

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞI (1)

Prof. Wael B. Hallaq
İslam Mantığı Öğretim Üyesi
McGill Üniversitesi

Çev. Yrd. Doç. Dr. Bilâl Kuşpınar
S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

İbn Teymiyye'nin eserlerini okuyan bir kmise, hemen başlangıçta onun Allah'ın varlığı konusunda kullandığı dilin sadeliği ve basitliğiyle karşılaşır. İbn Teymiyye Allah'ın varlığının aşikâr olduğuna ve selim fitratlı bir müminin Allah'ın var olduğunu düşünmeksizin bilebileceğine inanır. Bu onun, neden Allah'ın varlığı konusunda sistemli ve tam bir delil getirmek için asla en ufak bir çaba göstermediğini açıklar. Risalelerinin hiç bir yerinde bu sorun üzerinde kısa bir açıklamadan başka bir şey yapmaz. Ve bu açıklamayı da sadece başka meseleleri ele alırken yapar. Daha da önemlisi, delillerini yeniden ortaya koymak onun için daha zor görünmektedir. İbn Teymiyye'nin sözleri oldukça tartışmalı ve reddiye şeklinde olup, bu yüzden genelde olumsuz bir tarzda ifade edilmiştir. O, belirli bir felsefi veya kelâmî delilin yanlış olduğunu ya da doğruluktan yoksun olduğunu iddia ederken, doğru olarak kabul ettiği alternatifin ne olduğunu bize her zaman söylemez. Bu durum özellikle Allah'ın varlığı meselesinin ele alındığı yerlerde daha da belirginlik arzeder.

Ancak onun Mantık, Fıkıh, Kelâm ve Metafizik gibi mevzuları ele alan farklı risalelerindeki Allah konusuna dair cümlelerin yerleri tespit edildiğinde, fikirlerinin genel bağlamı içerisinde Allah'ın varlığı üzerine aşağı yukarı tam denilebilecek bir delili farketmek mümkün olabilir. Fakat bu meseledeki onun düşüncesinin tam anlamıyla yeniden oluşturulması, hem filozofların ve kelâmcıların mantık ve metafizik doktrinlerine karşı olan tavrının anlaşılmasını hem de delillerinde kullandığı bir takım anahtar-epistemolojik kavramların tam bir değerlendirmesini gerekli kılar. Her ne kadar bizim merkezî ilgimiz onun tecrübi epistemolojisinden çıkarılan deliller olsa bile, ilk önce ele alacağımız konu bu iki yön olacaktır.

(1) Bu makalenin orijinal İngilizcesi için bkz. *Acta Orientalia*, sayı 52 (1991) ss. 49 - 69.

İbn Teymiyye Yunan ve İslam Filozoflarının delillerini oldukça soyut bulur ve kesin bir şekilde reddeder. Ona göre, bu soyut deliller gerçekte sadece Allah'a ait olan sıfatlara sahip olmayan bir "Tanrı"nın varlığını bile ispat edemez, kaldı ki Allah'ın sıfatlarını ispat etmesi hiç mümkün olamaz (2). İbn Teymiyye felsefî delillerin şüpheli ve müphem olduğunu ve genel bir Tanrı fikrinden başka hiç bir şeyi ispatlayamadığını iddia eder. O, çoğunlukla bir grup olarak filozoflara hücum etmesine rağmen, sürekli ve ısrarlı bir şekilde ele aldığı kimse, "heretik" (sapık) felsefenin temsilcisi ve lideri olarak gördüğü İbn Sînâ'dır. Tenkit edilecek ve çürütülecek felsefî sistemin modeli olarak kabul ettiği ise, İbn Sînâ'nın Metafizigi olmuştur.

İbn Teymiyye'nin kanaatine göre, özellikle İbn Sînâ geleneğinde (3) ve genelde felsefe sahasında, Allah'ın varlığına dair delillerin hareket noktaları, filozofların mantıksal doktrinlerindedir ve burada en önemli olan ise "mahiyet" (essence) teorisidir. Bu doktrine göre, mahiyet olarak mahiyetin, varlıkla zorunlu bir ilgisi yoktur; zira varlık sonradan katılmış olup, mahiyetin yapı taşlarından değildir. (Mahiyeti meydana getiren bir şey değildir). Bu nedenle, varlık, mahiyete ya zihinde ya da dış dünyada katılmıştır. Fakat mahiyet başlı başına ne zihinde ne de dış dünyada vardır (4).

Aynı şekilde mahiyet, kendi başına, ne bir tümel (külli) dir ne de tikel (cüz'î) dir. Mahiyetin tümel olması, zihnin onu zihin dışındaki tikellerden soyutladığı anda, sadece zihinde var olan bir araz durumundaki tümelliğin kendisine eklenmesiyle mümkündür (5). Fakat böyle bir soyutlama, tikellerin mahiyetine hasredilmez; çünkü zihin İbn Sînâ'nın dış realitede "çokluğa (kesrete) ortak olan" diye belirttiği şeyi de soyutlar (6). Bu yüzden "tümellik" mahiyetten ayrılabilirken, dış dünyada vardır (7).

-
- (2) *Tevhidü'l-Ulûhiyye*, ss. 49 - 50; *Müvâfeka*, 2: 253 - 254; *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, s. 11.
- (3) Allah'ın varlığı konusunda İbn Sînâ'nın delillerinin tam bir analizi için bkz. Davidson, *Proofs*, ss. 281 - 310; özellikle ss. 298 - 304; Michael Marmura'nın Avicenna bölümü, *Encyclopaedia Iranica*, 3: 76 vs.
- (4) İbn Sînâ, *Şifâ' : Medhal*, s. 15; Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, 1: 202 - 203; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals", ss. 35, 36; krş. Rahman, "Essence and Existence", ss. 3 vd.
- (5) İbn Sînâ, *Şifâ' : Medhal*, p. 65; Levkerî, *Beyânü'l-Hakk*, ss. 181, 183; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals", ss. 34 - 35, 53 (n. 5).
- (6) İbn Sînâ, *Şifâ' : Medhal*, s. 66; Levkerî, *Beyânü'l-Hakk*, s. 181.
- (7) Ayrıntılı bir analiz için bkz. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals", s. 35 vd., ve benim "Yunan Mantıkçılarına Karşı"nın I. Bölüm ve ii - iii kısımlarına bakınız.

Bütün bunlardan Felsefe mantıkçıları üç çeşit tümel çıkardılar: Tabîî (natural), mantıkî (logical) ve aklî (mental). Tabîî tümel (el-küllî et-tâbiî) başlı başına bir mahiyet olarak tanımlanır. Yani o, ne bir tümeldir ne de tikel; ne vardır ne de yoktur; ne birdir ne de çoktur, vs. Hiç bir şartta bağlı olmayıp, mutlakdır. Mantıkî tümel ise, tümellik olarak tümelliğin bir arazıdır; hiç bir şeye bitişmeyip, mutlakdır ve mantıkî bir kavram olarak sadece zihinde var olduğu kabul edilir. Son olarak aklî tümel (el-küllî el-aklî), "tabiat" ve "tümellik" in zihinde birbirlerine katılmalarıdır; yani, tümellikle şartlanmış bir tabiattır (8). Başka çok kimseler arasında İbn Sinâ, Tanrı'yı mutlak varlık ile özdeşleştirmiş ve olumlu sıfatların (el-umûru's-subûtiyye) nefyine bağlı olan bu şekil bir varlık düşüncesini desteklemiştir.

