

İBN TEYMİYYE'NİN TEVHİD YORUMUNDA ALLAH SEVGİSİ: HAKİKATİN BİLGİSİNE ERİŞME VE MUTLULUĞU KAZANMANIN YOLU

-The Love of God in Ibn Taymiyya's Interpretation of *Tawhîd*: The Method of Achievement of the Knowledge of Absolute Reality and Obtaining Happiness-

Dr. Bünyamin Okumuş

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

e-posta: buokumus@diyanet.gov.tr , buokumus@gmail.com

Abstract: *In this article Ibn Taymiyya's interpretation about the oneness of God (tawhîd, the essential principle of Islamic belief will be dealt with. With regard to Ibn Taymiyya on the basis of the oneness of God, the two problems of how how one can achieve the Knowledge of Absolute Reality and what is the way of obtaining happiness will be explained. This article also will emphasize the significance of the love of God and the knowledge of the truth in order to have the perfection of the soul and to obtain happiness. By considering God mentioned as beloved and loving in the Holy Qur'ân and in the Sunna, it will be explained that the attribution of the word of ashk (passionate love) to God does not fit properly.*

Key terms: *Tawhîd, Perfection of the soul, knowledge, reality, happiness, love.*

Giriş

İbn Teymiyye felsefî ve tasavvufî öğretileri, hakikatin bilgisine erişmek ve mutluluğu kazanmak için ihdas etmiş oldukları yöntem ve ilkeler bakımından nebevî öğretiyile çeliştiklerine dikkat çekerek onları tenkit eder. İlahî vahyin bildirdiği tevhd öğretisi temelinde nebevî öğreti, ibadet ve amel-i salih yoluyla, ahlakî erdemleri kazanıma dönüştürmeyi ve böylece dünya-ahiret saadetini temin etmeyi amaçlar. Felsefî öğreti hakikatin bilgisine erişmeyi, erdemli insan ve ideal toplumu aklî çabayla gerçekleştirmeyi hedefler. Ancak filozofların metafiziğin ve eşyanın hakikatinin bilgisine erişmek için gösterdikleri aklî/düşünsel çaba bir taraftan muhayyile diğer taraftan da uykuyla ilgili olduğundan onların bu yolla elde ettikleri bilgilerin yanlış olma ihtimali doğru olma ihtimalinden daha çoktur. Zira muhayyileye ya da uykuya dayanan bir yöntemle doğru bilgiye ve hakikate erişmek mümkün olmaz. Nerde kaldı ki kişisel olgunluk ve mutluluk elde edilsin! Tasavvuf söz konusu olduğunda ise manevî sezgi ve ilhama dayalı mistik tecrübeyle birlikte *muhabbetu'llah*/Allah sevgisi ya da bir başka ifadeyle Allah aşkı önem arzeder.

Tasavvuf iham, manevî sezgi ve kişisel keşfe güvenilir bilgi kaynakları olarak itibar eder. Sübjektif olgulara dayanan bir bilgide bilginin doğruluğundan çok öznelliğinin öne çıktığı bir vakıadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye söz konusu kaynakların kullanımında bir aldanma ve aldatılmanın olabileceğini vurgulayarak elde edilen bu bilgilerle güvenilemeyeceğini belirtir. Bu yolla elde edilen bilgilerin doğruluğunu ve Allah'tan geldiğini ispat eden bir delil yoktur. Bunun gibi insanın hayattaki amacının Allah aşkına erişmek olduğunu savunan mutasavvıflar da yanılmışlardır. Zira aşk, insana has bir özellik olan 'nikah' yani evlilikle ilgili bir duygudur. Kur'ân'da Allah aşkından değil, Allah sevgisinden söz edilmiştir. Kur'ân âyetlerinde Allah'ın 'seven ve sevilen' olduğu, ibadetin Allah sevgisiyle birlikte olması gerektiği vurgulanmıştır. Bunun için sevgi kelimesine karşılık olarak aşk olgusunun Allah'a nispet edilmesi doğru olmaz.

İbn Teymiyye, İbn Arabî'yi ve onun şahsında vahdet-i vücud nazariyesini şiddetle eleştirir. Diğer taraftan Gazalî gibi züht, tasavvuf ve felsefe üçgeninde dönüp duranları 'iki arada bir derede' kalmış olmakla tanımlar. Ancak bazı durumlarda Fahrüddîn er-Râzî gibi âlimlerin felsefî ve kelâmî görüşlerinden destek alarak kendi tezini kuvvetlendirmeye çalışır. Demek oluyor ki onun tenkit ettiği filozof, mutasavvıf ve mütekellimler, nebevî öğretinin bütünlüğünden kopanlardır. O aynı zamanda fıkıhçılar da yöntem konusunda eleştirir. Nebevî doktrini esas alarak diğer akımların bu öğretinin neresinde olduklarını sorgular. Kişisel olgunluğa, hakikatin bilgisine dünya ve ahiret saadetine hangi yöntemle, nasıl ulaşılacağını beyan eder. Ona göre insan mutluluğa ve kemâl-i nefse/kişisel olgunluğa ne tasavvufçuların "ilahî aşk" yöntemiyle ne de filozofların akıl merkezli düşünsel yöntemleriyle erişebilir. İnsan hayatının gayesi tekâmül/olgunluk ancak 'tevhîd' öğretisini benimsemekle mümkün olur.

1-Allah'ın Birliği/Tevhîd

İbn Teymiyye insanın yaratılışı gereği Allah'ın rabliğini idrâk edebilecek nitelikte olduğuna Kur'ân'da dikkat çekildiğini hatırlatır: "*Andolsun ki, onlara kendilerini kimin yarattığını sorarsan: 'Allah'tır' derler.*"¹ "*Gölgeler gibi dalgalar insanları kuşattığı zaman, dini sırf Allah'a has kılarak O'na yalvarırlar.*"² Bu âyetlerde haber verildiği üzere insan zorda kaldığı veya bir ihtiyacı olduğu zaman dini Allah'a özgü kılıp O'nun rabliğini/rububiyetini ikrar ederek yalvarır; ancak sıkıntı ve beladan kurtulup maksada erişince ibadetten yüz çevirir. Bu durum insanın karakteri-

¹ Zuhuruf 43/87. Âyetlerin meallerinde Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın *Kur'ân'ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Ankara 1995, adlı meal esas alınmıştır.

² Lokman 31/32.

teristik yapısının bir yansımasıdır. Allah'a ibadet ve *inâbe*³ etmekten ziyade O'na yalvarıp, yardım dilemek ve 'tevekkül' etmek insanın daha çok kolayına gelir. Dolayısıyla insanların Allah'ın rabliğini bilmeye olan ihtiyaçlarının O'nun ilahlığını bilmeye olan ihtiyaçtan daha öncelikli olduğu ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in "*Her doğan fıtrat üzere doğar...*"⁴ hadisinde buyurduğu gibi Yaratan'ı ikrâr fıtrî olduğundan insanın doğası Allah'ı ikrâr etmeyi ve O'na yönelmeyi gerektirir. Ancak şeytanlar insanları yanlış yollara yönlendirerek fıtratın gereğini yerine getirmekten alıkoyabilirler. Bunun için peygamberler, insanları *rububiyetin* ikrarının gereğine; yani şeriki olmayan Allah'a ibadet etmeye çağırarak üzere gönderilmişlerdir. Bu çağrı, "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamındadır. İlah ise, bilinen ve ibadet olunan demektir.⁵

İbn Teymiyye Fatıha sûresine Allah ve Rab isimleriyle başladığını hatırlatır: "**Hamd âlemlerin Rabbi Allah'adır.**" Allah, ibadet edilen ilah olup ibadete en müstahak isim budur. Bunun için, 'Allah'ü ekber', 'el-hamdü li'l-lah', 'kendinden başka ilah olmayan Allah yücedir' denir. Rab ise mürebbi, yaratıcı, rızkı veren, yardım ve hidâyet edendir. Bu, kendisinden yardım dilemeye ve bir şey istemeye en müstahak isimdir. Bunun için Kur'ân âyetlerinde Allah'ın mağfiretini talep, 'rab' ismiyle zikredilmiştir.⁶ Bütün talepler ve meşru olan yardım dileme, 'rab' ismiyle olur. Rab ismi, insanın yaratılışını ve başlangıcını kapsar; rab, insanı terbiye eden ve ona velâyet eden demektir. 'İlah' ismi ise kulun maksadını, gidişatını ve nihai durumunu, niçin yaratıldığını; bundaki salah ve kemâli, Allah'a ibadet etmeği içerir. Bu itibarla *uluhiyet*, *rububiyeti* kapsar; *rububiyet* ise *uluhiyeti* gerektirir. Allah'ın rahmân ismi ise bu iki yorumun tamamını içerir; dünya ve ahiret saadetinin tamamlandığı iki durumu nitelendirir.⁷ İbn Teymiyye, "**Göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. İçi-**

³ İnâbe, kelimesi bir şeyin dönüşü; ait olduğu yere tekrar dönmek anlamına gelen Arapça "nvb" fiilinden türemiştir. Yüce Allah'a inâbe etmek, tövbe ve ameldeki samimiyetle Allah'a dönmek, yönelmek demektir. (Bk. er-Râğib el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1992, s. 827).

⁴ Buhârî, *Sahih*, Kitabu'l-Kader, 56/3. Rûm 30/30. âyetle bağlantılı olarak İbn Teymiyye'nin bu hadis ve "fıtrat" kelimesi hakkındaki önemli ve ayrıntılı yorumu için bk. İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, neşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut 1997. c. 4, s. 277-351.

