

## İBN TEYMIYYE'NİN TANRI TASAVVURU BAĞLAMINDA FITRAT DELİLİ EVIDENCE OF DISPOSITION BASED ON IBN TAYMIYYA'S GOD CONCEPTION

**Mehmet Sabır ŞAYBAK**

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fak.

Felsefe ve Din Bilimleri

sabirmsaybak@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5585-2935

### Öz

İbn Teymiyye (ö. 1328), İslâm düşünce sistemi ve ona etki eden konular üzerinde etraflıca tartıştıktan sonra, başta kendi oluşturduğu düşünce kalıpları üzerinden bir yapılanma çabasına girmekte ve çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış olan ekollerin ve âlimlerin görüş ve sistemlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettikten sonra bunlara yöneltilen eleştirileri kendinde toplayarak kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu usûl üzerinden yaptığı eleştirilerin başında felsefe, kelâm ve tasavvuf anlayışları gelir. İbn Teymiyye felsefe, kelâm ve tasavvufu yoğun bir tenkit süzgecinden geçirmiş, bunların temsilcilerini ağır bir dille eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin en çok ilgilendiği teolojik konular; Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, Tanrı-Âlem ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları konuları olmuştur.

Bu çalışmamızda ilk önce İbn Teymiyye'nin Tanrı ve sıfatları hakkındaki görüşlerini, Tanrı kanıtlamalarına İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştiriler ve en sonunda da İbn Teymiyye'nin Fitrat delilini ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Tanrı Kanıtlamaları, İbn Teymiyye, Fitrat Delili

### Abstract

After discussing the Islâmic thought system and the issues affecting it, Ibn Taymiyya (d. 1328) makes a structuring and criticism based on the thought patterns he has created. He analyzes the views and systems of the schools and scholars that emerged in the historical process in detail and tries to reveal his own views by collecting the criticisms against them.

The most important criticisms made by Ibn Taymiyya over this method are philosophy, theology and mysticism. Ibn Taymiyya has filtered philosophy, theology and mysticism through an intense criticism, and criticized their representatives with a heavy language. The theological issues that Ibn Taymiyya is most interested in; Proving the existence of God, God-Realm relationship and God's attributes have been issues.

In this study, we will first try to deal with Ibn Taymiyya's views on God and his attributes, the criticisms of Ibn Taymiyya to the proofs of God, and finally Ibn Taymiyya's evidence of Disposition.

**Key Words:** The God, Proofs of God, Evidence of Disposition, Ibn Taym

### 1. İbn Teymiyye'nin Tanrı Tasavvuru

Tanrı tasavvuru, yani Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve kanıtlanması meselesi felsefenin ve dinlerin en temel sorunlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu disiplinin yetkinliğe ve hedefine ulaşabilmesi ancak Tanrı'nın bilgisinin –yani, O'nun varlığını, niteliklerini ve O'nun varlığını bize gösteren delillerin- ortaya konmasıyla gerçekleşir. Tanrı'nın bilgisi konusu aynı zamanda bir filozofu, bir kelamcıyı, bir sufiyi veya dini karakterli bir ekolü birbirinden ayırt eden en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı tasavvuru, insanın düşünceleri ve sezgileri arasında daima en yüksek yeri tutmakla birlikte, bu tasavvurun düşünce tarihinde farklı biçimlerde şekillendiğini görmekteyiz. Tanrı; kimine göre düşüncenin en yüksek ilkesi, ontolojik bakımdan tüm varlığın biricik prensibi, kimine göre ahlak yasalarının teminatı, bir başkasına göre var olan herşeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve nihayet bir başka yaklaşıma göre de, sadece insanın iç dünyasında kavranabilen; ama ifade kalıplarına dökülemeyen; sonsuz irade, kudret ilim sahibi bir varlık olarak kabul edilmiştir.<sup>1</sup>

Tanrı tasavvuru, insanların Tanrı'ya ilişkin en genel kabullerini ifade eden bir kavramdır. Her insanın kendine özgü bir tanrı tasavvuru vardır. Bu durum tanrı ile tanrı tasavvurunu birbirinden ayrı düşünmemiz gerektiği hususunda güçlü bir gerekçe vermektedir. Öte yandan insanların birbirinden farklı tanrı tasavvurlarına sahip olması onların antropolojik, ekonomik, kültürel ve siyasi düşünceleri ile yakından ilgilidir.<sup>2</sup> Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin tanrı tasavvuruna yön veren birçok unsur olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunlardan biri de hiç kuşkusuz İbn Teymiyye'in yaşadığı dönemin koşullarıdır. Nitekim ilahiyat konularında Selef'in anlayışının en doğru yol olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye, Allah'ın zat ve sıfatları gibi konularda aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağını belirtir. Allah'ın hiçbir varlığa benzemediği hususunda dört mezhep imamı, muhaddis ve selef uleması arasında ittifak olduğunu ifade eder. Bu konularda te'vil yapılmasının sakıncalı olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, tahriften ibaret olan te'viller sebebiyle pek çok sapkın mezhebin ortaya çıktığına da dikkat çeker.<sup>3</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, insanların Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi itikâdi konularda Allah'ın kitabında haber verdiklerine, Allah resulünden tevatür yoluyla gelen bilgilere ve Selef'in icma ettiği hususlara iman etmeleri gerekir.<sup>4</sup>

İbn Teymiyye'ye göre birtakım mevcudatın varlığı müşahade ve akılla bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki, bunların bir kısmı daha önce iken sonradan meydana gelmiş ve var olmuştur. Örneğin kendimizin önce “yok” iken sonradan var olduğumuzu biliyoruz. Yine bulut, yağmur, bitkiler, hayvanlar ve benzeri şeyler sonradan var olmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre bütün bunlar Allah'ın varlığının

---

<sup>1</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 215-216

<sup>2</sup> Hamdullah Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafiziğinin İlkeleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021) 31.