Bu durum karşısında İbn Teymiyye, tümellerin zihin dışı dünyada asla var olamayacaklarını ve sadece zihinde var olabileceklerini savunmuştur (9). Dış dünyada, sadece somut (ferdî) tikeller mevcuttur. Bunlar, özel, farklı ve kendilerine has tikellerdir (10). Gerçekten, dış dünyada bulunan fertler o kadar emsalsizdirler ki, İbn Teymiyye, onların altında sıralanabilecekleri hâricî bir tümelin teşekkülüne müsaade edemeyeceklerini öne sürer. Bu fertler arasında sadece bir veya birden çok benzerlik yönleri olmakla birlikte, tamamen birbirleriyle özdeş olamazlar (11). Buradan İbn Teymiyye'nin vardığı netice şudur: cins, tür ve fasl'ın tümelliği mâhiyet olamaz, çünkü tümel, zihnin dış ve tabîî dünyadaki fertleri göstermek için muhafaza ettiği genel ve ortak anlamdan başka bir şey değildir. Bu nedenle, bütün tümeller, ister tabîî, ister mantıkî ve isterse aklî olsun sadece zihni varlığa sahiptirler; tıpkı her hangi bir şeyle şartlanmış veya şartlanmamış mutlak varlık gibi (12). Şayet mutlak varlık,

(8) İbn Sinâ, *Şifâ : el-Medhal*, s. 65 vd.; a.y., *Necât*, ss. 256 - 257; Levkerî, *Be-yânü'l-Hakk*, ss. 181 - 183; Ahmetnegerî, *Câmi'ü'l-'Ulûm*, 3: 192 - 193, bkz. "mâhiyye", 1: 413 - 414, bkz. 'cins'; Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1261 vd., bkz. "küllî"; Heer, "el'Câmi's Treatise on Existence", s. 227; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals", ss. 39 - 42.

(9) Bkz. mesela, *Nakz*, ss. 164, 194 - 196; *Cehd*, ss. 118, 119, 204, 233; *Mevâfeka*, 1: 128 - 129, 176 vd., 180, 184; 2: 236 vd.; *Furkân*, s. 154; *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, ss. 88 vd., 157 vd.; *Tevhidü'l-Ulûhiyye*, s. 47. Onun ince bir şekilde ortaya koyduğu eleştiri *Redd*'inde bulunabilir, ss. 22 - 30, 62 - 80 ve bazı çeşitli yerlerde. Ayrıca bkz. *Müvâfeka*, 1: 128 vd., 175 - 177, 178 - 179; *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, ss. 88 - 89, 156 - 158, 163 - 164, İbn Teymiyye'nin realizmi eleştirisi ve tümeller hakkındaki fikirleri çalışılmayı beklemektedir. Bu arada, İbn Teymiyye'nin filozofların tümeller teorisi hakkındaki düşüncesini Gazâlî'ninki ile karşılaştırmak faydalı olur. Bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 86-87.

(10) *Müvâfeka*, 1: 128, 129.

(11) A.g.e., 1: 65, 177. S. 65 te, İbn Teymiyye, Kur'an'a dayalı olarak fertlerin eşsizliğini delillendirmeye çalışır. Bkz. ayrıca *Nakz*, s. 196.

(12) *Müvâfeka*, 1: 174 vd.; 2: 237; *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, s. 163 vd.

İbn Teymiyye savunur, sadece zihni ve akli bir kavramsa, Filozofların ispat ettiklerini iddia ettikleri Zorunlu Varlık dış dünyada mevcut olmayıp, sadece zihinde mevcut olması gerekir (13). O halde, felsefi delil hususi ve eşsiz bir Tanrı'yı ispat etmeyip, daha ziyade çok ve sınırsız varlıkların kendisi altında var olduğu kategorik ve tümel bir vasfı ortaya koyar (14).

Üstelik İbn Teymiyye, hem müsellemler - sabit delilin (apodictic) tartışmasız aleti ve hem de, böyle olmak hasebiyle, Allah'ın varlığını ispat etmede kesin bir vasıta olan kıyasa çatmıştır. Onun İbn Sinâ'nın tümeller teorisine karşı reddiyesi, bütünüyle kategorik (=basit veya yüklemli kesin) kıyasın faydasını reddetmeye götürmüştür. Öncüllerde önceden bulunmayan neticede hiç bir şeyin olmadığına kuvvetle inanan İbn Teymiyye, kıyasın, şeklen geçerli (15) olmasına rağmen, zerre kadar dış dünyanın yeni bilgisine ulaştırılmayacağını söyler (16). Şayet Tanrı'nın varlığı neticede bulunuyorsa, o halde öncüllerde de bulunmalıdır. Bu durumda, Tanrı'nın varlığı, sadece söylenmiş olur, ispat edilmiş değil.

Neticenin öncülde önceden bulunmayan hiç bir şeyi vermemesi, bizi İbn Teymiyye'nin realist tümeller teorisini reddetmesi noktasına geri götürür. Empirik (tecrübî) bir bilgi görüşünü benimseyen İbn Teymiyye, vahiyden ayrı olarak, bilgi elde etme işleminin tikel nesnelere tecrübe etmekle ve olayları duyu ile algılamakla başladığını savunmuştur. Tümellerin zihinde teşekkülü tikellerin gözlenmesiyle başlar ve böylece biz, bir yığın gözlenen tikellerdeki vasıfların ve özelliklerin soyutlanmasıyla da bu mevcut tikellerin genel - ortak bir kavramını oluştururuz (17). Bu vasıfları soyutlarken, bir tikel ile diğeri arasında benzetme yapan kapasitemize tamamen güveniriz. Mevcut tikellersiz ve benzetme yapmadan tümel elde edilmez (18). Şimdi, Tanrı, kesinlikle başka hiç bir varlığa benzemediğinden, temsili (benzeşme=analogy) bir çıkarıma konu olamaz. Benzeşmeye uygun olmadığından, tümel bir önerme içinde de bulunamaz. Ne benzeşme ne de kıyas O'nun varlığını ispat edebilir (19). Bundan açık

(13) **Tevhidü'l-Ulûhiyye**, ss. 47 - 48; **Müvâfeka**, 1: 128 - 129; **Furkân; Meşî'e**, s. 153.

(14) **Tevhidü'r-Rubûbiyye**, s. 11; **Müvâfeka** 1: 14; **Redd**, ss. 138, 356; **Cehd**, ss. 130 - 131. Krş. İbn Sinâ ile, **Necât**, ss. 266 - 271, burada İbn Sinâ "Zorunlu Varlık'ın, eşi ve zıttı olmadığı için, çokluğa uygulanamayacağını" belirten önermesini ispat eder.

(15) **Redd**, ss. 252, 293; **Cehd**, ss. 211, 217; **Külliyyâtü'l-Mantık**, s. 260. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. benim **Against the Greek Logicians**'in girişinin I. Bölümü'nün vi. kısmı.

(16) **Redd**, ss. 251, 355; **Cehd**, ss. 211, 235.

(17) **Nakz**, ss. 188, 196, 206; **Müvâfeka**, 2: 222; **Redd**, s. 368; **Cehd**, s. 238.

(18) **Redd**, ss. 107 - 108, 113 vd.; **Cehd**, ss. 106 - 107, 112 - 113, 115; **Tevhidü'l-Ulûhiyye**, s. 47.

(19) **Müvâfeka**, 1: 14; **Cehd**, s. 141.

bir şekilde çıkan netice, endüksiyonun da - ki genel tanınmış üçlü çıkarımların sonuncusudur - (20) bu noktada bir yararı olmadığıdır (21).

Tanrı'nın başka bir varlığa benzemediği ve hiç bir eşi olmadığı, İbn Teymiyye'nin savunduğu kadar ispatlamadığı bir önermedir. Tanrı'ya yüklenen sıfatlar, yaratılmış evrendeki vasıflar ile Yaratıcıda bulunan ilgili vasıflar arasındaki münasebeti kavrayabildiğimiz takdirde, ancak anlaşılabilirler. Mesela, varlık olarak varlık, hem mümkün hem de Zorunlu varlıklara yüklenir. Fakat Zorunlu Varlık, mümkün varlıkların varlığına benzemiyen bir varlığa sahiptir. Birincisi, yani ebedi ve kadim olan Zorunlu Varlık, kendisini diğer bütün mümkün varlıklardan kesin bir şekilde ayıran ebedi sıfatları haizdir. Böyle bir ayırım temsili (benzeşmesi), hem karda hem de fildişindeki beyazlık gibidir; her ikisi de beyaz olarak tasvir edilir ama, fildişinin solgun beyazlığına karşı karın beyaz renginin berraklığı ve şiddeti, iki renk arasını bir çizgi ile ayırır (22). Yaratılmış varlıkların taşıdıkları bütün vasıflar, mesela, aşk, merhamet ve cömertlik, vb., daha kuvvetli ve daha belirgin bir Tanrı anlayışına atfedilir. Bir taraftan Zorunlu Varlıkta, diğer taraftan mümkün varlıklarda bulunan vasıfların temsil yoluyla yüklenmesi delili, İbn Teymiyye tarafından fazla üzerinde durulmaz. Çoğu kelâmcılar ve felsefeciler gibi o, bu yüklem ve dolayısıyla emsalsiz bir Tanrı'nın varlığını (23) ispat etmekten ziyade, önceden var sayar (24).

Ne olursa olsun, Tanrı'nın eşsizliği, O'nun varlığını ispat etmede herhangi bir çıkarımın kullanılması imkanını engeller. Uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının kıyas, endüksiyon veya başka herhangi bir çıkarımla ispat edilemeyeceğini vurgular (25). Gerçekte İbn Teymiyye'nin burada müdafaa ettiği şey, belirli durumlar dahilinde, bazı insanlar akli delillere müracaat etme ihtiyacını duysalar bile (26), Tanrı'nın varlığı hakkında en iyi delil veya bilginin çıkarımdan başka vasıtalar ile elde edilmesidir. Nitekim İbn Teymiyye, kendileriyle Tanrı'nın varlığının bilinebileceği iki vasıta kabul eder: Birincisi, tabiri caizse, çıkarımı gerektirmeyen sezgi (intuitive) vasıtası, ikincisi ise, dü-

(20) Bkz., meselâ, Ebû Hâmid el-Gazâlî *Mekâsidü'l-Felâsife*, s. 66; a.y., *Mi'yarü'l-İlm*, s. 131.

(21) Ancak bkz., aşağıdaki 41 no'lu not.

(22) *Cehd*, s. 145. Bkz. ayrıca *Tevhidü'l-Ulûhiyye*, s. 48.

(23) Benzeşmeli yüklem faydasına dair tenkitli bir ince analiz için bkz. Kaufman, *Critique*, ss. 183 - 189.

(24) *Mufassal*, s. 40.

(25) *Redd*, s. 356; *Cehd*, s. 235; *Mufassal*, s. 40; *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, s. 15.

(26) *Tafsîl*, s. 41; *Müvâfeka*, 2: 254 - 255; *Fitra*, ss. 325 - 326.

şünme melekesini gerektiren zihin işlemi (27). Birinci vasıtayı şartsız ve vasıfsız benimseyip savunurken, ileride görüleceği gibi, ikincisine karşı büyük bir karamsarlık gösterir ve hatta onun bu tavrı tezatlık arzeder. Ancak yazılarındaki bu zorluğu ele almadan önce, Tanrı'nın varlığının bilinmesinde onun meşru ve tabii yol diye kabul ettiği görüşlerini tetkik edelim.

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının fitraten bilinebileceğini yorulmaksızın tekrar eder (28). Ki fitrat kavramı ilk görüldüğünden daha karmaşık ve oldukça grifttir. Fetera fiilinin temel anlamı, yaratmak ve vücuda getirmektir (29); bu nedenle fitrat terimi, tabii akıl melekesine delalet eder ya da zihinlerimizdeki algılamaları meydana getiren düşünme ile kazanılmış metodların aksine doğuştan algılama melekesine işaret eder. Fakat İbn teymiyye bu kavramı, bilgi elde etme mekanizması veya kaynağı olarak işlev yaptırabilecek bir takım ek anlamlarla techiz eder. Bununla birlikte, bilgi elde etmek için fitrat yetisi çıkarımsal işemi gerektiren bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Bu anlamda, bu kavram, işlevi, çıkarımsal işlemler yaptırmak olan akıldan ayrılır (30). Fıtratta şekillenmiş bilgi basit bir şekilde orada mevcuttur ve onun nihâi kaynağı Tanrı'dan başkası değildir (31).

Tanrı, fitratı bizim içimizde yaratmış olduğundan, doğruyu yanlıştan faydalıyı zararlıdan ayırtedebiliriz. Doğru ve faydalı olan fitratımıza uygun düşer, yanlış ve zararlı olan değil (32) Fitrat sağlam ve bozulmamış olduğu takdirde, hakikat ışığını görür. Tıpkı hiç bir engelin görünümünü engellemediği anda sağlıklı bir gözün güneşi gördüğü gibi, fitrat ta kötü ve sakat unsurların darbesine uğramayıp, yanlışla bulaşmadığı zaman hakikatı (doğruyu), tanır (33). İşte Tanrı'nın bize yerleştirdiği bu fitratla O'nun sadece varlığını değil, aynı zamanda, Kudretini, Büyüklüğünü ve evrendeki başka herşeye olan üstünlüğünü biliriz (34).

(27) **Fitra**, s. 325. Ayrıca bkz., ss. 254 - 255 (**Cehd**, s. 213). Bu eserde İbn Teymiyye, bilinebilen her hangi bir şeyin bilgisine çoğunlukla birden fazla yollarla ulaşılabilirliğini kabul etmekle birlikte, bu yolların çoğunun zaitten olduğunu söyler. Böyle söylemek, bu yolların, kategorik olarak "çıkarımsal" diye nitelendirilen düşünme tarz ve çeşitlerini kastetmek demektir.

(28) **Müvâfeka**, 2: 10, 254, 263; **Tevhidü'r-Rubûbiyye**, ss. 15, 72; **Tafsil** s. 41; **Nakz**, s. 39; **Tevhidü'l-Ulûhiyye**, ss. 45, 47, 48; **Fitra**, 325 vd.; **Mufassal**, ss. 40, 45. Bkz. ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye, **Şifâ'**, s. 302 vd.

(29) İbn Manzur **Lisânü'l-'Arab**, 5: 566 vd.

(30) Bkz. **Fitra**, s. 328, İbn Teymiyye akılla fitratı ayırır.

(31) **Tafsil**, s. 41; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Şifâ'**, s. 283; İbn Manzûr, **Lisân**, s. 56b.

(32) **Mufassal**, s. 32; **Nakz**, s. 29.

(33) **Fitra**, s. 326; **Mufassal**, s. 247.

(34) **Fitra**, ss. 325, 329, 333; **Mufassal**, ss. 40, 45; **Tafsil**, s. 41.

O halde sağlam fitratta gizlenmiş Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi, zaruri ve hiç bir çıkarımı gerektirmeyen bilgidir (35). İbn Teymiyye fitrat terimini "zaruri" kelimesi ile çok defa çiftleştirir (mesela, fitrî zarûrî ilm) (36). Buradan hareketle o, fitrî bilginin insanın algılama melekesine yerleştirildiğini ve hatta üzerine empoze edildiğini vurgular. Zannederim, Orta Çağ İslamın teknik terminolojisinde yer alan "zaruret" kavramı ile, çıkarılmış veya elde edilmiş bilgi anlamına gelen "müktesep" teriminin karşılaştırıldığını söylemeye gerek yok (37). Zarûrî olan bir bilgi, algılama melekesinin kendisine rastladığı anda karşı koyamadığı bilgidir. Parmağım alevle temasa geçtiği anda, parmağımın aleve dokunması hadisesi ile acımam arasındaki ilişkiyi düşünmeden veya düşünmeden bende acının zorunlu olarak hasıl olmasıdır. Bu anlamda fitrat, Tanrı'nın varlığı hakkında zorunlu ve doğrudan bilgi verir.

