

İBN TEYMIYE'DE ALLAH TASAVVURU -ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM-

-The Conception of God in Ibn Taymiyya: A Critical Approach –

Doç. Dr. Hüseyin AYDIN

İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi

haydin@inonu.edu.tr

Abstract: *The relationship between God and world, including man, is as important a problem as His existence. So these three can not be reduced each other and each has its own reality. If a total picture of reality is needed, then these three are to be interwoven together. But throughout the centuries many conceptions concerning these and their relations to one another showed great variety. The following paper tries to show some conceptions of God in Islamic tradition in the case of Ibn Taymiyya, a great critic of Islamic tradition.*

Key words: *Conception of God, Ibn Taymiyya.*

Tanrı Tasavvurunda Yöntem Sorunu

Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilişkisi daima ve temel düşünce meselelerinden birisidir. Bu üç temel diğerlerine indirgenemez gerçekliği belirler, bütün insanî belirlenimler bu üç realiteye bağlı olarak formüle edilir; bunlardan birinin ortadan kaldırılması, entelektüel ilişkilerin bütününe yanlış yola sapması için yeter. Bu temel üç referansın her birinden yararlanmayı düşünmediğimiz anda, insanî durumun anlamının bozulmuş olduğunu fark ederiz.¹ İnsanların nasıl ve neden var olduklarını, yeryüzünde bulunuşlarının hikmetlerini, dünyanın evrendeki yerini, hadiseler arasındaki ilişkiler ağını, evrenin geleceğinin ve sonunun ne olduğunu, ne gibi hak ve sorumluluklara sahip oldukları gibi konuları anlama zorunluluklarının bulunduğunu hissetmeleri, onların bu temeller üzerinde tasavvurlar üretmelerine neden olmaktadır.

İnsanların bir kısmı Tanrı'yı insan algısının konusu yaparlar. Bu düşünceye sahip olanlar çoğunlukla O'nu tamamen ya da kısmen insanî niteliklere sahip bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Diğer bir kısım O'nu tamamen insan algı ve anlayışının dışında görürler. Bazıları ise Tanrı'yı bütünüyle aşkın dünyadan uzak kabul ederken, diğer bazıları Tanrı ile âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkansızlaştığı bir panteizm ve içkinliği savunur. Somut düşüncenin egemen olduğu dönemlerde, insanların Tanrı'yı da bu somut düşünce kategorileri çerçevesinde tahayyül ettiklerini ve dünyevî zaman ve mekan kavramlarını O'na da tatbik ettiklerini görüyoruz.² Mistisizm insanı Tanrı'da eritip dünyayı inkar ederken, panteizm dünya ve insanı Tanrı'da eritir. Materyalizm ise Tanrı'yı inkar eder ve insanı dünyanın içine

¹ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, 35.

² Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Ankara, 1999, 8-9.

atar. Bu perspektiflerden her biri Tanrı'nın özgüllüğünü yadsımadan kaynaklanır, fakat bu arada insanın ve dünyanın özgüllüğü de kaybolur. Sağlıklı bir Tanrı tasavvuruna dayanmayan bir metafizik, verimsiz kavramlar kombinezonlarının ardından gitmeye mahkum olur.³ O halde değişen zaman ve şartlar karşısında ortaya çıkan yeni paradigmada Tanrı tasavvurunun yeni terimler ve kavramlar kombinasyonu üretmesi kaçınılmazdır.

Kelâm bilginleri Allah'ın özgüllüğünü savunmak ve muhafaza etmek için Yaratıcı Aşkın varlık tasavvuruna sahiptirler. Bu tasavvura göre Allah evreni ve insanı yaratmıştır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Allah'ın özgüllüğünü net bir şekilde ortaya koyan bu tasavvur İslâm düşüncesini mistisizm, panteizm ve maddeciliğin sapkınlıklarından korumada başarılı olmuştur denilebilir. Bu tasavvur evreni ezeli ilk maddenin düzenlenmiş şekline, Tanrı'yı da evrenin mimarı, sanatkarı konumuna indirgeyen düalist yaklaşımı reddeder. Ezeli varlık yalnızca Allah'tır. O'nun dışında her şey varlığını Allah'a borçludur.

Tanrı tasavvuru dinden dine, kültürden kültüre, çağdan çağa değişkenlik gösterebilmektedir. Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, açıktır ki her insan ancak kendi zamanının Tanrı'sını bilebilir; O'na kendi zamanının diliyle kendi zamanının kurumları, âdetleri, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla hitap eder.⁴ Burada vurgulamak istediğimiz husus Tanrı tasavvurunun bütünüyle değişmesi değil, algı ve anlayışımızdaki büyük değişikliklerdir. Tanrı'nın aynı niteliklerinin insana farklı anlamlar ifade etmesi ve değişik çağrışımlar yapmasıdır. Tarım toplumunun şartlarıyla sanayi toplumunun şartları bir olmadığı gibi bu şartların insanda oluşturduğu yaşayış ve anlayış da bir değildir. Salt şartların değişmesi insanı Tanrı'dan uzaklaştırmaz. Kendi döneminin şartlarına göre insan Tanrı inancının rolünü ve yerini doğru bir şekilde belirlemediği takdirde, inancının işlevselliğini yitirmesine dolaylı yoldan sebep olacaktır. Bugün biz modern çağda yine aynı problemle karşı karşıyayız. "Tanrı kavramı ve din modern dünya için neler ifade etmelidir?" sorusuna yeterli ya da ikna edici cevaplar verememenin sorumluluğu altında kalmaktayız.

Bu çalışmada İbn Teymiye'nin (v.728/1328) savunduğu Allah tasavvurunda değişikliği ilke olarak reddetmesi bakımından tipik bir örnek olan Selefîyye'nin sabit teolojik anlayışı ile kelâmcıların ve felsefecilerin savunduğu zamana, şartlara ve fikrî akımlara göre bir takım terminoloji kazandırılmış ve yeni bir şekle büründürülmüş teolojinin farklılıklarına değineceğiz. Her ne kadar reddetse de İbn Teymiye gerek kelâmcılardan gerekse de felsefecilerden yararlanmış Mütেকaddimûn Selefîyyeden farklı görüşler ortaya koyabilmiştir. Bu itibarla Selef'in Allah tasavvurunu İbn Teymiye ekseninde ele almanın, hem ekol içindeki değişikliği görmek hem de kelâmcılarla girdiği tartışmaları müzakere etmek açısından yararlı olacağı kanaa-

³ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 34.

⁴ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 85.

tindeyiz. Hayatın, zamanın dışına savrulularak ve sürekli Selef'e gönderme yaparak Allah inancını hayatın her vechesinde etkin, dinamik tutmak güçtür. Tarihi, sosyal, kültürel şartlar ve epistemolojileri dikkate alıp Kur'ân ve sünnette belirlenen Allah inancı temel alınarak Allah tasavvurunun bize neler ifade etmesi gerektiği sürekli müzakere edilmelidir. Kur'ân'ın bize sunduğu Allah tasavvuru ve bununla ilgili getirdiği ilkeler günümüz insanının dünyasını düzenleyen dinamik bir tasavvur haline getirilmelidir. Zira İslâm inançları Allah merkezli olup, diğer tüm ahlâk ve amelinde bu ze inşa edildiği bir sistemdir. İbn Teymiye'nin Selef'in Teolojisini aynen sürdürmediği halde ilke olarak tüm zamanlar için muhafaza edilmesi gereken değişmez bir teoloji olarak savunmasını inceleme konusu yapacağız. Elbetteki biz Selef ile aynı Allah'a iman ediyoruz, ancak onlar kendi dönemlerinin şartlarını iyi okumuş ve sahip oldukları Allah tasavvuru kendi dünyalarını her yönden kuşatmıştı. Biz şayet bugün Selef'in yolundan gitmek istiyorsak kendi dünyamızı kuşatan bir Allah tasavvuru ile bunu başarabiliriz. Selef'e uymak onların sözlerinin tarih ve sosyal şartlarını dikkate almadan olduğu gibi taklit etmek olmamalıdır.

İnsanlar Tanrı'nın hakiki varlığı ile Tanrı anlayışlarının eksik bile olsa örtüştüğünü düşünerek inanırlar. Yanlış olduğu bilinen bir Tanrı anlayışı olsa olsa başka bir takım maksat ve niyetlerle sürdürülebilir. Bilindiği gibi dünya üzerinde pek çok Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Hatta ilâhî dinlerin yanında, aynı mezhebin veya ekln dahi kendi içerisinde farklı yorumlara sahip olduğu görülmektedir. Aynı şekilde ateizmi de geniş anlamda inançsızlık olarak ele alırsak yine dünyada tek çeşit bir inançsızlığın olmadığını görürüz. En azından şekil, yöntem, gerekçe ve amaç itibarıyla bazı inançsızlıkların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla inançsızlık denilince hemen akla ateizm gelmemelidir. Meselâ insanların çoğu inanç sahibi ve bir dine mensup olmasına rağmen öteki dinleri reddetmektedirler. Felsefe tarihinde dindar olmadığı halde Tanrı inancına sahip olan düşünürler de bulunmaktadır. Buna karşın günümüzde çok sık rastlandığı gibi özellikle Batı dünyasında görünüşte dindar olduğu halde gerçekte Tanrı'ya inanmayan pek çok kişi vardır.⁵ Tüm dinleri belli bir din çerçevesinde değerlendirmekten ya da başka bir dinin itiraz edilen noktalardaki pozisyonunu dikkate almamaktan kaynaklanan din karşıtlığı veya Tanrıtanımazlık ise önemli bir diğer sorundur. Sözgelimi batıdaki bazı bilim adamlarının tüm dinlere değil kendi mensup oldukları dinlere, hatta dinlerinin de belli bazı bilgilerine karşı çıktıkları ve itirazlarının bir başka dini ilgilendirmediği bilinmelidir.⁶

Tanrı, insan ve evren kavramları, çeşitli felsefi sistemlerde farklı ve bazen de karşıt değerler halinde ortaya çıkabilir. Meselâ Marksizm Tanrı fikrini reddederek metafiziği yıktığını iddia eder, böylece maddi dünyayı ve tarihi bütün değerlerin

⁵ Bkz. Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara, 2004, 4-44.

⁶ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 215

alanı yapar. Fakat Marksizm’de süje kavramı yok olmaz, kişinin yerine toplum geçer. Bu metafizik kavram artık proleterya kılığına girer, proleterya kapitalist rejime yabancılaşmıştır. Proleterya kurtulduğu takdirde sınıfsız bir toplumda yeni bir insan tipi ortaya çıkacaktır. “İnsan insanın geleceğidir” diyen Marksizm, teolojik kavramlardan arınmış değildir, bu doktrinde proleterya yeni mesihdir, sınıfsız toplum ideali âhiretle aynı fonksiyonu haizdir, sonuçta insan insan için Tanrı’dır. İnsanı kendi şartlarının mahkumu yapan katı bir humanizm, onu umutsuzca şimdiki durumuna hapseder, bu nedenle gerçekçi olduğu söylenemez.⁷

Her teoloji insanın varlık içindeki yerini dikkate almak durumundadır. Başvurulan terminolojinin insan-Tanrı ilişkisini tasvir ederken düşeceği çelişkili görüşlere rağmen bir Tanrı tasavvuru ortaya koymak, insan-Tanrı ilişkisinde kabulünü ve reddini önerdiği birtakım söylemleri geliştirmek zorundadır. Tanrı kavramının belirsiz bir tasavvur haline gelmemesi için ona bir takım nitelikler atfetmek kaçınılmazdır. Zira Tanrı kavramının zenginleşmesi ve derinleşmesi insanın da yüceltilmesine yol açar.⁸ Tanrı’yı araştırmak kendini araştırmaktır. Kur’ân’da Allah kendinden bahsettiği anda bile mutlaka insanı konu etmekte ve ona bir anlam ve eylem alanı açmaktadır. Tanrıya dair tasavvur, kendi hakkımızda konuşmamızın ve kendimizi yapılandırmamızın başlangıcıdır. Tanrı’nın ahlakıyla ahlâklanmak ancak onun niteliklerini bilmek sayesinde mümkün olur. Tanrı gibi davranma bu tasavvurun nihâî hedefidir.⁹

Antropolojinin ve teolojinin birbirine bağlılığı, herhangi bir kültürde veya insan kişiliğinin yapısında ayrıntılarda doğrulanabilir. Meselâ şu kolayca ispatlanabilir: İnsan, teknikler ve sanatlar aracılığıyla tabiata katkıda bulunma gücünün şuurunu kazandığı andan itibaren, yaratma kabiliyeti Tanrı’nın temel bir yüklemi olmuştur. Yaratma gücü insanı tanımlamazdan önce Tanrı’ya aittir. Aynı şekilde iyilik, merhamet, adalet gibi erdemler, tanrısal erdemler oldukları anlaşıldıktan sonra insanî erdemler olmuşlardır. Tanrı karşısındaki tutum, dünya ve insanlar karşısındaki tutumların anahtarını verir. Allah’a atfettiğimiz isim ve sıfatlar, insandaki isim ve sıfatların ‘mutlak’ halidir. Allah’ın âlemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O’nu ayıran zatî sıfatları hariç, Allah’a dair bütün isimlendirmeler, insanda vardır. Rakip teolojiler arasındaki ihtilafın temelinde de insanın özü ve kaderi sorunu bulunmaktadır. Tanrıyla ilgili önemli tasavvurlar aynı zamanda insan ve dünya doktrinleridir.¹⁰

⁷ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 31.

⁸ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 33.

⁹ Düzgün, Şaban Ali, “*Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği*”, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005, 60.

¹⁰ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 33-34; Düzgün, “*Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği*”, 83.

Allah'ın sıfatlarının mükemmelliğini hareket noktası olarak belirleyen İbn Teymiye, sıfatların insan için ahlâkî hedefler tayin ettiği kanaatindedir. O, Allah'ın sıfatlarının insana yansımaları hususunda şöyle demektedir: “Yüce Allah'ın dostları, emrettiği konularda ona muvafakat eder, O'nun sevdiğini sever, yasakladıklarını terk ederler. Allah tektir, teki sever, güzeldir, güzelliği sever, Alim'dir, ilmi sever, temizdir, temizliği sever, ihsan edicidir, ihsan edenleri sever, adaletlidir, adil olanları sever Çünkü kemal sıfatlarını seven zat, eksiklik ve kemal sıfatları arasında kendisi açısından hiçbir fark bulunmayan, ya da kemal sıfatlarını sevmeyen zattan daha kamildir.”¹¹

Allah anlayışının teşekkülü vahiy ve insanın bilgi birikimi ile yakından ilgili gözükmektedir. İnsanların vahyin aydınlığından uzaklaştıklarında Allah anlayışlarında akıl dışılıklara ve çelişkili durumlara düştüklerinin örneklerini Kur'an'da görmekteyiz. Mekke müşrikler Hz.Peygamberden Irak ve Şam nehirleri gibi nehir akıtmasını, altın saraylar ve hazinelerinin olmasını, ya da göğe yükselmesini istemiş, aksi halde peygamberliğini kabul etmeyeceklerini söylemişlerdi.¹² Bu talepler gayri-makûl bir arayışı dile getirmektedir. Halbuki Kur'an insan hayatı için rasyonel temeller atarak akıl dışılığı kaldırma gayesi güdüyordu. Bu nedenle de sık sık akla ve düşünmeye vurgu yapmaktadır. Önceki elçiler döneminde insanlara yol göstermek için denizin yarılması¹³, ölünün dirilmesi¹⁴, elçinin daha beşikte iken konuşması¹⁵ gerekiyordu. İnsanların bilgi birikimi, düşünceye verdikleri değer olgunlaşmadığı için, “devenin yaratılışı, dağların yükseltilişı, göğün korunmuş bir tavan kılınışı, yağmurun sayısız faydaları” ve tabiatın fenomenlerine atıf yaparak insanları hidayete iletmek oldukça güçtü. Kozmik vahyi okuyabilme ve kavrayabilme belli bir epistemolojik seviye gerektirmektedir. Kur'an'ın muhataplarının kavrayış gücünün daha ileri olduğunu kabul etmek gerekir. Önceki peygamberlerin hitap ettikleri toplumların aklı seviyesi, henüz edebî sözlerle, derin mesajlar taşıyan mucizelerin arasındaki farkı kavrayabilecek durumda değildi.¹⁶ Hz.Peygamber ile birlikte aklilik, mucizenin zeminini oluşturmuştur.

İslâm düşüncesinde Allah anlayışı büyük ölçüde tartışılan meselelere paralel olarak şekillenmiştir. Tanrı tasavvuru ilk dönemde ekolleri belirleyici bir rol oynamıştır. Kelâm ilmi ilk olarak savunma hareketi şeklinde ortaya çıktığı için kendisi

¹¹ İbn Teymiye, Takiyyüddin, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, çev. Heyet, İstanbul, 1996, 193.

¹² İsrâ, 17/90-93; Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1415, II/648.

¹³ Bakara, 2/50.

¹⁴ Bakara, 2/56-57.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/47.

¹⁶ Bâkillânî, Ebu Bekir, *Olağanıstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, Çev. A. Bebek, Rağbet Yay. İst. 1998,67.

yeni bir inanç sistemi belirleme yoluna gitmemiş Kur'an'ın içerdiği inanç sistemini savunmakla yetinmiştir. Bu savunmalar da büyük oranda konjonktürel ve ortaya çıktıkları zamanın siyâsî, sosyal ve kültürel etkilerini taşımaktadır. Kelâm ilmi, savunmalarda kullandığı delil ve ilkelerden hareket ederek daha geniş kapsamlı bir inanç sistemi geliştirmiştir. Allah'ın sıfatları, kader, ru'yetullah, halku'l-Kur'an, büyük günah işleyenin hükmü, hüsün-kubuh, imamet, kıyamet alâmetleri, kabir azabı, keramet, fetret ehlinin durumu gibi konular erken dönem meselelerinden bazılarıdır. Bu meseleler üzerinde ileri sürülen görüşler başlangıçta birer içtihat olarak görülürken zaman içinde akîde gibi algılanmaya başlanmıştır.¹⁷ Kelâmcıların Dehrîler karşısında mücadele vermeleri onların dilinde kudret ve yaratmayı odak terimler haline getirmiştir. Evren ve insan daha çok ontik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Halbuki bu, Allah'ın evren ve insan ile ilişkisinin dar bir kısmını ilgilendirir.

Tanrı nasıl nitelendirilirse nitelendirilsin, her insan ancak kendi zamanının epistemolojisi ve terminolojisi yardımıyla Tanrı'sını bilebilir. Ona kendi zamanının dili, kültürü ve teolojileri aracılığıyla muhatap olur. İbn Teymiye (v.723/1327) Selefî'nin nakledilen şekliyle bilinen Allah tasavvurunun muhafaza edilmesini savunur. O, bu yapının sonraki dönemlerde yeni bir epistemoloji ve terminoloji içerisinde yeniden kurulmasına karşıdır. İbn Teymiye, sıfâtullahî müzakere ederken Kur'an ve sünnette bulunan betimlemelerin kabul edilmesi gerektiğini savunur. O, kelâmcıların sıfâtullahî açıklarken cevher-araz kavramlarıyla kurdukları fizik görüşleriyle hareket etmelerini tenkit eder.

İbn Teymiye'nin tespitine göre kelâm ve felsefe kitaplarında tevhid şu üç şekilde incelenmektedir: 1-Zâtında tek olup, kısımlarından söz edilemez. 2-Sıfatlarında eşsiz olup, herhangi bir benzeri yoktur. 3-Fiillerinde benzersiz olup, herhangi bir ortaklığa yer yoktur. Bu üçünden en meşhuru üçüncüsü; yani fiillerinde tevhiddir. O bu evrenin yegane yaratıcısıdır. Bunu delillendirmek için kelâmcılar *temanu'* ve diğer delilleri kullanırlar. Tevhid'den matlupları budur. Onların bu sınırlı bakışı, ulûhiyet anlayışını "yaratmaya güç yetirmek" gibi sığ bir anlamda ele almalarına yol açmıştır.¹⁸

Salt aklın Allah tasavvurundaki etkinliği insanın aleyhine sonuçlar doğuracak şekilde işletilebilmekte, insana şah damarından daha yakın olan Allah, insana yabancılaştırılabilmektedir. İnsanın, Allah-insan ilişkisinde aktif olarak ileri çıkartılan kadir, mürid ve yaratıcı oluşu gibi nitelikler üzerinden rasyonel ve metafiziksel bir sistem kurmaya çalışması, çoğunlukla bu yabancılaşmaya kaynaklık etmektedir.

¹⁷ Çelebi, İlyas, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları" Kelâm İlminin İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu, İzmir, 2000, 88.

¹⁸ İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *Risaletu't-Tedmürîyye*, (Mecmû'1-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. III/98.