<sup>3</sup> Burhanettin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakil Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 198-199; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Külliyyât*, çev. Komisyon (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 39.

<sup>4</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, çev. İsa Canpolat (İstanbul: Takva Yayınları, 2011), 52.

delillerindedir.<sup>5</sup> Yüce Allah, bu olayların kendi varlığına delil olmasını şöyle açıklar: “Şüphesiz göklerin yaratılışında, gece ile gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyıp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilterek üzerine her çeşit canlıyı yaymasında; rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”<sup>6</sup> İbn Teymiyye'ye göre bu ayette bahsedilen olayların ve varlıkların zorunlu olması mümkün değildir; çünkü varlığı zorunlu olanın yok olması düşünülemez. Bunlar ise sonradan yaratılmışlardır. Bunların yok iken sonradan var olmaları varlıklarının da yokluklarının da mümkün olduğunu gösterir; çünkü her iki husus da kendilerinde gerçekleşmiştir. Böylece varlığın sonradan meydana gelen mümkün varlığı kapsadığı zorunlu olarak ortaya çıkmış olur. İşte burada, sonradan meydana gelen mümkün varlık, varlığı kendine dayalı kadim bir varlık tarafından var edilmiştir. Aslında bu husus zaruri bilgilerin en açık olanlarıdır; çünkü insan yaratıldıktan ve güç sahibi olduktan sonra bile kendine bir organ yaratıp ekleyemez.<sup>7</sup>

İbn Teymiyye, varlıkla ilgili “zorunlu-mümkün” ayırımını yaptıktan sonra, “Yoksa kendileri hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratıcılar kendileri midir?”<sup>8</sup> ayetini zikreder; “İnsanlar kendi kendilerini yaratmadıklarına göre, bir yaratıcının olması gerekir ki, O da her türlü eksiklikten münezzehtir olan Yüce Allah'tır.”<sup>9</sup>

Allah, kendisine benzer olmadığı gibi isim ve sıfatlarıyla birlikte zikredilen zâtında ve fiillerinde de asla benzeri olmayandır. O'nun hakikaten bir zâtı, fiilleri ve sıfatları vardır. Bununla birlikte O'na sıfat ve fiillerinde şu veya bu biçimde benzeyecek hiçbir şey yoktur. Allah, eksikliği ve sonradan olmayı gerektirecek her şeyden münezzehtir. Çünkü O, daha üstünde hiçbir gaye olmayan en üstün kemâlin sahibidir. O'nun yok olması muhal olduğu için, sonradan olması da muhaldir. Sonradan olmak önce yok olmayı ve bir oldurucuya muhtaç olmayı gerektirdiğinden; O'nun varlığı ise Binfehsihi Vacibü'l-Vücut olduğundan sonradan var olmamıştır.<sup>10</sup> İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz ayetler, onun Tanrı tasavvurunu oluşturmada yeterli birer delil olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, ileride göreceğimiz gibi o, Fıtrat Delili'ni de ortaya koyarken Kur'an ayetlerini en temel referans olarak kabul ettiğini görebiliriz.

---

<sup>5</sup> İbn Teymiyye, *Külliyyât*, 5: 64.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/64. Çalışmamızda Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili Meali* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982). adlı mealden faydalanılmıştır.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, *Külliyyât*, 5: 264-265; Mustafa Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9/[Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı] (1995), 90 Bu açıklamalarda İbn Teymiyye'nin varlığı Zorunlu ve Mümkün şeklinde Farabî-İbn Sinacı terimlerle açıklaması ilginçtir. Her ne kadar kastı ayrı olsa da. İbn Teymiyye'nin bu ayırımdaki asıl amacı varlığı nedenli ve nedensiz olarak ikiye ayırmaktır. Çünkü ona göre filozofların Zorunlu-Mümkün, Nedenli-Nedensiz olarak yaptıkları bu ayırım, kadim ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılar.

<sup>8</sup> et-Tûr 52/35

<sup>9</sup> İbn Teymiyye, *Külliyyât*, 5: 265.

<sup>10</sup> İbn Teymiyye, *Külliyyât*, 5: 77.

### 1.1. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları konusu İslâm düşüncesinde temel bir konu olmakla birlikte düşünce ayrılıklarına da kaynaklık etmiş önemli bir meseledir. İbn Teymiyye kendinden önceki kelâm ekollerinin ve filozofların sıfat anlayışını eleştirdikten sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> İbn Teymiyye'nin sıfatlara bakışı Ehli-Sünnet kelâmcıları ile filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabasıdır.<sup>12</sup>

İbn Teymiyye'ye göre filozofların Tanrı'nın sıfatlarını reddederken dayandıkları önermeler şunlardır: 1. Tanrı için mutlak varlık olmaktan öte bir gerçeklik yoktur. Bu önerme Tanrı'nın "vücûd" ve "mahiyet"ten mürekkep bir varlık olmadığı sonucunu doğurur. 2. Tanrı için herhangi bir sıfat düşünülemez, bu da O'nun zât ve sıfattan mürekkep olmadığı sonucunu verir. 3. Tanrı'nın ne işlemi ne de kaplamı olan bir niteliği vardır. Bu önerme O'nun cins, tür, fasl gibi "külliyyat-ı hamse" denilen kategorilerden birine sokulmasını, dolayısıyla işlem ve kaplam bakımından öteki varlıklarla bir ilişkisinin bulunmasını imkânsız kılar.<sup>13</sup>

İbn Teymiyye, ne Tanrı'nın zâtının ne de sıfatlarının bir yaratıcısının bulunmadığı anlamında zât ve sıfatlara zorunlu varlık denilebileceğini bazı şartlarda kabul etmektedir. Şöyle ki, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle mümkünlerin yaratıcısının "bir tek Tanrı" olduğuna ilişkin deliller sıfatları reddetme temeline dayanmaz; aksine Tanrı'ya bağlı olan bütün sıfatlar kadîmdir; yokluğu imkânsızdır ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu var ki eğer sıfatların varlığı zorunludur derken onların başka bir varlığa (yani Tanrı'ya) bağlı olmaksızın varlıklarının zorunlu olduğu kastedilirse bu yanlıştır. Çünkü varlığı zorunlu olan ne yalnız Tanrı'nın zâtı ne de yalnız sıfatları olmayıp, zorunlu varlık, bağlı (lâzım) sıfatlarla nitelenmiş olan zâttir.

İkinci olarak, eğer zorunlu varlık ifadesinden sadece bir fâili bulunmayan varlık kastediliyorsa bundan filozofların iddia ettikleri gibi, zât ve sıfatlardan ikisinin birden zorunlu kabul edilmesinin imkânsızlığı sonucu çıkmaz; aynı şekilde yine bundan, birden fazla kadîm ve zorunlu varlık bulunmayacağı da anlaşılmaz. Zorunlu varlık ifadesinden fâili bulunmayan ve kendi başına mevcudiyetini sürdüren varlık anlamı kastediliyorsa, bundan da sadece sıfatların değil, zâtın birlikte zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından onun Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabası içerisinde olduğunu görürüz. Nitekim görüldüğü gibi o, ilke olarak sıfatların varlığının zorunlu olduğunu belirterek Ehl-i Sünnet düşüncesine temelde katılmaktadır. Çünkü ona göre biz zihnen nitelikleri bulunmayan bir varlık düşünemeyiz. Bu sebeple Tanrı'nı zâtı gibi sıfatlarının da ezeli ve ebedi olması zorunludur. İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığından ayrı ve bağımsız birer zorunlu gerçeklik gibi düşünülebilecek olan sıfat anlayışını kabul etmediğinde filozofların sıfatlara dair görüşlerine yaklaşmaktadır. Çünkü Eş'ariler sıfatları "zâta zâid" kabul etmelerine karşın, karşılık, İbn Teymiyye

<sup>11</sup> Kıyıcı, *Akıl-Nakil İlişkisi*, 200-201.

<sup>12</sup> Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 6-7.

<sup>13</sup> Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 100.

<sup>14</sup> Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 100-101.

bu ifadeyi kullanmaktan titizlikle kaçınır bunun yerine sürekli sıfatlarının zâta bağlı olduğunu, zât ve sıfatın biri diğerinin faili olmadığını, zâtın sıfatlar için bir mahal ve mevsuf olduğunu, yine sıfatlar için bir taşıyıcı olduğunu kabul eder.<sup>15</sup> O halde kendi başına var olan gerçek Zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zattır. Yani Tanrı ancak kendi başına vardır, O'nun öz varlığı kedisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zattır.<sup>16</sup>

İbn Teymiyye'ye göre insan cins ve fasıldan mürekkeptir, ya da insan konuşan canlıdır dediğimizde terkinin öteki anlamları gibi burada da insan hakkında iki ayrı, bağımsız birbirinden ayrılabilen unsurlardan söz etmiş olmayız; çünkü insan hakkında cins ve fasıl birbirinden ayrılmaz niteliklerdir. Aynı şekilde düşünme niteliği de ondan ayrı bir varlığa sahip olamaz. Şu halde kendi başına var olan zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zâttır. Soyut bir varlığın, hiçbir niteliği olmayan bir zâtın, mutlak varlığı zorunlu olmak şöyle dursun, gerçekte böyle bir varlığın kendi başına bulunması bile mümkün değildir. Çünkü sıfatlardan soyutlanmış bir varlık, var olması imkânsız şeyler gibi ancak zihnen düşünülebilir. Kısacası Tanrı, "ancak kendi başına vardır; O'nun öz varlığı kendisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zâttır". Bu yüzden İbn Teymiyye'de, filozofların sıfatların reddine ilişkin tartışmalarının tümüyle içeriksiz, temelsiz ve mugalâatadan öte bir değer taşımamaktadır.<sup>17</sup>

İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ve diğer İslâm filozoflarını en şiddetli bir şekilde eleştirdiği konulardan biri de onların Tanrı'nın zât ve sıfatlarını, hatta sıfatların ve fillerin objelerini aynı ve bir tek realitenin farklı kavramlarla ifadesi saymalarıdır.<sup>18</sup>

Hatırlanacağı gibi İslâm filozofları, Tanrı'nın sıfatları meselesinde, sıfatları nefyederek Tanrı ile sıfatlarını aynı şey sayan yani bütün sıfatların tek bir zata irca edilmesi gerektiği anlayışı kabul etmişlerdi. İbn Teymiyye sıfatların nefyedilmesi konusunu şu şekilde açıklamaktadır: "Biz şu kişi bilgilidir dediğimizde iddia ettiğimiz gibi asıl bilen o kişinin bilgisi olduğunu değil; onun bilgi niteliğine sahip yani bilgiden soyutlanmış olmadığını ve bilgiyle nitelenmiş olduğunu anlarız."<sup>19</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah hakkında sıfatları nefyedenler de ona birtakım nitelikler atfetmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Sıfatları reddedenler, sıfatlar Tanrı'da anlam çokluğuna, bu da cisim ya da mürekkep olmaya yol açar düşüncesindedirler. Hâlbuki onlar, Allah'ın Mevcut, Vacip ve Nefsiyle Kaim ya da Âkil, Mâkul ve Akıl olduğunu söyleyerek aynı şeyi ifade etmişlerdir.<sup>20</sup>

İbn Teymiyye'ye göre filozofların, sıfatların inkârıyla ilgili bu görüşleri aslında onların varlık felsefesindeki tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, söz gelimi bir olan şeyi iki gösteriyorlar. İbn Teymiyye buna filozofların cisim anlayışlarını örnek göstermekte ve bunun da Aristoteles felsefesindeki madde ve suretten oluşan cisim ile "esir" denilen özün oluşturduğu semavi cisimleri kastetmektedir. Fakat öte yandan filozoflar bilgi, bilen, irade, kudret gibi tanrısal

<sup>15</sup> Çağrıci, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 101-102.

<sup>16</sup> Çağrıci, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

<sup>17</sup> Çağrıci, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

<sup>18</sup> Çağrıci, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 103.

<sup>19</sup> Çağrıci, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 104-105.

<sup>20</sup> Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 74-75.

isim ve sıfatları da tamamen aynı kavramlar olarak birleştiriyorlar. Yine onlar, Tanrı'nın sıfat ve fiilleri gibi var olan şeyleri yok; mutlak varlık, soyutlar, külliler gibi zihin dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan şeyleri de var sayıyorlar.<sup>21</sup>

İbn Teymiyye, sıfatların anlaşılması konusunda iki temel kaide ortaya koyar:

“1. Herhangi bir te'vile başvurmaksızın varlığını kabul ve tasdik etmek açısından Allah katında varlığı zorunlu olan Subûti sıfatları ile insanın niteliklerine benzediği düşünülen “Haberî sıfatlar” arasında hiçbir fark yoktur. Her iki sıfat grubunda gerçek mana ifade ettikleri şekliyle anlaşılmalıdır.

2. Allah'ın zatının keyfiyetini tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla gereken O'nun yaratılmışlardan ayrı ve farklı bir zatının bulunduğuna iman etmektir.”<sup>22</sup>

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar konusunda takip edilmesi gereken yol, Allah'ın bizzat kendisi ve resullerinin gerek ispat ve gerekse nefyetme açısından vasıflandırdıkları şeylerle Allah'ın vasıflandırmasıdır. “Kendisinin kendisi hakkında ispat ettiğinin kabul edilmesi ve nefyettiğinin de reddedilmesidir. Ümmetin selefi ve imamları, onu başka şeye benzetmekten kaçınarak, tahrif ve ta'tile sapmadan Allah'ın kendisi için ispat ettiği sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Kendisi hakkında nefyettiği şeyleri de ne isimlerini ne de ayetlerini inkâra sapmadan reddetmişlerdir.”<sup>23</sup>

İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın isim ve ayetleri hakkında küfre sapanları kınandığı “En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na onlarla dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın”<sup>24</sup> ayetini delil olarak gösterir. Ona göre, selefin yolu isim ve sıfatları kabul etmek; fakat bu konularda Allah'ın yaratılmışlara benzerliği reddetmektir. Bu, teşbihi bulunmayan bir ispat ve ta'tili bulunmayan bir tenzihtir.<sup>25</sup> Ali Sami en-Neşşâr'a göre, İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul ederek Allah'ın tüm isimlerini ve ilgili sıfatlarını aynı zatla ilişkilendirmiştir.<sup>26</sup>

Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadîmdir, yokluğu imkânsızdır ve faileri de yoktur. Sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zat ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat ve sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla nitelenen zattır; dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün

<sup>21</sup> Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 106; İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 446-447.

<sup>22</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 9.

<sup>23</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 47; İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 12-13; James Pavlin, “İslam Felsefesi Tarihi I”, çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu, *Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitapevi, 2007), 149.

<sup>24</sup> el-A'raf 7/180

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 13; Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları., 2009), 371-372.

<sup>26</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1:384; Pavlin, “İslam Felsefesi Tarihi I”, 149.

olmadığından sıfatların reddi mantikî olarak zatın varlığını da tehlikeye sokmuş olur.<sup>27</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarının ne'liklerini, niteliklerini ve anlamlarını Allah'tan başka kimse bilemez.<sup>28</sup> Yani insan bilgisinin hakikatte Allah'ın zatının keyfiyetini kavrayamayacağı kanaatindedir. Sıfatlar genel ve mükemmel olarak tasavvur edilir. Zât-ı İlahiyye genelliği açısından bilinmekle birlikte; O yaratılmış olan zatlara benzemez, kendisinin ne olduğunu ancak zâtı bilir. O'nun zâtının benzeri olmadığı gibi sıfatlarının da bir benzeri yoktur.<sup>29</sup> Yine ona göre Allah'ın hiçbir benzeri olmadığından, O'na temsil ve ta'til yoluyla da kıyas getiremeyiz. İbn Teymiyye bu görüşüne baba-çocuk örneğini verir; baba olmadan çocuk olmaz, ya da çocuk babasız olmaz kıyasını Allah için düşünemeyiz. Allah için ancak Kıyâsü'l-Evl'a'yı (üstün) kullanabiliriz. Bu kıyas, varlıklarda olmayan bir eksikliğin Allah'ta olması daha evladır görüşüne dayanır. Örneğin varlıklarda bulunan kemâl sıfatı Allah'a daha çok lâyıktır. O, Vâcibu'l-Vücûd'tur. O'nun varlığı bütün mümkünlerin varlığından üstündür; çünkü O, bütün mümkünlerin yaratıcısıdır. Mümkünlerin kemâli O'ndan kaynaklanır.<sup>30</sup>

Sıfatları te'vil etmeyi tahrif olarak değerlendiren İbn Teymiyye, selevin te'vilden kaçınarak Kur'an'ı çok iyi anladığını buna karşın selev kadar Kur'an'ı anlayamayan kelâmcıların "arş, istiva, yed" gibi haberi sıfatları te'vil etmelerine karşı çıkar.<sup>31</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, "Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde Allah'a nispet edilen vasıf ve fiiller hiç te'vil edilmeden olduğu gibi zahiri manasıyla anlaşılmalıdır. İlim ve Kudret nasıl Allah'ın sıfatıysa; "vechullah", "yedullah" tabirlerinde geçen yüz ve el de Allah'ın sıfatlarıdır. İlim ve Kudret nasıl ki te'vil edilemez ve mecaz olarak yorumlanamazsa yüz ve el de te'vil edilemez ve mecazidir denilemez. Eğer böyle bir ifade kullanılırsa naslardaki ifadeler tahrif edilmiş ve saptırılmış olur."<sup>32</sup> Burada da İbn Teymiyye selev çizgisine atıfta bulunarak, onların herhangi bir keyfiyetlendirme, benzetme, değiştirme olmaksızın Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispatlamak; yani, kendisine isnat ettiği sıfatları O'na isnat etmektir. Onlar aynı zamanda, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiği sıfatları ispat etmek ve kendisinden nefyettiği sıfatları da; isim ve ayetlerine dil uzatıp sapık te'viller yapmaksızın nefyederler.<sup>33</sup>

Yine İbn Teymiyye'ye göre, "Allah, isimlerinde ve sıfatlarında yarattıklarına benzemez, bundan dolayıdır ki, Allah kendisini birtakım isimlerle isimlendirirken sıfatlarını da başka isimlerle göstermiştir. Kendisini isimlendirdiği isimler ona hastır.

<sup>27</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 406.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, 222.

<sup>29</sup> Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 72.

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'u tearuz el -akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l Edebiyye, 1978), 7: 418-419 *Der'u Te'âruz*, 7: 362.

<sup>31</sup> Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7: 1 (2003), 223-224.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 1: 38.

<sup>33</sup> İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, 14.

Kendisine nispet ettiklerinde hiç kimse bu isimlerinde O'na ortak olamaz."<sup>34</sup> Bu nedenle Allah'ın sıfatları hakkında söylenenler, zatı hakkında söylenenlerin aynı olmalıdır. Nasıl ki, O'nun zatı konusunda eşi ve benzeri yoksa sıfatları ve fiilleri konusunda da O'nun bir benzeri yoktur. O'nun zatlara benzemeyen gerçek bir zâtı olunca, zâtı da diğer sıfatlara benzemeyen gerçek sıfatlarla muttasıftır. Düşünür bu konuda şöyle bir izah yapar: "Rabbimiz dünya göğüne nasıl iner?" şeklindeki bir soruya; "Allah'ın zatı nasıldır?" şeklindeki bir soruyla cevap veririz. Muhatabımız eğer ben onun nasıl olduğunu bilemem diyecek olursa, o zaman biz de inişin nasıllığını bilemeyiz deriz. Çünkü bir şeyin sıfatının nasıllığını bilmek, kendisinin nasıllığını bilmeyi gerektirir. Sıfat mevsufun ayrıntısıdır ve ona tabidir."<sup>35</sup>

Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye gücünün yetmesi, her şeyi duyması ve görmesi kabûldür; "Kendisine ne uyku gelir ne de kendisini uyuklama tutar"<sup>36</sup> gibi ifadelerde nefy (reddir). İbn Teymiyye Allah'ın sıfatlarının kabulü ve nefyine şöyle açıklık getirmektedir: "İspat içermedikçe nefyedilenlerde övgü ve üstünlük yoktur; çünkü sırf nefy, sırf yokluktur. Sırf yoklukta bir şey yok ki, övgü ve üstünlük söz konusu olsun. Ayrıca sırf nefy ile olmayan ve mümteni (akla muhalif) şeyler vasıflanır. Olmayan ve mümteni bir şey ise övgü ve üstünlükle vasıflanamaz. Bu yüzden ki Allah kendisini bir nefy ile vasıflandırdığı zaman bir övgüyü, ispatı kapsayan bir vasıfla vasıflandırmaktadır. Yukarıda verdiğimiz ayet örneğinde uyuklama ve uyumanın nefyedilmesi yaratılmışları diri ve ayakta tutmayı yani Allah'ın diriliği ve yarattıklarını yönetme üstünlüğünü açıklar. Allah'ın kendisini tavsif etmediği her nefy bir ispatı gerekli kılmaz Bu sebeple Allah'ı ancak retlerle vasıflandıranlar, hakikatle ne övülmüş bir ilahı ne de mevcut bir ilahı ispat edebilirler."<sup>37</sup>

## 2. İbn Teymiyye'ye Göre Delil Getrimenin (İstidlâl) Değeri

İbn Teymiyye'ye göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla Yunan ve İslâm filozofları tarafından kullanılan deliller, Tanrı'ya özgü olması gereken niteliklerden uzak olduğundan ve içerisinde çok fazla soyut ifadeler barındırdığından eksik ve yanlış bir Tanrı tasavvuru oluşturmuştur. İbn Teymiyye bu yüzden bu delilleri kabul etmez. O, felsefî kanıtların kuşku ve kararsızlık uyandırdığından güvenilmez olduklarını, anlaşılması zor, genel bir Tanrı fikrinden başka hiçbir şeyi kanıtlamadıklarını iddia eder.<sup>38</sup>

İbn Teymiyye'nin bu konudaki bütün çabası filozofları ve kelâmcıları, Kuran 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 olduğunu söylemek mümkündür.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 38; İbn Teymiyye, *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*, 24.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 31.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/255

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 3: 38-39.

<sup>38</sup> Wael B. Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", çev. Hasan Basri Yel, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 1/32 (2007), 227.

<sup>39</sup> M.Nesim Doru, "Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması", *Marife Dergisi* 3 (2009), 70.



İspat-ı Vacip'te Kur'an'da kullanılan delilleri de örnek göstererek, gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye, kelâmcıların ve filozofların kullandığı zihnî ve felsefî delillere itibar etmez.<sup>40</sup> Ona göre kelâmcıların ve filozofların delilleri, gaye ve metot açısından kullanışlı ve elverişli değildir. Gaye açısından baktığımızda kelâmcıların ispat delillerinde çok çaba sarf edilmiş olmasına rağmen, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda bu çabanın yetersiz olduğu görülür. Metot açısından baktığımızda ise sonuca ulaşmayı engelleyen ve ihtilafa sebep olan öncüllere dayandığını görürüz ki bu yüzden bu deliller verimli sayılmazlar. Kısaca kelâmcıların söz konusu düşünsel faaliyeti meseleyi aydınlatmak ve ispatlamaktan çok, karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.<sup>41</sup>

İspat-ı Vacip konusunda İbn Teymiyye'nin filozofların ve kelâmcıların kullanmış olduğu delillere yapmış olduğu eleştirilere geçmeden önce, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* eserinde üzerinde önemle durduğu istidlalin, yani delil getirmenin gereksiz olduğu konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek uygun olacaktır.

İbn Teymiyye'nin marife (Allah'ı bilmek) zaruri yani doğuştan mıdır? yoksa Allah ancak istidlalle mi bilinir? sorularına verdiği cevaplar, onun hem delil getirmenin zorunluluğu hem de Fıtrat delili hakkındaki görüşlerini oluşturur. Ona göre "Eş'arîler, Mu'tezile ve kelâmcıların çoğuna göre Allah'ı bilmek ancak düşünmeyle yani delil getirmeyle gerçekleşir. Adı geçen ekollere göre düşünme Allah'ı tanımaya öncü olduğundan vesilenin de öncüsüdür, marife de vaciptir. Allah'ın bilinmesi maksat; nazar ise vesiledir. Örneğin, Ebu Hâşim, kelâmcılar, tasavvufçular ve Şiîlerin birçoğuna göre vâcibin ilkiyle düşünce kastedilmektedir. Bu sözlü münakaşadır, çünkü iradeli bir iş mutlaka iradeyle gerçekleşir."<sup>42</sup> İbn Teymiyye'ye göre "Allah marifeyi (bilinmesini) sebepsiz olarak yaratır, yani bu irademizin dışında gerçekleşen ve doğuştan bize verilen bir özelliktir. Düşünme ve araştırmaya gerek kalmadan, akıl-baliğ olan kişilerin kalplerinde sebepsiz olarak yerleştirilmiştir. O, bu görüşü, -"Allah'ın bilinmesi zaruridir, nazari değildir"- görüşünü Mu'tezile ve Murcie kelâmcılarından olan Salih Kubbe, Fadl b. İsâ er-Rakkâşî (ö. 757) ve Câhız'dan (ö. 869) aldığını belirtir. Allah'ın bilinmesi sadece nazarla gerçekleşmez, Allah'ı düşünmeden idrak etmeye düşünme vaciptir; fakat düşünmeden idrak edene idrak vacip değildir."<sup>43</sup>

Öncelikle belirtelim ki, İbn Teymiyye adı geçen eserinde, şüphesiz ki, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemindeki mü'minlerin kelâm ilminin zikrettiği nazarla yani delil getirmekle emrolunmadıklarını savunmaktadır.<sup>44</sup> O şöyle demektedir: "Yüce Allah Kur'an'da delil getirmeyi bizzat kullanmış, teşvik etmiş; fakat emretmemiştir. Biz de delil getirmeyi tamamen inkâr etmiyoruz, bizim kabul etmediğimiz görüş delil getirmenin herkes üzerine farz olması ve onsuz kimsenin

<sup>40</sup> Özzervarlı, "İbn Teymiyye", 20: 405.

<sup>41</sup> Mehmet Sait Özzervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 119-120; Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", 61.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 352.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 352.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 408.

Müslümanlığının kabul edilmemesidir. Delil getirmeyi zorunlu sayanların görüşleri ne Kur'an'da ne de icmada bulunmayan iftiralar"dır."<sup>45</sup>

Allah Resulü insanları Allah'ın dinine, hiçbir grup, sınıf ve zümre farkı gözetmeksizin çağırıştır. Onları kabul etmiş, hiçbir insandan da delil istememiştir. Onlara Müslümanlığınız delil getirmeden kabul olmaz da dememiştir. Sonra sahabeler de aynı yolu takip etmişlerdir. Bu yüzden, delil getirmek şart olmuş olsaydı, Allah Resulü insanlara delil getirin derdi. "Delilsiz İslâm olmaz" diyerek bu görüşü ortaya koyanlar Allah Resulünün yapmadığı bir şeyi İslâm'a koymuşlardır.<sup>46</sup>

İbn Teymiyye'ye göre insanlar iki kısma ayrılırlar. "Birinci kısma giren insanların nefsi İslâmıla teskin olmaz yani bunlar, mutmain bir kalple Allah'a iman etmezler. Bu yüzden bunlar Hz. İbrahim'den delil getirmelerini istediler, Hz. Peygamber de onlara mucizeler gösterdi. Bunların bir kısmı iman etti, diğer kısmı ise inat edip apaçık kâfir oldu. Bu özelliği taşıyan insanların delil getirerek Allah'a iman etmeleri farzdır. İnsanların diğer kısmı ise Allah'ın nefislerindeki iman yaratmasıyla peygamberleri tasdik ettiler."<sup>47</sup> Bu konuda Yüce Allah Kur'an'da "...eğer doğru kimselerseniz sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor" buyurmuştur.<sup>48</sup> Ayrıca bunlar "Hz. Peygamber'e herhangi bir teklifte bulunmadan ve ondan mucize istemeden iman ettiler. İşte bunlar istidlali öğrenmeden İslâm'a gerçekten inananlardır."<sup>49</sup> Burada İbn Teymiyye'nin övgüye değer gördüğü ikinci gruba giren insanlar, hiçbir delile ihtiyaç duymayan ve hiçbir teklifte bulunmadan Allah'ın varlığına iman edenler olduğunu görmekteyiz.

İbn Teymiyye'ye göre istidlal lafzında bir belirsizlik vardır. "Eğer İstidlal ifadesinden deliller manzumesi, çekişmeler veya tartışmaların cevabı kastedilirse bunu ancak cedeli iyi yapanlar bilir. İstidlal lafzının belli bir terimi ve tertibi vardır, bunlar da sözcükler kısmına girer ki bunu da ancak lügatı iyi bilenler anlayabilirler. Bu yüzden bu da bütün insanlara vacip değildir. Eğer istidlal lafzından maksat, bir şeyin bilinmesi için delil getirmek veya bir şey üzerinde araştırma yapmaksa zaten bu bütün insanların selim fitratlarında vardır. İnsanların dünya işlerinde ve sanatlarında bir konu hakkında tartıştıklarını, o konuyu anlamak için araştırma yaptıklarını iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebildiklerini görebiliyoruz. Bunların var olması nasıl ki fitratımız gereği ise Allah'ın varlığının bilinmesi de aynı şekilde fitratlarımızda vardır."<sup>50</sup>

### 2.1. İbn Teymiyye'nin Hudûs Delili Eleştirisi

İslâm düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından kullanıldığı kabul edilen hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, varlığın başlangıçsız olduğunu kanıtlamaya veya bir yaratıcının varlığını inkâr etme niyetinden ziyade konunun teknik tarafıyla ilgili olmuş, ancak maddenin ezeliğini iddia eden çok küçük bir zümre yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınmıştır. İslâm filozoflarının hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristoteles'ten gelen zamanın kadîm

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 417.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 433-434.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438.

<sup>48</sup> el-Hucurât 49/17

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 438-439.

olduğu telakkisi bulunmaktadır. Onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaç olmakla birlikte, bu, âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmez; âlemin aslı, hudûs-i zamânîye mâruz değildir.<sup>51</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Cehmiyye, Mu'tezile ve onları takip eden kelâmcılar kadîm bir ihdas ediciyi kanıtladıklarını ileri sürmelerine rağmen; onların ortaya koydukları Hudûs delili daha çok Allah'a bir başlangıç nispet etme tehlikesi taşımaktadır. Çünkü bu delil her ne kadar isabetli olarak kıdemi reddediyorsa da ilk yaratılanın sebepsiz meydana geldiğini, yani hadis bir illet bulunmaksızın doğrudan Allah tarafından var edildiğini ileri sürerek kadîm olan Allah'ı zamanın içine taşımıştır. Kelâmcıların bir kısmı Allah'ın fiillerini sıfatlarından ayırıp onları hadis saymakla problemi çözmeye çalışmışsa da İbn Teymiyye'ye göre bu izah başlangıçtaki hadis fiilin nasıl olup da sebepsiz meydana geldiği sorusuna bir açıklık getirememektedir. Zira bir kimse hâdis varlıklar ancak hadis bir sebeple var olurlar dedikten sonra ilk hadis varlığın sebepsiz var olduğunu iddia ederse çelişkiye düşmüş olur. İbn Teymiyye, Hudûs delilinin önemli bir önermesini oluşturan illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesini kabul etmemektedir. Ona göre bu ilke Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir yerde durdurarak onu bir noktadan itibaren atıl duruma bırakmakta ve yaratmasına bir sınır getirir görünmektedir.<sup>52</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'ye göre, ârazların hudûsu ile evrenin hudûsuna istidlalde bulunmanın dini kaidelere dâhil edilmesi uygun değildir. Ârazların hudûsu ile âlemin hudûsuna delil getirmek gibi akıl yöntemleri dinde olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Bu yüzden İbn Teymiyye öncelikle Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak gerektiğini savunur. Allah'ın varlığını başka kesin bir delile dayandırmak mümkün olduğu için sonradan kâinatın yaratılmış olduğunu kabullenmek kolaylaşır.<sup>53</sup> Sonuç olarak İbn Teymiyye kelâmcıların aksine yaratmanın hadis illetler vasıtasıyla başlangıç ve sonsuz olarak devam ettiğini kabul eder. Ona göre hudûs yani Allah tarafından var edilme devam etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin benzerini İbn Rüşd de yapmıştır. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların kullanmış olduğu bu yöntem, burhanî bir yol olmadığı gibi bizlere Allah hakkında kesin bir bilgi de vermez. Çünkü şayet; âlemi muhdes olarak kabul edersek, söylenildiği gibi o zaman bir muhdisin varlığını zorunlu olarak kabullenmek gerekir. Ancak bu akıl yürütmede bazı çıkmazlar vardır. Öncelikle bu muhdis ne ezeli ne de muhdes olarak kabul edilebilir. Eğer onu muhdes olarak kabul edersek, onun da bir muhdis muhtaç olduğu zorunlu olarak düşünülür ki, bu durum bizi muhale ve imkânsızlığa götüren bir teselsül kabul etmeye zorlar. Yok, eğer ezeli olarak kabul edersek, onun var olan her şey ile ilgili fiilin de olması

---

<sup>51</sup> Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 307.

<sup>52</sup> Özzerimli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 121-122; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 339.

<sup>53</sup> Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", 230.

gerekir, dolayısıyla varlığının da ezeli olması gerekir. Oysaki hadis olan, hadis bir fiille var olmalıdır.<sup>54</sup>

## 2.2. İbn Teymiyye'nin İmkân Delili Eleştirisi

İmkân Delili, "Bir şey nasıl olur da var olur?" sorusunu esas alıp, var olma imkânını var olmama imkânına tercih eden ve buradan da bizleri Zorunlu İlk Sebep fikrine ulaştırmaya çalışan delildir.<sup>55</sup> İmkân Deliline öncül olan hükümlerde yer alan "mümkün", "zorunlu", "teselsül" gibi kavramlar bu istidlal şeklinin ana terimlerini oluşturur. Aristoteles'in mantığında geçen vacip, mümkün, caiz, müstahil gibi terimler yahut kategoriler; çok erken denebilecek dönemde İslam düşünürleri tarafından da kullanılmaya başlanmış ve söz konusu kavramlar felsefe ve ilahiyat literatüründe yeni anlamlar kazanmıştır.<sup>56</sup>

Sonsuz nedenler dizisinin imkânsızlığını ve bir ilk nedenin bulunduğunu göstermek suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Fârâbi ve daha geniş olarak İbn Sîna'nın öne sürdüğü; nedenler dizisi içinde yer alan Tanrı dışındaki her bir neden zorunsuz (mümkün) olmalıdır. Çünkü zorunlu olsaydı onun da bir nedeni olmazdı. Böylece tek tek nedenler zorunsuz olunca bu nedenlerin toplamı da zorunsuzdur.<sup>57</sup>

İbn Teymiyye'ye göre "Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların mümkün olduğu ve bütün mümkün varlıkların bir var edicisinin bulunması gerektiği" öncüllerine dayanan imkân delili tamamen gereksiz zihni bir çabadır. Çünkü âlemin zorunsuzluğunun felsefî olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur; zira Allah'tan başka her şey ona muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz (mümkün) varlıktır. Mümkün kavramı "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa, İbn Teymiyye'ye göre bu, mümkün oluşunun ötesinde muhdes (yaratılmış) demektir.<sup>58</sup>

İbn Teymiyye, filozofların kabul ettiği ve zorunlu-mümkün ayırımına dayanan imkân delilini geçersiz sayar. O, özellikle İbn Sîna'nın varlığı tarif ederken kullandığı Zorunlu, Mümkün ve Vâcib bi-gayrihi ayırımıyla, âlemi yokluğu düşünülemeden, öncesiz ve başlangıçsız olarak kabul etmesi; aynı zamanda âlemi varlığı ve yokluğu eşit mümkün statüsünde görmesini tutarsız bir yaklaşım olarak görür. Ona göre bir şey, hem vacib hem de mümkün olamaz. İbn Sîna'nın Vâcib bi-gayrihi dediğini kadîm varlığın içinde görmek gerekir. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşüncesinde varlık "Kadîm ve Muhdes" olarak ikiye ayrılır. İleride bahsedeceğimiz gibi düşünür bu ayırımı aynı zamanda fitrî olarak görür. Ayrıca, sonsuza kadar

<sup>54</sup> Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Ü.İFAV. Yay., 1997), 249; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Keşf'an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yay., 2004), 146.

<sup>55</sup> Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2007, 61

<sup>56</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 51

<sup>57</sup> Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 86; Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed et-Türkî Farabî, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", çev. