

TANRI'NIN BİLİNMESİ MESELESİNDE İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE KARŞILAŞTIRMASI

M. Nesim DORU¹

ÖZET

Bu makalenin amacı "Tanrı'nın Bilinmesi" meselesinde filozof İbn Rüşd'ün ve selefi düşünür İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Konu, onların İslam filozofları ve kelamcılarına karşı ileri sürdükleri argümanlar, Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili kendilerine özgü kanıtları etrafında şekillendi. Biri akılcı diğeri selefi-gelenekçi olmasına rağmen İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, araştırdığımız konuda görüşlerinin yakınlığıyla dikkatleri çekmekte ve bu durum görüşlerinin karşılaştırılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Tanrı'nın Bilinmesi, Felsefe, Selefilik.

THE COMPARISON IBN RUSHD AND IBN TAYMIYYA ON THE ISSUE OF KNOWING THE GOD

The aim of this paper is to make a comparison between the opinions of Philosopher Ibn Rushd and Ibn Taymiyya the Salafi thinker, on the issue of "knowing the God." The subject of this paper shaped around the arguments those they argued against the philosophers and Islamic theologians, and their unique evidences relating to the existence and oneness of God, they manifested. Even though one of them was rationalist while the other was a Salafi-traditionalist, Ibn Rushd and Ibn Taymiyya draw attention in terms of their close similarities in their ideas about our searching topic, and this state of the case entails a comparison of their opinions.

Key Words: Ibn Rushd, Ibn Taymiyya Knowing the God, Philosophy, Salafiyya

GİRİŞ

Bu çalışmada "Tanrının Bilinmesi/Mârifetullah" meselesinde, neredeyse taban tabana zıt olduğu kabul edilen iki eğilim olan felsefî ve selefî düşüncenin öncülerinden İbn Rüşd (öl.1198) ve İbn Teymiyye (öl.1328) arasında tespit ettiğimiz dikkate değer yakınlığın analizi yapılacaktır. Bu konuyu seçmemizin sebebi, konunun iki düşünürün düşünce sisteminde merkezi bir yer teşkil ediyor oluşundandır. Kanaatimizce, Tanrı tasavvurları ortaya konmadan İslam düşünürlerinin ortaya koydukları sistemlerin benzer ve farklı tarafları ve özgünlükleri analiz edilemez. Öte yandan onların sistemlerinin bütünüyle karşılaştırılması bir makalenin sınırları

¹Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-mail: mndoru @sirnak.edu.tr

rını aşan bir çalışma gerektirdiğinden² spesifik bir konuyu ele almanın bir makalenin sınırları içinde karşılaştırmalı felsefe sistemleri çalışmalarına bir katkı olacağını düşündük.

Birbirinden farklı kaygılarla bile olsa iki düşünürümüz, klasik İslam düşüncesine eleştiriler getirmişlerdir. Bu eleştirilerin yöntem bakımından genel bir karşılaştırmasının yapılması ve İbn Teymiyye'nin diğer İslam filozoflarına yaklaşımından ayrı olarak İbn Rüşd'e karşı neden daha temkinli bir yaklaşım içinde olduğunun sebepleri üzerinde durulmalıdır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesini ele alırken kelimelerine getirdiği eleştiriler ile İbn Teymiyye'nin söz konusu ekollere nasıl yaklaştığı ortaya konulduğunda, İbn Teymiyye'nin benimsediği selefi düşünceye adeta epistemolojik malzeme arama çabası içinde olduğu dikkatlerden kaçmayacak, diğer taraftan bir filozofun selefi-sünnî bir çizgiye nasıl gelebildiği ya da çekilmeye çalışıldığı meselesi de açıklığa kavuşacaktır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesinde kendine özgü olan "İnayet ve İhtira' (yaratma)" kanıtı ile İbn Teymiyye'nin bu kanıtı bakış açısını ve onun "fitri/tabii-zorunlu" dediği kanıtı analiz edildiğinde, iki düşünürü yakınlaştıran faktörlerin daha net ortaya çıkacağı kanaatini taşıyorum. Buna bağlı olarak iki düşünürün Tevhid anlayışlarının farklılığı da gözler önüne serildiğinde konu etrafındaki tartışmalar büyük ölçüde aydınlatılmış olacaktır.

Ayrıca ifade etmeliyim ki; İslam düşünürlerinin her birinin kendi özgünlüklerinde değerlendirilmesi gerektiği ilkesini, onları belirli kalıplar içine hapsedmenin ve her birinin düşüncelerinin mutlak doğru veya mutlak yanlış olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığı prensibini sürekli aklımızda tutarak konuya yaklaşmak daha doğru ve gerçekçi bir yoldur. Bu girişten sonra konuya iki düşünürün düşüncelerinin yakınlığı ve bunun sebepleri ile başlayabiliriz.

1. İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE'Yİ YAKINLAŞTIRAN SEBEPLER

Biri filozof, diğeri selefi düşünceye sahip iki düşünür olmalarına rağmen İbn Rüşd ve İbn Teymiyye arasında birçok açıdan benzerlik olması şaşırtıcıdır. Zira İslam düşünce tarihinde başta akıl-vahiy ilişkisi, Tanrı ve âlem mülâhazaları olmak üzere burada saymaya gerek görmediğimiz birçok konuda felsefi ve selefi düşünce arasında derin fikri ayrılıklar olduğu bilinmektedir. Bir yanda insan aklını merkeze alarak eşyayı bu tarzda yorumlayan, diğer tarafta dini metinleri merkeze alarak, akli metinlere tabi kılan iki okuma biçimi arasında nasıl bir yakınlık kurulabilir? Aristoteles'in en 'katı' takipçilerinden olduğu bilinen İbn Rüşd'ü ve Gazzâli (öl.1111) sonrası 'İslam gelenekçiliğinin' en önemli öncülerinden kabul edilen³ İbn Teymiyye'yi yakınlaştıran sebepler nelerdir? Felsefecilere karşı üslubu ve eleştirisi özellikle kırıncı⁴ olan İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'e -görece de olsa- bir tolerans tanımmasını bekleyebilir miyiz?

² Nitekim iki düşünürün sistemini karşılaştıran çalışmalar yapılmıştır. Örnek olarak Mahmud Saed'in *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd* adlı eseri zikredilebilir.

³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992, s.285

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamî ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay., İst., 1998, s.139

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilere cevap verirken genel hatları ile İslam filozoflarını savunmasına rağmen zaman zaman İslam filozoflarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Örneğin İbn Rüşd'ün İbn Sina (öl.1037) başta olmak üzere İslam filozoflarına yönelttiği eleştirileri, İbn Sina'nın Aristotelyen düşünceyi Neo-Platonik nosyonlarla okuması ve yorumlaması etrafında dönmektedir ki, İbn Sina'nın *el-İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserinde bu gayreti ve iradesi açıktır. Çünkü İbn Sina, bu eserinde salt felsefi düşünceden daha fazla Plotinosçu ve tasavvufî nosyonlar kullanmıştır.⁵ İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın bu yöntemi Aristotelesçi felsefeden bir sapmadır.⁶ Öte yandan İbn Sina birçok konuda (imkân delilinde mesela) kelamcılarının yöntemini kullanarak Aristotelesçi felsefi çizgiden sapmıştır.⁷ İbn Rüşd'e göre kelamcılar diyalektikçidir ve burhani delilleri anlama konusunda yetersizdirler.⁸

İbn Rüşd, İbn Sina'nın ortaya koyduğu sisteme de özellikle eleştiriler getirmiştir. Gayesi İbn Sina'nın şahsında İslam filozoflarını eleştirmektir. İbn Sina'nın varlık-mahiyet ayırımı, varlık sınıflandırması (vacib, mümkün, mümkün bizatihi ve vacib li-gayrihi), imkân ve hüdûs delili, sūdûr teorisi, Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili görüşlerini eleştiren İbn Rüşd, İslam filozoflarının yöntem ve içerik olarak, felsefi çizgiden sapıp cedeli kanıtlamalara girdiklerini ve dinin açık hükümlerine de muhalif olduklarını belirtmiştir.⁹ Hatta İbn Rüşd, kendi felsefesinde uzak durmaya çalıştığı kelami, tasavvufi ve Yeni-Plâtoncu okuma biçiminin üçünü de İbn Sina felsefesinde bulmuş ve onu bu sebeplerle eleştirmiştir.¹⁰

Öte yandan İbn Teymiyye, hem İslam filozoflarına hem de Eş'ari sonrası sistemleşen Sünnî düşüncenin felsefi-kelamî okuma biçimine ağır eleştiriler getirmiştir. Şu halde, İbn Teymiyye ve İbn Rüşd yakınlığı, İbn Rüşd'ün İslam filozoflarına ve kelamcılarına yönelttiği eleştirilerde aranmalıdır. Bu yakınlığı İbn Teymiyye'nin kendi sistemi lehine epistemolojik malzeme olarak kullandığını iddia etmek yersiz olmayacaktır.