⁵ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 4, s. 324- 325; *Mecmû'ul Fetâvâ*, Riyâd 1991, c. 2, s. 6-7; *et-Tefsîru'l Kebîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, ts., c. 2, s. 309.

⁶ İbn Teymiyye'nin buna örnek verdiği âyetler şunlardır: İbrâhîm 14/41; A'râf 7/23; Kasas 28/16; Âl-i İmrân 3/147; Bakara 2/286. Bk. *et-Tefsîru'l Kebîr*, c. 2, s. 307-8.

⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l Kebîr*, c. 2, s. 308.

nizdekini açıklasanız da, gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker; O, dilediğini başışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye yeter"⁸ âyetinin göklerin ve yerin hükümlerinin hiçbir ortağı olmayan Allah'a ait olduğunu hatırlattığını belirtir. Bu âyet *tevhîdu'r-rububiyye* ve *tevhîdu'l-uluhiyye*'yi yani Allah'ın hem rabliğini hem de ilahlığına ihtiva eder.⁹ Yani rab isminin gereği olarak her şeyi belli bir düzene göre yaratan Allah, ilah isminin gereği olarak da insanların yaptıklarına karşılık onları yargılayan başışlayan ya da azap edendir.

İbn Teymiyye Allah'ın vahdaniyetini/tekliğini idrâk etmenin Allah'ın *rububiyyeti*yle birlikte *uluhiyyetini* de idrâk etmekle tamam olduğunu şöyle açıklar:

*"Allah'ın peygamberleriyle gönderdiği ve kitaplarında zikrettiği tevhîd, sadece, ortağı olmayan Allah'a ibadet etmektir. İşte bu, tevhîd'ur rububiyye'yi gerektiren tevhîd'ul uluhiyye'dir; tevhîdu'r rububiyye, her şeyin rabbi olan 'Hak'a ibadet etmektir. Ancak soyut olarak tevhîdu'r rububiyye, her şeyde Hak'ın Rabliğine şahit olmaktadır; böyle bir tevhîd inancı ise "Onların çoğu, Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar"*¹⁰ âyetinde Allah'ın buyurduğu gibi, müşriklerde de vardır.¹¹

İnsan, Allah'ın yegane yaratıcı olduğunu *rububiyyet* yönüyle ikrar ettiği halde, *uluhiyyet* yönüyle ibadeti sadece Allah'a has kılmaktan kaçınır ya da başka şeyleri Allah'a ibadette aracı/şefaatçi koşarsa şirke düşmüş olur. Bunun için Allah, peygamberler vasıtasıyla insanları haberdar etmiş ve uyarmıştır. İnsanın yaratılıştan gelen safiyetinin korunması ya da bu temiz fitratın ortaya çıkarılması Allah'ın ilahlığının bilinmesine bağlıdır. *"Ey insanlar! sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki böylece korunmuş olursunuz"*¹² âyetinde Allah'ın insanları yaratan olduğu vurgulandığı gibi insanların korunmuş olmaları için de Allah'a kulluk etmeleri gerektiği hatırlatılmıştır. Allah'a nasıl kulluk ya da ibadet edileceğini bilmek için de peygambere ihtiyaç vardır.¹³ Bu itibarla Allah'ın birliğini/tevhîd kabul ve ikrâr, Allah'ın sadece *rububiyyetini* değil, *uluhiyyetini* de kabul etmeyi gerektirir. Tevhîd, Allah'a, indirdiği kitaplara ve gönderdiği peygamberlere iman etmeği ve onlara tabi olmayı iktiza eder.¹⁴ Daha geniş anlamıyla tevhîd inancı, Allah'a ve resûlüne itaati, emredileni yapıp yasaklanandan kaçınmayı, Allah'ın sevdi-

⁸ Bakara, 2/284.

⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l Kebîr*, c. 3, s. 95-96.

¹⁰ Yûsuf 12/106.

¹¹ İbn Teymiyye, *Kitabu'l İstikame*, Medine 1403h., s. 31.

¹² Bakara 2/21.

¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul Fetâvâ*, Riyâd 1991, c. 2, s. 6-7.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Ehlu's-Sıfati ve Ebâtîli'l-Mutasavvife*, Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil içinde, yayın, M.Reşid Rıza, Mısır, 1341h., s. 34-35.

đini ve razı olduđunu sevmeyi, Allah'ın dostlarını dost dūřmanlarını dūřman bilme-yi; Allah'ı ve resūlünü her řeyden daha çok sevmegi icap ettirir. Allah, **“Peygamber, inananlara kendilerinden daha yakındır”**¹⁵ buyurmaktadır. Mūmin, Allah ve resūlünü kendi nefisinden aziz ve her řeyden kıymetli bilmelidir. Allah'ın rabliđini kabul ettikleri halde Allah ile birlikte bařka tanrılara ibadet edip, onları Allah'ı sever gibi sevenler řirke dūřmūřlerdir. Mūminler, sadece Allah'a ibadet eder ve sadece O'ndan yardım dilerler. Muvahhid ile mūřrik arasındaki fark da budur.¹⁶

İbn Teymiyye ilm-i kelām ehlinin çoğunun Allah'ın vahdaniyetini ancak rububiyet cihetiyle ikrar ettiklerini belirtir. Onlar, Allah'ın ālemin yaratıcısı olduğuna inanmak anlamına gelen *tevhidu'r-rububiyeye*'nin ispat edilmesi halinde, tevhīdden maksadın hāsıl olduğunu zannederler. Bōylece onların tevhīd anlayışında, hak batılla örtūlmūř ve hakikat gizlenmiş olur. Oysa peygamberlerin haber verdiği tevhīd, yaratıcının rabliğini ikrarla birlikte daha fazlasını içerir. Őyle ki řāyet bir kimse Yūce Rabbe layık sıfatları ikrar etse ve O'ndan tenzih edilmesi gerekenleri tenzih etse ve her şeyin yaratıcısının sadece O olduğunu kabul etse bile Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmedikçe, *muvaħhid* mūmin olamaz. Zira peygamberler insanları Allah'ın uluhiyyetini kabule davet etmişlerdir. Tevhidin esası, Allah'ın ilah olduğuna şahadet etmekle beraber, O'nun ibadete layık yegane *mabūd* olduğunu bilmeye dayanır.¹⁷

İbn Teymiyye mūtekellimler gibi ābid mutasavvıf ve “hal sahibi” mutasavvıflardan birçođunun Allah'a *rububiyet* açısından yōneldiklerini iddia eder. Onlar, tasarrufta buldukları batınī hallere Allah'ın rububiyeti sayesinde eriřmiřlerdir. Bu haller, rabbanī olarak takdir edilen olgunun bir tūrū olup dini, řer'i ve ilahi hakikatlere dahil deđildir.* Eřyaya tasarrufta Allah'ın rububiyetini ve ibadetleri menfaat

¹⁵ Ahzāb 33/6; ayrıca o burada Tevbe 9/24. āyeti de zikreder.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmū'ul-Fetāvā*, c. 14, s. 377-380. Nisā 4/48 ve 116. āyetlere iřaret edilmektedir.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Derū Teāruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 130-31.

* Burada İbn Teymiyye'nin insanlardan bir kısmının eşyaya tasarrufta diğerlerinden daha etkin ve mahir olmalarına ve bir takım batını hallere sahip olmalarına dini bir değer atfetmemesi fakat bu tūrden olağan ũstū olayları insanın doğal kabiliyetlerine bağlaması önemli bir husustur. Bu durum bize eşyaya tasarrufun ya da bir takım olağan ũstū özelliklere sahip olmanın hayret verici bir řey olmadığını, insanın doğal ve genel olarak bu tūrden özellikler serdetmeye yatkın ve yetkin olduğunu gōsterir. İşte İbn Teymiyye bu yetkinliği Allah'ın rububiyetinin bir gereği olarak bütūn insanların ve eşyanın doğasına koyduğunu vurgulamak ister. Őyleyse tevhīdin ikrarı bu hallere sahip olmakla değil, Allah'ın uluhiyyetini samimiyetle itiraf edip O'na ibadet etmekle olur.

aracı olarak kullanan kimseler, Kur'ân'da kınanmıştır. Bunlar, Allah vergisi melekeleleri geliştirmek suretiyle, eşyaya tasarrufta bulunarak hakikatin sadece kendi söylediklerinden ibaret olduğunu varsayarlar. Böylece insanlar üzerinde krallar gibi efendilik taslamak suretiyle bir tür rablik ilan ederler. Bu sebeple Allah, insanları kendi halleri üzere terk etmemiş, iyiyi kötüden ayırmak üzere peygamberler göndermiştir.¹⁸

Allah'tan başkasına duyulan sevgi ve saygıda ölçüyü kaçıranlar, peygamberlere ve sâlih kimselere saygıda aşırı giderek âlemlerin Rabbi'ne ibadet etmekte şirke düşenler, yaratılmış kulu kulların rabbi konumuna yükselterek *ilhad* ve *ittihad*¹⁹ düşüncesine kapılmışlardır. Peygambere muhalefet eden ve Kitap'tan yüz çevirenlerin bu tavırlarından dolayı ahirette pişmanlık duyacaklarını Allah, Mülk 67/10. ve Furkân 25/27-29. âyetlerde hatırlatılmıştır. Bunlar gibi, âlimlerin ve kulların itibar edilenlerini rab edinenler ve peygamberlerin getirdiği dine muhalif olarak kendi uydurdukları dine tabi olanlar apaçık akli esaslara ve doğru nakle²⁰ muhalefet etmişlerdir: **"Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rabler olarak kabul ettiler. Halbuki onlar tek Tanrı'dan başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur. Allah, onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir."**²¹ Bu âyette belirtildiği gibi sadece Allah'a ibadet etmekle emrolunmalarına rağmen, başka rabler edinen bu kimseler şeytanın vesvesesini 'ilahi tenezzülât' ve 'kudsi fütuhât'²² zannetmişlerdir.²³

¹⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l Kebîr*, c. 2, s. 309-310; *el-Cevâb es-Sahîh Limen Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad, 1414h., Mısır 1905. Riyâd 1414h., c. 1, s. 87-88.

¹⁹ İlhad, kelime olarak doğru itikattan sapma, dinsizlik, inançsızlık, bozuk itikat anlamlarına gelir. İslâm düşüncesi tarihinde "Allah'ın varlığını veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dini kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. (Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd" maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 22, s. 90-92; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, s. 11 vd.) İttihad, tasavvuf tarihinde İbn Arabî ile birlikte ortaya çıkan vahdet-i vücûd nazariyesine bağlı olarak Tanrı'nın evrenle bir olduğunu ya da Tanrı'nın hakikat, evrenin O'nun yansıması olduğunu savunmak anlamına gelir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'yi özellikle bu konuda eleştirir. (İbn Teymiyye, *Hakîkâtu Mezhebi'l İttihâdiyyîn ev Vahdetü'l Vucûd*, Mısır, 1349 h., Mecma'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil, içinde. Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Düşüncesinde Hulûl*, "Hulûl" maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 18, s. 341-344.)

²⁰ Sarih'ul-makûl ve Sahihü'l menkûl.

²¹ Bk. Tevbe 9/31.

²² Allah'ın kişilere ilham etmesi, muhatap olarak alması, gaypla ilgili bilgi ve haberlerin açılması.

²³ İbn Teymiyye, *el-Cevâb es-Sahîh*, c. 1, s. 90-9, 185.

İslâm inancının temel esası olan tevhîd kavramını İbn Teymiyye, Kur'ân'a dayanarak belirtildiği üzere ilah ve rab isimleri etrafında izah eder. Onun bu yorumunu Allah hakkında iki ayrı mahiyetten söz ettiği anlamında algılamak doğru değildir. İbn Teymiyye'nin Allah'ın rabliğini ve ilahlılığını ifade eden bu iki isime ayrı ayrı vurgu yapması, insanların Tanrı anlayışını ve Allah'ın kâinat ve canlılarla ilişkisini açıklamaya yöneliktir. İnsanlardan bir kısmı Allah'ın sadece yaratıcı özelliğini kabul ederken, diğer bir kısmı O'nun aynı zamanda ibadete layık tek mabut olduğunu ikrar etmektedir. Öyle ki Allah'ın *rububiyetini* ifade eden 'rab' ismi ve *uluhiyetini* ifade eden 'ilah' ismi Kur'an'da da özellikle zikredilmektedir. Kur'ân'da Allah isminden sonra en fazla tekrarlanan 'isim-sıfat' Allah'ın rububiyetidir.²⁴ İbn Teymiyye'den önce İbn Küllab'ın da rububiyet ve uluhiyeti Allah'ın sıfatlarına dahil ettiğini hatırlamak gerekir.²⁵ Öyleyse, İbn Teymiyye'nin Allah'ın iki vahdaniyetinden söz ettiğini iddia etmek ve Allah'a ikili bir tabiat izafe ettiğini ileri sürmek sadece yanlış değil, saçma ve çelişiktir. Eğer öyle olsaydı, Kur'ân ve hadislerde zikredilen Allah'ın doksan küsur ismine²⁶ ve sıfatlarına nispetle *tevhîd* konusunda bir inhi-raf/sapma ve ihtilaf ortaya çıkmış olurdu. Belki de bu yüzden ehl-i nüfat²⁷ Allah'ın vahdaniyeti hakkında bir çelişkiye düşmemek için Allah'ın sıfatlarını inkâr yoluna gitmişlerdi.

2-Tevhîd'in Maksadı: Hakikatin Bilgisine Erişmek ve Mutluluğun Kazanımı

İbn Teymiyye bir dinin akide ve şeriat ya da ibadet edilen ve ibadet olmak üzere iki hususu ihtiva etmesi gerektiğini belirtir.²⁸ Tevhîd akidesinde bu iki esas mündemiçtir; yani her şeyi yaratan Allah, ibadete layık tek mabüttür; Allah, ibadet edilen, insanın ise ibadet edendir. Bu itibarla tevhîdden maksat, peygamberlerin çağrısına kulak vererek Allah'ın emir ve yasaklarına uymak ve O'na severek ibadet

²⁴ Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 2003, s. 35.

²⁵ Naklen, en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çeviren, Osman Tunç, İstanbul 1999, c. I, s. 383.

²⁶ Allah'ın isimleri konusunda Bk. Buhârî, *Sahîh*, Kitabu't-Tevhîd, 97/12; Topaloğlu, Bekir, *Esmâ-i Hüсна*, maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, s. 404-18; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1982, c. 7, s. 4877-81.

²⁷ Allah'ın sıfatlarını inkâr edenler.

²⁸ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, Kahire, th. s. 40. İbn Teymiyye'nin bu ve diğer bazı kitaplarına şu İnternet adresinden ulaşılabilir: <http://arabic.islamicweb.com/books/taimiya.asp>

etmektir. Bu maksat, kulun başka hiçbir niyet taşımadan kendi hür iradesiyle Allah'a ibadet etmesi ve O'na yönelmesiyle gerçekleşir.

İbn Teymiyye ibadet ve amellerde irade ve niyetin gerektiğini; ancak iradeyi harekete geçirenin sevgi olduğunu belirtir. İbadet ve amellerde Allah'ın zatıyla murat edilmesi gerekir; O'nun zatını murat etmek, iradenin cinsi için lazımdır. İrade ise hareketin cinsini belirlemek için lazımdır. Zorunlu hareket, iradi hareket için gereklidir. İradî hareket ise Allah'ın zatını murat etmek için gereklidir. Öyleyse âlemde mevcut olan hareketin cinsi O'nun zatını murat içindir. Allah, ibadete layık olan *mabûd*, O'ndan başka ilah olmayandır: **“Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilah olsaydı her ikisi de helak olurdu.”**²⁹ Allah'ın zatının murat edilmediği her amel batıldır. Ameli Allah için değil de başkası için olan her amel sahibi müşriktir. İnsanın Allah'ı tevhîd ederek, sadece O'na ibadet etmesi ve O'ndan yardım dilemesinden murat, Allah'ın zatıyla ilgilidir. Allah zatı itibarıyla sevilen olduğundan sevgi sadece Allah'a tahsis edilmelidir. Bu sevgi, *inâbe*; Allah'a yönelme, ibadet ve benzeri lafızlarla tabir edilir. Mutluluğa ancak bu yolla; sevgiyi Allah'a has kılmak suretiyle O'na yönelmekle ve sadece O'na ibadet etmekle erişilir:³⁰ **“Kalpler ancak Allah'ın zikriyle tatmin olur.”**³¹

İbn Teymiyye iradeyi emrolunduğu şeye yöneltmekle iradî bir faydanın hâsıl olacağını ifade eder. İbadet ve amellerde de ortağı olmayan Allah'a ibadet etmekle fayda hasıl olur. Bütün peygamberlerin ittifak ettikleri saadet şudur: Mutluluk, sadece ortağı olmayan Allah'a ibadet etmek, peygamberleri tasdik ve onlara tabi olmakla kazanılır. Bu itibarla saadet şu iki aslı içerir: İman ve İslâm.³² İbn Teymiyye burada ibadet yoluyla nasıl mutlu olunabileceğini ya da iyiliğe erişilebileceğini açıklamaktadır. O, ibadet, mutluluk ve iyiliğin niyet ve maksatla ilgili olduğunu vurgular. Niyet ve maksat ise doğrudan iradeyle ilgilidir. Bir canlının iyiliği maksadının ve muradının iyi olmasına bağlıdır. İnsanın amellerinin ve hareketlerinin iyiliği de irade ve niyetinin iyiliğine bağlıdır. Bu itibarla Hz. Peygamber, *“Ameller niyetlere göredir. Her bir kimse için ancak niyet ettiği şey vardır”*³³ buyurmuştur.³⁴

İbn Teymiyye, “bir kimsenin değeri yaptığı güzel işlerdir” fikrinin genel kabul gördüğünü; âriflerin ise “kişinin değeri talep ettiği şeyledir” dediklerini nakledder. *İsrâiliyât*'a dair bir haberde de Allah'ın “Ben filozofun sözüne değil, onun gay-

²⁹ Enbiya 21/22.

³⁰ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, Medine 1403h., s. 135-37.

³¹ Rad 13/28.

³² İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 147-48.

³³ Buhârî, *Sahîh*, Kitabu Bedî'l-Vahy, 1/1.

³⁴ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, s. 15.

retine bakarım” dediğinin nakledildiğini belirtir. Bununla İbn Teymiyye, sözden ve akıl yürütmekten çok, kişinin niyet ve maksadına paralel olarak, şeylerin olgusal değerini ve amelin önemi ifade etmiş olmaktadır. Zira nefis, şuurla birlikte irade kudretine sahiptir. Bu ikisinden biri diğerini gerektirir. Nefsin olgunluğa erişmesi bu ikisiyle birlikte olur. Bu yüzden şuru önemseyip iradeyi dikkate almamak bir noksanlıktır. Gerçi nefis, hayrı ve şerri, faydalı ve zararlı olanı şuurla hissedebilir. Fakat bu yeterli değildir. Onun için uygun olan; yani onu ıslah edecek ve fayda temin edecek olan şey, Allah’ın mahbûb ve murat olmasıdır. Nefsin saadeti, yani insanın mutluluğu soyut bilgiyle değil, Allah’ın sevilen ve murat edilen olduğunu bildiren faydalı malumatla mümkün olur.³⁵

İbn Teymiyye göre “mutluluk, arzu edilen ilmin Allah’ı bildiren ve O’na yaklaştran ilim olmasıdır. Mutluluk, Allah’ın mahbûb, murâd ve maksûd olduğunu bilmektir.” Haliyle ibadet ve amel için gerekli olan bu bilgi, ibadet ve ameldeki niyete bağılı olarak kazanıma dönüşür. Metafizik hakikatlerin idraki konusunda bilgi edinme cehti de irade ve niyetle doğru orantılı olarak değer görür. Bunun için de önemli olan, irade ve maksadın sadece Allah’ı bilmeye yönelik olması, başka emel ve maksat taşımasıdır. Eğer başka emel ve maksat söz konusu ise bu durumda nefis bir ilerleme kaydedemez ve elde edilen bilgiden bir fayda hâsıl olmaz. İbn Teymiyye, bu hususa Gazalî’nin yaşadığı tecrübeyi örnek olarak verir: Şeyh Ârif, Gazalî’nin “kırk gün inzivaya çekilip sabahladım, bana hiçbir şey ayan olmadı” sözüne karşılık, “Oğlum! Sen hikmete yöneldin; muradın Allah’ı bilmek değildi. İhlas, Allah için olmalıdır. Kişinin muradı ve maksadı sadece Allah olunca, işte o zaman hikmet pınarları onun kalbinden lisanına fişkırır” demiştir.³⁶

İbn Teymiyye bununla Gazalî’nin maksadının Allah’ı bilmek değil de hikmet ve ilim olduğu için saadeti elde edemediğini anlatmak ister. Zira buradaki maksat ve irade soyut bir bilgi ya da hikmete erişmektir. Allah’ı bilmeye ve O’na yaklaşmaya yönelik değildir. Öyleyse hakiki bilgiye ve saadete ne filozofların savunduğu ne de mutasavvıfların takip ettikleri yöntemlerle erişilir. Allah’ın birliğini vurgulamalarına, ibadetlerde tevhiidi öne çıkarmalarına ve zühde önem vermelerine rağmen Gazalî

³⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 147.

³⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 147. Şeyh Ârif’in Gazalî hakkındaki bu sözlerine benzer şekilde Fazlur Rahman da şöyle der: “Gazalî’nin Allah’ın mahiyeti hakkındaki yaptığı felsefi araştırma onu bir sonuca götürmedi; dahası o, bu bilgiyi bir başka yolla elde etmek maksadıyla tasavvufa yönelmedi. O, böyle bir bâtinî mucizevî bilgiyi ne istedi nede umdu. Onun tasavvufa yönelişindeki amacı, İslâm inançları çerçevesinde yaşama ve onları tasavvufî tecrübe yöntemi dahilinde sınamaktı.” (Fazlur Rahman, *İslam*, ikinci basım, Şikako ve Londra, 1979, s. 144.)

gibi iki arada kalanlar istikamet ve hedefler açısından yanılmışlardır.³⁷ İbn Teymiyye, Gazalî'nin İslâm ile feslefeyi birbirine karıştırdığını ve onun sözlerinin bu ikisi arasında bir yerde olduğunu ileri sürer. O, Gazalî'nin *İhya* ve başka kitaplarında malûmu ameller olarak kabul etmesinin ve amellerin tümünden maksadın sadece ilim olduğunu belirtmesinin³⁸ filozofların görüşlerinin ana fikrinden ibaret olduğunu belirtir. Ancak İbn Teymiyye, Gazalî'nin, filozoflardan farklı olarak, peygamberlerle haber verilen tevhide büyük bir ihtimam gösterdiğini ve aynı zamanda zühde de büyük önem verdiğini teslim eder. Filozoflar ise ruhun maddeden yani bedenden tecrit edilmesine büyük bir önem atfetmişlerdir. Bu durum, bedenle ilgili olan şeylerden yüz çevirmeye yönelik bir züht hali ve ruhun bedenle iştigalini soyutlamaktan ibarettir. Burada sorun ruh beden ayırımına gitmekten kaynaklanır. Zira, ruh bedenden bağımsız olunca şeytan, ona dilediğini ilkah ederek böylece *mukaşafât* ilimlerinin gerçek olduğunu ilham eder. Bundan maksat, mutlak varlığın ayanda değil, zihinde olduğunu söylemektir.³⁹

İbn Teymiyye filozofların bu dünyayla ilgili olarak lezzetleri hissî, vehmî ve aklî olarak üç kısımda mütalaa ettiklerine dikkat çeker. Onlar ilmi, lezzet olarak kabul ederler. Onlara göre, hissî lezzetten maksat elemin defedilmesidir. Vehmî olan lezzet, hayaller ve rüyalarıdır. Gerçek lezzet ise ilimdir. Bu sebeple onlar bilmenin cinsini; yani küllînin bilgisine ulaşmayı maksat olarak kabul etmişlerdir. Bilinmesi dolayısıyla ilim, malûm olduğunda bu malûm, mahbûb olur ve onun sevgisiyle nefis kemâle erer. Şâyet ilim sevilen değil de sevilmeyen mekrûh bir bilgi olursa, buna karşı uyanık olmak ve zararından kaçınmak gerekir. Çünkü bu ilim, insan ve cin şeytanlar tarafından olup insana zarar veren ilim gibidir. Bu ilimden maksat, ilmin kendisi değil, malumun kendisidir. Bunun için filozoflar, “nefsin ilimdeki saadeti kalıcı işlerledir; nefis kendine malum olan bilgiyle baki kalır” derler. Onlar, felekler, akıllar ve nefislerin kalıcı şeyler olduğunu ve bunun bilinmesiyle nefsin saadetinin hâsıl olacağını zannederler.⁴⁰

İbn Teymiyye, Râzî'nin bile bazı hususlarda filozoflarla aynı görüşü paylaşmasına rağmen, bu hususu hayretle karşıladığını belirtir. Râzî lezzetleri kısımlara ayırmış ve şunu itiraf etmiştir:⁴¹ “Aklî lezzetler gerçektir ve o da ilim lezzetidir;

³⁷ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 141-145.

³⁸ Gazalî, Ebu Hâmid, *İhyâ'ü Ulûm'üd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 1, s. 14-20; *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 2004, s. 53-54.

³⁹ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 138-39.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 138.

⁴¹ Râzî'nin lezzetleri kısımlara ayırması ve gerçek mutluluğun nasıl tahsil edileceği konusunda bk. er-Râzî, Fahrüddin, *Kitbau'n-Nefs ve'r-Ruh*, thk. M. S. Hasan el-Ma'sûmî,

ilmin şerefi malûmun şerefiyledir. O da Rab'dir. Allah'ı bilmek ise üç makamdan ibarettir: O'nu zatıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle bilmek. Her bilme makamı kendi içinde bir takım sorunları da taşır: Zatin varlığı vücuda zait midir, değil midir? Sıfatlar zata zait midir, değil midir? Fiiller, zatla ilgilimidir, değil midir?" Bu sorular Râzî'yi diğerlerinden ayıran hususlardır. O, akli lezzetlerin gerçekliğine bu soruların cevabına bağılı olarak erişilebileceğı kanaatindedir. Ancak Râzî bu noktada, aklın erişebildiğı sonucun hayret, şaşkınlık ve dedikodudan ibaret olduğunu, kelâmî ve felsefî usûllerin ise sadra şifa olmadığını belirtir.⁴²

İbn Teymiyye filozofların ilmi gerçek lezzet olarak kabul etmelerine değil, bu yolla mutluluğun elde edilebileceğine inanmalarına itiraz eder. Eğer mutluluk, akli lezzetlerin idrâki olan ilim lezzeti olarak kabul edilirse bu bir zan ve cehaletten öte bir anlam ifade etmez. Zira, kişisel olgunluk ve mutluluğun sadece ilim yoluyla gerçekleştiğini iddia edenler, bu duruma erişmeleri halinde, kendilerinden bütün dini emirlerin düşeceğini ve yasakların da helal olacağını zannetmişlerdir. İbn Teymiyye bu anlayışı benimseyenlerin *ilhada*/küfre düştüklerini ve bu düşüncenin üç açıdan batıl olduğunu belirtir:

Birincisi, kemâlin sırf ilimle olduğunu zannetmek,

İkincisi, erişilen şeyin ilim olduğunu zannetmek,

Üçüncüsü de kişiliğı olgunlaştıran şeyin bu ilim olduğunu zannetmektir.

İbn Teymiyye kemâl-i nefse/kişisel olgunluğa ulaşmada sadece ilmin yeterli olmadığını; ilimle birlikte 'Allah sevgisi' ve 'Allah'a ibadet' olan amelin de gerektiğini beyan eder. Gerçekte ilmî ve amelî iki kuvvete sahip olan *nefs*, bu ikisinin doğruluğıyla salâh bulur. Bu da Allah'ı bilmek ve O'na ibadet etmektir. İbn Teymiyye kişisel yetkinliğı, makûlâtı kavramak ve mechûlâtı bilmekle mümkün olduğunu söyleyenlerin de yanıldıklarını beyan eder. Zira bununla mutluluk elde edilmez; nerde kaldı ki olgunluğa erişilsin.⁴³

İbn Teymiyye, filozofların ahlakı islahta ibadetlerin tesirini kabul etmelerine rağmen, onların kişisel olgunluğa erişmedeki yöntemlerini ve buna bağılı olarak ibadetlerin önemini küçümsemelerini tenkit eder. Onların ilim anlayışı, muayyen varlıkların değil, işlerin küllî olarak bilinmesine dayandığı için onlar, "namazdan maksat, Allah'a ibadet ve O'na dua etmek değildir; Allah cüzileri/tikelleri bilmediğı için namaz kılanla kılmayan arasında bir fark yoktur. Namazdan maksat mutlak

İslâmabad, ts. s. 88-95, 96-107. Ayrıca bk. Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004, s. 257-65.

⁴² İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 146-47.

⁴³ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 2, 91-93.

varlığı bilmektir”⁴⁴ derler. Onlara göre, ibadetlerden maksat, nefsin kemâli olan ilme hazırlanmak için nefsin ahlakını ıslah etmektir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin filozofları asıl tenkit ettiği husus onların ibadetleri dikkate almaksızın, kişisel olgunluğun sadece makulâtı bilmekten ibaret olduğunu ileri sürmeleridir.⁴⁵ Onlar dinî emirlerden maksadın ya dünyanın ıslah edilmesi ya da ahlakın güzelleştirilmesi olduğunu kabul etmekle beraber, dini emirlerin/şeriatın akli bakımdan ahiretin anlaşılması için birer misal/simge olduğunu iddia ederler. Bu itibarla onlar, ilmin hakikatine ulaşan kimsenin dinî emirleri yerine getirmesini gerekli görmezler. Şerî emirlerin peygamberlere vacip olmadığını savunurlar; peygamberler bunları ancak insanlara örnek olsun diye uygulamışlardır. İbn Teymiyye, filozofların bu görüşleri yüzünden hata ve dalalet düştüklerini belirtir. Ebu Yakub es-Sicistanî gibi '*kemâl-i nefis*, makulâtı bilmekten ibarettir' görüşünde olanları 'mülhit batını filozoflar' olarak nitelendirir.⁴⁶

Binaenaleyh Allah'a ibadet olgusuna, dini emir ve yasaklara gereken ihtimam gösterilmedikçe, felsefî yöntemle ya da mistik tecrübeyle ne benlik olgunlaşır ne de mutluluğa erişilir. Mutluluk ancak Allah'a ibadet etmek, dini emir ve yasaklara uymakla kazanılır. Mutlak varlığın sadece yaratan ve hakikat olduğunu bilmekle *Kemâl-i nefse* erişmek mümkün olmaz. Bunun için İbn Teymiyye bidatçilerin önde gelen firkalarından biri olarak nitelendirdiği Cehmiyye'nin "iman sırf Allah'ı bilmektir" görüşünün meleklere, kitaplara ve peygamberlere imanı da içerdiği için onların sözünden daha hayırlı kabul eder.⁴⁷ O "***Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et***"⁴⁸ âyetindeki 'yakîn' kelimesinin 'marifet/bilgi' anlamına geldiğini iddia edenlerin ve bu âyeti delil getirerek "ibadetlerden maksat bilgiye erişmektir; bilgi hasıl olunca ibadetler düşer" anlayışına kapılan mutasavvıfların da yanılğı ve dalalet içinde olduklarını ifade eder. İbn Teymiyye bu ifadesini tefsîr ehli ve müslümanların tamamının fikir birliği ettikleri şu görüşle destekler: Bir kimse neye erişirse erişsin, akıl sahibi olduğu müddetçe, ona namaz gibi ibadetler vacip, zulüm ve fuhşiyât gibi şeyler de haram olmaya devam eder.⁴⁹ Bu emir ve yasaklar insanın eğitim için birer

⁴⁴ İbn Teymiyye, *er-Red Ala'l-Mantıkıyyîn*, Beyrut 1993. c. 1, s. 152-53; c. 2 s. 188-89.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 89; *er-Red Ala'l-Mantıkıyyîn*, c. 1, s. 152-53; c. 2, s. 188-89.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 89.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *er-Red Ala'l-Mantıkıyyîn*, c. 1, s. 153-54; c. 2, s. 188. Ayrıca Cehmiyyenin iman anlayışı için bk. el-Eşarî, Ebu'l Hasan, *Makalatu'l İslâmiyyîn*, tah. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 132.

⁴⁸ Hicr 15/99.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 89-91.

disiplin olup bunların uygulanmasında sevgiye dayalı gönüllülük esas olmalıdır. İbadet ve amellerde sevgi ve iradî istek söz konusu değilse arzu edilen maksat hasıl olmaz. Zira mutluluğun aslı, ortağı olmayan Allah'a severek ibadet etmek; mutsuzluğun esas sebebi ise O'ndan başkasına ibadet etmektir.⁵⁰ Bu itibarla kemâl-i nefis/benliğin olgunluğa erişmesi ve mutluluğun kazanımı ancak tevhîdi idrak etmekle mümkün olur. İnsanın varlık sebebi tevhîdi gerçekleştirmek; Allah'ın rabliği ile birlikte ilahlılığını idrâk edip O'na severek ibadet etmektir.

Fazlur Rahman, İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini şöyle yorumlar:

*“Ona göre insan hayatının gayesi ne felsefî olarak tanrının tefekkür edilmesi ne de O'na duyulan mistik bir aşktır -çünkü bu görüşlerin her biri, varlığın birliği nazariyesine; tanrı ve dünyanın tek kimlikte şahsiyetleşmesine ve böylece tanrı ve insanın her ikisinin de anlamsızlığına sevk eder- fakat, insan hayatının gayesi, faal ibadet kavramı, tanrının muradının bilgisi ve onun hayatta cesaretle uygulanmasıdır. Tanrı sadece kavranacak ya da hayran kalınacak ve kutsanacak bir şey değil; fakat O, itaatimizin sadece kendisine has kılındığı varlık olarak bilinmelidir. Sadece bu itiraf tevhid olarak tarif edilir ve sadece bu anlayış, ibadet etmeyi ilham edebilir.”*⁵¹

Fazlur Rahman'ın burada özetlediği gibi İbn Teymiyye'ye göre insanın yaratılış gayesi, sadece tefekkür ya da mistik tecrübe yoluyla Allah'ın bilinmesi ve O'na karşı duyulan hayranlık veya mistik bir aşktan ibaret değildir. Tevhîd'den maksat kemâl-i nefis/kişisel olgunluğa erişmek ve böylece mutluluğu kazanmaktır. Ne felsefî tefekkür ne de mistik tecrübe bu maksadı gerçekleştirmek için yeterlidir. Felsefe, akıl ve muhayyile yoluyla, mechûlât/bilinmeyenin bilgisine erişmekle nefsin/benliğin kemale ereceğini iddia eder. İbn Teymiyye nefsin kemâlinin sadece ilimle gerçekleştiğini kabul etmenin yanlış olduğunu belirtir. Nefis, nazarî ilim kuvveti ve iradî amel kuvveti diye iki kuvvete sahiptir. Allah'ı bilmek ve O'na ibadet etmek suretiyle bu iki kuvveti olgunluğa erdirmek gerekir. İbadet, muhabbeti ve itaatkârlığı bir araya getirir. Bir nefis, ancak sadece ortağı olmayan Allah'a ibadetle kemâle erişir. İbadet, Allah'ı bilmeyi, O'nu sevmeyi ve O'na kulluk etmeyi içerir. Bunun için Allah, peygamberler göndermiş ve ilahî kitapları indirmiştir. Bunların tamamı sadece şeriki olmayan Allah'a ibadet etmeye çağırır.⁵²

Bu bakımdan İbn Teymiyye'ye göre insanın mutluluğu ve kemâl-i nefis dini emir ve yasaklara uyup uymamakla doğrudan ilgilidir. Ebedî saadet de buna bağlı-

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, s. 11.

⁵¹ Fazlur Rahman, *Prophecy In Islam Philosophy And Orthodoxy*, Londra 1958, s. 101.

