

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN TEYMIYYE’NİN FİLOZOFLARA
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER
(Yüksek Lisans Tezi)

DANIŞMAN:
Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

HAZIRLAYAN:
Safinur ECER

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN TEYMIYYE’NİN FİLOZOFLARA
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER
(Yüksek Lisans Tezi)

Bu tez...../...../2005 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

Üye
Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç

Üye
Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur.

Özet

Yüksek Lisans Tezi

İbn Teymiyye'nin Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Safinur ECER

T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Özgün ve eleştirel yaklaşımlarıyla İbn Teymiyye'nin İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Eleştirilerini yaparken göz önüne aldığı temel ölçü Kur'an ve Sünnet olan İbn Teymiyye, bu kaynakların dışına çıkan her hareketi sapkın bidatler olarak nitелеmektedir. İbn Teymiyye Vahdet-i Vücut, Kelam, Felsefe ve tüm batıl itikadlarla İslam'ın aslından uzaklaştırıldığı kanaatinde. İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi toptan kabul etmek de reddetmek de doğru değildir. İbn Teymiyye filozoflara yönelttiği eleştirilerin temelinde daima şu hususlara dikkat çeker: Filozoflar, tarih boyunca hiçbir konu üzerinde ittifak etmediler, sürekli ihtilaf ettiler. İlahi dinlerin bozulmasında önemli roller oynadılar. İslam'ın özünde meydana gelen sapmalarda onlar sorumludurlar. Filozofların kullandığı zihni ve felsefi delillere itibar etmeyen İbn Teymiyye Kur'an'ın sadece itikadi hükümlere değil, bu hükümlerin akli delillerine de yer verdiğini belirtir. Tevhid, sıfatlar, peygamberlik, bilgi gibi konularda vahiy yol gösterir ve ipuçları verir. Biz bu çalışmamızda İbn Teymiyye'nin filozoflara, özellikle Aristo ve onun takipçileri Meşşai filozoflara yönelttiği eleştirileri ele alarak, yaptığı eleştirilerinin altında yer alan sebepleri belirtmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, filozof, din, nassçı akılcılık

Abstract
Masters Thesis
İbn Taymiyyah His Criticism To The Philosophers
Safinur ECER
T.C.
UNIVERSITY OF FIRAT
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
MAIN SCIENCE BRANCH OF SCIENCES OF PHILOSOPHY AND RELIGION
SCIENCE
BRANCH OF ISLAMIC PHILOSOPHY

İbn Taymiyyah has an important place in İslamic thought with his original and critical approaches. İbn Taymiyyah, whose essential reference is Quran and Sünnet when criticizing, evaluates the movements which are out of these sources as aberrant bidats. In his opinion, Vahdet-i vücud, kalam, philosophy and all superstitious beliefs take away Islam from its fundamentals. He thinks that accepting or refusing the philosophy completely is not true. Our scholar always takes care about these issues in his reviews to philosophers. They never agreed on any topic throughout history, they continuously had conflicts. They played important roles for deteriorating the divine religions. They lead the deviations took place on the fundamentals of Islam. İbn Taymiyyah, who doesn't regard the mental and philosophic proofs used by the philosophers, indicates that Quran not only contains belief judgements but also has these judgements mental proofs. Vahiy guides the way and gives the hints about the subjects like tevhid, attributes, prophecy, knowledge. In this study, we will evaluate his reviews to the philosophers, specially Aristo and his followers Meşşai philosophers and try to indicate the reasons beneath his reviews.

Key words: İslamic Philosophy, Philosopher, Religion, Dogmatic Thinking

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV

GİRİŞ

FİLOZOFLARI ELEŞTİRME GELENEĞİ VE İBN TEYMIYYE

1. İslam Felsefesine Yöneltilen Eleştiriler.....	1
2. İbn Teymiyye ve Yaşadığı Dönem.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN ALLAH’IN VARLIĞI VE SIFATLARI HAKKINDA İSLAM FİLOZOFLARINI ELEŞTİRMESİ

A. ALLAH’IN VARLIĞINA İMAN VE ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ.....

1. Allah’ın Varlığına İman.....	7
2. İmkan Delili.....	10
3. Hareket Delili.....	13

B. ALLAH’IN SIFATLARI İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ.....

1. Birlik (Vahdaniyet).....	18
2. Ezelilik-Ebedilik.....	23

3. İlim.....	25
4. İrade ve Kudret.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMYİYYE'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİRDİĞİ DİĞER KONULAR

A. BİLGİNİN KAYNAĞI PROBLEMİ ve PEYGAMBERLİK İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ.....37

1. Akıl-Nakil İlişkisi.....	37
2. Bilginin Kaynağı.....	44
3. Peygamberlik.....	47

B. ALEM ve RUH İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ57

1. Âlemin Kıdemi.....	57
2. Ruh.....	60
3. Külliler Meselesi.....	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMYİYYE'NİN TASAVVUF FELSEFESİ HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ

1. Tasavvuf Felsefesini Eleştirmesi.....	66
--	----

2.Vahdet-i Vücutçuları Eleştirmesi.....	69
SONUÇ	76
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİŞ	83

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mad.	: Adı geçen madde
a.mlf.	: Aynı müellif
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bs.	: Baskı
Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Miladi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
say.	: Sayı
s.s.	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme
trs.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

İslam kültürüne felsefenin girmesiyle birlikte, Müslümanlar felsefeye karşı farklı tutumlar takınmışlardır. Felsefeyi tamamen reddettiği veya kısmen kabul ettiği şeklinde hakkında tartışmalar bulunan İbn Teymiyye'nin felsefeye karşı tutumu ve filozoflara yönelttiği tenkitler felsefe açısından önemlidir. Çünkü İslam dünyasında felsefi ve bilimsel gerilemenin sebeplerinden biri de hiç şüphe yoktur ki İbn Teymiyye gibi alimlerin eserlerinin İslam fikir dünyasında bıraktığı etkiler olmuştur. Özellikle XIV. yüzyıldan sonra, İslam toplumlarında uyanan dini yeniden canlandırma hareketinde İbn Teymiyye ilgi odağı olmuştur.

İbn Teymiyye, İslam düşünce tarihinde oldukça ilginç bir bilimsel kişiliğe sahiptir. O'nun çok yönlü mücadeleci ilmi kişiliği, keskin zekası, hazır cevaplılığı her zaman ilgi çekmiştir.

Bilginimiz, Gazzâli'nin üç konuda tekfir ettiği filozofların küfre düşmelerine sebep olan konuların daha fazla olduğunu söyler. Bunlar arasında Tevhid ve sıfatlar meselesi, bilgi, peygamberlik gibi pek çok konunun bulunduğunu belirtir. Aristoteles mantığına reddiyeler yazan İbn Teymiyye özellikle Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarını, Aristo'nun şakirtleri olarak nitelendirmektedir.

İbn Teymiyye'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri konu edinen bu çalışmamızda, ulaşabildiğimiz eserleri çerçevesinde dağınık bir şekilde bulunan araştırmamızla alakalı görüşlerini bir araya getirmeye çalıştık. Ayrıca eleştiriler yönelttiği filozofların görüşlerine de yer vermeye gayret ettik.

Araştırmamız giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında filozofları eleştirme geleneği ve bu gelenek içinde bulunan İbn Teymiyye ve yaşadığı dönem hakkında bilgi vermeye çalıştık. Birinci bölümde İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkında filozoflara yönelttiği eleştirilere; İkinci bölümde bilgi, peygamberlik, alem, ruh, hakkındaki

eleştirilerine; Üçüncü bölümde ise tasavvuf felsefesi ile ilgili eleştirilerine yer verdik.

Konunun seçimi ve işlenmesinde beni yönlendiren ve gerekli kaynakları elde etmemde yardımlarını esirgemeyen Sayın hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan Bey'e, çalışmamız üzerine yaptığı değerlendirmeler için Dr. Enver Demirpolat Bey'e, kütüphanelerini hizmetimize sunan Yrd. Doç. Dr. Sıddık Ünal Bey'e, Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca Bey'e ve Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç Bey'e teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Safınur ECER / 16.04.2005.

GİRİŞ

FİLOZOFLARI ELEŞTİRME GELENEĞİ VE İBN TEYMİYYE

1.İslam Felsefesine Yöneltilen Tenkitler

İslam felsefesi, İslam kültürü içinde ve İslam ülkelerindeki Müslüman filozofların yaptıkları felsefeyi ifade etmektedir. İslam felsefesi, sadece kendilerine filozoflar denen bir grup İslam düşünürünün felsefesini değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin diğer ilim sahalarında, özellikle onların teorik kısımlarını, akli ve tutarlı, mantıki ve az çok sistemli düşünceye sahip kimselerin düşüncelerini de içine alır. İslam felsefesi tabirindeki “İslam” “Felsefe” kelimesini açıklamak, yani felsefenin neye ve kime ait olduğunu nitelemek için konulmuş bir sıfattır. Yani İslam kelimesiyle dinin kendisini değil, oluşturduğu medeniyeti işaret etmektedir.

Düşünce tarihinde İslam felsefesine birçok ret ve tenkitlerin yapıldığını görmekteyiz. Bunların başında çeşitli şahıslar yanında, Hanbeli-Zahiri fıkıh ve hadis mektebi, klasik selefiyye, ilk devir Şiiiler, Malikiler ve Şafiiiler gelmektedir. Bütün bu kişilerin ve mekteplerin felsefeyi ve akli esas alan düşünme tarzını reddetmedeki ortak özellikleri, “Kur’an ve hadisler, insanın ihtiyaç duyacağı her şey için yeterlidir. Bunların dışındaki her şey bid’attir. Nassların zahiriyle yetinmek gerekir” demeleridir. Onlara göre felsefeyle uğraşanlar delalettedirler; mantık ve metafizik de dahil felsefenin her çeşidi insanı küfre götürür.¹

Bu şahıslar arasında meşhur tarihçiler de vardır. Mesela İbn Haldun salt felsefenin şeriatla zıt düştüğünü ve insanı dinsizliğe sürükleyeceği inancını taşır: “Felsefe şeriatla zıt düşer; felsefeyle işgal eden, onun taklitçilerinden başka

¹ Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara 1999, s.129.

sığınacak bir yeri yoktur” demekle birlikte, Gazzâli çizgisinde, yani kelama ve dine dayalı bir felsefeyi de hoş görür.²

İslam felsefesine yapılan tenkitlerin ve reddiyelerin birçok sebebi bulunmaktadır. Bunların başında İslam aleminde başlangıcından itibaren var olan Selefi akımının yeniden canlanmasıyla, felsefeye karşı takınılan olumsuz tavırlar gelir. Bu akım, Kur’an ve Hadisin sadece zahiri anlamının bir dünya kurmaya yeter olduğunu, insanın ne onları yorumlamak için, ne de onlara ilave olarak başka öğretiler ve müesseseler meydana getirmesi için çaba harcamasının gereksiz olduğunu düşünmektedir. İnsan aklının ortaya koyacağı her şeyi bid’at kabul eden bu akımın temsilcileri ve takipçileri, Müslüman toplumunda eserleri ve düşünceleriyle tesirli olan şahsiyetlerdir. Şüphesiz bu düşünceye sahip olan alimlerin hepsi akli ilimleri kabul etmediklerinden dolayı bu menfi tutum içine girmemişlerdir. Bu alimlerin felsefeye karşı takındıkları menfi tutumu araştırırken yaşadıkları dönemin dini, siyasi, sosyal yapısını da göz önünde bulundurmak gerekir.

XIII. yüzyılın sonlarına doğru doğudan gelen Moğol İstilasası ve batıdan gelen Haçlı seferleri ile İslam alemi içte ve dışta çeşitli siyasi ve sosyal çalkantılara sahne olmuştur. Dini ve mezhebi gurup ve çekişmeleri de bu çalkantılara çanak tutmuş ve İslam alemi gerilemeye başlamıştır. İşte bu hassas dönemde yaşayan ve filozoflara yaptığı sert tenkitlerle çalışmamıza konu olan İbn Teymiyye Selefi akımın bir mensubu olarak insanları Kur’an ve Sünnet’te var oldukları şekliyle İslam’ın kendine has öğretilerine geri dönmeye davet etmiştir.

XIII. yüzyıldan itibaren İbn Teymiyye ve Selefi ekolün görüşleri şüphesiz devlet ve ulemayı da etkilemiş, felsefeyle meşgul olan alimler imanı zayıf olarak addedilmiş hatta tekfir bile edilmişlerdir. Selefilere bu tavırları,

² Bayrakdar, a.g.e., s.129.

İslam alemini yeniden canlandırma gibi bir amaç gütse de felsefe ve bilimin gerilemesine sebep olmuştur.

İslam Felsefesine takınılan olumsuz tavır olarak Gazzâli'nin tenkitleri, bu tenkitlerin yapılış amacı ve sebebinin yanlış anlaşılmasını da belirtmek gerekir. Gazzâli'nin Aristo, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların bazı metafizik görüşlerine yönelttiği tenkitler, birçok kimse tarafından bizzat felsefeye reddiye olarak görülmüştür. Gazzâli'nin bu amaçla kaleme aldığı Tehâfütü'l-Felasife ve el-Munkız adlı eserleri incelenirse onun tenkitlerinin öncelikle Meşşai filozofların sistemlerine yapıldığı anlaşılır.

Felsefeye karşı olumsuz tavır takınan tanınmış kişiler arasında İmam Malik (ö.795), Makrızı (ö.1441), Şehrezuri (ö.1245), İbnü's Salah (1245), Ahmed b. Hanbel (ö.855), İbn Hazm (ö.1064), İbn Cevzi (ö.1200), İbn Teymiyye (ö.1328)'yi zikredebiliriz.³

Araştırmamıza filozoflara yaptığı şiddetli eleştirileri ile konu olan İbn Teymiyye'nin en çok tenkit ettiği filozoflar Aristoteles ve onun takipçileri olan Meşşai filozoflardır. İbn Teymiyye, müslüman filozofların hem Müslüman olduklarını söyleyip hem de Aristoteles'e aşırı derecede bağlılık gösterdiklerini, bu yaklaşımları sebebiyle de ne tam filozof ne de tam Müslüman oldukları fikrini taşımaktadır.⁴

Bilginimiz Aristoteles ve benzerleri felsefenin büyüklerinin, düşüncede ve tefekkürde ileri gitmelerine rağmen, putlara ve yıldızlara tapınmaktan kendilerini kurtaramadıklarını söyler. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Aristoteles, milattan üç asır önce yaşamış, Makedonya Kralı'nın oğlu Büyük İskender'e vezirlik ve danışmanlık yapmıştır. İskender ona ayrıca bir de Roma ve Yunan tarihi yazdırmıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu İskender Allah'ın Kur'an'da belirttiği İskender değildir. İbn Sina ve arkadaşları böyle sanmaktadırlar.⁵

³ Bayrakdar, **a.g.e.**, s.129.

⁴ İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünneti'n Nebevi**, Mısır 1321, I, s.99.

⁵ İbn Teymiyye, **Velayet Risalesi**, İstanbul 1996, s.20.

İb Sina'nın eserlerinde İskender hakkında böyle bir iddia öne sürdüğüne dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

İbn Teymiyye, “Allah’ın Kur-an’ın’da belirttiği İskender” sözü ile Kehf suresinde geçen⁶ Zülkarneyn’den bahsetmektedir. Ancak Zülkarneyn lakabı ile İskender’in kastedildiği kesin değildir. Tarihte Arap olmayan fatihlere Zülkarneyn denildiği ve bu fatihlerin en son yaşayanı İskender olması dolayısıyla çoğu bilgin arasında Zülkarneyn şöhreti İskender’e verilmiştir.

2.İbn Teymiyye ve Yaşadığı Dönem

Şeyhulislam ve Takiyuddin lakapları yanında Ebu’l –Abbas künyesiyle meşhur olan İbn Teymiyye’nin asıl adı Ahmed’dir. 661/1263’de Harran’da doğan ve 728/1328’de 67 yaşında Şam’da vefat etmiştir.⁷

Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin ve bilhassa dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye ile onun amcası Fahreddin İbn Teymiyye’nin bölgede Hanbeli mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur. Babası Abdülhalim, aile geleneğini Harran’da devam ettiren bir Hanbeli alimdir. 656 yılında Moğollar’ın Bağdat’ı istila etmeleri ve akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine, 667’de Şam’a göç eder.⁸ Burada eğitimine başlar. Hadis, tefsir, fıkıh, dil ve bir çok alanlarda alimlerden ders alır. Abbasi hilafetinin çöküşünden dolayı Mısır’a kaçan ilim adamları ve Endülüs Emevilerinin Hıristiyanlar tarafından sürülmesi ile Haçlılardan kaçan Filistin ve çevresindeki ilim adamları, Mısır’ı bir ilim merkezi haline getirdiği gibi hicret edenlerin yanlarında getirdikleri kitaplar bu dönemde ilmi canlılığı artırmıştır.⁹

⁶ Kehf ; 18/83-89

⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Beyrut 1977, 2. baskı., XIII, s.241.

⁸ İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s.303.

⁹ İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s.303; Salih Özer, *İbn Teymiyye Örneği* (Sünneti ve Hadisi yeniden düşünmek), İstanbul 2004, s.17.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin en önemli iki olayı Haçlı savaşları ve Moğol istilasının olumsuz etkileridir.

Hıristiyanların dini bir gerekçeye dayandırdığı Haçlı seferleri ve zulümleri, Müslümanlarda doğal olarak tepki yaratarak, dinî bir hamiyet duygusu oluşturmuştur. Dahası içerden Şii fırkaların bazılarının haçlılara ve Moğollara destek vermeleri İbn Teymiyye tarafından asla unutulmamıştır.¹⁰

Hülagü'nün H.656 yılında Bağdat'ı işgal ederek ilim adamlarını ve halkın çoğunu öldürmesinde dönemin veziri Şii Muhammed Alkami'nin büyük rolü olmuştur. Buradan İbn Teymiyye'nin Rafizilere neden bu kadar düşman olduğu anlaşılmaktadır.¹¹

Siyasi kargaşalarla dolu olan İbn Teymiyye döneminde, daha önceki dönemlerin fikri tartışmalarla dolu mirasının da etkisiyle, fıkhıta ve akidede mezhebi taassup belirgin hale gelmiştir. Sünni alimler kendi aralarında görüş farklılıklarına tahammül edemez olmuşlar ve tartışmalı ortamlar oluşturmuşlardır. Hanbeli-Eş'ari sürtüşmesi çoğu kez büyük sarsıntılara yol açmıştır.¹²

İbn Teymiyye inanç konusundaki kargaşanın ve bölünmüşlüğün, çevredeki düşmanlara kolay av olmaya sebep olduğu kanaatindedir. İç kargaşa ve dış tehdit yaşayan bir toplum içinde yaşadığından, daha çok akaid konularına önem vermiş ve toplumu Kur'an ve Sünnet çerçevesinde toplamaya çalışmıştır. İnanç konusundaki ihtilaflara tolerans göstermeyerek o tür sorunlara bizzat kendisi cevap vermeye çalışmıştır.

İbn Teymiyye'nin Müslüman olan Moğollarla ilgili olarak Müslüman olmadıkları fetvası, Şii fırkalarla ilgili fetvaları, Hıristiyanlara reddiyesi, çevre kültürlerden sızan Yunan felsefesine, mistik felsefelere cevapları ve bidatçı

¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, **İbn Teymiyye**, İstanbul 1988, trc.komisyon , s.9.

¹¹ İbn Kesir, **a.g.e.**, XIII, s.196.

¹² İbn Kesir, **a.g.e.**, XIII, s.19,20.

cereyanlarla ve felsefi sufizmle mücadelesi, bu bağlamda hatırlanacak hususlardır.¹³

İbn Teymiyye'nin, İslam toplumuna sosyal ve dini ıslahatlar getirmeye yönelik olağanüstü gayretinde, kelamcı, filozof ve sufilere karşı takındığı aşırı tutumunda seleflerinden etkilenmiş olup olmadığını söylemek kolay değildir. Eserlerinin dikkatli bir gözle incelenmesiyle, ıslahat şemasını formüle ederken onun ilk müttaki Müslümanlar(selef üs salihin) haricinde hiç kimseyi örnek almadığı ortaya çıkar. Bu onun hareketinin sık sık niçin Selefi hareket diye adlandırıldığını açıklar. Onun düsturu, "Kur'an'a ve Resulün (s.a.v) sünnetine dön" idi. Bütün bid'atlere amansızca karşı çıktı. O İslam'ın tasavvuf, Vahdet-i Vücut, Kelam, Felsefe akımları ve tüm batıl itikadlarla aslından uzaklaştırıldığı kanaatindeydi.¹⁴

¹³ Ferhat Koca, **D.İ.A.**, "İbn Teymiyye", 394.

¹⁴ M.M. Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Komisyon, İstanbul 1991, III, s.20.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN TANRI'NİN VARLIĞI VE SIFATLARI HAKKINDA İSLAM FİLOZOFLARINI ELEŞTİRMESİ

A.ALLAH'IN VARLIĞINA İMAN VE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Allah'ın varlığı mevzuu, Kur-an'da, insan için bilinmesi doğal, yani açık ve zaruri bir hadise olarak kabul edilmiştir. Allah'ın varlığını ispat etmek İslam felsefesinin ve ilahiyatın en merkezi problemlerinden biridir.

Marifetullah konusunda filozoflar arasında ittifak olmadığını belirten İbn Teymiyye imanın fitri bir mesele olduğunu söylemektedir.

Bu bölümde İbn Teymiyye'nin İman ve isbât-ı vâcib¹⁵ konusunda filozofların kullandığı felsefi delillere yaptığı eleştirilerine yer vereceğiz.

1.Allah'ın Varlığına İman

İbn Teymiyye, iman konusunda filozofları insanların islam'a en uzağı olarak görmektedir. Çünkü filozoflar imanı, soyut aklın Allah'ı tüm sıfatlardan soyutlayarak mutlak olarak kabul etmesidir diye tanımlamışlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş, Allah'ı sırf zihinsel gerçekliği olmayan bir dereceye indirgediğinden dolayı görüşlerin en fenasıdır.¹⁶ Ona göre Allah'ın varlığının bilgisi fitri bir karakter taşır, yani Allah'ın var olduğunun bilgisi doğuştan tüm fitratlarda bulunuyor olup sonradan kazanılmış değildir. Yaratıcıyı ikrar bilgisi insan zihninde, “ikinin yarısı birdir” ve “bir cisim aynı anda iki

¹⁵ İsbât-ı vâcib konusunda filozofların delilleri için bkz.Bekir Topaloğlu, **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, Ankara 1971.

¹⁶ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl**, Riyad 1981, IX, s.61-62.

yerde bulunamaz” şeklindeki matematik ve fizik kesinliklerinden daha köklüdür. Çünkü bu gibi bilgiler fitratlara ters düşebilirken ilahi bilginin hiçbir fitrata aykırı düşmesi düşünülemez.¹⁷

İbn Teymiyye fitrat delilini açıklarken pek çok ayet ve hadis zikreder.¹⁸ Ayet ve hadisleri zikrettikten sonra sonuç olarak fitratın Allah’ı tasdik ve ona teslim olmak manasını taşıdığını ifade eder. Üstelik İbn Teymiyye’ye göre insanın fitratı yaratıcısını Allah’ın varlığına delil getiren ayetler olmadan da tanır, kabul eder. Çünkü insan bu özellikte yaratılmıştır. Eğer bu ayetler olmadan yaratıcısını tanıyamaz bir nitelikte olsaydı, onların yaratıcıya işaret eden ayetler olduğunu da bilemezdi. Çünkü onların yaratıcıyı gösteren birer ayet ve işaret olması, ismin ismi taşıyan varlığı göstermesi gibidir. İşaretten önce bu işaretin gösterdiği varlığın zihinde belirlenmiş, algılanmış ve ismin ona ait olduğunun bilinmiş olması gerekir.¹⁹

İbn Teymiyye kelamcı ve filozofların kullandığı imkan, hareket gibi zihni ve felsefi delillere itibar etmez. Çünkü bu delillerin önermelerinde her şeyden önce o kadar fazla ayrıntı ve tasnif vardır ki bunlar adeta Allah’ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da güçleştirmekte ve ispata engel olmaktadır.²⁰ Allah’a iman açısından hadis, muhdis gibi kavramlara ihtiyaç yoktur. Çünkü bilginimize göre ne şumûli ne de temsili kıyas kişiyi Allah’a imana götürmez. Her şeyden önce kıyas Allah için kullanılamaz. Allah’ın eşi, benzeri, ortağı yok ki onunla kıyaslansın.²¹ İbn Teymiyye insanın hiçbir harici delile ihtiyaç duymadan varlığı fitri olarak vacip ve mümkün diye ikiye ayırdığını, vacibin yokluğu kabul etmemesine karşın mümkünün yokluğu kabul ettiğini; yine vacibin ihtiyacsız, mümkünün ise ihtiyaç içinde olduğunu beyan eder.²²

¹⁷ İbn Teymiyye, **Minhacü’s Sünneti’n Nebevi**, I, s.21.