İbn Teymiyye'nin felsefi düşünceye karşı genelde 'katı' ve 'kırıcı' olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak onda yer yer daha mutedil yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Örneğin, ona göre felsefenin mutlak reddi veya kabulü mümkün değildir. Çünkü filozofların iddia ettikleri muayyen bir ekollerinde olmadığı gibi İlahiyat, Meâd, Nübüvvet, Din, hatta Fizik, Matematik ve Mantık disiplinlerinde ittifak ettikleri görüşleri de yoktur. Duyu, gözlem ve akıl alanında, ancak tüm insanların ittifak ettikleri şeyler üzerinde birleşebilirler.¹¹ Burada İbn Teymiyye, eleştiri okla-

⁵ Örnek olarak söz konusu eserin "Ariflerin Makamı" bölümüne bakınız. İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş., ss.355-67

⁶ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, Thk: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, 1965, ss.298-99

⁷ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, s.122

⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1983, s.11

⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s.42; İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler için bkz: Ahmet Murat Özel, *İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler*, Basılmamış Y.L. Tezi, Konya, 2001, ss.26-56; Oya Şimşek&Yaşar Aydın, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisini", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı: 1, 2008, s. 283-296.

¹⁰ Âtîf el-İrakî, *el-Menhecû'n-Nakdi fî Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984, s.205

¹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1986, c.1, s. 357-58

rını felsefeden çok filozoflara karşı kullanmaktan yana bir tavır sergilemektedir. İbn Teymiyye'nin birbirinden farklı bu yaklaşımları, onun eserlerinin kronolojik bir tahlilinden sonra daha net anlaşılabilir.¹²

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün aksine İslam filozoflarını Aristotelesçi olmakla suçlamış, İbn Rüşd ise İslam filozoflarının Aristoteles'in düşüncelerine tam vakıf olmadıklarını söyleyerek onları eleştirmişti.¹³ İbn Teymiyye'ye göre İskender Afrodisî (öl. 200), Themistius (öl. 387), Proklus (öl. 485), Fârâbî (öl.950), İbn Sina, Sühreverdi (öl.1191) gibi eski ve yeni Meşşailer dediği filozoflar, körü körüne Aristoteles (M.Ö. 322)'e tabi olmuşlardır. Ona göre Aristoteles ve ardılları, İlahiyat ile ilgili meselelerde insanların en bilgisizleri olup Fizik sahasında sahip oldukları birikim ile Metafizik sahada yüzmektedirler.¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu filozoflar, hiçbir kanıtları olmadığı halde âlemin kadîm-öncesiz olduğunu söylemişlerdir. Oysa filozof, bilgiyi seven demektir; felsefe de bilgi sevgisidir. Ama söz konusu kişiler bu tanıma uymadan bilgisizce konuşmuşlardır. Düşünce tarihinin birçok filozofu ve Aristoteles'ten önce felsefenin bilinen/meşhur büyükleri, Allah'ın dışında kalan her şey ya suretiyle ya da hem maddesi hem de suretiyle yaratılmıştır dedikleri halde filozoflar, âlemin ezeli olduğunu uydurmaktadırlar.¹⁵

İbn Teymiyye, İbn Sina'nın *İşarat*'ında kıdem ve hüdûs meselesinden bahsederken Demokritos (M.Ö. 370)'tan ödünç aldığı ve Ebû Bekir Zekeriya er-Razî (öl.925)'nin sistemleştirdiği Allah ile beraber sebepli olmayan ezeli düşüncesi ve Mecusilerin iki ezeli varlık fikri ile Mutezile ekolünün görüşlerinden bahsetmiştir. Bunun dışında Allah'ın muhtar iradesi ile varlığı yarattığını ileri süren dinlerin görüşlerinden bahsetmemesini ve bu görüşler arasında sıfat inkârcılığı olan birlik görüşünü tercih etmesini de eleştirmiştir. Ona göre bu yaklaşım taraflıdır ve bir filozoftan beklenmeyen bu taraflı yaklaşım doğru değildir.¹⁶

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin hedefinde filozofların İlahiyat sahasındaki görüşlerinin yanı sıra mantık disiplinini kullananlar da vardır. İslam düşüncesinin ilk evrelerinden itibaren Mantık karşıtlığının da başladığını hatırlatmak istiyoruz. Öncelikli olarak Arap gramercileri arasında yayılan bu karşıtlık,¹⁷ zamanla felsefi bilimlerin Arapçaya tercüme edilmesi ile beraber selefi düşünceye de sirayet etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Mantık ilminin bir kısmı hak bir kısmı da batıldır. İçinde birçok doğru vardır ama çoğunluğuna ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu ilim aptala

¹² Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı" çev. Bilal Kuşpnar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1993/2, s. 150

¹³ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, s.140

¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s.358

¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 369-60

¹⁶ Fahreddin Razi (öl.1209), burada söz konusu edilen irade sıfatından yola çıkarak, sıfatların kıdem meselesi ile ilgili olmadığı hususunda İbn Sina'yı eleştirir ancak İbn Teymiyye, Razi'ye katılmayarak Tanrı'nın sıfat ve fiillerini ispat etmenin âlemin kıdemini savunanların kanıtlarını çürüttüğünü iddia eder. İbn Teymiyye, İbn Sina'nın sıfatları inkâr eden kelamcılar (Mutezile) arasında, İbn Rüşd'ün Küllabiler arasında yetiştiğini söyleyerek onların dini hakikatlerden ve bilgilerden uzak olduğunu altını çizer. İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 353-54.

¹⁷ Bkz: Nesim Doru, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır, 2004, ss.39-48

fayda vermediği gibi zeki olana da gerekli değildir. Peygamberlerin bilgilerinden habersiz olan için faydadan çok zarardır.¹⁸

İlk defa Fârâbî tarafından Aristoteles Mantiğına ilave edilen ve daha sonra bütün İslam Mantık kitaplarına giren bir tasnife göre bilgi, tasarım (tasavvur) ve yargılardan (tasdikât) oluşur. Tasarımlara tanımlar, yargılara da kıyas ile ulaşılır. İbn Teymiyye de daha çok bu yargılara karşı Mantık ilmine eleştiriler getirmiştir.¹⁹ Ona göre tanımlar, tasarımlar için bir şart değildir, tanım olmadan da tasarımlara sahip olunabilir. Aynı şekilde kıyas, her zaman yargı ifade etmez.²⁰ Kaldı ki, eski ve yeni birçok İslam bilgini, eserlerinde Yunan Mantiğına başvurmamıştır. Ayrıca Yunan mantığının öğrenilmesi hakkında herhangi bir dini zorunluluk da mevcut değildir.²¹

İbn Teymiyye'ye göre esasları Aristoteles tarafından konulan Mantık disiplini, Abbasiler döneminde Arapçaya aktarıldığında, bir kısım insanlar onu İslam'dan addedip sahiplendiler. Ona göre Mantık ilmini sahiplenenler filozoflardır ve onlar da "Müslümanların Sabiileri'dirler. Çünkü onlar Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmıyorlar. Bu durumlarıyla İslam'dan önceki Yahudilere ve Hristiyanlara benziyorlar, Kitab'ı tebdil ediyorlar. Bir kısım insanlar da Mantık ilmine tabi olmak amacıyla değil, aykırı olduğu halde İslam'a uygun olduğunu zannedip Mantiğa taraftar olmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre, Mutezile kelamcılarını bu kısma girer ve onlar, dini ve mantıkî olan nosyonları birbirine karıştırdıkları için kendilerine cinsiyetleri karışık anlamında "Hünsa Filozoflar" denir. Bir grup insan da Mantık ilminden tamamen yüz çevirip nasslarda olanla yetinirler ki İbn Teymiyye'ye göre, Hadis ve Fıkıh ehlinin çoğu bu gruptandır.²²

Görünen o ki İbn Teymiyye, İslam filozoflarını eleştirirken bazen insaf ve eleştiri sınırlarının dışına çıkmış ve işi hakaret derecesine kadar götürmüştür. Bu tavrıyla, filozoflara karşı çıkarken Gazzâlî'nin ortaya koyduğu fikri seviyeye ulaşmadığı gibi onun itidaline de pek yaklaşmamıştır.²³ Peki, İslam filozoflarına karşı bu şekilde eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'e nasıl yaklaşmaktadır?

İbn Teymiyye, Metafizik ile ilgili konularda filozofların kelamcılardan daha çok din dışı olduğunu söyleyerek, bazı kelamcıların filozoflara ait metafizik görüşleri dinden saydıklarını, bazılarının da dine bağlı kaldığını belirtir. Nasslara duyarlı olmayan filozofların İlahiyat meselesinde iki yol takip ettiğini ifade eder: Ya sadece akıllarına uyanı kabul ederler ya da uymuyorsa sembolizme başvurup peygamberlerin ihtiyaca binaen sembol ve muhayyile ile konuştuğunu söylerler. İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün takip ettiği metot budur. Bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sina'ya göre İslam'a daha yakındır. Ona göre İbn Rüşd ve benzerlerinin Kitap ve Sünnete

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, Daru'l-Vefa, Mansure, 2005, c.9, s.144

¹⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, İdaretu Tercumani's-Sunne, Lahor, 1976, s.7

²⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, ss.8-9 ve 89

²¹ Krş: İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, c.9, s.144

²² Bkz: İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, c.9, s.142

²³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.285

muhaliif olan ve ilhâd²⁴ sınırına varan görüşleri²⁵ varsa da Kitap ve Sünnetle uyumlu, doğru ve hikmetli görüşlerini de görmezden gelemeyiz.

Genel olarak İbn Rüşd, âlemin kıdemi başta olmak üzere birçok meselede Gazzâlî'yi insaf sınırlarını aşmakla suçlamış ama aynı zamanda İbn Sina'nın görüşlerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu sebeple, İbn Teymiyye'nin diğer Meşşâî filozoflar arasından İbn Rüşd'e –görece- sempati duymasının sebebinin İbn Rüşd'ün İbn Sîna ve Fârâbî'ye yönelttiği eleştirilerde aranması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü İbn Rüşd de Fârâbî ve İbn Sina'nın görüşlerine mesafeli durmayı tercih ederek söz konusu filozofları eleştirmiştir. Ancak ifade etmeden geçemeyeceğimiz bir hususu burada hatırlatmak istiyoruz. İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün görüşlerine ancak klasik İslam filozoflarının düşünceleri ile kıyaslandığında sıcak bakmaktadır. Yani İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'e tanıdığı sınırsız bir kredi söz konusu değildir.

2.TANRI'NIN BİLİNMESİ MESELESİNDE İBN RÜŞD'ÜN TASNİFİ VE İBN TEYMIYYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille* adlı eserinde Allah'ın varlığı meselesi ile uğraşan dört grup kelamcıdan bahsetmiştir. Bu gruplar Hâşeviyye, Eş'arilik, Mutezile ve Sûfiyye ekolleridir.

İbn Rüşd, bu mezheplerden her birinin görüşleri incelendiğinde, dini kavramları özünden, açık anlamlarından ve aslından saptırmak suretiyle gerçek dışı inançlar haline getirildiklerinin görüleceği iddiasında bulunur. Ona göre bu mezhepler, otantik bir inanç manzumesi ortaya koymamakta, aksine sonradan ihdas ettikleri veya dışardan ödünç aldıkları hurafe ve yorumlarla insanların kafasını karıştırmaktadırlar. Bu yöntemler İslam dininin aslı olan Kitap ve Sünnet'ten bağımsız gelişen hurafelerle doludur.²⁶

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün sınıflandırmasında selef ekolünün olmamasını eleştirmiş ancak sözkonusu ettiği ekollerin dinin amaçlarına denk düşmeyen yorumlarını eleştirmesinde ise İbn Rüşd'ü onaylamıştır.²⁷ Bizce İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispatlama konusunda cedel ehli kelam ekollerinden bahsetmiştir. Selefiyye'nin müstakil ve sistemli bir kelam ekolü olup olmadığı hususundaki tartışmalar bilinmektedir. Bir kelam ekolü olduğu kabul edilse bile cedel ehli kelamcılardan bahseden İbn Rüşd'ün selef ekolünden bahsetmemesi yani onları cedelci saymaması²⁸ anlaşılır bir sınıflandırma oluşturduğunu göstermektedir. Eğer İbn Rüşd'ün

²⁴ İlhâd, genel anlamında "Tanrıtanımazlık-Ateizm" olarak tanımlansa da; İslam düşünce tarihinde ilhâd düşüncesinin peygamberlik ve eskatolojik meselelerle ilgili genel kanının dışında bir araya gelen görüşler olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bkz: Abdurrahman Bedevi, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1993, ss.7-12.

²⁵ İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün âlemin kıdemi ve bedeni haşr meselesinde Gazzâlî'yi eleştirirken hataya düştüğünü ifade etmektedir. Bkz: *Minhac*, c.1, s. 356

²⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Thk. M. Abid el-Cabiri, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyya, Beyrut, 1998, s. 100

²⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1991, c.9., s. 69

²⁸ Mahmud Saed, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd*, Matbaatu'l-Emane, Mısır, 1989, s.25

Mârifetullah konusunda sözünü ettiği kelim ekollerinin görüşlerini verir ve buna karşı İbn Teymiyye'nin yorumunu eklersek, konu daha iyi anlaşılacaktır.

2.1. Haşeviyye Ekolü

Sözlükte, lüzumsuz ve gereksiz söz anlamına gelen *hâşv* kelimesine nispet edilerek kullanılan *Haşeviyye*, dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve bu suretle teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen genel bir ad olarak kullanılmaktadır.²⁹ İbn Rüşd'e göre Haşeviyye ekolü, Allah'ı bilmenin akıl ile değil nasslarla olabileceğini ve nassların insan aklını kullanmayı uygun görmediğini iddia ederek katı nassçılığı savunmuştur. Ona göre bu ekol,³⁰ açıkça sapkın bir hareket olup dinin gayelerini de anlamamışlardır. Zira nasslarda insan aklını ve kıyası kullanmaya davet eden birçok ifade vardır.³¹

İbn Teymiyye, Haşeviyye teriminin belirli bir şahıs veya ekolü ifade etmediğini söyler. Ayrıca söz konusu ekolün dört mezhep imamı, Hadis ehli ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat olmadığını da ekler. Ona göre aklın mutlak olarak pasif kılındığı bir düşüncenin bu ekollerce paylaşılmadığı bilinen bir gerçektir.³² Başka bir yerde de "Haşeviyyetu'l-Müşebbihe" ifadesini kullanarak bu terimden maksadın müşebbihe ekolü, Hanbelîlerin ise Haşeviyye ekolü değil Ehl-i Sünnet ekolü olduğunu altını çizer.³³ Sıfatlar konusunda selef görüşünü de şöyle özetler: "*Allah'ı onun ve elçisinin nitelendirdiği biçimiyle nitelendirmek, analojilere (temsil) girmeden isbat ve onu tenzih etmek, sıfatları kabul ve yaratılanlara benzemezliğini ispat etmek. Allah, kemal sıfatlarla nitelenmiş olup onun eksikliği yoktur ve sıfatlarında hiçbir yaratılına benzemez*".³⁴ İbn Teymiyye'ye göre selef düşüncesi sadece sıfatlar konusunda tevili uygun görmemektedir. Bunun dışında kalan konularda selef düşüncesi dinin maksatları çerçevesinde akli yorumlarda bulunmada herhangi bir sakınca görmemektedir. Böylelikle katı gelenekçi düşüncenin akla karşı nispeten toleranslı bir yorumu ile karşı karşıyayız. Bu yorumuyla İbn Teymiyye kendisi ile beraber Hanbelî/Ehl-i Sünnet ekolünü İbn Rüşd'ün eleştirilerine maruz kalan Haşeviyye ekolünün dışında tutmak gayesinde olmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye, akla sınırsız yetkilerin tanındığı felsefi düşünce ve aklın tümüyle reddedildiği gelenekçi düşünceye karşı getirdiği tenkit ve sınırlamalar ile bir denge unsuru olma çabasında olmuştur.³⁵

Ancak İbn Teymiyye'nin, selef akli kanıtlamalara karşı olmadığını söylemesine rağmen müteşabih ayetleri yorumlamada kapıları kesin kesin kapattığı da bilinen bir gerçektir. Mecazı reddedip lafzın açık anlamını mutlaklaştırması³⁶ onun

²⁹ Metin Yurdağür, "Haşviye", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1997, c.16, s.426

³⁰ Burada, Haşeviyye'den maksadın Mücessime, Müşebbihe ve onların radikal Hanbelî ve Zahiri ardılları olan ekoller olduğu görüşünü hatırlatmakta fayda vardır. Bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, s.234; Ehl-i Sünnet'e göre Haşeviyye terimi iki grup için kullanılır. Bunlar, Şia mezhebi ve Hadis ehli sefilelerdir. Bkz: Muhammed İbn Said el-Kahtanî, *el-İlam bi Nakdi Kitabi Neş'eti'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru İbni'l-Cevzi, 1986, s.286

³¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s.102

³² İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 521

³³ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 601

³⁴ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 523

³⁵ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım-", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, 2006, s. 50

³⁶ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, Mektebetu'l-Abikan, Riyad, 2000, s.69

antropomorfist olmakla suçlanmasına sebep olmuştur ki, bu konuda İbn Teymiyye'nin söz konusu suçlamaya elverişli görüşleri olduğunu belirtmek gerekir. O, ayetlerde geçen müteşabih lafızların lâfzî anlamlarının aynısının geçerli olduğunu söylemiş buna rağmen teşbih ve teccime düşülmediğini ifade etmiştir ki bu, açık bir çelişkidir. Mesela Allah hakkında "arşa istiva etti", "yeryüzüne indi", "...geldi..." gibi ifadelerin literal manasının dışında manevi bir anlamı kabul etmeyip teccim ve teşbihe düşmemek nasıl mümkün olabilir? Nitekim çağdaş araştırmacılardan Muhammed Ebu Zehra da İbn Teymiyye'nin bu görüşünü eleştirmiş ve bu konuda Gazzâli'nin genel esaslarından bahsettiği selef ekolünün görüşünün daha doğru olduğunu ileri sürmüştür.³⁷ Bilindiği gibi Gazzâli selefin müteşabih lafızları manevi bir biçimde anladıklarını söylemiş ve mecaza tamamen kapalı bir düşünceye prim vermemiştir.³⁸ Çünkü selef ekolünün bu konudaki görüşü "teşbih zannını veren ayetlerden kast edilen bu değildir, gerisini Allah bilir" şeklindedir. Oysa İbn Teymiyye'de tevil, "keyfiyetine ve teşbihe girmeksizin zahirin anlamını esas almak" şeklindedir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin selefi olmadığı söylenmiştir.³⁹ İbn Teymiyye'nin selefi ekolden ayrıldığı iddialarını destekleyen bir diğer husus da onun Allah'a cihet ve mekân atfettiği iddiasıdır. "Allah arşa istiva etti" ayetinin açıklamasında müellifimiz şöyle bir yorum getirmiştir:

"Eğer biri "arş gökte mi yoksa yerde mi?" diye sorsa; 'göktedir' cevabı verilir. Şayet "cennet gökte mi yoksa yerde midir?" diye sorsa; ona da 'göktedir' cevabı verilir. Bu cevaplardan arşın hatta cennetin göklerin içinde olduğu anlamı çıkarılmamalıdır."⁴⁰

İbn Teymiyye, bu ifadelerle Allah'ın yaratıklar içinde olmadığını ama âlemin üstünde ve fevkinde olduğunu özellikle ifade etse de, bütün iddialarında ve diğer düşüncelere itirazlarında sürekli canlı bir örnek olarak ileri sürdüğü ilk dönem selef anlayışında söz konusu ettiği yorumu bulmamız mümkün değildir.