Tanrı'nın salt kudretine yapılan vurgunun Newton'un rasyonel mekanik sisteminde nasıl bir deizme dönüştüğünü ve âlemde artık insana şah damarından yakın bir Tanrı tasavvuruna açılacak hiçbir boşluk bırakılmadığını düşündüğümüzde bu endişemiz örneklendirilmiş olacaktır. Tanrı'nın kudretine yapılan aşırı vurgu ile, bağlanılan bir Tanrı'dan daha çok salt güce tapınma ve bir iktidara boyun eğme haline dönüştürülen ilişki ile bu yabancılaşma zirvesine çıkarılmaktadır. Mutlak kudretin keyfililiğinin altını çizen bu tasavvurda, bireysel anlamda insan kudretini bloke eden ve ilâhî olanın gücünü beşerî alana uzatıveren ve siyasal bir jargonun parçası haline getirilen bir Tanrı tasavvuru geliştirilmiş olur.¹⁹

Benzer bir durum Allah'ın “yaratıcı” oluşu üzerinde de söz konusu olmaktadır. İbn Teymiye bazı kelâm bilginlerinin yaratma kavramına yaptıkları aşırı vurguyu eleştirmektedir. Bu kelâmcılar, Allah'ın yegane yaratıcı olduğunu ikrar etmenin O'ndan başka ilah olmadığına şahadet etme anlamına geldiğini düşünmektedirler. Bu Allah anlayışını Tevhid'de gâye olarak görmüşlerdir. Bu nedenle de ona göre Allah'ın elçisiyle gönderdiği tevhidin hakikatini kavrayamamışlardır. İbn Teymiye, müşriklerin bile bu kadarına sahip oldukları, halbuki Kur'ân'dan mülhem Allah anlayışının bizi daha kapsamlı bir tasavvura götürmesi gerektiği kanaatinindedir. Sıfâtiye Kelâmcılarının Allah kavramını müşriklere nispeten daha geniş anlamda kullanması gerektiği şeklindeki eleştirileri yerindedir. Ona göre ilah, ilah edinilen anlamında; ibadet edilmeyi hak edendir. Tevhid ise ortak koşulmaksızın sadece Allah'a ibadet etmektir. Bu tevhid ve ilah anlayışıyla İbn Teymiye tasdikî aşan amelî boyutu öne çıkarmıştır. Tanrı'ya ilişkin tasavvurun teori değil pratik üzerinden geliştirilmesi, Tanrı anlayışımızın aktif olacağı daha geniş bir zeminin yaratılmasına imkan verecektir. Farklı teorilere sahip insanları ortak bir eylem etrafında toplamak mümkündür, ama aynı konuda farklı teorilere sahip insanları bir araya getirmek çok zordur.²⁰ İbn Teymiye'nin amelî önemseyen yaklaşımı ibadet anlayışını dikkate aldığımızda daha iyi anlaşılır.²¹ Ona göre ibadet, Allah'ın sevdiği, razı olduğu, gizli-açık her türlü söz ve fiili içeren geniş kapsamlı bir kavramdır. Meselâ, namaz, zekat, oruç, hacdan, anne babaya iyilik etmek, akrabalık bağlarını gözetmek ve sözünde durmaya kadar söz ya da fiiller ibadet kapsamına girdiği gibi Allah'ı ve Rasûlünü sevmek, Allah korkusu, Allah'ın dinine gönülden bağlanma, dinde samimiyetle davranma, sabırlı olma vb. kalbî fiiller de ibadetin kapsamına dahildir.²²

Diğer taraftan İbn Teymiye'nin savunmasını yaptığı Selefîyeci gelenekçilik, Allah anlayışını bir dönemin şartlarına hapsetmekle daraltmaktadır. Bu yöntem

¹⁹ Düzgün, “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği”, 64-65.

²⁰ Düzgün, “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği”, 84.

²¹ İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk.R. Sâlim, Riyad, 1971, I/226; İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. III/101.

²² İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *el-Ubûdiye* (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. X/149.

selefin otoritesi üzerine kurulmuştur. “Öncekilere uymak, itaat etmek yenilik çıkarılmaktan hayırlıdır. Her türlü hayır öncekilere uymakta; her türlü şer de sonrakilerin çıkardıklarındadır.” Aksiyomuyla hareket eden bir zihniyet geliştirilmiştir. İslâm düşüncesinde ilk çağlardan gittikçe uzaklaşma, faziletlerin ve değerlerin membandan uzaklaşma olarak görülmüş ve gelecek beklentisi, asr-ı saadet adı altında geçmişe kodlanmıştır. Oysa asr-ı saadet varılacak bir hedef değil, varılacak hedeflerin nüvesini içinde barındıran bir taban/zemin olarak alınmalıdır.²³ Bu zihniyetin bir diğer özelliği de geleneğin kâmil ve eksiksiz olduğunu düşünmeleridir. Bu kabule sahip olanlar oluş halinde olan için sezici bir iç güdüden mahrumdur. Oluş halinde olanı yeterince algılama yetisi körelmiştir. Yeni olan her şeyi türedi olarak görür.²⁴

Hasan Basrî ve Ebû Hanîfe'nin olgusal gerçeklikler ve kelam konusundaki yaklaşımları göz önünde bulundurulmakla birlikte, olgu-kelam arasındaki ilişki Eş'arî tarafından iyice açığa çıkarılmıştır. Onun kesin bir dille ifade ettiğine göre “Hz. Peygamber zamanında amelî konular tartışıldığı için o da amelî konuları tartışmıştır. Şayet kelâmî konular sonraki dönemde tartışıldığı kelime ve kavramlarla tartışılırdı Hz. Peygamber, amelî konuları tartıştığı gibi bu kelime ve kavramları kullanarak kelâmî konuları da tartışırdı.”²⁵ Şu halde kelâmın konuları, entelektüel düzeyde tartışılmadan önce olgusal zeminde ortaya çıkmalı ya da tartışmanın sınırlarını olgusal zeminin ortaya çıkardığı sorunlar belirlemelidir. Söz konusu durum, netice itibarıyla, kelâmın özellikle Ehl-i Sünnet kelâmının dinî bakımdan olmasa bile, toplumsal, bakımdan olgulara bağlı bir zorunluluk olarak var olduğu değerlendirilmesine imkan tanımaktadır. Din ve dinin dogmatik yorumları, öncesinde olguları etkilediği gibi, olgular da dinin dogmatik ve pratik yorumlarını etkileyerek bu yorumları değişen ölçülerde belirlemektedir.²⁶

Her yeniye karşı çıkan bu gelenekçi yaklaşım, Allah tasavvurunu ilk dönemin şartları ve kalıpları içinde dondurmuş koyu bir tarihselci yaklaşımdır. Oysa insan yaşadığı zamanın şartlarına bağlı olarak kendi zamanının Allah tasavvuruna sahip olabilir. Şayet böyle olmasa insan, bilgi ve eylemlerini anlamlandıracağı temelden (Allah, evren ve insanın oluşturduğu korelasyon) mahrum kalır. Bu üçlü şema ara-

²³ Düzgün, Şaban Ali, “İlahi Olan'ın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, yıl 2, sayı: 2, 2004, 74 <http://www.kelam.org/dergi/sayi022/index.htm>.

²⁴ Güler, İlhami, “Tarih ve ‘Tarih-Dışı’ Arasında Gelenek”, Kelâm Araştırmaları, yıl 3, sayı: 22005, 49, <http://www.kelam.org/dergi/sayi32/3204.pdf>

²⁵ Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fi İstihâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1952, 94-96.

²⁶ Turcan, Galip, “Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu –Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-”, Marife Dergisi, sayı: 5/3, Konya, 2005, 193.

sındaki ağı, değişen bilgi ve şartlar rer. Ortaya çıkan yeni şema, insan bilgi ve eylemlerine yeni anlam ve veheler kazandırır.

İbn Teymiye, şer‘İ ilimlerde bir takım ilim adamlarının otorite haline getirilmesini şiddetle tenkit edip, dinin özüne dönülmesini savunurken, diğer yandan Selef‘i otorite haline getirmekle çelişkiye düşmektedir. Halbuki, Kur‘n‘da, “*Allah bilir, Siz bilmezsiniz*” ifadesiyle bilgide hiçbir kişi ya da zümrenin otorite olmadığını ortaya koyan bir lt getirilmektedir. İlk Müslümanlar bunu çok iyi anladıkları için Hz.Peygamberin sözü ile getirdiği vahyi bir tutmazlardı. Gerektiğinde ona itiraz edebiliyorlardı. Selefi ya da mezhep imamlarını yetke ve otorite sahibi kabul etmek, İslâm dşncesini dondurmak demektir.²⁷ Halbuki ilk t asırdaki insanlar kendi adlarına konuştukları gibi başkalarını bilgide yetke ve otorite sahibi kabul etmemişlerdir.²⁸ Eş‘riyye ve Mtrdiyye ile temsil edilen Ehl-i Sünnet izgisi, Selef‘in teslimiyetçi metoduna çoğunlukla uymamış sftullah konusunda onların girmediği tartışmalara girmekle, nakille birlikte akla ve aklİ te‘villere yer vermekle yeni bir metot ve yeni bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Elbette bu yeni tasavvurun farklılığı kat‘i nakli ve aklİ bilgiler üzerinde değil, bu bilgileri sonraki dönemlerin anlayışları, tartışmaları, yeni bilgileri dikkate alarak yeniden ortaya koymak şeklinde olmuştur.

Hz.Peygamber‘den sonra Müslümanların birçok farklı kültür, din ve fikrİ akımlarla karşılaşması yeni bir teolojiyi gerekli kılmaktaydı. Yeni şartlar karşısında İslâm‘ın ilk döneminin teolojisini sürdürmek ve Selef‘i otorite kabul etmek problemleri ozmsz bırakmaktaydı. İşte Allah kelâmının ezeli olup olmaması meselesinin ozm yeni bir teolojiye ihtiyaç duyulduğunun ilk işaretlerinden biri sayılmalıdır. İlhİ kelâmın doğası konusunda ortaya çıkan felsefi tartışma bunun iyi bir rneği sayılabilir. Allah‘ın sıfatlarını Zt‘i ile olan ilişkisi bağlamında ele alan aklın, halku‘l-Kur‘n konusunu bu tartışmaların merkezine alması kaçınılmazdı. Tartışma konusu kadar önemli olan diğer bir husus da tartışmanın biçimiydi. Böyle bir konuda fikrin önüne “bid‘at ve dalâlet” suçlamalarıyla duvar örülmeye çalışılması, kabul edilebilir bir durum değildir. Zira fikrİ gelişmeyi engelleme en büyük tehlikedir. “Gelenekilerin kelâm ilmine yönelttikleri bid‘at ve dalâlet suçlamalarını Ebu‘l-Hasen el-Eş‘rİ (v.234/935) onların kendi delillerinin mantığı içerisinde rtmeye çalışmıştır.²⁹ Kur‘n‘ın mahlûk olup-olmadığı hususunda sahih bir hadis varit olmadığı söylenir. Pekiyyi niçin, Kur‘n mahlûk değildir, diyorsunuz? şayet onlar bu sözü sahabe ve tabi‘inin bir kısmının söylediğini ileri sürerlerse onlara şöyle denir. Bir sahbi ve tabi‘ Raslllahın söylemediği bir sözü sylemişe, sizin dşnce-

²⁷ Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslmi Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2001, 100-101.

²⁸ Atay, Hüseyin, “*Gazli ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması*”, Kelâm Araştırmaları, yıl: 1 sayı: 2, 2003, 9-11 <http://www.kelam.org/dergi/sayi012/index.htm>

²⁹ Lutpi İbrahim, “*Al-Ash‘ari: His Defence of the Speculative Theology (Kalam)*”, the Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies, vol. 6, no: 1-2, Hyderabad, 1983, 6.

nize göre bid'atçı ve dalalet içinde olması gerekir. Eğer birisi ben, Kur'an için *tavakkuf* ediyorum, mahlûktur ya da mahlûk değildir şeklinde hiçbir söz söylemiyorum derse o zaman ona şöyle denir: Bu konuda hiçbir şey söylememenden dolayı bid'at ve *dalâlet* içindesin, zira Peygamber (s.a.v): "Benden sonra bu hâdise ortaya çıkarsa, o konuda *tavakkuf* ediniz ve hiçbir şey söylemeyiniz" buyurmamıştır. Ve yine O: "Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünde olanı ya da bu görüşü kabul etmeyi dalâletle suçlayın ya da tekfir edin de" dememiştir.³⁰ Seleften sonra yeni bir teoloji geliştirmeye çalışan devrin Mu'tezile âlimleri bu paradigma değişiminde sabırsızlık göstererek fikrî mücadeleyi siyaset ile güçlendirmeyi meşrû saymışlardır.

Me'mun 212/854 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiğini resmen ilân etmiştir. O çağın âlimleri bu fikre muhalefet ettiklerinde halife bunlardan bir çoğunun kanlarını akıtmayı caiz görmüştür.³¹ Bundan bir müddet sonra bütün Müslümanları bu fikri kabul etmeye zorlaması ve bu konuda bazı âlimleri sorguya çekmesi, İslâm tarihinde ilk defa "*mihne*" adı verilen acı ve ıstıraplı bir devrin başlamasına sebep oldu. Bu meseleden dolayı sorguya çekilen çeşitli eza ve işkencelere maruz bırakılan ilim adamlarının başında Ahmed b. Hanbel (v.241/855) geliyordu. Mu'tezile "Allah'ın âhirette görülemeyeceği", "Kur'an'ın Allah kelâmı olmayıp, diğerleri gibi bir yaratık olduğu" gibi görüşleriyle bazı yöneticileri etkilemiştir. Bu suretle idareciler halkın inanç hürriyetini kısıtlayıcı baskılara başvurmuşlardır. Kendi fikirlerini saklayarak onların istedikleri cevapları korku yoluyla söyleyenler olduğu gibi, toplumdan kaçarak gizlenip baskıdan kurtulmayı tercih edenler de olmuştur.³² İşte bu dönemde Abdullah b. Küllâb (v.240/853), Haris el-Muhasibî (v.243/867) gibi alimler devreye girmiş ve bu görüşü kabul etmemişlerdir.³³ Bu sancılı dönem Mutevekkil (v.232/847)'in hilafeti ile son bulmuştur.³⁴ Siyasallaştırılan, tanımlama ve baskı kurma aracına dönüşen bu teolojik görüş, büyük bir bunalmış dönem olarak tarihe geçmiştir.³⁵ Mu'tezile insan fiili ve adalet hakkındaki düşünceleri sonucu insan hürriyeti teorisini geliştirmiş, ancak bu anlayışlarının tam tersi bir uygulama içine girmiştir. Böylece teori ile pratik birbiriyle çelişki içinde olmuştur³⁶

VIII. yüzyılın başlarında Hasan-ı Basri'den (v.110/728) itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet akaidi, bir taraftan itikâdî konularda naslara sınırsız bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Mâlik (v.179/795), Şâfiî (v.204/819) ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı muhafazakar alimlerin oluşturduğu Selefiyye, diğer taraftan nasları esas almakla birlikte itikâdî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe (v.150/767) ile öğrencileri, ayrıca İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelâmcılar tarafından temsil edilmekteydi. Mu'tezile mensuplarının nakli ihmal

³⁰ Eş'arî, *İstihâsân*, 96.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, II/534.

³² İbn Teymiye, *Risaletu 't-Ekmeliyye*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. VI/214.

³³ İbn Asâkir, a.g.e. 116.

³⁴ Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, 61, 65.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Ay, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset*, İst. 2002, 301-310; İbn Teymiye, *el-Akîde*, (Resâil ve Fetâvâ) thk. A. Kâsım en-Necdî, t.y. y.y. V/558.

³⁶ Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm*, Ankara, 1987, 51.

edip itidal çizgisini aşan akılcı bir metod takip etmeleri, Abbâsilerin nüfuzundan faydalanarak inanç ve düşünce hürriyetini engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı âlimlere eziyet edip *Mihne* olayına sebebiyet vermeleri köklü Sünnî kelâm mekteplerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.³⁷

Bu dönemin tartışmalarının belki de en olumlu yönü, Selef, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının birbirinden net çizgilerle ayrıldığı ekolleşme sürecinde adeta bir milat olmasıdır. Müslümanlar arasında bu tartışmalar yayılmış, bunun üzerine İbn Küllâb, Cehmiyye ve Mu‘tezile’ye reddiyeler yazmıştır.³⁸ İbn Küllâb, görüşlerini kelâm metoduyla teyit eden ilk Ehl-i Sünnet kelâmcısı³⁹ olup, Selef yolunu takip eden muhafazakâr âlimlerin, İslâm dünyasında ortaya çıkan fikrî gelişmeler neticesinde kelâm yöntemini kabul etmesine öncülük yapmıştır.⁴⁰ Daha sonra da Eş‘arîlik ve Matürîdîlik Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri olarak giderek güçlenmişlerdir.

İbn Teymiye’ye göre her ne kadar Mu‘tezile, sıfatları reddedip Cehm b. Safvan’ın (v.128/745) görüşüne yaklaşırken diğer yandan kaderi reddederek onunla ters düşse de emir ve yasağa, vaad ve vaide büyük değer vererek, kaderi kabul edip de emir ve nehyi, vaad ve vaide inkar edenlerden daha sağlıklı bir Allah anlayışı ortaya koyar.⁴¹ Müşrikler, emir ve yasağı inkar ederken kaza ve kadere inanırlardı. Nitekim Kur’ân bunu şöyle ifade etmektedir: “*Müşrikler diyecekler ki: ‘Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Onlardan öncekiler de aynı şekilde (peygamberleri) yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.*”⁴²

Emir ve yasağı kaldırmak için kaderi öne sürenler onlarla aynı Allah anlayışını paylaşmış sayılırlar. Hakikate erdikleri iddiasıyla emir ve yasağa kayıtsız kalan mutasavvıflar da bunlardan sayılmalıdır.⁴³ Bu yaklaşımıyla İbn Teymiye, Allah tasavvuru açısından mükafat ve cezanın reddini, kaderin reddinden daha yanlış bulmaktadır. Zira mükafat ve ceza Allah ve âhîret tasavvuru bakımından dinin muhkemleridir. Halbuki kader problemi çeşitli mezheplerce farklı farklı algılanmıştır. Kelâmî Ekoller Allah’ın ilmini, iradesini, kudretini kabul etmekle birlikte bunları tanımlarken farklılık göstermektedirler. Bu sıfatların tanımı insan fiilinin çerçevesinin belirlenmesiyle de ilgilidir. Müşrikler dinin emir ve yasağından yüz

³⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Eş‘arîyye*”, D.İ.A. İstanbul, 1995, XI/448.

³⁸ İbn Teymiye, *Minhâcî’s-Sünne*, thk.M. Reşad Salim, y.y. 1406, I/312.

³⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ank. 1981, 69.

⁴⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “*İbn Küllâb*”, D.İ.A. İst. 1999, XX/157.

⁴¹ İbn Teymiye, *Risaletu’t-Tedmûriyye*, III/104, 125.

⁴² En’âm, 6/148.

⁴³ İbn Teymiye, *Risaletu’t-Tedmûriyye*, III/111.

çevirmektelerdi. O, nefiyeci görüşleri ile dikkat çeken Cehm b. Safvan⁴⁴ ile diğer ekolleri mukayese etmektedir.

Mu‘tezile, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Selefiyyenin yaklaşım farklılıklarının berraklaştığı bu önemli tarihi kesite kısa bakıştan sonra Selef’in teolojisini referans kabul eden İbn Teymiye’nin bilgi anlayışını inceleyerek konuyu derinleştirmek istiyoruz. Öncelikle Selef’in teolojisini olduğu gibi sürdürmeyi deneyen İbn Teymiye’nin Allah anlayışını temellendirirken ve eleştirilerini formüle ederken başvurduğu bilgi kuramı üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Bilgi Teorisi ve Allah Tasavvuru

İslâm düşüncesinin en büyük münekkitlelerinden biri olan İbn Teymiye’nin, eserlerinde değindiği konular arasında belki en önemlisi akıl-nakil ilişkisi üzerindeki görüşleridir. Her ne kadar nasçı bir tavır olsa da akli sorgulama ve aklın mutlaklığına itiraz etme bakımından olumlu bir görev üstlenmiştir. Zira modern dönemde olduğu gibi insanlar zaman zaman akli mutlaklaştırma, dogmalştırma gibi koyu rasyonalist bir akıma kapılmışlardır. Böyle zamanlarda akli sorgulamak birçok kez ihmal edilebilmektedir. Koyu akılcılık bir yandan tecrübî bilgiyi hafife alırken diğer yandan vahyin bilgisine açık kapı bırakmaz.

İbn Teymiye bilgiyi, “şahitte âlimin âlim olmasının sebebi olan şey” diye tarif eder. Kudret, kâdirin kâdir olmasına illet olan şey olduğu gibi. Diğer sıfatların durumu da böyledir. İlet şahidde de gâibde de değişmez. Nitekim âlimin şahitteki tanımı “ilmin kaim olduğu kimse” şeklindedir.⁴⁵ Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdikdir. Bunlardan her biri ya bedihîdir ya nazarî. Nazarî bilgi belli bir yöntem gerektirir.⁴⁶

En genel anlamda ele alınırsa bilgi kadîm ve muhdes olarak ikiye ayrılabilir. Kâdîm bilgi Allah’ın, muhdes ise yaratıkların bilgisidir.⁴⁷ İbn Teymiye akli delil için nakle muhalif olmama şartı arar. Zira ona göre nakil karşısında akıl zayıf ve âcizdir, üstelik ona birçok şüphe ârız olur. Hal böyle olunca şer‘ karşısında akla güvenilmez.⁴⁸

Bilgi, insanda diğer insanların açıklama ve talimleriyle ya bir akli delilin delâletiyle ya da vaki olanı doğru bir şekilde haber vermeleriyle meydana gelir. Bazen insan beyninde nazar veya ibret alma ya da akılda oluşturulan istidlal yoluyla bazen de iktisabî yöntem dışında zorunlu bilgi yoluyla hasıl olur.⁴⁹ İbn Teymiye’ye göre

⁴⁴ Bkz. Neşşâr, Ali Sami, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, Kahire, 1977, II/95.

⁴⁵ İbn Teymiye, *Muvafakatu Sarîhi’l-Ma’kûl li Sahihi’l-Menkûl*, IV/27.

⁴⁶ İbn Teymiye, *er-Red ‘ale’l-Mantıkiyyîn*, Beyrut, t.y. I/222.

⁴⁷ *el-Mesûde*, 165.

⁴⁸ İbn Teymiye, *Der’ü Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, I/187.

⁴⁹ İbn Teymiye, *Der’ü Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, IX/28.

tevâtür ve tecrübe ile bilinen şeyler insanlar arasında ortak bilgi konusudur. İnsanların Mekke'nin ya da başka bir şehrin varlığına dair ortak bilgisi gibi.⁵⁰

Kur'ân'ın istidlâlde klasik mantığın kıyas şekillerine uygun, hatta onunla aynı metodu kullandığını kabul edenlerin yanında, onun kendi düşünce sistemine dayanan gerçekçi, herkese hitap eden, inatçıları susturucu ve hakkı arayanı en kısa yoldan neticeye götürücü bir tartışma tarzı kullandığı görüşünü benimseyenler de vardır. Klasik mantığın Ebû Hâmid Gazâlî (v.505/1111) tarafından İslâm ilimleri arasına sokulmasından önce, usulcülerin geliştirmiş oldukları mantık anlayışı sahipleri ile, klasik mantığın girmesinden sonra bu mantığa karşı çıkararak hem düşünmede, hem tartışmada Kur'ân'dan kaynaklanan istikrâ mantığını savunan bilginler, Kur'ân'ın tartışma metodunun kendine özgü olduğunu; klasik mantıktaki tartışma tarzı ile bazı benzerlikler arz etmekle beraber sistem olarak ondan tamamen ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Teymiye de bu âlimlerden birisidir. Kur'ân şekle değil anlama önem verdiği için, şekilci bir tartışma metodunu benimsemediği gibi, fikrî ve ilmî tartışmaları klasik mantık anlayışına göre değerlendirmemiş ve bütün tartışmalarda zanna değil, kesin bilgiye dayanan delillerin kullanılmasını şart koşturmuştur. Bu nedenle Kur'ân'ın metodunun klasik mantığinkinden sistem bakımından tamamen ayrı olduğunu söyleyenlerin görüşünün daha isabetli olduğu sezilmektedir.⁵¹

İbn Teymiye istidlâlde tümel önermenin eksen alınmasının bizi tecrübeden uzaklaştırması nedeniyle güvenli bir yöntem olmadığı kanaatindedir. Formel mantığın ikinci unsuru olan tümel önermeyi İslâm düşünürlerinin reddettikleri görülmektedir. Halbuki tümel önerme Aristo'da burhanın özünü teşkil ediyordu. İslâm düşünürlerine göre tümel önermenin herhangi bir faydası yoktur. Şayet her istidlâl bir tümel önerme gerektiriyorsa, bunun tümel oluşunu da bilmemiz gerekecektir. Şayet tümel önerme apaçık biliniyorsa, kapsadığı fertlerin öncelikle bilinmesi gerekecektir. Yok bu bilgi kesbî, nazarî ise, apaçık bilgiye ihtiyaç var demektir. Bu durum bizi devr ve teselsüle götürür, bunlar ise sonuçsuzdur. Tümel önermenin aracılığı olmadan da bilgi mümkündür. İnsan tümel önermeye başvurmadan ikinin yarısının bir olduğunu bilir. Buradan da insanın tümel önermeye başvurmadan tikel önerme kullandığı anlaşılıyor. Tümel önerme, kapsamında bulunan fertlerin sayımından ibarettir.⁵² Bu sebeple kıyas düzenlemeye gerek yoktur. Meselâ Ali'nin fânî olduğu sonucuna ulaşmak için "bütün insanlar fânîdir", "Ali bir insandır", "O halde Ali, fânîdir" demek gereksizdir. Zira Ali'nin fânîliği fikri zaten birinci önermede apaçık olarak

⁵⁰ İbn Teymiye, *er-Red 'ale'l-Mantıkıyyîn*, I/107.

⁵¹ Yavuz, Y. Şevki, *Kur'ân-ı Kerim'de, Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983, 143.

⁵² Neşşâr, a.g.e. I/39-40.

vardır. Bu konuda kıyas tanzim etmek boşu boşuna sözü uzatmaktan, apaçık olanı az da olsa kapalı hale getirmekten başka bir işe yaramaz.⁵³

İbnTeymiye'ye göre analogi dedüksiyona göre fitrata daha yakın (sağlıklı) bir bilgi verir. Bilgi büyük önerme bilinmeden de mümkündür. Bilgi tümdengelim (dedüksiyon) olmadan da elde edilir. "Elde edilmek istenen bilgi iki önermeyle gerçekleşir" sözü herhangi bir ispata dayanmaz. Bilginin elde edilmesinde dayanılan her şeyin ifade edilmesi gerekseydi, öncüllerin ikiden fazla olması gerekecek hatta bazen 10'dan bile fazla olabilecektir.⁵⁴ İbn Teymiye, Kur'ânî delillerin istikrâ oluşu ve mantık önermeleri şeklinde ifade edilmemesini göz önüne alarak böyle düşünüyor olsa gerek. Diğer yandan o, Allah ile yaratıklar arasında ortaklığa neden olur düşüncesiyle küllî bilgiyi, dolayısıyla kıyası reddederek, onun yerine Allah ile mahlukat arasında ortaklığa neden olmadığını düşündüğü ve yine bu tür akıl yürütmeye bağlı olan evlâ kıyası kullanır. Tikellerden tikele intikal ederek elde edilen bilgide herhangi bir ortak nokta yoktur. Zira tikeller dış dünyada belirli bir şekilde varolan varlıklardır. Bundan dolayı Allah'ın varlığının ispatı kıyasla ortaya konamaz. Bilakis Allah'a delâlet eden ve O'nunla diğer varlıklar arasında ortaklığı gerektirmeyen âyetlerle bilinir.⁵⁵

İbnTeymiye'ye göre "Muhdes varlığın bir muhdisi olması gerekir" önermesi fitrî bir bilgidir. Tikeller açısından zorunlu bilgi ifade eder ve tümel önermeden daha kat'îdir. Külliyât ise tikelerde kesinlik kazanmasından sonra akılda hasıl olur. Genel küllî hükümler de böyledir. Kelâmcı ve felsefeci nazar ehlinin çoğu, bedihiyyâtı⁵⁶ bilgilerinin temeli yaparlar. "Bütün cüzden büyüktür", "iki zıt bir araya gelmez" gibi. İnsan düşündüğü her bütünün parçalarından büyük olduğunu bilir. İnsan bu bilgiyi, vücûdun tümünün uzuvlarından, şehrin tümünün kısımlarından büyük olduğunu tecrübeleriyle bilmektedir.⁵⁷

Külliyât ancak akılda bulunur, hariçte bulunmaz. Dış dünyada belli tikeller mevcuttur. Külliyât zihnidir, zâtî değildir.⁵⁸ Tümelin dış dünyada ferdi, müşahhas bir varlığı yoktur. Tarifler zihindeki kavramları açıklar ve genellik ifade eder. Dışa-

⁵³ Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı:4, Ankara, 1987, 46.

⁵⁴ İbn Teymiye, *er-Red 'ale'l-Mantıkıyyîn*, 131, 122, 168, 177.

⁵⁵ Erdem, H. Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Teymiye'de Metod Anlayışı ve Kur'ân*, İstanbul, 1998, 38, 40.

⁵⁶ Bedihi önermeler aklın hiçbir kanıtı baş vurmada, apaçık olarak kabul ettiği önermelerdir. Bunlar evveliyat, fitriyat, müşahadat, mücerrebat hadsiyat ve mütevatirat diye altıya ayrılır. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1998, 185.

⁵⁷ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, I/47.

⁵⁸ İbn Teymiye, *er-Red 'ale'l-Mantıkıyyîn*, I/126; a.mlf. *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VI/92.

rıda herhangi bir şahsı veya şeyi gösterirse, umumilikten çıkar, hususiliğe, cüz'iyete ve ferdiyete delâlet eder. O halde zihinde olan dışarıda aynen varolamaz.⁵⁹

Bilgiyle müşterek (tümel) mahiyet idrak edildiği gibi müşterek varlık da tanıır. Tümel hariçte değil zihinde sabittir. Zihin ötesinde kesinlikle tümellik yoktur. Zihin dışarıda varolan belirli bir mahiyeti elde ederse, bunda tümellik bulunmaz. Tümellik ancak zihnin anladığı genel şeylerde bulunur. Dış dünyada ancak belirli varlıklar olur. Akıllı bir insanın bir şeyin kendinde varoluşuyla bilgide varoluşunu ayırt edebilmesi gerekir. Birisi dış evrendeki zatî hakikî varlık diğeri zihnî, ilmî varlık. Her şeyin böyle iki tür varlığı vardır. Bilgi sözle yada yazıyla ifade edilir.⁶⁰ Madûm, hariçte değil bilgi ve zihinde bulunur. Sübût ile vücût arasında fark olmadığı halde ilmî varlık ile zâtî (aynî) varlık arasında fark vardır. Mamafih ilmî varlık hakiki varlık değildir. Bilgi varlığını sahibine borçludur.⁶¹ Her şeyin şu dört varlık alanı bulunur: 1-zatta, hakikatte, 2-bilgide, zihinde, 3-dilde, 4-yazıda. Zatî vücüt, her şeyin kendinde varolmasıdır, zihnî ise kalplerde olan epistemik varoluştur. Lisanî olan ibarede varolandır. Yazıda olan resim ve hatta varolandır. Hattın öğretilimi, ifadenin öğrenimini, ifadenin öğretilimi ise bilgiyi doğurur.⁶²

İbn Teymiye'ye göre bilgi iki türdür. 1-Pratik bilgi; meydana gelmesinde amelin şart olduğu bilgi. 2-Nazarî ve ihbarî bilgi; meydana gelmesinde pratiğine ihtiyaç duyulmayan bilgi. Allah'ın birliğini, isimlerini, sıfatlarını, peygamberlerin doğruluğunu, melekleri ve kitapları bilmek gibi. Bu kısımda şer' ve akıl bilgiye kaynaklık eder.⁶³ Ancak tümel bilgi Allah'ın ne Zâtı ne de isimleri hakkında bilgi ifade etmez. Muhdesât genel anlamda mutlak herhangi bir muhdise delâlet eder. Diğer aklî deliller de böyledir. Ancak mutlak tümel bir duruma delâlet edebilirler. Zira aklî mantikî deliller tümel bir hükme dayanırlar. Bu hükümlerde sonuç tüm öncüllerden elde edilir. İstidlâlden önce delilin delâleti bizatihi bilinmez. Delil ancak mutlak tümel bir duruma delâlet eder. Bunu bir örnekle daha açık hale getirebiliriz. Muhdesâtın hudûsunun bir muhdise gerek duyduğu konusunda istidlâlde bulunulduğunda, bir yanda mümkünât diğer yanda vâcip varlık olduğu ortaya konur. Burada elde edilebilen nihaî bilgi, zatiyla zorunlu bir muhdisin varlığıdır. Bu bizi tevhide ulaştırmayan mutlak tümel bir anlama götürür. Bu varlık mutlak niteliklerle nitelen-se bile, yine de onu mutlak tümellikten çıkarmaz. Bunun diğer bir misali de Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir peygamberin bulunabileceği aklî delille ispat edilebildiği halde bu aklî delil herhangi bir nebinin bizatihi elçiliğine delil olmaması

⁵⁹ Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, 50-51.

⁶⁰ İbn Teymiye, *Hakikatu Mezhebi'l-İttihâdin*, 16.

⁶¹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmûriyye*, III/77.

⁶² İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XII/111; a.mlf. *Kitâbu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. 85.

⁶³ İbn Teymiye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I/88.

gibi. Aklî delille Allah'ın elçisi tümel anlamda bilinebilir, zatî, aynî olarak değil. Zira burhânî aklî kıyas, ancak mutlak tümel bir bilgi ifade edebilir. İşte burada bize özel bilgiyi sem' verir.⁶⁴

İbn Teymiye aklî delillerin Allah'ın varlığı ve nübüvvet müessesesinin gerekliliği ile ilgili bize bilgi verdiği halde Allah'ın zâtı ve sıfatları ile peygamberin şahsiyeti hakkında bilgi vermeyeceğini söylemektedir. O, kelâmcıların Allah'ın varlığını temellendirmek için geliştirdikleri varlık görüşünden hareketle Allah'ın sıfatları hakkında fikir yürütmelerine karşıdır. Zira akıl Allah'ın varlığını elçinin gerekliliğini ispat edebilir ama ötesine geçemez. Zira bu noktadan itibaren sem' bize bilgi verir. Nübüvveti akılla ispat ettikten sonra bir zatın şahsında elçiliğinin ispatı için akıldan vahye sıçramak mahzurlu görülmemelidir. Zira vahiy akla hitap eder. Vahyin sunduğu aklî delillere bakarak bir insanın elçiliğine inanmak, göstereceği maddî mucizeleri temel almaktan daha sağlıklıdır. İbn Teymiye bu noktada maddî mucizeye değil sem'î aklî delile itibar eder. Hıristiyanlık da ise nübüvvet müessesesi atlanarak Hz. İsa'nın içinde yer aldığı bir tanrı tasavvuruna gidilir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da teoloji yerine *İsaloji* yapılır. Halbuki İslâm'da teolojinin temeli akılla kurulur, oradan nübüvvet müessesesinin imkanı akıl yoluyla ispatlanır. Herhangi bir insanın şahsında risalet görevi hem aklî hem naklî delillerle ispatlanır. Bu durumda Hıristiyan teoloji daha başında aklî temelden yoksun kalır. Zira İsa'nın (a.s.) ulûhiyetini ispat edebilecek aklî delil bulmanın güçlüğü ortadadır.

Gerek Aristo'nun "Tanrı kendisinden başkasını bilmez" şeklindeki görüşü olsun, gerekse de İbn Sina'nın "Tanrı tikelleri ancak tümel kanunları içinde bilir" şeklindeki yargısı olsun, Tanrı'nın bilgisini kısıtlayıcı mahiyetteki bu yargıları Kur'an'daki Allah tasavvuru ile bağdaştırmak oldukça zordur. Nitekim Gazâlî gibi İbn Teymiye de filozofların ilim sıfatıyla ilgili kısıtlayıcı yargılarını İslâm'daki ulûhiyet inancıyla bağdaştırılamaz bulmuştur.⁶⁵ Tikelleri dışta bırakan bir tümel bilgi, etkin (fiilî) bir bilgi de sayılmaz.; dolayısıyla bu bilgi ne bir şeyin varolmasına ne de yapılmasına etki edebilir. Bu nedenle İbn Teymiye, filozofların bir yandan tikelleri Tanrı'nın bilgisinin dışında tutmalarını, bir yandan da O'nun bilgisinin etkin bir bilgi olduğunu, yani Tanrı için bilmenin aynı zamanda yapmak demek olduğunu savunmalarını bir çelişki kabul etmiştir.⁶⁶

İbn Teymiye'ye göre bilgi amelin temelidir. Usûlün sıhhati furû'unun da sıhhatini gerektirir. Bir şeyin kötülüğünü bilen, hevası bilgisine baskın gelmediği süre-

⁶⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, IX/8.

⁶⁵ Çağrıncı, Mustafa, "*İbn Teymiye'nin Bakışıyla Gazâlî-İbn Rüşd Tartışması*", İslâm Tetkikleri Dergisi, cilt: IX, İstanbul, 1995, 109; bkz. Tunçbilek, H. Hüseyin, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul, 2003, 73-95.

⁶⁶ Çağrıncı, a.g. yer, 111; krş. İbn Teymiye, *Der'ü Te'ârûz*, X/192.

ce onu yapmaz.⁶⁷ Kısaca özetlemek gerekirse, İbn Teymiye'nin bilgi teorisinde genelde metafizik konular, özeldede Tanrı ve mahiyeti, sıfatları, âlemle ilişkisi ancak sahih nakil ve onu destekleyen sarih akılla bilinebilir. Sahih naklin aydınlattığı her konuda insan, Peygamberlere uymalı, onların öğretilerine tâbi olmalıdır. İbn Teymiye'ye göre Allah'ın zât ve sıfatlarının hakikatini kavramada bir metot yanlışlığı yapılmakta; Allah'ın nitelikleri hiçbir zaman başkaları için, yaratıkların nitelikleri de hiçbir zaman O'nun hakkında söz konusu edilmemelidir. Ona göre Allah duyu organlarıyla duyulabilir nesnelere gibi algılanmak istenmekte, yer kaplayan ve belli bir zaman diliminde varolan, cins ve nev'i olan, cevher ve arazlardan meydana gelmiş diğer varlıklar araştırılır gibi araştırılmaktadır. Metottaki bu yanlışlık ise, insan zihnini doğru olmayan birtakım neticelere, Allah hakkında yanlış bazı kanaatlere götürmektedir.

Analoji ve dedüksiyon gibi kıyaslarla O'nunla yaratıkları arasında ortaklık kurulamaz. Onun hakkında en mükemmel sıfatlar söz konusudur. Yaratıkların vasıflandığı her kemal ile nitelenmeye, daha layıktır. Yine yaratıklar için noksanlık sayılabilecek her şeyden de O'nun öncelikle tenzih edilmesi gerekir. Yaratıklar isimde uyuşmakla birlikte benzerlikten uzak olabiliyorsa, yaratıcının isimde uyuşmakla birlikte yaratıklara benzemekten münezzehe olması öncelikle sabittir.⁶⁸

İbn Teymiye'ye göre sem'in delâlet ettiklerinin çoğu akılla da bilinir. Kur'an aklî delilleri bildirdiği gibi ona rehberlik de eder. Allah Kur'an'da kendisi, birliği, kudreti, ilmi, peygamberlik, ölümden sonraki hayat ve imkanı gibi pek çok şey hakkında deliller açıklamıştır. Bu konular şu iki yönden dinîdirler. 1-şer'in haber vermesi yönünden, 2-bunlara delâlet eden aklî delillerin bildirilmesi açısından. Kur'an'da bunun örnekleri çoktur. Pek çok aklî kıyas kullanılmıştır. Bunlar akılla bilinmeleri açısından da aklîdirler.⁶⁹

İbn Teymiye'ye göre bazı kelâmcılar görüşleriyle uyuşmayan hususlarda Kur'an ve sünnetten delil getirilmesini de kabul etmezler. Zira bu durumda da naklin aklî yaklaşımlarıyla çatışacağını düşünürler ve aklın nakle tercih edilmesi gerektiğini savunurlar.⁷⁰ İbn Teymiye kelâmcıların naklî delil konusundaki görüşleri hususunda şu değerlendirmeleri yapar: Kelâmcılar naklin haber açısından bilgi değeri olduğunu savunurlar. Oysa Kur'an'ın dinî hususları açıklarken ortaya koyduğu gibi aklî deliller ehl-i nazarda görülmez. Kur'an'daki bu hususları şer'î, aklî, diye nitelenmek mümkündür. Kelâmcılar peygamberlerin doğruluğunun ancak kendi yöntemleriyle ispatlanabileceğini savunurlar. Onun tasdikinin yalnızca kendi metotlarıyla mümkün olduğunu iddia etmeleri yanlıştır. Zira peygamberin doğruluğu başka bir

⁶⁷ İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantik*, (Mecmû'ul-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. 45.

⁶⁸ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmûriyye*, III/30.

⁶⁹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmûriyye*, III/88.

⁷⁰ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmûriyye*, III/88-ب

çok yolla ortaya konabilir.⁷¹ Burada İbn Teymiye'nin de özgün fikirler ortaya koyduğu akıl-vahiy düalizmi gerçekte var mıdır? Sorusu üzerinde durmak istiyoruz.

Akıl ile vahiy arasında teâruzdan bahsetmek, muhtevada bir benzerliğin ve temasülün var olmasını zorunlu kılar. Mesela biz, tüm bilgi alanında konusu ve düşünce yöntemlerinin farklılığına bakarak kimya ve coğrafyaya ait hüküm ve mefhumların teâruzundan bahsetmeyiz. “Himalaya dağları dünyadaki en yüksek dağlardır” şeklinde bir coğrafi hüküm “madenler asitin içinde erirler” şeklindeki kimyevî kuralla çelişmezler. O halde vahyin muhtevası aklın muhtevası ile benzeşmekte midir? Akıl “fitrî akıl ve müktesep akıl” olarak iki kategoride incelemek mümkündür. Bu iki kısımdan her birinin iç yapısına baktığımız zaman fitrî aklın algısal idrakin soyutlamaları vasıtasıyla elde edilen basit küllî tasavvurlar üretme gücüyle sınırlandığını ve mürekkep tasavvurların kendisinden doğduğu hüküm ve tasdiklerin teşekkülü için aralarında bir irtibat olduğunu görürüz. Fitrî akıl, iki nokta arasındaki en kısa yol doğrudur, çelişmezlik ve “bir şeyin bütünü kısımlarından büyüktür”, gibi mantık ve matematik kaidelerini oluşturan şekli biçimsel hükümler topluluğundan oluşmaktadır. Aklın bu kısmı bütün insanlar arasında müşterek noktayı temsil eder. Yokluğu, anlayışın bozulmasına ve selim düşünceden acze düşmeye yol açar. Aklın diğer kısmı müktesep akla gelince, fitrî aklın herhangi bir konuya uygulanmasından doğar. Hakikatinde aklın gelişmesi ameliyesi ya öğrenme ve geçmişlerin tecrübelerinden istifade etme yoluyla yahut da belli bir bilgi kaynağına fitrî aklın ilkelerini tatbik yoluyla bilgi tahsil etmek suretiyle müktesep aklın gelişmesidir.⁷²

Aklın yapısı üzerinde düşünmek, fitrî aklın kapsamsal hükümler içermekten uzak ve fonksiyonel hükümlerle sınırlı oluşundan dolayı fitrî akıl ve vahiy hükümleri arasında teâruz olmasının mümkün olmadığını bize gösteriyor. Fitrî akıl fonksiyonel tabiata sahip olup, münferit içeriksel hükümlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına hüküm veremez. Ancak bir hükümler manzumesinin dahilî çelişmesini ortaya çıkararak onların doğruluğunu eleştirmeye muktedirdir. Fitrî akıl mesela, “insanın balçık-tan (tîyn) yaratıldığı” yahut “öldükten sonra diriliş gününde insanın Allah'ın huzurunda sorgulanacağı” konusunda Kur'ân'ın hükmüne karşı çıkamaz. Ancak onun, birinci ile ikinci hüküm arasındaki uyumluluk konusunda nazarda bulunmaya gücü yeter. Kur'ânî hükümler manzumesindeki iç uyum ortaya çıkınca, onun hükümlerinden münferit bir hüküm hakkında fitrî akıl itirazda bulunamaz ve şüphelenemez.⁷³

Fitrî akıl ile vahiy arasında teâruz olması imkansız olunca, “acaba müktesep akıl ile vahiy arasında teâruz olması mümkün müdür?” şeklinde bir soru yöneltilebilir. Bu soruya cevap vermek için öncelikle Kur'ânî hitabın iç yapısını değerlendir-

⁷¹ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, III/88-ç

⁷² Lui Sâfi, “*el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fî İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*”, *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998, 67.

⁷³ Lui Sâfi, a.g.yer, 68.

memiz gerekir. Zira Kur'ân varlığın şu üç seviyesi ile ilgili hükümler ihtiva eden âyetlerden oluşur. a-Küllî gaybî varlık, b-somut tabî varlık, c-hayat sahibi insanî varlık. Kur'ânî hükümler, münzel nasda saklı, çıkarılmadan önce akıl yürütmeye ve nazar üretmeye muhtaç olan hükümlerdir. Bunun için Kitab'ın âyetleriyle fitrî aklın bu âyetler üzerinde tatbikinden elde edilen müktesep akıl arasında doğrudan bir teâruz bulunması mümkün değildir. Çünkü bilgi kaynağından elde edilen mefhumlarla, tasavvurların bu kaynağın bilimsel verileriyle çelişmesi hiçbir durumda mümkün değildir. Zira bu veriler müktesep akli kurmak için fitrî aklın kullandığı özü oluşturur. Onun için akıl ve vahiy arasında teâruzun kaynağının başka bir kaynaktan doğan hükümlere râcî olması gerekir. O halde akli bilgileri doğuran diğer kaynaklar nelerdir?⁷⁴

Aklın tasavvurlarının ve hükümlerinin kaynaklandığı diğer bilgi kaynağı insanın tabî ve sosyal varlığıdır. Hatta mütekaddimîn Müslümanlar, insanın Tabî ve sosyal çevresi ile ilgili tüm düşüncelere akli nitelemesini yaptılar. Bu nedenle ilk Müslüman âlimler tıp, mühendislik, matematik, astronomi ve siyaset bilimlerini akli bilimler kategorisine soktular. Bilimlerin akli ve nakli diye ayrılması algıya dayalı veriler üzerinde ve varlığın yapısı hakkında düşünmek suretiyle elde edilen bilgilerle alakalı olarak teâruz probleminin tabiatında bize yeni bir boyut kazandırıyor. Bundan da akıl nakil teâruzu probleminin aklın nakledilen nasları doğrudan reddinden doğmadığı ortaya çıkıyor. Ancak biz olgu ve vahiyden elde edilen içeriksel hükümlerinin tabiatına baktığımız zaman, teâruzun müktesep akıl ile Kur'ânî vahiy arasında aşkın hükümler ve değerler çerçevesinde imkansız olduğunu görürüz. Zira bu tür hükümler için başlıca kaynağı temsil eden vahyin bizatihi hidayeti olmaksızın görülen olgu ile ilgili nazarın, aşkın hükümler yahut değerler üretmesi mümkün değildir. Teâruz, yalnızca tecrübeyle ilgili hükümler çerçevesinde mümkündür.

Teolojinin akla ve tecrübeye dayalı rasyonel bir temellendirme ve tasavvur geliştirdiğini düşündüğümüzde, vahyin otantik tasavvuru ile aklın tarihsel süreçte geliştirdiği tasarım arasında farkların oluşabileceği açıktır. Burada akli, salt garizî (cevher) bir yeti olarak değil, tarihsel ve toplumsal tecrübenin ve bu tecrübenin beslediği insan zihninin ürettiği bilgi olarak tanımladığımızı ifade edelim. Başka bir ifadeyle, akıl insanın kültür, tecrübe vs. birikimi ile oluşan bir yetenektir ve bu anlamda da tek bir akıldan bahsetmek mümkün değildir. Aklın geniş tabanlı bir bilgi, kültür, tecrübe vs. alanından beslenerek tasavvur geliştirdiğini biliyoruz. Bu durumda çerçevesini kurduğumuz haliyle bu aklın, Tanrı hakkında tasavvurda bulunmasının imkanı ve değeri meselesi ile karşı karşıya geliriz.⁷⁵

Nas üzerinde imal-i fikirde bulunmaktan kaçınan muasır düşünürlerin çoğu, ceninin yaratılışından ve evrelerinden, gezegenlerin hareketlerinden yıldızların bo-

⁷⁴ Lui Sâfi, a.g.yer, 68.

⁷⁵ Düzgün, "Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği", 64.

yutlarına, insan vücudunun yapısına kadar çağdaş astronomi, tıp ve coğrafya gibi bilimlerde münzel nassı ve Kur'ân'ın icâzını ortaya koyan bir takım yardımcı unsurlar bulurlar. Aynı zamanda Müslüman fırkalar ve mezhepler arasındaki düşünsel ihtilaflar aşkın hükümler çerçevesinde odaklanmaktadır. Sübûtu kat'î vahiiden elde edilen hükümler ile afâkî ve enfûsî âyetleri incelemek suretiyle elde edilen hükümler arasında herhangi bir teâruz olmasının imkansızlığı nedeniyle tearuz probleminin cevheriyle ahkâm arasında bir çelişme görmüyoruz. Hakikatinde teâruz, nazar ve araştırma yöntemleri ve onlardan doğan içeriksel hükümler manzumesi arasında söz konusu edilebilir. Bundan dolayı Râzî-İbn Teymiye ve İbn Rüşd-Gâzâlî arasındaki ihtilafın bizzat naklî ve aklî hükümler arasında olan teâruz hakkındaki bir ihtilaf olmadığını, aksine bunun istidlal yöntemleri ve kaynakları hakkında olduğunu görüyoruz. İbn Teymiye gibi büyük bir âlimin Kat'îyi zannîye takdim etme ilkesini öngörmesine rağmen, kat'î aklîleri zannî haberlere takdim etme konusunda mütereddit olduğu görülür. Bundan dolayı sem'a muhalif aklî delillere uzunluk, gizlilik, karışıklık, ihtilaf ve çelişki gibi yanlışlığı gerektirecek sebeplerin ulaşma ihtimalinin sem'a delillerin öncüllerine bulaşma ihtimalinden daha yüksek olacağı iddiasıyla aklî delillerin önceliği ile ilgili şüphe oluşturmaya ve tercih edilirliliğinin yanlışlığına gitmektedir. O halde ister anlamlarını zahire yüklemenin imkansızlığı anında âyetlerin te'viline müteallik olsun isterse de metni, aklî yakîniyyât ile teâruz etmesi sırasında sübûtu zannî haber-i vâhidlerin reddi şeklinde olsun meselenin özü, aklın nas üzerinde hakemliğini reddetme problemidir.⁷⁶

Burada belirtilmesi gereken husus, nassın anlaşılmasında aklı müdahil kılmayı reddeden konum ve nassın zahîrî delâleti ile aklın yakîn yoluyla (itikat) edindiği arasında teâruz olması halinde bile anlama ve uymada literal anlam üzerinde ısrar eden tutum, nihayetinde küllîyi reddedip, cüz'îye itibar etmeye ve zannî olana dayanıp yakînî olanı reddetmeye götüren problemlili bir tutumdur. Bu anlamda nasları anlama ve delâletlerini belirleme şu iki hususa dayanır: Birincisi, küllî hitabın kapsamında lafızların farklı kullanımlarının birbirlerine yakınlıkları aracılığıyla lafızların anlamlarının belirlenmesi ve de nassın lafızlarının mazmûnunundaki anlamların belirlenmesi, tikelleri biri birleriyle mukayese etmek suretiyle aklın tikelden tümele gittiği, istikrâ (induction) amelîyesine ihtiyaç gösterir. İkinci önemli husus, medlûlün seçimi ve nassın delâlet ettiği anlam cihetlerinin belirlenmesi ile alakalı olarak nasların anlaşılmasına dayanır. Bu da şu demektir, herhangi bir tikelin anlaşılması ancak, nassın mefhumunu tefsir edecek akıl için cevherinde paradigma hükümleri teşekkül etmiş olan, tümel topluluğuna raptedilmesi (bağlanması) aracılığıyla tamamlanır. Buradan da ortaya çıkıyor ki teâruzu gidermek için Gazâlî'nin *Kânûnu't-Te'vil'*inde⁷⁷ dayandığı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl'*inde⁷⁸, Râzî'nin *Esâsu't-*

⁷⁶ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 174.

⁷⁷ Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vil'*, Kahire, 1940, 4.

Takdıs'inde⁷⁹ takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine nazarı neticesinde âlimin aklında oluşan birtakım ilkeler, yakînî küllî kuralar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır. Buradan anlıyoruz ki akıl-nakil teâruzunun anlamı tikel naslar ile tümel ilkeler manzumesi arasında bir çelişkidenden söz etmek demektir ve ilmî nazar tikeli tümel kurala ilhak etmeyi gerektirir. Şayet bu mümkün olmazsa tümel ile tikel arasındaki teâruzu gidermek için tümel kuralın düzeltilme imkanını araştırırız. Bu da mümkün olmaz ise cüz'îye itibar etmekte tavakkuf ve küllî ile amele devam etmek en iyi çözüm olarak gözükmektedir. Yani nasta tavakkuf etme ve nassı inceleyen aklın iç yapısını oluşturan tümel ilkeler manzumesine dayanılır.⁸⁰ Tikel naslar, Kur'ân bütünlüğüne, makâsıd-ı şerîfaya ve nasların ruhuna uygun bir tarzda genel çerçeveye dahil edilmelidir.

İbn Teymiye'ye göre bir işin onu yapana uyup uymadığının akılla bilinebileceği hususunda ittifak vardır. Yani yapılan iş, ya işi yapanın sevdiği ve lezzet aldığı bir şeye, ya da nefret ettiği ve kendisine eziyet veren bir şeye sebeptir. Bu ölçü bazen akılla, bazen şer' ve bazen de her ikisi ile bilinir. Fakat ayrıntılı bir şekilde bilinmesi ve ahirette mutluluğa mı, yoksa mutsuzluğa mı sebep olacağı ancak din ile bilinebilir. Peygamberlerin ahiretteki hayatın ayrıntılarıyla ilgili verdikleri haberleri ve yine dinin ayrıntılarıyla ilgili olarak verdikleri emirleri, insanlar akıllarıyla bilemezler. Aynı şekilde, akıllarıyla bazı temel hususları bilseler bile Allah'ın (c.c.) isim ve sıfatlarıyla ilgili ayrıntıları bilmeleri mümkün değildir.⁸¹ İbn Teymiye Mu'tezile gibi ahlâkî değerlerin nesnellüğünü kabul etmez. Bununla beraber fiillere değer yüklerken insanın rolünü büsbütün inkar etmez. Eylemlerin uhrevî açıdan değer alışlarını dinî bir husus olarak görmektedir.

İbn Teymiye'ye göre bir şeyin ispatı onun tasavvur edilebilmesinden çıkarılır. İspatı tasavvur edilemeyen ispatı mümkün değildir. Mesela Hıristiyanlar uknum, teslis ve ittihad konularında tasavvur edilemeyen şeyler söylemeleri bakımından ispattan uzaktırlar. Ancak peygamber, tasavvur edemediğimiz bir şeyi dahi söylese tasdiki zorunludur. Akıl ile ispat edilen konularda ise sahibinin bunu tasavvur edebiliyor olması şart koşulur. Aksi halde bilgisiz durumuna düşölür.⁸² İbn Teymiye kelâmcı ve felsefecileri tasavvur olunamayan şeyleri söylemekle eleştirirken kendisi de haberî sıfatları te'vil etmemekle tasavvur olunamayan şeylerden bahsetmektedir. Peygamber için bu kuralın geçerli olmadığı kaydını herhangi bir sınırlama yapmadan koymak da izah edilebilir gözükmemektedir.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Beyrut, 1982, 19-20.

⁷⁹ Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdıs fî İlmî'l-Kelâm*, Daru'l-Fikr, Beyrût, 1993, 125-126.

⁸⁰ Lui Sâfî, a.g.m. 70, 71, 77.

⁸¹ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 130-131.

⁸² İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, VI/296.

İnsanın, “hayvan” ve “konuşan” niteliklerinin terkihiyle “insan konuşan hayvandır” şeklindeki tanımlaması, bir yandan başka türlerle arasındaki ortak yönü diğer yandan da onlardan ayrıldığı bir yönüyle terkihtir. İbn Teymiye’ye göre böyle bir terkip zihni itibarı bir durum olup dışarıda, hakiki bir varlığı yoktur.⁸³ Zihin dışı tikellerin bile tümelliği ve terkipleri zihnidir. Madüm gerçekliği olmayan zihni bir şey olup bilgi ve irade tealluk eder. Farklı bir terkip şekline tat, renk ve koku aynı cisimde buldukları halde mahal itibarıyla birbirinden ayırt edilememesi örnek gösterilebilir. Bunlar ancak farklı duyarlar ile ayırt edilebilir. Bu bir vücudun çeşitli azalardan oluşması gibi bir terkip değildir. Zira böyle bir terkihi oluşturan parçalar araz gibi değildir. Burada bunun mürekkep olarak isimlendirilmesinde tartışma yoktur.⁸⁴ İbn Teymiye Allah anlayışında fizik görüşünden etkilenen kelâmcılara cevap vermek istemektedir. Bu sözleriyle Allah’ın sıfatlarının bir terkip oluşturmadığını söylemek istemektedir. İbn Teymiye’nin de belirttiği gibi Allah’ın zatında sıfatlarını terkip etmemiz zihni bir durumdur. Yoksa bir takım cüzlerin birleşmesinden oluşan ontik bir mürekkep değildir. İnsan epistemolojisi O’nun Zat’ında bir takım manaları ayrı ayrı düşünüp bunları bir terkibe götürerek tasavvur edebilmektedir. Bu manaların birbirinden ayrı manalar halinde bir Zat’da tasavvur olunması sanki bir teaddüt varmış intibai uyandırır. Halbuki buradaki teaddüd Allah’ın zat’ı değil insanın bilgisinin doğasıyla alakalıdır.

Muhammed İkbâl de Allah’ın sıfatlarını anlamada düşülen çelişkilerin insan epistemolojisinin doğasından kaynaklandığı kanaatindedir. İkbâl’in Allah anlayışı bütün ayrılıkların, soyutlamaların ve düalizmin üzerinde ve ötesindedir. İlâhî sıfatlar ve sınırlamalar, sonluluk hissi vermez. İkbâl Tanrı’yı Dinamik İrade, Düşünce, Işık, Sevgi ve Güzellik olarak tasvir eder. Tanrı, bu unsurların herhangi biriyle özdeşleştirilemez fakat yukarıda ifade edilen bütün bu unsurlar O’nun özünde bulunur. Dahası O, Yaratıcılık, Her Şeyi Bilme, Her Şeye Gücü Yetme, Ebedilik, Özgürlük ve Güzellikle nitelendirilir. Fakat bu sıfatlar ve görünümler, İlâhî Özde sınırlamaları, engellemeleri, farklılaşmayı veya düalizmi ima etmez. Fakat insanoğlunun anlayışı ve dili, her Şeyi Kuşatıcı Bütünlüğü içinde Onu anlamak için çok yetersiz ve sınırlıdır. İnsan, sezgi vasıtasıyla O’nu organik bütünlüğü içerisinde kavrayabilir, O’nu olduğu gibi ifade edemez. İşin doğrusu İlâhî Öz, insanın zihninde beyaz ışığın bir prizmadan geçerken çeşitli renklere kırılması gibi değişik görünümlere bölünür. Farklı renklerin varlığı sadece prizmayla aralarındaki ilişki nedeniyledir. Aynı şekilde İlâhî Görünümlerin ayrımı da insan anlayışı ve diliyle olan ilişkisinde kristalize olur.⁸⁵

⁸³ İbn Teymiye, 346.

⁸⁴ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, VI/347.

⁸⁵ Khatoon, Jamila, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, çev. Celal Türer, İstanbul, t.y. 91.

İbn Teymiye'nin Allah tasavvurunu tartışırken üzerinde durduğu önemli bir konu da terminoloji problemidir. Kelamcılar Selef'e nispetle yeni bilgiler ışığında ve bu bilgilerin getirdiği terminoloji aracılığıyla Allah tasavvurunu yeniden kurmaya çalışıyorlar. İbn Teymiye'ye göre "araz" ve "hâdis" gibi özel terimler kelâmcılara aittir. Ne Arap dilinde ne de Kur'ân dilinde böyle bir terim vardır. Bu terimleri ilk kez ortaya atanlar bid'atçilerdir.⁸⁶ Bid'at ehli ise Hz.Peygamber tarafından zemmedilmiştir.⁸⁷ İbn Teymiye, İslâm düşüncesinin yeni terimlerle zenginleşmesini eleştirmektedir. Bu terimlerin kullanımı bazen kusurlu olsa bile bu, mutlak reddini gerektirmez.

Varlık Anlayışı ve Allah Tasavvuru

İbn Teymiye'ye göre Mu'tezile kelâmcılarının âlemin hudûsunu ispat için kullandıkları cevher-araz ilişkisi konusundaki fizik görüşleri, zat-sıfat görüşlerine yansiyarak onları yanlış sonuçlara götürmüştür. Halku'l-Kur'ân, ruyetullah ve istivâ hakkındaki görüşleri bu kapsamda değerlendirilmelidir.⁸⁸ İbn Teymiye Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceği yolundaki görüşlerini ispat etmek için başvurduğu "cisim, mütehayyiz (uzayda yer tutan)" gibi kavramların kullanımını eleştirir. Onların "görölmek ancak yönleri olanlar için (cisim) mümkündür" ve yine "Allah'ın konuşması ve görölmesi mümkün değildir, zira O cisim ve mütehayyiz değildir" türünden delillerinde kullandıkları araz, cisim, cevher, mütehayyiz, hulûl, havadis, v.b. kavramlar Allah'ın kendini anlattığı ve Rasûlünün bize bildirdiği sıfatlardan uzaktır. Onlar Allah'ın sıfatları hakkında Kur'ân'ın kavramlarını kullanmak yerine mezheplerince türetilen yeni kavramlarla konuşurlar.⁸⁹ O, kelâmcıların istidlallerinde tecrübe verilerini bırakıp teorik, spekülâtif ispatlar ileri sürmelerini, ayrıca ilk dönem ilmî gelenekte bulunmayan kavramlar üretmelerini veya mevcut terimlere yine bu gelenekte bulunmayan anlamlar yüklemelerini eleştirir. İbn Teymiye, kelâmcıların hudûs delili gibi zihni ve felsefi delillerinin problemi çözmek yerine zorlaştırdığı ve yeni problemler açtığı kanaatindedir.

Mu'tezile'ye göre zatî sıfatlardan biri Allah ile kaim olacak olsa O, zatî sıfatlara, zatî sıfatlar da O'na muhtaç olmuş olurlar. Bu durumda da Rab muhtaç varlık haline gelmiş olur, zira sıfatlar araz olup yalnızca cisimle kaim olabilirler.⁹⁰ Mu'tezileye göre Kadîm, ne sıfata ve harekete mahal olur, ne de cisim ya da mütehayyiz olabilir. Çünkü sıfatlar, Mu'tezile tarafından arazların ve hareketlerin

⁸⁶ Bid'at: Dinde Allah ve rasûlünün vaz etmediği bir şey ortaya koymaktır. İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantık*, 91.

⁸⁷ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeleyye*, III/91.

⁸⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I / 41.

⁸⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/227.

⁹⁰ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeleyye*, VI/69.

hudûsuyla cismin hudûsuna delil getirilen arazlardır. İbn Teymiye'ye göre hudûs delilinin öncülleri zorunlu bilgi sağlayacak kadar güçlü değildir. Bu öncüller ciddi tenkide uğramıştır. Şayet bu delil sanıldığı kadar kesin olsaydı başkalarının geçersiz sayılamazdı.⁹¹ Kelâmcılar sıfatlar ve arazlar gibi delillerle âlemin hâdis olduğunu ispata çalışmakla âlemin kıdemini savunanların hatasına bir başka hata ile karşı koymuş oluyorlar.⁹²

İbn Teymiye'ye göre, arazların hudûsuyla âlemin hudûsuna istidlalde bulunmak gibi aklî yöntemler usûlü'd-dîn'den olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Evvelâ arazların hareket ya da sükûn oluşları, kümûndan sonra zuhûr edip etmediği, cisimde halâ'nın imkansız olup olmadığı gibi istidlaller peygamberin ve Selef âlimlerinin yöntemi değildir.⁹³ İbn Teymiye hudûs delilini hem yöntem hem de muhteva bakımından tenkit eder. Âlemin kıdemini savunanlarla hudûsunu savunanların delilleri biri diğerini yıkacak kadar güçlü değildir. Dolayısıyla hudûs delilinin zayıf bir delil olduğu ortadadır.⁹⁴ Haddi zatında Allah'ı bilmek hudûs deliline bağlı değildir.⁹⁵ İbn Teymiye Aristo'nun hareket deliline dayanılarak Tanrı'nın ispatlanması bir yana bu görüşün, yukarı ve aşağı âlemdeki bütün olgulardan hiçbirinin onları meydana getiren bir failinin bulunmadığı sonucuna götürebileceğinden kaygı duymuştur.⁹⁶ İbn Teymiye Musa b. Meymun'u sıfatlar konusunda aşırı tenzihe gitmekle⁹⁷ eleştirirken hudûs görüşünde onunla aynı kanaati paylaşmıştır. Kelâmcıların hudûs delili varlık görüşlerinde merkezi bir yer işgal eder.

Kelâmcıların hudûs delili, kelâmullah konusundaki görüşlerini de etkilemiştir. İbn Teymiye bu konuda şöyle der: "Kelâmcılar, eğer Rab konuşacak olursa, o zaman sıfatlar ve fiiller de onunla kaim olur, bu ise imkansızdır" düşüncesine kapılmışlardır. Derler ki: "Çünkü bizler âlemin hudûsu için, cisimlerin hudûsunu delil getiriyoruz. Bunların hadis oluşuna da onlarla kaim olan ve sıfat ve fiillerden ibaret olan arazları delil getiriyoruz. Eğer sıfat ve fiiller Rabbimizle kaim olacak olursa O'nun da hadis olması gerekirdi."⁹⁸ Bu mantığa göre ya hudûs delilinden vazgeçilecek ya da Allah'ın zatının araz alması kabul edilecekti. Şayet sıfat ve fiiller Allah ile kaim oluyorsa, O'nun da hâdis olması gerekir. Zira Allah'ın fiillerinin Allah ile kaim

⁹¹ İbn Teymiye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, I / 10.

⁹² İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/179.

⁹³ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/38-39.

⁹⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, I/39,

⁹⁵ İbn Teymiye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, I/249.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Kahire, 1962, I/292; krş. Çağrııcı, a.g. yer, 84.

⁹⁷ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, VII/94; Musa b. Meymun'un tenzih görüşü hakkında değerlendirmeler için bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995, 57-58.

⁹⁸ İbn Teymiye, *Rüyetullah*, çev. Heyet, İst. 1996, 149.

oluşu ile hudûs delili birlikte savunulamaz. İbn Teymiye hem böyle bir istidlâle karşıdır hem de bu terimlerin Allah hakkında kullanılmasını tasvip etmez.

İbn Teymiye'ye göre, Kaderiye'nin "kullar fiillerini kendileri yaratır" görüşü onların birden çok kadîm varlığa inandığını göstermez. İbn Teymiye'nin tespitine göre ilk ve yakın dönemlerin din ve mezhep görüşlerini toplayan Makâlât müellifleri bütün yaratıkların yaratılmasında Allah'a bir ortak ya da tüm sıfatlarında O'na denk bir varlık olduğunu iddia eden birinin varlığından bahsetmemektedirler. Bu konuda göze çarpan yalnızca Seneviye'nin görüşleri hakkındaki nakillerdir. Onlara göre "Nur" hayrı, "Zulmet" şerri yaratmıştır. Seneviye'den "Karanlık" hakkında şu iki farklı görüş aktarılmaktadır: 1-Karanlık da yaratıklardandır. 2-O, kadîmdir, yalnızca kötülük yapar.⁹⁹ Hiçbir yerde gerçekten "çoktanrı", yani mutlak ve değişmez ilke çoğulluğunu varsayabilecek bir düşünce yoktur.¹⁰⁰ Alışıl gelmiş olarak, ikilikçi (dualiste) oldukları kabul edilen pek çok öğretisi aslında sadece görünüşte öyledirler. Zerdüşt dininde olduğu gibi Maniheizm'de de ikilikçilik birlik öğretisini örten salt zahiri (exo-terique) bir öğretiydi: Ahuramazda ve Ehrimen, her ikisi de, Zervane-Akerene tarafından meydana getirilmişlerdi ve ahir zamanda onunla kaynaşacaklardı. Dolayısıyla, ikilik zorunlu olarak Birlik'ten ürer, zira kendi başına var olamaz¹⁰¹ Kaderiye gibi kimselerin, kimi varlıkların Allah'tan başkasının yaratıkları olduğunu söyledikleri ileri sürülebilir. Fakat Kaderiye'nin kendileri, her ne kadar kulların fiillerinin yine kullar tarafından yaratıldıklarını söylüyorlarsa da, kulların ve kudretlerinin yaratıcısının Allah (c.c.) olduğunu kabul ediyorlar. Milletlerden hiçbirini zatında Allah'a (c.c.) benzer kadim bir denginin bulunduğunu söylememiştir. Hatta bu hususta O'na ortak olduğunu söyleyen de yoktur. Aksine, mahlukatından birini O'na benzeten, bazı yönlerden O'na benzediğini söylemiştir.¹⁰²

İbn Teymiye Eş'arîlerin illiyet ile ilgili görüşlerini eleştirir. Eş'arîler'in âdet ve mu'cize kavramlarını elverişsiz bulmakta, bir şeyin olağan veya olağan üstü oluşunun izafi olduğunu ve mu'cizenin bu terimlerle açıklanamayacağını ileri sürmektedir. İbn Teymiye, ayrıca filozofların determinist görüşlerinden çıkan, "Tesir kadîmse eser de kadîmdir" önermesini de eleştirir. Filozoflara göre eğer tesir muhdes olsaydı hadis olan şeylerin başlangıcı olarak düşünöldüğü için muhdes bir başlangıç şeklinde teselsülü gerektirecek bir kavrama ulaşılırdı; bu ise saçmadır. İbn Teymiye, çarpıcı bir şekilde tesir denen şeyin ontolojik bir varlığının (emr vücûdî) olup olmadığını tartışarak her iki durumda da felsefecilerin çelişkilere düştüğünü belirtmektedir. İbn Teymiye'ye göre tesir kadîmdir, çünkü müessir kadîmdir; ancak bu durum eserin yani âlemin kîdemini gerektirmez. Bununla birlikte İbn Teymiye, Eş'arîler'in görüşüne aykırı olarak müessir ile eser arasında bir süre aralığının

⁹⁹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmürîyye*, III/96-97.

¹⁰⁰ Guénon, René, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuęa Toplubakış*, çev. M. Kanık, İstanbul, 1989, 45.

¹⁰¹ Guénon, René, *Kadîm Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoęlu, İstanbul, 2000, 15.

¹⁰² İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 115.

(infisâl) olduğu düşüncesinde değildir. Burada da determinizm ile ilgili olarak illetin tesirinin ma'lûlü ile birlikte bulunduğu fikri tartışılmaktadır. İbn Teymiye'ye göre ne filozofların dediği gibi tesir-eser ilişkisi zamandadır, ki bu görüş illetlerin teselsül fikrine sahip olanlarca materyalizme yol açar ne de Eş'arîler'in dediği gibi müessir ile eser arasında bir süre aralığı (terâhî) söz konusudur. Zira birinci durum âlemin kadîm olduğu, ikinci durum ise Allah'ın önce mükemmel bir müessir değilken sonradan böyle olduğu fikrini gerektirir ki bu yanlıştır. Tesir, varlığıyla eserden önce geldiğine göre müessir kadîm, eser hadis, tesir de sürekli olmaktadır. Eser müessiri, "kün fe-yekûn" âyetinde¹⁰³ belirtildiği gibi takip eder, yani "ol!" emrini hemen-oluş izler. İrade ve oluş arasında zamandaşlık veya öncelik-sonralık ilişkisi yoktur; zira eserin zamanı ile tesirin zamanı aynı değildir İlet-eser arasındaki bu süreklilik probleminin modern determinizm tartışmalarında da yer aldığı bilinmektedir. Eser illeti izler, yani illet eserden öncedir; fakat arada süreye dayalı bir kesintinin olmayışı zihni çelişkilere sürüklemektedir. İnsan iki an arasındaki boşluğu ancak zihnen doldurabilir. Dolayısıyla sebeplilik hadisesini bir zaman süreci (time-process) içinde düşünmekle çıkmaza girilmektedir. Ayrıca illetin yalnızca bir fiil olmayışı, bunun ötesinde bir tesir icra edişi, yani bu fiilin başka bir şeye intikal ederek onda bir değişmeye yol açması, evrensel bir kabule yol açacak doyuruculukta analiz edilememektedir. İbn Teymiye'nin bu çıkmazı vurgulaması ayrıca anlamlıdır.¹⁰⁴

İbn Teymiye'ye göre Allah âyetlerde haber verdiği gibi¹⁰⁵ fiilleri sebepleriyle birlikte yapar. Allah fiilleri bu sebepler vasıtasıyla değil, sebeple fiili bitişik yaratır diyen naslara muhalefet eder. Ona göre Allah'ın sebepleri vasıta kılmadan fiili vücuda getirdiğini savunmak, canlı varlıklardaki kudreti ve eşyadaki tabiatı inkar etmek demektir. Halbuki insan bu kudret sayesinde fiilde bulunabilir. Varlıkta müstakil olarak bir şey yapabilen yoktur. Ancak Allah tamamen bağımsız olarak iş yapabilir.¹⁰⁶ Allah'ın yakıcılığını yarattığı ateş, yanıcı maddeyi yakar. Halbuki yakut ateşe tutulsa ateş bunu yakamaz. Güneş ışığı da ancak ışığı yansıtan şeyler sayesinde

¹⁰³ Yâsîn, 36/82.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *en-Nübüvvât*, Beyrut, 1985, 22-23, 358; a.mlf. *Muvafakatu Sahihi'l-Menkül li Sarihi'l-Ma'kül*, I/266-269, II/129-130, III/9; a.mlf. *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, III/62-72; krş.Kutluer, İlhan, "Determinizm", D.İ.A. İstanbul, 1994, IX/219.

¹⁰⁵ "O'dur ki, rahmeti olan (yağmurun) önünden müjdeci olarak rüzgarlar gönderir. Nihayet bu rüzgarlar o ağır bulutları hafif bir şeymiş gibi kaldırıp yüklendiklerinde, bakarsın Biz onları, ekinleri ölmüş bir ülkeye sevkeder, derken oraya su indiririz de orada her türlüşünden meyveler, ürünler çıkarırız." A'raf, 7/57.

¹⁰⁶ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/112.

bize ulaşır. Bulut ve tavan gibi engellerin ışığı kestiğini görürüz.¹⁰⁷ İbn Teymiye bir taraftan illiyyetin evrendeki önemine dikkat çekerken diğeryandan Allah'ın irade ve kudretine gölge düşürecek bir anlayıştan sakındırmak istemektedir. Zira illiyyeti Allah'ın fiillerinde zorunlu görecektakyu bir determinizm bizi fiillerinde zorunlu bir yaratıcı anlayışına sürükler.

İbn Teymiye Sıfâtiyyeden bazılarının Allah hakkında rıza, gazap, sevmey, buğuz, yahut istivâ, nüzûl, ityân, meci', vech, yed, gibi sıfatlar kabul etmenin bunların cisimlere has özellikler olmasını gerekçey göstererek teccime yol açtığını savunmalarını reddeder. Zira ona göre hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelim sıfatları da cisimlerde bulunan nitelemelerdir. Şayet yukarıda sayılanlar teccimi gerektiriyorsa bu sıfatların da teccime götürmeleri gerekir. İbn Teymiye "ilâhî sıfatlarla cisimlerdeki manalar arasında ortaklık görülürse reddedilmelidir" gibi bir kural varsa bu kuralın her zaman uygulanması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁸ Mu'tezilenin "her nitelenen şey cisimdir", "Allah cisim değildir" "o halde Allah nitelenemez" şeklindeki istidlali kesin bilgi vermemektedir. Zira "her nitelenen cisimdir" önermesi ispata muhtaç bulunmaktadır. Allah'ın bu sıfatlarla isimlenmesini kabul edip aynı sıfatlarla nitelenmesini kabul etmemek etimolojik bir anlaşmazlıkla ilgilidir.

Nefycilere göre sıfatlar ancak yer kaplayan bir cisimle kaim olabilir. Cisimler ise tekdüzedir. Şayet Allah ile kaim sıfatlar varsa bu O'nunla cisimler arasında münasebeti gerekli kılar. Yalnızca cisimlerin sıfat alabileceğini söyleyerek sıfatları cisme hasretmek savunulması mümkün olmayan bir önermedir ve ispatı da mümkün değildir.¹⁰⁹

Hız.İbrahim'in tabiatın fenomenlerine bakarak Allah'ın varlığına istidlâlde bulunması İslâm Düşüncesinde daima ilham kaynağı olmuştur. Hız.İbrahim dogmatik bilgileri test ederek varılan kesin bilgileri (empirik bilgiler) istidlâlîne malzeme yapmaktadır. Tartıştığı putperestleri zorunlu bilgi veren deney verileriyle yüzleştirmiştir. Kelâmcılar onun istidlâllerini kullanarak varlık görüşlerini güçlendirmek istemişlerdir. Hız.İbrahim'in kullandığı delillerin kullanılış şeklini kelâmcılar kendi delillerinin mantığına uygun bulmuşlardır. Ayın, güneşin ve yıldızların kaybolması, bir yerden bir yere hareket ettirilmesi hâdisesinde Allah hakkında hareket ve sükûnun caiz¹¹⁰ olmadığına ilişkin delil bulunduğu kabul edilmiştir. Bir yerden bir yere geçişi ve kaybolması mümkün olan bir varlığın ilah olması doğru görülemez. Kur'ân'da bu şöyle anlatılmaktadır: "Üzerine gece basınca (İbrâhim) bir yıldız gördü; "Budur Rabbim" dedi. Yıldız batınca: "Batanları sevmem", dedi. Ay'ı doğarken görünce: "Budur Rabbim" dedi. O da batınca: "Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurdu." dedi. Güneşi doğarken görünce: "Budur Rabbim,

¹⁰⁷ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmürîyye*, III/113.

¹⁰⁸ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeleyye*, VI/81.

¹⁰⁹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeleyye*, VI/71.

¹¹⁰ Caiz:Varlığında ve yokluğında zorunlu olmayan. Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm*, thk. el-Ferd Ceyûm, y.y. ty. 15.

bu daha büyük!" dedi. (O da) batınca dedi ki: "Ey kavmim, ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." "Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim!"¹¹¹

İbn Teymiye'ye göre âyette Hz.İbrahim yıldızların, güneşin ve ayın ortaya çıkıp batmaları hadisesi karşısında "ben doğanları, hareket edenleri, hal değiştirenleri, hareket ve hâdislerin kendisiyle kaim olduğu şeyleri sevmem" dememiştir.¹¹² Eş'arî'ye göre Hz.İbrahim (a.s.) farklı varlıklar olan ay ve yıldızın *ufûl* (kaybolmada)de birleşmeleri nedeniyle onlardan birinin ilâh olamayacağına hükmetmiştir. İşte bu nazar ve istidlalde bulunmaktır.¹¹³ Hz.İbrahim'in delilini incelediğimiz zaman kullanılan terimlerin kelâmcıların geliştirdikleri kavramların aynı ve kapsamını birebir karşılamadığını görmekteyiz. Ancak bu deliller Hz.İbrahim'in akıl yürütme yoluyla ortaya koyduğu deliller olmalarının yanı sıra kelâmcıların istidlâllerinde kullandıkları değişim, hareket-sükûn ve mekan terimleriyle tamamen ilgisiz değildiler. Hz.İbrahim'in kendi zamanının insanına uygun olarak ifade ettiği delili felsefi tahlillerden geçirip kelâmcıların varlık görüşlerinin kalıbına dökersek bunun onların istidlallerine aykırı olduğunu da söyleyemeyiz.

İbn Teymiye'ye göre "ufûl" dilci ve tefsircilerin söz birliğiyle gözden kaybolmak ve engel arkasına geçmektir. Arap dilinden zorunlu olarak anlaşılan da âlimlerin görüşü de budur. Hz.İbrahim hareket etmesi nedeniyle yer işgal eden bir cismin âlemlerin rabbi olamayacağı gibi bir delil getirmemiştir.¹¹⁴ Herhangi bir kimsenin kendi nefsiyle kaim olmayan bazı şeyleri "cevher" diye adlandırmaması mümkün ve yerinde ise, aynı şekilde kendisinden başkasıyla kaim olan bazı şeyleri de "araz" diye adlandırmaması da mümkün ve yerinde olur. Hatta kalıcı özelliğe sahip anlamları "araz" diye adlandırmamak, dil açısından daha uygundur. Çünkü kendi dışındaki bir şeyle kaim olan her şeye "araz" adını veren kimse, bu takdirde kendi zatı ile kaim olan her şeye de "cevher" adını vermek durumunda olacaktır.¹¹⁵ İbn Teymiye'ye göre araz ve sıfatın hudusu ile cevherin hudûsuna delil getirmek doğru bir istidlâl değildir. Araz ve sıfat alan her cevher hâdis ise bu durumda Allah bundan nasıl istisnâ edilecek? İbn Teymiye "bütün cevherlerin hadis olduğu" genel hükmünün Kadîm varlığı da kapsayacağını düşünmektedir.¹¹⁶ İbn Teymiye "kendi zatıyla kaim olan her şey cevherdir" şeklindeki bir önermenin geçersizliğini göstermek için Allah'ın cevher olmadığını anlatmak istemektedir. Yöntem olarak dedüksiyonu benimsemeyen İbn Teymiye böyle bir önermenin eksen alınamayacağı kanaatinde-dir. Kelâmcılar cevher, araz terimlerini kullanır ve tarif ederken yaratıcı ile yaratık-

¹¹¹ En'âm, 6/76-79.

¹¹² İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeliyye*, VI/253.

¹¹³ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Luma'*, thk.Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1953, 9.

¹¹⁴ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeliyye*, VI/254.

¹¹⁵ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 444.

¹¹⁶ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeliyye*, VI/344.

ları aynı kategoride incelememektedirler. Bu yüzden de Allah'ı cevher olarak tanımlamazlar.

Yüce Allah'ın evrenle bir başka ilgi yönü teşbih-tenzih bağlamında ortaya çıkmaktadır. İnsanlar öteden beri bu iki kutup arasında geniş bir yelpazede Tanrı tasavvuruna sahip olmuşlardır. Tanrı'yı dünyevî bir obje veya bir gök cismi ile şahsileştirme basit safdil maddeci anlayıştan öte geçemez.

Allah Tasavvurunda İspat-Tenzih Dengesi

Allah'ı yaratıklara benzetme endişesiyle O'na isim veya sıfat izâfe etmekte çekimser davrananların görüşlerine katılmayan İbn Teymiye, Allah'ın sadece zihnî bir varlık olmayıp O'nun fiilen de mevcut bulunduğunu ve ancak isim ve sıfat yoluyla idrak edilebileceğini savunmaktadır. Allah kendisini insanlara tanıtırken, somuttan soyuta intikal metodunu uygulamış, bunu da insanların âşına olduğu, duyular âleminin kavramlarını kendi zâtı için kullanarak gerçekleştirmiştir. Ancak bu tanıttım ve nitelermeler sırasında tam bir "ispat-tenzih dengesi" gözetilmiştir. Allah hakkında ispat edilen bütün isim ve sıfatlarda akıl ve hayale gelebilecek her türlü yaratılmışlık belirtisinin insan zihninden uzaklaştırılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.¹¹⁷

İbn Teymiye Mu'tezile ve sıfatları reddedenlerin, Allah hakkında kadîm bir sıfatı ispat eden herkesin müşebbihe¹¹⁸ olduğu şeklindeki yaklaşımlarını isabetli bulmamaktadır. Bu yaklaşımın sahiplerine göre "Allah'ın kadîm bir ilmi ve kudreti vardır" diyenler Müşebbiheden sayılacaktır. Bu düşünce de olanlara göre "Kadîm" sıfatı Allah'ın en hususi vasfı olup kim O'nun hakkında kadîm bir sıfat ispat ederse teaddüdü kudemayı kabul etmiş olur. Halbuki sıfatlardan soyutlanmış Zat'ın kadîm olmak bir yana varlığından bile bahsedilemez.¹¹⁹

İbn Teymiye'de Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabası sezilmektedir. O, ilke olarak sıfatların varlığının "zorunlu" olduğunu belirterek Ehl-i Sünnet düşüncesine temelde katılmaktadır. Zira biz zihnen nitelikleri bulunmayan bir varlık düşünemeyiz. Bu sebeple Tanrı'nın zâtı gibi sıfatlarının varlığı da ezeli ve ebedi olarak zorunludur. Fakat İbn Teymiye, Tanrı'nın varlığından ayrı ve bağımsız birer zorunlu realiteler gibi düşünölebilecek olan sıfat anlayışını kabul etmezken de filozofların görüşlerine yaklaşmaktadır. Çünkü Eş'arîlerin sıfatları "zâta zâid" saymalarına karşılık, İbn Teymiye, "zâta zâid" terimini kullanmamaya özen göstermiş ve bunun yerine sürekli sıfatların "zâta bağlı" (lâzım, mülâzım) olduğunu, zâta sıfattan biri diğerinin faili olmadığını, zâtın "sıfatlar için birer mahal" ve mevsûfun yine "sıfatlar için bir taşıyıcı" (kâbil) oldu-

¹¹⁷ Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-ı Hüsnâ*, İstanbul, 1996, 14.

¹¹⁸ İbn Teymiye'ye göre Müşebbihe, Allah'ın sıfatlarını yaratık niteliklerine benzetenlerdir.

İbn Teymiye, *el-Akîdetu'l-Vâsıtıyye*, 71.

¹¹⁹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmiyye*, VI/70.

ğunu ifade etmiştir. Ayrıca İbn Teymiye, haklı olarak bu tür tartışmaların biraz da kavramsal olduğuna da işaret etmektedir.¹²⁰

Selefin, Felsefecilerin ve Mu'tezilenin savunduğu nefiy görüşünü Cehmiyye diye adlandırması, Cehm'in bu görüşü İslâm dünyasında ilk savunan kimse olması münasebetiyledir. İbn Teymiye bu görüşün isnadını Berahime ve Yahudilere kadar götürür. Bu nefiyeciler karşısında Küllâbiye, Eş'ariyye, Kerrâmiye, Ehl-i Hadis, Sûfilerin cumhuru, Hanbeliler, Malikilerin çoğunluğu, Şafiyye, Hanefiler ve Selef sıfatları ispat edenlerdir.¹²¹

İbn Teymiye'ye göre sadece teşbihi nefyetmek ispat yöntemi açısından yeterli değildir. Şayet yalnızca bununla yetinilecek olursa, O'nun hakkında teşbihi nefyetmekle beraber sayısız uzuv, fil ve noksanlık gündeme getirilebilecektir. Meselâ bir müfteri çıkıp da Allah ağlar ama bizimki gibi değil, acıkır ama bizimki gibi değil, susar ama bizimki gibi değil, güler ama bizimki gibi değil, yüzü vardır ama bizimki gibi değil, midesi vardır ama bizimki gibi değil diyerek sözümona teşbihi reddeder gibi yapıp tüm uzuvları O'na isnat edebilir.¹²² İbn Teymiye Allah tasavvuru açısından yalnızca teşbih tehlikesi ve tenzihi eksen almanın mahzurları üzerinde durmaktadır.

İbn Teymiye tek başına selbî yaklaşımın yeterli olmadığını, her nefyin bir ispatı gerekli kılmadığını düşünmektedir. Allah'ı yalnızca selbî sıfatlarla niteleyenler ne mevcut ne de övülmüş bir ilahtan söz etmektedir. İbn Teymiye'ye göre Allah ne âlemin içinde ne de dışında diyenler O'nu yokluğa yaklaşıyorlar. Bu durumda selbî yöntemi takip edenler, Allah ile yokluğu birbirinden ayırt edecek sübûtü nitelikler ortaya koyabilmelidirler.¹²³ Zira saf nefiyde ne övgü ne de kemalden söz edilebilir. Koyu bir nefiyecilik niteliksizliğe ve hatta yokluğa yakındır. Yokluk varlığa benzemez ama hakkında herhangi bir övgüden de bahsedilemez.¹²⁴

İbn Teymiye'ye göre yaratan ile yaratık arasında ontolojik ayrım yapamayanlar, aralarında herhangi bir varoluşsal benzerlik bulanlar insanların en sapıklarındır. Yaratıcı ile yaratıkların "mevcut" ismini almalarından hareketle varlık tek kategoriye indirgenemez. Bir gurup da tüm mevcudun varlık ismini almaya iştirakinden dolayı, zihin dışında müşterek bir mevcut olması gerektiğini düşünerek "mutlak varlık", "mutlak canlı" ve "mutlak cisim" gibi mutlak tümellerin olduğunu iddia ederler. Böyle düşünenler duyu, akıl ve dinî bilgiye ters düşerler.¹²⁵ Çünkü böyle zihni tümellerin dışarıda tikel şahsî bir karşılığı yoktur. Bazı filozoflar ispat sıfatı

¹²⁰ Çağrıncı, a.g. yer, 101-102; Bkz. İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, III/395, 403-405.

¹²¹ İbn Teymiye, *Risaletü fî Cumeli Makâlâti Tavâif*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde), y.y. t.y. VI/51.

¹²² İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/82.

¹²³ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/37.

¹²⁴ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/85.

¹²⁵ İbn Teymiye, *Risaletü't-Ekmeleyye*, VI/64.

değil selbî sıfatlarla Allah'ı nitelerler. O'nu mutlak varlık kabul ederler. Ancak apaçık bir şekilde böyle bir varlığın ancak zihnî olduğu bilinir. Bilgiyi bilenin kendisi sayarlar. İlim, kudret ve irade sıfatlarını birbirinden ayırt etmezler. Bu suretle de zorunlu bilgiyi bile inkar ederler.¹²⁶

Bizim zatımız, sıfatlarımız, fiillerimiz ve kemal, bilgi, kudret ve benzeri birtakım niteliklerimiz ihtiyaçla, hudûs ve imkan ile birlikte, ayrı değildir. Bizim böyle olmamız yüce Allah'ın sıfatsız ve fiilsiz, kudretsiz ve ilimsiz bir zata sahip olmasını gerektirmez. Çünkü böyle bir durum, bizde bir ihtiyacı gerektiriyor diye Allah için de bunun öyle olacağını düşünmek doğru değildir. Aynı şekilde bizim hakkımızda rahmet ve benzeri sıfatlar söz konusu edildiğinde, bunların ihtiyaç ve zaafi gerektiriyor olması yine Allah'ın zâtı hakkında da böyle olmasını gerektirmez.¹²⁷

İbn Teymiye'ye göre dünya hayatı ile âhîret hayatı arasında bile büyük farklılıklar söz konusu ise Allah ile evren arasında hiçbir benzerlik olamayacağı öncelikle kabul edilmelidir. Zira âhîret hayatı da dünya gibi Allah'ın eseridir. Ayrıca Allah Teâlâ cennette bulunan yiyecek, elbise, süt, bal, su, et, ipek, altın, gümüş, meyve, huri ve köşk gibi nimetlerden bahsetmektedir. Nitekim İbn Abbas (r.a.) "cennetteki şeylerin dünyada yalnızca isim benzerleri vardır" demektedir. Allah'ın cennette bulunduğunu haber verdiği varlıklar dünyadakilerle sadece isimde uyuşmakta olup başkaca bir benzerlikleri olmadığına göre Yüce Yaratıcı ile diğer yaratıklar arasında farklılıklar bundan çok daha fazladır.¹²⁸

İbn Teymiye Batınî-Karimatîlerin selbî bir anlayıştan hareketle, ilahlarının duymaz, görmez, kendilerine fayda sağlamaz olduklarına inanmalarını koyu bir inkar olarak değerlendirir. İnsanlar arasında şirk ta'til anlayışından daha yaygındır. Kur'an'da hem müşriklerin hem de muattılanın görüşleri reddedilmektedir.¹²⁹ Koyu Cehmîler ve Karamita Allah'ın zıt sıfatlarla nitelenmesini reddederler. "Allah ne mevcuttur, ne değildir, ne diridir ne de ölüdür" derler. Oysa iki çelişenin bir araya getirilmesi imkansızdır.¹³⁰ Karamita nefiyde aşırı giderek nefyetmeyi bile reddetmiştir.¹³¹

İbn Teymiye Allah'ı selbî bir yöntemle nitelemenin eksik, yetersiz ve çelişkili bir tasavvur ortaya koyacağı kanaatindedir. Ona göre kafirler, müşrikler ve Ehl-i Kitap, Sâbiiler, filozoflar, Cehmîye, Karamita, Batıniyye ve benzerleri Allah'ı selbî sıfatlarla ayrıntılı bir şekilde nitelerken, vücûd dışında subûtî bir sıfat ispat etmezler. Bu anlayış hakikî varlığı olmayan sadece zihnî bir varlığı işaretler. Bu koyu ta'til

¹²⁶ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/8.

¹²⁷ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 196.

¹²⁸ İbn Teymiye, III/28.

¹²⁹ İbn Teymiye, *Risaletü't-Ekmeleyye*, VI/83.

¹³⁰ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/39.

¹³¹ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/84.

anlayışı O'nu olmayan ve imkansız şeylere benzetmek suretiyle isim ve sıfatlarını öyle işlevsizleştirir ki sonuçta işi Zâtı'nın bile reddedilmesine varacak dereceye götürür. Selbî yöntemin müfritleri ise 'O ne var ne yok, ne diri ne ölü, ne âlim ne câhildir' diyorlar. Zira varlığını kabul ettiklerinde diğer varlıklara, yok dediklerinde yokluğa benzetmiş olduklarından endişe ediyorlar.¹³²

Allah tasavvurunu selbî yönetime dayandıranlar Allah hakkında ispat edilen olumlu manaların imkansızlığını ispat edebilmeleri gerekir. Allah hakkında olumlu nitelikler ispat etmenin bazı sakıncaları olduğu doğrudur. İspat yöntemini gerekliliğine delil getirmenin gerektiği gibi bu olumlu niteliklerin bir kısmını ya da tümünü reddedenlerin de delil getirmeleri gerekir. Zira ispat edenin delil getirmesi gerektiği gibi reddedenin de delil getirmesi gerekir. Güçlü karşı delil getirilemeyen delilin ispat ettiğini kabul etmek zorunludur.¹³³

İbn Teymiye Mu'tezilenin esmaullahı kabul edip sıfatlarını kabul etmemesini bir çelişki olarak değerlendirir. Zira İbn Teymiye'ye göre isimlerin kabul edilmesiyle sıfatların kabul edilmesi arasında fark yoktur. İbn Teymiye sıfatların, şahitte hayat, ilim ve kudret gibi vasıfları alanın yalnızca cisimler olduğu ve bunun da teşbihi gerektirdiği gerekçesiyle reddini çelişkili bulur. Zira sıfatları red için öne sürülen bu gerekçe isimler için de geçerlidir. Sıfatlarla cisim arasında zorunlu bir ilişki varsayılırsa bu isimler hakkında da ileri sürülebilir. Diğer yandan nefiyde aşırıya kaçılıp "O, ne mevcut, ne diri, ne âlim ne de kâdirdir" gibi bir iddia O'nu yokluğa benzetmekle sonuçlanır ki bu ise teşbih tehlikesinden daha kötüdür. Nefiy de ispatı da reddetmek, iki zıddın birleştirilmesi bakımından imkansızdır.¹³⁴

Mu'tezile her ne kadar selbi bir yöntem benimsemiş olsa da katı bir nefiyçiliği benimsememiştir. Koyu bir nefiyçi olan Cehm b. Safvan, Allah'ın hem isimlerini hem de sıfatlarını nefyederken Mu'tezile esmaullahı değil yalnızca sıfatları nefyetymekteydi. Mu'tezile umumî fikri mücadeleleri sırasında din ile felsefeyi bağdaştırma görüşünü takib etmişler ve sübûtî (icâbî) sıfatları toptan inkâr etmemeyi uygun görmüşlerdir. Çünkü onlar toptan inkâr tam bir *ta'til* görüşüne götüren ve ulûhiyyet fikrini içi boş mücerred bir fikir hâline getiren bir üslûp olarak görmekteydiler. Bunun içindir ki sıfatları bir dereceye kadar muhafazaya çabaladılar. Lâkin bu sıfatlar için zât üzerine zâid müstakil bir varlık kabul etmemişlerdir.¹³⁵

İbn Teymiye nitelediği zata göre ayrı ayrı anlama gelen sözde aynı isim ve sıfatın kullanılmasına herhangi bir engelin olmadığını kaydeder. Sem'î ve aklî deliller Allah ve yaratıklar için ayrı sıfat ve isimlerin ortak kullanımını reddetmez. Kural, Yaratıcı'ya has olanın yaratıklara verilmemesidir. Yaratıklar O'na has olan hiçbir

¹³² İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/78.

¹³³ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/19.

¹³⁴ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmûriyye*, III/20.

¹³⁵ İbn Teymiye, *Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II/604; İrfan Abdulhamid, *İtikadî Mezhepler*, 260.

şeyle nitelenemezler. Ortak kullanılan isim ve sıfatlar yaratıklar için ayrı, Allah için ayrı anlama gelirler.¹³⁶ Bütün eksiklerden münezze olan Allah (c.c.) kendisinin Alım, Kâdir, Basır, Gafür, Rahım vs. gibi isim ve sıfatlarının varlığını haber vermekte, biz de bunların anlamlarını bilmekteyiz. Böylece, ilimle, kudreti, rahmet, semî ve başarı birbirlerinden ayırt edebiliyoruz. Yine biliyoruz ki, Allah'ın (c.c.) bütün isimleri, manaları çeşit çeşit olmakla birlikte Allah'ın (c.c.) zatına işaretleri açısından birlik içindedirler. Yani zat yönünden müttelik ve birdirler, sıfat yönünden farklıdır.¹³⁷

İbn Teymiye Allah hakkında kabul edilen bir niteliğin başka bir niteliği ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Bir şeyin âlim oluşunun, onun kâdir oluşu anlamına gelmediği apaçık bir bilgidir. Sıfatın mevsufun kendisi olduğunu savunan safsatacıdır.¹³⁸ “Bilgi”yi “bilen”le, “güçlü”yü “güç”le aynı saymak “zorunlu bilgilere aykırıdır. İbn Teymiye haklı olarak, bir kez çeşitli kavramlar içeren terimleri aynı anlamda birleştirdikten sonra artık hiçbir terimin değişmez bir anlam içermeyeceğini, dolayısıyla bundan böyle sözcülemi “konuşan konuşmadır, hareket eden harekettir, namaz kılan namazdır...” gibi saçmalıkların söylenebileceğini belirtir. Ona göre biz, “şu kişi bilgidir” dediğimizde, iddia edildiği gibi asıl bilen o kişinin “bilgi”si olduğunu değil, onun “bilgi niteliğine sahip” olduğunu, yani bilgiden soyutlanmış olmadığını, bilgi ile nitelenmiş olduğunu anlatmak isteriz.¹³⁹

Allah “ne diridir, ne ölü, ne iştir, ne de konuşandır” gibi selbî yaklaşım Allah hakkında ölü, sağır, kör ve dilsiz gibi niteliksizliğe götürür. Halbuki diri, işiten, gören, konuşan bir varlık bu nitelikleri olmayandan daha mükemmeldir. Allah hakkında bu niteliklerin imkan dışı olduğunu savunmak, O’nu bu nitelikleri alabildikleri halde olmayanlardan da aşağı düşürür.¹⁴⁰ Bir şeyde iki zıddın bir araya gelmesinin imkansız oluşu kesin bir bilgidir. İbn Teymiye’ye göre şahitte ve gaibde hiçbir varlık bunun istisnası olamaz. Şayet “O ne âlemin içinde ne de dışındadır” derken Allah’ın ne âlemde ne de dışında bir mekanda olmadığı anlatılmak isteniyorsa, sözlerinin hakikatini anlayamayanları yanlış anlamaya götürmeleri açısından sorumludur.¹⁴¹ Bunun yerine “Allah ne âlemin içinde ne de dışında bir mekana sahip değildir” ifadesini kullanmak uygun olacaktır.

Aşırı bir tenzih anlayışının Allah-insan arasındaki dengeyi bozması mümkündür. İbn Teymiye’nin naklettiğine göre, nübüvveti inkar edenler “kral sıradan insanlara elçi göndermediği gibi insanlık rasûl gönderilmeye ehil değildir” demektedirler.

¹³⁶ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/22.

¹³⁷ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 63.

¹³⁸ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/23.

¹³⁹ Çağrıncı, a.g.yer, 104-105; bkz. İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, III/427.

¹⁴⁰ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/38.

¹⁴¹ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/40.

Müşrikler ise Allah'a aracısız yaklaşmayı O'nun Yüce Zâtına saygısızlık addetmişlerdi. Bu sapkın Tanrı anlayışına göre, Allah o kadar yücedir ki insan hiçbir şekilde O'nunla muhatap olamaz, olsa olsa birtakım araçlar yahut ta şefaathçılar muhatap olabilir.¹⁴² Allah'ı insanı muhatap almaktan tenzih edenler Allah ile insan arasında kutsal saydıkları araçlar koyarak Allah anlayışlarını işlevsiz hale getirmekteydiler. İbn Teymiye şirkin bile koyu bir nefiyici anlayıştan türediğine işaret etmek istemektedir. Öyle ya insan hiçbir surette muhatapı olamayacağı makam ile iletişimini bir takım araçlar yoluyla sağlamayı düşünebilir.

İbn Teymiye insan bilgisinin hakikatte Allah'ın zâtının keyfiyetini kavrayamayacağı kanaatinde. Sıfatlar genel ve mükemmel olarak tasavvur edilir. Zat-ı İlahiye genelliği açısından bilinmekle birlikte, yaratılmış olan zatlara benzemez, kendisinin ne olduğunu ancak zatı bilir. Zatının keyfiyeti de idrak edilemez. İşte mutlak olarak bu sıfatların kullanılmasından açıkça anlaşılacak ve bu sıfatların hamledilmesi gereken mana da budur.¹⁴³

Yüce Allah, İsa (a.s.) ve annesi hakkında şöyle buyurmaktadır; *"Meryem'in oğlu Mesih, ancak bir rasuldür. Ondan önce de bir çok rasuller gelip geçti. Annesi de çok doğru bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi."*¹⁴⁴ İbn Teymiye'ye göre âyetten anlaşılacağı gibi onların yeme-içmeleri, ilah olmadıklarına delildir. O halde öncelikle Allah (c.c.), yeme-içmeden münezzehtir. Ciğer, dalak ve benzeri organlar da yeme-içmeyle ilgilidir. Yiyip içmeye muhtaç olmayan varlıklar bunlara muhtaç olanlara göre daha kamildirler. Melekler yiyip içmeyen "samed" varlıklardır. Allah kemalde her varlıktan yüce olduğuna göre O'nun yemeye muhtaç olmaması öncelikle sabittir. Nitekim "Allah sameddir" ifadesi bunu anlatır. Samed midesi, yemesi-içmesi olmayan demektir.¹⁴⁵ Halbuki İbn Teymiye'ye göre "el" böyle değildir. Zira o, iş yapma ve fiil ile ilgilidir. Yüce Allah da iş yapma ve fiil ile vasıflanmıştır. O halde bu, kemal sıfatlarındandır. İş yapabilen, yapamayandan daha mükemmeldir. Yüce Allah eş ve çocuğu olmaktan ve bunların organ ve sebeplerinden de münezzehtir. İbn Teymiye "el" ile iş yapabilmeyi anlamaktadır. Zira "el" denince malum uzuv anlaşılmalıdır.¹⁴⁶ İbn Teymiye haberî sıfatların te'viline ilke olarak karşı çıktığı halde kendisi de te'vilde bulunmaktadır. Ancak ona bu sorulabilseydi herhalde bu anlamın te'vile ihtiyaç duyurmayacak şekilde açık olduğunu söylerdi.

İbn Teymiye'nin Allah anlayışını belirleyen esaslardan biri de "Allah'ın sıfatları hakkında geçerli olan Zât'ı hakkında da geçerlidir" kuralıdır. Allah'ın Zât'ının benzeri olmadığı gibi sıfatlarında da benzeri yoktur. İmam Malik'in sözleri de bu

¹⁴² İbn Teymiye, *Risaletü't-Ekmele*, VI/70.

¹⁴³ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 450.

¹⁴⁴ Maide, 5/75.

¹⁴⁵ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmüriyye*, III/86.

¹⁴⁶ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 88.

çerçeve de değerlendirilmelidir. şayet “Arş’a nasıl istivâ etti?” denirse, Malik gibi söyle denir: “İstivâ malumdur, ama keyfiyeti meçhuldür, inanmak vaciptir, keyfiyetini sormak bid’attir. Çünkü insan bilgisini aşan sorunun cevabını vermek mümkün değildir.”¹⁴⁷

İbn Teymiye’ye göre naslardaki “fevk”, “ulüv” (üstte, yüksekte olma) gibi ifadelerden herhangi bir yaratık özelliği çıkarılamaz. Allah’a yön isnadını reddeden, yönü yaratıklar içinde olma şeklinde anlıyorsa, böyle bir yön anlayışı Allah hakkında reddedilir. şayet yönle Allah’ın âlemin ötesinde oluşu kastediliyorsa, “fevk” ve “ulüv” gibi ifadelerin O’nun yaratıklardan farklılığını, ayrılığını anlatması anlamına yüklenmesi doğrudur.¹⁴⁸ “Fevkiyet” teriminin mecaz ifade etmesi hakiki anlama gelmesinden daha zayıf bir ihtimal değildir. Din dilinde sembolik anlatım manayı zenginleştirir. Allah ile insan arasındaki iletişim günlük dilin sıradan yapısı içinde gereği gibi ifade edilememe sorunuyla karşı karşıya kalır. Günlük dil hem avamca bir takım imalar taşır hem de arazî unsurlar taşır. Zira dil yaşayan, sürekli değişen, sosyal, kültürel bir olgudur. Sembolik dil ise arazî unsurlardan ve günlük dilin kısırlıklarından daha azadedir. İnsanlar arası iletişimde mecazi anlatım iletişim bozukluğuna ve birtakım yanlış anlamalara sebep olduğu halde Allah-insan arası iletişimde bu iletişimin doğası itibarıyla ifade zenginliği sağlamaktadır. Allah’ı selbî yöntemle nitelemenin gerçekte niteleme olmadığını söyleyen ve “yed”i fiil olarak te’vil etmek zorunda kalan İbn Teymiye’nin burada çekimsel davranması Selef’e bağlılığa yorulabilir. Ancak bu değerlendirmesi oldukça isabetlidir ve kelâmcıların te’viline de uygundur.

İbn Teymiye naslarda geçen ifadelerin te’vile ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olduğunu ifade etmektedir. Ebu Hureyre (r.a) anlatıyor: “Resûlullah (a.s.) buyurdular ki: “Kıyamet günü Allah şöyle buyuracak: “Ey ademoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!” Kul diyecek: “Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemin iken ben seni nasıl ziyaret ederim?” Rab Teâla diyecek: “Bilmedin mi, falan kulum hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin, bilmiyor musun? Eğer onu etseydin, yanında beni bulacaktın!” Rab Teâla diyecek: “Ey ademoğlu ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyumadın?” Kul diyecek: “Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki âlemlerin Rabbisin?” Rab Teâla diyecek: “Benim falan kulum senden yiyecek istedi. Sen onu doyumadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanımda bulacaktım.” Rab Teâla diyecek: “Ey Ademoğlu! Ben senden su istedim bana su vermedin!” Kul diyecek: “Ey Rabbim, ben sana nasıl su içirebilirim, sen ki Âlemlerin Rabbisin!” Rab Teâla diyecek: “Kulum falan senden su istedi. Sen ona su vermedin. Bilmiyor musun, eğer ona su vermiş olsaydın, bunu benim yanımda bula-

¹⁴⁷ İbn Teymiye, *Risaletu’t-Tedmûriyye*, III/25.

¹⁴⁸ İbn Teymiye, *Risaletu’t-Tedmûriyye*, III/42.

caktın!"¹⁴⁹ Allah hakkında acıkmak ve hastalanmak düşünülemediğine göre, acıkan ve hastalanan O'nun kuludur. Allah kulunun açlığını ve hastalığını kendine izafe ederek bir terğib uslûbu kullanmıştır. İbn Teymiye'ye göre hadiste te'vile ihtiyaç yoktur."¹⁵⁰ Te'vil etmemek en azından her zaman manalarının bilinmediği anlamına gelmez.¹⁵¹ Bu örnekte her ne kadar anlatılmak istenen te'vilsiz doğrudan anlaşılabiliriyorsa da bizim te'vil ettiğimiz bazı hususların erken dönemde aynı istikamette ya da farklı bir anlamda te'vile ihtiyaç duyulmadan anlaşılabiliriyorsa da muhtemeldir.

Karâmita, Bâtıniyye ve Sâbiî Felsefeciler, Allah ve âhiret ile ilgili haberleri ve emirleri umûmiyetle te'vil ediyorlardı. Mu'tezile ve Cehmiyye de âhiret ile ilgili bazı konuları, kader ve sıfat âyetlerini te'vil ediyordu. Bu te'villerin bizi nasların verdiği bilgiden başka anlayışlara götürdüğünü düşünen müteahhirûn Selefiyye'den İbn Teymiye bunu tahrif saymıştır.¹⁵² İbn Teymiye te'vil yapanları ve sembolistleri sapkınlıkla suçlar. Filozof, kelâmcı, mutasavvıf ve fıkıhçılardan oluştuğunu söylediği sembolistlerin şöyle söylediklerini nakleder: "Rasûlün Allah'a ve âhiret gününe imanla ilgili olarak sözünü ettiği şeyler, tüm insanların yararlanmaları için hakikatleri hayal ettirmekten (sembolik olarak anlatmaktan) ibarettir. Yani gerçekte bunlar, hakkı açıklamak, insanlara doğru yolu göstermek ya da hakikatleri olduğu gibi ortaya koymak değildir."¹⁵³ Kanaatimizce İbn Teymiye'yi haberî sıfatlar konusunda te'vil karşısında olumsuz tutuma iten husus, aşırı ve keyfî te'villerdir. Bunu önlemek için gösterdiği reaksiyon da te'vil yolunu neredeyse tümüyle kapatacak kadar aşırılığa kaçmıştır.

İbn Teymiye, Cehmiyye ve Mu'tezile kelâmcılarının sıfatullah konusunda naslarda bulunan ifadelerin izah edilmemesi nedeniyle halkın yanlış anlamlara yöneldiğini, bu ifadelerin, doğruyu bilmek için aklî nazar ve yorumlarla açıklanması gerektiğini savunduklarını kaydeder. İbn Teymiye bu gibilerin sözü delâletinden saptırmaya çalıştıklarını düşünür.¹⁵⁴

Sıfâtullah

İbn Teymiye Allah hakkında sıfatları nefyedenlerin de Ona bir takım nitelikler atfetmeden kurtulamadıklarını kaydeder. Sıfatları reddedenler, "sıfatlar Tanrı'da anlam çokluğuna bu da cisim ya da mürekkebe olmaya yol açar" düşüncesindedirler. Halbuki onlar da buna benzer bir şey savunmaktadırlar. Allah hakkında sıfat ispatı onların mevcut, vâcib ve nefsiyle kaim ya da âkil, ma'kûl ve akl olduğunu söyleme-

¹⁴⁹ Müslim, Birr, 43.

¹⁵⁰ İbn Teymiye, *Risaletü't-Tedmürîyye*, III/44.

¹⁵¹ Şimşek, Said, *Kur'ân'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*, y.y. t.y. 57.

¹⁵² İbn Teymiye, *el-Kazâ ve'l-Kader*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. XIII / 287.

¹⁵³ İbn Teymiye, *İstivâ Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul, 1996, 30.

¹⁵⁴ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-Hameviyye'l-Kübrâ*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. 103.

lerinden farksızdır. Şayet bunların hepsinin tek bir manaya râcî olduğunu söyleyerek kendilerini savunurlarsa, o zaman sıfatlar arasında fark kalmaz.¹⁵⁵ Bu sıfatların, kadim oldukları ifade ediliyorsa kadim olan birtakım anlamlar da kabul edilmiş olur. Eğer bunların hepsinin bir tek Şey olduğu söylenirse, o zaman her bir sıfatı diğer sıfatın aynısı kılmış, sıfatı da mevsufun kendisi olarak kabul edilmiş demektir. Böylelikle O'nun hayy olması, alim olması olarak kabul edilmiş olacağı gibi: bu da zatın kendisi olarak değerlendirilmiş olur.¹⁵⁶ Bunun ise savunulamayacağına daha önce değindik.

Hayat, ilim ve irade gibi manaların insan hakkında da söz konusu olduğuna bakılarak buna kıyasla Allah'a yaratık nitelikleri verilemez. Allah kendisini hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlarla nitelerken, O'nun hakkındaki mana bizim hakkımızdaki gibidir gerekçesiyle bundan başka anlamlar çıkarılması gerektiğine hkmedilmemelidir. Diğer taraftan Hz.Adem'i "iki eliyle yaratmakla"¹⁵⁷ kendini nitelediği zaman ise bu bizim hakkımızdaki gibidir diye sözü zahirine yüklemek gerekmez. Bu hususta kural, nitelik ile nitelenenin birbiriyle uyumlu olması gerektiğidir.¹⁵⁸ İbn Teymiye, "istivâ"nın yaratık niteliği gibi olmayıp, ancak Allah'a uygun bir nitelik olabileceği, "İstivâ"nın yaratıkların oturması gibi olduğunu iddia edenlerin ancak kıt akıllı sapkınlara olacağı kanaatindedir.¹⁵⁹ İbn Teymiye nitelik ile nitelenenin birbirine uyumlu olması hususunun sıfâtullah konularında dikkatle değerlendirilmesi gereken önemli bir kural olduğu kanaatindedir. "Gökte olanın, sizi yere batırmayacağından emin misiniz? O zaman yer, birden sallanmağa başlar (ve siz yerin dibine geçersiniz)."¹⁶⁰ Âyete bakarak Allah'ın semanın içinde olduğunu zanneden, olsa olsa cehalet ve dalâlettedir. Bu güneşin ve ayın gökte oluşuna benzemez. Nasıl ki cismin bir mekanda olması, arazın cisimde olması, yüzün aynada olması, sözün kağıtta olması farklı farklı ve kendine özgü manalara geliyorsa 'Allah semadadır' sözü Allah her Şeyden yücedir, her Şeyin üzerindedir' anlamına gelir.¹⁶¹ İbn Teymiye "gökte" olmayı dünya (arz) dışında olma ve aşkın olma anlamında kullanmaktadır.

İbn Teymiye'ye göre Allah'ın nitelikleri hususunda iki zıddın birini nefyedip diğerini ispat etmek her zaman doğru sonuca götüren şaşmaz bir yöntem değerildir. Bir Şey hakkında mesela "ya siyah ya beyaz, ya renkli ya renksiz" gibi indirgemeci bir yaklaşım yaratıklar için mümkün olsa bile Allah'ı nitelemede sağlıklı bir yol değerildir. Zira her iki sıfat da yaratık özelliği olabilir. Kaldı ki "ya şudur ya budur"

¹⁵⁵ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeleyye*, VI/75.

¹⁵⁶ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 291.

¹⁵⁷ Sâd, 38/75.

¹⁵⁸ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmriyye*, III/47.

¹⁵⁹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmriyye*, III/50-51.

¹⁶⁰ Mülk, 67/16.

¹⁶¹ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmriyye*, III/52-53.

gibi bir tümel önerme bizi ancak zihnî ve zannî bir hükme götürebilir. Bu nedenle de ispata muhtaçtır. Allah'ın nitelikleri yaratıklarda olmayan nihayetsiz bir mükemmellik ifade etmelidir. Şayet bu şaşmaz bir yöntem olsa, âlemden ayrı olmakla vasıflanmadığı takdirde, onun içinde olmakla vasıflanmış olur. Bu yol "yaratıkların vasıflanmış olduğu kemal sıfatlarla öncelikle Allah'ın vasıflanmış olması gerekir" görüşünden farklıdır. Çünkü bizatihi kemal sıfatları ispat etmenin yolu, zıtlarını reddetmek suretiyle onları ispat etme yolundan farklıdır.¹⁶²

İbn Teymiye iki karşıt nitelikten birini seçme meselesinde şunları söyler: “Bir şey hem doğru, hem yanlış; hem var, hem de yok olamaz. Bunlardan yalnızca biri doğrudur. “Zeyd hayvandır- Zeyd hayvan değildir” örneğinde olduğu gibi. Her iki taraf arasında doğruluk ve yanlışlık yönünden ne bir bağ, ne de herhangi bir yönden birinin diğerine dönüşmesi söz konusu olabilir. Her ikisinin doğru ya da her ikisinin yanlış olması mümkün değildir. Bir şey bizatihi, hem varlığı zorunlu, hem de mümkün olamaz. Bu iki karşıt bir araya gelemez ve bir varlık için her ikisi yok da olamaz. Onlardan biri mutlaka doğrudur. Eğer bu ayrımı, yani; “bir araya gelmeleri ve her ikisinin de yok olması mümkün olmayan iki karşıt” ayrımını esas alırsanız, bunlar bir arada bulunamazlar ve ikisi de yok olamazlar. Ayrıca bu karşıt oluş, red ve kabul açısından da değildir. Başka bir ifadeyle, bu iki karşıtı red ve kabule dayandıramayız. Bilindiği üzere hayat ile ölüm, sağırlık ile duyma gibi sıfatların her ikisi bir mevsufta yoksa üçüncü bir durum söz konusu değildir. Bazı sıfatlarda ise, durum bundan farklıdır. Örneğin; bir şey ne beyaz, ne de siyah değilse, mesela siyah ile beyaz arasında gri olabilir. Böylece hiçbir mevsufun önceki karşıt sıfatların her ikisinden hali olmasının mümkün olmayacağı anlaşılmış olmaktadır. Bir mevsufta bunlardan biri yoksa, mutlaka diğeri vardır.¹⁶³

İbn Teymiye rü'yetullahın reddini selbî yöntem ile ilişkilendirir. Müslümanlar rü'yetullah hakkında şu üç görüşe sahiptirler: I-Selef âlimlerine göre Allah âhirette gözle açık bir şekilde görülecektir. Dünyada kimse onu gözüyle göremez. II-Nefiyici Cehmiyye'ye göre dünyada da âhirette de görülmez. III-Dünyada da âhirette de görülür.¹⁶⁴ “Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”¹⁶⁵ Âyetinde de belirtildiği ve âlimlerin çoğunluğun da kabul ettiği gibi reddedilen ihata anlamına gelen idrak olup, genel anlamda görme reddedilmemiştir. Zira olmayan görülemez ve yokluk bir övgü sıfatı değildir. Şayet böyle olsaydı yokluk övülmüş olurdu. Burada övgünün konusu bilindiği halde bilginin onu kuşatamadığı gibi görüldüğü halde ihata edilemez oluşudur.¹⁶⁶ Bilginin bir

¹⁶² İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 93.

¹⁶³ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 94, 98.

¹⁶⁴ İbn Teymiye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, I/100.

¹⁶⁵ En'âm, 6/103.

¹⁶⁶ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmürîyye*, III/37.

şeyi ihata etme imkanı daha çok olduğu halde ihata edememesinin nesnesini bilgi nesnesi olmaktan çıkarmadığına göre görmenin bir şeyi ihata edememesi de onu görme nesnesi olmadan çıkarmaması gerekir. İbn Teymiye r'yetullahın imkanının akıl ile ispat edilebileceği kanaatindedir. "Kimileri r'yetullahı 'her mevcudun grlmesi mümkündür', kimileri de "kendisi ile kaim olan her şeyin grlmesi mümkündür" nermesinden hareketle doğrulanacağını savunurlar." O, ikinci önermeyi temel almanın daha isabetli olacağı düşüncesindedir.¹⁶⁷ İbn Teymiye sftullah ile ilgili r'yetullah gibi önemli bir problemi aklî bir prensip belirleyip izah ediyor. İkinci önermenin birinciden daha sağlıklı oluşu da yine akıl ile tespit edilebilir. İbn Teymiye'nin Allah tasavvurunda tamamen aklî bir delil kullandığı görülüyor. Halbuki o, Allah anlayışında şer'î yada şer'î aklî delilleri kullanmayı ilke olarak benimsemiştir.

İbn Teymiye Allah tasavvurunu temellendirirken eleştirdiği kelâmcıların *kıysu'l-gaib ale'ř-şhid* yöntemini kullanmaktadır. Bunu şu örnekten açık bir şekilde görmekteyiz. Allah evreni, üstteki alttakine ihtiyaç duymayacak şekilde tabaka tabaka yaratmıştır. Hava yerin stindedir ama yerin onu taşımasına muhtaç değildir. Yine bulutlar ve gökler yerin üstünde oldukları halde onun taşımasına muhtaç değildirler. Aynı şekilde Allah'ın yaratıkların yukarısında oluşu O'nun yaratıklarına muhtaç olmasını gerektirmez.¹⁶⁸ İbn Teymiye Kıyasu'l-Gaib ale'ř-şhid yöntemine başvurarak tanrı tasavvurunu temellendirmeye çalışmaktadır. Yaptığı kıyaslar mp-hem olduğu gibi müsellem de değildir.

İsim-Msemm İlişkisi

İnsan inandığı Rabbi'nin adını bilmekle, vasıtasız olarak O'nunla bir nevi n-riyet ve diyalog kurma imkanını elde etmiş olur. Dolayısıyla yaratıcısı hakkında hiçbir şey bilmemenin vereceği bunalıma düşmekten kurtulur. İnsan Allah ile irtibatını Esmu'l-Hüsnâ ile sağlar. İnsan Allah'ın hususiyetlerini bildiren bu isimlere muhtaçtır. Rabbine çeşitli durumlarında, haline en uygun bir ismi ile niyazda bulunmak ister. Bu isimlerin olmaması halinde insanın O'nunla irtibatı eksik kalır, belki de imkansızlaşırdı.¹⁶⁹

İbn Teymiye'ye göre bilimlerin kendilerine has terminolojileri vardır ve bu dikkate alınmalıdır. İbn Teymiye, "İsim, msemmadan (isimlendirilen) başka bir şeydir. Allah'ın isimleri de ondan başkadır. O'ndan başka olanlar da mahluktur." görüşünde olan Cehmiyye'nin selef tarafından yerildiğini kaydeder. Çünkü Allah'ın isimleri, onun kelamı cümlesindedir. Allah'ın kelamı ise mahluk değildir. Aksine o

¹⁶⁷ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmriyye*, III/88-9

¹⁶⁸ İbn Teymiye, *Risaletu't-Tedmriyye*, III/51.

¹⁶⁹ Yurdağür, Metin, "*Esmu'l-Hsn ve Bu isimlerin İnsan Açısından nemi*", Diyanet Dergisi, c. XX, sayı: 3, Ankara, 1984, 48-49.

kelamı söyleyen kendisi olduğu gibi, kendi zatını bu kelam içerisinde yer alan isimlerle isimlendiren de kendisidir.¹⁷⁰

Dilcilere göre isim, düzenli bir şekilde sıralanan ve bir anlama işaret eden harflerdir. Dilcilerin bir başka tarifine göre isim, kendisine izafe edilen şeye ve kendisinden sözedilene işaret eden bir sözdür. Burada izafe ile maksatları söylenen söz veya verilen haberdır. Ehl-i Sünnet de bunun anlamının ne olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Kimilerine göre bir şeyin ismi, onun zâtı ve aynıdır, tesmiye ise ondan söz edilmesi ve onun işaretidir. O bakımdan bu kelimenin anlamı genişletilerek "isim" denilmiştir. Cehmiye ve Mu'tezile'ye göre isimler ve sıfatlar müsemmalara işaret eden sözlerdir. Bunların bu görüşleri bazı dilcilerin söylediklerine yakındır. Bir diğer görüşe göre: O, ne odur, ne de başkasıdır. Kimisi de, "Bir şeyin ismi, onun sıfat ve nitelendirilmesidir." der, İsmın müsemmanın kendisi olduğunu söyleyenler, bu sözleriyle harflerden meydana gelmiş sözcüğün, o ismin adını taşıyanın kendisi olduğunu söylemek istemezler. Çünkü aklı başında hiçbir kimse böyle bir şeyi söylemez. Bu nedenle şöyle denilmiştir; "Eğer isim müsemmanın kendisi olsaydı. "Nar = Ateş" diyen herkesin dilinin yanması gerekirdi." "Mabudunuzun adı nedir?" diye sorulduğunda biz "Allah'tır" deriz. Burada maksadımız mabudumuzun adının bu kelime olduğunu söylemektir. Yoksa onun adının, gökleri ve yeri yaratan zatının kendisi olduğu değildir. O bize mabudumuzun zatını değil, adını sormuştur. O bakımdan verdiğimiz cevap da O'nun adının söylenmesi şeklinde olmuştur. Yine: "Neye ibadet ediyorsunuz?" sorusuna cevap olarak "Allah'a" dediğimizde, amacımız müsemmadır, yoksa bu sözün kendisi mabud olamaz. Her iki yerde sorulan soru değiştiğine göre verilen cevap ile gözetilen maksat da değişik olmuştur.¹⁷¹

Kur'an'da bir takım nesnelere ulûhiyet atfeden isimler verilmesinin ya da düzmece hayalî tanrılar üretilmesinin müsemmalarına ulûhiyet yükleyemeyeceği şöyle anlatılır: "Siz, o'nu bırakıp ancak sizin ve atalarınızın taktığı birtakım (boş) isimlere tapıyorsunuz. Allâh onlar(ın gerçekliği) hakkında hiçbir delil indirmemiş(onlara hiçbir güç vermemiş)tir. Hüküm, yalnız Allâh'ındır. O, yalnız kendisine tapmanızı buyurmuştur. İşte doğru din budur. Ama insanların çoğu bilmezler."¹⁷² İbn Teymiye'ye göre âyette anlatılmak istenen bir takım isimlerle putlara tapılması değildir. Murad edilen, onların uydurdukları isimlerin müsemmasının ulûhiyetini sabit görmeleridir. Halbuki bunların ulûhiyetle uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur. Bir takım isimler altında uydurdukları ilahlara inanıp ibadet ederlerken bir takım hakikati olmayan isimlere ibadet ediyorlar. Halbuki Allah bunlara ibadet edilmesini emretmediği gibi onlar için bir takım ilahlar vücûda getirmediğini şöyle anlatır: "Senden önce gönderdiğimiz elçilerimizden sor: Biz, Rahman (olan Allah)ın dışında

¹⁷⁰ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 267.

¹⁷¹ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 269, 272, 281.

¹⁷² Yusuf, 12/40.

*tapılacak birtakım ilahlar kıldık mı (hiç)?*¹⁷³ Böylelikle müşrikler zihinlerinde oluşturdukları ilah tasavvuruna ve dille ifade ettikleri isimlere ibadet ederler. Bu sûretle de ancak hakikati olmayan bir hayale ibadet etmiş olurlar.¹⁷⁴

İbn Teymiye'ye göre Cehmiye ve Mu'tezilenin "isim müsemmadan başkadır" demelerinin asıl amacı Allah'ın isimlerinin kendisinden başka şeyler olduğu ve ondan başka şeylerin de mahluk olduğunu söylemekten ibarettir.¹⁷⁵ Ehl-i Sünnetin çoğunluğunun "İsim müsemma içindir" sözü hem nassa hem de akla uygun bir yaklaşımdır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*En güzel isimler Allâh'ındır. O halde O'na o (güzel isim)lerle du'â edin.*"¹⁷⁶ Onlara; "O müsemmanın kendisi midir, başkası mıdır?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap verirler: "Hayır, o müsemmanın kendisi değildir. Fakat onunla müsemma anlatılmak istenir." "O, onun gayrıdır" denilerek kendisinden farklı olması gerektiği anlatılmak istenirse, bu yanlış olur. Çünkü mahluk, bazen kendi isimleri ile de konuşur ve bu kendinden ayrı olmazken, nasıl olur bu Halik hakkında düşünülebilir. O'nun isimleri de kendi kelimeleridir ve O'nun kelamı kendinden ayrı değildir. Fakat ismin kendisi kendinden ayrı olabilir. Bir kimsenin başkasını herhangi bir isimle adlandırması ya da onun ismini söylemesinde olduğu gibi. Bu ismin kendisi müsemma ile kadim değildir, fakat anlatılmak istenen müsemmadır. İsimden maksat da müsemmanın açıklaması ve belirtilmesidir.¹⁷⁷

Kelâmullah

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşü hicrî II. asrın başlarında ortaya atıldı.¹⁷⁸ Bu görüş sıfatları nefyetmenin tabii bir sonucudur.¹⁷⁹ İbn Hanbel ve diğer Ehl-i Hadis, Kur'an'ın lafzının yaratılmış olup olmadığının tartışılmasını yasaklamaktaydılar.¹⁸⁰ Ahmed b. Hanbel'e göre "Kur'an'da onun mahlûk olduğuna dair bir haber yoktur. Rasûlullah'ın sünnetinde de bu konuda bir şey yoktur."¹⁸¹ Ebu'l-Huzeyl, Şahhâm ve Cübbâ, kelâmın seslerle işitilen, yazılınca işitilmeyen anlamlı harfler olduğu görüşündedirler. Diğer Mu'tezile âlimleri ise kelâm'ın bir nevî düzenli harfler olduğunu söylerler. Harfler ise bir tür kopukluk ile birbirinden ayrılmış seslerdir.¹⁸² Kâdî Abdulcebbar, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin Allah kelâmının şahitte olan, akılla bilinen kelâm cinsinden olduğu görüşünde olduklarını kaydeder. Onlara

¹⁷³ Zuhurf, 43/45.

¹⁷⁴ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmeliyye*, VI/194.

¹⁷⁵ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 289.

¹⁷⁶ A'raf, 7/180.

¹⁷⁷ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 293.

¹⁷⁸ İbn Teymiye, *el-Akide*, V/553.

¹⁷⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II/256.

¹⁸⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/268.

¹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire, 1393, 22.

¹⁸² Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 320.

göre Kelâmullah, Allah Teâlâ'nın cisimlerde yarattığı, işitilen ve anlamı anlaşılan düzenli harfler ve birbirinden ayrı seslerden ibarettir.¹⁸³ İbn Teymiye, Allah'ın bir sesle konuşmasını yalnızca İbn Küllâb'ın inkar etmediğini kaydeder. Ona göre Müslüman fırkalar içerisinde, Kur'an kıraatı esnasında, insanlardan duyulan seslerin kadîm, ezeli kelâm olduğunu söyleyen yoktur. İşitilen Kur'an'ın kadîm olduğunu sadece Ehl-i Hadisten küçük bir gurup söylemiştir. Âlimlerin çoğunluğu bu görüşün yanlış olduğu kanaatindedirler. Müslümanlar arasında mushaftaki mürekkepten ibaret olan ibareyi ezeli sayan bir ekol yoktur.¹⁸⁴ İbn Teymiye, Selef'in "kelâm, harf ve mânâyı kapsar" görüşünü bu çerçevede değerlendirmektedir.¹⁸⁵ Onların lafzî kelâma, hâdis ve yaratılmış ismini vermekten kaçınmaları Kur'an'a olan saygılarından ileri gelmekteydi. Zira bunu dinî adâba ters görmekteydiler.¹⁸⁶

İbn Teymiye, Allah'ın iletişim kurmak için zorunlu olarak insanî uzuvlara muhtaç olmadığını düşünmektedir. Yüce Allah göklere ve yere: "*Sonra duman (gaz) halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: "İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin" dedi. "İsteyerek (buyruğuna) geldik." dediler.*"¹⁸⁷ buyurmaktadır. Gökler ve yerler "isteyerek geldik" derken bunu mide, ağız, dil, dudaklar ile mi söylüyorlar?¹⁸⁸ Halbuki Mu'tezile konuşmak için ağız, dil, dudak gibi uzuvları zorunlu görmektedir. Allah her zaman için mütekelim olmuştur ve öyle olacaktır. Kelam O'nun zatının sıfatlarından. Mahlukatının kelâmı arasında O'nun kelâmının bir benzeri yoktur. O'nun sözleri tükenmez. Rabbimiz daima kelâmıyla, ilmiyle, kudretiyle, zatının sıfatlarıyla bir ve tektir.¹⁸⁹

İbn Küllâb kelâm-ı nefsi'nin kadîm olduğunu savunanların öncüsüdür. İbn Teymiye, İbn Küllâb'ın kelâm-ı nefsi görüşünün tasavvur olunamayacağı için ispatlanamayacağı kanaatindedir. Zira bir şeyin ispatlanabilmesi için tasavvur olunabilmesi gerekir.¹⁹⁰ İbn Teymiye, tasavvur olunma için algılanabilme şartı arayarak koyu deneyici bir yaklaşımla İbn Küllâb'ın görüşünü reddetmeye çalışmaktadır. Halbuki yer çekim kuvveti algılanamadığı halde ortaya çıkardığı etkiler gözlemlenerek tasavvur edilebilmektedir. İbn Teymiye haberî sıfatlarda bilgi teorisinin "tasavvur olunamayan bilinemez" ilkesine ters bir yaklaşım taşımaktadır. Bir şeyin algılanamaz olması ile tasavvur olunamaması farklı farklı şeylerdir. Kelâm-ı nefsi akledilebilen ama tecrübe edilemeyen bir şeydir. Nitekim İbn Teymiye'nin bahsettiği yerler ve göklerin konuşması da dilsiz, sözsüz olmaktadır. Halbuki böyle bir ko-

¹⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII/3.

¹⁸⁴ İbn Teymiye, *el-Akide*, VI/528; *en-Nübüvvât*, 146, 47.

¹⁸⁵ İbn Teymiye, *el-İstikâme*, Thk. M. Reşad Salim, Medine, 1403, I/211.

¹⁸⁶ Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri, 1994, 133; Muhammed Abdüh, *Risâletü't-Tevhîd*, Kahire, 1966, 25.

¹⁸⁷ Fussilet, 41/11.

¹⁸⁸ İbn Teymiye, *Risâletü't-Ekmeleyye*, VI/104.

¹⁸⁹ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhîdi*, 252.

¹⁹⁰ İbn Teymiye, *el-Akide*, VI/296.

nuşma tecrübeden ve dil ile ifade edilmekten uzaktır. Böyle bir iletişim de İbn teymiye'nin kıstaslarına göre tasavvur olunamamaktadır. Kur'an'da Allah bunu bize haber vermektedir ve bu bilgi akla da ters düşmemektedir.

İbn Teymiye, Kelâmullah'ın kadîm olduğunu savunanların şu aklî delillere dayandığını söyler: şayet kelâm kadîm olmasa ezelde onun zıddı ile vasıflanması gerekirdi. Sükut ve konuşamama kadîm olsaydı, daha sonra da devam etmeleri gerekeceğı için sonradan mütekellim olması imkansız olurdu. Kelâmullah'ın yaratılmış olması düşünüldüğünde ise onu ya nefsinde ya da başkasında yaratılması gerekirdi. İlki O'nun arazlara mahal olmasına yol açacağı için imkansızdır. İkincisi ise yaratıldığı mahallin kelâmı olmasını gerektireceğı için mümkün değildir. Kelâmın sıfat olması açısından da Kelâmullah'ın yaratılmış olması mümkün değildir. Zira sıfat kendisi kaim olmaz. Bu ihtimaller çürütüldüğüne göre Kur'an'ın kadîm olduğu ortaya çıkar.¹⁹¹

Allah'ın Fiillerinde Hikmet

İbn Teymiye'ye göre Allah'ın (c.c.) zâtı hakkında zulüm imkansızdır. Çünkü zulüm, bir tasarrufta bulunanın başkasının mülkünde yaptığı tasarruf hakkında söylenir. Allah ise her şeyin malikidir. Bir diğerk mülahazaya göre ise zulüm kendisine itaat edilmesi gerekenin emrine aykırı harekettir. şanı yüce Allah'tan, başkasının mülkünde tasarrufta bulunması, ya da Allah'ın, kendisine itaat etmesi gereken bir kimsenin emrine aykırı hareket etmesi imkansızdır. Zulmün her iki türü de Allah için söz konusu olmadığına göre, O'nun zulmetmesi imkansız demektir.¹⁹² Çünkü adalet ve rahmet O'nun zatının özelliklerindedir. O halde; bu söze göre, kemal sıfatlarının zıttı olmak durumunda olan birtakım sıfatlarla nitelendirilmesine de imkan yoktur. Bir hikmet dolayısıyla zulüm yapan kimsenin kemal sıfatlarının zıttı ile nitelendirilmesi bir gerekliliktir. Nitekim hikmet gereğı zulüm yapmaktan kaçanın da zulümden tenzih edilmesi gerekir.¹⁹³ Bizim O'nun hikmetinin ayrıntılarını bilemeyişimiz, zatının keyfiyetini bilemeyişimize benzer. Yine kemal sıfatlarının O'nun için gerçekten bulunduğunu biliyoruz. Ancak Onun zatının mahiyeti bizim için malum değildir. Bildiklerimizden hareketle bilmediklerimizi yalanlamak yoluna gitmeyiz.¹⁹⁴ Matematikçilerin, tıpcıların ve dilcilerin kendi sahalarında derin bilgi sahibi oldukları malumdur. Bu sahalara uzak olanların onları tenkit etmeleri uygun

¹⁹¹ İbn Teymiye, *el-Akide*, VI/291; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire, t.y. III/4; Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekr, *et-Temhid*, thk. İ. Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 269.

¹⁹² İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 205.

¹⁹³ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 205.

¹⁹⁴ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 206.

olmaz. İnsanların Allah'ı ve hikmetini bilme konusundaki bilgi eksiklikleri matematikçi, tıppçı ya da dilcilerin karşısında düştükleri cehaletten daha fazladır.¹⁹⁵

İbn Teymiye ayrıca “zulüm” kavramını tarif ederken bizim bir konuma, hareket noktasına sahip olduğumuz kanaatindedir. İnsanın yüklediği “iyi”, “kötü” yada “zulüm” gibi değerler perspektiflidir. Bir örnek vermek gerekirse ipek elde etmek isteyen insan ile ipek böceğinin perspektifleri farklıdır. Bu konuda şöyle der: “Kaderi tayin edenin azaplandırması O'nun bir zulmüdür” şeklindeki söz, iddiadan öteye gidemez, Onları destekleyecek tek delil, sadece Yüce Allah'ı kendilerine kıyas etmeleridir. Akli başında olan hiçbir kimsenin. “Herhangi bir varlık hakkında eksiklik olan bir şeyin. Allah hakkında da eksiklik olması gerekir.” diyemeyeceği açıktır. Hatta bu durum, insan için bile mutlak olarak çirkin görülemez. Çünkü bazı canlıların azaplandırılması ve bir çeşit azap olan davranışların yapılması onun için yararlı olabilir. İpek böcekçiliği yapan birisinin durumu böyledir. Bu kimse böceğin ipek salgılaması için gerekli çalışmaları yapar. Böceği besler, ondan sonra ipeği elde etmek için böceği kaynar suya atar. Burada bu kimse, azap görmesine sebebiyet verdiği böceğin, bir yerden bir yere hareketinde etken durumdadır.¹⁹⁶ Bu örnekle İbn Teymiye, zulüm kavramı ile ilgili insan perspektifinin Allah hakkında geçerli olmayacağını söylemek ister. Zira Allah ne yalnızca insan, ne de ipek böceği gibi belli bir perspektifle kayıtlı değildir. Ayrıca bu perspektifler kendi içinde tutarlıdır.

İbn Teymiye'ye göre Allah ilim ve hikmetinin gereğini yapmayı mantıksızca davranabileceği kastıyla “dilediğini yapar” denilmesi uygunsuz bir yakıştırma. Zira ilim ve hikmete uygun bir şekilde “dilediğini yapması” daha ekmel bir durumdur.¹⁹⁷ İbn Teymiye'ye göre hikmet ile irade birbirini nefyeden değil ispat eden kavramlardır. Çünkü hikmetsiz irade zaten irade olamazdı. Hikmet ise ilmi gerektirir. Hatta Allah'ın kendi hikmetine aykırı olarak bir şey yaratması düşünülemez.

Kur'ân Allah'ın istediği her şeyi yapabilme gücünde olduğunu söyler; onun iradesine karşı koyacak bir güç yoktur. Fakat Kur'ân aynı zamanda bu iradenin kendi kanunlarına tabi olduğunu da vurgular. Allah koyduğu kanunlara ve tekdüzelik gösteren bir yapıya göre hareket etmektedir. Fakat bu kanunlar Allah'ın kudretine bir sınırlama getirmez; bu kanunlar rasyonel bir kudretin açıklımları olarak görülmemelidir. Şayet kudret; herhangi bir kanuna bağlı olmadan iş görmek, yahut kanun yapmak sonra da bunu ihlal etmek anlamında kullanılacaksa İslâm böyle bir kudret anlayışını reddeder.¹⁹⁸

Kendi koyduğu tabiat kanunlarını keyfi bir şekilde ihlal etmesi beklenen bir Tanrı anlayışı İslâm'ın Allah anlayışına uygun değildir. Mesela yüksek yerden dü-

¹⁹⁵ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmele*, VI/128.

¹⁹⁶ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 204.

¹⁹⁷ İbn Teymiye, *Risaletu't-Ekmele*, VI/130.

¹⁹⁸ Düzün, “*Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmaların Problematikliği*”, 87.

şen bir insanın dindarlığı nedeniyle, o zarar görmesin diye Allah yerçekimi kuvvetini kaldırmaz. Böyle bir hadise karşısında “Allah dilerse yerçekimini kaldırır, düşen kimseyi yavaşça indirir” gibi tabiat kanunlarının ayrıcalıklı davranabileceğini ima eden bir mantığa sığınılamaz. Zira evrenin objektif kuralları kişilere göre farklılık göstermez. Tabiat nizamı kişilerin ahlâkî durumlarına göre farklı şekillere girmez. Allah’ın irade, kudret, adalet gibi kemal nitelikleri bu sistemin objektifliğinin garantisidir. Şayet Allah birtakım insanların lehine yada aleyhine tabiata müdahale etse yalnızca kaosa yol açmakla kalmadığı gibi insan iradesine de müdahale etmiş olur. İnsan, Allah’ın varlığına ve mükemmel sıfatlarına evrendeki nizam ve gayelilikten yola çıkarak istidlalde bulunmaktadır. Evrene bu türden müdahale edilmesi dünyanın imtihan yeri olması, âhiretin ise mükafat ve ceza yeri olmasıyla da çelişir.

Sıfatlarda Kemal

İbn Teymiye’nin Allah tasavvurunda sıfatların kemal vasfı taşımasının büyük önemi vardır. Kendini üstün tutmak, büyülenmek, kendi kendini övmek, insanlara kendisine ibadet ve dua etmeyi emretmek, kendisine bağlı kalmaya teşvik etmek ve rububiyetin buna benzer çeşitli özellikleri Yüce Allah hakkında övülmeye değer bir kemalin ifadesidir. Halbuki bunlar mahlukat için yerilecek türden bir eksikliklerdir.¹⁹⁹

Yaratıklar tüm kemali Yaratıcı’dan almışlardır. Başkasını kâmil, âlim, kudretli kılanın kendisi bu sıfatlar açısından başkasından daha mükemmel olması gerekir. Nitekim felsefeciler malûlün sahip olduğu tüm kemalin illetin eseri olduğu ve illetin daha layık olduğu görüşündedirler. Kemal O’nun hakkında vacip olup başkasına dayanmamaktadır.²⁰⁰ “ed-Devru’l-kablî” söz konusu olur. Her iki şeyin, birinin ötekisinin faili olması ise imkansızdır. İşte bu “ed-Devru’l-kablî” dir. Çünkü herhangi bir şeyin kendi kendisinin faili olmasına imkan yoktur. O takdirde öncelikle olmak üzere, kendisinin failinin faili olması imkansız demektir.²⁰¹

İbn Teymiye yaratıkların ezelde yaratılmasının Allah’ın sıfatları açısından kemale daha uygun olduğunu tartışmaya açanlara şöyle cevap verir: “Hadiselerin birbirini sebep-sonuç silsilesi olarak izlemesi açısından bütün yaratıkların aynı anda yaratılması imkansızdır.” İbn Teymiye yaratıkların ezelde yaratılıp her şeyin bittiğini kabul etmez. Zira evrende bir hadiseler zincirine şahit olmaktayız. Evren mükemmel son halde yaratılmamıştır. Evrende bir dönüşüm ve kemal süreci işlemektedir.²⁰²

¹⁹⁹ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 214.

²⁰⁰ İbn Teymiye, *Risaletu’t-Ekmeleyye*, VI/77.

²⁰¹ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 155.

²⁰² İbn Teymiye, *Risaletu’t-Ekmeleyye*, VI/85.

Yaratıkların ezelde varolması kemal sıfatı olmasını gerektirmez. Kemal, hikmetin yaratıkların varlıklarını gerektirdiği zaman itibarıyla varolmalarıdır. Şayet bunlar ezelde mevcut olsalar, aşamalı, peyderpey varolamazlardı.²⁰³

Allah hakkında sabit olan, mümkün olanın kemalin son noktasında olmasıdır. Mukaddes varlığı hakkında layık olan her kemal sabittir. Mesela hayat, ilim ve kudret gibi sıfatları ölüm, cehalet ve aczin reddini gerektirir.²⁰⁴

Görülüyor ki, bu öncülü kabul eden kimseler onun gereği olan şeyleri söylemedikleri gibi, ortadan da kaldırmıyorlar. Kendilerine: "Hangisi daha mükemmeldir. Koklamak, tad almak ve dokunmak gibi çeşitli idraklerle nitelendirilen bir zat mı? yoksa bütün bunlarla nitelendirilmeyen bir zat mı?" diye sorulsa, hiç şüphesiz birincisinin daha mükemmel olduğunu söylerler. Fakat bütün bunlarla yaratıcıyı da nitelendirmezler. Özet olarak; kemal de noksanlık da nispi işlerden ve izafi anlamlardan ibaret kalıyor. Belirli bir sıfat, bir kişi için kemal olurken, bir başkası için eksiklik oluyor.²⁰⁵

Sonuç

Allah tasavvuru, insanın hayatını şekillendirme, yönlendirme ve anlamlandırma bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir. İnsan aklını şayet salt bir cevher olarak değil tarihsel ve toplumsal tecrübenin beslediği insan zihninin ürettiği bilgi olarak alırsak buna bağlı olarak Tanrı tasavvurunun nasıl bir zemine kurulduğunu tahmin edebiliriz.

İbn Teymiye'ye göre akıl, peygamberi kendi yerine görevlendirip kendini azleden biri gibidir. Zira akıl peygamberin, haber verdiklerinde doğrulanmasının ve emrettiklerinde ona itaat edilmesinin gerekliliğine delâlet etmektedir. Halbuki onun Allah'ın varlığı ve nübüvvetini ispatta kullandığı aklı, gerçekte azletmesi mümkün değildir. Nasçı bir aklilikten yana tavrını belli eden İbn Teymiye zaman zaman saf aklı deliller kullanmaktan da kendini alamamaktadır. O, bir yandan geleni eleştirirken diğer yandan Selef'i otorite haline getirerek Allah tasavvurunda akılcı yaklaşımları bid'atçilikle suçlamaktadır. Oysa Selef'in Allah tasavvurunu özü itibarıyla muhafaza etmek mümkün ve gerekli olduğu halde, mahiyeti itibarıyla temas ettiğimiz akıl devrede olduğu müddetçe yeni hadiseler ve durumlar karşısında yenilenmenin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Zira bugün bizim hem hayatımız Selef'in sade yaşantısından hem de sosyal şartlarımız o günkü sosyal hayattan oldukça farklıdır.

İbn Teymiye'nin Allah tasavvurunu oluşturan aksiyomlardan biri insan aklının bu tasavvur açısından yetersizliğidir. Allah'ın fiilleri insan aklı ve insanî değer-

²⁰³ İbn Teymiye, *Risaletü't-Ekmeliyye*, VI/86.

²⁰⁴ İbn Teymiye, *Risaletü't-Ekmeliyye*, VI/71.

²⁰⁵ İbn Teymiye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, 148.

lerle sınırlanmaz. İy bir Allah tasavvuru akıl-vahiy düalizmine gitmeden her iki kaynağın aydınlığında kurulabilir. şüphesiz insana vahiy gönderen de akıl veren de Allah'tır. O halde aklın rehberliğı k  msenmemelidir. Râzî'nin deyimiyle bir bakıma peygamberler genel elçi, akıl ise her insana verilmiş özel elçidir.

Bir Tanrı tasavvurunda olumsuz nitelermelerin (selbî) yanı sıra olumlu nitelermeler (sub t ) de bulunmalıdır. Yalnızca selbî bir yöntemle niteliksiz bir varlık olarak algılanan bir ulûhiyet anlayışının insan hayatı üzerinde etkili olması akla uygun gözükmemektedir. Selef ye'nin te'vil karşıtı tutumu da Allah tasavvurunu belirsizliğe itmesi bakımından selbî metotla bir noktada birleşmektedir. Teşbihi yönelişler karşısında böyle bir tutum Tanrı tasavvurunda çeşitli sapmalara açık kapı bırakmak demektir. İbn Teymiye'nin te'vil karşıtı tutumunu Selef'in te'vil yapmaması ile temellendirmesi ise yeterli bir çözüm sunmaktan uzaktır. Selef'i ilimde otorite kılıp sonra da onlara uyma adına te'vil karşıtı, teslimiyetçi ve akla sınırlı bir alan tanıyan metodun Allah tasavvurunda taban alınması zorunlu bir y ntemmiş gibi gösterilmeye çalışılması bize isabetli gibi gözükmüyor. Diğer taraftan bil keyf anlayışı da koyu selbî yöntem gibi Allah tasavvurunda belirsizliğe yol açmaktadır. İbn Teymiye'nin bir yandan selbî yöntemin Allah'ı niteliksizleştireceğini söylerken diğer yandan sıfatları anlaşılmaz hale getirmesi çelişki arz etmektedir. Allah'ın niteliklerini hiçbir şekilde anlayamayacaksam, benim için ne ifade edecektir? Kur'an'da kendisi ile ilgili yaptığı tavsiflerin ve yine bu nitelermelerden hareketle insandan bir takım davranışlarda bulunmasını istemesinin bir anlamı varsa, bu vasıflandırmalarda kastedilen özelliklerin neler olduğu bir biçimde anlaşılmalı ve bu bilgiye istinaden onların benzerlerinin insana aktarılabilmesinin mümkün olması gerekir.

Antropomorfizm, Allah anlayışını bozmaktadır. Tanrının herhangi bir yaratık niteliğı taşıdığı tasavvur edilirse O'nun insan fiillerine m kemmelliğı yansıtması mümkün olmaz. Zira insanlar Tanrı'ya atfettikleri mükemmel niteliğe  zenir ve ona ulaşmaya çalışırlar. Allah inancı bu açıdan da ahl kın temelini kurar. Antropomorfizm Allah-insan-evren arası ilişkinin çarpıtılmasına ve bu üçlü şemanın maddi formda yitirilmesine neden olmaktadır. Günümüzde artık safdil, koyu bir antropomorfizmden korkmak için fazla neden kalmamıştır. Ancak bazı efsane türü antropomorfist Tanrı anlayışını cazip gösteren görsel efektleri bolca kullanan, aksiyoner, sürükleyici, maceracı hikayelerle gösterime sokulan çizgi filmlerinin, sapkın Tanrı tasavvurlarını empoze eden internet sitelerinin ve antik dünya senaryolarını konu edinen filmlerin özellikle genç kuşağın zihninde akıl dışı ve sapkın tanrı anlayışı geliştirebileceğı tehlikesi göz önünde bulundurulmalıdır.