⁵² İbn Teymiyye, *er-Red Ala'l-Mantıkyyîn*, c. 1, s. 152-53; c. 2, s. 188; *er-Red Ala'l Mantıkyyîn*, Beyrut, ts., s. 460-61.

dır. Peygamberin Allah'tan getirdiği kelâm ya bir inşâ/hüküm bildirme veya bir ihbâr/haber vermekten ibarettir. İnşâ bir emri, bir yasağı veya mubah kılınanı içerir. Mutluluğun esası, peygamberin haber verdiğini tasdik ve emrettiğine itaat etmeye dayanır. Mutsuzluk ise kendi heva ve görüşüne uyararak peygamberin haber verdiğine ve emrettiğine karşı çıkmaktan; kendi görüşünü ve hevasını ilahî emir ve yasaklara tercih etmekten kaynaklanır. İlahi vahyin buyruklarına kulak vermeden dinî emirlere ve yasak kılınanlara aldırmandan sırf akılla hareket etmek, Allah'ın belirttiği gibi, peygamberlere düşmanlık eden şeytanların yolundan gitmek demektir: ⁵³ *“Nerede ise cehennem öfkesinden paralanacak! Oraya bir topluluk atıldığında bekçileri onlara. ‘size bir uyarıcı gelmemiş miydi?’ diye soracaklar. Onlar: Evet doğrusu, bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık ve ‘Allah hiç bir şey indirmemiştir. Siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz’ dedik, derler.”* ⁵⁴

3-Allah'ın Seven ve Sevilen Olması

İbn Teymiyye Allah'ın seven ve sevilen olmasının O'nun sıfatlarının gereği olduğunu belirtir. Ona göre her işin aslı sevgiye dayanır. İmânın aslı da söz ve amel-den ibaret olan severek tasdik etmektir. ⁵⁵ Peygamberler, insanları Allah'a çağırarak ve Allah'ın her şeyden daha çok sevilmesi gerektiğini bildirmek maksadıyla gönderilmiştir. Buna rağmen mütekellimlerin çoğu Allah'ın sevilen olmasını, O'nun bir şeyi sevmesini ya da bir kimsenin O'nu sevmesini inkâr etmişlerdir. İbn Teymiyye bu anlayışın Allah'ın ibadet edilen bir ilah olduğunun inkârı anlamına gelebileceğine dikkat çeker: ⁵⁶

“Züht ve tasavvuf ehlinin çoğunun ilim, kelâm ve nazarın cinsini inkâr etmeleri gibi kelâm ve re'y ehlinin çoğu da Allah sevgisini ve iradesini inkâr etmişlerdir. Allah'ın sevgisini ve iradesini inkâr edenler, bunu Kaderiyye, Mücbire ve Nafiye ⁵⁷fırkalarına göre kendileri için bir esasa dayandırmışlardır: Muhabbet, rıza ve meşiet aynı şeydir; bu ancak fül ortada yokken fâilin iradesiyle yapılması gereken madumla ilgilidir. Öyleyse itikat ediniz ki muhabbet ve irade ancak maduma taalluk eder. Öyleyse varolan, kadîm-ezelî ve bakî olan sevilmez ve murat edilmez.” ⁵⁸

⁵³ İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, c. 3, s. 4, 9-10.

⁵⁴ Mülk 67/8-9. O, bu bağlamda daha bir çok âyetle birlikte En'âm 6/106-112. âyetleri de zikreder.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, s. 49.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, s. 88.

⁵⁷ Allah'ın sıfatlarını inkâr edenler.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, s. 118-119.

İbn Teymiyye'ye göre onlar bu görüşleriyle Allah'ın sevilen ve murat edilen olmasını inkar etmiş olmaktadır. Halbuki, **“Allah onları, onlar da Allah' sever” “İnananlar Allah'ı her şeyden çok severler” “De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin”**⁵⁹ âyetlerinde belirtildiği gibi Allah'ın seven ve sevilen olduğu hakkında ümmetin selefi, meşhûr âlimler ve müslümanların geneli ittifak etmişlerdir. Allah'tan başka zatı itibariyle mutlak sevgiyle sevlilmeye müstahak olan hiçbir şey yoktur; Allah'ın *ma'bûd* olmasının anlamı da budur. Kur'ân, ibadetleri emreder ve ibadet ehline; Allah'a yönelenlere, tövbe edenlere, Allah'a gönülden bağlananlara, Allah'ın zikriyle mutmain olanlara, O'nu sevenlere ve benzeri eylemlerde bulunanlara övgüler yağdırır. Bunların hepsi muhabbeti içerir; sevlilmeyenin *ma'bûd* olması, ilah edinilmesi ve zikriyle mutmain olunması mümkün değildir.⁶⁰

İbn Teymiyye Allah'ın 'kîdem' sıfatının O'nun diğer sıfatlarının inkarını gerektirmediği gibi seven ve sevilen olmasının inkarını da gerektirmediğini açıklar. Bu konuda filozoflardan bir kısmı, *“irade ve muhabbet ancak fiili murat edilen madumla ilişkilidir; şâyet varolanı ve kadîmi murat etmek caiz olsaydı, takdir edilmiş bir murat olması sebebiyle âlemin kîdemi caiz olurdu”* derler. Diğer bir kısmı da *“irade zatı gerektirir ve âlem kadîmdir”* derler. Ebu'l Berakât ve başkaları gibi Allah'ı iradeyle vasıflandıranlar ise şöyle derler: *“Bir şeyin irade yoluyla ortaya çıkması, o şeyin sonradan meydana gelmiş olduğu ve o şeyin yok iken var olduğu anlamına geldiği akıl sahipleri tarafından zorunlu olarak bilinir. Bu itibarla Allah'ın kudreti ve dilemesinin ne O'nun varlığıyla ne bekasıyla ne de hayat sahibi olmasıyla ilgili olduğunu söylemek caizdir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının aynıyla kadîm olduğunu söyleyen, bununla O'nun kelâm ve iradesinin kudret ve iradesiyle meydana geldiğini kastetmez.”* İbn Teymiyye bu görüşün doğru olmakla birlikte iki hususun açıklanması gerektiğini belirtir: Birincisi, bir şeyi yapma iradesi, o şeyin meydana gelmiş olmasıyla sonuçlanır. İkincisi, bir şeyi yapma iradesi, zatında bir şey meydana gelmeksizin kendi zatını sevmektir; bu durum varlık, beka, kîdem ve fiilin iradesiyle ilgili olup, irade buna tabidir; yani o şeyin kendi zatını sevmesine bağlıdır.⁶¹

İbn Teymiyye bu hususu şöyle bir örnekle açıklar: İskân sebebiyle bir ev yapmak isteyeninin muradı, iskân ve faydalanmak için evin kendisidir; evin bina edilmesi ise ancak buna vesiledir. Bizzat kastedilen iradî gaye olmasaydı, sebep ortaya çıkmazdı. O kimsenin evi bina etmiş olması, evin yapılmasından sonraki muradıdır. Bu sebeple evin tahrip ve yok olmasını istemez. Bunun gibi kim bir iş

⁵⁹ Mâide 5/54; Bakara 2/165; Âl-i İmrân 3/31.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 119.

⁶¹ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 132.

yapmak isterse, o şeyi yapma isteği fiilden sonraki maksat olan bir gayeye matuftur. Bir gayeye bağlı olan fiilin fâili için iki irade söz konusudur: Fiilin ve gayenin murat edilmesi. İşte asıl olan budur; irade fiile tabidir. İrade, yok olması bakımından madumla ilgili değildir; bilakis fiilin varlığıyla ilgilidir, ancak irade madum ise fiilin murad edilmesi muhaldir. Öyleyse bir fiilin iradesinde yokluk şarttır. Bunun için irade fiilin illetidir. Akıl sahiplerinin çoğu, yapılması *meşîet* ve kudrete bağlı olan her şeyin hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Meydana getirilmiş her fiil ancak ihtiyaridir.⁶²

İbn Teymiyye kadîmi zatı gereği kudret ve iradeyle muttasıf bir fâil olarak nitelendirir. Kadîm *meşîeti* olmayan bir fâil olarak takdir edilirse bu *mümteni* olur. Kadîmle ilgili olan irade ve muhabbet ise kendi zatında bir fiilin irade edilmesi değil; bilakis onun zatını sevmesidir. Her irade ve muhabbetin kendisi için bir mahbûbda son bulması gerekir. İrade sahibi her failin iradesi, fiil olması sebebiyle, genel muhabbeti gerektirir. Varolan her şeyin varlığının aslı sevgidir. Allah, kendi zatını sever. Allah'ın kendi zatını sevmesinin gereği, yapmak istediği her şeyi sevmesi ve murat etmesidir. O yapmak istediği bir şeyi, sevdiği bir gaye için ister. Öyleyse sevgi, her şeyin onun sebebiyle olduğu maksat, yani "illet-i gâiyye"dir. Bir fiilin muradında sevgi, ilk ve temel sebeptir; nasıl ki fiil için irade gerekiyorsa iradeyi harekete geçiren güç de sevgidir. Sevgi, belli bir gaye doğrultusunda eşyayı harekete geçiren iradî ve şuurlu bir eylemdir. Allah, vedûd, gafûr, rahîm ve tövbeleri kabul eden mabûttur.⁶³ Yani sevenden sevilene doğru, irade edenden murat olunana doğru sürekli bir akış ve hareket söz konusudur. Allah, hem irade sahibi hem de murat olunan, hem habîb, hem de mahbûbtur. Bu itibarla, sevgi ve irade kâinattaki her hareketin ve her amelin aslıdır. Kâinattaki her iş, irade ve muhabbetten meydana gelir.⁶⁴

İbn Teymiyye'nin bu bakımdan filozoflara ve mutasavvıflara itiraz ettiği husus, onların sevgiyi "gayi illet" değil de idrakte ilgili bir olgu olarak algılamalarıdır. Şöyle ki kulum Rabbine olan sevgisini O'na "ibadet etme" ve O'na "yaklaşma" isteği ya da iradesi olarak açıklayanlar kulum Allah'ı sevmesini kabul etmemiş olurlar. Halbuki sünnet ilminde imam, ilimde önder durumda olanlar ve imân ehlinin geneli, "**inananlar en çok Allah'ı severler**"⁶⁵ âyetinde buyrulduğu gibi muhabbet çeşitlerinden en büyüğünün kulum rabbine olan sevgisi olduğunda ittifak etmişlerdir. Buna ilaveten "**Allah, Allah'ın onları sevdiği ve onların da Allah'ı sevdiği bir topluluk**

⁶² İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 132-33.

⁶³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 132-133.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, s. 9, 16.