2.2. Eş'arilik

İbn Rüşd ikinci etapta Eş'arileri ele alır. Eş'arilere yönelttiği eleştiriler onun bu meselede en çok yer verdiği bir konu olması hasebiyle dikkat çekicidir. Eş'arilere göre Allah'ı bilmenin yolu ancak akıl ile olabilir. Ona göre Eş'ariler'in kullandığı delil olan hüdûs delili, dinin Allah'ı ispat etmek için kullandığı şer'î bir kanıt olmadığı için yanlıştır. Çünkü bu kanıtlama "âlem hâdîstir" esasına dayanmaktadır. Buna göre cisimler, bölünmeyen atomlardan meydana gelmiştir. Bölünmeyen parçalar sonradan olduğuna göre, cisimler de sonradan değildir.⁴¹ İbn Rüşd, filozofların kelamcılara yönelttiği klasik soruyu Eş'ariler'e de yöneltir: "Eğer âlem sonradan meydana gelmişse, ne zaman meydana gelmiştir? Niçin daha evvel veya daha sonra değil de belli bir vakitte meydana gelmiştir?..."⁴²

İbn Rüşd'e göre bu kanıtlama bırakın sıradan insanları, diyalektikte mahir olan bilginleri de zorlar. Öte yandan bu kanıtlama, yani bölünmeyen parçalardan

³⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye -Hayatuhu ve Asruhu-Arauhu ve Fıkhuhu-*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1991, s.247

³⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1985, s.54

³⁹ Mansur Muhammed Avis, *İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyya, 1970, s.25-6

⁴⁰ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, s.86

⁴¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s.105

⁴² İbn Rüşd, *Menahic*, s.107

hareketle açıklamaya çalıştıkları söz konusu yöntem, burhanî olmadığı gibi Allah'ın varlığını yakın derecede ispatlayan bir yöntem de değildir. Çünkü "âlem, sonradan olmadır" dediğimizde onu meydana getiren bir failinin olması gerekir ki bu fail, ya ezeldir ya da sonradan olmadır. Sonradan olması, mantıken olanaksızdır çünkü onun da var edicisi sorulacak ve bu, bir kısır döngüye yol açacaktır. Ezeli olduğu söylendiğinde de, ezeli bir failin fiilinin de ezeli olması gerekeceğinden âlemin de ezeli olduğu sonucu çıkacaktır ki bu sonuç, Eş'ariler'in maksatlarını karşılamaz. Kelamcılar bu itirazları karşılamak babından hâdis fiil, ezeli bir irade ile meydana gelir deseler de bu savunma, itirazları çürütmez. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade, meydana gelen varlığa taalluk eden fiil değil, fiilin şartıdır. Meydana gelen şey sonradan olma ise, onunla ilişkili olan fiilin de sonradan olması gerekir. İbn Rüşd, "sonradan olma fiil, ezeli bir iradeden meydana gelebilir" diyen Eş'ariler'e bunun aracısız-doğrudan olmasının mümkün olmadığını söyleyerek cevap verir. Eğer iddia edildiği gibi irade, fiilse; bu, meydana gelen şeyin failsiz olmasını gerektirir. Oysa fiil, fail, meful ve irade ayrı ayrı şeylerdir.⁴³

Sonuç olarak İbn Rüşd, Allahın bilinmesi meselesinde Eş'ariler'in metodunun ne aklî ne de dini olduğunu söyler. Ona göre Kur'an'da Allah'ın varlığının kanıtları incelendiğinde iki özellik öne çıkar. Birincisi, söz konusu kanıtlar yakini-dirler. Yani kesin bilgi ifade ederler. İkinci olarak, bu kanıtlar basit olup bileşik değildirler. Yani öncülleri az ve sonuçları ilk öncüle yakındır. Buna da *bedîhiyyât* denir.⁴⁴ İbn Rüşd'ün bu yorumuyla ileride ele alacağımız İbn Teymiyye'nin "fitrî/tabîî-zorunlu" adını verdiği delile de ilham kaynağı olduğunu burada hatırlatabiliriz.

İbn Teymiyye, Eş'arilerin görüşlerinin Mutezile ekolünün görüşlerinden ayrı olarak ele alınamayacağını düşünmektedir. Bu sebeple biz de İbn Rüşd'ün Eş'ariler ile ilgili eleştirileri hakkındaki İbn Teymiyye'nin yorumunu, Mutezile ekolünü ele alacağımız şimdiki bölümde inceleyeceğiz.

2.3. Mutezile Ekolü

Mutezile mezhebi hakkında çok fazla bilgisi olmadığını iddia eden İbn Rüşd, bu ekolün Eş'arilere benzeyen yöntemleri olduğunu söylemekle yetinir.⁴⁵ Ancak, kanaatimizce İbn Rüşd, Mutezile ekolü ile tartışmayı zorunlu görmemiştir. Bunun sebebini de onun söz konusu ekolle örtüşen fikirler taşımasına bağlamak mümkündür.⁴⁶ Çünkü Mutezile ekolü ile ilgili kaynaklar kendisine ulaşmamış olsa bile, Eş'ari kelamcılarının eserleri aracılığıyla Mutezile'ye ait görüşlerin tartışılmasından da haberdar olmadığını söylemek mantıklı değildir.

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Kelam ilminin kaynağı hakkında eksik bilgilere sahip olduğu yolunda eleştiriler yapmıştır. Ona göre Eş'arilik, temel düşüncelerini Mutezile ekolünden almıştır.⁴⁷ Eğer İbn Rüşd bunun farkında olsaydı; eleştirisi okla-

⁴³ İbn Rüşd, *Menahic*, ss. 103-4

⁴⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 116

⁴⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁴⁶ Âtîf el-İrakî, *el-Menhecû'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd*, s.199

⁴⁷ İbn Teymiyye'nin Mutezile âlimlerini taklid ettiğini söylediği Eş'ari kelamcılarının Mutezile ekolüne dönemi Eş'ariler olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Başka bir ifade ile Tanrı'nın bilinmesi meselesinde "arazlar teorisi" ni kullanan Eş'ari kelamcılar kastedilmiştir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre,

rını daha çok Eş'ariler'e değil Mutezile ekolüne yöneltirdi. İbn Teymiyye, Eş'arilerin Allah'ın bilinmesi meselesinde kullandığı argümanların daha önce Mutezile âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl.1044) tarafından "*Gureru'l-Edille*" adlı eserinde kullanıldığını söylemiştir.⁴⁸ Basrî'ye göre cisimler ve tözler sonradan meydana gelmiştir ve bir muhdise ihtiyaç duymaktadırlar. Bu delil, iki esasa dayanmaktadır: Birincisi; "Cisim, hâdis olan hareket ve sükûndan önce değildir". İkincisi de, "Hâdisten önce gelmeyen, hâdistir". Birinci sözümüz üç iddiayı içine alır: Hareket ve sükûnun ispatı, cismin ondan önce gelmediği ve ikisinin de sonradan olduğu. İkinci sözümüz de bir iddiayı ifade eder: "Hâdisten önce olmayan, hâdistir".⁴⁹

İbn Teymiyye'ye göre bu iddiaların aynısını Ebu'l-Meali el-Cüveynî (öl.1085), "*Kitabu'l-İrşad*" adlı eserinde Basrî'nin söz konusu ettiği hareket ve sükûn kavramlarını arazlara dönüştürmek suretiyle kullanmıştır.⁵⁰ Ona göre arazlar, varlığın hüdûsu ile, o da birleşme ve ayrılma ile hâdis olur.⁵¹ İbn Teymiyye'ye göre Mutezile ekolünün dayandığı hareket delili, Âmidî (öl.1233) ve benzeri kelamcılarının dayandığı araz yönteminden daha güçlü bir kanıttır. Hatta araz delili, deliller içinde en zayıfıdır. Birleşme ve ayrılma delili de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl.936) tarafından kullanılmıştır ki, güçlülük bakımından araz ve hareket delilinin arasındadır.⁵²

İbn Teymiyye'ye göre araz ve cevher teorisiyle Allah'ın ispat edilmeye çalışılması yanlıştır. Ona göre cevher ve araz terimleri, dinin kullandığı terimler değildir ki onların taşıdığı anlamlara bakalım.⁵³

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Mutezile-Eşariyye kelamcılarının kanıtlarını eleştirmesini memnuniyetle karşılamıştır. Ona göre Aristoteles ve ardılları gibi Meşşâî düşünceyi gözetken büyük filozoflardan olmasına rağmen İbn Rüşd'ün bile, Mutezile ve onları takip eden Eş'arilerin arazlardan yola çıkarak Allah'ı kanıtlama teşebbüslerini eleştirmesi ve doğru olan yolun Kur'an'ın getirdiği burhanî kanıtlar ve bunun herkesi bağlayan ilmî yollar olduğunu söylemesi takdir edilmesi gereken bir yaklaşımdır.

2.4. Tasavvûf Ekolü

İbn Rüşd'e göre sûfilerin yöntemi, nazari bir yöntem değildir. Yani öncül ve kıyaslardan meydana gelmiş bir yöntem değildir. Sûfilere göre Allah'ın ve diğer

→

İmam Eş'ari ve onun gibi düşünenler bu eleştirinin muhatabı değildir. Bkz: İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 333

⁴⁸Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden olup Basra'da doğup Bağdat'ta 1044 senesinde vefat etmiştir. *el-Mu'temed fi Usulü'l-Fıkh*, *Gureru'l-Edille* ve *Şerhu Esmâ'ül-Hamse* adlı eserler yazmıştır. İbn Teymiyye'nin bahsettiği *Gureru'l-Edille* adlı eseri günümüze gelmemiştir. Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1994, c. 10, s. 409

⁴⁹İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 134

⁵⁰*İmamu'l-Haremeyn* lakaplı Ebu'l-Meali el-Cüveynî (öl. 1085), adı geçen eserde tözlerin hâdis olduğunun esaslarının; ilineklerin ispatı, ilineklerin hâdis olduğunun ispatı, tözlerin ilineklerden bağımsız olmadığının ispatı ve öncesi olmayan hâdis varlıklarının mümkün olmadığının ispatına dayandığını söyler. Böylelikle tözler hâdis varlıklardan önce olmamıştır. Hâdis varlıklardan önce olmayan, hâdistir. Bkz: Ebu'l-Meali el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, Müessesetü'l-Kütubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985, s.40

⁵¹İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 135

⁵²İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 135

⁵³İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.8, s. 35 ve 239.

varlıkların bilinmesi nefsin şehvi duygulardan arınıp, düşünceye odaklanması ile ruhta meydana gelen şeye (ilham) bağlıdır. Buna dair Kuran'dan birçok kanıt zikretmişlerdir. "Allah'tan korkun ki Allah, size öğretsin"⁵⁴ "Bizim yolumuzda çalışanlara yollarımızı göstereceğiz"⁵⁵ "Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O, size bir furkan (hakı batıldan ayırdedecek bir anlayış) verir".⁵⁶

Tasavvuf ekolü bu ayetlerin kendi iddialarını destekleyen kanıtlar olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Rüşd'e göre bu ayetler onların iddialarını desteklemez. Çünkü şehvet duygusunu öldürmek, düşünce için bir şarttır ama bizzat bilgi ifade etmez. Mesela sağlık, öğrenmek için şarttır ama sağlık, bilgi demek değildir. Din, bu çerçevede zühd halini ve şehvetleri öldürmeyi teşvik etmiştir. Yoksa iddia ettikleri gibi söz konusu ayetler, zühdün ve şehvetleri öldürmenin bilgi için yeterli olduğu anlamına gelmez.⁵⁷

İbn Teymiyye'ye göre dinin emrettiği şeylerden biri de Allah sevgisidir. Ve bu sevgi, faydalı bilginin meydana gelmesinde belirleyicidir. Aynı şekilde din, Allah'ı bilmeyi emreder. Çünkü salih amelin ve faydalı bilginin meydana gelmesinde bu, belirleyicidir.⁵⁸ Böylelikle İbn Teymiyye, ilk dönem Tasavvuf düşüncesini benimseyen bir yaklaşım içinde olmuştur. Ama öte yandan, Tasavvuf düşüncesinin temel esaslarına da şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre varlığın hepsini, kadim olanı ve hâdis olanı, zorunlu gören yani hâdis olanı kadim gibi gören -ki buna Vahdet-i Vücûd Düşünesi denir- İbn Arabî (öl.1240) ve onun takipçileri olan İbn Seb'in (öl.1270) ve Sadreddin Konevî (öl.1274) gibi Sûfiler, İbn Sina'dan ilham almışlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu düşünce, safsatanın zirvesidir. Onlar bu düşünceleriyle varlıkta zorunlu ve mümkün ayırımını yok sayıp varlığın birliğini savunmuşlardır. Oysa İbn Teymiyye'ye göre, varlıkta zorunlu ve mümkün ayırımı açıktır. Bu iki varlık çeşidini inkâr etmek ya da ondan kuşku duymak açık safsatadır. Aynı şekilde varlığın hepsini zorunlu görüp hâdis varlıkları inkâr etmek de doğru değildir.⁵⁹

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilinmesi meselesinde söz konusu ettiği düşünce ekollerinin hakikatten çok uzak kaldıklarını ve ileri sürdükleri kanıtların da felsefeye ve aklın açık ilkelerine uygun olmadığını söyleyerek, sefeli yolun dışında kalan bütün düşünce ekollerini eleştiren İbn Teymiyye için ciddi bir malzeme oluşturmuştur.

Şimdi de İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesindeki kendine has kanıtına ve bunun İbn Teymiyye tarafından nasıl yorumlandığına geçebiliriz. İbn Rüşd, İslam felsefesinde ve kelimasında kullanılan hüdûs, imkân ve hareket delillerini eleştirmiş ve "İnayet ve İhtira' (yaratma) Delili" adını verdiği bir kanıt ileri sürmüştür. Bu kanıtı inceledikten sonra İbn Teymiyye'nin bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

⁵⁴ Bakara, 2/282

⁵⁵ Ânkebût,29/69

⁵⁶ Enfal,8/29

⁵⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 117

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 131

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.8, s. 180-82

3. İBN RÜŞD'TE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLİ VE İBN TEYMYİYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd'e göre, insanların fitratlarına en uygun olan deliller, Kur'an'dan alınan delillerdir. Ona göre, Kur'an okunduğunda bu konu hakkında iki hususa işaret edildiği görülür: Birincisi, insana yapılan inayet ve bu inayet sebebiyle tüm varlığın yaratılması hususudur ki buna, "İnayet delili" denir. İkincisi de cansız olan varlıkta hayatı yaratma, duyuşsal algılamaların ve aklın yaratılması gibi tüm varlığın tözlerinin yaratılması hususudur ki buna da "İhtira'/Yaratma delili" adını verir.⁶⁰

Birinci delil olan inayet delili iki esasa dayanır. İlki, şu görülen bütün varlık, insan varlığına uyumludur. İkincisi, bu uyumun irade sahibi bilinçli bir fail tarafından olması zorunludur. Çünkü bu uyumun tesadüfî olması olanaksızdır.⁶¹ Varlıkta müşahade ettiğimiz her şeyin; gece ve gündüzün, güneş ve ayın, dört mevsimin, insanın yaşadığı mekânın (yeryüzü), hayvan, bitki ve cansızların, su, ateş ve havanın, insan uzuvlarının birbiriyle uyumu kısaca varlığın tüm faydaları, insanın iyiliği içindir. Bu sebeple Allah'ın varlığını tam bir bilgi ile bilmek isteyen kişi, tüm varlığın faydalarını bilmek zorundadır.⁶²

İkinci delil yaratma delilidir ki; hayvanların, bitkilerin ve göklerin yaratılması örneklerinde olduğu gibi yaratılanlar, eşsiz bir yaratma ile bizlere memur kılınmışlardır. Her memurun amiri olduğu gibi bu varlıkları yaratan ve idare eden bir yaratıcı da vardır.⁶³

İbn Rüşd, dinin vazettiği ve sıradan halk ile seçkin insanların hepsi için geçerli olan "Kur'an Delili" adını verdiği kanıtlamaları bu şekilde ortaya koymuştur. Bunun için Kur'an ayetlerinden birçok örnekler vermiştir. Sadece inayet, sadece yaratma, hem inayet hem yaratma ile ilgili olduğunu düşündüğü ayetlerden birer örnek verirsek şu ayetler zikdedilebilir:

*"Yeri bir beşik, dağları direk yapmadık mı?...sarmaşık bahçeler"*⁶⁴

*"Develerin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?"*⁶⁵

*"Ey İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin, umulur ki korunursunuz. O ki, yeri sizin için bir döşek, göğü bir tavan yaptı ve gökten su indirerek onunla sizin için ürünler çıkardı. O halde bile bile Allah'a eşler koşmayın."*⁶⁶

İbn Teymiyye, filozofların ileri gelenlerinden olmasına rağmen İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü delilin Mutezile ve Eş'ariler'in arazlar düşüncesini kullanarak ihdas ettiği delillerden ayrı olduğunu söyleyerek, onun Kur'an'ın ortaya koyduğu dini delilin avam ve seçkinler için bilgi ifade eden burhanî bir delil olduğunu ve kelamcılarının delilinin uzun-karmaşık ve zor olmasının yanında avam ve seçkinler için bilgi ifade etmediğini söylemesini memnuniyetle karşılamıştır. Ona göre Mutezile eko-

⁶⁰ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁶¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁶² İbn Rüşd, *Menahic*, ss. 118-9

⁶³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 119

⁶⁴ Nebe, 78/6-16

⁶⁵ Çaşkiye, 88/17

⁶⁶ Bakara, 2/21-22

lünün savunduğu “öncesi olmayan hâdislerin imkânsızlığı” üzerine kurulu arazlar düşüncesi, ne peygamber ne onun ashâbı ne de ümmetin selef âlimleri tarafından kullanılmıştır.⁶⁷

İbn Teymiyye düşüncesinde nass ve akıl, birbirini tamamlayan iki yoldur. Akıl olan, nassın içeriğine uyumlu olmalıdır. Kelamcıların kullandığı akıl deliller doğru kabul edildiği takdirde, taşıdıkları çelişkiler nass için de geçerli olmuş olur ki bu, kabul edilebilir değildir.⁶⁸ Kur'an'ın ortaya koyduğu kanıtlamalardan biri insanın yaratılmasıdır. Bu kanıt dini bir kanıttır ve akıl da bunun destekleyicisidir. Çünkü insan varlığı hâdis bir varlıktır ve çeşitli aşamalardan geçerek varlık alanına çıkmıştır. Bunu din bildirsün ya da bildirmesün aklen müşahede etmek mümkündür. Ancak din de bu delili kullanarak, onu dini bir delil haline getirmiştir. Aynı şekilde bulut ve yağmurun yaratılması da hem dini hem akıl bir delil olarak Kur'an'da yer almıştır.

İbn Teymiyye'de Allah'ı bilmek zaruri ve fitri bir durumdur. Ona göre sağlam bir fitrat Tanrı'yı mücmel olarak bilir, dini hakikatler de bunu ayrıntılı bir biçimde teyit eder.⁶⁹ İbn Teymiyye, Tanrı'nın bilinmesi meselesini filozof ve kelamcıların kullandıkları töz-ilinek ve hüdûs-kıdem gibi kavramlardan soyutlayıp insan fitratına bağlamak istemiştir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının kıyas, endüksiyon veya başka çıkarımlarla ispat edilemeyeceğini savunur.⁷⁰ İbn Teymiyye'ye göre, insanın “her muhdisin bir hâdisi, her mümkün varlığın bir vacip varlığı, her muhtacın bir muhtaç olmayanı, her yaratılanın bir yaratana, her malumun bir alimi, her eserin bir müessiri vardır” gibi genel prensiplere dair bilgisi, muayyen-belirli varlıklar söz konusu edildiğinde örneğin “muayyen bir hâdis varlığın bir muhdisi, muayyen bir mümkün varlığın...vardır” önermelerindeki bilgisinin sebebi değildir. Yani muayyen varlıklar hakkındaki bilgimiz, genel prensipler hakkındaki bilgilerimize bağlı değildir. Aksine insanın bu tür bilgisi, bozulmamış fitratında vardır ve insan bu bilgiye zorunlu olarak sahiptir.⁷¹ Bu durumda insanın Tanrı'ya dair bilgisi bütünün parçadan büyük olması, bir şeyin aynı anda iki mekânda olmaması gibi tikel eşya hakkındaki bilgisi gibi olup, tümel önermelere gerek olmaksızın fitraten zorunlu olan bir bilgidir.⁷² Her ne kadar bazı tikel meselelerde tümel önermelere ihtiyaç duyuluyorsa da bu, bir şart değildir.⁷³ Binanın bir mimara, yazının bir yazara, elbisenin bir terziye, boyanın bir boyacıya ihtiyaç duyması herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymaksızın açık olup her akıllının kuşku duymadan kabul edeceği tikel hakikatlerdir. Bu sebeple, insan fitratı zorunlu olarak harikulade bir olay gördüğünde (şimşek, yıldırım ve deprem gibi) bunların kendi kendine olmadığını ve bir var edicisinin olduğunu bilir. Harikulade olayların en büyüğü de insanın yaratılışıdır. Her akıllı zorunlu olarak bu yaratılışın beşer ürünü olmadığını ve bir yaratıcısının olduğunu, o yaratıcının da yaşayan (Hayy), bilen

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s.333

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s.334

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, s.39

⁷⁰ Wael B. Hallaq, “İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı” s. 139

⁷¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 119

⁷² İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 119

⁷³ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 120

(Âlim), kudretli (Kadir), işiten (Semi'), gören (Basir) olduğunu, başkasına hayat verenin hayat sahibi olmaya daha layık olduğunu, başkasına ilim verenin daha âlim olduğunu bilir.⁷⁴ İbn Teymiyye, bu açıklamalardan sonra, filozof ve kelamcılarının tümel kanıtlamalarına -ki ona göre hiç biri hakkında tam bir ittifak hâsıl olmamışken- ihtiyaç olmadığını düşünür.⁷⁵

Öte yandan İbn Teymiyye'nin bütün çabası filozofları ve kelamcıları Kur'an ve Sünnette zikredilen dini delillerin aynı zamanda aklî deliller olduğu hususunda ikna etmeye çalışmak ve Allah'ın varlığının ispatı başta olmak üzere inanç konusunda Yunan felsefesine dayanan kanıtlamaları kullanmanın yanlışlığını göstermek yönündedir. Kaynağı din, kanıtlaması akıl olan bu yöntem din ve aklın uzlaşması olarak sunulur. İbn Teymiyye'ye göre, kelamcılar ve filozofların kullandığı delillerin her biri hakkında eleştiriler o kadar çoktur ki, neredeyse üzerinde ittifak edilmiş bir tane delil bile bulunmaz. Filozoflar kelamcıları, kelamcılar filozofları eleştirmiş ve bu durum, kafa karışıklığına sebep olmuştur. Çünkü söz konusu deliller birbirini nakzeden çelişkili delillerdir.⁷⁶

Selef düşüncesine gelince; İbn Teymiyye'ye göre onlar, mücmel ayetleri tefsir ediyorlar, müşkil ayetleri açıklıyorlar ve muhtemel olanları da tebyin ediyorlar. Açık ayetlere tabi olup açık aklın gerektirdiğinin sahih nakle uyduğunu da biliyorlar.⁷⁷ Ancak İbn Rüşd ve onun gibi filozoflar her ne kadar filozoflara kanıtlarında bazen uysalar da bu kanıtların dinin bir esası olmadığını da itiraf ediyorlar.⁷⁸

Ona göre sanıldığına aksine aklî ve nassî deliller birbiriyle uzlaşırlar. Akıl ve nass kanıtlarını kullananlar arasında uzlaşmazlık, tamamen lâfzîdir. İşıtsel kanıtlarda aklî kanıtların kullanılmasına teşvik vardır. Bu sebeple dini deliller aklî ve işitsel olmak üzere iki grupta ele alınır. Aklî delil, dinin tasdik ettiği deliller iken; işitsel delil ise, salt habere dayalıdır.

Görüldüğü gibi hem İbn Rüşd hem İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı meselesinde teolojik kanıtlamaların dışındaki felsefî-kelamî kanıtların bir sapma olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşleri ile kanaatimizce katı bir tarihselciliğe düşmüşlerdir. Bu anlayışta geçmiş, mutlak doğrudur ve yeni olan tüm epistemolojik ve entelektüel kavramlar Kur'an kavramlarının dışında kaldığı için reddedilmelidir. Bu düşünceye göre; cevher, araz, kıdem, hüdûs ve atomlar gibi kavramlardan hareketle sahip olunan bu Tanrı tasavvurları, bu düşüncede heretik/sapkın karakterler taşıyan fikirlerdir. Oysa insan, yaşadığı dönemin epistemolojik malzemesini kullanarak bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilir. Bu, çok tabii bir durumdur. Zamanın bir kesitini dondurup bütün zamanları buna uydurmak ve zamanın söz konusu kesiti-

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.3, s. 122-3

⁷⁵ Wael B. Hallaq, İbn Teymiyye'nin kullandığı fitrat kavramı ile ilgili bazı eleştiriler getirmiştir. Buna göre, eğer fitrat, doğuştan insanlara Tanrı tarafından verilmiş bir bilgi ise, Tanrı'yı yine Tanrı tarafından verilen bir bilgi ile bilmenin mantıklılığı sorgulanabilir. Eğer fitrat, Tanrı'yı tikeller aracılığı ile bilmemize yarayan araçsal bir şey ise, o halde vahiy ve akıl dışında sadece duyularımıza hasredilen bir fitrattan bahsedilmiş olur ki; bu, İbn Teymiyye'nin sistemi açısından da kabul edilebilir değildir. Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı", s.149-50

⁷⁶ Mustafa Hilmi, *Marifeullah ve Tarikatü'l-Vusuli İleyh İnde İbn Teymiyye*, Daru'd-Da've, İskenderiye, 1995, s.19

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.9, s. 335

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.9, s. 335-36

tinde kullanılmayan araçları reddedip bütün bir Tanrı tasavvurunu oraya hapsetmek yanlışır.⁷⁹

4. İBN RÜŞD'TE ALLAH'IN BİRLİĞİ MESELESİ VE İBN TEYMIYYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd'e göre bu konu hakkındaki dini yöntem Allah'ın kitabında indirdiği nass yöntemidir: Bu konu hakkında kanıt olarak şu ayetleri zikretmiştir: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrardı."⁸⁰ "Allah çocuk edinmedi ve onunla beraber bir ilah yoktur. Eğer olsaydı her ilah kendi yarattığıyla giderdi ve biri diğerine üstün çıkardı. Allah, onların nitelemelerinden münezzehtir"⁸¹ "Şayet onların dediği gibi Allah ile beraber başka ilahlar olsaydı, onlar Arş'in sahibine çıkacak bir yol ararlardı."⁸²

İbn Rüşd'e göre insan, fitratı gereği birbirine her yönden benzeyen eşit iki failden bir fiilin çıkmayacağını bilir. Bir fiilin iki failinin olması kargaşa çıkarır. Eğer bir fail iş görüp de diğeri boşta kalırsa, bu durumda boşta kalan fail, ilahlık niteliğine sahip olamaz. "Bir olan fiil ancak bir failden çıkar" ilkesi gereği âlemin bir failinin olması gerekir. Öte yandan birbirinden farklı iki failin fiilleri de birbirinden farklı olacak ki bu durum da kargaşa yaratır. Çünkü iki failden her biri, ya mükemmel ve tamdır ya da değildir. Eğer mükemmel ve tamsa, bir fiil ortaya koymaya tek başına yeterli olur ve diğerine ihtiyaç olmaz. Eğer mükemmel ve tam değildir, o zaman ilahlıktan bahsetmemiz söz konusu olmaz.⁸³

İbn Rüşd, bu ayetlerden hareketle *Burhan-ı Temanu'* adı ile bilinen Eş'arilerin kanıtını eleştirmiştir. Ona göre bu kanıt, aklen burhanî olmadığından, dinen de ikna edici değildir ve halkın anlama kapasitesini aştığı için sakıncalıdır.⁸⁴ Çünkü *Burhan-ı Temanu'* deliline göre eğer iki veya daha fazla ilah olsaydı; şu üç durum söz konusu olurdu: Ya her iki ilahın da istediği olur; bu durumda âlem hem var hem yok olmuş olur (*mevcud-i ma'dum*), ya hiç birinin dileği olmaz; bu durumda âlem ne var ne yok olurdu, ya da birinin istediği olur, diğerinin olmaz; bu durumda da isteği yerine gelmeyen aciz olur ki bu durum, ilahlık vasfı ile çelişir.⁸⁵

İbn Rüşd'e göre bu kanıtın zayıf olması, kelamcılarının iki ilah ihtimalini çelişme ile sınırlandırmasında yatmaktadır. İki ilah, bir fiili meydana getirmede ihtilafa düşmeyip pekâlâ anlaşabilirler ve bu durum ilahlığa daha layık bir durumdur. Filozofumuza göre en doğru görüş şudur: iki ilah olmuş olsaydı, âlemin de iki olması gerekirdi. Mademki âlem, birdir o halde "bir olan fiil ancak bir'den çıkar" ilkesi gereği fail de birdir.⁸⁶ Öte yandan İbn Rüşd'e göre ayetlerde bahsedilen "imkânsızlık" hali ile kelamcılarının bahsettiği imkânsızlık birbirinin aynısı değildir. Çünkü

⁷⁹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım–", ss.45-6

⁸⁰ Enbiya, 21/22

⁸¹ Müminün, 23/91

⁸² İsrâ, 17/42

⁸³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 123-24

⁸⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 125

⁸⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 125

⁸⁶ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 126

kelamcılar, imkânsızlık durumundan üç ihtimal çıkarıyorlar oysa ayetlerde geçen imkânsızlıktan böyle bir taksim söz konusu edilemez.⁸⁷

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşünün özeti şudur: İlahlık konusunda dinin ortaya koyduğu "Lailahe İllallah" ilkesinin iki anlamı vardır. İspat ve nefy, yani kabul ve inkâr. Sınırları ortaya konan yoldan Allah'ın birliğini kabul ve çokluğu inkâr eden kimse, İbn Rüşd'e göre hakiki Müslüman sayılır.⁸⁸

Tevhid meselesi, İbn Teymiyye düşüncesinde de önemli bir yer tutar. Onun düşüncesinde Tevhid ile ilgili rasyonel-burhanî kanıtlar vardır. Tevhid, sadece dinî-imanî bir konu olmayıp aklen de kanıtlanabilir.⁸⁹

Ona göre filozof ve kelamcıların anladığı birlik düşüncesi, ancak zihni "imkânsızlık" kavramı ile açıklanabilecek bir tür birliktir. Bu birliğin dış varlığı yoktur. Çünkü onlar, mutlak veya kayıtlı bir varlığı, varlık ve yokluk kavramlarıyla açıklamaktadırlar ki bu kavramlar, zihni kavramlardır.⁹⁰ Öte yandan İbn Rüşd'ün âlemin teklîğinden hareketle tek yaratıcıyı kanıtlama çabası da eleştirilir. Bu düşünce esasta "birden ancak bir çıkar" önermesine dayanır. İbn Teymiyye'ye göre bu, fasit bir önermedir. Bir'den bir çıkması, zorunlu değildir.⁹¹ Öte yandan filozofların bahsettiği "bir" kavramı da imkânsızlık kavramı gibi dış dünyada var olan bir kavram olmayıp, zihni bir kavramdır. Hem felsefi düşüncedeki "bir" kavramı ile ne kastedildiği açık değildir. Onunla Allah mı yoksa âlem mi kastedildiği bilinmemektedir.⁹² Ayrıca varlık âleminde Allah'tan başka "kendisinden bir varlığın çıktığı bir" şeklinde bir varlık yoktur. Güneşten ışığın çıkması örneğini veren söz konusu düşünce sahiplerine karşı İbn Teymiyye itiraz ederek, "ışık ancak karşısında bir cisim olduğunda söz konusu olur. Bu durumda ışığın iki sebebi olmaktadır: güneş ve karşısındaki cisim" demektedir.⁹³

Burada şu kaydı düşmemizde fayda vardır. İbn Rüşd, âlemin birliğini savunurken "birden bir çıkar" ilkesine dayanmaktadır. Ama aynı İbn Rüşd, İslam filozofları Fârâbî ve İbn Sina'yı sūdûr görüşlerinden dolayı eleştirirken, bir'den bir çıkma fikrini de eleştirir ve böyle bir zorunluluğun olmadığını söyler.⁹⁴ Ona göre Fârâbî ve İbn Sina'nın bu düşüncesi Aristoteles gibi kadim Yunan filozoflarının düşüncelerinde yoktur. Nitekim İbn Teymiyye de başka bir yerde İbn Sina'nın kıdem görüşünü eleştirirken İbn Rüşd'ün bu eleştirisini dikkate alarak bütün filozofların böyle düşünmediğini söyler.⁹⁵ Burada İbn Rüşd birbirinden farklı iki görüş ileri sürmekle, İbn Teymiyye de bu iki farklı görüşün farkında olarak, yani başka bir yerde aksini söylediğini bilmesine rağmen İbn Rüşd'ü eleştirmekle eleştirilmeyi hak etmişlerdir.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 126

⁸⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 127

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 354

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 339

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 340

⁹² İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 402

⁹³ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 340; *et-Tedmuriyye*, s.50

⁹⁴ Ahmet Murat Özel, *İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yöneltilmiş Eleştiriler*, s.40

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s.323, 403

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın birliği ile ilgili söz konusu edilen ayetler, filozof ve kelamcıların verdiği anlamlardan daha geniştir. Ona göre iki türlü tevhit vardır: Tevhid-i Rubûbîyet ve Tevhid-i Ulûhiyet. İnsanlık tarihinde âlemin iki yaratıcısı fikrinden hiç bahsedilmemiştir. Kaldı ki "bir yaratıcı" fikrini müşrikler de kabul etmektedirler. Ancak İbn Teymiyye'ye göre bu, yeterli değildir. Filozof ve kelamcılar Tevhid-i Rubûbîyet'in gerçek Tevhid olduğunu zannediyorlar. Ve ayetlerde geçen Tevhidin, Tevhid-i Rubûbîyet olduğunu düşünüyorlar. Oysa ayet daha geniş kapsamlı olup esas sözkonusu edilen Tevhid, Tevhid-i Ulûhiyet'tir.⁹⁶ "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğradı"⁹⁷ ayetinde sadece yaratıcı birliğinden bahsedildiğini düşünmek eksiklikler ki İbn Rüşd, bu hataya düşmüştür.⁹⁸

Tevhid-i Ulûhiyet, âlemde herhangi bir yaratılanın kullukta Allah'a ortak edilmemesi esasına dayanır. Örneğin güneşe tapanlar, Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul ediyorlar ama kullukta güneşi Allah'a ortak koşuyorlar. İbn Teymiyye düşüncesinde tek başına bir yaratıcı fikri, kişiyi Müslüman saymada yeterli değildir. Ancak hak ettiği gibi Allaha iman, muhabbetullah ve ihlâs, kişiyi hakiki Müslüman yapar ki esas Tevhid, budur. Böylelikle İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı meselesinde olduğu gibi O'nun birliği meselesinde de tabii ve psikolojik kanıtlamaları öne çıkarmıştır.

İbn Teymiyye, Burhan-ı Temanu' ile ilgili olarak da İbn Rüşd'ün eleştirilerine katılmaz. Ona göre bu kanıt, her ne kadar Tevhid-i Rubûbîyet ile ilgili olsa da, âlemin iki yaratıcısı olduğu düşüncesinin çürütülmesinde doğru bir kanıttır.⁹⁹ Ancak bu kanıt da İbn Rüşd'ün Tevhid'le ilgili kanıtı da yeterli değildir. Çünkü istenilen Tevhid, Tevhid-i Rubûbîyetle birlikte Tevhid-i Ulûhiyet'tir.

İbn Teymiyye'nin esas eleştiri noktası, özellikle kelamcıların İlah kavramına getirdikleri tanımlar hakkında olmuştur. Ona göre Eş'ariler, İlah kavramından yaratma kudretine sahip olmayı anlıyorlar. Mutezili alimleri de kıdem anlamını anlıyorlar. İbn Teymiyye'ye göre ise İlah; sevgi ve hürmetle, yüceltme ve değerle, korku ve ümitle kendisine kulluk edilen varlıktır.¹⁰⁰ Ona göre İslam'ın Tevhid anlayışı sadece yaratıcı Tanrı anlayışı ile değil bununla beraber kendisine kulluk edilen Tanrı anlayışı ile açıklanabilir. Ancak İbn Teymiyye'nin bütün kelamcılarını töhmet altında bırakan bu yaklaşımı aşırı bulunmuş, bu eleştirinin olsa olsa amelin imandan olmadığını iddia eden Eş'ari sonrası kelamcılar için söz konusu edilebileceği dile getirilmiştir.¹⁰¹

İbn Teymiyye, filozof ve kelamcılarının Tevhid anlayışını temeli zihni kavramlar olan teorik bir anlayış olarak görmüş ve buna karşı çıkmıştır. Onun düşüncesinde yaratıcı, aynı zamanda insan hayatında pratik sonuçları olan bir varlıktır.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, ss.169-70

⁹⁷ Enbiya, 21/22

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 348

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 354

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 377

¹⁰¹ M.Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddîn", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1999, c. 20, s. 409

Böylece İbn Teymiyye, teorik bir Allah ve birlik düşüncesinin insanı deizme götüren ‘tehlikeli’ taraflarına da işaret etmiş olmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’nin Tanrının bilinmesi hakkındaki görüşleri karşılaştırıldı. İslam düşüncesinde gelenekçi-selefi çizgi ile felsefi çizgi arasında belirgin farklar olmasına rağmen, ele alınan meselede bu çizgilerin öncülerinden olan söz konusu iki düşünürün birbirine yakın görüşlere sahip olduğu görüldü.

İbn Rüşd, Tanrı’nın bilinmesi meselesinde cedelci kelamcılarının yöntemlerini eleştirmiş ve kullandıkları kanıtların akli olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. İslam felsefesi ve kelamının hemen hemen bütün ekollerine karşı reddiyeler yazmış olan İbn Teymiyye, İbn Rüşd’ün bu düşüncelerine katılmış hatta onu karşıtlarına örnek göstermiştir. İbn Rüşd, filozof ve kelamcılarının Allah’ın varlığı ile ilgili kanıtlarını eleştirmiş, “İnayet ve İhtira” adını verdiği kanıtını savunmuştur. İbn Teymiyye de filozof ve kelamcılarının kanıtlarını eleştirmiş, İbn Rüşd’ün kanıtını da Kur’an ayetleri ile desteklediği düşüncesinden hareketle doğru bulmuş ve “fitri/tabii-zorunlu” deliline yakın bulmuştur. İbn Teymiyye’nin ele aldığımız konuda İbn Rüşd’ü eleştirdiği görüş, Allah’ın birliği meselesidir. İbn Teymiyye, bu konuda filozof ve kelamcılarının kanıtını eksik bulmuş ve onların İlah kavramını tam olarak kavramadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre sadece zihni-teorik birlik olan yaratıcı birlik anlayışı eksik olup gerçek birlik anlayışı, bununla birlikte, pratikte ve kullukta birlik anlayışıdır.

Bunun dışında iki düşünür arasındaki yakınlaşmanın sebebinin İbn Rüşd’ün İslam filozofları ve kelamcılarına yönelttiği eleştirilerde aranması gerektiği sonucuna da vardık. Zira İbn Rüşd, bu meselede felsefi bakış açısının dışında teolojik kanıtlamalara girerek İbn Teymiyye gibi gelenekçi düşünörlere önemli oranda malzeme sağlamış ve felsefeye içerden eleştirilere de bir örnek teşkil etmiştir. İbn Rüşd, İslam filozoflarını eleştirirken onların Aristoteles’i anlamadıklarını ve felsefi çizgiden sapıp cedeli-kelamî üsluba yaklaştıklarını söylemesine rağmen, ele aldığımız meselede takip ettiği yöntem ve kullandığı epistemolojik malzeme, kendisini de felsefi çizgiden çok kelami çizgiye yaklaştırmıştır. Öte yandan İbn Rüşd, kelamcılarını (Eş’arileri) eleştirirken kullandıkları delillerin rasyonel olmadığını iddia etmiş ancak kendi kanıtının da rasyonel açıklamalarını yeterince yapamamıştır. Dini nasslardan alınan örnek ve akıl yürütmenin tam olarak felsefi-burhanî kanıtlamalar olduğunu söylemek güçtür. Bu noktada kelamcılara yönelttiği eleştirilerin bir benzerinin İbn Rüşd için de geçerli olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin adına “fitri/tabii-zorunlu” verdiği kanıtın da eleştiriden vareste olmadığına altını çizmekte yarar vardır.

Özetle; İbn Teymiyye, filozofların Allah’ın varlığını ispat etmek için ileri sürdükleri delilleri eleştirmiş ve İbn Rüşd’ün kanıtlarını kendi sistemi içinde Kur’an ve Sünnetten mühlhem olduğunu iddia ettiği tabii-fitrî delillerle uyumlu görerek İbn Rüşd’e yakın bir yol benimsemiştir. Diğer tarafta İbn Rüşd felsefi kanıtlamaları eleştirip daha çok teolojik kanıtlamaları teşvik ettikçe, selefi bir çizgiye kaymıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak, İbn Teymiyye tarafından zaman zaman da olsa takdir görmüştür. Ancak ifade etmeliyiz ki İbn Rüşd, İslam filozofları Fârâbi ve İbn

Sina'yı Aristotelesçi çizgiden sapmakla suçlamış olmakla beraber, teolojik kanıtları kullanmakla esas saptmaya kendisinin düştüğü izlenimini kuvvetle vermektedir. Adeta bir selefi düşünür gibi, İlahiyat konusunda felsefi düşünceye hiçbir surette söz hakkı tanımamaktan yana bir tavır içine girmiştir ki, bir filozofun meseleleri ele alma yönteminin bu olmadığı sathi bir felsefe okuyucusu için bile açıktır. Kısaca, İbn Rüşd felsefi kanıtlamaları teolojik argümanlarla savmaya çalıştıkça, burhanî olmadıklarını iddia ettiği kelimcılara, Gazzâli'ye ve İbn Teymiyye'ye yaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.10, ss.326-28.
- Avis, Mansur Muhammed, *İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyya, 1970.
- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım–", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, 2006, ss.39-86.
- Bedevi, Abdurrahman, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1993.
- Doru, Nesim, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır,2004, ss.39-48.
- Ebu Zehra, Muhammed *İbn Teymiyye -Hayatuhu ve Asruhu-Arauhu ve Fıkhuhu-*, Daru'l- Fikri'l-Arabi, Kahire, 1991.
- El-Cüveyni, Ebu'l-Meali, *Kitabu'l-İrşad*, Müessesetu'l-Kütubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985.
- El-Gazzâli, Ebu Hamid, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1985.
- El-Kahtani, M. İbn Said el-İlam bi Nakdi Kitabi Neş'eti'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Daru İbni'l-Cevzi, 1986.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan Yay., İst., 1998.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., İst., 1992.
- Hallaq, Wael B. "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı" çev. Bilal Kuşpnar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1993/2.
- Irakî, Âtîf, *el-Menhecû'n-Nakdi fi Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Thk. M. Abid el-Cabiri, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyya, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1983.
- İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, Thk: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, 1965.
- İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş.
- İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1991.
- İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, İdaretu Tercumani's-Sunne, Lahor, 1976.
- İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, Mektebetu'l-Abikan, Riyad, 2000.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, Daru'l-Vefa, Mansure, 2005.
- İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1986.
- İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, Tsz.
- Mustafa Hilmi, Marifetullah ve Tarikatu'l-Vusuli ileyh inde İbn Teymiyye, Daru'd-Da've, İskenderiye, 1995.

- Özel, Ahmet Murat, İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yöneltilmiş Eleştiriler, Basılmamış Y.L. Tezi, Konya, 2001.
- Özervarlı, M.Sait, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.20, ss.405-413.
- Saed, Mahmud, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd*, Matbaatu'l-Emane, Mısır, 1989.
- Şimşek, Oya-Aydınlı, Yaşar, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı: 1, 2008, s. 283-296.
- Yurdagür, Metin, "Haşviye", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c.16, s.426.