eder.²⁹² Fakat burada iradeyle neyi kastedtiği pek anlaşılır görünmemektedir.

İbn Rüşd, ilim konusunda İbn Sînâ'yı savunarak Gazzâlî'nin tenkidlerini mesnedsiz kabul etmiştir. Ona göre İbn Sînâ Allah'ın ilmینی inkar etmiş değildir.

290 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 125.

291 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 231-232; krş. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 119-120.

292 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 239.

Sadece sonradan olma bir bilgiyle Allah'ın eşyâyı bilmesi halinde zâtında tegayyür meydana geleceği endişesiyle, âlemde mevcut varlıklarda bulunmayan bir tarzla her şeyi bildiğini, bunun da küllî olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, Allah'ın ilminin tümel ve tikel, diye taksim edilmesi fikrini benimsemez. Zira tümel ve tikel varlıkların neden oldukları şeyler olup her ikisi hakkındaki bilgi de var olup, yok olucudur. Allah'ın ilmi ise tüm bunların üzerindedir.²⁹³

Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de onüçüncü mesele olarak ele aldığı; filozofların Allah'ın cüz'î varlıkları küllî bir şekilde bildiği tarzındaki görüşlerine yanlış eleştiriler yönelttiği düşüncesindedir. Çünkü Gazzâlî bu tenkidinde, filozofların bu yaklaşımları sonucunda, Allah'ın fertlerin durumlarına muttalî olamayacağı görüşüne ulaşacağımızı iddia etmişti.

İbn Rüşd'e göre ortaya çıkan yanlışın sebebi, Yaratıcının bilgisini insanın bilgisine benzetmek ve bu iki bilgiden birini diğeriyle kıyaslamaktır. Çünkü insan, bireyleri duyularla ve küllî (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Bireyleri bilmek bir duyumlama ya da tasavvurdur. Oysa tümelleri bilmek, akılla kavramaktır. Türleri ve cinsleri bilmek ise, herhangi bir değişikliği gerektirmez; çünkü onları bilmek değişmezdir.²⁹⁴

Bir diğer tehâfüt yazarı Hoca-zâde de İbn Rüşd'le aynı doğrultuda fikirler öne sürmüş, Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi konusunda filozofların yanında yer almıştır. Ona göre de Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın tümel bir şekilde cüziyyatı bilmesi, bireyleri bilmemesini gerektirmez. Tanrı'nın cüz'î varlıkları küllî olarak herbir varlığın kendine uyan bir bilgiyle bildiğini iddia eden Hoca-zâde'nin fikirleri karmaşık gözükmektedir.²⁹⁵

293 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 121.

294 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 253; krs. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 128-130.

295 Arslan, Ahmet, *Haşiye ale't-Tehâfüt-t-Tahlili*, K.V.T.B. Yay., İstanbul 1987, s. 366-367.

Hoca-zâde'den sonra yaşayan Kemâl Paşa-zâde ise, Hoca-zâde'nin Allah'ın ilmî insanların kine benzemez şeklindeki görüşüne katılmakla beraber Hoca-zâde'nin bu konuda ulaştığı neticeleri sahih bulmaz ve Gazzâlî'nin yanında yer alır. Gazzâlî gibi, o da; Tanrı'nın cüz'î olayları cüz'î olaylar olarak bildiğini filozofların ortaya koyamadıkları fikrini taşımaktadır.

Kemâl Paşa-zâde'nin bu konuda filozoflara yönelttiği önemli bir eleştiri daha vardır. Filozoflar bir taraftan bir nedenin tam bilgisinin, bu nedenden vasıtalı veya vâsitasız olarak ortaya çıkan tüm eserlerinin tam bilgisini vermesi gerektiğini söylemişlerdir. Diğer taraftan Tanrı'nın cüz'îleri bilmediğini, çünkü cüzileri bilmenin Tanrı'nın zâtında değişmeye sebep olacağını iddia etmişlerdir ki bu tutarsızlıktır. Filozoflara göre âlemin nedeni Tanrı'dır ve her şey Tanrı'dan sudûr etmiştir. Öyleyse Tanrı'nın cüz'îleri ayrıntılarıyla bilmesi gerekmektedir.²⁹⁶

Bu ön bilgilerden sonra İbn Teymiyye'nin Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerine geçebiliriz. Bilginimiz, Gazzâlî ile İbn Rüşd tarafından ortaya konulan görüşlerin çoğunda Gazzâlî'yi destekler.

Gazzâlî'nin, filozofların Allah'ın cüz'î varlıkları küllî şekilde bildiği fikrinin cüz'iyâtı bilmemekle eş değerde olduğu şeklindeki değerlendirmesine katılan bilginimiz daha etkili bir tenkid getirmeye çalışır. Önceki konularda da değindiğimiz gibi İbn Teymiyye tümel kavramların gerçekliğini kabul etmez. Ona göre her varlık, sâhip olduğu bir takım ferdî niteliklerle diğerlerinden ayrılır. Böyle olunca varlıkları bireysel özellikleriyle tanıyabiliriz. Bizi bilgiye tikel özellikler ulaştırmaktadır. Küllîler (tümeller) zihinsel olup tek tek varlıklar bilinmeden küllî kavramına ulaşamayız. İnsan, at gibi küllî kavramların reel karşılığı yoktur. Bu kavramlar bilgilenme noktasında insan zihnine yardımcı olurlar. Dolayısıyla Allah'ın cüz'î varlıkları küllî bir tarzla bildiği görüşü görüşlerin en fenasıdır. Çünkü cüz'î varlıkları bilmeyen küllî kavramlara hiç ulaşamaz. İbn Teymiyye, bu konuda problemin farkında olan İbn Rüşd'ün Allah'ın ilmi için küllî, cüz'î ayrımını kaldırmaya çalıştığına işâret eder.²⁹⁷

296 Arslan, Ahmet, *a.g.e.*, s. 368-369.

297 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 106; X, s. 178; Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2. bs., çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s. 287.

İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'yi desteklediği görüşlerden birisi de İbn Sînâ'nın Evvel (Tanrı)'in sırf akıl olması sebebiyle her şeyi bildiği, kendini düşünmesinin gayrını da düşünmeyi gerektirdiği şeklinde ifade edilen görüşüne yönelttiği eleştiridir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ı her şeyi bilen kabul etmekle diğer filozoflardan ayrıldığını, fakat buna delil getiremediğini söyler. İlk'in kendini taakkul'undan gayrını da taakkul ettiğine burhan olmadığını, zâten onların metodları gereği bu durumun zorunlu da olamayacağını söylemektedir. İbn Teymiyye bu eleştirinin yerinde olduğunu, fakat İbn Sînâ'nın öne sürdüğü bilgilerde de doğru kısımlar bulunduğu düşüncesindedir. Bunun yanı sıra kelâmî kavramlar kullanılması sebebiyle Gazzâlî'ye de eleştiriler yöneltmekten geri durmamaktadır.²⁹⁸ Bu noktada İbn Sînâ gibi Yeni-Platoncu anlayışa dayanan filozofların yolunu doğru kabul etmeyen İbn Rüşd, Aristoteles'in aklın tabiatta bulunan her şeyi kuşattığı sözlerine rağmen başka bir yol izleyerek "Kendi özünü bilen varlık, kendinden çıkan şeyi de bilir." şeklinde evrensel bir önerme ortaya koymaya çalışanları reddeder. Gazzâlî'nin, kendinin dışındakini bilmeyen kendisini hiç bilemez şeklindeki eleştirisinin de doğru olduğu fikrindedir.²⁹⁹

İbn Teymiyye; Allah'ın zâtında çoğalma meydana gelecek düşüncesiyle ondan tüm sıfatları soyutlamalarına rağmen O'nu Mebde, Evvel, Mevcud, Akıl, Aşık, Mâkul, Fail, Hâlık, Kadir, Hay, Aşık, Maşuk... kabul eden filozofların tutarsız oldukları şeklindeki Gazzâlî'nin tenkidinin haklı olduğunu söyler.³⁰⁰ Bu noktada Gazzâlî'ye cevap veren İbn Rüşd'ün, Zât (öz)'in sıfatların çoğalmasıyla çoğalmadığı; filozofların bir şeyin fiil halinde birken kuvve halinde çok olabileceği fikrini kabul ettiklerini ileri sürmesine İbn Teymiyye'nin şiddetle karşı koyduğunu görüyoruz. Bu anlayışa göre ilimle kudret, kudretle irade, irâdeyle mürîd, ilimle âlim bir kılınmış olup yanlılığı akıl tarafından ortadadır. Bu sözü kabul ettiğimizde konuşanla kelâm, oruç tutanla orucu aynı kabul etmemiz gerekir.³⁰¹ Bilginimiz, Allah'ın zâtıyla ilminin aynı olduğuna dair sıfat ehli kimseler, selef ve cumhur'dan bir rivâyet olmadığını, Allah'ın zâtı ile ilmîni aynı kabul eden kimselerin kelâmcı ve felsefeci cehmîler olduğu fikrini serdetmektedir.³⁰²

298 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 136-137, 140; Krş. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 119-120.

299 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 245.

300 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 390-391; Krş. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 85.

301 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, III, s. 427.

302 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 70.

Gazzâlî bilgiyi bir şeref, yokluğunu ise eksiklik kabul etmiştir. Ona göre İbn Sînâ dışındaki filozoflar Evvel (Tanrı)'in kendi zâtı'nın dışındakileri bildiğini inkar etmişlerdir. Bu filozoflara göre, melek, insan ve akıl sahiplerinden her biri; kendi nefsini ve mebbeini bildiği gibi gayrını da bilir. “Evvel ise ancak kendi nefsini bilir.” Gazzâlî, bu sözün insanlar için bile kullanıldığında eksiklik ifade edeceğini söyleyerek filozofların Allah'ın gayrını bilen hayvanlardan bile daha aşağı kıldıklarını iddia eder.³⁰³ İbn Teymiyye de bu konuda Gazzâlî'nin fikrine iştirak etmektedir.³⁰⁴

İbn Teymiyye, Allah'ın zâtında ilmin nasıl meydana geldiği konusunda hem Gazzâlî'den hem de İbn Rüşd'den farklı bir yol izler. Bilginimiz, filozoflar tarafından Allah'ın olayları duyum olmaksızın aklettiği şeklindeki görüşlerini dayanaksız bulur. Zira Allah gören, işiten ve bilen olup şeriat açısından duyum bulunmasında bir mahzur yoktur.³⁰⁵ Bilginimiz, eşyanın ilmî nasıl akılda sûretler olmadan mümkün değil ise, ilk (Zorunlu Varlık) için de sûretler olmadan eşyanın ilminin meydana gelemeyeceğini açık bir şekilde söylemektedir.³⁰⁶ İbn Teymiyye, bu yaklaşımıyla Allah için duyum sahibi olmayı nefyeden İbn Rüşd'den ayrıldığı gibi, değişimleri izâfet ile açıklamaya çalışan Gazzâlî'den de ayrılıyor gibidir.

İbn Teymiyye de İbn Rüşd gibi Allah'ın ilminin kadîm olduğunu söylemektedir. Hatta bu şekilde inanmayanların küfre düştüklerini, İslâm bilginlerinin ve selefin görüşünün de böyle olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu küfür çemberine içinde, Allah için küllî tarzla bilmeyi öngören İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bilginler de dâhildir. Müslüman bilginler, Kaderîler'in aşırı uçlarını, Allah'ın kulların fiilini onlar tarafından yapılmadan önce bilemeyeceği şeklindeki görüşleri sebebiyle küfürle itham etmişlerdir. Öyleyse Allah için hiçbir şey bilmemekle aynı anlama gelen küllî olarak bilme öğretileri sebebiyle filozoflar küfre daha layıktır.³⁰⁷

303 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 100.

304 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 78.

305 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 192-194; Krş. İbn Rüşd, *Tehâfütü'r-Tehâfüt*, s. 253.

306 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 80-81.

307 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, s. 396-397, 401-402.

Anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye'nin kadîm ilme yüklediği muhtevâ ile İbn Rüşd'ün kadîm ilimden anladığı farklı farklı şeylerdir. İbn Rüşd, Allah'ın kadîm ilmi için mazi, şimdiki ve gelecek zamandaki ilmin bir olup kendi zâtında hiçbir değişme olmayacağını beyan etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu anlayış, Allah'ın ilmini izâfetle açıklayan kelâmcıların görüşlerinden daha da kötüdür. Çünkü onlar Allah'ın ilmini ya zât'a zaid bir ilimle ya da Evvel ile anlamaya çalışmışlardır.³⁰⁸ İbn Teymiyye'ye göre, diğer konularda olduğu gibi Allah'ın ilmi konusunda da problemin kaynağı Aristoteles'in Tanrı anlayışıdır. Bilginimiz Aristoteles'i âdetâ bu konulardaki tüm yanlış sonuçların tek müsebbibi sayar. Daha önceki sayfalarda da değindiğimiz gibi, kadîm âlem anlayışı, Allah'ın, tüm sıfatlardan berî kılınarak salt düşünce kabul edilmesi fikri Aristoteles'e atfedilmiştir. Bilginimize göre Eflâtun da onun zıddına olarak, nasıl müteharrik akıl bir nevî hareketliyse Tanrı'nın da ona benzer bir tür sükunla hareketli olduğunu savunmuştur. Ona göre Pisagoras da Tanrı'nın zihin üstü bir şekilde hareket ettiğini kabul etmiştir.³⁰⁹

İbn Teymiyye Aristoteles'le birlikte hareketsiz bir Tanrı anlayışının hâkim olmaya başladığını pek çok yerde tekrarlar. Ona göre, Aristoteles'in Tanrı'sı âlemde bulunan hiçbir şeyi bilmemektedir. Zâten kendisi de *Metafizika*'sında açıkça Tanrı'nın hiçbir şeyibilmediğini ifade ettiği görüşünde olan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün bu gerçeğe rağmen Aristoteles'e olan aşırı bağlılığı sebebiyle meşşâî filozoflarla aynı görüşü taşıdığını söylemektedir.³¹⁰ Ayrıca bilginimiz, İbn Rüşd'ün kadîm bilginin cüz'î bilgiyi de içerdiği biçimdeki yaklaşımını da doğru bulmaz. Çünkü bu tür bilgiler, filozofların kabul ettikleri faal akıl ya da felekî nefslerden doğmaktadır. Onlar felekî nefse "Levh-i Mahfuz" adını vermişler ve Cebrail'in reelliğini de reddetmişlerdir. Bilginimiz bu yanlış görüşü Gazzâlî'nin de kabul ettiğini ileri sürmektedir.³¹¹

308 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, 383-388; bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 120-126; *Minhâcü'l-Edille*, s. 232-234.

309 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 82.

310 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IX, s. 397.

311 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 398; krş. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 126.

İbn Teymiyye, zaman zaman küfre düşmekle nitelemesine rağmen İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün diğer filozoflardan farklı olduğuna değinir. Ona göre İbn Sînâ bile bile küfrü seçmiş değildir. Araştırmaları kendisini yanlış sonuçlara ulaştırmıştır. Bunun nedeni ise izlediği metoddur.³¹² İbn Sînâ'nın ilim sıfatını kabul edip irade sıfatını kabul etmemesini ise tenâkuz olarak nitelendirir. Zira ilim ile irâde sıfatları birbirinden ayrılmazlar. Fiil'in meydana gelbilmesi için ilim ve irâdenin şart olduğunu sözlerine ekleyen bilginimiz;³¹³ metodları gereğince Allah'ın ilmini ifade edemeseler de Allah'ın her şeyi bildiğini açıkça kabul etmeleri sebebiyle İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün doğruya yakın olduklarını söylemektedir.³¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre, insanların üzerinde, sosyal çevrenin derin izleri vardır. İbn Sînâ'nın üzerinde, içlerinde doğup büyüdüğü, Allah'ın sıfatlarını nefy eden Mu'tezilî kelâmcılar etkili olurken İbn Rüşd Küllâbîler'in bulunduğu bir çevrede yaşadığından onlardan etkilenmiştir. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî hadisçilerinin bulunduğu Bağdat'ta doğup büyüdüğünden, görüşlerinde onların tesiri altında kalmıştır.³¹⁵

Bilginimize göre, hâdis âlimlerinin etkisi altında kalması sebebiyle Ebü'l-Berekât âlemin kadîm olduğu, Tanrı'nın hiçbir sığata sahip olmadığı gibi sapık fikirler taşıyan Aristoteles'i diğer filozofların hilâfına olarak sert bir şekilde tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre, O Aristoteles'ten önce yaşayan, Allah'ın sıfatlarını kabul eden ve ayrıca âlemin kadîm değil, hâdis olduğunu söyleyen filozofları izlemiştir. Ona göre Aristoteles öncesi filozofların çoğunluğunun fikirleri, peygamberlerin getirdiği fikirlerle uyum halindedir.³¹⁶ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı duygusal gözükmekte olup konumuzu uzatacağı için tafsîlata girmiyoruz.

312 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II, s. 118-119.

313 *İbn Teymiyye, Der'u Teârud*, X, s. 145-147.

314 *İbn Teymiyye, a.g.e.*, X, s. 82.

315 *İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne*, I, s. 98.

316 *İbn Teymiyye, Muvâfakat*, II, s. 81-82.

İbn Teymiyye'nin ifadesine göre, Ebü'l-Berekât Allah'ın zâtına birbirini izleyen ilim ve irâdeler ilişmeyince bu âlemin bir ilâh'ı olduğunu düşünemeyeceğimizi söylemiştir. İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Allah'ın zâtında tegayyürü kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bilgimize göre bu konuda Mutezilî bilginlerden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Hâşim gibi kelâmcılarla Fahreddîn er-Râzî'nin de bilmeye birlikte bilende değişiklik meydana geleceğini kabul etmişlerdir.³¹⁷

Ebü'l-Berekât, varlığın ancak algılamayla (duyum) olabileceğini söyleyerek önceki filozofları reddetmiştir. O, açıkça Allah'ın gerek küllî, gerekse cüz'î her şeyi bildiğini beyan etmiştir. İbn Teymiyye gibi, o da irâde ve ilim olmadan, hiçbir şeyin meydana gelemeceği fikrini savunmuştur. Ebü'l-Berekât'a göre de ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlarla Allah'ın muttasıf olması, zannedildiği gibi acziyeti değil, kemâli gerektirir.³¹⁸

Kanaatimizce Allah'ın ilmi ve âlemin yaratılması gibi pek çok noktada, İbn Teymiyye Ebü'l-Berekât'ın görüşlerine dayanmaktadır. Nitekim, diğer filozofları devamlı yermesine rağmen ondan devamlı övgüyle bahsetmekte ve görüşlerini ondan yaptığı iktibaslarla pekiştirmektedir. Tatmin edici bir sonuca ulaşabilmek için ise Ebü'l-Berekât'ın eserlerini, özellikle felsefî içerikli *el-Mu'teber* adlı kitabını araştırmak gerekmektedir. Bununla birlikte her iki bilginin de şu konularda müttefik olduklarına kanaat getirmekteyiz. a) İki de Allah'ın ilim, irâde, kudret gibi ezeli sıfatlara sahip olduğunu kabul etmişlerdir. b) Allah'ın yaratması kadîm olmakla beraber âlem hâdistir.³¹⁹ c) İkisinde de, Allah'ın her şeyi amaçlı yarattığı fikri vardır. d) İkisinde de, varlık algının şartıdır.³²⁰ Sonuç olarak, Kur'ân-ı Kerîm'e dayalı bir Tanrı inancı sebebiyle Gazzâlî, İbn Teymiyye ve Ebü'l-Berekât'ın, ilim sıfatı konusunda filozoflara yönelttikleri eleştirilerin

317 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, VI, s. 128; *Der'u Teârud*, IX, s. 401-402; Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 260; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 290.

318 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 11, 81-83, 84-85; *Minhâcü's-sünne*, I, s. 56-57, 96; *Der'u Teârud*, IX, s. 420, 424, 434; X, s. 35, 112-113, 116-117.

319 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 261.

320 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 257-259; Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 290-291.

yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, Gazzâlî ve zaman zaman İbn Teymiyye'nin filozofları küfürle nitelendirmesi doğru olmasa gerektir.

4. Kelâm Sıfatı

İslâm düşünce tarihinde, müslümanlar arasında en fazla tartışma sebebi olan konulardan birisi de Allah'ın kelâmı bahsidir. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatı da kadîm'dir. Mu'tezile, Havâriç, Mürcie, Râfızîler ve Cebriyye ise Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu şeklindeki fikri benimsemişlerdir. Bununla birlikte, bu konuşma işinin cisim mi yoksa araz mı olduğu konusunda müteakip tartışmalar meydana gelmiştir. Bu gruplardan bir kısmı konuşma işini cisimdir derken diğerleri araz olduğu görüşüne ulaşmışlardır.³²¹

Kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kaim olup olmamasına göre de Kur'an'ın mahluk veya gayri mahluk olduğu tarzında görüşler ortaya atılmış, bu yaklaşımlar sonucu müslüman bilginler arasında derin görüş ayrılıkları belirmiştir.

Konunun kelâmî boyutlarına girmeden, İbn Rüşd'ün kelâm sıfatından ne anladığına değinip daha sonra İbn Teymiyye'nin kendi yaklaşımını ortaya koymaya çalışalım.

İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille* adlı eserinde, Allah'ın subûtf sıfatlarından birinin de kelâm sıfatı olduğunu beyan etmiştir. Ona göre kelâm sıfatı, kudret ve ilim sıfatının kendisiyle kâim olması yönünden Allah'ın kadîm sıfatlarındanıdır. Zira kelâm, mütেকellimin kendinde bulunan bilgileri muhataba ulaştırma işini yapmak veya muhatabı bu bilgileri almaya hazırlamaktan başka bir şey değildir. Bu iş ise fâilin fiili ile olabilmektedir. Hakîki bir fâil olmayan insan bu işe malik olunca; yaratan bu işe daha layıktır. Fâil ile muhatapları arasında meydana gelecek olan bilgilenme işlemi için ise bir vasıtaya ihtiyaç duyulmakta olup o da söz'dür. İnsan tarafından hem cinsleriyle iletişime geçmek için söz şart iken, hakîki fâil olan Allah için böyle bir mecbûriyet bahis konusu değildir. Allah Teâlâ'dan meydana

321 Pezdevî, a.g.e., s. 77-78.

gelecek fiilin, seçkin kulun nefsinde (söz, ses, işâret, şifre vb. gibi) herhangi bir vasıta ile husûle gelmesi icap etmektedir. İletişimde söz şart değildir, fakat iletilen mesajların mutlaka Allah tarafınann yaratılmış olması gerekmektedir. Mesajlar çok çeşitli şekillerde muhataba ulaşabilir.³²²

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatı da Allah'ın kadîm sıfatlarından olup, ilim ve kudrete bağlı olarak Allah onunla muhâtabını bilgilendirmektedir.³²³

İbn Teymiyye'ye göre, kelâm sıfatına bağlı olarak, Kur'an'ın lafız ve manaları kadîm'dir, yaratılmamıştır. Onun bu yaklaşımı Kur'an'ın gayri mahluk olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel ile aynı görünmektedir.³²⁴

İbn Teymiyye, ilahî bilginin kaynağı noktasında filozofların mücmel ifadelerle sarılmak sûretiyle âyetleri tahrif ettiklerine değinerek bu konuda İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ'dan İslâm'a daha yakın olduğunu beyan etmektedir.

Daha önce de temas ettiğimiz üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozoflar âlem-Tanrı ilişkisini sudûr teorisi ile açıklamaya çalışmışlardı. Bu öğretiyeye göre Vâcibü'l-vücûd olan varlığın kendisini taakkul etmesiyle birlikte aşamalı olarak varlıklar meydana gelmektedir. Meydana gelen varlıklar âlemî iki kategoride sınıflandırılmıştır. Bu varlıklar âlemi, ilk sebepten başlayarak Faal Akıl'a kadar ulaşan varlıklarla gök cisimlerinin oluşturduğu ulvî (semâvî) âlem ile Faal Akıl ve gök cisimlerinin tesiriyle meydana gelen süflî âlemden meydana gelmektedir.³²⁵

Yeni Eflâtuncu filozoflar tarafından Faal Akıl, İslâm inancında Allah'a atfedilen pek çok oluşumun kaynağı kabul edilmiştir. Faal Akıl'ın

322 İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 235-236.

323 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, 199-200.

324 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, IV, s. 144-145; *Minhâcî's-sünne*, I, s. 221.

325 Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, II, sayı 8 (Ağustos 1988), s. 37.

fonksiyonlarından birisi de İslâm'ın vahiy öğretisi konusuyula ilgilidir. Filozoflar ve onlarla aynı yolu izleyen bazı mutasavvıflara göre her türlü bilginin kaynağı Faal Akıl'dır. Vahiy de, yetkin filozof ve mutasavvıfların elde ettiği bilgi de aynı kaynaktır.

Sudur teorisini işlerken değindiğimiz gibi, İbn Teymiyye ne Vâcibü'l-vücûd anlamında kullanılan Bir'in ne de ondan feyezân eden akıl ve nefslerin varlıklarını kabul eder. Tüm bunlar zihinsel olup dış gerçeklikleri yoktur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ve peygamberin sünnetinde, akıl ve nefsler konusunda filozofların kabul ettiği anlamında bir şey söylenmemiştir.³²⁶

Te'vil konusunu işlerken de değindiğimiz gibi, İbn Teymiyye felsefî te'vil yöntemleriyle Kur'ânî pek çok kavramların tahrif edildiğini savunmaktadır. Bu kavramlardan birisi de vahiy olgusuna ilişkindir. Bilindiği gibi filozof ve mutasavvıflar Faal Akıl ile ittisal eden nefislerin de peygamberler gibi ilâhî âlemlerle ilişki kurmak sûretiyle bilgi elde edebileceklerini savunmuşlardır.

Bu konuyla ilgili olarak "melâike" kelimesini te'vil etmek suretiyle akıl, nefis ve nefsin kuvvetleri şeklinde anlayan filozoflar; cin ve şeytan gibi lafızları da aynı kategoride değerlendirerek dini bozmuşlardır.³²⁷ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, vahyin meydana gelişini Faal Akla bağlayarak ondan sâdır olan sûretlerin peygamberlerin nefislerinde bulunan mutahayyile gücü vasıtasıyla bilgiye dönüştüğünü iddia etmişlerdir. Bunlara göre peygamberlerde üç temel özellik bulunmaktadır: 1) Kutsî Kuvvet: Bu kuvvet sebebiyle peygamberler bilmediklerini öğrenmektedirler. 2) Nefsânî Kuvvet: Onunla peygamberler madeye tesir edebilmektedir. 3) Nefs'te bulunan tahayyül etme yetisidir. Bu yeti sayesinde peygamberler gördükleri ve işittikleri şeyleri misallendirirler. Bu anlayış neticesinde, melekler peygamberlerin nefslerine indirgenmiş olup onların dış dünyada gerçeklikleri yoktur. Peygamberlerin Faal Akıl'dan bilgi edebilmeleri için müstefad akla ulaşabilmeleri gerekir. Filozof ve evliyâların da

326 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 384-385; *Minhâcü's-sünne*, I, s. 244.

327 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 325.

müstefâd akla ulaştıkları takdirde aynı kanaldan bilgi alabilecekleri söylenmiştir.³²⁸

İbn Teymiyye'ye göre, filozoflardan Cebrail'in reel varlığını kabul eden İbn Rüşd diğer filozoflardan daha fazla doğruya yakındır. İbn Fârâbî ve İbn Fatik gibi kimseler akletmeyi tahayyül'den daha değerli görmeleri sebebiyle, filozofların peygamberlerden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Zira akletmek filozofların temel özelliği kabul edilirken tahayyül etmek peygamberlerin yetkin özellikleri olduğu söylenmiştir. İbn Sînâ ve diğer bir grup filozof ise peygamberleri filozoflardan daha üstün kılmışlardır.³²⁹

Fârâbî'nin filozofları peygamberlerden üstün gördüğü şeklindeki yaklaşımın doğru olmadığına dair görüşler vardır. Bu yaklaşıma göre, Fârâbî akletmeyi tahayyül etmeden üstün tutmakla birlikte, peygamberlerde her iki gücün de bulunduğunu, dolayısıyla peygamberlerin daha üstün bir konumda olduklarını beyan etmiştir.³³⁰ Kanaatimizce bu yaklaşım doğru bile olsa İbn Teymiyye'nin filozoflarla ilgili yaklaşımında köklü bir değişiklik olmaz. Çünkü İbn Teymiyye'nin özellikle üzerinde durduğu konu, peygamberlerin aldığı vahye dayalı bilgilerin, diğer insanların edindikleri bilgilerden farklı olduğu noktasındadır. O, müslüman bilginlere, İslâm geleneğinde kabul gören vahiy anlayışından uzaklaşmaları oranında tenkidler yöneltmiştir.

Allah'ın peygamberlere gönderdiği vahyin farklılığını O'nun gönderdiği kitapların hem lafız hem de mâna olarak Allah'ın kelâmı olduğu fikrindeki kararlılığıyla göstermeye çalışan İbn Teymiyye, rasyonelleştirmek sûretiyle felsefî bir formla vahiy öğretisini açıklamaya çalışan, bu olguyu psikolojik bir mahiyete indirgeyen filozofların görüşlerini bütünüyle reddetmektedir.

328 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 179-180; V, s. 355-356; *Muvâfakat*, II, s. 156; *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 5-7; bkz. Aydınlı Yaşar, *a.g.m.*, s. 40; Durusoy Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993, s. 106-109; Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1989, s. 74.

329 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, I, s. 10.

330 Aydınlı Yaşar, *a.g.m.*, s. 44-45; Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, s. 62.

İbn Teymiyye her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan farklı olarak Cebrail ile Faal Akıllı bir görmeyen, sudur teorisinin dışında bir yol izleyen İbn Rüşd'ü diğerlerinden üstün görse de, onun da yolunun yanlış olduğunu vurgulamaktan kaçınmamıştır. Zira İbn Rüşd, Allah'ın nebîlerin vârisleri olan âlimlerle de burhanlar yoluyla konuştuğunu iddia etmiştir. Bu anlayış ise İslâm'ın vahiy öğretisinde tahrifat meydana getirebilecek bir mâhiyet arz etmektedir.³³¹ Birinci bölümde değindiğimiz gibi, akıl nakil ilişkisinde akıllı öne alan filozof ve onların yolundan gidenler, bilginimize göre nakli indî görüşleriyle tahrif edebileceklerdir. Din konusunda sağlıklı metod selefın üzerinde bulunduğu metoddur. Selefe göre de Allah'ın kelâmı hem lafız hem de mânâ yönünden kadîm'dir. *Menâhicü'l-Edille*'de Mu'tezile ile Eş'ariliğin arasında bir görüşü savunduğunu söyleyen İbn Rüşd yanlış yol izlemektedir. Ona göre, Allah'ın kelâmı kadîm olmakla beraber, o'nun izniyle Kur'an'da bulunan lafızlar bizim fiilimizdir.³³² İbn Teymiyye'ye göre, bu anlayışta müphemlik bulunmaktadır. Ona göre İbn Rüşd de dahil, filozofların Kur'an hakkındaki görüşlerinden Mu'tezile, Küllâbiye gibi Kur'an'ın yaratıldığını söyleyenlerin sözü daha doğrudur. Çünkü onlar Kur'an kelimelerinin yaratılmış olduğunu söylemekle beraber, bu lafızların ses olarak insana dışardan geldiğini söylemektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ın lafızları insanın kendinden sadır olmamaktadır. Oysa filozoflar lafızların insanın nefsinde meydana geldiğini kabul ederek olaya mücerret bir mâhiyet kazandırmışlardır.³³³ Nitekim bu yolu izleyen İbn Arabî kendisinin de peygamberlerin bilgi aldığı kaynaktan bilgi aldığını söylemiştir.³³⁴ İbn Seb'în, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kendisinden sonra peygamber gelmeyecek demekle hatalı bir iş yaptığı fikrindedir.³³⁵ Sühreverdî el-Maktûl ise, kendisine "Kalk ve uyar" (Müddessir, 2) âyeti gelmeden ölmeyeceğini ifade etmiştir.³³⁶ Gazzâlî'de filozofların yolunu izlemek sûretiyle, levh-i mahfuz diye isimlendirilen Faal Akıl'dan peygamberler gibi velilerinde bilgi aldıklarını *Mişkatü'l-Envâr* gibi kitaplarında belirtmektedir.³³⁷

331 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 207-209.

332 İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 237-238.

333 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 207-209.

334 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, X, s. 205-206.

335 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 204.

336 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, X, s. 203-204.

337 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 339-340; X, s. 189.

İbn Teymiyye, tüm bu yaklaşımlar sonucunda ortada sahih din diye bir şey kalmayacağı endişesindedir. Öyleki İslâm'a göre vehbi olan peygamberlik filozofların yaklaşımlarıyla kesbî kabul edilmiş, bu yorumlara bağlı olarak da kendi felsefî sistemlerine uyacak şekilde âyetlerin zâhirî manaları bir tarafa bırakılarak bâtinî anlamlarla te'vil edilmiştir. Onlar bu noktalarda Sabiîler'den ve Bâtînî Karmatîler'den faydalanmışlardır.³³⁸

Bizim görüşümüze göre, İbn Teymiyye endişesinde haklı görünmektedir. Çünkü Allah'ın peygamberlerine gönderdiği vahiy olgusunu, meleği devre dışı bırakarak sırf insan nefsiyle açıklamak ve peygamberler dışında yetkin akıl sahiplerinin de müstefad akla ulaşmak sûretiyle Faal Akıl'dan bilgi aldıklarını kabul etmek İslâmî gelenekteki vahiy telakkisine zarar verecektir.

5. Haberî Sıfatlar

Bilindiği gibi İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarını te'vilsiz olarak kabul etmiştir. O'nun Allah'ın zâti ve subûti sıfatları yanında, Allah'ın dünyaya inmesi, kızması, gülmesi gibi haberî sıfatları da kabul etmesi pek çok kimse tarafından tenkit edilmiştir.

İbn Teymiyye'nin en fazla eleştiriye uğradığı konulardan birisi de, Allah'ın yerin ve göğün üzerinde olup buna iman etmenin vâcip olduğu şeklinde ifade edilen görüşüdür.³³⁹ Ona göre, "Allah arşa istiva etti" (Taha, 5) âyetini başka bir şekilde anlamaya yol yoktur. Bilgimize göre Allah için isbat ehlinin kabul ettiği "uluvv" sıfatı hem nakil hem de akıl tarafından bilinen bir sıfattır. Oysa "Arşa istiva" sadece nakille bilinebilen sıfatlardandır. İbn Teymiyye "istiva" olayını "Arş'ı istilâ ve onu hakimiyeti altına alma" şeklindeki yaklaşımları reddeder.³⁴⁰ Ona göre Kur'an ve Sünnet Allah'ın arş'a istiva ettiğine delâlet ettiği gibi müslüman âlimlerin çoğunluğu da Allah'ın arş'a istiva ettiğini te'vilsiz kabul etmektedir.

338 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, V, s. 341; *Muvâfakat*, II, s. 156.

339 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, V, s. 385.

340 İbn Teymiyye *Külliyâtı*, V, s. 102.

İstiva konusunda iki farklı görüş ortaya konulmuştur. Bir grup istivâ'yı Allah'tan ayrılan bir fiil kabul ederken, diğer grup Allah ile kaim bir durum olduğu fikrini benimsemişlerdir. İbn Külab, Eşari, Ebi Ya'lâ, İbn Ukayl ve diğerleri birinci gruba dahildir. Onlara göre bu olay Allah'ın zâtıyla kaim olmayıp O'nun kudret ve irâdesine tealluk etmektedir. İkinci görüşü hâdisçilerin çoğunluğu kabul etmiştir. İbn Mübarek, Evzâi, Buhârî, Sicistânî, Osman b. Said ed-Darimî ve daha pek çok kimseyle birlikte İbn Teymiyye kendisini de bu gruptan saymıştır.³⁴¹

İbn Teymiyye Allah'ın arşının gökyüzünün üzerinde, Allah'ın da arşın üstünde olduğunu, arş'ın melekler tarafından taşındığını; Allah'ın gece gündüz, arşı ile birlikte olmadan yeryüzüne indiğini söylemektedir.³⁴² Bununla birlikte Allah'ın arşın üzerinde olmasının bir şeyin bir şey üstünde olması gibi anlaşılmasını gerektiğini, Allah'ın kendi izzetine uygun bir şekilde arş'a istivâ ettiğini söyleyerek Allah'ın hiç bir varlığa benzemediğini devamlı yinelemektedir. Ona göre, İmam-ı Azam'da *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde arş'ın semâ'nın üzerinde olduğunu, Allah'ın da arşa istiva ettiğini beyan etmiş ve bu şekilde olayı anlamayanların küfre gireceğini söylemiştir.³⁴³

Kanaatimizce İbn Teymiyye bu konuda problemi daha da karmaşık hâle getirmiştir. Allah'ın arşın üzerinde olması, arş ile berâber olmadan yeryüzüne nüzûlü gibi yaklaşımlar insan zihninde teşbih ve teccimsiz bir şekilde karşılık bulması imkansız gibi görünmektedir. Gerçi İbn Teymiyye teşbih ve teccim ehlerinden olanları açıkça reddetmekte, Allah'ın hiçbir varlığa herhangi bir yönden benzemediğini gayet açık bir şekilde dile getirmektedir. Fakat konuyla ilgili Kur'an ve hâdislere dayalı bilgileri aklî çıkarımlarla anlamaya yer vermemektedir. Bu noktada hâdislerden çokça yararlanması kendisinin teşbih ve teccim ehlerinden olduğuna dair yargıları pekiştirmektedir. Nitekim bir hâdisle dayanarak İbn Teymiyye Allah'ın rüyâda görülebileceğini söylemiştir. Ona göre insan Allah'ı rüyasında kendi durumuna göre, onu sûretlerden birinde görmektedir. Kişi eğer salih bir insan ise Allah'ı güzel bir sûrette görecektir. Bundan dolayı

341 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, s. 262.

342 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, II, s. 33-34.

343 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 44-45.

peygamberimiz Allah'ı en güzel bir şekilde görmüştür. Ayrıca ona göre Allah kalb gözüyle de görülebilmektedir. İbn Abbas'a isnad ettiği bir habere göre, peygamberimiz kalb gözüyle Allah'ı iki defa görmüştür.³⁴⁴ Kur'an'a dayanmayan bu yaklaşımlar, tasavvuf literatüründe insan-ı kâmil konumuna erişen kişide sâdır olan durumları hatırlatmaktadır.

Bir kısım insanlar, İbn Teymiyye'nin müteşâbihler hakkındaki haberlerle ilgili detaylı bilgi vermek sûretiyle önceki selefî âlimlerin yolundan ayrıldığını iddia etmişlerdir.³⁴⁵ Bize göre de bu yaklaşım biçimi doğru görünmektedir. İmam Mâlik b. Enes, "istivâ malum, keyfiyeti meçhul, ondan soru sormak ise bidattır."³⁴⁶ derken bilginimiz konunun detaylı bilgisini verme gayreti içinde olmuştur. Bu noktada gerçi Kur'an ve sünnet'e dayalı bilgilerin hâricinde bilgi kabul etmemeye çalışmış, fakat lafızlar arasında kurmaya çalıştığı anlam örgüsü, kendisini önceki selefî bilginlerin söylemediği bir neticeye götürmüştür. O, Allah'ın yeryüzüne indiğini söylemiş, Allah ve arşının semâ üzerinde bulunduğunu vurgulamış, arş'ın mekan olarak bir sınırının olmadığı fikrini izhar etmiştir. Tüm bu meydana gelen olayların da keyfiyetsiz olduğu iddiasında bulunmuştur. İmam Mâlik müteşâbih lafızları zâhiriyle kabul edip tafsîlata girmediği için kendisine yöneltilecek eleştirilerin bir ölçüde kapısını kapatmıştır. Fakat İbn Teymiyye arş'ın semâ'nın üzerinde olduğunu söylemesine rağmen arşın bir hududu olmadığını, Allah'ın da bu arş üzerinde olduğu halde hududlarla çevrelenmiş âleme devamlı indiğini söylemiştir. Tüm bunları aklın kabul etmesi çok zor olup İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında tutarsızlıklar bulunduğu şeklinde eleştirilerin sâdır olmasına sebep olmuştur. Ayrıca Allah'ın arş üzerinde bulunduğunun bed'îhi bir bilgi olduğunu söylemesi de doğru olmasa gerektir.³⁴⁷ Şayet öyle olsaydı bunca tartışmaların meydana gelmemesi gerekirdi.

Muhammed Ebû Zehra'ya göre; el, yüz, ayak, istiva ve nüzul gibi lafızlar duyularla algılanan kavramlar olup bunun dışındaki manalarda kullanılmazlar.

344 *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, V, s. 191.

345 Ebü'l-Vefa et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. 153.

346 Ebü'l-Vefa et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 145.

347 İbn Teymiyye, *Muvâfakat*, IV, s. 123-125; *Der'ü Teârud*, VI, s. 12-113.

Dolayısıyla bu mananın dışına taşındığı zaman lafızların zâhirî anlamının dışına çıkılmış olacağı görüşündedir. Ona göre İbn Teymiyye, bu lafızları zahiri anlamlarının hâricinde kullanmak sûretiyle te'vil'den kaçarken kendisi te'vil illetine düşmüştür. Allah'la ilgili olarak bu lafızlar kullanıldığı zaman, doğru olan davranış münâsip bir şekilde bu kelimelerin te'vil edilmesidir.³⁴⁸

Muhammed Ebû Zehra bu konuda Eş'arî bilginlerle İmam Gazzâlî'nin daha sağlıklı bir metod benimseyerek bu kelimeleri te'vil ettiklerini söylemektedir. Eş'arîler'den bir grup istivâ, Allah'ın eli, Allah'ın gözü gib lafızların her biri sıfattır derken, çoğunluğa göre bu lafızlar mecâzîdir. Bu yaklaşıma göre istivâ; istilâ ve Allah'ın azametini bildirme anlamında mecazdır. Keza el, kudret; yüz, varlık; göz ise görmek manasınadır.³⁴⁹

Gazzâlî, selevin bu konudaki âyetleri bir ölçüde tefsir ettikleri görüşünde olup kendisi daha akılcı bir yol izlemiştir. Ona göre Allah'ın istivâsı selevin zannettiği gibi zahiri bilinmeyen veya Allah'ın kendi zâtına uygun istivâ değildir. Bu kelimenin mecâzî anlamda kullanıldığı gayet açık olup harici delile ihtiyaç yoktur. Diğer kelimeler de mecaz olup uygun anlamlarla yorumlanmalıdır.³⁵⁰

İbn Rüşd, Allah'ın eli, yüzü gibi lafızları, te'vil etmek sûretiyle mecâzî anlamlarıyla birlikte kabul ederken, Allah'ın arş'a istivâ etmesini zâhiri bir şekilde kabul ederek bu konuda Aristoteles felsefesinden esinlenmiş olduğu izlenimi vermektedir. Aristoteles felsefesine göre âlem ulvî ve süflî diye ikiye ayrılıyor olup, madde ve sûretten meydana gelmeyen göksel varlıklarla Tanrı ulvî âlemde bulunmakta; Tanrı, zaman ve mekanın kendisine izâfe edilmediği yer olan semânın üzerinde yer almaktadır. Oluş-bozuluş (kevn-fesad) diyalektiğinin bulunduğu âlem ise süflî âlem'dir.³⁵¹

348 Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam İbn Teymiyye*, s. 257.

349 Muhammed Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 265.

350 Muhammed Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 266.

351 Birand, Kamıran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 82-83; Weber, Alfred, *a.g.e.*, s. 78-79; M.M. Şerif, *a.g.e.*, III, s. 39.

İbn Rüşd, bütün hükema ve filozoflar arasında, Allah ve meleklerin semâ'da bulunduğu görüşü üzerine ittifak olduğunu söyler. Ona göre, Allah'ı cisim kılma endişesi sebebiyle Allah ve diğer göksel varlıkların bir cihette bulunmadığı görüşünü taşıyanlar olayı yanlış anlamışlardır. Cihet kelimesi için mekan ve zaman kavramları zarûrî değildir. Cisimsellik mekansal varlıklar için geçerli bir niteliktir. Semânın üzerinde ise mekan yoktur. Dolayısıyla Allah burada bulunmaktadır. Ona göre Allah'ın bir cihette bulunmadığı fikrini müslümanlardan ilk defa Mu'tezile ve onlarla aynı görüşü kabul eden Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî gibi Eş'arî bilginler kabul etmiştir.³⁵²

İbn Teymiyye'nin haberî sıfatlar konusuyla ilgili olarak teşbih ve tecsim ehli olduğu şeklindeki yalaşım, İbn Teymiyye'nin fikirlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde doğru görünmemektedir. Kendisi de zâten devamlı Allah'ı diğer varlıklarla karşılaştırmanın doğru olmadığını, hatta mümkün varlıklar arasında kıyaslama yaparak Vâcibü'l-vücûd'a ulaşamayacağını ifade etmiştir. Ne var ki, insanın özelliklerinin Allah'da bulunduğunu yorumsuz bir şekilde kabul etmesi, kendisinin eleştirilmesine sebep olmuştur.

Henri Laoust ve Watt'a göre, Hanbelî görüşü zirveye ulaştıran İbn Teymiyye'nin görüşü hayâli değildir. Hanbelîler'e göre itikad konuları akla dayalı fikirlere indirgenemez. Bu noktada onların dili tahayyüle dayalı olmayıp; somut olguları, insanı rasyonel değerlendirmelerinin çok ötesine götüren "şiiirsel" bir dil diye tarif edilebilir. Her iki mütefekkiye göre de, Kur'an'ın dili de şiiirsel bir yapıdadır.³⁵³

352 İbn Teymiyye, *Der'u Teârud*, VI, s. 212-214; krş. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 258-259.

353 M.M. Şerif, *a.g.e.*, s. 26; Watt, W. Montgomery, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul 1993 (2. bs.).

SONUÇ

Şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşleri ile herhangi felsefî bir anlayışı uzlaştırabilmek oldukça zor görünmektedir. Bu nedenle, bu konudaki görüşlerinden dolayı müslüman filozoflar; ağırlığını Gazzâlî ile birlikte iyice hissettiren bir seyir çizgisiyle ciddî tenkidlere uğramışlardır. Felsefeyi çok iyi kavrayan Gazzâlî, özellikle *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabıyla filozofların tutarsızlıklarını kendi sistemleriyle ortaya koymayı amaçlamıştır.

Gazzâlî'nin eleştirilerine büyük ornada katılan ve bunlardan faydalanan İbn Teymiyye, Aristoteles mantığını meşrûlaştırması sebebiyle ona da ciddî tenkidler yöneltmiştir. Zira, Gazzâlî'nin tanımlamasının aksine, Aristoteles mantığı sadece araç olmayıp tüm alanlarla, bu arada ilâhiyatla doğrudan ilgilidir.

İbn Teymiyye, filozofların ilâhiyat konusunda yanlış sonuçlara ulaşmalarının en önemli sebebinin Aristoteles mantığından kaynaklandığını söylemektedir. Bu cümleden olarak bilginimiz, en yüksek bilginin küllî (tümel) bilgi olduğu kaziyyesinden hareketle Allah'ı mutlak varlık kabul eden filozof ve onları izleyen kelâm ve tasavvuf meşrepli kimselerin en büyük hatayı yaptıklarını iddia etmiştir.

İbn Teymiyye'nin küllî (tümel) kavramına getirdiği eleştiri oldukça önemli olup, gerek Yeni-Platoncu anlayışla, gerekse imkan deliliyle Allah'ı anlamaya çalışan kimseler kökten reddedilmiştir. Tüm niteliklerden berî kılınmış Vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık); Tanrı anlamında Bir ve ondan sâdır olan akıl ve nefisler sırf zihinsel olup dış dünyada karşılıkları yoktur. Çünkü tek tek varlıkların dışında aynı özellikleri taşıyan tümel bir varlık olmayıp, küllî kavramlar olguları anlamamızı sağlar.

İbn Teymiyye'ye göre aklî çıkarımlarla ilâhiyat konusunda doğru neticeler elde edemeyiz. Din Hz. Muhammed (s.a.v.)le tamamlanmış olup, dini anlama noktasında Kur'an, Sünnet ve Sahâbe sözlerine sahîh bilgiler olarak mürâcat etmeliyiz. Akli naklin önüne geçirmek dini bozacaktır.

Bilginimiz, tahrif sonucunu doğuracak olan te'vil yöntemini kelâmcıların başlattığı, filozoflarla birlikte de sahîh din anlayışından iyice uzaklaşıldığı kanaatindedir.

Ona göre filozofların ortaya koydukları fikirler Sâbîler'le Dehrîler'e dayanmaktadır. Filozofların delillerine dayanarak ilâhiyat konularını anlamaya çalışan kimse ya kararsızlığa (agnostisizm) ya da vahdet-i vücütçülüğe ulaşacaktır. Âmidî ve kısmen Fahreddin Râzî birinci gruba, İbn Arabî, İbn Seb'în ve Sühreverdi el-Maktûl ikinci gruba örnek verilebilir.

İbn Teymiyye'ye göre, insanda bulunduğu yetkinlik kazandıran sıfatlara Allah daha fazla layıktır. İlim, irâde ve kudret gibi sıfatlara sahip olmadan Allah'ın âlemi yaratması mümkün değildir.

Âlemin meydana gelmesinde sadece gâî nedene dayanmak da İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'ya yetkinlik kazandırmaz. Çünkü, bu anlayışa göre âlemin harekete geçmesinde, insandan başlayıp feleklere doğru müteselsil olarak yükselen ve nihâyetinde Tanrı'ya yönelen şevk dürtüsü asıl belirleyicidir. Oysa Kur'an'a göre Allah, her şeyi istediği anda meydana getiren, tüm varlıkların oluş sebeplerini kendisine borçlu oldukları yegâne varlıktır.

Bilginimize göre Aristoteles, insanları tamamen yanlış yollara ulaştıran bir felsefî sistem ortaya koymuş olup ondan önceki filozofların çoğu peygamberlerin getirdikleri bilgilerle uyuşan görüşler ortaya koymaktaydı. Tamamen Aristoteles'in görüşlerinin etkisinde kalan Fârâbî İslâm'a en uzak

filozoftur. İbn Sînâ ve daha fazla olarak İbn Rüşd İslâm'a diğerlerinden yakındır. Bununla birlikte Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî diğer filozoflardan İslâm'a daha yakındır. Zîra o Aristoteles'e muhalif bir filozof olup ondan önce yaşayan filozoflardan yararlandığı için görüşlerinin çoğu doğrudur. O, Allah'ın tüm sıfatlarını kabul ettiği gibi, âlemin kadîm oluşunu reddetmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla, âlemin hâdis olduğunu söylemekle beraber Allah'ın yaratmasının ve fiilinin kadîm olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, İbn Rüşd'den etkilenmiştir. O da İbn Rüşd gibi, kadîm yaratmadan hâdis varlıkların nasıl meydana geldiğini açıklayabilmekten çok uzaktır. Bunun yanında bilginimiz ilâhiyat konusundaki pek çok görüşünde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'den etkilendiğine dair ciddî ip uçları vermektedir.

İbn Teymiyye'nin Allah'ı tüm sıfatlarla birlikte kabul etme noktasında çerçeveyi çok geniş tutarak hâdis ve sahâbe sözlerine dayayıp; yeryüzüne inme, göğe çıkma, arşının melekler tarafından taşınması, Allah'ın gülmesi gibi nitelikleri de kabul etmesi ağır tenkitlere uğramasına sebep olmuştur. Onun insan biçimli bir Tanrı'ya inandığı görüşü ileri sürülmüştür. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin görüşlerinin bütününden onun teşbih ve teccim ehli olduğu sonucunu çıkarmak çok zordur. Fakat onun insanda bulunan nitelikleri te'vilsiz olarak Allah'a atfetmesi de problem doğurmakta, ilk bakışta antropomorfist bir anlayışa sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, E.Ü.E.F. Yay., İzmir 1985.
- Arslan, Ahmet, *Haşiye Alat-Tehâfüt Tahlili*, K.V.T.B. Yay., İstanbul 1987.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir 1987.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 8 (Ağustos 1988).
- Bertrand, Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yay., İstanbul 1983 (3. bs.).
- Birand, Kamıran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1987 (3. bs.).
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1989.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993.
- Ebü'l-Vefa et-Teftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980.
- Fazlu'r-Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1992 (2. bs.).
- Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Ahmet Suphi Furat, Şamil Yay., İstanbul 1978.
- a.mlf., *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, D.E.Ü. Yay., İzmir 1986.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1980 (4. bs.).
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yay., Konya 1991 (2. bs.).
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri (Doçentlik Tezi)*, Kayıhan Yay., İstanbul 1979.

- Işık, Kemal, *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Doçentlik Tezi), Fütüvvet Yay., Ankara 1980.
- Izıtsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yay., ts., Ankara.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık, O.M.Ü. Yay., Samsun 1986.
- a.mlf., *Faslu'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- a.mlf., *Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985.
- İbn Teymiyye, *Der'u Teârudü'l-Akl ve'n-Nakl*, I-X, Riyad 1399/1979-1402/1982.
- a.mlf., *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevî*, I-I-IV, Kahire 1321/22.
- a.mlf., *Muvâfakatu's-Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, (Minhâcü's-Sünne'nin kenarında).
- İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992.
- İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1983.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992 (2. bs.).
- Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1992.
- Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Komisyon, İslâmoğlu Yay., İstanbul 1988.
- a.mlf., *İslâm Hukuku Metodolojisi* (Fıkıh Usûlü), çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara 1986 (4. bs.).
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1991.

- a.mlf., *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992.
- a.mlf., *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul 1983.
- Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1991 (3. bs.).
- a.mlf., *Mantık*, Marifet Yay., İstanbul 1988 (2. bs.).
- a.mlf., *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1989.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., Ankara 1992 (6. bs.).
- Tıblevî, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 4 (Nisan 1987).
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 1993 (4. bs.).
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1984.
- Y.Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976.
- Yüksel Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşâret Yay., İstanbul 1991.
- a.mlf., "Âmidî" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yay., İstanbul 1991.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul 1993 (2. bs.).
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1991 (4. bs.).