Fakat Tanrı'nın varlığını ispat etmek için akla dayalı ve inceden inceye deliller geliştiren çoğu Kelâmcıların ve Felsefecilerin durumlarına ne demeli? İbn Teymiyye, fitrat yoluyla önceden bilinebilen bir şeyin varlığını ispat etmek için delillere müracaat etmeyi zorunlu gören bir kimse- nin bozuk bir fitrata sahip olduğunu iddia eder. Zira fitrat, erdemli ve sağlıklı bir çevreden ayrılıp yanlış ve anormal kavram ve fikirlere maruz kalırsa, bozulabilir. İbn Teymiyye'nin özel dilinde, erdemli bir çevre, Kur'an'ın ruhunda ve anlayışında ve Peygamberin sünnetinde ifade edilen gerçek İslam demektir. Yanlışlar ve sapmalar, kelâmcıların heretik doktrinlerine ve daha da önemlisi, İbn Sînâ, İbn 'Arabî ve benzerleri gibi mistik ve filozofların savundukları küfürlere sevkeder (38). O halde İbn Teymiyye'den anladığımız, Tanrı'nın, fitratı, sağlam ve mükemmel bir durumda yaratmış olduğudur; ve onun sağlamlığını sürdürmek ve muhafaza etmek ferdin elindedir (39). Yine o açık bir netlikle ifade eder ki, zihinlere, tedavisi mümkün olmayan şüpheleri atan ve Allah'a inancı temelden sarsan kelâmcılar ve felsefecilerin öğretilerinden uzak durmak, her ferdin reyine bırakılmıştır (40).

İbn Teymiyye'ye göre, fitratı bozan yanlış kelâmî ve felsefî öğretilerin gücü, akla dayalı olarak Tanrı'nın varlığının ispat edilebilirliği imkanını ortadan kaldırmaz. Tanrı hakkında çıkarımsal bir bilgiyi kabul eden

(35) **Müvâfeka**, 2: 10.

(36) Bkz. a.y., **Tafsîl**, s. 41; **Müvâfeka**, 1: 76; 2: 263; **Mufassal**, s. 45; **Fitra**, ss. 329, 33. Ayrıca aşağıdaki 45 no'lu notu görünüz.

(37) Bkz. a.y., **Bağdâdî**, **Usûlü'd-Dîn**, s. 8.

(38) **Cehd**, ss. 138 - 139; **Mufassal**, ss. 140 - 141.

(39) **Fitra**, s. 325.

(40) Bkz. mesela, **Müvâfeka**, 2: 253, bu eserin bu yerinde İbn Teymiyye filozofların fitrat üzerindeki olumsuz etkilerini açıkça bahseder. Ayrıca bkz. **Redd**, ss. 147 - 148; **Cehd**, ss. 138 - 139.

Ebû Ya'lâ İbn el-Ferrâ'nın görüşünü tasviple zikrettikten sonra (41), İbn Teymiyye anahtar sayılabilecek bir pasajda, Tanrı'nın varlığının esasen fitrat ile bilinebileceğini açıklıkla ifade eder ve der ki, Varlığın nazar ile, yani çıkarım veya akla dayalı düşünme ile de bilinmesi mümkündür (42). Daha yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu cümleler, İbn Teymiyye'nin kıyas, temsil ve başka çıkarımların yeteri derecede Tanrı'nın varlığını ispat edemeyeceğini belirten sayısız iddialarıyla tenakuza düşmüş görünmektedir (43). Akla dayalı delilleri tamamen uygunsuz diye niteleyip reddedersek, bu cümleler arasındaki zıddiyeti ve aykırılığı izah etmek oldukça zor olacaktır. Fakat, gördüğümüz gibi İbn Teymiyye, bozuk bir fitratın Tanrı'nın varlığı bilgisine götürülebileceğini kabul ettiğinden (44), onun reddinin uygunluğunun, ancak sağlam fitrata sahip olan kimseler için söz konusu olacağını söyleyebiliriz. Bu fitrattan yoksun olan fertler de, her ne kadar bilgileri birinci dereceden olmasa bile, Tanrı'nın var olduğuna dair bilgiye ulaşabilirler. Bu, İbn Teymiyye'nin, çıkarılmış veya kazanılmış nazari (müktesep) bilginin derhal ve zaruri olarak oluşuveren bilgiden daha aşağı olduğunu belirten epistemik postülası ile tamamen uyumluluk arzeder. Tanrı'nın varlığının yakinen (certitude) bilinebileceğini belirten İbn Teymiyye'nin önermesini kabul edersek, onun tam bir yakîniyete götürmeyen akla dayalı delilleri tasvib etmediğini anlarız. Bununla birlikte, bozuk fitratlı birinin Tanrı'nın varlığını bilebilmek için akledebileceğine müsaade etmesi makuldür. Zira fitrat bozuk olduğunda, tekrar ilk ve sağlam durumuna dönmesi mümkün olmayabilir ve bu durumda Tanrı'nın varlığı konusunda bilgiye ulaşabilmek için her hangi bir teşebbüs kesinlikle hiç yoktan iyidir. Mesela spekülâtif kelimcilerin çoğunun arızalı fitrata sahip oldukları düşünülse bile, hepsinin her şeyden evvel İbn Teymiyye'nin ispat etmek istediği aynı Tanrı'nın varlığını ispata çalıştıkları bellidir (45).

Başka bir zorluk ta, İbn Teymiyye'nin daha önce, "biz Tanrı'nın biz-zat kendisi tarafından sağlam bir fitrat ile techiz edildiğimiz" şeklindeki iddiasından kaynaklanmaktadır. Bu tez kısır döngülük arzeder; zira böyle bir iddia, Tanrı'nın var olduğunu ve bununla birlikte O'nun varlığını kurabileceğimiz bir âleti bize sağladığını önceden var sayar. Ama, hemen

(41) *Tasavvuf*, s. 377. Ebû Ya'lâ İbn el-Ferra 5./11. yüzyılın ilk yarısında parlayan ve önde gelen Hanbeli bir kelamcı ve kadı idi.

(42) *Fitra*, ss. 325, 329; (Fehya fi'l-asl darûriyye ve kad tekûn nazariyye [s. 325, st. 5]). Çıkarımlar dizisinde üstün yeri daha kuvvetli (afortiori) delile tahsis eder. Bkz. *Müvâfeka*, 1: 14; *Redd*, s. 150; *Cehd*, s. 141.

(43) Bkz. Yukarıda n. 24.

(44) *Fitra*, s. 330.

(45) A.g.e., s. 329; Ayrıca bkz. *Tafsil*, s. 41, burada o, orijinal fitratları kaybedenler için Tanrı'nın varlığına dair delillerin ve istidlallerin bol olduğunu söyler.

İbn Teymiyye'nin bu tezinin hakikaten kısır döngü içinde olduğu şeklindeki yargımızı birden yapmasak iyi olur. Böyle bir yargı kaçınılmaz ise, bunu İbn Teymiyye'nin, Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya koyduğu bütün delili inceledikten sonra yapmalıyız. Yazarın, sözlerinin bu ve başka yerlerindeki kısır düşüncenin sürekli tehditinden iyi haberdar olduğu dikkate alınırsa, ihtiyatımızın lüzümsüz olmadığı görülür. Özellikle bu farkında oluş ki onu, mesela, vahye dayanan her hangi bir delilin reddine kadar götürmüştür, çünkü vahiy, ilk önce ispat edilmesi gereken bir Tanrı'nın varlığını önceden var sayar (46). Üstelik böyle bir yargı, İbn Teymiyye'nin insanların, her ne kadar kendilerini doğumdan sonra bilgi elde etmeye götürecek sağlam algılama melekeleri ile donatılsalar bile, her hangi bir bilgi ile doğmadıklarını kabul ettiği gerçeğini hesaba katmalıdır (47).

Şayet, söylenildiği gibi, Tanrı bizi fitrat âletiyle donatmış ama Varlığına dair bilgiyi içimize akıtmamış ise, fitrat böyle bir bilgiye nasıl ulaşır? Yazıları boyunca İbn Teymiyye'nin sık sık üzerinde durduğu nokta, Tanrı'nın varlığının O'nun bu dünyada ortaya koyduğu hâdiseler (signs) ve âmetler ile bilineceğidir (48). Nasıl ki bir güneşin var olduğunu, ışığını gözlediğimiz zaman kesinlikle biliyorsak, bir yağın hâdiseler ve âmetlerden her hangi birini gördüğümüz zaman da, zatına mahsus bir Tanrı'nın var olduğunu öylece biliriz (49). Bir böcek olsun, güneş olsun, bir taş olsun, bir nehir olsun, bir dağ olsun vs., dünyada her şey Yaratıcı'nın bir âyetidir (eseridir). Eserler sayısızdır ve her biri tek ve yalnız bir Yaratıcı'yı gösterir (50). Tanrı her eserde görülür, çünkü hiç bir eser O'nun

(46) *Usûl*, s. 230.