⁶⁵ Bakara 2/165.

getirir”⁶⁶ âyeti, Tevbe 9/24 ve Hucurât 49/15. âyetleri de Allah ile kulları arasındaki sevginin gereğini ve mahiyetini açıklar.⁶⁷ Bu itibarla irade, ibadet ve amelde esas olan sevgidir; Allah’ın sevmesi de ibadet ve amelin sonucudur. “İrade, ibadet ve amelde düşmanlık, şer’î ilimden ve Hz. Peygamber’e itaatten yüz çevirmekten dolayı meydana gelir.”⁶⁸ Allah, Peygambere itaat edenleri sever.⁶⁹ Ayrıca, **“İyilik yapın; Allah iyilik yapanları sever.”** **“Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever.”**⁷⁰ âyetleri ve benzeri âyetler, Allah’ın iyi amel sahiplerini ve tövbe edenleri sevdiğini gösterir. Allah’ın bu kimseleri sevmesi ihtiyari sıfatlara dayanır. Bu sıfatları inkâr edenler bütün bunları reddetmiş demektir.⁷¹

İbn Teymiyye Allah’ın sevgisini fiili anlamda *rahmet*, *mağfiret* ve *vedûd* kelimeleriyle izah eder. Bu nitelikler birbirinden bağımsız değildir; aralarında deruni bir ilişki vardır. Mesela, *vedûd* kelimesi hem rahîm hem de habîb anlamına gelir: Allah **“çok seven ve bağışlayandır.”**⁷² İnsanlar arasında sevgi ve rahmeti var edendir.⁷³ Habîb kelimesinden iki mana murad edilir: Sevmek ve sevilme; Allah, O’nu seveni sever. Allah’ın sevdiği dostları da O’nu severler. Allah, bağışlayan, merhamet eden ve tövbeleri kabul buyuran, fiili konumdaki seven/fâil, aynı zamanda, ibadet edilen ilah olduğu gibi sevilen/mefûldür. Onun sevilen olması garip bir şey değildir. Asıl hayret edilecek şey, Allah’ın iyiliği ve ihsanıdır. Bir sözde belirtildiği gibi Allah, kullarına muhabbet ve sıcaklık gösterir: “Ey kulum sana nimetlerimle ne çok yakınlık ve sıcaklık gösteririm. Oysa sen günahlarınla bana soğukluk ve sevgisizlik gösterirsin. Buna rağmen kötü amelli kerem sahibi birisi bana yükselir.”⁷⁴ Bu durumda Allah’ın ‘seven’ olması aynı zamanda O’nun sevilen olmasını da gerektirir. İbn Teymiyye Hz. Peygamberden rivâyet edilen sahîh bir hadiste de şöyle denildiğini hatırlatır: **“Yüce Allah derki: Bana bir karış yaklaşana ben bir arşın, bir arşın yaklaşana da bir kulaç yaklaşırım. Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim.”**⁷⁵

⁶⁶ Mâide 5/54.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Kâide fi’l Muhabbe*, s. 51-52.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, s. 123-24.

⁶⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/31.

⁷⁰ Bakara 2/195; Bakara 2/222.

⁷¹ İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, s. 127-28.

⁷² Burûc 85/14.

⁷³ Bk. Rûm 30/21.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, s. 129-130.

⁷⁵ Buhârî, *Sahîh*, Kitabu’t-Tevhîd, 97/15, 97/50; Müslim, *Sahîh*, Kitabu’z-Zikr , 48/20, 21.

Bu durumda Allah'ın seven olmasını İbn Teymiyye Allah'ın *el-hannân 'ul-mennân*⁷⁶ isminin içeriğiyle açıklar: *el-Hannân*, kendisinden yüz çevireni kabul eden; *el-mennân* ise istemeden önce nafile ibadetlere karşılık iyilikte bulunandır. Dolayısıyla sevginin ve sevmenin kaynağı Allah olup O'nun *vedûd* ismi de *habîb* ve *mahbûb* anlamına gelir. O habîbtir; kulunu sevdiğinde, zorunlu olarak kulun O'nu sevmesi müstahaktır. O mahbûbtur; özel olarak hiçbir şeyi sevmez. Fakat O'nun sevgisi, genel *meşietî* anlamındadır.⁷⁷

İbn Teymiyye sevgiyi sevilene benzemek ve onunla bütünleşmek için hareket etmek anlamında iradenin ve gayenin başlangıç ve nihaî noktası olarak görenlerin yanlışlıklarını belirtir. Bunlar nefsin/benliğin kurtuluşunun ibadet etmeye müstahak olan mabudu sevmekten ibaret olduğunu iddia ederler. Öyle ki ona ibadet etmek soyut olarak onu bilmek değil onu sevmek anlamına gelir. Benliğin maksadı da sadece bilmek değil mümkün olan ölçüde Allah'a benzemektir. Aynı şekilde feleklerin hareketi de ona benzemek içindir. İbn Teymiyye bu görüşü savunanların, benzenenin cinsinin her ikisinin de hedefi aynı olan imam ve imama uyan gibi olduğundan, büyük bir yanlışlığı içerisinde olduklarını belirtir. Oysa Allah insan ve evren ilişkisinde gerçekte durum böyle değildir. Zira Rab zatı için ibadet olunandır. O kendi nefsini bilir, sever ve kendisine senâ eder. Kulun kurtuluşu ve saadeti ise ancak Rabbini bilmek, sevmek ve senâ etmektir. Halbuki O'na benzemekteki maksat Allah'ı bilmeye, O'nu övgüyle anıp sevmeye değil, bilakis kişinin kendi nefesine dönen bir menfaate bağlıdır. Bu ise onun hakkında bir fesat ve zarardır.⁷⁸

Meseleye tasavvufî açıdan ele alındığında İbn Teymiyye niza konusu olan hususun 'aşk' lafzı hakkında olduğuna belirtir. Bu sözü Allah hakkında kullanan tasavvuf ehli ve mütekellimler şöyle der: "Aşk tam bir kemâl-i muhabbetir. Buna insanlardan daha çok Allah lâyıktır. Bu itibarla O'nun tam tekmil bir sevgiyle sevilmesi gerekir. Benzer şekilde Allah da kulunu tam tekmil bir muhabbetle sever."

⁷⁶ El-Hannân, Allah'ın isimlerinden olup, rahmet sahibi, pek merhametli, raûf ve rahîm olan Cenâb-ı Hak anlamına gelir. Doğrudan Allah'a isim olarak ne Kur'an'da ne de hadislerde kullanılmaz. Meryem, 19/13. âyette "Katımızdan ona bir gönül inceliği (حناناً) verdik" şeklinde kullanılır.

el-Mennân kelimesi de Kur'an'da Allah'ın ismi olarak değil fiil olarak geçmektedir. (Bk. Al-i İmrân 3/164; Nisâ 4/94; Saffât 37/114) İhsan, lütuf ve nimette bulunmak anlamlarına gelen mennân kelimesinin ikinci bir anlamı da başa karmaktır. (Bk. İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, Beyrût 1990, "hanne" ve "menne" kelimeleri.; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, hannân kelimesi).

⁷⁷ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 130.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 145-46.

İbn Teymiyye şayet “aşk, muhabbetin nihai noktası ya da ötesidir veya benzeri bir şeydir” denilirse bunun kulun rabbini nihai şekilde ve bunun ötesinde bir derecede sevmesi anlamına geleceğini belirtir. O bu durumda Allah’ın kulunu sevmesinin en fazla Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed’i sevmesi derecesinde olabileceğine dikkat çeker. Bu itibarla ilim ve din ehli Allah hakkında ‘aşk’ı inkâr etmişlerdir. Bu söz, Selef imamları tarafından da rivayet edilmemiştir. Öncekilerden Abdü’l Vahid İbn Zeyd ve benzerleri ise bu lafzın, dinde kullanılması caiz olmayan *İsrâiliyât*’ta⁷⁹ geçtiğini söylerler. Bu türden lafızların Allah’a nispet edilmesi ancak Hz. Peygamber yoluyla bilinir. Hz. Peygamber’den ise böyle bir rivayet gelmemiştir.⁸⁰

İbn Teymiyye aşk sözcüğünün sözlük anlamıyla nikahla/evlilikle ilgili olarak kullanıldığını belirtir. Bu sözcük bir kimsenin çocuğu, akrabası, vatani, malı, dini v.b hususlarda hemen hiç kullanılmaz. Aynı şekilde bir insanın sureti dışında ilmi, dini, kahramanlığı, cömertliği ve ihsanına olan sevgi hakkında da kullanılmaz. Aksine bu sözcüğün nikah sevgisiyle ilgili olarak kullanılması meşhurdur. Bunun öncülleri ve sonuçları da bir şekilde aşğın maşuktan faydalanmasına yöneliktir. Aşk sözcüğü, Allah sevgisiyle ilgili olarak bazen mecazî anlamda kullanılmış olsa da bu batıl bir manayı anlatmakta ya da çağrıştırmaktadır. Öyle ki “Allah’ın varlıkların aynı” olduğu anlamına gelen vahdet-i vücud fikrini savunanlar ve eşyaya hulul ettiğini söyleyenler, Allah onlara tecelli ettiği için güzelliğe aşık olduklarını ve Allah’ın güzelliğinin ortaya çıkmasını sevdiğini iddia ederler.⁸¹

İbn Teymiyye bu anlamdaki bir sevgiyi ya da aşkı Allah’a nispet edenlerin; O’nun aşık olduğunu iddia edenlerin küfre düşmüş olacaklarını belirtir. Manevi anlamda ise aşkın kastı aşarak sevgide ifrat ve sapma olduğunu açıklar. İnsan hakkında bu şekildeki bir aşırılık kalbin ve bedeninin bozulması demektir. Bu sebeple aşkın düşüncede, hayalde ve bilgide fesada sebep olduğu söylenmiştir. Doktorlar aşkın dimağı ifsat eden bir hastalık olduğunu belirtmişlerdir. İbn Teymiyye, böyle bir şeyin Allah hakkında imkansız olduğunu söyler. İnsan için ise bilgi ve temyiz kabiliyetinin azaldığı, aklın ve bilgi yetisinin ıstıraba düştüğü bir sarhoşluk ve fena

⁷⁹ İsrâiliyât, Beniisrâil kitaplarında hurâfeler kabilinden olarak menkûl bulunan hikayeler ve tafsilât demektir (Şemseddin Sâmî, Kâmûs-i Türkî). İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadise dayanarak, önceki peygamberlerden nakledilen İsrâiliyât türünden haberlerin ancak haberin doğruluğunu tasdik eden bir delilin bulunması durumunda kabul edilebileceğini, söz konusu haberin yalan olduğunu bildiren bir delilin olmadığı durumda da yalanlanamayacağını belirtir. (İbn Teymiyye, *Kâide fi’l Muhabbe*, s. 54. Söz konusu hadis hakkında bk. Buhârî, *Sahîh*, Kitabu’t-Tefsîr, 65/11)

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Kâide fi’l Muhabbe*, s. 51-53.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Kâide fi’l Muhabbe*, s. 53-57.

hali olduğunu ifade eder. Bu bakımdan aşk ya da bu anlamdaki ifrat bir sevgiyle mutluluğa ve kişisel olgunluğa erişmek mümkün olmaz. Gerçi her muhabbeti ve öfkeyi bir lezzet ve elemnin takip ettiği malumdur. Sevgiliye yönelmede lezzet, onun ayrılığında ise elem vardır. Lezzet, arzu edilenin idrak edilmesinden sonra, sevgi ise onu idrak etmeye sevkeden şeydir.⁸²

Bu açıdan sevgiyi iradî ve eyleme bağlı bir olgu olarak algılayan İbn Teymiyye filozofları sevgiye yükledikleri anlam ve fonksiyon itibarıyla eleştirir. Filozoflar nübüvvetle ilgili metinlerde sevgiyi pür neşe ve ferahlık olarak nitelendirmekle kalmazlar bunu ve benzeri şeylerin bilinmesini ya da idrâk edilmesini ilahiyatla ilgili meselelere dahil ederler. Şöyle ki onlara göre “lezzet, elemelerin elemeler olması bakımından idrakidir; o da en üstün bir idrakle kendi zatını idrak etmektir. Bu sebeple o, en üstün bir idrakle, en üstün bir idrak için en üstün bir idraktır” derler.⁸³ İbn Teymiyye lezzet, ferah, sevinç ve pür neşenin sırf idrak olmadığı kanaatindedir. Zira bunlar, idrakin peşi sıra hâsıl olur ve idrâk bunları gerektirir. İdrakin varlığında muhabbetin de olması gerekir. Böyle bir durumda üç şey söz konusudur: Muhabbet, mahbûbu idrak ve idrakle hâsıl olan lezzet. Bunlar ise dünyevî olan hissî lezzetlerde ve benzeri başka şeylerde bulunur. Yani ilahiyatla ilgili değildir. Mesela, insan tatlıyı arzu eder ve sever. Onu tadınca da lezzet alır; tatma ise idrakin kendisidir. Kalbin Allah’ı sevmesindeki lezzetler de aynı şekildedir. İnsan Allah’ı zikreder, O’nun için namaz kılarsa, Hz. Peygamber’in “*namaz gözümün nuru kıldır*”⁸⁴ hadisiyle işaret ettiği gibi bunun tadını duyar. Bunun gibi cennet ehline de Allah’a bakmaktan daha sevimli gelen bir şey verilmemiştir.⁸⁵

4-Sonuç

Allah’a iman O’nu sevmeyi, sevmek ise O’na ibadet etmeyi gerektirir. Kişisel olgunluk ve mutluluk da ancak bununla temin edilir. Aksi takdirde mutlak varlığı mücerret olarak bilmekle ve O’na hayranlık duymakla ne mutluluğa ne de kemal-i nefse erişmek mümkün olur. Bunun için ibadet ve amellerde sevgiyle birlikte irade

⁸² İbn Teymiyye, *Kâide fi’l Muhabbe*, s. 56-60.

⁸³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 133. İbn Teymiyye’nin kastettiği filozoflardan biri olan İbn Sinâ şöyle der: "Lezzet idrâka tabidir; kemâlin elde edilmesine değil. Tam aksine lezzet elemelerin idrakıdır. Hissi lezzet ise hissi elemelerin idrakidir." (Okumuş, Bünyamin, *İbn Sina'nın Mebde' ve Meâd Kitabının Tahkik ve Tanıtımı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995, s. 162.)

⁸⁴ Nesâî, *Sunen*, Kitabı ‘İşretü’n-Nisâ, 36/1.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 133-34. Cennet ehlinin bu durumunu ifade eden hadis için bk. Müslim, *Sahih*, Kitabı’l İman, 297 (181).

önemlidir. Bu amellerden murat Allah'ın zatını talep etmektir. Burada malumun bilinen olması için bilgi ve hayranlık yeterli olmadığı gibi sadece sevgi de yeterli değildir. Bu ikisinin iradi olarak eyleme geçirilmesi gerekir. Bunun için de sevmek gerekir. Bir şeyi sevmek o şeyi murat etmeyi gerektirir. Bu ise eylem yani hareket demektir. Onun için amelin ve hareketin aslı sevgidir. Bu sevgi Allah için olması sadece O'nun zatını murat etmeği gerektirir. O, hem sevilen hem de murat edilendir. Fakat O, ne aşık ne de maşuktur. Kur'ân'da aşk kelimesi geçmez. Allah'a nispetle hadislerde de 'aşk' sözcüğüne yer verilmez. 'Aşk' bir faydaya yönelik olarak insanlar arası ilişkilerde söz konusudur. Bu durumda bile akli kullanmaksızın aşka dayalı bir ilişki hakikati kavramada sağlıklı bir sonuca götürmez. Çünkü aşk, eşyayı ya da olanı olduğundan farklı gösteren ifrat bir sevgidir. Aşk akli melekelerin sağlıklı işlemesine mani olur. Bu itibarla doktorlar aşkı bir hastalık olarak kabul etmişlerdir. Dinî bakımdan ne Kur'ân ve sünnette ne de selefin görüşlerinde Allah'a nispetle aşka yer verilmiştir. Kur'ân ve sünnette vurgulanan 'aşk' değil, 'sevgi' ve Allah için sevmektir. Öyleyse mümin, sevginin kaynağının Allah'tan olduğunu; Allah'ın seven ve sevilen olduğunu bilir.

Kaynakça

Buhârî, *Sahih*.

Eşarî, Ebu'l Hasan, *Makalatü'l İslâmiyyîn*, tah. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan, İstanbul 2004.

Fazlur Rahman, *Prophecy In Islam Philosophy And Orthodoxy*, Londra 1958.

Fazlur Rahman, *Islam*, ikinci basım, Şikako ve Londra, 1979.

Gazali, Ebu Hâmid, *İhyâ'ü Ulûm'üd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu.

Gazali, Ebu Hâmid, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 2004.

Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 2003.

İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, Beyrût 1990.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çeviren, Osman Tunç, İstanbul 1999.

İbn Teymiyye, *en-Nübuvvât*, Medine 1403h.

İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l Kebîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, ts.

İbn Teymiyye, *Kitabu'l İstikame*, Medine 1403h.

İbn Teymiyye, *Derü Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, neşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut 1997.

İbn Teymiyye, *Ehlu's-Sifati ve Ebâtîli'l-Mutasavvife*, Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil içinde, yayın, M.Reşid Rıza, Mısır 1341h.

İbn Teymiyye, *Hakikâtu Mezhebi'l İttihadiyyîn ev Vahdetü'l Vucûd*, Mısır, 1349 h., Mecmaûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil içinde yayın, M.Reşid Rıza, Mısır 1341h.

İbn Teymiyye, *Mecmu'ul Fetâvâ*, Riyâd 1991.

- İbn Teymiyye, *er-Red Ala'l Mantıkiyyîn*, Beyrut, ts. ve Beyrut 1993.
- İbn Teymiyye, *Kâide fi'l Muhabbe*, Kahire, th.
- İbn Teymiyye, *el-Cevâb es-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih*, Riyad, 1414h., Mısır 1905. Riyâd 1414h.
- İsfehâni, Râğib, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*, Beyrût, 1992.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996.
- Müslim, *Sahih*.
- Nesâî, *Sunen*.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çeviren, Osman Tunç, İstanbul 1999.
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Sina'nın Mebde' ve Meâd Kitabının Tahkik ve Tanıtımı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995.
- Râzî, Fahrüddin, *Kitbau'n-Nefs ve'r-Ruh*, thk. M. S. Hasan el-Ma'sûmî, İslâmabad, ts.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd" maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 22, s. 90-92.
- Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-i Türki*,
- Topaloğlu, Bekir, *Esmâ-i Hüsna*, maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, s. 404-18.
- Yazir, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Düşüncesinde Hulûl*, "Hulûl" maddesi TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 18, s. 341-344.