¹⁸ Rum; 30/31, Lokman; 31/25.

¹⁹ İbn Teymiyye, **Külliyât**, çev.Komisyon, İstanbul 1989, II, 115-116

²⁰ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud**, I, s.38,39.

²¹ İbn Teymiyye, **Külliyât**, II, s.122.

²² İbn Teymiyye, **Külliyât**, II, s.126.

İbn Teymiyye'ye göre "Bir'den ancak Bir çıkar" sözleriyle Allah'ın birliğini ispat etme çabaları Kur'an mesajına aykırı bir metottur. Her şeyden önce sudur teorisindeki "bir" kavramı muğlaktır. Buradaki "bir" sadece hariçte varlığı olmayan zihni bir kavram olup kendisiyle alemin mi yoksa Allah'ın mı kastedildiği anlaşılammaktadır.²³ O bu tenkidini şu sözleriyle dile getirir: "Filozofların "Bir'den ancak Bir çıkar" sözleri yanlıştır; zira Allah şöyle buyuruyor: "Biz her şeyden iki tane yarattık."²⁴ Bu ve benzeri ayetler ise şunu gösteriyor: Çıkışların (tevellüdlerin) Allah'tan olduğunun imkansızlığını ve bu çiftlerin yaratıcısının tek olduğunu hatırlatır. Yine "yerin ve göklerin yaratıcısına ne bir çocuk, ne de bir eş isnat edilir. O her şeyi yaratmıştır ve O her şeyi bilir"²⁵ ayeti, Allah'tan tevellüdü nefyeder, çünkü bir şeyden tevellüd imkansızdır; zira tevellüd, ancak iki şey arasında olur..."²⁶

Kâzım Sarıkavak'a göre İbn Teymiyye'nin bu delili iptale yönelik söylediği sözlerin son cümleleri, Teymiyye'nin sıkı sıkıya bağlı olduğu hiçbir tavizi kabul etmediği kitap ve sünnete zıt bir durumu ortaya çıkarır. Sarıkavak'a göre belki İbn Teymiyye'nin bu sözleri doğru olabilir ancak getirdiği delili zayıftır. Çünkü gerek Kur'an'da ve gerekse sahih hadislerde ilk insan olan Adem'in tek olarak yaratıldığı belirtilmektedir. Bu da "Bir'den ancak Bir çıkar" tezini teyid eden bir delil olarak kullanılabilir.²⁷

İbn Teymiyye'nin Allah'ın varlığını ispat konusunda zihni ve felsefi delillere ihtiyaç olmadığı görüşünü doğru bulmamaktayız. Gazzâli gibi birçok düşünür, inanmanın fitri olduğunu, bozulmamış insan tabiatının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu söylemesine rağmen²⁸ yine de Allah'ın varlığıyla ilgili bir takım deliller öne sürmüşlerdir. Çünkü yapılacak fikri itirazlara ancak

²³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, I, s.402; İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünne**, I, s.111,112.

²⁴ Zariyat; 51/49

²⁵ En'am; 6/101

²⁶ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, I, s.38-39

²⁷ Kazım Sarıkavak, **Felsefe Dünyası**, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", Ankara 1997, say.24, s.67.

²⁸ Gazzâli, **İhya-u Ulumi'd-din**, İstanbul trs., I, s.120,128.

fikirle karşılık verilebilir. Ayrıca insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Şüphe içinde olan veya inanç yolundan sapan insanları tatmin etmek için zihni delilleri ortaya koymanın gerekli olduğu kanaatindeyiz.

2.İmkan Delili

Kozmolojik deliller ailesi içinde meşhur olan imkan delili şu şekilde tanımlanmıştır. Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şeyler görmekteyiz.

Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, ya da onu var kılan başka sebep vardır. Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, varolmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu saçmadır. O halde, varlığı mümkün olan şey, varolmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir. Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür , ya da o, zorunlu bir varlıktır. Eğer sebep olan varlık mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı olur. Teselsül denen bu sürüp gitme mümkün değildir. O halde, varlık veren sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir.²⁹

Farabi ve özellikle İbn Sina'nın kullandığı imkan delili İbn Teymiyye'nin sert eleştirilerine maruz kalmıştır.

İbn Sina düşünce sisteminde her varlık, özüne oranla ya "vacib"dir veya değildir. Bu değerlendirmede varlık, göz önünde tutulmadan ele alınmıştır. Eğer bir varlık için, varolma özelliği zorunlu bir nitelik ise, o varlık gerçek bir varlıktır; yani o, kendi özüyle vacibdir. Varolmak için dışardan herhangi bir şeye ihtiyaç yoktur, varlığı kendisiyle kaimdir.³⁰ Eğer varlık mevcut, fakat

²⁹ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir 1999, s.52,53.

³⁰ İbn Sina, **el-İşarat**, Mısır 1908, s.36.

varlığı zorunlu (vacib) değilse, bu takdirde³¹ mümkün varlıktır. Herhangi bir şeyin varolabilmesi için bir sebep yoksa imkansız (mümteni)dır.

İbn Sina'nın bu tür düşünceleri, varoluşta "imkan" kavramının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre "mümkün"varlık, varolabilen ve varolamayan olarak ikiye ayrılır. Ancak, başka biriyle varlığı zorunlu (vacib bi gayrihi)ve gene başka biriyle imkansız(mümteni bi gayrihi) olmak fikri imkan düşüncesini ortadan kaldırmaktadır.³² Eğer bir varlığın meydana gelmesi bir sebebe bağlı ise o varlık, bu sebebe binaen zorunlu (vacib bi gayrihi)olur. Varolması veya varolmaması hiç bir şart ve sebebe bağlı değilse, bu varlık için "imkan"söz konusudur. Bu durumda o, özü itibariyle zorunlu (vacib)olmadığı gibi, imkansız da değildir.³³ Buna göre mümkün kendinde hiç bir şekilde zorunluluğun olmadığı, yani ne var oluşunda ve ne de yok oluşunda zorunluluğun bulunmadığı şeydir.³⁴ Böylece her varlık, özüyle "zorunlu (vacib)" veya özüne göre olabilir (mümkün)olarak iki kategori içinde bulunmaktadır.³⁵

İbn Teymiyye, İbn Sina'nın zorunlu mümkün anlayışını reddeder. O'na göre Arapça'da bunun karşılığı yoktur. Bir şey hem vacib hem de mümkün olamaz. Onun vacib bi gayrihi dediğini kadim varlığın içinde görmek lazımdır. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşüncesinde fitri olarak varlığın kadim ve muhdes diye ikiye ayrıldığını biliyoruz.³⁶ Ona göre fitri olarak biz bu ayrımı yapmamış olsak ne kelamcıların hudus delili ne de filozofların imkan delili bu ayrımı yapmamızı bize sağlayamaz.³⁷ İbn Teymiyye'ye göre Allah dışında hiçbir varlık vacib ve kadim değildir. Mümkün kavramı da İbn Sina tarafından tahrif edilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre mümkün edilgen olup İbn Sina'nın zannettiği gibi kendi başına bir varlık yoktur. İbn Sina'nın tanımladığı şekilde mümkün,

³¹ İbn Sina, **a.g.e.**, s.36.

³² Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara 2002, s.51.

³³ İbn Sina, **a.g.e.**, s.37.

³⁴ İbn Sina, **Necat**, Mısır 1938, s.224.

³⁵ İbn Sina, **a.g.e.**, s.37.

³⁶ İbn Teymiyye, **Külliyat**, V, s.389.

³⁷ İbn Teymiyye, **Külliyat**, V, s.389.

olması ve olmaması imkan dahilinde olan şey değil, bilakis varlığını Vacibü'l-Vücut'dan alandır.³⁸

İbn Teymiyye, İbn Sina varlık anlayışıyla, âlemin nur(aydınlık) ve zulmet(karanlık) diye iki asli unsurdan oluştuğunu kabul eden Mecusilere benzediğini söyler. Mecusilerden bazılarına göre bu iki unsur kadim iken, bazılarına göre zulmet muhdestir.³⁹

İbn Teymiyye, İbn Sina'nın vacib bi gayrihi tanımının tamamen yanlış olduğunu, bu anlayışın Tanrı'yı inkara yol açacağını söylemektedir. Bir taraftan feleği kadim kabul ederken, diğer taraftan mümkün kabul etmenin hem akla hem de sem'iyata ters düştüğünü söylemektedir. İbn Teymiyye eğer bir şekilde, mümkünü kadim kabul edersek beraberinde pek çok sorunu da ortaya koyacağımızı ve âlemin yaratılışını ispatlayamayacağımızı belirtmektedir.⁴⁰

İbn Teymiyye'ye göre, İbn Sina'nın "zorunlu varlık" kavramının insanları alıştıracığı sonuç, ya mutlak varlığı kabul etmek suretiyle kadim – mümkün ayrımını reddeden Vahdet-i Vücut anlayışıdır, ya da bu konuda net bir görüşe ulaşamayan agnostik anlayıştır.⁴¹ Bu nedenle İbn Teymiyye'ye göre İbn Sina'nın vacib bi gayrihi şeklindeki akla ters düşen tanımı, en sonun da vacip-mümkün ayrımını reddederek bütün varlıkları tek varlık kabul eden vahdet-i vucud anlayışını doğurmuştur. Nitekim İbn Arabi, İbn Seb'in, Sadreddin Konevi ve Tilimsani gibi mutasavvıflar, hâdis ve mümkün varlık ayrımını reddederek, bir tek mutlak varlığın bulunduğunu kabul etmişlerdir.⁴²

Kısaca İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın dışındaki bütün varlıkların zorunsuz (mümkün) olduğu ve bunların var edicinin bulunması gerektiği öncüllerine dayalı imkan delili, bir isbât-ı vâcib yöntemi olamaz.⁴³ Mümkün

³⁸ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.288.

³⁹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.288.

⁴⁰ İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünn**e, I, s.61,62.ââ

⁴¹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.239.

⁴² İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.277.

⁴³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, VIII, s.202.

kavramı dilde "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa İbn Teymiyye'ye göre mümkünlüğün ötesinde muhdes demektir. Ancak İbn Sina ve diğer bazı filozofların bir yandan vacib bi gayrihi teorisiyle alemi, yokluğu düşünülmeyen, öncesiz ve başlangıçsız kabul ederken, öte yandan varlığı ve yokluğu eşit mümkün statüsünde görmeleri tutarsız bir yaklaşımdır. Ayrıca sonsuza kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açar ve bunlar kendilerinin dışında zorunlu bir varlığa bağlanamaz.⁴⁴

3.Hareket Delili

Aristoteles felsefesindeki, Tanrı'nın, alemin ilk hareket ettiricisi (muharrik-i evvel) olması gerektiği kabulüne dayanan hareket deliline karşı İbn Teymiyye ciddi eleştiriler yapmıştır.

Aristoteles'e göre , tabiatta gerçekte büyük bir sebebin, illetin bulunması zorunludur. Yani tabiattaki bütün olayları ilk defa harekete geçirmiş olan bir illetin mevcut olması gerekir. Ayrıca bu harekete geçirici sebebin, sadece hareketi intikal ettiren değil, doğrudan hareketi yaratan bir sebebin de olması gerekir. Sonra harekete geçiren sebebin, aynı zamanda, muayyen bir gayeye varmak isteyen bir sebep, yani makul ve ilahi bir sebep de olması gerekir. Kendisi hareketsiz olan bu ilk hareket ettiricinin, varlığı hareket ettirmesi mekanik bir nedene değil, gâi bir nedene dayanmaktadır; çünkü o, maddeyi belirli bir gayeye yönlendirmek için uyarır. Bu kuvvet, maddi olmaktan tamamen soyutlanmış Salt Form (suret)dur.⁴⁵ Salt Form, ezeli ve ebedidir, değişmez ve hareketsizdir, diğer bir ifade ile Tanrı'nın ta kendisidir⁴⁶.

⁴⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VIII, s.202.

⁴⁵ Hüsameddin Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Konya 2000, s.261.

⁴⁶ Erdem, **a.g.e.**, s.261.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Sina ve İslam filozofları ilk muharrik yerine Vâcibü'l Vücûd'u koymuşlarsa da bununla Grek felsefesinde kullanılan delil değişmemektedir. Filozoflar, bu delilde Tanrı'yı hareketin fail sebebi değil gâi sebebi saydıkları için âlem, Allah'ın yoktan yaratması yerine alemin Tanrı'ya olan sevgi ve iştiyakından doğan hareketini esas almışlardır.⁴⁷ Dolayısıyla onlar Allah'ın yaratıcılığını ve havadisın faili olma özelliğini ortadan kaldırmış ve onu nâkıs duruma düşürmüşlerdir.⁴⁸

İbn Teymiyye'ye göre bu delille Allah'ın âlem karşısındaki durumu, namazda cemaatin kendisine tabi olduğu imam konumuna düşmektedir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün de bir mesnedi bulunmadığından bu delil baştan itibaren geçersizdir. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristoteles felsefesindeki hareket delilinde Tanrının evreni doğrudan hareket ettirmesi değil, ekmeğin acıkan veya suyun susayanı harekete geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur.⁴⁹

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar Kur'an-ı Kerim'de Hz.İbrahim'in kavmini Allah'a davet ederken söylediği ; "Ben "uful" edenleri sevmem"⁵⁰ ayetine dayanarak yıldız, güneş ve ayın hareketinden dolayı peygamberin böyle söylediğini iddia etmişlerdir. Kelamcılara göre hareket eden şeye "uful etti" denir. Bilgimize göre kelamcıların açtığı yanlış kapıdan giren filozoflar ayeti kendilerine göre manalandırarak "uful etti" kelimesini "değiştirdi" diye yorumladılar. Onlara göre imkan delilinin kaynağı Kuran'dır.Çünkü Hz.İbrahim güneş, ay ve yıldız gibi varlıkların teğayyur etmeleri sebebiyle Tanrılığa layık olmadıklarını halkına anlatmıştır. Ayrıca onlar hareket ve değişimin cisimlerin

⁴⁷ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, VIII, s.139.

⁴⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VIII, s.139,140.

⁴⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VIII, s.140,141.

⁵⁰ En'am, 6 /76

hudusunun seçik alametleri olduklarını söylerler.⁵¹ İbn Teymiyye bu teoriyi şu gerekçelerle reddeder:

Birincisi bu teori Müslüman alimlerce savunulmamıştır ve Hz. İbrahim'in halkının böyle düşündüğüne dair elimizde hiç bir işaret bulunmamaktadır. Hz.İbrahim'in halkının semavi cisimlere ibadet etmelerinin sebebi, onların kendilerini kötülüklerden koruyacak ve onlara iyi şans getireceklerine dair hurafeye dayalı akidelerine atfedilebilir.⁵²

İkinci olarak Hz.İbrahim yıldız, ay ve güneşin hareket ettiğini gördüğü zaman değil, aksine bunlar kaybolup gizlendiği zaman "batanları sevmem" demiştir. Eğer Hz. İbrahim'in bu sözünden maksadı hareket eden şeylerin alemlerin rabbi olmayacağına delil getirmek olsaydı bile, bu kıssa onların aleyhine delil olurdu. Çünkü Hz. İbrahim yıldızın, ayın ve güneşin doğmasını ve batma vaktine kadar semadaki hareketini bu hususu red için delil saymamıştır. Aksine bu hususun delili olarak bunların batmasını kabul etmiştir. Hz. İbrahim'in delil getirmekteki maksadı konusunda bunların iddiası doğru olsaydı bile, bu onların maksadının zıddına delil teşkil eder, hareket etmenin hadis oluşun delili sayılmasının batılılığına işaret olurdu.⁵³

Üçüncü olarak Araplara göre uful kelimesi güneşin, ayın batması ve örtülerle setredilmiş olması anlamlarına gelir. Onlar bu kelimeyle filozofların anladığı gibi "hareket" ve "değişme"yi hiç bir zaman kastetmemişlerdir.⁵⁴

⁵¹ İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünn**e, I, s.197.

⁵² İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.197.

⁵³ İbn Teymiyye, **Külliyat**, V, s.418,419; M.Şerif, **Klasik İslam Filozofları**, İstanbul 2000, s.37.

⁵⁴ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.197.

B. ALLAH'IN SIFATLARI İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu Tanrı'nın sıfatları konusunu ortaya çıkarmaktadır. Tanrı'nın sıfatları meselesi dinle felsefe arasında zaman zaman çekişme ve zıtlıklara sebep olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birliği⁵⁵ ezeli ve ebedi olduğu⁵⁶, ezeli ve ebedi oluşuna mahsus bir çok sıfatları bulunduğu, zati sıfatlarına göre Allah'ın kadir olduğu, her şeyi bilici, görücü ve işitici olduğu, evreni en güzel surette yaratan halik olduğuna dair pek çok ayet bulunmaktadır. Yine insanları yaptıkları iyiliklere göre mükafatlandıracağı⁵⁷, fakat kötülükleri de cezasız bırakmayacağı⁵⁸, mutlak varlık olduğu ve Vâcibü'l-Vücûd, kulluk ancak kendisine yapılabilecek olan, ibadet edilmesi gereken tek varlık olduğu⁵⁹, kısaca kendi iradesiyle kaim Rab olduğu gibi inançlar, hep İslam'ın temeli Kuran'ı Kerim ve imanın da temel şartlarına dayanır.

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadimdir, yokluğu imkansızdır, bu sıfatların bir faili de yoktur.⁶⁰ Ayrıca Allah'ın sıfatlarında tevil yapmak Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için tahrif niteliğindedir. İbn Teymiyye sıfatları tevil edenleri sapkınlıkla suçlamaktadır.⁶¹ İbn Teymiyye'ye göre felsefeciler ve kelamcıların Allah'ın sıfatlarını tevil etmelerine karşılık Selef'in bundan kaçınması, Selef'in Kur'an'ı onlardan daha iyi bildikleri anlamına gelmektedir.⁶²

⁵⁵ İhlas, 112/1-4,.

⁵⁶ Bakara, 2/255

⁵⁷ Zilzal, 99/6

⁵⁸ İbrahim, 14/47

⁵⁹ Fatıha, 1/1-4

⁶⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.297..

⁶¹ İbn Teymiyye, **İstiva Risalesi**, İstanbul 1996, s.30,31.

⁶² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.10,12.

İbn Teymiyye teşbih ve tecsim tehlikesi gerekçesiyle sıfatları nefyetmenin doğru olmadığı görüşündedir. Tevilcilerin “ Peygamber, Allah’ın sıfatlarına dair nasslarla, batıl şeylere inanılmasını istememekle birlikte bunlarla kastedilen anlamları onlara açıklamamıştır. Böylelikle gerçekleri akıllarıyla bulmalarını ve bu nassları medlulünden başka yönlere çevirmeye çalışmalarını istemiştir. Bu suretle de onları imtihan etmeyi ve akli işlevsel kılmayı murat etmiştir” sözlerini eleştirir.⁶³

İbn Teymiyye filozofların arşla sekizinci veya dokuzuncu feleği kastetmelerine karşı çıkar. Ona göre arş, arzın üstündeki bütün feleklerin fevkindedir⁶⁴. Filozoflara karşı Allah’ın göklerde, bizim fevkimizde olduğunu söyleyen İbn Teymiyye’nin Allah’a üstte olma vasfını verdiğini görmekteyiz. İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Selefin sözleri ya nass veya zahir olarak Allah’ın her şeyin, ‘Arş’ın ve semanın üstünde bulunduğunu ifade eden sözlerle doludur. ‘Hoş sözler O’na yükselir.’⁶⁵ ve ‘Rahman, Arş’a istiva etti.’⁶⁶, ‘Melekler ve Ruh O’na yükselir.’⁶⁷ gibi ayetler bunu göstermektedirler. Çok sayıda sahih ve hasen derecesinde hadis⁶⁸ de Allah’ın fevkiyetini ispat eder.⁶⁹ İbn Teymiyye sözlerine şöyle devam eder: “Ne Kur’an’da ne sünnette, ne de Selefin sözlerinde buna aykırı bir ifade vardır. Bunların hiçbiri Allah’ın gökte ve Arş’ın üstünde olmadığını, O’nun her yerde olduğunu, her yerin O’nun için bir olduğunu, O’nun bu alemin içinde veya dışında bulunmadığını, aleme bitişik veye ondan ayrı olmadığını, O’na parmak v.s. işaret olunamayacağını ifade eden bir söz söylemişlerdir.”⁷⁰ Bu ifadelere baktığımızda İbn Teymiyye’nin tevilcileri reddedeyim derken sıkı sıkıya bağlı olduğu İslam’ın temel prensiplerinden tenzih ilkesine zıt bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir.

⁶³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.31.

⁶⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.154,156.

⁶⁵ Fatır, 35/10.

⁶⁶ Taha, 20/5.

⁶⁷ Nisa, 4/158.

⁶⁸ Bkz. İbn Mace, Zühd, 31; Müslim, Zekat, 65; Ebu Davud, Menâsik, 56.

⁶⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.10,12.

⁷⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.14.

1) Birlik ; Vahdaniyyet

Kur-an'da Allah'ın birliği kavram olarak "Ehad"⁷¹ ve "Vahid"⁷² kelimeleriyle anlatılmaktadır. "Ehad" ile "Vahid" lafız bakımından aynı manayı ifade ederler. "Yalnız" ve Tek"⁷³ anlamına gelen bu iki kelime arasında, kullanım açısından, çok ince farklar mevcuttur. "Vahid" sayıların ilk rakamının, yani "bir" in ismidir Sayı saymaya başladığımız zaman "vahid-bir" diye başlarız. Ama "Ehad" kelimesini kullanarak sayı sayamayız⁷⁴. İbn Manzur'un ifadesiyle, ""Ehad" kendisiyle birlikte zikredilen sayıların tamamını nefyeder. Onun için "Ehad" ismi olumsuzluk makamında, "Vahid" ise isbat makamında kullanılır.⁷⁵ Şunu belirtmek gerekir ki Allah birdir dediğimizde, birlik sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir "cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan" demektir.⁷⁶

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar konusundaki tevhidle ilgili olarak takip edilmesi gereken esas, Allah'ın bizzat kendisi ve resullerinin gerek ispat (kabul)ve gerekse nefyetme(reddetme)açısından vasıflandırdıkları şeylerle vasıflandırılmasıdır.⁷⁷ Ümmetin selef ve imamları, O'nu başka şeye benzetmekten kaçınarak ve tahrifle tatile sapmadan Allah'ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişler, kendisi hakkında reddettiğı şeyleri de, ne isimlerini ne de ayetlerini inkara sapmadan reddetmişlerdir.⁷⁸

İslam filozoflarına göre, Allah, "vahidül-hak", yani gerçek anlamda tektir. Evvela O, sayıca tektir ki, bu anlamdaki tekliğı anlatmak için genellikle "âhad" kelimesi kullanılır.⁷⁹

⁷¹ İhlas, 112/1

⁷² En'am, 6/19; Ra'd, 13/16; İbrahim, 14/52; Nahl, 16/22; Ankebut,29/46; Saffat, 37/4.

⁷³ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul trs., IX, s.6277.

⁷⁴ İbn Manzur, **Lisanu'l Arab**, Beyrut 1968, III, s.448,451.

⁷⁵ İbn Manzur, **a.g.e.**, III, s.451.

⁷⁶ Gazzâli, **el- İktisad fi'l İtikad**, nşr. İ.Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara 1962, s.71.

⁷⁷ İbn Teymiyye, **İsim ve Sıfat Tevhidi**, trc:Komisyon, İstanbul 1996, s.4.

⁷⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.5.

⁷⁹ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s.137.

İkinci olarak , Allah mürekkebe olmaması, basit olması bakımından da tektir. Allah cüzlere, fasıllara bölünemez; bundan dolayı da O mantıki açıdan, bir tarife tabi tutulamaz .

Üçüncü olarak , “Allah kendine özgü” bir varlık olduğu için de tektir. O, kendisine başka biri tarafından varlık verilmemiş olan, sebebi olmayan bir “Vâcibül-Vücûd” dur”.⁸⁰

Allah sıfatları bakımından da tektir. O’nun bilgisi, kudreti ve benzeri sıfatları hiç bir varlıkla mukayese edilemez. Farabi ve İbn Sina, zat ve sıfat arasında bir ayırım yapmaz, dolayısıyla sıfatları da “zorunlu” sayarlar. Bazı kelam alimleri ise zorunlu sıfat anlayışının kadim varlıkları çoğaltma tehlikesi doğuracağına inanmaktaydılar.⁸¹ İbn Teymiyye’nin filozofları en çok eleştirdiği konuların başında Allah’ın zat ve sıfat arasındaki ayırımı meselesinde düğümlenmektedir.

İbn Teymiyye’ye göre sıfatlar, Allah’ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için, sıfatların kabulüyle zat ve sıfatların arasında bir terkipten de söz edilmiş olamaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat veya yalnız sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla nitelenen zattır, dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıki olarak zatın varlığını da tehlikeye sokmuş olur.⁸²

Bilginimiz sıfatları işlevsiz kılıcı, reddedici sözleri ilk söyleyenin Ca’d b. Dirhem olduğunu ve ondan da Cehm b. Safvan’ın aldığını söylemiş ve Cehm’in Yahudilere, Sabiilere ve Müşriklere dayanan kültür silsilesini anlattıktan sonra Cehmi sözlerin Bişr b. Gıyas el-Mureysi’nin güruhu ile yayıldığını ve onların yaptıkları te’villerden bazılarının aynısının bazı zatlarda bulunduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye’nin bunlar arasında Gazâli’yi

⁸⁰ Aydın, a.g.e. ,s.138.

⁸¹ Aydın,a.g.e. ,s.138.

⁸² İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud**, III, s.292-293.

zikretmesi ilgi çekicidir.⁸³ Yine İbn Teymiyye'ye göre Farabi de Harran'da kalmış, bütün felsefesini Sabii filozoflardan almıştır.⁸⁴ Çünkü Harran ehli içinde Ken'anlıların ve Nemrud dinine inananların kalıntıları olan birçok Sabii ve filozof vardır⁸⁵.

İbn Teymiyye'nin Farabi'nin bütün felsefesini Sabi filozoflardan aldığı iddiası üzerinde durmak gerekir. Farabi'nin Harran'a gidip orada Yuhanna İbn Haylan'dan Aristo mantığını ve "II. Analitikler" kitabını öğrendiğini biliyoruz⁸⁶. Ali Sami en-Neşşar, yapılan araştırmalarda Farabi'nin Harraniyye mezhebini talim ettiğini söylemektedir.⁸⁷ Harraniyye mezhebi Me'mun zamanından itibaren Sabie olarak adlandırılmıştır.⁸⁸ Neşşar'ın Biruni'den naklettiğine göre Harraniyye gerçek Sabiiler değildir.⁸⁹ Biruni'nin belirttiğine göre Harraniyye mezhebi hakkında bilinen tek şeyin Allah'ı birleyen, O'nu tüm çirkin sıfatlardan tenzih eden, O'nu olumlu (icabi) değil, olumsuz (selbi) olarak niteleyen ve bu hususta O'nun görmediğini, zulmetmediğini, mal ve mülk edinmediğini ve O'nu mecazi olarak esma-i hüsa ile isimlendiklerini söyleyen bir topluluk olduğudur.⁹⁰ Ali Sami en-Neşşar, Harraniyye mezhebi ile ilgili bilgileri sıraladıktan sonra bu mezhebin görüşlerinin, filozofların, özellikle de Aristo ve Eflatun'un görüşleriyle uyum içinde Yeni Eflatuncu bir okul olduğu sonucuna varır.⁹¹ Bu açıklamalardan sonra bizim kanaatimiz Farabi'nin tarihte bilinen Sabiilik diniyle alakası olmadığı yönündedir.

İbn Teymiyye'ye göre ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarla Allah'ın muttasıf olmaması düşünülemez. Eğer bunlar filozofların dedikleri gibi ilk illette bulunmuyorsa ona cahillik, iradesizlik ve acizlik gibi sıfatlar atfetmek

⁸³ İbn Teymiyye, **İstiva Risalesi**, İstanbul 1996, s.21,22.

⁸⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.21.

⁸⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.20.

⁸⁶ Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, s.174.

⁸⁷ Ali Sami en-Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İstanbul 1995, s.297

⁸⁸ en-Neşşar, **a.g.e.**, 291.

⁸⁹ en-Neşşar, **a.g.e.**, 292.

⁹⁰ en-Neşşar, **a.g.e.**, s.293

⁹¹ en-Neşşar, **a.g.e.**, s.296,297.

kaçınılmazdır.⁹² İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle beraber E'sarî anlayıştaki sıfatlar zat üzerine zait olduğu anlayışını da kabul etmez.⁹³ Gazzâli'nin sıfatlar zat'a muhtaçtır anlayışı şeklindeki yaklaşımını da kabul etmez.⁹⁴ Sıfatların zattan ayrı ontolojik varlıkları yoktur. Fakat filozofların yaptığı gibi tüm yetkinlikleri zat'a münhasır kılma yaklaşımı da reddedilmiştir. Sıfatlar zat'a dahildir.⁹⁵

İbn Teymiyye filozofların "Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilmesi halinde, eğer bu O'nun için bir kemali gerektiriyorsa, kendisinden başkasıyla kemal sahibi olmuş demektir ve bu zatı itibarıyla eksik olmasının ifadesidir. Eğer bu sıfatlarla nitelendirilmesi onun için bir eksikliği gerektiriyorsa, o takdirde bu sıfatlarla nitelendirilmesi caiz olmaz" görüşlerine şöyle cevap verir:

"Eğer bu filozoflar sıfatlar olmadan O'nun eksik olacağını anlatmak istiyorlarsa bu doğrudur. Kemal sıfatları onun için kaçınılmazdır. Eğer O; ancak nitelendirildiği sıfatlarla kâmil olmuştur, bu sıfatlardan soyutlanmış şekilde zatiyle mükemmel olamaz demek istiyorlarsa onlara şöyle cevap verilir: Bu sıfatlardan uzak bir zatın varlığı mümkün olsa, bu sıfatlar olmaksızın kemali de imkansız olur".⁹⁶

İbn Teymiyye, Eş'ari gibi sıfatları ispat eden bazı kimselerin "Bizler sıfatlar için "O değildir" (la hüve aynuhu) demediğimiz gibi, "sıfatlar O'ndan başkası değildir" (la hüve gayruhu) de diyemeyiz" sözlerine şöyle cevap verir: Bu düşüncenin kaynağı "gayr" (başka) kelimesi ile bir şeyin başkası ve aynı şekilde başka bir şeyin kendisinin olmadığını anlatılmak istenmesi ve bu gibi mücmel lafızların mutlak olarak kullanılmasının bozuk birtakım manalar vehmettirebilecek nitelikte olmasıdır.⁹⁷ Başkası ile kemal bulur diyen kimse, acaba bununla onun zatından ayrı bir şeyi mi, yoksa onun zatının gereği olan bir

⁹² İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.245-246.

⁹³ İbn Teymiyye, **a.g.e**, III, s.243-244.

⁹⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e**, III, s.394-395.

⁹⁵ İbn Teymiyye, **Minhacü's Süne**, I, s.70-71, **Der'u't-Teârud**, III, s.20-23.

⁹⁶ İbn Teymiyye, **İsim ve Sıfat Tevhidi**, s.174.

⁹⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e**, s.174.

sıfatı mı kastediyor?. Eğer birincisini kastediyorsa, buna imkan yoktur. İkincisini kastediyorsa, bu doğrudur. Zatının gerektirdiği şeyler olmaksızın, zatının varlığına da imkan yoktur. Nitekim o olmaksızın, zatının varlığına da imkan yoktur. İşte bu, zatından farklı herhangi bir şey ile değil, bizzat kendi zatıyla kamil olması demektir.⁹⁸

Allah'ın sıfatları O'nun zatının üzerinde bir fazlalık olup olmadığı sorusuna İbn Teymiyye şu cevabı verir: Eğer zat ile sıfatı reddedenlerin kabul ettikleri sıfatlardan soyutlanmış zatı kastediyorsanız, sıfatlar zatın üzerinde bir ilavedir. Fakat zat ile dışarıda varolan zat anlatılmak isteniyorsa, o zaman bu ancak kendisi için gerekli olan sıfatlarla varolabilir. Bu anlamda sıfatlar, bu sıfatlarla nitelenen zatın üzerine, sıfatlardan soyutlanmış kabul edilen zata zâid olsalar bile zâid değildirler.⁹⁹

İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarının mecazi olduğunu, hakikatin sadece kulun mahluk ve muhdes olan sıfatlarını kapsadığını, Allah'ın sıfatlarını kapsamadığını zanneden kimsenin son derece cahil olduğunu belirtir. Nasıl olur kul güzel isimlere layık ve alim, kadir, işiten ve gören denilmeye layık oluyor da, Yüce Allah ancak bunlara mecaz olarak layık oluyor?¹⁰⁰

Varlık, mahiyet ve zat denildiğinde, bu isim yaratanı da, yaratılanı da kapsar ve ikisi için hakikat olan bu isme yaratan yaratılıandan daha çok layık olur.¹⁰¹ Zat ve mahiyet, kadim ve muhdes diye ikiye ayrılıp Rabbin mahiyeti Zatının aynısı olduğu gibi, varlık da kadim ve muhdes diye ikiye ayrılıp Rabbin varlığı zatının aynısı ve kulun varlığı da zatının aynısıdır. Bir şeyi zatı onun mahiyetidir.¹⁰²

İbn Teymiyye, Allah'ın zatında çoğalma meydana gelebilecek düşüncesiyle ondan tüm sıfatları soyutlamalarına rağmen O'nu Mebde, Evvel,

⁹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s.174.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s.174.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s.175.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *İstivâ Risâlesi*, İstanbul 1996, s.201.

¹⁰² İbn Teymiyye, *İstivâ*, s.203.

mevcut, akıl, aşık, makul, fail, kadir, hayy, aşık, maşuk olarak kabul eden filozofların tutarsız oldukları şeklindeki Gazzâli'nin tenkidinin haklı olduğunu söyler.¹⁰³ Bu noktada Gazzâli'ye cevap veren İbn Rüşd'ün zat(öz)ın sıfatların çoğalmasıyla çoğalmadığı; filozofların bir şeyin fiil halinde bir iken kuvve halinde çok olabileceği fikrini kabul ettiklerini ileri sürmesine İbn Teymiyye'nin şiddetle karşı koyduğunu görüyoruz. Bu anlayışa göre ilimle kudret, kudretle irade, iradeyle mürid, ilimle alim bir kılınmış olup, yanlılığı akıl tarafından ortadadır. Bu sözü kabul ettiğimizde konuşanla kelam, oruç tutanla orucu aynı kabul etmemiz gerekir.¹⁰⁴

2)Ezelilik ve Ebedilik

Teist filozofların tanımına göre; Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez. O hep vardı ve daima var olacaktır. Tanrı yokluğu düşünülmeyen Vâcibü'l-Vücut'dur. Eğer O'nun olmadığı bir zaman düşünürsek, “sonradan olduğunu” yani “hâdis” bir varlık olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Hadis olan ise Tanrı olamaz.¹⁰⁵ Eğer Tanrı ezeli varlık olarak kabul edilmezse, ontolojik, kozmolojik ve teolojik delillerden vazgeçilmesi gerekir, çünkü her üç delilde bu inanca dayanır.¹⁰⁶

Tanrı'nın ezeliği problemi. Zaman meselesini de gündeme getirmiştir. Yani Tanrı zaman olarak mı ezelidir yoksa başka bakımdan mı ezelidir?. Tanrı zaman olarak ezeli ise, zamanın içindedir. O zaman O'nun kendisinden önce zaman geçtiği için bir eksiklik olur. Peki bu problem nasıl çözüme kavuşturulabilir?.

¹⁰³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.390-391 ; Krş.Gazzâli,**Tehâfütü'l Felâsife** (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.85.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, III, s.399.

¹⁰⁵ Mehmet Aydın,**Din Felsefesi**, s.139.

¹⁰⁶ Aydın, **a,g,e.**, s.139.

Mehmet Aydın Farabi ve İbn Sina'nın "feyz" yahut "sudur" nazariyesini benimseyerek bu problemi halletmeye çalıştıklarını ama başarılı olmadıklarını belirtir. Sudurcular sudur için bir başlangıç noktası koyamıyorlar; çünkü ilk varlık kendi kendini akletmesi ile ortaya çıkmakta ve bu akletmeye de bir başlangıç konamamaktadır. Konaşaydı, o zaman ilk Varlık'ın kendi kendini düşünmediği bir zamanın var olduğu akla gelirdi ki bu, ilahi varlık açısından imkansız bir şeydir.¹⁰⁷

İbn Teymiyye, İbn Sina gibi filozofların zamanı ezeli kabul etmelerini eleştirir. Bilginimize göre ezeli ve zorunlu varlık olmak birbirinden farklı şeyler değildir. Yani bir şey ezeli ise zorunlu, zorunlu ise ezeldir.¹⁰⁸

Bu aşamada İbn Teymiyye'nin eleştirisinde haklı olup olmadığını anlayabilmemiz için İbn Sina'nın ezeliği nasıl açıkladığını bilmemiz gerekir.

İbn Sina, Tanrı'nın ezeliği ile zamanın ezeliği meselesini şöyle açıklamaktadır: Zamanın mahiyeti hareketin ölçüsü, onun miktarı ve daha doğrusu onun niceliği (kemiyeti) olmasıdır.¹⁰⁹ Bu ister istemez öncelik ve sonralığı içermektedir. Öyleyse öncelik ve sonralık olmayan yerde zaman kavramı olamaz.¹¹⁰ Fakat zamanın önceliği ve sonralığı, yani öncelik ve sonralıkla ilgisi beraber bulunmaz. Önce olma bakımından öncelik yok olur ve peşinden sonra olma bakımından sonralık vücut bulur. İşte bu zamanın oluşmasıdır.¹¹¹

İbn Sina zamanı mantıksal bir şekilde üç kısma ayırır: Birincisi, değişen bir şeyin değişen bir şeye oranından meydana gelen zamandır. İkincisi değişen bir şeyin değişmeyen bir şeye veya bunun aksi değişmeyen bir şeyin değişene oranından meydana gelen şeylerdir ki buna da dehr denir. Üçüncüsü

¹⁰⁷ Aydın, a.g.e., s.140.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Külliyyât*, I, s.118.

¹⁰⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Mısır 1960, 3/505

¹¹⁰ İbn Sina, *el-İlahiyât; eş-Şifa*, Mısır 1956, 2/76.

¹¹¹ İbn Sina, *eş-Şifa*, 1/74.

ise değişmeyen bir şeyin değişmeyen bir şeye izafesinden meydana gelen zamandır ki buna da sermed denir.¹¹²

İbn Sina'ya göre değişen varlıklar değiştiklerinden ve değişme bir hareket olduğundan zaman içindedirler. Filozofumuz diyor ki, insanların bu dağılışa ve değişişe çok defa belli bir neden bulamayıp, ona en yakın zamanı gördüklerinden böyle nedenlerini bilmedikleri olayları zamana yüklerler, oysa zaman hiçbir şeyin nedeni değildir.¹¹³ İkincisi kendileri değil davranışları değişen ve böylece hareket eden, fakat özleri değişmeyen varlıklardır. Hareketleri zamanın içindedir ama tözleri, özleri değişmediği için onlar zamanı aşkındır. Bu varlıklarda felekler olup, varlıkları zamanla beraber yani süre (dehr) dir. Hareketleri ve duruş değiştirmeleri zamanla ölçülür ise de varlıkları sürede olduklarından, öncelikleri yoktur ve böylece öncesiz, ezeli olmuş olurlar¹¹⁴. Üçüncüsü ise ne zamanın içindedirler ve ne de zamanla beraberdirler. Onların hareketleri yoktur. İbn Sina'ya göre bu anlamda varlığın ancak ilk var (Tanrı) olması gerekmektedir.¹¹⁵

Görüldüğü üzere İbn Sina zorunlu varlığın ezeliyeti ile zamanın ezeli olmasını farklı sınıflara yerleştirmiştir..

3)İlim

İslam düşünce tarihinde en fazla tartışılan konulardan birisi de Allah'ın ilmi problemidir. Allah'ın ilim sıfatı, meşşâi filozoflarca son derece önemlidir. Çünkü bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Farabi bu konuda şöyle der: "Allah kendi özünü bilir. Kendi özünü bilmekle de alemini bilir. Tanrı ne maddedir ne de maddenin içindedir. O bilfiil varolandır. O'nun varlığında

¹¹² Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara 2001, s.121.

¹¹³ İbn Sina, **eş-Şifa**, 1/81.

¹¹⁴ Hüseyin Atay, **a.g.e.**, s.122.

¹¹⁵ Hüseyin Atay, **a.g.e.**, s.122.

gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey bulunamaz. Bu bakımdan O'nun bilgisinde bilen, bilinen ve bilgi; akıl, akleden ve akledilen bir ve aynıdır".¹¹⁶

Müslüman filozofları ilim konusunda ciddi bir şekilde ilk defa Gazzâli tenkit etmektedir. Gazzâli filozofların Allah'ın zatında değişme meydana getireceği iddiasıyla cüz'ileri külli bir tarzda bilir düşüncelerini reddeder. Ona göre İbn Sina'nın bu düşünceleri şeriatı kökünden sökmektir. Gazzâli ilmin bilenin zatına bir izafet olduğunu belirtir. İzafet değiştiği zaman zat kendi halinde kalır. Mesela benim solumda bulunan insan, benim sağıma geçse, değişen ben değilim odur. Diğer yandan eğer ilmin değişmesi alimin zatında bir şey değiştiriyorsa ilim çeşitlendikçe zatın da taaddüdü gerekir.¹¹⁷ Aynı şekilde söz gelimi güneş tutulmasını görenin durumunda olduğu gibi, zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez, sadece genel olarak tutulmayı bilir, aynı şekilde kişi olan insanı değil külli insanı bilir şeklindeki düşüncelerin hatalı olduğunu söyleyerek, buna dayalı olarak da Allah'ın hangi kulunun günahkar, hangi kulunun nebi olduğunu bilemeyeceğini ortaya çıkarır der.¹¹⁸

Gazzâli bilgiyi bir şeref, yokluğunu ise eksiklik kabul etmiştir. Ona göre İbn Sina dışındaki filozoflar Evvel'(Tanrı)in kendi zatının dışındakileri bildiğini inkar etmişlerdir. Bu filozoflara göre melek, insan ve akıl sahiplerinden her biri, kendi nefsinin ve mebbeini bildiği gibi gayrını da bilir. Evvel ise ancak kendi nefsinin bilir. Gazzâli, bu sözün insanlar için bile kullanıldığında eksiklik ifade edeceğini söyleyerek, filozofların Allah'ı, gayrını bilen hayvanlardan bile aşağı kıldıklarını iddia eder.¹¹⁹ İbn Teymiyye de bu konuda Gazzâli'nin fikrine iştirak etmektedir.¹²⁰ Aslında Gazzâli, Farabi ve İbn Sina'nın Allah'ın her şeyi bildiğini söylemektedir. Fakat yine de onları şiddetle eleştirir. Çünkü ona göre

¹¹⁶ Farâbi, **el-Medinetü'l-Fâdila**, Beyrut 1985, s.10

¹¹⁷ M.Türker Küyel, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara 1956, s.202; Krş. Gazzâli, **Tehâfüt**, s.158.

¹¹⁸ Gazzâli, **Tehâfüt**, s.1164; İbrahim Agâh Çubukçu, **Gazzâli ve Şüphencilik**, Ankara 1989, s.69

¹¹⁹ Gazzâli, **Tehâfüt**, s.100.

¹²⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.78.

filozoflar, sistemleriyle tutarlı olacaklarsa, Allah'ın kendi zatının dışında olanları bildiğini söyleme hakkına sahip değillerdir.

İbn Teymiyye, Allah'ın ilmi konusunda çoğunlukla Gazâli'yi desteklemektedir. Ona göre de Allah'ın cüz'i varlıkları külli şekilde bildiği fikri cüz'iyatı bilmemekle eş değerdir. Daha sonraki konularda etraflıca anlatacağımız küllilerinin gerçekliğini kabul etmeyen İbn Teymiyye'ye göre, biz bireyleri şahsi özellikleriyle tanırız. Tikel özellikler bizi bilgiye ulaştırmaktadır. Bu nedenle külliler zihinsel olup tek tek varlıklar bilinmeden küllilere ulaşamaz. Dolayısıyla Allah'ın cüz'i varlıkları külli bir tarzda bildiği görüşü saçma bir görüştür.¹²¹ İbn Teymiyye, İbn Sina'nın Allah'ı her şeyi bilen olarak kabul etmekle beraber, buna delil getiremediği şeklindeki Gazzâli'nin eleştirisini de doğru bulur. Gazzâli İlk'in kendisini akletmesinden gayrını da aklettiğine delil olmadığını, zaten onların metotları gereği bu durumun zorunlu da olmayacağını söylemektedir¹²². İbn Teymiyye bu eleştiriye kabul eder. Fakat İbn Sina'nın öne sürdüğü bilgilerde de doğru kısımlar bulunduğu düşüncesindedir.¹²³

İbn Sina, olurlu varlıkların bilinmesini açıklarken zorunlu varlığın kendisini bilmesinden, ilkesi olduğu varlıkları da bildiğini söyler. Olurlular da iki kısımdır; değişmeyenler ve değişenler. O değişmeyenleri kimlikleri ile, değişenleri türleri ile bilir. Hüseyin Atay İbn Sina'nın meseleyi çözememesinin sebebinin iki durumdan birini tercih edememesinden kaynaklandığını belirtir. Birinci durumda zorunlu varlık, değişmeleri bilmekle, ilminin değişeceğine inanmaktadır. İkinci durumda da Tanrı'ya değişen şeyleri bilmemeyi atfetmenin Tanrı'ya eksiklik isnat etmek olacağına inanmasıdır. Bunun için yalnız tümellerin yani değişmeyenlerin vasıtasıyla değişenleri bilir demeyi de yeterli

¹²¹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.106; X, s.178.

¹²² Gazzâli, **Tehafüt**, s.119-120.

¹²³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.136,137.

görmez.¹²⁴ Tanrının göklerde ve yerde olan her şeyi bildiğini , bu noktayı pek ince anlayışlı olanların belki kavrayacağını söyler.¹²⁵

İbn Rüşd, Meşşâi filozoflara nispet edilen ve onların şanı yüce mukaddes olanın asla cüz'iyatı bilmediğini söyledikleri hususunda Gazzâlî'nin yanılmış olduğunu kabul eder. Ona göre, Meşşâiler Allah'ın cüz'iyatı, bizim bilgimiz cinsinden olmayan bir bilgi ile bildiğini söylerler.¹²⁶ İbn Rüşd'e göre, Meşşâiler hakkında nasıl olur da Allah'ın cüz'ileri kadim bir bilgi ile bilemediğini¹²⁷ söyledikleri sonucuna varılabilir?. Halbuki onlar, sadık rüyanın, gelecek zamanda meydana gelecek cüz'i olaylarla ilgili uyarılar ihtiva ettiğini kabul etmektedirler. Bu uyarıcı bilginin, her şeyi idare eden ve her şeye hakim olan ezeli bilgi tarafından insanda uykuda iken meydana geldiğini söylerler.¹²⁸

İbn Rüşd, Allah'ın bilgisinin külli veya cüz'i diye nitelendirmekten münezzeh olduğunu belirtir.¹²⁹ İbn Teymiyye, bu konuda İbn Rüşd'ün problemin farkında olduğundan dolayı Allah'ın ilmi için külli, cüz'i ayırımını kaldırmaya çalıştığına işaret eder.¹³⁰

İbn Teymiyye, Allah'ın zatında ilmin nasıllığı konusunda hem Gazzâlî'den hem de İbn Rüşd'den farklı bir yol izler. Bilginimiz, filozoflar tarafından Allah'ın olayları duyum olmaksızın aklettiği şeklindeki görüşlerini dayanaksız bulur. Zira Allah gören, işiten ve bilen olup, şeriat açısından Allah'ın duyum sahibi olmasında bir mahzur yoktur.¹³¹ İbn Teymiyye, bu yaklaşımıyla Allah için duyum sahibi olmayı nefyeden İbn Rüşd'den ayrıldığı

¹²⁴ İbn Sina, **en-Necat**, Mısır 1938, s.246.

¹²⁵ Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s.77. İbn Sina, **en-Necat**, Mısır 1938, s.247.

¹²⁶ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.136-137.

¹²⁷ İbn Rüşd, **Faslu'l Makal**, Felsefe Din İlişkisi, çev.Bekir Karlığa, İstanbul 1999, s.82.

¹²⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s,82

¹²⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.82.

¹³⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, 178; Macit Fahri, **İslam Felsefesi**, çev.Kasım Turhan, İstanbul 1992, s.287.

¹³¹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.80-81.

gibi, değişimleri izafet ile açıklamaya çalışan Gazzâli'den de farklı düşünüyor görünmektedir.

İbn Teymiyye, zaman zaman küfre düşmekle nitelemesine rağmen İbn Sina ve İbn Rüşd'ün diğer filozoflardan farklı olduğuna değinir. Ona göre İbn Sina bile bile küfrü seçmiş değildir. Araştırmaları kendisini yanlış sonuçlara ulaştırmıştır. Bunun nedeni ise izlediği metottur.¹³² İbn Sina'nın ilim sıfatını kabul edip irade sıfatını kabul etmemesini ise tenakuz olarak nitelendirir. Zira ilim ile irade sıfatları birbirinden ayrılmazlar. Fiil'in meydana gelebilmesi için ilim ve iradenin şart olduğunu sözlerine ekleyen bilginimiz; metotları gereğince Allah'ın ilmini ifade edemeseler de Allah'ın her şeyi bildiğini kabul etmeleri sebebiyle İbn Sina ve İbn Rüşd'ün doğruya yakın olduklarını söylemektedir¹³³.

İbn Teymiyye Aristoteles'le birlikte hareketsiz bir Tanrı anlayışının hakim olmaya başladığını pek çok yerde tekrarlar. Ona göre, Aristoteles'in Tanrısı alemde bulunan hiçbir şeyi bilmemektedir. Zaten kendisi de Metafizik'inde açıkça Tanrı'nın hiçbir şeyi bilmediğini ifade ettiği görüşünde olan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün bu gerçeğe rağmen Aristoteles'e olan aşırı bağlılığı sebebiyle Meşşai filozoflarla aynı görüşü taşıdığını söylemektedir¹³⁴. Ayrıca bilginimiz, İbn Rüşd'ün kadim bilginin cüz'i bilgiyi de içerdii biçimindeki yaklaşımını da doğru bulmaz. Çünkü bu tür bilgiler, filozofların kabul ettikleri faal akıl ya da feleki nefslerden doğmaktadır. Onlar feleki nefse "Levh-i Mahfuz" adını vermişler ve Cebrail'in reelliğini de reddetmişlerdir. Bilginimiz bu yanlış görüşü Gazzâli'nin de kabul ettiğini ileri sürmektedir.¹³⁵

İbn Teymiyye de İbn Rüşd gibi Allah'ın ilminin kadim olduğunu söylemektedir. Hatta bu şekilde inanamayanların küfre düşüklerini, İslam bilginlerinin ve selefin görüşünün de böyle olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu küfür çemberine, içine, Allah için külli tarzla bilmeyi öngören İbn Sina ve

¹³² İbn Teymiyye, **Külliyyât**, II, s.118-119.

¹³³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.82.

¹³⁴ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.397.

¹³⁵ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.398; Krş. **Faslu'l Makal**, s.126

İbn Rüşd gibi bilginler de dahildir. Müslüman bilginler, Kaderiler'in aşırı uçlarını, Allah'ın, kulların fiilini onlar tarafından yapılmadan önce bilemeyeceği şeklindeki görüşleri sebebiyle küfürle itham etmişlerdir. Öyleyse Allah için hiçbir şey bilmemekle aynı anlama gelen külli olarak bilme öğretileri sebebiyle filozoflar küfre daha layıktır.¹³⁶

Anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye'nin kadim ilme yüklediği muhteva ile İbn Rüşd'ün kadim ilimden anladığı farklı farklı şeylerdir. İbn Rüşd, Allah'ın kadim ilmi için mazi, şimdiki ve gelecek zamandaki ilmin bir olup kendi zatında hiçbir değişme olmayacağını beyan etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu anlayış, Allah'ın ilmini izafetle açıklayan kelamcıların görüşlerinden daha da kötüdür. Çünkü onlar Allah'ın ilmini ya zata zaid bir ilimle ya da Evvel ile anlamaya çalışmışlardır.¹³⁷

İbn Teymiyye'ye göre hadis alimlerinin etkisi altında kalması sebebiyle Ebül-Berakat el-Bağdadi âlemin kadim olduğu, Tanrı'nın hiçbir sıfata sahip olmadığı gibi fikirler taşıyan Aristoteles'in diğer filozofların hilafına olarak sert bir şekilde tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre, O, Aristoteles'ten önce yaşayan, Allah'ın sıfatlarını kabul eden ve ayrıca âlemin kadim değil, hadis olduğunu söyleyen filozofları izlemiştir. Ona göre, Aristoteles öncesi filozofların çoğunluğunun fikirleri, peygamberlerin getirdiği fikirlerle uyum halindedir.¹³⁸

İbn Teymiyye'nin ifadesine göre, Ebu'l-Berakat Allah'ın zatına birbirini izleyen ilimle irade ilişmeyince bu âlemin bir ilah'ı olduğunu düşünmeyeceğimizi söylemiştir. İbn Teymiyye, Ebu'l Berakat el Bağdadi'nin Allah'ın zatında teğayyürü kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bilginimize göre bu konuda Mutezili bilginlerden Ebu'l Hüseyin El Basri, Ebu Haşim gibi

¹³⁶ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.396-397.

¹³⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IX, s.383,388

¹³⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IX, s.401-402.

kelamcılarla Fahreddin er-Razi'ninde bilmeyle birlikte bilende değişiklik meydana geleceğini kabul etmişlerdir.¹³⁹

Ebu'l Berakat, varlığın ancak algılamayla(duyum) olabileceğini söyleyerek önceki filozofları reddetmiştir. O, açıkça Allah'ın gerek külli, gerekse cüz'i her şeyi bildiğini beyan etmiştir. İbn Teymiyye gibi o da, irade ve ilim olmadan, hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği fikrini savunmuştur. Ebu'l Berakat'a göre de ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarla Allah'ın muttasıf olması, zannedildiği gibi acziyeti değil, kemâli gerektirir.¹⁴⁰

Kanaatimizce Allah'ın ilmi ve alemin yaratılması gibi pek çok noktada İbn Teymiyye Ebu'l Berakat'ın görüşlerine dayanmaktadır. Bununla birlikte her iki bilginin de şu konularda müttefik olduklarına kanaat getirmekteyiz: a) İkisi de Allah'ın ilim, irade, kudret gibi ezeli sıfatlara sahip olduğunu kabul etmişlerdir. b)Allah'ın yaratması kadim olmakla beraber alem hadistir.¹⁴¹ c)İkisinde de, Allah'ın her şeyi amaçlı yarattığı fikri vardır. d)İkisinde de, varlık algının şartıdır.¹⁴² Sonuç olarak Gazâli ve İbn Teymiyye'nin filozofların sistemleriyle tutarlı olmadıkları veya bu filozofların ifadelerinin açık olmadığı yönünde yaptıkları eleştirilerine katılabiliriz. Fakat cüzleri, küllilerin içinde değerlendirip Allah'ın her şeyi bildiğini söylemelerine rağmen filozofları küfürle itham etmelerini tutarlı bulmamaktayız.

¹³⁹ İbn Teymiyye, **Külliyat**,VI, s.128; Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1983 ,s.290.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.56-57.

¹⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, İstanbul 1993, s.261.

¹⁴² Taylan, Necip, **a.g.e.** ,s.290.

4) İrade ve Kudret

İslam düşünce tarihinde Farabi ve İbn Sina gibi sudurcular irade sıfatı üzerinde durmayı gerekli görmemişlerdir. Çünkü sudur nazariyyesini kabul eden filozofların sisteminde Allah'ın ilmi objesini hemen var kılan bir bilgidir. Allah'ın bilmesi yaratması demektir. Başta Gazzâli olmak üzere bir çok İslam düşünürü filozofların bu tutumunu tenkit etmişlerdir.

Gazzâli'ye göre bir şey bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irade, sonra da kudret taalluk eder ve o şey olur. Kudret nötrdür.¹⁴³

İbn Teymiyye yaratmanın ilim, irade ve kudret sahibi bir fail olmadan imkansız olduğunu söylemektedir. Bu sıfatların mahiyetleri aynı olmamakla beraber aralarında kopmaz bağlar vardır. İlim, irade ve kudret gibi sıfatları bir kısım filozofların aynı şey olarak kabul etmekle iki ayrı şeyi bir kıldıklarını söyleyen İbn Teymiyye, onların bir bütün olan insanı da çeşitli kısımlara ayırmak suretiyle olayları birbirine karıştırdıklarına değinir.¹⁴⁴

İrade'nin hâdis mi, kadîm mi sorusuna karşılık İbn Teymiyye diğer sıfatlar gibi iradenin de kadim olduğunu söyler. İbn Teymiyye, iradenin tüm olarak kadim olmakla beraber muhdesâtın hadis irade ile ortaya çıktığını beyan eder.¹⁴⁵ Gazzâli'ye göre de irade hadis değildir. Hâdisin mahalli de hâdis olacağından Allah'ın hiçbir sıfatının hadis olduğu düşünülemez.¹⁴⁶

İbn Teymiyye'ye göre, Allah bir şeyi yaratmadan önce irade eder. İradesiz hiçbir şey yaratmaz. Demek oluyor ki, fiilden önce irade ve kudret; mef'ulden önce de fiil yer almaktadır.¹⁴⁷ Kudret ve iradeden yoksun bir varlık

¹⁴³ Gazzâli, *el-İktisad fi'l İtikad*, s.107.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'u't-Teârud*, IX, s.294-295.

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der'u't-Teârud*, X, s.129.

¹⁴⁶ Gazzâli, *el-İktisad*, s.104

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, s.58.

sadece zihinsel olup ontolojik karşılığı yoktur.¹⁴⁸ Bilginimiz “Birden ancak bir doğar” şeklindeki sudur teorisini de akla ve Allah’ın irade sahibi oluşuna aykırı bulur. Filozofların Tanrı anlamında “Bir” i kabul ederek ışınların güneşten sudur ettiği gibi, akıl ve nefislerin de Bir’den sudur ettiği şeklindeki örneklerini mesnedsiz bulur. Çünkü güneş ışınları hissederken filozofların Bir’i kendinden sudur edenleri hissedemez.¹⁴⁹

İbn Teymiyye, İbn Rüşd’ün, Gazâli’yi eleştirerek, onun ileri sürdüğü gibi filozofların Allah’ın iradesini reddetmediklerini sadece insanların iradesine benzeyen bir iradeye sahip olmadığını kabul ettiklerini söylemesini doğru bulmaz. Ona göre bu yaklaşımın sebebi, İbn Rüşd’ün taassupkar bir tarzla filozofları savunmasıdır. Bu değerlendirmeye rağmen bilginimiz İbn Rüşd’ün bu konularda İbn Sina ve diğer filozoflardan daha doğru bir görüşe sahip olduğunu beyan eder. Bunun yanında Ebu’l Berakat El Bağdadi doğruya tüm filozoflardan daha yakındır.¹⁵⁰

İnsanın iradesi meselesinde ise İbn Teymiyye, insanın sorumluluğu ölçüsünde bir yetkinliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Her şeyi Allah’ın kudret ve iradesine bağlı olarak insana kendi irade ve kudretiyle bir şey yapma ya da yapmama noktasında hiçbir alan bırakmayan kaderci anlayışları reddettiği gibi, insanın tüm yapıp etmelerini kendisinden bilen Mu’tezilî anlayışı da tenkit etmiştir.¹⁵¹

İnsanın iradesini hareket kavramıyla irtibatlandıran İbn Teymiyye hareketi 3 e ayırmaktadır: 1)Kasrî hareket 2)Tabiî hareket 3)İradi hareket. İbn Teymiyye sorumluluk noktasında, insanın fiillerinin iradi olduğunu söylemiştir. Ona göre her şeyi irade eden ve yaratan Allah’tır. Fakat Allah’ın iradesi, kulun sorumluluğunu ortadan kaldıracak şekilde anlaşılabilir. Onun için her şeyi Allah’ın belirlediğini, insanın fiillerinde hiç bir tercih , kudret, meyil gibi nitelik

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.111

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud**, VII, s.370.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud**, X, s.141,143.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, **Külliyat**, VIII, s.112.

taşımadığını söyleyen Cebriye'yi kabul etmediği gibi, her şeyin insanın elinde olduğunu dış sebeplerin onun yapısında değişiklik meydana getiremediğini söyleyen Kaderiye'yi de reddetmiştir.¹⁵²

İbn Teymiyye kulun irade ve kudretinin Allah tarafından yaratıldığı, kulun sadece yaratılanları kesb ettiği şeklindeki Eş'ari anlayışı şiddetle reddetmektedir. Ona göre bu görüş Cehmiyye'nin görüşünden farklı değildir. Bilginimize göre cebr kelimesi mücmel bir ifade olup Kur'an ve sünnette kullanılmamıştır. Alemin Allah'ın irade ve kudreti dahilinde devam etmesi anlamında cebr kelimesinin insan için kullanılamayacağını söylemektedir.¹⁵³

İbn Teymiyye iradeyi ikiye ayırmıştır: 1)Mukadder(takdir edilmiş İrade) 2)Dini irade. Birincisi tamamen Allah'a bağlı olup onda kulun bir müdahalesi yoktur. İkincisine gelince durum başkalık arz etmektedir. Bu noktada ortaya çıkan bir şeyde Allah'tan gelen sebepler yanında kuldun gelen sebepler de rol sahibidir. Sonuç üzerinde kuldun gelen sebepler etkili olmaktadır. Buna göre kuldun gelen sebepler fiilin oluşumuna yardımcı unsurlardır.¹⁵⁴

İbn Teymiyye' ye göre insanın irade yeteneğine sahip olması sadece iradeyi değil, irade ettiğini gerçekleştirecek kudreti de içine almaktadır. Yani muhtar olmak, kesin irade ve tam bir kudret sahibi olmayı gerektirir. Allah da filozofların iddia ettikleri gibi, sıfatlardan soyutlanmış mücerret bir zat olmayıp, irade ve kudretiyle yaratmak fiilini gerçekleştirmektedir. Bilginimiz, Allah'ın sadece zatiyla alemleri ezelde yarattığını söylediğimizde, alemdeki her şeyin ezelden itibaren Allah'la beraber olmasını gerektireceğini, bunun ise imkansızlığının apaçık olduğunu söylemektedir.¹⁵⁵

¹⁵² İbn Teymiyye, **Minhacü's-Sünne**, I, s.255.

¹⁵³ İbn Teymiyye, **Minhac**, II, s.50,51.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.256.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.40,41.

İbn Teymiyye kudret konusunda iki tür görüşün olduğunu söyler. Birincisi kulun kudreti fiil ile beraber bulunmaktadır. Bu anlayış cebri doğuracak bir yaklaşım olup kabul edilemez. Ona göre sorumluluğun bulunabilmesi için kudretin fiilden önce olması gerekir. Bir insan bir taşı bir yere atmak istediği zaman fırlatır, bu süreç insandandır, taşın hedefine varmasıyla sonuçlanan olayda taş ve hava diğer sebeplerdir. Ama tüm bunları Allah yaratmıştır. Doyma ve suya kanmada da, insanların bunları yiyip içmesi bir sebep, bu gıdalardan meydana gelen etkiler ise diğer sebeplerdendir.¹⁵⁶

İbn Teymiyye, günah kabul edilen fiillerin Allah'a değil, insana atfedilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu tip davranışlar Allah'ın zatıyla kaim fiil olmayıp onun mef'ulu, kulun ise fiilidir. İbn Teymiyye hastaya ilaç yazan doktor, fetva veren müftü nasıl muhatabına fiili bir yardımda bulunmuyor ise, insanların sorumluluğu alanına giren alanda emir ve yasakları bildiren Allah ta onların fiillerini iradeleri olmadan belirleyemiyor görüşünü savunmaktadır.¹⁵⁷

İbn Teymiyye, Allah'ın zatına bağlı hasen ve kabih fiiller olduğu gibi, varlıklardan ayrılmayan; iddia edildiğinin aksine, görelî olduğu da kabul edilmeyen iyi ve kötü fiiller, nitelikler mevcuttur. Ona göre husun ve kubuhun tamamen izafî olduğu fikri hem akla hem de şeriate aykırıdır.¹⁵⁸ Kulun sorumluluk noktasında hikmet kavramına da büyük önem veren bilginimize göre Allah'ın kulları için buyurduğu emir ve haramlar bizzat insanın maslahatı içindir. Allah insan için zararına olan şeyi murad etmez. Bizim şer gördüğümüz pek çok olay esasında hayırdır, fakat biz olayların iç yüzüne vakıf olamadığımız için bize kötü görünür. Bu tip olaylar insanın menfaatine olup hikmetle ilgilidir. Alemde yaratılan her şey hikmet üzere olup insanın faydasıdır.¹⁵⁹ Fazlu'r-Rahman İbn Teymiyye'nin Allah'ın her şeyi insanın maslahatı için yarattığı fikrinin önemli olduğu kanaatindedir. Açıklamasına göre Eşarîlik, Maturîdilik

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, IX, s.340,341.

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, **Minhac**, II, s.36,37.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, **Minhac**, II, s.33,34.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.269,270.

ve Zâhirîlik tarafından, Allah'ın irade gücüyle yarattıklarına benzemeyi uzlaştırdığı sebebiyle reddedilen ilahi davranışın amaçlı olduğu fikrini, İbn Teymiyye yeniden kelama dahil etmiştir. Bilginimize göre Allah'ın irade kudreti etkin sebep(fail illet), bunun yanında O'nun emri ya da şeraiti ise faaliyetinin amaçlı(gâi) sebebidir.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, **İslam**, Ankara 2002, s.159,160

İKİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİRDİĞİ

DİĞER KONULAR

A.AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ, BİLGİ VE PEYGAMBERLİK İLE

İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

1.Akıl ve Nakil İlişkisi

Felsefecileri ve Fahreddin Razi gibi, din dahil her şeyin esasının akıl olduğunu söyleyen kelamcı bilgileri reddeden filozofumuza göre dini konuları anlamada şaşmaz metot, selefın metodudur. Dinin temelini teşkil eden itikadi konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef alimleri tarafından benimsenen nasslara dayalı dini akılcılık metodunu tercih etmek gerekir. Dolayısıyla dini konuları anlamada öncelikle Kur'ân-ı Kerim ve daha sonra önem sırasına göre Hz. Muhammed (sav)'in sünneti, sahabe sözleri ve Tabiûn'dan olan insanların sözleri temel kaynaktır.¹⁶¹

İbn Teymiyye, filozof ve kelamcıların benimsediği gibi, aklın ontolojik bir gerçeğe sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre akıl, bir meleke, bir huydur. Müslümanların lügatinde bir araz olan akıl, mastar bir kelime sayılmıştır (akale / ye'kılı / aklen). Oysa selefî yolu izlemeyen bidat ehli; akli, "kendisiyle kâim mücerred bir lafız" şeklinde tanımlamışlardır.¹⁶²

¹⁶¹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**,I, s.164.

¹⁶² İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**,I, s.222.

Aklın müstakil olarak varlığını kabul etmemekle beraber onu tümüyle dışlamayan İbn Teymiyye, aklın bir meleke (gariza) olarak dini anlama konusunda aracılık ettiğini dile getirmektedir.¹⁶³

İbn Teymiyye'ye göre Tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve meâd gibi itikadi konular veya bunların delilleri Allah ve Resulü tarafından bütünüyle ve en iyi şekilde açıklanmıştır. Çünkü bunlar en önemli konular olup Allah dinini tamamladığına göre delillerin ve meselelerin ihmal edildiği düşünülemez. Hatta naslarda yer alan akli deliller sonradan filozof ve kelamcılar tarafından ortaya konan akli delillerden daha kuvvetlidir.¹⁶⁴

Sarih aklın ulaştığı sonuçlarla sahih nakil arasında uyumlu bir ilişki olduğunu, yani ikisinin de aynı gerçeği ortaya koyacağını beyan eden İbn Teymiyye'ye göre; Aristoteles'in "alem kadimdir" anlayışı da peygamberlerin getirdiği bilgilere yakın olup bundan "Allah'ın fiili kadimdir" sonucu çıkarılması gerekirdi.¹⁶⁵ Fakat öyle görünüyor ki aklın ulaştığı sonuçların doğru olduğunu bizler naslara bakmadan anlayamayız.

İbn Teymiyye, akli nasların önüne geçiren filozofların peygamberlerin getirdikleri haberler konusunda karışıklıklar meydana getirdiklerini vurgulamaktadır. Ona göre akli nasların önüne geçirenlerin durumu, zararlı karışımlar ihtiva eden gıdalarla iyileşmeye çalışan hastaya benzer. Gıda, bu zararlı karışımlar sebebiyle hastaya bir fayda sağlamaz. Bunun gibi güya kesin akli delillere dayanarak, Allah'ın sıfatlarının hepsini veya bir kısmını nefyeden, Allah'ın emir ve nehiyelerini, meâd ve bunun gibi pek çok konuyu ortadan kaldıran kalp de hastadır.¹⁶⁶

Bilginimiz, Peygamberimizden; "İnsanların en hayırlısı zamanında yaşayanlar, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir" hadisine

¹⁶³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, I, s.29.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.26,28.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.133.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.20.

dayanarak insanların en zekilerinin selef olduğunu iddia eder. İbn Teymiyye, İbn Sina'nın, her toplumun zekisi de vardır aptalı da şeklindeki yaklaşımı sebebiyle ahmak olduğunu, çünkü Araplardan daha zeki kimsenin olmadığını savunmaktadır.¹⁶⁷ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye burada nassçılık yapayım derken yanlış çıkarımlara varmıştır. Nitekim Peygamber Efendimiz insanların en zekisidir, fakat Araplar insanların en zekileridir diye bir sonuca varmak yanlıştır. Zira İbn Sina'nın zekası da tartışma götürmeyeceği için onu ahmak olarak değerlendirmek hatadır.

İbn Teymiyye'ye göre aklın, naklin aslı olduğu şeklinde, özellikle filozoflardan sudûr eden görüşün iki dayanağı vardır: Birincisi, bir şeyin varlığının akla dayandığı biçimindeki anlayıştır. Ona göre bu anlayışın yanlışlığı apaçık ortadır. Çünkü var olan bir şey, biz onu bilsek de bilmesek de vardır. Mesela Allah'ın isimleri, sıfatları bizzat kendisiyle kaim olup bizim akıl ile onları bilip bilmememiz durumu değiştirmez. İbn Teymiyye, buradan şeriatın var olmasında aklın asıl olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. İkinci dayanağa gelince, bu da şu yargıya dayanmaktadır: "Bir şeyin sıhhati akıl ile bilinir". Daha önce de tekrarladığımız gibi İbn Teymiyye aklın asıl değil furû olduğunu; uyulması gereken değil, kendisinin başkasına uyması gerekli bir konumda bulunduğunu açıklar. Akıl, bir tabiat, huy, meleke(gariza) olup nakil ile çelişmesi tasavvur edilebilecek bir eylem değildir.¹⁶⁸

İbn Teymiyye'ye göre nakli deliller ile akli delillerin tenakuz halinde olduğunu söyleyen kimselerin ortaya attıkları bu sorunlar, kendi ıstılahlarından doğmaktadır. Mesela felsefeciler cisim, cevher, araz, külliler, atom, illet-mâlul gibi bir takım kavramların içeriğini oluşturan bilgilerle, nakli delilleri bağdaştıramamışlardır. Oysa sorun, nakli delillerde değil; onların kullandıkları ıstılahlardadır.¹⁶⁹

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.300.

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.87-89.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, III, s.333-334.

İbn Teymiyye, sarih akli çıkarımlarla sahih nakli bilgilerin aynı sonuca bizi ulaştıracağını söylese de, öyle görünüyor ki sarih akli çıkarımlar matematik gibi ilimlerle sınırlandırılmış olup metafizik sahasında aklın kendine dayanarak doğru bir sonuca ulaşılabilceği reddedilmiştir. Zaten bilginimiz filozofların ulaştıkları ilahiyat sahasındaki bir takım doğru bilgilerin de daha önceden peygamber tarafından getirildiğini ima etmektedir.¹⁷⁰ Kısaca, İbn Teymiyye akla önem verse de bu akıl müstakil olmayıp devamlı nakle tabi olmak zorundadır.

İbn Teymiyye melek ve akıl ilişkisi konusunda filozofların görüşlerini şiddetle tenkit eder. Bilginimize göre Seleften hiç kimse meleklerle yıldızlar demediği gibi, Aristocu meşşailerin dediği gibi meleklerle akıllar da dememişlerdir.¹⁷¹ Akıl, Peygamberin, sahabesinin ve ümmetinin lugatında arazlardan bir araz(ilinti)dır.¹⁷²

İbn Teymiyye İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan kelmacı, felsefeci, tasavvufçu, Rafizi gibi ekolleri en ağır şekilde tenkide tabi tutarken onların ortak yönlerinin aynı olduğunu özellikle yinelemektedir. Bu ortak yön ise nasları tahrif etmek demek olan te'vilci anlayıştır.

İbn Teymiyye'ye göre, te'vil metodunun kaynağı Sabîîler'dir. Sabîîler iki gruba ayrılmakta olup bir kısmı haniftir. Onlar Allah'a, ahiret gününe iman etmiş ve salih amel işlemişlerdir. Allah onları âhirette saâdete eristireceğini müjdelemiştir. Bu durum şu âyetle açıklanmıştır: 'Şüphesiz iman edenler, yani Yahudilerden, Hıristiyanlardan, Sâbiîlerden Allah'a ve âhiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir'.¹⁷³

Diğer grup Sabîîler'e gelince, bunlar, yıldızlara tapan müşrik filozoflardır. Bilginimize göre Yunanlı meşşâî filozoflar da bu müşrik

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, VII, s.296-297.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, **Minhac**, II, s.243-244.

¹⁷² İbn Teymiyye, **Minhac**, II, s.147.

¹⁷³ Bakara; 2/62.

Sabiîler'den olup, onlar da putlara ve yıldızlara taparlardı.¹⁷⁴ İbn Teymiyye, Hz.İbrahim'in yıldız ve güneşe tapınan müşrik kavmine de bu inancın Sabiîlerden geçtiğini iddia etmektedir. Daha sonra, bu inanç Yunanlılara da geçmiş olup onlar da Allah'ın tüm sıfatlarını ortadan kaldırarak yıldız ve güneş gibi gökyüzü varlıklarına tapınmışlardır. Aynı anlayış Bâtînî Karmatîler'de de bulunup onlara da Sâbiîler'den geçmiştir.¹⁷⁵

İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in maruz kaldığı mihne olayından(ö.220/835) itibaren Bâtînî Karmatîler, Sâbiî kaynaklı görüşlerini yaymaya başlamışlardır. Aynı zamanda bu dönemde, eski Yunan felsefesi de Arapça'ya çevrilmekte olup Yunan felsefesinden Batınî Karmatîler yararlanmışlardır.¹⁷⁶

İbn Teymiyye'ye göre, Bâtînî Karmatîler'in yolunu ilk defa izleyenler bazı fukahâ ile kelamcılar olmuştur¹⁷⁷. Allah'ın sıfatlarını bu metotla ilk defa nefy eden de Emeviler döneminde yaşayan, Harranlı Ca'd b. Dirhem'dir. İbn Teymiyye, onun yaşadığı sırada Harran'da Sâbiîlerle filozofların bulunduğunu ve Ca'd b. Dirhem'in de onlardan etkilendiğini iddia eder. Ona göre Farabi'de Sâbiîler'den etkilenmiştir. Harranlılar ulvî(semavî) varlıklara tapınırlardı. Bunların tapındıkları çeşitli heykeller vardı. İlk illetin heykeli, ilk aklın heykeli, küllî nefsin heykeli, Zuhal heykeli, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Kamer heykeli gibi. Bunlar Hz.İbrahim'in düşmanları olup çeşitli ibadetlerle bunlara tapınırlardı.¹⁷⁸

Muhammed el-Behiy'in naklettiğine göre Abdunnur Cebbur da Farâbi'nin Harranlılardan etkilendiği fikrini savunmuştur. Farâbi, Allah ile âlem arasındaki akıllar teorisinde, yıldızların yeryüzündeki olaylara etki ettiği

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, VII, s.334.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, **Muvâfakatu Sarihi'l-Ma'kul li Sahîhi'l-Menkul**, I, s.191-192.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, **Külliyât**, V, s.257;II, s.118.

¹⁷⁷ İbn Teymiyye, **Muvâfakat**, I, s.118-119.

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, **Minhacü's-Sünne**, I, s.197.

şeklindeki paganist düşüncelerden oluşan Harranlılardan esinlenmiştir.¹⁷⁹ Farabi'nin Harraniye mezhebiyle alakasını ve bu mezhebin Sabilerle alakasına önceki bölümlerde yer verdiğimiz için bu konuya tekrar değinmeyeceğiz.

İbn Rüşd, te'vil konusunda sınırı ilk defa aşanların Haricîler olduğunu, onları kelamcı ve mutasavvıfların izlediğini; Gazzâli'nin ise sınırı daha da genişleterek ilmin ancak halvet ve tefekkürle olup ilim açısından bu mertebenin peygamberlerin mertebesi gibi olduğu görüşünü savunduğunu yazar. Ayrıca İbn Rüşd'e göre Gazzâli, hikmet ve filozofları da zemmetmiştir. O, Gazzâli'nin filozofları eleştirirken felsefeden yararlandığı, *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserindeki bazı görüşlerden de vazgeçtiği görüşünü savunmuştur.¹⁸⁰

İbn Rüşd'ün bu noktadaki görüşüne katılan İbn Teymiyye, onun dahil etmediği felsefecileri te'vil yolunu seçenler sıralamasında birinci sıraya yerleştirmiştir. Ona göre kelamcılarla başlayıp felsefecilerle iyice yoldan çıkan te'vil olayı ile birlikte pek çok Kur'an ayeti tahrif edilmiştir. Mesela “yıldızlar güneş ve aydan maksat; nefis, faal akıl ve akl-ı evveldir” denilmiştir. İbn Teymiyye, Gazzâli'nin de *Mişkatü'l-Envâr* adlı eserinde aynı görüşü kabullendiğini savunmuştur.¹⁸¹ “Kalk ve uyar”¹⁸² ayeti gelmeden ölmeme diyen Sühreverdi Maktûl'un sözleri de bu türdendir. Daha sonra bu kapıdan ilhad, hulûl, vahdet ve ittihad ehli girmiştir. Bunlardan İbn Arabi gibi bazıları, yaratan ve varlık arasındaki ayrılığı kaldırmışlardır.¹⁸³

İbn Teymiyye, te'vil olayında kelamcıların İslam'a daha yakın olduğu fikrini savunur. Ona göre Mutezile'den Allah'ın sıfatlarını nefy konusunda en yanlış görüş sahibi Ebu'l Huzeyl el-Allaf bile filozoflardan daha doğru yoldadır. Mesela, Ebu'l Huzeyl “Allah zatı ile âlim olup, zâtı âlim değildir” derken İbn Rüşd; ilim, âlim ve mâlumunu aynı kabul etmiştir. Yine filozofların

¹⁷⁹ Muhammed el-Behiy, **İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü**, çev.Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.344.

¹⁸⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, VI, s.222-224; İbn Rüşd, **ej-Keşşaf an Minhâci'l-Edille**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s.267-269.

¹⁸¹ İbn Teymiyye, **Külliyât**, V, s.420-421.; **Der'u't-Teârud**, X, s.282-283.

¹⁸² Müddesir, 74/2.

¹⁸³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, V, s.317.

aşk, âşık, mâşuk; akl, âkil, mâkul gibi kelimeleri aynı kabul ettikleri bilinen bir şeydir.¹⁸⁴ Yine hâdislerin meydana gelmesi anında bir faile muhtaç olduğunu kelamcılar kabul eder, oysa filozoflar böyle bir anlayışı kabul etmezler. Dolayısıyla onlar hakikatten daha da uzaktadırlar. Bu noktada, ehli sünnet ise hakka daha yakındır. Çünkü onlar Mutezile gibi hâdisat, sadece meydana gelme sürecinde Allah'a muhtaçtır fikrini kabul etmezler. Onlara göre hâdis varlıklar hem meydana gelirken hem de meydana geldikten sonra yaratıcıya ihtiyaç duymaktadırlar.¹⁸⁵

İbn Teymiyye, filozofların ilmi, aklî ve şerî diye ikiye ayırmak suretiyle şerî ilimlerdeki pek çok konuyu te'vile tabi tuttıklarını söylemektedir. Filozoflar, müteşabih ve müşkil bulunan pek çok ayetleri peygamberlerin bilmediklerini veya bilseler bile halkın maslahatı için açıklamadıkları anlayışını savunmaktadırlar. Bu anlayışın sonucu olarak onlar, peygamberlerin açıklama yapmadıkları konularda filozofların akli çıkarımlarla açıklama yapabileceklerini ortaya koymuşlardır.¹⁸⁶ Bilginimize göre, filozofların ulaştıkları sonuç Hıristiyan ve Yahudilerden daha da kötüdür. Çünkü onlar alemi Allah'ın yarattığını, âlemin hâdis olduğunu kabul ederler. Oysa filozoflar yaptıkları te'viller ile dini anlayışlardan oldukça uzaklaşmışlardır. Onlara göre âlemin yaratılışı, dış dünyada gerçekliği olmayan akıllar aracılığı ile olmaktadır. Bu akıllardan her biri diğerinin ve nihayet âlemin yaratılışında fonksiyon sahibidir.¹⁸⁷ Filozoflara göre melaike kelimesinden akıl, nefis ve nefsin kuvvetleri anlaşılmalıdır. Yine cin ve şeytan kelimelerinden de nefsin kuvvetlerini anlamalıyız.¹⁸⁸

¹⁸⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, X, s.224.

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VIII, s.145.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.19.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, V, s.384-385.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, **Külliyyât**, V,s.325..

2.Bilgi

Filozofların, akıl yürütmenin en doğru bilgiyi verdiği iddasına İbn Teymiyye şiddetle karşı çıkar. Ona göre filozofların kabul ettiği görüşün tersine, nass kesin bilgiyi, akıl ise zanni bilgiyi temsil eder.¹⁸⁹

İbn Teymiyye bilgi konusunda Aristoteles mantığını ve onun çömezleri olarak kabul ettiği Meşşai filozofları şiddetle tenkit eder.¹⁹⁰ Aristoteles mantığına Farabi'nin ilave ettiği tasnife göre bilgi, tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Farabi'ye göre bilgi elde etmek için, önce mantıki doğrulardan hareket edilmesi gerektiği gibi, bilgilerin de mantıki, yani aklın kurallarına uygunluk arz etmesi gerekir. Farabi'ye göre bütün bilgilerin temelinde doğrulukları mantıken kabul edilmiş ilk bilgiler vardır.¹⁹¹ Bu ilk bilgiler, tasavvur ve tasdik edilmiş mantıki bilgilerdir.¹⁹² Farabi'ye göre gerçek bilgi, nazari ve akli bilgidir¹⁹³. İbn Teymiyye'ye göre ise, akıl yürütme yalnızca zihni konulara hasredildiği için fiziki dünya ile bir münasebet kuramaz, dolayısıyla nesnelere ilgili bir bilgi veremez¹⁹⁴.

Farabi ve İbn Sina'ya göre bilme zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir.¹⁹⁵ Akıl erdirme demek, nefsin külli varlıkları ve kavramları doğrudan doğruya bizzat kendisinin idrak etmesidir.¹⁹⁶ İbn Teymiyye, külli varlıkları kabul etmez. Ona göre külliler

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, **Külliyât**, IV,s.42,43.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye'nin Aristo mantığını reddiyesi için bkz. **er-Red ale'l Mantıkıyyîn**, nşr.Refik el-Ac, Beyrut 1993.

¹⁹¹ Hüseyin Atay, **Farabi'nin Üç Eseri**, (Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi), Ankara 2001., s.6.

¹⁹² Atay, **a.g.e.**, s.9.

¹⁹³ Atay, **a.g.e.**, s.11.

¹⁹⁴ M.Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye", **D.İ.A.**, XXI, İstanbul 1997, s.411.

¹⁹⁵ Atay, **a.g.e.**, s.9; **el-İşarat**, s.2..

¹⁹⁶ Mehmed Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara 1999, s.180.

objektif varlığa sahip olmayıp zihnin kurguları olmaktan başka bir şey değildir.¹⁹⁷

İbn Teymiyye, bilginin tasavvur ve tasdikten oluştuğunu söyleyen Aristocuların herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği hükümlerini kabul etmez. Çünkü bir defa önerme selbidir, o yüzden bedihi değildir.¹⁹⁸ İkincisi bir tasavvuru tanımlayan mantıkçı bu fikrini ya önceden yapılan bir tanım yardımıyla ya da herhangi bir tanım olmadan icra eder. Eğer önceki bir tanım vasıtasıyla yapıyorsa bu devir ve teselsüle yol açar. Herhangi bir tanım olmadan yapıyorsa o takdirde “Tanım olmadan kavramlar elde edilemez” sözü çürütülmüş olur.¹⁹⁹

İbn Teymiyye, Aristocuların herhangi bir tasdike kıyas dışında bir yolla ulaşılamayacağı şeklindeki hükmü de kuşkuyla karşılar. Çünkü nazari olsun bedihi olsun bilgi vasıtaları nisbidir. Bazılarının kıyası kullanması hiç kimsenin kıyas dışında bilgi sahibi olamayacağını göstermez. Bilginin sadece kıyasa dayanmadığı mütevâtir haberin de bilgi kaynağı olmasından anlaşılmaktadır.²⁰⁰

İbn Teymiyye akıl ile vahyin kaynağı aynı olup bu da Faal Akıl’dır diyen Meşşailerini eleştirir. Üstelik onlara göre bu akıl kendilerinin kabul ettiği Rabbin dışındaki her şeyin yaratıcısıdır.²⁰¹ Onlara göre Faal Akıl Ay feleğinin altındaki her şeyin yaratıcısıdır. Bilginimize göre bu sözler öyle küfürdür ki, bu dereceye ehl-i kitap olan kafirlerden ve müşrik Araplardan hiçbir kimse ulaşmamıştır.²⁰²

Farabi ve İbn Sina’nın Faal Akıl’la ne kastettiklerini bu merhalede açıklamak yerinde olacaktır. Aklı önce nazari ve ameli olarak ikiye ayıran Farabi nazari akli da, sırası ile Heyûlânî Akıl, Bilfiil Akıl veya Meleke halinde

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.302.

¹⁹⁸ Özervarlı, **İbn Teymiyye**, s.410.

¹⁹⁹ Özervarlı, **a.g.mad.**, s.410.

²⁰⁰ Özervarlı, **a.g.mad.**, s.411.

²⁰¹ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.139.

²⁰² İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.139-140.

akıl, Müstefad Akıl olmak üzere üç kategoriye ayırır. Bunun da üstünde Faal Akıl mertebesi yer alır. Heyûlânı Akıl veya Bilkuvve Akıl; eşyanın suretlerini maddelerden soyutlayarak kavram haline dönüştüren akıldır. Bu akıl, akletme işini yaparken bilkuvve akledici iken, akledildikten sonra Bilfiil Akıl haline dönüşür. Akletme işi tamam olunca akıl o zaman yalnız madde halindeki nesnelere değil, maddesinden soyutlanmış olan nesnelere de akledebilecek duruma gelir ki işte bu mertebeye Müstefad Akıl mertebesidir.²⁰³

İnsan akıl mertebelerinden Müstefad Akıl mertebesine gelince Faal Akıl'la birleşir. Bu takdirde Allah'ı Teala ona Faal Akıl vasıtasıyla vahyeder. O halde akıl ile vahyin kaynağı birdir ve bu Faal Akıl'dır.²⁰⁴ Böylece Peygamberin getirdiği vahiy ile filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu neticeler birbiriyle çelişmez.

İbn Sina'ya gelince Ona göre bilgi idraktır. İdrak ise hissi ve akli olmak üzere ikiye ayrılır. Hissi idrak; zahiri ve batini idrak olarak ikiye ayrılırken, akli idrak tamamen batınıdır. Duyular vasıtasıyla gelen ve dağınık vaziyette olan idrakler ortak duyum tarafından alınarak tasnife tabi tutulur ve musavvire gücüne aktarılır. Müsavvire gücü veya hayalin görevi idrakleri saklamaktır. Hayalde saklanmış bulunan bu suretler insanda mütefekkiye, hayvanda mütehayyile adını verdiği bir güç tarafından eleştirilip değerlendirilmeye tabi tutulur ve yeniden ortaya çıkarılır. İşte bu güç Faal Akılla veya meleklerle ittisal ettiğinde, kişi şayet uykuda ise rüya uyanık ise, nübüvvet hali ortaya çıkar.²⁰⁵

İlmin kalbe doğan bir şey olduğunu söyleyenlere gelince, İbn Teymiyye'ye göre onların sözlerinin bir kısmı hak, bir kısmı batıldır. Eğer bunların davası, kalbe doğan ilmin, bütünüyle kulun gücü sayesinde meydana geldiğini söylemekse, bu dava kesinlikle batıldır. Fakat bunlar ilmin kulun kudreti ve onun yanında başka bir sebeple hasıl olduğunu söylüyorlarsa; aynen

²⁰³ Farabi, **Risale fi Maâni'l Akl**, Beyrut 1985, s.3-12.

²⁰⁴ Farabi, **Ehli' Medinetü'l Fâzıla**, s.85,87.

²⁰⁵ İbn Sina, **en-Necat**, 167-169.

atılan bir oktaki kuvvet ve okun girdiği yerdeki oku kabul etme özelliği gibi. Bu durumda şüphe yok ki delilin düşünülüp incelenmesi bir sebep iledir.²⁰⁶

İbn Teymiyye, filozofların bir kısmının, nefsin kemale ermesini mutlak varlığı bilmeye bağlamalarını, bir kısmının ise bu ilmi elde edenin üzerinden şer'i mükellefiyetler düşer şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkar. Onların bu ve benzeri düşüncelerinin hiçbir değeri olmadığını açıklar: “Nefsin olgunlaşması, salt bilmeyeyle(ilim) olmaz. Tam tersine Allah'ı bilmenin yanında O'nu sevme, isteme, O'na ibadet etme ve yönelme de şarttır. İşte bunlar, nefsin kemal ve arzusu, bilgi ve marifetinin belirtisidir. Gerçek şudur: İnsanın kemali, Allah Teala'ya, ilim ve amelce, O'nun emrettiği gibi ibadet etmektir. İşte böyle yapanlar, Allah'ın gerçek kullarıdır”.²⁰⁷

3.Peygamberlik

İbn Teymiyye filozofların peygamberlikle ilgili bir sözlerinin olmadığını, sonra gelenlerin ise bu konuda şaşkın olduğunu söyler.²⁰⁸ Elbette Yunanlılar, Müslümanların anladığı manada peygamberlik ve nübüvvete dayalı vahiy gibi kavramlara sahip değildi. İbn Teymiyye sonradan gelenlerin kimilerinin peygamberlerin sadece ameli hikmet hakkında bilgi sahibi olduklarını, ilmi hikmeti bilmediklerini ileri sürdüklerini söyler. Bazılarının ise sıradan insanların soyut kavramları gerçekleri kavramaktan aciz olduğunu düşünerek peygamberlerin bu gerçekleri insanlara sembolik bir anlatımla ifade ettiğini ileri sürer.²⁰⁹

İbn Teymiyye, İbn Zekeriyya er-Razi ve benzerlerinin alemin sonradan yaratıldığını ve peygamberliği yalanladığını söyler. Onlara göre beş şey kadimdir ve onlar her bir ekolden en kötü ve tutarsız ne varsa onu alıp kabul

²⁰⁶ İbn Teymiyye, **Külliyât**, IV, s.42.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, II, s.125-126

²⁰⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VII, s.549.

²⁰⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VII, s.549.

etmişlerdir.²¹⁰ İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi Razi'nin kozmolojisi ve Metafizik görüşleri beş esasa dayanır. Bunlar; Allah, Ruh, Madde, Zaman ve Mekandır. Hepsi ezeldir. Razi din görüşü sebebiyle zındıklıkla suçlanmıştır. Razi'ye göre Allah'ın varlığını tanımak, iyi ve kötüyü ayırt etmek için dinlere ve peygamberlere ihtiyaç yoktur. Bu konularda akıl yeterlidir. Dinler ve peygamberler birbirlerini yalanlamışlardır. Onların tek ortak noktası Allah'tan bahsetmiş olmalarıdır. Peygamberlerin hiç bir akli ve ruhi üstünlükleri yoktur. Mucizeler bir vakıa değil, efsanedir; söylenenler tek olan ezeli hakikate aykırıdır. Savaşların çıkmasına ve insanlığın mahvolmasına dinler sebep olmaktadır. Din adamları felsefi düşüncenin ve ilmi araştırmaların en büyük düşmanı ve engelidirler. Filozofların eserleri, insanlık için bu mukaddes kitaplardan daha çok faydalıdır.²¹¹

Razi'nin bu konudaki görüşlerine sadece İbn Teymiyye değil, Farabi gibi filozoflar da itiraz etmişlerdir. Farabi'nin bu konuda "Kitabu'r-red ala'r-Razi" adlı eseri meşhurdur fakat, bu eser bugüne kadar ele geçmemiştir.

İbn Teymiyye'ye göre Aristo ve onu takip eden İbn Sina ve benzerlerinin içine düştükleri en büyük çelişki, ilahi sırrın zerresiyle bile ilgisi olmayan Yunan filozoflarına bağlı oldukları halde, peygamberlerin getirdiği ilahi sırrın zafer kazandığını görünce, bağlı buldukları filozofları yüceltebilmek için onları ilahi sırlara vakıfmış gibi göstermeleridir. İbn Sina ve benzerleri, risalet konusunu, filozofların fasit düşünceleri ve iddiaları üzerine bina edip oturtmak istedikleri zaman şu iddiaları öne sürmüşlerdir.²¹²

Peygamberliğin üç özelliği vardır. Bu özellikler her kimde varsa, ona peygamber denilebilir.

1) İlmi kuvvet ve gücün varlığı. Buna kutsal güç denir ki, böyle bir kuvvete sahip olan kişi, hiç bir eğitim öğretim görmeden ilme sahip olabilir.

²¹⁰ İbn Teymiyye, **Külliyat**, VII, s.459.

²¹¹ Bayraktar, **a.g.e.**, s.83-84.

²¹² İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.80.

2) Hayal gücünün varlığı. Bu gücü olan biri, uyuyan bir insanın görüp duymasında olduğu gibi, kendi nefsinde bazı büyük hakikatleri görebilir veya bazı şeyleri işitebilir. Bu görülen ve duyu alan şeylerin zihin ve hayal dışında bildiğimiz varlıkları yoktur. Filozoflar, tahayyül ettikleri, zihinlerinde canlandırdıkları şeylerin, suretlerin birer melek olduğunu ve seslerinde ilahi bir ses, mesaj hüvviyetinde bulunduğunu sanırlar.

3) Aleme tesir edebilecek hareket halinde ki bir gücün bulunması. Bu görüşe bağlı olarak onlar, peygamberlerin mucizelerini, velinin kerametlerini ve sihirbazların sihirlerini, nefisle varolan bir kuvvet olarak görürler. Bu konuda, kendi nefislerinin kabul ettiklerini benimser, reddettiklerini de inkar ederler. Mesela, Hz. Musa' nın asasının yılan olduğunu kabul ederler ama, Ay'ın ikiye ayrıldığını kabullenmezler.²¹³

Aristo takipçileri olarak kabul ettiği Farabi ve İbn Sina'nın nübüvvet anlayışlarını açıklamak İbn Teymiyye'nin tenkitlerini anlama açısından gerekli olacaktır.

Farabi'ye göre gerçek filozofla peygamber arasında hiç bir fark yoktur. Her ikisinin de gayesi insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır²¹⁴. Ancak filozof kendi gayretiyle taakkul yetisiyle peygamber(nebi manasında,yoksa resul manasında değil) den Allah'a yaklaşımda kesbi bir çaba harcadığı için usulen bir üstünlük görmüştür. Yoksa kategorik olarak filozofun peygamberden üstünlüğünü, iddia etmemiştir. Farabi bu noktada iyi anlaşılmadığı için çok tenkide uğramıştır.²¹⁵ Farabi bu uygunluğu sağlamada, filozofu peygamberlik mertebesine yükselterek peygambere eşlenmiş, yoksa peygamberi alelâde bir filozofa indirgeyerek değil.²¹⁶ Farabi'ye göre en ideal

²¹³ İbn Teymiyye,**Der'u't-Teârud** , X, s.81.

²¹⁴ Hüseyin Atay, **Farabi'nin Üç Eseri**, (Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi), Ankara 2001,s.59.

²¹⁵ Bekir Karlığa, **Felsefeye Giriş**, s.156

²¹⁶ Karlığa, **a.g.e.**, s.156.

başkan, en gerçek başkan peygamberlikle birlikte filozofluğu da şahsında toplayan kimsedir.²¹⁷

İbn Sina peygamberlikle ilgili görüşlerine başlarken ilk olarak dinin insanlık için gerekli olup olmadığı hususundan başlar. Topluluk içinde yaşaması gereken insanın temel ihtiyaçlarını, iç barışı sağlaması için iş bölümünün gerekli olduğunu bunun sonucu olarak da devletin ortaya çıktığını açıklayan filozofumuz adaletin gerçekleşmesi için dinin gerekli olduğunu belirtir. Bundan dolayı ilahi inayete bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdi ve içtimai hayatı düzenleme yönünde gerekli malumat verilmiştir. Kısacası ilahi inayet fert ve toplumun iyiliğini, toplumun barış ve huzurunu, toplumun düzenini de peygamberlerin varlığını mecburi kılar.²¹⁸

Dinin gerekliliğinden sonra, İbn Sina vahyin mahiyeti ve gerekliliği konusuna açıklık getirir. İbn Sina'ya göre saf akli bilgi ve ilham değil, esas olarak vahiy insanların nasıl davranması gerektiğini ve nasıl iyi insanlar olacaklarını gösterir. Vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez.²¹⁹ Vahyin kendisi gerekli etkileyici niteliği kazanmak için çıplak hakikati değil, remizlerin elbisesine bürünmüş hakikati sunma durumunda kalmaya kaçınılmaz olarak katlanmaktadır. Kendisini bunu yapmaya mecbur kılan şey, peygamberin hakiki bir şeriat getirmeye ve mükemmel bir devlet adamı olmaya mecbur olmasından kaynaklanır.²²⁰ Filozofumuza göre peygamber, ahlaki anlayışını yitirince açık ahlaki gayeleri ve ilkeleri gerçek bir sosyo-politik yapı şeklinde izah edemezse ne onun kavrayışı ne de yaratıcı vahiy gücü işe yarayacaktır.²²¹

İbn Sina'ya göre vahyin imkanı için, nefsin bilgi edinme güçleri iyi bir örnektir. Peygamberin nefsi, yaratılıştan teyit edilmiş olup, peygamberin akıl gücü de sezginin en üst düzeyinde bulunan kutsi akıl seviyesindedir.

²¹⁷ Atay, a.g.e., s.61.

²¹⁸ İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, s.441,443.

²¹⁹ İbn Sina, *en-Necat*, s.115,118.

²²⁰ M.M.Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s.145.

²²¹ M.M. Şerif, a.g.e., s14.

Peygamberin yaratılıştan getirdiği bilgi yetenekleri, sıradan insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Çünkü Peygambere hiçbir eğitime gerek kalmadan varlık, hukuk ve ahlaka dair temel bilgiler vahiy yoluyla verilmiştir. Bu bilgi, önce onun nazari aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer ; böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir. Peygamberin zihni muhayyile gücü ile akli kavramları sembolleştirici ve canlandırıcı hale getirir. Düşüncelerimizi sembolleştirmek muhayyilenin tabiatındandır. Bu sembolleştirme, peygamber üzerinde etkin hale geldiğinde ise peygamberin ruhu neyi düşünüyor ve tasarlıyorsa onları canlı ve kuvvetli hayalleri ortaya çıkarır. Bunun sonucunda peygamber gerçekten işitmeye ve görmeye başlar .²²²

Daha öncede bahsettiğimiz üzere İbn Sina'ya göre tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla gerçekleşir.²²³ İbn Sina'ya göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği kuvve halinde akıl, bu yetenekle düşüncelerin ilkelerinin kazanılması fiil halinde akıl, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşması müstefad akıl adını alır. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların kutsi akli tarafından algılanır²²⁴.

İbn Sina peygamberlik teorisinde peygamberi bilinci ve peygamberlerin aldığı vahyi dört bölümlü akıl teorisi ile açıklayarak, vahiy meleği Cebrail ile faal akli aynileştirmiş, vahyi, faal aklın aydınlatmasına bağlamıştır.²²⁵

Seyyid Hüseyin Nasr, İbni Sina'nın bu yaklaşımla, Kur-an'ın nübüvvet anlayışıyla uygunluk taşıyan ve kendisinin selefi anlayışından da uzaklaşmayan bir sonuca vardığını iddia eder. Nasr'a göre, faal akıl yoluyla peygamber dışında filozof ve velilerin bilgi almasının İslam'ın nübüvvet anlayışına bir zararı dokunmamaktadır. Çünkü peygamber, filozof ve velilerden bilgi açısından iki

²²² İbn Sina, **el-İşârât** , s.161,167; **en-Nefs**, s.219,220.

²²³ İbn Sina, **eş-Şifa**, s.39.

²²⁴ İbn Sina, **el-İşârât** , s.220.

²²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, çev.Ali Ünal, İstanbul 1985, s.54.

bakımdan ayrılmaktadır. Birincisi, onun ilahi akıldan bilgi almasının tam ve eksiksiz olmasına karşılık filozof ve mutasavvıflarınki parçalıdır. İkincisi, filozof ve mutasavvıfların ulaştıkları bilgiler normatif değilken peygamber dünyaya bir yasa getirmiş olup insanların ferdi ve toplumsal hayatlarını güçlendirirler. Dolayısıyla bu bilge kişilerin konumu, peygamberlerin altında, sıradan insanların ise üstündedir.²²⁶

İbn Teymiyye, İbn Sina gibi ilk dönem filozoflarının peygamberin pek çok sözünün te'vil kabul etmeyecek şekilde açık ve net olduğunu düşündüğünü söyler. Fakat yine bu filozoflara göre peygamberin amacı hakikati olmadığı halde eşyayı var gibi göstermek ve insanların bu şeylere aslının hilafına inanmalarını sağlamaktır.²²⁷ İbn Teymiyye bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Peygamberimizin bizi, gecesi gündüz gibi olan ve helakı mukaddes kişilerden başkasının sapmadığı apaçık bir yol üzerinde bırakarak vefat ettiğini belirtir.

Yine İbn Teymiyye filozofların peygamberlik konusundaki iddialarına yer verir ve çeşitli yollarla bu iddiaları çürütmeye çalışır. Felsefeciler, peygamberler gerçekleri açıkça ortaya koyma imkan ve fırsatı bulamamışlardır demektedirler. Çünkü gerçeklerin açıkça ortaya konması, insanları fesada düşürebilirdi ve onların akılları bunu taşıyamazdı. Bu iddialarına bazen şunu da ekliyorlar: "Peygamberlerin çevresinde bulunan insanlar, bu gerçekleri anlamamışlardır. "Diğer bir kısmı ise bunu kabul etmeyip hayır, onlardan daha iyi biliyorum iddiasında bulunuyor. Sonra kalkıp kendileri bu gerçekleri sahip oldukları kıyas metoduyla açıklamaya başlıyorlar. İbn Teymiyye bu iddialara şöyle cevap verir:

"Eğer bu hakikatleri bilmek mümkün ise kendileri için mümkün olduğu gibi peygamberlerin etrafında bulunan kimseler için de mümkündür. Yok imkan dışı ise kendilerinin de bilmesine imkan yoktur. Halbuki onlar bildiklerini

²²⁶ Nasr, a.g.e., s.55.

²²⁷ İbn Teymiyye, **Külliyat**, IV, s.50.

kitaplarda yazıyor ve konuşmalar yapıyorlar. Yok eğer mümkün ise bu takdirde de "peygamberlerin asıl manayı açıklamaları mümkün değildi."sözleri batıldır.²²⁸

Eğer bu hakikatleri avama değil havasa anlatmak mümkündür derlerse , bilindiği gibi havas zümresi yanında peygamberlerin verdiği ilim ve bilgi, aynen onların havas zümresi yanında verdikleri ilimler gibidir. Ve yine bilinmektedir ki, kendisine tabi olunan kimsenin sözlerini, onun ahvalini, iç ve dış durumlarını daha iyi bilen ve bu hususlara daha fazla itina gösteren kişi, tâbi olduğu kimseyi yakından tanımaya ve o konuda mütehassıs sayılmaya daha layıktır. Hiç kuşku yoktur ki, ehl-i hadis, Hz. Peygamber'in ilmini ve Raşid Halifelerle cennetle müjdelenmiş on sahabeden diğerleri gibi, Resul-i Ekrem Efendimizin havas topluluğunun ilmini, bu ümmet içinde en iyi bilen ve bu konu hakkında en fazla ihtisas sahibi olan kimselerdir.

İbn Teymiyye Farabi'nin, Peygamberlerin özelliğinin ancak akılla kavranabilecek şeyleri, duyularla algılanabilecek şekiller içinde güzelce tahayyül ettirebilmek düşüncesinde olduğunu ve İbn Sina'nın da benzer şeyler söylediğine yer verir. İbn Teymiyye, İbn Sina'nın kitaplarında "Musa b. İmran'ın şu İbranilere, Muhammed'in kaba bedevi Araplara hakikatleri olduğu gibi beyan etmeleri mümkün değildi. Çünkü bu adamlar bu hakikatleri anlamaktan aciz idiler"²²⁹ dediğini nakleder. İbn Teymiyye'ye göre Gazzâli'nin ve Razi'nin sözlerinde de benzer ifadelere rastlanır.²³⁰ Fakat biz İbn Sina, Gazzâli ve Razi'nin eserlerinde İbn Teymiyye'nin iddia ettiği şekilde ifadelere rastlayamadık.

İbn Teymiyye'ye göre, gurubunun ileri gelenlerinin ve kendisinin, hakikatleri peygamberlerden daha iyi bildiğini ve daha güzel açıkladığını iddia eden kimse, müminlerin ittifakıyla, şayet peygamberlere inandığını izhar ediyorsa zındıktır, münafıktır.²³¹ Şayet bu kimse: "Elbette peygamberler, ilim ve beyan yönünden daha yüce idiler. Fakat hakikatleri bilmek veya mutlak

²²⁸ İbn Teymiyye, **Külliyat**, IV, s.92.

²²⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IV, s.100.

²³⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IV, s.100.

²³¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IV, s.100.

olarak beyan etmek mümkün değildir. Ya da hakikatleri bilmek ve beyan etmek sadece havas için mümkündür" derse İbn Teymiyye bu durumda peygamberlerin aciz olduğu ilim ve beyanın bizzat bu düşüncede olanlar için de geçerli olduğunu nakleder. Hakikatleri bilmek mümkün değildir derlerse bu durumda insanlar için haydi haydi mümkün değildir. Bu hakikatleri beyan edip açıklamalarının mümkün olmadığını iddia edecek olurlarsa o zaman bizzat filozofların ve ileri gelenlerinin de açıklaması mümkün değildir.²³²

Filozoflar bu hususlar avam için değil, havas için mümkündür diyorsa; o zaman bu husus peygamberlerden de avam için değil, ama havas için mümkündür. Şayet Resulullah'ın ashabının ileri gelenleri içinde hakikatleri anlayacak kimseler bulunmadığını iddia edecek olurlarsa, hayırda öne geçmiş ilk zevatı, ilim ve imanda daha sonrakilerden daha geride saymış olurlar ki, böyle bir iddia ancak zındıkların iddialarındandır.²³³

İbn Teymiyye'ye göre Kur-an'ın yaratıldığını söyleyen Mutezile ve Küllabiye'nin sözü, filozoflardan daha doğrudur. Çünkü onlar Kur-an'ın kelimelerinin yaratılmış olduğunu kabul ederek, bu lafızların ses olarak insana dışardan geldiğini söylemektedirler. Filozoflar ise lafızların insanın nefsinden meydana geldiğini kabul ederek, olaya soyut bir mahiyet kazandırmışlardır.²³⁴ Gazzâli de filozofların yolunu izleyerek, levh-i mahfuz diye isimlendirilen Faal Akıl'dan peygamberler gibi velilerin de bilgi aldıklarını belirtmektedir.²³⁵

Gazzâli'nin bu konudaki görüşlerine baktığımızda, Gazzâli'nin vahiy konusunda İbn Sina'dan ayrıldığını görürüz. Gazzâli'ye göre sezgi ve ilham yoluyla bilgi edinmek mümkündür.²³⁶ Gazzâli de İbn Sina gibi, madem ki düşünmenin yetisi kuvve halindedir; öyleyse onu fiil haline çıkaracak bir ilkenin gerekli olduğunu söyler. Fakat bu ilke İbn Sina'ya göre Hep Faâl Akıl,

²³² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IV, s.101.

²³³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, IV, s.102.

²³⁴ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.207,209.

²³⁵ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, X, s.189.

²³⁶ A.Kamil Cihan, **İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi**, İstanbul 1998, s.155.

Gazzâli'ye göre Melek'tir.²³⁷ Yine Gazzâli İbn Sina'dan farklı olarak ilham ve vahyin arasını ayırır. Gazzâli'ye göre ilham ve vahiy, öznenin diğer bilgi araçlarına gerek duymaksızın bilgi meleği ile ilişki kurması ve ondan bir takım bilgileri doğrudan doğruya almasıdır. Ancak vahiy, bilgi meleğini müşahade ile ilhamdan ayrılır. Çünkü ilhamda bu yoktur. Bundan dolayı, ilham Tanrı dostlarına, vahiy de peygamberlere özgüdür. Peygamber, aynı zamanda kendini toplumun ıslahı ile yükümlü bulan insandır. Tanrı dostları için bu yükümlülük yoktur. Gazzâli'ye göre peygamberlik ve vahiy, Tanrı tarafından seçilen insanlara özgüdür. İlham yolu ise her insana açık bilgilenme yoludur.²³⁸

İbn Teymiyye İbn Arabi'nin velayetin nübüvvetten üstün olduğu ve kendisinin de peygamberlerin bilgi aldığı kaynaktan bilgi aldığı iddialarına şiddetle karşı çıkar. İbn Arabi'ye göre vahiy meleğinin getirdiği haberlerin kaynağı akıldır. Peygambere vahiy getiren melek olan Cibril de hayaldir, tasavvurdur. Hayal ise, akla bağlı olduğundan daha aşağı bir yerdedir. Yine İbn Teymiyye İbn Arabi'nin peygamberlerin bilgilerini hayalden aldığını söylediğini nakleder. İbn Teymiyye göre durum İbn Arabi'nin zannettiği gibi olsa peygamberlerle herhangi bir mümin arasında fark kalmaz. İbn Arabi'nin bilgisini aldığını söylediği kaynak, nübüvvetin kaynaklarından değildir. Onun için de, peygamberlikle kıyaslanıp, onu üstün kabul etmek mümkün olmaz.²³⁹ İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabi'nin kendisinde olduğunu söylediği hassalar, her müminde olan hassalardır ve bir orijinallikleri yoktur. Sıradan bir haldir. Övülecek bir vasıf asla değildir. Peygamberlik mesleği ve hali ise, bunun ötesinde çok üstün bir mertebedir ve özelliği bakımından orijinaldir, şahsa mahsustur.²⁴⁰

İbn Teymiyye, İbn Arabi ve onun yolunda olanların kendilerini ne kadar sûfi gösterirlerse gösterebilirler, felsefeci mühlid olmaktan kurtulamayacaklarını

²³⁷ Cihan, **a.g.e.**, s.155.

²³⁸ Cihan, **a.g.e.**, s.155.

²³⁹ İbn Teymiyye, **Velâyet Risalesi**, s.85.

²⁴⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.85

belirtir. Bırakın islam sūfilerinden olmayı, onlar, ilim ehlinin sūfilerinden bile değildirler demektir.²⁴¹

İbn Teymiyye Farabi ve İbn Sina gibi filozoflardan farklı olarak Cebrail ile Faal Akıllı bir görmeyen, sudur teorisinin dışında bir yol izleyen İbn Rüşd'ü diğerlerinden üstün görmesine rağmen, onun da yolunun yanlış olduğunu vurgulamıştır. Çünkü İbn Rüşd, Allah'ın nebilerin varisleri olan alimlerle burhanlar yoluyla konuştuğunu iddia etmiştir. İbn Rüşd'e göre şeriat varolanlara, akılla bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kılmıştır. Bu değerlendirme de kıyas türlerinin en mükemmeli olan burhan yoluyla yapılır.²⁴² Öyleyse kıyas ve burhan türlerini bilmek, Allah'ın ve varlığı tanımanın kaçınılmaz gerçeğidir.²⁴³ Akıl ve vahiy tek olan hakikatin birer ifade vasıtasıdır. İnsanlar bilgi ve görgü kapasiteleri bakımından farklı olduğu için hakikatin bu iki cephesi arasında yani akıl ve vahiy arasında farklılıklar olabilir.²⁴⁴ İbn Rüşd'e göre insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini cedelci sözlerle tasdik eder. Çünkü onun tabiatında bundan daha fazla bir kabiliyet yoktur. Kimi de hatâbi sözlerle tasdik eder. Burhan sahibinin burhana dayalı sözlerle tasdik ettiği gibi.²⁴⁵

Peygamber'in şefaati konusunda İbn Teymiyye, İbn Sina ve peşinden gidenlere de eleştiriler yöneltir. Onlar göre, Peygamber ve salihlerin şefaati, iman ehlinin bildiği gibi, salih kişinin yaptığı bir dua olup Allah'ın da onun bu duasına icabet etmesi şeklinde değildir. Yine onlara göre Peygamber ve Salih kimselerle istiska (yağmur duası) yapıp onların duasına icabet sebebiyle yağmur yağması mümkün değildir.²⁴⁶

İbn Teymiyye Meşşailik felsefesini savunanların isteğe nail olma hususunda duanın etkisini, tıpkı mümkün nitelikli mahlukatın etkisi gibi feleki

²⁴¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.86.

²⁴² İbn Rüşd, **Faslu'l Makâl**, (Felsefe Din İlişkisi), çev.Bekir Karlığa, İstanbul 1999, s.65

²⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.66.

²⁴⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s.67,74.

²⁴⁵ İbn Rüşd, **Faslu'l Makal**, s.74

²⁴⁶ İbn Teymiyye, **Külliyat**, I, s.242.

ve doğal güçlerden, ayrıca nefsanî ve akli güçlerden kaynaklandığını söylediklerini nakleder. Derler ki: Kişi, ölmüş olan salih birisini severse, özellikle kabrini ziyaret ettiğinde ruhu ile ölen kişinin ruhu arasında bir ilişki meydana gelir. Onlara göre Faâl Akıl'dan ya da feleki nefisten ayrılan o ölmüş kimsenin ruhu, Allah'ın bilgisinin dışında –hatta ziyaretçi de ruhun farkında olmayacağı şekilde–sefaat dileyen ziyaretçinin ruhuna feyz saçar.²⁴⁷

B.ÂLEMİN KIDEMİ, RUH ve KÜLLİLER MESELESİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

1.Âlemin Kıdemi

İbn Teymiyye'ye göre âlemin kıdemi düşüncesi âlemi ezeli ve tam bir illete dayandırma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. Filozoflar âlemin kıdemini delillendirmek için dört illetin çeşitleri ile dayanaklandırmışlardır.²⁴⁸ Bu illetleri Fail illet, Gâi illet, Maddi İlet ve Sûri İlet'tir. Bunların temeli ise Fail İlet'tir. Bu, Yüce Allah'ın daha önce fail değilken²⁴⁹ sonradan fail olmasının imkansız olması dolayısıyla onun her zaman için fail olması gerektiğidir. Filozoflara göre illet malul ilişkisinde illetin ezeli olması durumunda malul de başlangıçsız konuma gelir. İbn Teymiyye'ye göre ezeli illet görüşü reddedildiği zaman kıdem iddiaları da kendiliğinden ortadan kalkar.²⁵⁰

İbn Teymiyye'ye göre fiil ile fail arasındaki ilişki mevzuunda üç tür görüş vardır :

1) Eser ile müessir arasında ayırım kabul etmeyen, âlemi ve yaratıcıyı kadim kabul eden Dehriler'in görüşü. Bilginimize göre bu, görüşlerin en

²⁴⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.242.

²⁴⁸ İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünne**, I, s.406; **Külliyat**, VI, s.283.

²⁴⁹ İbn Teymiyye, **Külliyat**, VI, s.284.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, **Minhacü's Sünne**, I, s.408.

fenasıdır. Çünkü bu anlayış hadislerin meydana gelmemesini, teselsülü gerektirir ki bu tamamen akla terstir. 2) Çoğu kelamcıların kabul ettikleri gibi eser müessirden sonra gelmektedir. 3) Eserle müessir arasındaki ilişkide, zaman açısından öncelik ve sonralık yoktur. İbn Teymiyye'ye göre doğru olan görüş budur.²⁵¹

İbn Teymiyye, Allah'ın daha önce fail değilken, sonradan fail olmasının imkansız olması, dolayısıyla onun her zaman için fail olması gerektiği görüşünün İbn Sina gibi felsefecilerin dayandıkları en büyük esaslardan biri olduğunu belirtir.

İbn Sina'nın felsefi sisteminde, Allah, Vacip Varlık (Vacibül - Vücut) ve alem mümkündür. Bununla birlikte alemin mümkün oluşu kadim oluşuna bağlıdır. Çünkü akılların birden doğuş bir anda olmamıştır. İbn Sina'ya göre Vacib Varlık akılların varoluşundan önce zamanda yalnız olarak var değildir. Bunun için İbn Sina, Vacib Varlığın aleme göre önceliğini, öz (zat) yönünden bir öncelik olarak değerlendirir. Tıpkı sebebin sonuca önceliği gibi, Allah da âlemden öncedir. İbn Sina sisteminde ezeli olanla vacib olan ayrılmakta ancak mümkün ve ezeli deyimleri birleştirmektedir.²⁵²

Gerçekten de İbn Sina düşüncesinde alem, hem mümkün hem vacibdir: O mümkündür. Kendiliğinden var değildir; Vacibdir, Çünkü kadimdir ve Allah tarafından zaruri olarak vardır.²⁵³

İbn Teymiyye'ye göre İbn Sina gibi felsefecilerden, alemin kadim olup, bizzatihi varlığı gerçekten ve kadim olan bir illetten neş'et ettiği fikrini ileri sürenlerin bu fikirleri, alemin kadim olduğunu savunanlara söz sağlamıştır. Kıdemi savunan bu kişiler, alemin yaratıcısını inkar şeklindeki düşüncelerini İbn Sina gibi felsefecilerin bu sözlerine dayandırarak temellendirmişlerdir. Bunlar, Müslümanların kullandığı "âlem yaratılmıştır, âlemin bir illetin neş'et ettiği,

²⁵¹ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.418,415.

²⁵² Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, s.118.

²⁵³ Hayrani Altıntaş, **a.g.e.**, s.118.

kadim ve ezeli olduğu idi. Allah her şeyin yaratıcısıdır derken bile önceden yokken, eşyayı Allah var etmiştir manasını kastetmiyorlardı.²⁵⁴

İbn Teymiyye, hem sarih aklın hem de dinin âlemin kıdemi iddiasını reddettiğini belirtir. Âlemin kıdemine inanmanın batıl olduğunu da akıl sahiplerinin hepsi görüş birliği içindedirler. Sadece bir dinin, yani İslam'ın mensupları değil, diğer bütün semavi din sâlikleri de böyle bir iddiayı batıl saymakta; felsefecilerin en büyüğü durumundakilerin hepsi, bu âlemin muhdes olduğunu, önce yokken sonradan varolduğunu itiraf etmektedir. Hatta bunların tamamı, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu itiraf ediyordu. Müşrik Arapların tamamı da, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, bu âlemin tamamıyla mahluk bulunduğunu, Allah'ın, onun yaratıcısı ve rabbi olduğunu itiraf ediyordu.²⁵⁵

Faaliyetin kadim oluşu ve onun her zaman fail olduğu konusuna İbn Teymiyye şöyle cevap verir: Bu mücmel bir ifadedir. Sizler fail ile yaptığı işin, yani mefulün aynı zamanda bulunduğunu anlatmak istiyorsunuz, Çünkü size göre Allah fail olarak kabul edilecek olursa mefulünün de onunla birlikte olması gerekir. Dolayısıyla fiili asla sonraya kalmaz. Halbuki fail, bütün akıllara ve sizin geçmişlerinize göre ve hatta size göre bir şeyi yapıp onu ihdas edendir. O halde mefulün bu itibarla onunla aynı zamanda olması imkansızdır. Hatta bu itibara göre, onun bütün mefullerinin zaman itibariyle sonra olması gerekir. Onun mefulleri arasında hiçbir şeyin kendisi gibi kadim olamayacağı ortaya çıkar ve böylelikle her bir şey muhdes olur.²⁵⁶

İbn Teymiyye âlemin kadim olduğu anlayışıyla birlikte hadisatın açıklanmasının imkansız olduğunu belirterek böylesi bir tevilin pek çok yönden hatalı olduğunu söyler. Bazıları şunlardır: 1) Âlemin kadim olduğu noktasında yapılan tevilin yanlışlığı kendiliğinden bilinir. Üstelik peygamberler de âlemin yaratıldığına dair bilgi getirmişlerdir. 2) Gelmiş geçmiş, zahiri ve batıni dünya

²⁵⁴ İbn Teymiyye, **Külliyat**, V, s.412

²⁵⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VI, s.432

²⁵⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, VI, s.284.

da bulunan tüm gruplar arasında bu tevili anlayışı zayıflatıcı yönler vardır. 3) Âlemin kadim olduğuna dair akla dayalı sarih bir bilgi elde edilmemiştir. 4) Aklen bunu kabul edenler kolayca kaçmışlardır. 5) Fıtri ve zaruri olarak her mefulun bir faili olması gerektiğini onların bunun gibi âlemin de bir muhdisi faili olması gerektiğini biliriz ve bu zamanla aynileşmez 6) Onların kabul ettikleri zihni mutlak kavramlar reel değildir. 7) Kendileri tenakuza düşerek, bir taraftan âlemi kadim kabul ederken diğer taraftan mümkün kabul etmişlerdir.²⁵⁷

İbn Teymiyye sürekli olarak yaratmanın ve fiilin kadim; yaratılanın hadis olduğunu tekrarlamaktadır. Ona göre yaratma fiili masdar olup bir başlangıcı yoktur. Yaratma ile birlikte ortaya çıkan tesir gücü kadim, meydana gelen eser hadistir.²⁵⁸

İmam Gazzâli'ye göre fiilin hadis olduğunu kabul etmeyince alemin hudusu açıklanamaz. Allah'ın fiili kadim değildir. Fiilin hadis olduğunu kabul ettikten sonra ise fail ile fiilin bir araya gelmesinde mahzur yoktur.²⁵⁹

İbn Rüşd, fiil ile fail arasındaki ilişkinin sürekli olamamasının yetkinlik olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd bu konuda Gazzâli'nin değil filozofların görüşlerinin doğru olduğunu söylemektedir.²⁶⁰

2.Ruh

İbn Teymiyye'ye göre ruhun nasslarda keyfiyeti anlatılmamaktadır. Ancak ruhun bedende olduğuna, bedenden çıkıp göğe yükseldiğine, ölüm esnasında bedenden çekilip çıkarıldığına kesin olarak inanırız. Çünkü nasslar buna işaret etmektedir.²⁶¹

Bilginimize göre filozoflar ve onlara tabi olanlar ruhu soyutlama konusunda aşırıya gitmişlerdir. Onlar ruhun göğe çıkıp inişini, bedene

²⁵⁷ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.102,103.

²⁵⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, I, s.45.

²⁵⁹ Gazzâli, **Tehâfüt**, s.61

²⁶⁰ İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s.139

²⁶¹ İbn Teymiyye, **Külliyat**, V, s.98.

bitişmesini ve ondan ayrılışını reddederler.²⁶² Halbuki nasslar, ruhun bir gökten diğerine çıkıp gittiğini ve tereyağından kıl çeker gibi vücuttan çekilip çıkarıldığını haber vermektedir.²⁶³

Felsefecilerden bazılarının ise ruhu, Vacibu'l Vücûd'u niteledikleri sıfatlarla tarif ettiğini İbn Teymiyye belirtir. Bu Felsefeciler derler ki: Ruh ne beden içinde ne de dışındadır; ne ondan ayrıdır, ne de iç içedir; ne müteharriktir(hareketli), ne de sakindir(hareketsiz); ne yukarı çıkar, ne de aşağı iner; ne cisimdir, ne de ârazdır.²⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre ruhu reddedenlerin de kabul edenlerin de pek çok tutarsızlıkları vardır. Bunun sebebi de, filozofların nefis-i nâtika diye isimlendirdikleri ruhun ne bu bedenler, ne de unsur, ne de bu unsurlardan doğan cinsinden olmayışıdır. Aksine iş bu cinslerden başka bir şeydir. Böylece bunlar, onu ancak şu müşâhede edilen cisimlerden başka şey olmasını gerektiren selbi(olumsuz) şeylerle tanımlanırken, diğerlerinin de onu, şu müşâhede edilen cisimler gibi bir şey olarak değerlendirmeleridir ki, iki görüş de yanlıştır.²⁶⁵

Bilgimize göre ruha cisimdir demek de, cisim olmadığını söylemek de açıklamayı gerektirir. Eğer cisim ile ceset ve beden kastediliyorsa, yani cismin lûgat manası kullanılıyorsa ruh cisim değildir.²⁶⁶ Kimileri ise cismi, var olan, kendi kendine kaim olan, madde ve şekilden oluşmuş şey manasında kullanmaktadırlar, Bunlar cisme duyusal işaretle işaret ederek ne bundan ne ondan mürekkep, kendisine işaret edilebilen, kendisi hakkında “buradadır” denilebilen gibi anlamlar yüklemektedirler.²⁶⁷ Cisim hakkındaki bu tanıma göre, Hz. Peygamber'in de: “Ruh bedenden çıktığı zaman göz onu takip eder”²⁶⁸, “Ruh yakalanır ve göğe çıkarılır”²⁶⁹ buyurduğu gibi, ruh bedenden

²⁶² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, V, s.98.

²⁶³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, III, s.35.

²⁶⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, III, s.35.

²⁶⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, III, s.36.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, III, s.36.

²⁶⁷ İbn Teymiyye, **Külliyat**, III, s.36.

²⁶⁸ Müslim, **Sahih-i Müslim** Cenaiz, 7.

çıkıldığında göz onu takip ediyorsa, o zaman bu tanımlar açısından ruh bir cisimdir.²⁷⁰

İbn Teymiyye, görüşlerini açıkladıktan sonra şu sonuca vardığını ifade eder; Ruh, var, diri, bilen, gücü yeten, duyan, gören, inen ve çıkan, giden ve gelen ve benzeri sıfatlarla donanmış bulunduğu halde, akıllar, bir benzerini müşahede edemedikleri için onun nasıllığını idrakten ve onu tam olarak tarif etmekten aciz kalmaktadır. Çünkü bir şeyin gerçeğinin idrak edilebilmesi ancak o şeyin veya benzerinin müşahede edilmesiyle mümkündür.²⁷¹

3.Külliler Meselesi

İbn Teymiyye'nin filozoflara yaptığı eleştirilerden biri de külli(tümel) kavramlardır. İbn Teymiyye'den önce de kelamcılar, külli kavramların reel karşılığının olmadığı, bu kavramların sırf zihinsel olduğu şeklinde tenkitler yapmışlardır. Fakat Gazzâli ile birlikte, Aristoteles mantığının Müslüman bilginler arasında büyük bir itibar kazanmış olması, bu konuda yapılan eleştirilerin etkisini oldukça azaltmıştır.²⁷²

İbn Teymiyye, filozofların en büyük hatalarının başında, külli(tümel) kavramlarını kabul etmelerinin geldiğini söylemektedir. Filozoflara göre külli kavramlar bize yüksek gerçeği vermektedir. Bilginimize göre tek tek varlıkların (muayyenat) dışında tümel bir varlık yoktur.²⁷³ Lafız izafe edilince iki müsemmadan birine mahsus olur. İki müsemma varlık, zat ve mahiyet müsemmasında ortak olursa Aristo, İbn Sina, Râzi ve benzerlerinin zannettiği

²⁶⁹ İbn Mace, **Sünen-i İbn Mace**, Zühd, 31.

²⁷⁰ İbn Teymiyye, **Külliyat**, III, s.37.

²⁷¹ İbn Teymiyye, **Külliyat**, III, s.37.

²⁷² Necip, Taylan, **Mantık**, İstanbul 1988, Uludağ Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, sayı 4 (Nisan 1987), s.45.

²⁷³ İbn Teymiyye, **Minhac**, I, s.301,302.

gibi dışta her birinin özelliklerine ek olarak ne bir varlık ne bir mahiyet ne de bir zat bulunur.²⁷⁴

İbn Teymiyye'nin bu eleştirisinin doğru olup olmadığını anlayabilmemiz için her şeyden önce bu filozofların konuyla ilgili görüşlerini bilmemiz gerekir. İbn Teymiyye'nin ifade ettiği üzere acaba İbn Sina dışta herhangi bir durumdan bahseder mi?

İbn Sina varlığı 3' e ayırır ve metafizik ve felsefî anlamda 3 ayrı sahada varlığın bulunduğunu açıklar: 1) Mutlak varlık 2) Zihinde varlık 3) Ayanda(dış dünyada) varlık.²⁷⁵

Mutlak sözü varlığın, zihinden ve zihindeki kayıtlardan, dış dünya ve ondaki şartlardan sıyrılmış, soyutlanmış ve serbest bırakılmış anlamında varlıktır²⁷⁶. Ama İbn Sina'ya göre insanın farkına vardığı varlık sahası ikidir. “Şey” ya zihinde veya dış dünyada(ayanda) mevcuttur. Filozofumuza göre böyle olmayanlar var değildir.²⁷⁷

İbn Sina'nın ikinci varlık sahası zihindir ve zihni varlıklar demekten maksat zihin varsa zihin bunları düşünüyorsa o zaman bunlar vardır.²⁷⁸ İbn Sina'ya göre tümelin(küllî) varlığı tamamen zihinde bulunur. Tümelin dış dünyada ferdi, müşahhas bir varlığı yoktur.²⁷⁹

Zihindeki varlıklarda iki kısma ayrılmaktadır. Mantık bakımından bunlara(makulat-ı ula) birinci derecede anlamlar, yani algılar denir ki, bunlar dışarıdaki şeylerin, varlıkların manaları ve objeleri dışında bulunamaz. Bunlar tümeller, cins, fasl gibi genel kavramlardır.²⁸⁰

²⁷⁴ İbn Teymiyye, **İstiva Risalesi**, s.205.

²⁷⁵ İbn Sina, **İlâhiyat**, Mısır 1960, I/31.

²⁷⁶ Hüseyin Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara 2001, s.43.

²⁷⁷ İbn Sina, **İlâhiyat**, I/32.

²⁷⁸ İbn Sina, **İlâhiyat**, I/207.

²⁷⁹ Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, s.52.

²⁸⁰ İbn Sina, **İlâhiyat**, I/140.

Üçüncü varlık sahası ise Ayanda (dış dünyada) varlıktır. Ayan'dan kastedilen, cevher onda bulunduğu zaman tesirlerin, fiillerin ve hükümlerinin meydana gelmiş olmasıdır.²⁸¹

İbn Sina'nın bu varlık sahalarını bir örnekle açıklamak istersek şöyle diyebiliriz. Bir insanın iki türlü varlığı vardır. Biri dışarıda olan ferdi görülebilen, dokunulabilen, yiyen, içen, nefes alan varlık ikincisi de zihinde mevcut olan insandır. Zihinde mevcut olan yemez, içmez, külli tümel bir kavramdır. Bu ikisi dışında bir de insanlık, insan olma diye bir anlam vardır. Bu zihindeki de dışarıdakine de uymaz. Hepsinden genel anlamdadır. Hiçbirindeki özelliği ve niteliği taşımaz.

Özet olarak, varlık sözünün sadece kendisine bakılarak anlamında kullanılmasına soyut varlık, zihindeki anlamına bakılarak anlaşılan anlamında kullanılmasına zihinde varlık, dış dünyada fertlerinin bulunmasına bakılarak anlaşılmasına dış dünyada varlık denir.

İbn Sina'nın varlık sahalarını açıkladıktan sonra İbn Sina felsefesinde dışarıda bulunan varlık tümel olabilir mi sorusunu rahatlıkla sorabiliriz. İbn Sina İlahiyat'ında bu soruyu çok net bir şekilde açıklamıştır. Dışarıda bulunan bir varlık fiilen külli(tümel) olamaz.²⁸²

İbn Teymiyye, içinde bulunduğumuz alemdeki her bir varlığın, nesnenin bu dünyanın haricinde tümel karşılıklarının bulunduğu fikrinin Eflatun'a dayandığını iddia eder. Zira Aristoteles varlıkların kendi zatlari dışında bir gerçeklikleri olduğunu kabullenmezken, Eflatun bu anlayışı kabul ederek; her varlığın ideler aleminde tümel bir karşılığı olduğu ve asıl olanın da o olduğu fikrini benimser.²⁸³

İbn Sina, Eflatun'un ideler fikrini tenkit etmektedir. Fakat, tenkidi bir yana, meydana koyduğu varlık çeşitleri veya sahaları konusunda ortaya atmış

²⁸¹ Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s.12.

²⁸² İbn Sina, **İlâhiyat**, I/209.

²⁸³ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, V, s.174.

olduğu “kendi özüne göre varlık” mesela insanlık türü veya sahası, Eflatun’un idelerdeki anlayışına uymamaktadır. İdeler müstakilen vardır ve etkilidir. İbn Sina’nınkinin ise müessir olmadığı gibi müstakilen de varlığı yoktur.

Tümeller konusunda İbn Teymiyye’nin bazı iddialarının yersiz olduğunu görmekteyiz. Mesela, İbn Teymiyye filozofların, tümelleri hariçte varlığı bulunan varlıklar olarak kabul ettiklerini iddia etmektedir. Halbuki en çok eleştirdiği İbn Sina bile tümellerin değil, tümelleri oluşturan fertlerin gerçekliğini kabul etmektedir.

Bu durumda ya İbn Teymiyye filozofların gerçek görüşlerini bilmemektedir ya da yanlış anlamıştır diyebiliriz. Ancak her ne olursa olsun onun tümeller, hakkındaki tenkitlerine katılmak mümkün değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN TASAVVUF FELSEFESİ HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ

A.Tasavvuf Felsesini Eleştirmesi

İbn Teymiyye tasavvuf felsefesine, özellikle de hulül, ittihad, Vahdet-i Vücut gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yöneltmiştir. O, ilk dönem mutasavvıflarını övüp, onların selefi anlayışa uygun yolda olduklarını söyler. Sehl b. Abdullah Tüsteri(ö. 283), Ebu Süleyman Durani(ö. 227), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 297), Amr b. Osman el Mekki (ö. 291) gibi mutasavvıflar İbn Teymiyye’nin methettiği kimselerdir.²⁸⁴

İbn Teymiyye’ye göre sıfatların nefyi konusunda Cehmiyye’ nin, alemin kıdemi meselesinde ise Dehriyye’nin izlediği iki anlayışı birleştiren İbn Sina ve tabilerinin yolunu izleyen mutasavvıflar, Kur’an’ı tamamen tahrif etmişlerdir. İbn Arabi(ö. 638) ve İbn Seb’in (ö. 667) gibi mutasavvıflar bu yolu izlemek suretiyle Allah’ı mutlak varlık kabul etmişlerdir.²⁸⁵

İbn Teymiyye, filozofların kavramlarını kullanarak ittihat, vahdet ve hulul gibi gayri islamî anlayışları kabul eden mutasavvıflarla Dehri tabiatçılar arasında sadece isim farklılığı olduğu hakikatte ise iki grubun da bir yaratıcı inancına sahip olmadıkları fikrini savunur.²⁸⁶

İbn Teymiyye, monist varlık anlayışının Aristoteles’te olmadığını, onun bu anlayışı reddettiğini söyler.²⁸⁷ Bilginimize göre mutasavvıflar da filozoflar gibi mutlak varlık anlayışını sormak suretiyle sabiliğe yönelen Nasurid-din et

²⁸⁴ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud** ,V,s.4,5.

²⁸⁵ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud** ,V,s.6,7.

²⁸⁶ İbn Teymiyye, **Külliyat**, II, s.123,124.

²⁸⁷ İbn Teymiyye, **Der’u’t-Teârud** , III, s.162,163.

Tûsî(ö672/1274) ile Hıristiyan hulûlcülüğünü kabul eden Sadruddin Konevi(ö672/1274) arasında sıkı ilişkiler olduğunu, Konevi'nin de kendilerine en yakın insanlar olarak filozofları seçtiğini söyler. Tûsî varlık anlayışında dualisttir. Yani mahlukattan ayrı olarak bir yaratıcı kabul eder. Fakat nübüvvet, şeriat ve ibadet konularında küfre yakın görünmektedir. Konevi ise söylediği sözler açısından küfre yakın iken amel açısından Tûsî'den daha fazla İslama yakındır.²⁸⁸ Tûsî'nin varlık anlayışında tutarlılık olmadığı görüşüyle Seyyid Hüseyin Nasr da bilginimizle aynı fikre sahiptir.²⁸⁹

İbn Teymiyye tıpkı kelamcılarının Cehmiyye'yi izlemek suretiyle akılla nassları tahrif ettikleri gibi III. asırdan itibaren yunan felsefesinin arapçaya çevrilmesine başlanmasıyla birlikte mutasavvıfların felsefi içerikli bilgilerle nassları bozmaya başladıklarını iddia eder. Ona göre aynı düşünceyi Şehristani (ö.548/1153) de el Milel ve'n-Nihal adlı eserinde dile getirerek nass karşısında akli öne geçiren çeşitli gruplardan insanların, kendi görüşleri ile ayetlerin anlamlarında karışıklıklar çıkardıklarını beyan etmiştir.²⁹⁰

Şüphesiz İbn Teymiyye İbn Sina, İbn Tufeyl ve Sühreverdi'ni tasavvuf anlayışlarını reddeder. İbn Teymiyye şöyle der: İbn Sina ve benzerlerinin zikrettiği güzel sözlerin amacı onlara göre lezzet, hayal ve marifet iledir. Onlarca marifetin lezzeti, mevcut aleme denk bir şekilde Allah'ın makul bir alem olmasıdır. Filozoflara göre yetkinlik ve felsefe Allah'a benzemektedir. Fakat bu filozoflar ibadetleri, virdleri, zikirleri, dine davet etmeyi ihmal ettiler, öyle ise onlar bu sevgilerinde sadık değildirler. Ayrıca selef imamları ve sufi şeyhler iman ehliydim ve onlara göre de gerçek olan batini bilgi, zahir bilgiye uygun düşerdi ve bunda tevhidi tahkik söz konusuydu.²⁹¹

²⁸⁸ İbn Teymiyye, **Külliyat**, II, s.123,124.

²⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev.Komisyon, İstanbul 1991, s.320,321.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, V, s.7.

²⁹¹ İbn Teymiyye, **Der'u't-Teârud**, V, s.86; Mahmud Sa'd Tıblavî, **İbn Teymiyye'de Tasavvuf**, çev.Ali Durusoy, İstanbul 1989, s.184,185.

İbn Teymiyye, İbn Sina ve onu izleyen filozofların ariflerin makamlarıyla ilgili bilgilerini bir bakıma över, bir başka açıdan da eleştirir. İbn Teymiyye, İbn Sina'nın eserlerindeki ariflerin makamları anlayışını över, çünkü burada ariflerin makamlarını inkar eden Cehmiyye'ye reddiye vardır. İbn Teymiyye burada Razi ve Tusi'nin "Bu makamlar İşarat'taki en değerli bölümdür" övgüsüne katılır. Ne var ki, İbn Teymiyye bir başka açıdan bu makamları kötüler. İbn Sina ve diğer filozoflar bu makamların zirvesine akli ilimleri ve marifet lezzetini koyarlar. Aynı şekilde İbn Tufeyl de ilahi zatla birleşmeyi en üstün lezzet sayar. İbn Teymiyye filozoflardaki ve filozof sufilerdeki fena anlayışına da karşı çıkar. Çünkü fena onlarda halik ile mahluk ayırımını ortadan kaldırmaktadır.²⁹²

Tıblavî Mahmud Sa'd, "İbn Teymiyye'de Tasavvuf" adlı eserinde İbn Teymiyye'nin eserlerinden İbn Sina hakkındaki yorumları ve buna karşılık yapılan tartışmaları anlatır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Sina'nın ailesi Hakim el-Abidiyye'ye uyan İsmaili ailelerdendir. Buna karşılık Mahmud Hilmi, İbn Teymiyye'yi tenkit ederek İbn Teymiyye'nin kasten veya unutarak İbn Sina'nın İsmaililer'den nefis ve akılla ilgili şeyler duyduğu bölümünü dikkate alıp değerlendirerek İbn Sina'nın Şii prensiplere tutunduğunu iddia etmektedir.²⁹³

2.Vahdet-i Vücûdçuları Eleştirmesi

İbn Teymiyye'ye göre tevhidi bozan hususların içinde en aşırısı, İslami terminolojiyle takdim edilip Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihad fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesidir.

Vahdet-i Vücûdçuların küfür içinde olduklarını söyleyen İbn Teymiyye'ye göre bunların küfür içinde olduklarını anlamak için, bunların en hafif sözlerinden olan şu söze bakmak yeterlidir: "Firavun mümin ve bütün

²⁹² Mahmud Sa'd Tıblavî, **a.g.e.**, s.267

²⁹³ Mahmud Sa'd Tıblavî, **a.g.e.**, s.268,269.

günahlardan arınmış bir şekilde ölmüştür". İbn Arabi'ye göre, boğulma sırasında Cenab-ı Hakk'ın verdiği iman sebebiyle Firavun için Hz. Musa yüzünün nuru olmuştur. Böylece Allah onun ruhunu temiz, pak hiçbir kötülük ve çirkinliği yokken aldı. Çünkü Allah onun ruhuna iman ettiği sırada bir günah işlemeyen almıştı. Önceki günahlarına gelince İslam kendisinden öncesini silip yok eder.²⁹⁴ Oysa hem Müslümanların, hem Yahudi ve Hıristiyanlar gibi diğer din ehlinin inançlarına göre Firavun, insanlar içinde Allah'ı en fazla inkar edenlerden birisidir. Hatta Cenab-ı Hak Kur'an'ı Kerim'de özel ismini de zikrederek Firavun'un kıssası kadar başka bir inkarcı kıssasından bahsetmemiş; Firavun'dan daha fazla herhangi bir inkarcının, azgınlık ve taşkınlığından söz etmemiştir.²⁹⁵

Kendisine Hz. Peygamberin halka açıklaması için rüyasında verdiğini söyleyen Fusûsü'l Hikem kitabından İbn Arabi'nin fikirlerini açıklamaya çalışalım.

Füsûs' unda açıkladığı üzere İbn Arabi'ye göre bütün varlık tek ve eşsiz Vucûd-ı Mutlak'dan gelir. Bu zat-ı Mutlak'ın kendisinde mevcut "şen" ve nisbetleri izhar etmesiyle sonsuz bir çokluk meydana gelir. Fakat bu çokluk hakiki birer varlık olmayıp her an bir hal ve şende bulunan Mutlak Zat'ın değişik tecellileriyle yok olmakta ve yeniden benzerleri yaratılmaktadır.²⁹⁶

İbn Arabi'ye göre Mutlak Zat'da bilkuvve mevcut olan kudret ve nisbetin, bilfiil zuhur alemine çıkması, eşya ve kainat dediğimiz şu alemi doğurmuş, daha doğrusu Mutlak Zat kendini, eşya ve kainat suretinde açığa vurmuştur. İlk ve son, açık ve gizli, O'dur. O'ndan başka varlık yoktur. Eşya ve kainat, Allah'ın zahiri; Allah eşya ve kainatın batını ve ruhu mesabesindedir. Yaratan, yaratılan, Hâlık, mahlûk hep O'dur, çünkü vücud birdir.²⁹⁷ Alem

²⁹⁴ İbn Arabi'nin Firavun hakkındaki sözleri için bkz. **Füsûsü'l Hikem**, çev.M.Gençosman, İstanbul 1981, s.232-236

²⁹⁵ İbn Teymiyye, **Vahdet-i Vücûd Risalesi**, İstanbul 1998, s.123,124.

²⁹⁶ İbn Arabi, **Füsûs**, s.53.

²⁹⁷ İbn Arabi, **a.g.e.**, s.54.

denilen varlık âyân-ı sabite suretlerinde Hakk'ın belirlenmesinden başka bir şey değildir.²⁹⁸

İbn Arabi'nin görüşlerinin devamına geçmeden önce İbn Teymiye'nin bu noktaya kadar olan eleştirilerine yer vermek konunun anlaşılması bakımından daha iyi olacaktır. İbn Teymiye İbn Arabi'nin Fusûs'u rüyada Resulullah'dan aldığı izinle yazıp insanlara sunduğu iddiasına karşı şöyle cevap verir: Fusûs'un büyük bir kısmı, Cenab-ı Hakk'ın indirdiği kitaplara ve Allah tarafından gönderilen peygamberlerin sözlerine zıttır. Mesela "Münezzeh olan Hak, müşebbeh (benzetilen) olan halktır" ifadesi gibi.²⁹⁹

İbn Teymiyye, Fusûs'tan birkaç örnek daha zikrederek Vahdet-i Vücûduların küfrün önderleri olduğunu ve bunların öldürülmelerinin vacip olduğunu söyler.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabi, İbn Seb'in, Konevi ve Tilimsani gibi ittihadiyye görüşünde olanların izledikleri yol iki unsurdan oluşur.

Cehmiyye'nin selb (red) ve tatil (işlevsiz kalma) görüşü.

1- Sofiyye'nin kapalı sözleri ki, onların sözlerinin bir kısmında bulunan yuvarlak ve anlaşılmaz cümleler bu türdendir. Hz. İsa hakkındaki rivayetlerinde böyle konuların bulunması sebebiyle Hıristiyanlar da sapıklığa düşmüşlerdir. Onlar müteşabih olanın peşine düşüp, muhkem olanı terk etmektedirler.

2- Cehmiyyenin aslı olan felsefi zındıklık ve bunların mutlak vücud, akıllar, nefisler, nübüvvet ve vahiy, vücub ve imkan konusundaki sözleri ve bu konularda bir kısmı hak, bir kısmı batıl olan görüşleri.³⁰⁰

İbn Teymiyye, son şıkkın İbn Seb'in ve Konevi'de, ikinci maddenin ise İbn Arabi'de daha belirgin olduğunu nakleder. Bu nedenle bilgilerimize göre

²⁹⁸ İbn Arabi, **a.g.e.**, s.93.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, **Vahdet-i Vücud Risalesi**, s.174.

³⁰⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.174.

İbn Arabi bunların içinde İslam'a en yakın olanıdır. Tilimsani ise ayırıcı özelliklerini oluşturan ve kendilerini sapıtan bu zındıklık ve ittihadî gerçekleştirmede bunların en ileri gideni, Allah'ı , kitaplarını, peygamberlerini, şeriatlarını ve ahiret gününü en fazla inkar edendir.³⁰¹

İbn Teymiyye İbn Arabi'nin ittihat'la ilgili görüşlerinin iki ilkeye dayandığını söyler.

1. İLKE : “ Madum (yok olan şey), ademde (yoklukta) yerleşmiş olan şeydir” şeklinde olup Mutezile ve Rafizilerden bir kısmının sözlerine uygundur. İbn Arabi'ye göre yokluk, yokluk halinde bile pozitif bir şeydir. İslam'da bu konuda görüş beyan eden ilk kişi Ebu Ali el-Cübba-i'nin hocası Ebu Osman eş-Şehham'dır. Sonra Mutezile ve Rafizilerden Kaderiyeci bazı gruplar bu konuda ona uydular. Bunlar: “ Her madumun var olmasının mümkün olduğunu söylediler. Çünkü onun aslı ademde vardır; zira böyle olmasaydı kendisinden haber verilen belirli bir şey, haber verilen belirsiz bir şeyden ayrılmaz, var olması arzulan bir şeyi istemek de mümkün olmazdı”.³⁰² İbn Arabi'de bu tür şeylerin varlığının bizzat Allah'ın varlığı olduğunu ileri sürer; onlar boşlukta sabit olan temel özellikleriyle ayırt edilirler ve onları bilen Allah'ın varlığıyla birleşmişlerdir.³⁰³

İbn Teymiyye düşünürlerin “imkansız madumlar” ın “şey” olmadıklarını ittifakla kabul ettiklerini söyler. Bununla beraber bunlar ilim olarak bilinmektedir. Görülmektedir ki, gerek mevcut olmayan gerekse mevcut olması da imkansız olan şey ilim olarak bilinmektedir. Çünkü ilmin kapsamı geniştir. Biri çıkar da meseleyi daha da genişletir ve madum ilimde hem bir şeydir, hem mevcuttur, hem de sabittir, derse onun bu sözü doğrudur. Ama madumun kendisinin bir “şey” olması yanlıştır.³⁰⁴

³⁰¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.174.

³⁰² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.141.

³⁰³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.142.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.156.

Eğer madum bir şey olmuş olsaydı kafirler tamamen reddedilmezdi. Eğer “Onlar ancak bir şeyden yaratıldılar, fakat bunu yaratıldıkları şey madumdur” demek mümkün olsaydı, o zaman yaratan madum olurdu. Oysa Cenab-ı Hakk “İşte bunlar hiç bir haksızlığa uğratılmadan Cennete gireceklerdir”³⁰⁵ buyurmaktadır. Eğer madum bir “şey” olsaydı bu ayetin “Ne var ne yok (madum) olarak olanlara zulmedilmez” şeklinde olması gerekirdi. Oysa madum olarak zulüm görmeleri imkansızdı, çünkü bu onlarda yoktur, yok olan bir şey zulüm konusu olamaz”.³⁰⁶

2. İLKE : “ A’ yanın vücudu bizzat Cenab-ı Hakk’ın vücudu ile aynıdır”. İbn Teymiyye’ ye göre İbn Arabi’nin bu doktrinini Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve hatta putperestlerin akidelerinde bile yoktur. Bu düşünce Karmatilerce de savunulmuş Firavuni bir teoridir.³⁰⁷

Bilginimize göre İbn Arabi’nin teorisi tahlil edildiğinde iki hususun ortada olduğu görülür; Allah’ın varlığının inkarı, O’nun yaratmasının inkarı.³⁰⁸

İbn Teymiyye’ye göre bu ilkeyi anlayan kişi İbn Arabi’nin gerek nazım, gerekse nesir halindeki bütün sözleri ve onun “Cenab-ı Hakk, mahlukat ile gıdalanır: çünkü a’yanın vücudu yokluktaki a’yanı sabite ile gıdalanmaktadır” şeklindeki iddiasının aslını anlar. O bu iddiasından dolayı, vücut bakımından bir oluş; mahiyet ve ayan açısından ise ayrı oluş düşüncesine sahiptir ve bunun da kalplerin sırrı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre “mahiyetler ancak bizzat kendilerinde ademde kendileri için sabit olan şeyleri kabul eder iyilik ve kötülük yapan, öven ya da bizzat bu mahiyettedir.”³⁰⁹

İbn Teymiyye’ye göre Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat ile bütün akıl sahipleri kabul etmişlerdir ki, mahiyet “öz”ler yaratılmıştır ve bir şeyin mahiyeti o şeyin varlığının aynısıdır; bir şeyin varlığı o şeyin özüne katılmış bir şey değildir;

³⁰⁵ Meryem; 19/60

³⁰⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.157.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.161.

³⁰⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.161.

³⁰⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.161.

tersine bir şey aslında neyse dışarıda da o şeyin aynısı olarak vardır; bu şeyin dışarıda var olması için ona eklenmiş herhangi bir şey yoktur.³¹⁰

Ancak İbn Arabi'nin öğrencisi Sadrettin Konevi, tartışma ve tefekküre şeyhinde daha fazla önem verdiğiinden varlığın mahiyet üzerine bir ilaveden ibaret olduğu görüşünde değildir. Buna rağmen o, küfür bakımından daha ileri fakat irfan bakımından daha az bilmektedir³¹¹. Sadreddin Konevi açıkça belirtmektedir ki; mahiyetin taayyun mutlak bir vücudu yoktur. Sadreddin Konevi ve müritleri “genel” ve “özel” yani el-itlak ve'tayın arasında bir ayırım yapmaktadır. O Zorunlu Bir'in genelde varolan şeylerle kayıtsız şartsız aynı olduğunu iddia eder. İbn Teymiyye'ye göre bunlar hayal mahsulü şeylerdir, çünkü anlayışta genel olan şeyler fertler düzeyinde tanımlanabilmelidir.³¹²

İbn Seb'in ve müritleri de “zorunlu” ve “mümkün” varlıkların “madde” ve “suret” gibi olduklarını ileri sürdüler. İbn Teymiyye bu görüşün abes ve kendi içinde çelişkili olduğu kanaatindedir.³¹³

Tilimsani ve benzerleri ise mahiyet ile vücut ve mutlak ile muayyen arasında fark gözetmemektedirler. Aksine Tilimsani'ye göre bu varlık aleminde hiçbir şekilde başka ve ayrı bir şey yoktur, kainat sadece Cenab-ı Hakk'ın cüzleridir; deniz içerisindeki dalgaların, bina içindeki odaların durumu neyse aynen öyle.³¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu görüş kuşkusuz ustalıklı zındıklıktır. Çünkü mahiyet ile vücut arasını ayırıp madumu bir “şey” saymak da hariçte mutlak ile muayyen arasını ayırıp, mutlakı zihinde muayyen olanların ötesinde bir “şey” kabul etmek, zayıf ve yanlış görüşlerdir.³¹⁵

İbn Teymiyye Vahdet-i Vücut Risalesi adlı eserinde İbn Arabi'nin Tilimsani ve Sadreddin Konevi'nin görüşlerine dair bir çok açıklama getirmekte

³¹⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.158.

³¹¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.162.

³¹² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.162.

³¹³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.487.

³¹⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.169.

³¹⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.169.

ve sonuç olarak bu görüşleri saçma ve küfre götürücü olduğunu defaaten belirtmektedir. Mesela İbn Arabi'yi sağır ve dilsizlere benzeterek Kur'an'dan şu ayeti zikreder: "Sağır, dilsiz ve kördürler ve bu sebeple batıldan asla dönmeyeceklerdir".³¹⁶

İbn Teymiyye İbn Arabi'nin batıl yönlerini şöyle sıralamaktadır;

1- İbn Arabi, vücut bulmadan önce insanın ve diğer varlıkların bir ayan-ı sabitesinin olduğunu kabul etmekte ve bütün haller için değişmez olduğunu belirtmektedir. Ona göre mevcut olan bütün ayanın, sıfatların, cevherlerin ve arazların varlıkları, bunların var olmasından önce sabittir. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir iddia kesinleşmiş bir sapıklığın ifadesidir.³¹⁷

2- İbn Arabi, Allah'ın kul hakkındaki ilminin bizzat kendi mukaddes zatından değil de kulun özünü teşkil eden yokluktaki ayan-ı sabitle hakkındaki bilgisinden kaynaklandığını kabul etmekte ve onun yokluğundaki ayan-ı sabite ile bunların ahvali hakkındaki ilminin, kendisinin başka türlü davranmasını engellediğini söyleyerek, bunun kaderin sırrı olduğunu savunmaktadır.³¹⁸

3- İbn Arabi, ehlullahın en yüce seviyesinden kabul ettiği bazı kimselerin bilgisinin, Allah'ın ilmi seviyesinde olduğunu ileri sürmektedir.³¹⁹

4- İbn Arabi, Cenab-ı Hakk'ın ayan hakkındaki önceden bilgi sahibi değilken, sonradan bilgi edindiğini iddia etmektedir.³²⁰

5- İbn Arabi, zatı tecellinin, tecelli edenin ve kendisinde tecelli oluşan yeteneği sayesinde olduğunu iddia etmektedir.³²¹

6- Şeriat getirme anlamında risalet ve nübüvvet artık sona ermiştir; velilik ise asla sona ermez. Peygamber olarak gönderilenler aynı zamanda veli

³¹⁶ Bakara; 2/18..

³¹⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.211.

³¹⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.221.

³¹⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.221.

³²⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.216

³²¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.217.

olduklarından, ilmi ancak velilerin sonuncusunun ışığından alırlar.³²² Her ne kadar Hatemü'l Evliya, hükümde son Peygamberin şeriatine bağlı ise de bu , onun mertebesine eksiklik vermez. Ayrıca velinin ilmi Allah'tan aracısız olarak aldığı, nebinin ise melek aracılığıyla aldığı şeklinde İbn Arabi ve benzerlerinin saçma görüşleri vardır.³²³

³²² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.223.

³²³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s.235.

SONUÇ

Araştırmamızın çeşitli bölümlerinde belirttiğimiz gibi İbn Teymiyye'nin filozofları tenkidinde göz önüne aldığı ölçü, Kur'an ve Sünnet'tir. Bütün Müslümanların Kur'an ve Sünnet ışığında düşüncelerini isteyen İbn Teymiyye, bu kaynakların dışına çıkan her hareketi, sapkın bid'atler olarak niteler. İbn Teymiyye'nin felsefe ve filozoflara bakışıyla yönelttiği tenkitlerin hepsi, burada zikredilen metot temeline dayandırılarak yapılmıştır.

İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi toptan kabul etmek de reddetmek de doğru değildir. Bilginimiz filozoflara yönelttiği tenkitlerin temelinde daima şu hususlara dikkat çeker: Onlar, tarih boyunca hiçbir konu üzerinde ittifak etmediler, sürekli ihtilaf ettiler. İlahi dinlerin bozulmasında önemli roller oynadılar. İslam'ın özünden meydana gelen sapmalarda da onlar başı çekerler.

Allah'ın varlığını ispatta Kur'anî metodu kullanan İbn Teymiyye, filozofların kullandığı zihni ve felsefi delillere itibar etmez. Çünkü bu delillerin önermelerinde o kadar fazla ayrıntı ve tasnif vardır ki bunlar adeta Allah'ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da zorlaştırmaktadır. Bilginimize göre iman fitridir ve insan kainatın bir yaratıcısının olması gerektiğini imkan veya hareket delilini aklına getirmeden de bilir.

İbn Teymiyye'ye göre, insanda bulunduğu yetkinlik kazandıran sıfatlara, Allah daha fazla layıktır. İlim, irade, kudret gibi sıfatlara sahip olmadan Allah'ın alemi yaratması mümkün değildir. Allah'ın zatına bağlı olan bütün sıfatlar kadimdir, yokluğu imkansızdır. Ayrıca sıfatlar, Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zat ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz.

Alemin kıdemi, sudur nazariyesi ve Allah'ın ilmi gibi konulardaki kanaatlerine karşı, daha önce Gazzâli'nin yönelttiği eleştirileri devam ettiren İbn Teymiyye'ye göre alemin kıdemi düşüncesi, alemi ezeli ve tam bir illete

dayandırma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. Filozofların iddialarına göre illet-malul ilişkisinde illetin ezeli olması durumunda malul de başlangıçsız konuma gelir. Halbuki ezeli illet görüşü reddedildiği zaman kıdem iddiaları da kendiliğinden ortadan kalkar.

İbn Teymiyye, İbn Sina gibi ilk dönem filozoflarının peygamberin pek çok sözünü tevil kabul etmeyecek şekilde açık ve net olduğunu düşündüğünü söyler. Fakat yine bu filozoflara göre peygamberin amacı hakikati olmadığı halde eşyayı var gibi göstermek ve insanların bu şeylere aslının hilafına inanmalarını sağlamaktır. İbn Teymiyye bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Peygamberimizin bizi gecesi gündüz gibi olan ve helakı müstehak kişilerden başkasının sapmadığı apaçık bir yol üzerinde bırakarak vefat ettiğini belirtir.

Bilginimize göre Aristoteles, insanları tamamen yanlış yollara ulaştıran bir felsefi sistem ortaya koymuş olup ondan önceki filozofların çoğu peygamberlerin getirdikleri bilgilerle uyuşan görüşler ortaya koymaktaydı. Tamamen Aristoteles'in görüşlerinin etkisinde kalan Farabi İslam'a en uzak filozoftur. İbn Sina ve daha fazla olarak İbn Rüşd İslam'a diğerlerinden daha yakındır.

İbn Teymiyye'nin külli(tümel) kavramına getirdiği eleştiri oldukça önemli olup, Yeni Platoncu anlayışla Allah'ı anlamaya çalışan kimseler kökten reddedilmiştir. Tüm niteliklerden beri kılınmış Vacibu'l-Vücut; Tanrı anlamında Bir ve ondan sadır olan akıl ve nefsler, sırf zihinsel olup, dış dünyada karşılıkları yoktur. Çünkü tek tek varlıkların dışında aynı özellikleri taşıyan tümel bir varlık olmayıp, külli kavramlar sadece olguları anlamamızı sağlar.

İbn Teymiyye, tasavvufun zühd ve ahlak boyutunu kabul edip ilk dönem mutasavvıflarına olumlu yaklaşımda bulunurken, tasavvuf felsefesine, özellikle de hulul ve ittihad, vahdet-i vücud gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yöneltmiştir. Vahdet-i vücud düşüncesinin açıkça tevhidi zedelediği, bu sebeple de din usulünü ilgilendirdiğini belirtmiştir. Vahdet-i-vücud anlayışında kainatın varlığının Allah'ın varlığı şekline dönüştürüldüğünü belirten İbn Teymiyye, *Füsûsu'l Hikem'i* okuyuncaya kadar İbnü'l Arabi'ye hüsnü zan

beslerken bu eseri gördükten sonra fikrini değiştirerek, bu eserdeki görüşlerin dini esaslarla bağdaştırılmayacağı sonucuna varmıştır. İbn'î Arabî'nin yanında İbn Seb'in, İbnü'l Farız, Şehabeddin Sühreverdi el-Maktul, Afifüddin et-Tilimsani ve Sadreddin Konevi gibi şahsiyetleri de eserlerinde yeri geldikçe şiddetle tenkit etmiştir.

İbn Teymiyye, İbnü'l Arabî ve onun takipçileri dediği İbn Seb'in, Sadreddin Konevi gibi mutasavvıfları, varlığı tanrılaştırma anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesine İbn Sina felsefesinin götürdüğünü ileri sürer.

İbn Teymiyye'nin özetlemeye çalıştığımız eleştirilerinden sonra sonuç olarak onun Kur'an terminolojisiyle sınırlı bir akliliği savunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bizce İbn Teymiyye'nin akla bu şekilde bakışı pek geçerli görünmemektedir. Allah'ın sıfatlarını anlamının da beşeri bir yönü vardır. Akliliği belli bir anlayışla Kur'an'daki terimlere hapsedmek yerine Kur'an'dan hareketle, giderek genişleyen ve zenginleşen bir akliliği savunmak, Kur'an'ın akletmeyi teşvik eden mesajına daha uygun görünmektedir. Şüphesiz İbn Teymiyye'nin derin bir felsefi birikimi ve eleştiri kabiliyeti vardır. Fakat onun bütün değerlendirme ve eleştirileri kabul ettiği ilkeler çerçevesinde sınırlı kalmıştır. Bunun sebebi ise yaşadığı dönemin olaylarını da göz önünde bulundurursak, dışarıdan gelen yöntem ve delillerle dinin aslının bozulacağı endişesidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin İlk Selefilerde bulunmayan tartışmacı ve tenkitçi uslubu, her ne kadar İslam felsefesinin ilerlemesine ket vursa da getirdiği farklı bakış açılarıyla ilimle uğraşanların her zaman dikkatini çeken ve hakkında ilmi araştırmalar yapılan bir şahsiyet olmuştur. Böylece her ne kadar eleştiri noktasında olsa da felsefi konular tartışılmaya devam edilerek madalyonun öteki yüzünü ortaya çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara 2002.

ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985.

ARSLAN, Ahmet, **Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili**, İstanbul 1987.

ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara 2000.

----- **Farabi'nin Üç Eseri**, (Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi), Ankara 2001.

----- **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara 2001.

AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir 1987.

AYDINLI, Yaşar, “ **Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi**”. İslami Araştırmalar Dergisi, sy.8.

BAYRAKDAR, Mehmed, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara 1999.

BEHİY, Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü**, çev.Sabri Hizmetli, Ankara 1992.

BERTRAND, Russel, **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Muammer Sencer, İstanbul 1983.

BİRAND, Kâmuran, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Ankara 1987.

CİHAN, A.Kamil, **İbn Sina ve Gazâli'de Bilgi Problemi**, İstanbul 1998.

ÇAĞRICI, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, İstanbul 1989.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, **Gazâli ve Şüphecilik**, Ankara 1989.

DURUSOY, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri**, İstanbul 1993.

ERDEM, Hüsameddin, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Konya 2000.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi**, çev.Kasım Turhan, İstanbul 1992,

FARABİ, **Risale fi Maâni'l Akl**, Beyrut 1985.

----- **Medinetü'l Fâzıla**, Beyrut 1985.

FAZLU'R- RAHMAN, **İslam**, çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ, İstanbul 1992.

GAZÂLİ, **el- Munkızu mine'd- Dalal**, çev. Ahmet Suphi Fırat, İstanbul 1978.

-----**Tehafütü'l Felasife** (Filozofların Tutarsızlığı) çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981.

----- **el-İktisad fi'l İtikad**, nşr.İ.Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara 1962.

-----**İhyâ-u Ulûmi'd -din**, trc. Heyet, İstanbul trs.

GİLSON, Etienne, **Tanrı ve Felsefe**, çev.Mehmet Aydın, İzmir 1986.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1980.

GÖLCÜK, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, **Kelam**, Konya 1991.

GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri** (Doçentlik Tezi), İstanbul 1979.

İBN ARABİ, **Füsûsu'l Hikem**, çev.M.Gençosman, İstanbul 1656.

İBN KESİR, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Beyrut 1977.

İBN MANZUR, **Lisanu'l Arab**, Beyrut 1968.

İBN RÜŞD, **Faslu'l Makâl**, (Felsefe Din İlişkisi), çev.Bekir Karlığa, İstanbul 1999.

-----**Keşşaf an Minhâci'l-Edille**, çev.Süleyman Uludağ,İstanbul 1985.

İBN SİNA, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Mısır 1960.

----- **el-İşarat**, Mısır 1908.

----- **el-İlahiyât; eş-Şifa**, Mısır 1956.

----- **İlâhiyat**, Mısır 1960.

İBN TEYMİYYE, - **Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl**, Riyad 1981.

----- **Minhacü's Sünneti'n Nebeviyye**, Mısır 1321.

----- **Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kul li Sahîhi'l-Menkul**, (Minhacü's Sünneti kenarında), Mısır 1321.

----- **İsim ve Sıfat Tevhidi**, trc:Komisyon, İstanbul 1996.

----- **İstivâ Risâlesi**, çev.Komisyon, İstanbul 1996.

----- **İbn Teymiyye Külliyyâtı**, çev.Komisyon, İstanbul 1989.

----- **Velâyet Risâlesi**, çev.Komisyon, İstanbul 1996.

----- **Vahdet-i Vücut Risalesi**, çev.Komisyon, İstanbul 1998.

KARLIĞA, Bekir, **Felsefeye Giriş**, İstanbul 1992.

KOCA, Ferhat, **D.İ.A.**, "İbn Teymiyye", İstanbul 1997, XXI, s.s. 391-405.

KÜYEL, M.Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara 1956.

NASR, Seyyid Hüseyin, **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev.Komisyon, İstanbul 1991.

----- **Üç Müslüman Bilge**, çev.Ali Ünal, İstanbul 1985.

NEŞŞAR, Ali Sami, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Çev.Osman Tunç, İstanbul 1999.

ÖZER, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, İstanbul 1995.

ÖZER, Salih, **İbn Teymiyye Örneği** (sünneti ve hadisi yeniden düşünmek), İstanbul 2004.

ÖZERVARLI, M.Sait, “İbn Teymiyye”, **D.İ.A.**, XXI, İstanbul 1997, s.s.405-415.

SARIKAVAK, Kazım, **Felsefe Dünyası**, “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, Ankara 1997, say.24.

ŞERİF, M.M., **Klasik İslam Filozofları**, İstanbul 2000.

----- **İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Komisyon, İstanbul 1991.

TAYLAN, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1983.

----- **Mantık**, İstanbul 1988.

TEFTEZÂNÎ, Ebü’l Vefa , **Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri**, çev. Şerâfeddin Gölcük, İstanbul 1980.

TIBLAVÎ, Mahmud Sa’d, **İbn Teymiyye’de Tasavvuf**, çev.Ali Durusoy, İstanbul 1989.

TOPALOĞLU,Bekir, **İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı**, Ankara 1971.

ULUDAĞ, Süleyman, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, sayı 4.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi**, İstanbul 1993.

YAZIR, Elmalılı Hamdi **Hak Dini Kur’an Dili**, İstanbul trs.,

YILDIRIM, Suat, **Kur’ân’da Ulûhiyyet**, İstanbul 1987.

ZEHRA, Muhammed Ebu, **İbn Teymiyye**, trc.komisyon, İstanbul 1988.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Elazığ'da doğdum. İlk, orta ve lise eğitimimi Elazığ'da tamamladım. 1997 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandım. 2002 yılında ilahiyat fakültesini bitirdim. 2004 yılında, Bingöl Müftülüğü'ne Kur'an Kursu Öğreticisi olarak atandım. 2005 yılında Kütahya'nın Emet ilçesinde Kur'an Kursu Öğreticiliği görevime devam ettim. Halen aynı görevde çalışmaktayım.