(47) *Nakz*, s. 194. Bu, İbn Teymiyye'nin "insanlar nötr halde sağlam bir fitrat ile doğarlar, fakat yaşamları boyunca dinlerden her hangi birine bağlanırlar" görüşüne uygunluk arzeder. Ancak, fitrat sağlam olduğu sürece, kişi kesinlikle İslamı benimseyecek; bozulursa, başka bir dine bağlanacak, İbn Teymiyye'nin ve başkalarının bu konudaki görüşleri için bkz. *Fitra*, ss. 325 vd.; *Mufassal*, s. 247; Wensick, *Muslim Creed*, ss. 214 - 216.

(48) İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığına dair getirdiği delillerle ilgili bir dipnotta, H. Laoust fitrat delilinin hâdiseler ve âmetler delili ile içli bir münasebeti olmadığı görüşündedir. Bkz. Onun *Essai*'i s. 153. Bu görüş, İbn Teymiyye'nin yazılarında kanıtlanmış değildir. Özellikle bkz. *Fitra*, s. 325 vd., burada fitratın devamlı çıkarımsal ve kesbî bilgi ile karşılaştırılıp, zarûri bilgi ile değişken olarak kullanıldığı görülür. Kesbî bilgi duyu algısıyla (mahsûsât) elde edilir. Ayrıca bkz. *Tevhidü'l-Ulûhiyye*, s. 48, ve aşağıda notlar 53 ve 71.

(49) *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, s. 9; *Fitra*, ss. 325, 328. İbn Teymiyye'nin hâdiseler ve âmetler delilini, böyle bir delilin neticeden sebebe doğru işleyen bir burhân (demonstration) olduğunu söyleyen Aristo ile karşılaştırır. Bkz. *Analytica Posteriora*, I, 675a 31 vd.

(50) *Cehd*, ss. 212 - 213, 189.

tarafından yaratılmadan var olamaz. Binaenaleyh, İbn Teymiyye'ye göre, Tanrı ile her hangi bir eser arasında ontolojik ve mantıkî türden zorunlu bir "telâzum" (beraber olma) ilişkisi vardır; bu telâzümün anlaşılması hiç şüpheye mahâl vermez (51). Bir yaratık, Yaratıcı ile münasebeti olmaksızın varlık kazanamaz (52). Eser gözlenildiğinde, Tanrı'nın var olduğu şeklinde zorunlu bir bilgi hâsıl olur; çünkü eser bir orta aracı olmaksızın işaret edilmişliği gerekli kılar. Bu nedenle çıkarımlar lüzumsuzdur (53). Ferdî eser ve hâdiselere (54) dayanan bu fitrî bilgi, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanılan kıyası reddetmesinin gerisindeki başka bir nedene işaret eder. İbn Teymiyye der ki, her yaratılmış nesnede, Tanrı'da daha büyük ve daha latif bir şekilde var olan sıfatları gözleriz. Bu da bize büyüklüğü, sadece kendine özgü fiillerde görünen hususi bir Tanrı'nın saf bilgisini verir. Yine her yaratılmış nesnede, Tanrı'nın bilgisine, iradesine, kudretine, hikmetine, rahmetine vs. şahit oluruz (55). Diğer taraftan kıyas, şayet dünya yaratılmışsa bir Yaratıcı'nı olmalı şeklinde bir tasdiki yapmaktan daha güzel bir şey yapamaz. Kıyasın evrensel tabiatı bize Tanrı hakkında olsa olsa genel, ama kesin olmayan bir bilgi verir (56).

Ferdî eserler zihinlerimizde Tanrı hakkında ikna edici ve tam olan bilgiyi üretmelerine rağmen, böyle bir varlığa dair özellikle kuvvetli bir bilgiyi verecek emsalsiz eserler ve hâdiseler grubunun var olduğu muhakkaktır. Bunlar Hz. Muhammed'in şahsında temsil edilen nübüvvet ile ortaya konmuş mucizelerdir. Genel hâdiseler mutad vechile dünyada meydana gelirken, mucizeler alışılmış olayları ihlâl eden harikulâde hallerdir. Bu özellikleri nedeniyle onlar, Tanrı'nın varlığı konusunda daha açık bir delil olurlar (57). İbn Teymiyye böyle mucizeleri çok önemli bulmakla bir-

(51) *Tevhîdü'r-Rubûbiyye*, s. 74. Telâzum tartışması için bkz. *Redd*, ss. 201 vd., 162 vd., 165 vd.; *Cehd*, s. 189, ve ss. 154 vd., 157.

(52) *Cehd*, p. 189.

(53) *Tevhîdü'r-Rubûbiyye*, ss. 74, 10. İbn Teymiyye'nin fitrî bilgi konusundaki düşüncesi orta çağ İslâm dünyasında hakim olan genel anlayıştan farklı değildir. Meselâ, Tahânevî fitrî önermeleri kendi kıyaslarıyla birlikte akla gelen önermeler olarak tarif eder. Yani sürekli olarak orta terimi akılda mevcut olan önermelerdir. Her ne zaman akıl küçük ve büyük terimi kavransa, orta terimi önceden kavramış olur. Bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, 2: 1118, *Fitriyyât Maddesi: Herevî, ed-Dürrü'n-Nedîd*, s. 312.

(54) İbn Teymiyye'nin yazılarında Hâdiselerle (veya duyusal algı ile) fitrat arasında doğrudan veya dolaylı bir ilgi kurulmaktadır. Bkz. *Nakz*, s. 194; *Tevhîdü'r-Rubûbiyye*, ss. 10, 74; *Fitra*, s. 330, ve aşağıda not 71.

(55) *Cehd*, s. 189.

(56) *Redd*, s. 356; *Tevhîdü'r-Rubûbiyye*, s. 48 (et-tarîku'l-kıyasiyye... fâidetuha nâkîsa).

(57) *Tasavvuf*, s. 379.

likte (58), hiçbir yerde onların deliller olarak değerlerinin epistemolojik yönden normal ve alışılmış hâdiselere üstün olduklarını söylemez. Mucizelerin normal hâdiselerden daha değerli bir burhan ve delil üretecekleri gibi bir iddia ciddi olabilirdi ki bu İbn Teymiyye'yi böyle bir bilginin iki derecesini içine alabilecek zorunlu bir bilgi tasnifi yapmaya zorlardı (59).

Böylece fitrat tarafından en ufak bir düşünme olmaksızın, tek bir netice ile Temel Sebep arasında bir telâzüm (ilgi) algılanır. Belli bir mucize veya belli bir ağaç ya da bir hayvan kavramı algı sahasına girdimi, fitrat zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını kavrar. Aynı şekilde, fitrat varlık dünyasında bir insanı gözledimi, hemen bir Yaratıcı olduğunu farkeder; çünkü bir insan kendisini yaratamaz, aksine yaratılmıştır (60). Her yaratılmış şeyin zorunlu olarak bir Yaratıcısı olması gerçeği, akıldan daha az gelişmiş olan bir fitrat tarafından bile tabii olarak bilinir. İbn Teymiyye, başına vurulan masum bir çocuğu misal verir. Vuranın kim olduğunu görmeyen çocuk, kendisine karşı böyle kaba bir hareketi kimin yaptığını soracaktır. Şayet kendisine kimsenin yapmadığı söylenilirse, kesinlikle darbenin bir fâilsiz yapılmadığına inanmayacaktır. Çünkü en ufak bir düşünceye gitmeden her fiilin bir fâili gerektirdiğini bilir. Tıpkı bunun gibi sağlam fitrat ta her yaratılmış şeyin bir Yaratıcı vasıtasıyla vücuda geldiğini kesinlikle bilir (61). Yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasındaki zorunlu münasebet bilgisi nefiste matematik ve mantık ilkeleri bilgisinden daha sağlam bir şekilde yerleşir. Meseleyi daha belirgin bir şekilde arzedersek, İbn Teymiyye'ye göre, bir ağaç veya bir bülbül var olduğu için Tanrı vardır şeklindeki bir bilgi, zihinde, bir ikinin yarısı şeklindeki matematik veya bir cisim aynı anda iki farklı yerde olamaz şeklindeki (mantıksal) ilkeden daha kuvvetlidir (62).

Ulûhiyete dair bilgi ile matematiksel bilgi arasındaki bu mukayese, fitrat ile olan bilginin mahiyetini belirlemek için oldukça önemlidir. İbn Teymiyye matematiksel ilkelerin apriori (zihinde önceden var) olduklarını savunursa, buradan Tanrı'nın varlığı hakkındaki fitrî bilginin de kesinlikle apriori olduğu neticesini çıkarmalıyız. Diğer taraftan İbn Teymiyye matematiksel ve mantıkî ilkelerin tecrübi olduklarını kabul ederse, o

(58) *A.g.e.*, s. 379.

(59) Gerçekte, iki kısım zorunlu bilgi tanınmıştır; ancak bunlar iki farklı kesinliği temsil etmemiştir. Bkz. meselâ, Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, ss. 8 - 9.

(60) *Esmâ*, s. 368.

(61) *A.g.e.*, s. 358.

(62) *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, s. 15.

takdirde fitrat, farklı ve belki de empirik bir kapsamda ele alınmalıdır (63).

İbn Teymiyye'nin ısrarla üzerinde durduğu tez, vahiyden başka bütün insanî bilginin tikellerle başlamasıdır (64). Bu matematik, geometri ve mantıkla ilgili genelde bilinen bütün temel ilkeleri içine alır. Akıl önce tikel olan tek bir "bir"i kavrar ve onun tikel olan bir "iki"nin yarısı olduğunu bilir. Böyle bir bilgi mevcut olan tikellerin soyutlanmasıyla hâsıl olmaz. Belli tikel bir küp şekerin beraberce bulunan iki aynı küp şekerin ölçüsünün yarısı olduğunu algılayan zihin, tek bir küp şekerin iki aynı küpün yarısı olduğuna hükmeder. Nitelik itibarıyla bir çok farklı nesnelere bu fenomeni tekrar tekrar algılayan zihin bir'in iki'nin yarısı olduğu konusunda soyut bir genelleme yapar (65). Bu bizi İbn Teymiyye'nin tümeller teorisine götürür ki, bu teoriye göre tümel, belirli bir tikeller grubunun paylaştığı ortak vasıf veya vasıfların zihin tarafından bir genelleştirilmesidir (66). Bu demektir ki İbn Teymiyye nazarında apriori matematiksel ilkeler diye bir şey yoktur (67). Şayet aksiyom gibi zihinde bir ilke var ise, bu kazanılmış ama sonunda zihinde ikinci bir mahiyeti kazanacak şekilde geliştirilmiş bir ilkedен başka bir şey değildir. Buradan şu sonuca varırız: Yaratılışın tek tek misalleri ile Tanrı arasındaki zorunlu ilgi apriori olarak fitrat yoluyla anlaşılmaz.

Böyle bir ilginin anlaşılması apriori değilse, ya da İbn Teymiyye'nin daha önce tasdik ettiği gibi, çıkarımsal değilse, başka bir türden olması gerekir. Ancak bu ne olursa olsun, zorunlu olması gerekir. Bu da bizi İbn Teymiyye'nin, Kelâm geleneği içinde de görülen, bütün insanî bilginin üç kaynağı, yani duyu algısı (his), akıl ve bu ikisinin kombinezonu olan ha-

(63) İbn Teymiyye'nin deneyselliklerinin bazı yönleri konusunda bkz. Heer, "Ibn Teymiyye's Empiricism", ss. 109 - 115.

(64) **Redd**, ss. 316 - 317, 363 vd.; **Cehd**, ss. 222 - 223, 236 vd.

(65) **Redd**, ss. 315 - 316, 108 - 109, 371; **Cehd**, ss. 221 - 222, 107 - 108, 239. Bunu o'nun şu cümlesi ile karşılaştır: Tikellerin bilgisi zihinde tümelin bilgisine götürür.

(66) **Redd**, ss. 363 - 368; **Cehd**, ss. 326 - 238.

(67) İbn Teymiyye'nin temel matematik ve mantık ilkelere karşı tutumu, kolayca belirlenemez; çünkü bu meselede bazı ifadeleri o'nun böyle ilkelerin doğuştan apriori varlığını kabul ettiği şeklinde yanlış bir zihaba götürmektedir. (Bkz. Mesela, **Redd**, ss. 302 - 303; **Cehd**, s. 220). Bu şekil kabuller o'nun bilgi teorisi ve tümeller teorisi gibi daha geniş tasvirlerinden ayırt edilemez. Gerçekte diğer bütün ifadeler -ki sayısızdır - bir dereceye kadar tek bir tutarlı noktaya işaret etmektedir. Yani akıl mantığı ve matematiksel ilkeleri fitri zorunlu bilgi ile kendisine mâleder. Ki bu ilkeler temelde tecrübe ile kahrılar. (**Redd**, ss. 315 - 316; **Cehd**, ss. 264 - 266).

ber'den müteşekkil bilgi teorisine götürür (68). Duyu verilerinin gözlenmesinin akabinden akıl devreye girer: Duyular verileri algıladıktan sonra, akıl bunları diğerleri ile birlikte bir genelleştirme (tümeller) işlemine tâbi tutar. Bu yüzden bütün bilginin başı, daha önce de işaret edildiği gibi sadece tikel şeyler üzerinde olabilen duyu algısıdır. İbn Teymiyye'nin bu konuyla ilgili yazılarında parça parça ifadelerinden anlaşılabilir ki duyu algısı iki ana bölüme ayrılır: Tecrübî (experiential) ve Sezgisel (hadsî=intuitive). Tecrübî kategori altında hem iç (batın) hem de dış (zahiri) duyu algısı yer alır. İçsel algı, nefret, aşk, korku, açlık gibi fenomenalar ile; dış algı ise, dokunma, koklama ve tatma ile temsil edilir. Deneyden çıkarılan bilgi - mesela tıbbi maddeler - kesinlikle temel algı kaynakları olan duyuları ilgilendirir (69). İkinci grup yani hads, duyumsal olmasına rağmen, mahiyet itibarıyla tamamen teorik, yani ilmidir ve pratik, yani amelî bir tecrübeyi ilgilendirmez. Hads vasıtasıyla aynı farklı şekilleri ile güneşe karşı durumları arasındaki ilgiyi biliriz (70).

Duyumsal bilgi, ister batını olsun ister zâhiri, zihinde sadece zorunlu olarak hâsıl olur (71). Başka bir ifadeyle, bir bülbül gördüğümüzde veya tuzlu bir maddeyi tattığımızda, bülbülün var olması veya görmemizden önce var olduğu ve tattığımız belirli bir maddenin tuzlu olması gibi hakikatler, aşikâr oldukları kadar zorunludurlar. Aynı şekilde, bütün fitrî kavramlar batını ve hâricî duyular ile algılanırlar. Yani İbn Teymiyye'nin duyu algısı melekeleri grubu diye kasteddiği şey, basar ile algıdır (72). "Tanrı'nın eserleri ve hâdiseleri her zaman duyu algısıyla kavranır." (73) Fakat eserlerle Tanrı arasındaki zorunlu ilginin kavrandığı bu duyu algısı, hem batını hem de zâhiri duyu melekelerini içine alır. Çünkü ancak bu ikisinin birleşimi ile en yüce zorunlu ve kesin bilgi üretilir. İbn Teymiyye genel kesinlik kategorisi içinde üç derece bilgi kabul eder. Bu hiyerarşide ikinci derece hâricî duyu algısını gerektirirken, üçüncüsü hem

(68) **Müvâfeka**, 1: 18 - 19; **Furkân**, s. 57. Ziyaret edilmeyen uzak yerler ve geçmiş olaylar hakkında aktarılan haberlerin doğruluğu esasları hem akli ilkelere hem de duyu dünyasında bulunan bir çok faktörlere bağlıdır. İşitenlerin zihinlerinde kesinliği doğuran mütevatir haberler, kâfi derecede sayısız kanallarla aktarırlar ki akli yönden yanlış veya yalan ihtimaline yer verilemez. Olaya şahit olan ya da yeri gören kimselerin bilgisi duyu algısına dayanır. Yani onlar rivayet ettikleri nesneyi veya olayı bizzat görmüş veya işitmişlerdir. Bkz. **Redd**, s. 302; **Cehd**, s. 220; Hallaq, "On Inductive Corroboration", ss. 9 - 13.

(69) **Furkân**, s. 57.

(70) **Nakz**, s. 202.

(71) **Furkân**, s. 57.

(72) **Nakz**, 194: Emmâ nefis tasavvuru'l-ma'ânî ve fitri yahsul bi'l-hissi'l-bâtın ve'l-zâhir.

(23) **Tevhidü'r-Rubûbiyye**, s. 48.

hâricî duyu algısını hem de aklî düşünceyi gerektirir. Ama birincisi hem hâricî hem de bâtinî duyu algısını kapsar ve bu yüzden mümkün olabilen en yüksek kesinlik mertebesine götürür. Bu farklı bilgi dereceleri tasvirinden hareketle İbn Teymiyye, balın varlığını nasıl kavradığımızı misal olarak getirir. Üçüncü bilgi mertebesinde, bir kimse balın var olduğuna, bu maddenin bir takım izlerini gözlemek suretiyle ve böyle bir maddenin var olduğunu başkalarından duymak suretiyle emin olur. İkinci derecede, balın belirli bir miktarını gözleyerek balın varlığından emin oluruz. Bu mertabe öncekinden daha yücedir. Ama bundan daha kesin olan ise birinci dereceden bilgidir ki, bunda sadece balı görmekle kalmayız aynı zamanda lezzetini ve şeffaflığını tadarak tecrübe ederiz. Bu, balın var olduğu gerçeğine ulaşabileceğimiz kesin bilginin en yüce mertebesidir (74).

Aynı mantık çerçevesinde, Tanrı'ya iman, bilginin bu en son derecesine aittir, çünkü eserler ve hâdiseler vasıtasıyla Tanrı'nın varlığını tecrübe ederiz. Daha da önemlisi, bu varlık belkide Sufî bağlamda bir kavram olan "zevk" duyusu ile tecrübe edilir (75). Ancak burada "zevk" kelimesi mecâzî anlamda alınmalıdır. Yani balın varlığıyla ilgili kesinlik ölçüsünün en yüksek derecesini kuran daha normal bağlamdaki manasıyla alınmalı. Tıpkı dünyevî her hangi bir maddenin varlığı konusunda en yüce kesinlik derecesine ulaşıldığı gibi, Tanrı'nın var olduğuna dair aynı derecede bir bilgiye ulaşılır. Zira duyu algısında zevk'in mecâzî boyutuna eşit olan şey, tam bir kesinlik ile Tanrı'nın anlaşılmasına da müsaade eder (76). Ne var ki mecaz olarak zevk (tad alma) duyusu Tanrı'nın eserleri bağlamında mutad bir tahlile götürmez; ancak Tanrı'nın varlığının eserlerde görüleceğini ve bu şekil bir görünümün iman duygusunu meydana getireceğini ve bunu da kalbin sadece tecrübe etmiyeceğini; aynı zamanda tam bir kabul ve memnurlukla benimseyeceğini önceden var sayar. Bu iman, Tanrı'nın eserleri durumundaki dünyada yaratılmış şeylere dair şahsi tecrübeye gayet aşikâr olan zevk'in sonucudur (77).

Buraya kadar İbn Teymiyye'nin tezi şu şekil bir görünüm arz etmektedir: Eserlerin duyu ile algılanması sonucunda Tanrı'nın varlığına ulaşırlırken, bu hâdiseler ile aşkın varlık arasında zorunlu bir ilgi ortaya konuyor. Böyle bir ilgi hakkındaki önermenin doğruluğunun kabul edilip-edilmemesi, her hangi bir şekilde tezin doğruluğuna bağlı olmamalıdır. Önermenin doğruluğu kabul edilirse, İbn Teymiyye'nin tezinin geçerliliği tartışmasız olur. Ancak, İbn Teymiyye tezini başka bir dereceye taşır ki, orada Kelâm'ı, Mantığına gölge düşürür.

(74) *Derecât*, s. 146.

(75) Sufî zevk kavramı konusunda bkz. Ahmednegari, *Câmi'u'l-'Ulûm*, 2: 216.

(76) *A.g.e.*, s. 148.

(77) *A.g.e.*, s. 148.

Hâdiseleri duyu ile algılamak suretiyle Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak bilinebileceğini iddia ettiği aynı metinde, bütün mümkün varlıkların Yaratıcı olan Tanrı'ya dair bilginin, böyle varlıklar için fitrî ve zâtî olduğuna dikkat çeker. Meselâ, insanlar Tanrı tarafından yaratıldıklarını bilirler ve bunu mümkün varlıklar olduklarının farkında olmaksızın önceden var sayarlar. Yani bütün yaratılmış varlıkların bir Yaratıcı'yı önceden var sayması anlamına gelen mümkün (contingency) hakkında bilgi fitraten vardır ve hiç bir delile de ihtiyacı yoktur (78). Şayet bu iddia bir dereceye kadar tek bir ifade ise, bir tenakuz olarak devam eder. Fakat başka bir yerde İbn Teymiyye fitrat'ın Tanrı'yı eserler olmadan da bilebileceğini iddia eder; zira ona göre, Tanrı'nın varlığı konusunda bilgi doğuştan fitrî bir bilgidir (79). Hatta iddia eder ki, fitrat ilk önce Tanrı'nın var olduğunu eserlerin yardımı olmaksızın bilmelidir; eğer bilmezse, eserlerin Tanrı'ya ait eserler olduğunu da bilmez (80).

Bu konuda İbn Teymiyye'nin yazılarında bulunabilecek ifadeler bunlar olmasına rağmen, onlar onun tezini yok edecek kadar olmasa bile, onu beklenmedik bir çıkmaza götürmektedir. Eserlere dayalı delili temelden sarsacak bu cümleleri izah etmek için sadece bir tek ikna edici yol görünmektedir. İbn Teymiyye burada Tanrı ile eserler arasında var sayılan zorunlu münasebeti kabul eder görünmektedir. İbn Teymiyye, fitrat'ın eserleri kavramadan önce Tanrı'yı kavraması gerektiğini iddia etmekle, böyle bir zorunlu münasebete karşı mümkün olabilen bir itiraza cevap vermeyi hedeflemiş görünmektedir. Bu münasebete karşı olabilecek itirazı bertaraf ederken, kendisini bir tenakuzun içine itmiştir, çünkü buna göre fitrat Tanrı'yı eserlerin birden ve zorunlu algısıyla kavrayan, böyle bir kavrayışın eserlerin araya girmeden bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından fitrata yerleştirildiği söylenmektedir. Bu son iddia İbn Teymiyye'nin söz konusu tezine açık bir şekilde kısır döngü unsuru katmaktadır.

Özetlersek; Tanrı'nın varlığını ispat için getirilen bütün çıkarımsal vasıtaları reddeden İbn Teymiyye, zihinde, şahsi-tecrübî bir Tanrı'nın varlığı konusunda zorunlu bir bilgi meydana getiren fitrat kavramını geliştirir. Ancak iki ihtimalli yoruma açık olan bu fitrat kavramı oldukça problematiktir. Fitrat bir taraftan insanlara doğuştan verilmiş Tanrı hakkında bir bilgi olurken, diğer taraftan Tanrı'nın varlığını eserlerin zorunlu duyumsal algısıyla bilen bir vasıta olmaktadır. Söz konusu olan fitrat birincisi ise, İbn Teymiyye'nin delili açıkça bir kısır döngü içindedir. Çünkü bu, hakikatte, Tanrı tarafından yaratılan fitrat ile Tanrı'nın var oldu-

(78) *Tevhidü'r-Rubûbiyye*, ss. 9 - 10.

(79) *Tevhidü'l-Ulûhiyye*, s. 48.

(80) *A.g.e.*, ss. 48 - 49.

ğunu biliriz demektir. Şayet ikincisi ise, o takdirde fitrat İbn Teymiyye'nin kendisiyle Tanrı'nın varlığını bilebileceğimiz yegâne vasıta olarak postule ettiği hâdiselerin duyumsal algılanması olan bilgi teorisi bağlamı içinde görülmelidir. Duyumsal algıdan başka iki vasıta olan akıl ve vahiy bu gaye için faydasız kalmaktadır. Bu nedenle ikinci yorumda İbn Teymiyye temeli deneysel (empirik) metafizikte yatan sağlam bir delil oluşturmuştur. Fakat bunu, fitrat Tanrı'yı eserler araya girmeden bilir, şeklinde alırsak, delili apaçık bir tenakuzla neticelenir. Bu onun bilgi teorisi ile Tanrı'nın varlığı için ortaya koyduğu delillere uygulanması ya da yanlış uygulanması arasındaki kopukluğa bir ilâve sayılır. İbn Teymiyye'nin bütün yazıları birlikte ele alınırsa böyle bir sonuç kesinlikle kaçınılmazdır. Nitekim eserlerinin kronolojik bir listesi mevcut olmadığından, bu bütüncül yaklaşım tek alternatif olarak görünmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin eserlerinin muhtemel bir kronolojisi, bu çıkan tenakuz neticesini daha farklı açıklamak için önemli olabilir. Hatta onun empirik metafiziğinin, Tanrı'nın varlığına dair bilgiye ulaşmak için duyumsal algının zaruri olmadığını savunan tezden sonra geliştirilmiş olduğunu tesbit etmek bile bu tenakuzu farklı açıklamak için önemli olacaktır (81).

(81) Bu makalenin kısa bir özeti Toronto'da Kasım 1989'da yapılan Orta Doğu Çalışmaları Derneği'nin 23. yıllık Toplantı'sında sunulmuştur. Panel arkadaşlarım Prof. Charles Butterworth ve Paul Walker'a bu makalenin ilk nüshasına yaptıkları değerli açıklamalar için teşekkürlerimi kaydetmek isterim.

ADI GEÇEN ESERLER VE MAKALELER

İbn Teymiyye :

"el-Esmâ' ve's-Sifât", *Mecmû' Fetâvâ Şeyhu'l-İslam Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman Muhammed İbn Kâsım, c. 5 (Rebât, 1961a).

"Derecâtü'l-Yakîn", *Mecmû'âtü'r-Resâilü'l-Kübrâ*, c. 2. (Kahire, 1323 H).

"Fî'l-Kelâm ale'l-Fitra", *Mecmû'âtü'r-Resâil...* c. 2.

"el-Furkân", *Mecmû'âtü'r-Resâil...* c. 1.

"Cehdül-Kariha fi Tecrîdi'n-Nasihah", *Mecmû' Fetâvâ...* c. 9, Çev. W. B. Hallak "Against the Greek Logicians" (Yunan Mantıkçılarına Karşı) Basılacak.

"Fî debt Külliyyâti'l-Mantık ve'l-Halel Fih", *Mecmû' Metâvâ...* c. 9.

"Fî'l-Meşî'e ve'l-Hikme ve'l-Kaza vel-Kader vet-T'lîl", *Mecmû'âtü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. 5, (Kahire, 1349 H).

"Müfassalü'l-İtikâd", *Mecmû' Fetâvâ...*, c. 4.

Müvâfekat Sahihî'l-Mankûl li Şerhi'l-Ma'kûl, thk. Muhammed Abdulhamid ve Muhammed el-Fıkkî, 2. c. (Kahire, 1951).

Nakzu'l-Mantık, thk. Muhammed Hamid el-Fıkkî, (Kahire, 1951).

Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantikiyyîn, thk. Abdussamed Kutubi (Bombay, 1368 H).

"Tafsîlü'l-İcmâl fimâ Yecib lil-Lâh min Sifâti'l-Kemâl" *Mecmû'âtü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. 5.

"et Tasavvuf", *Mecmû' Fetâvâ...*, c. 11.

"Tevhîdü'r-Rubûbiyye", *Mecmû' Fetâvâ...*, c. 2.

"Tevhîdü'l-Ulûhiyye", *Mecmû' Fetâvâ...*, c. 1.

"Usûlü'l-Fıkh", *Mecmû' Fetâvâ...*, c. 19.

Diğer Eserler :

Ahmednegerî, 'Abdünebî İbn 'Abdirrasül (1329 - 1331/1911 - 1912), *Câmî'ü'l-'Ulûmü'l-Mülekkab bi-Düstüri'l-'Ulemâ*, 4 c., Matbaat Dâiretü'l-Ma'ârif, Haydarabad.

Aristotle (1928; yeni baskı 1955), *Analytica Posteriora*, çev. G.R.G. Mure, Oxford University Press, Oxford.

Bağdâdî, 'Abdülkâhir (1928), *Usûlü'd-Dîn*, Dârü'l-Funûn, İstanbul.

Davidson, A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York / Oxford.

Encyclopaedia Iranica (1982-), Routledge & Kegan Paul, London.

Ghazâlî, Ebû Hâmid (1961), *Mekâsidü'l-Felâsife*, thk. S. Dünya Dârü'l-Mearif, Kâhire.

(1961) *Mi'yârü'l-'İlm fi Fenni'l-Mantık*, thk. S. Dünya, Dârü'l-Mearif, Kâhire.

(1947) *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. S. Dünya, Dâr İhyâü'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kâhire.

Hallaq, W. B. (1990), "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", N. L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, University of Washington Press, Seattle.

Haravi, Ahmed b. Yahyâ (1322/1904), *ed-Dürrü'n-Nedid*, Kâhire.

Heer, N. L. (1988), "İbn Teymiyye's Empricism", in F. Kazemi & R. D. McChesney, eds., *A Way Prepared; Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, New York University Press, New York.

(1979) "Al-Jâmi's Treatise on Existence", in P. Morewedge, ed. *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, Albany.

İbn Manzur, Cemâlüddin Muhammed (1972), *Lisânü'l-Arab*, 15 c., Dâr Sâdır, Beyrut.

İbn Kayyim el-Cevziyye (1978) *Şifâü'l-Alil Fi Mesâilil-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Talil*, Beyrut.

İbn Sînâ (Avicenna), Ebû Ali (1985), *en-Necât fi'l-Hikme el-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*, thk. Majid Fakhri, Dârü'l-Âfâk el-Cediye, Beyrut.

(1371/1952), *eş-Şifâ; Mantık, I. Medhal*, thks. el-Ebb Kanavâti, el-Matbaatü'l-Amiriyye, Kâhire.

Kaufmann, W. (1958), *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

Laoust, H. (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-D-Dîn Ahmed B. Taima*, Imprimerie de l'institut franjais d'archeologie orientale, Le Caire.

Levkerî, Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed (1968), *Beyânü'l-Hakk bi-Zamân es-Sıdk; Mantık; I. Medhal*, thk. Ibrahim Dibacî, Müesseset İntişârât Amîr Kebîr, Tehran.

Marmura, M. E. (1979), "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifâ*" in Alford T. Welch and Pierre Cachia, eds., *Islam; Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rahman, F. (1958), "Essence and Existence in Avicenna", in R. Hunt, eds., *Mediaeval and Renaissance Studies*, v. 4, Warburg Institute, London.

Tehânevi, M. b. M. (1862), *Keşşâf Istilâhât el-Funûn*, ed. A. Sprenger, 2 c., W. N. Lees' Press, Calacutta.

Tûsî, Nasiruddîn (1960), *Şerhu'l-İşârât*, thk. S. Dünya, 3 c., Dârü'l-Mearif, Kâhire.

Wensinck, A. J. (1932), *The Muslim Creed*, Cambridge University Press, Cambridge.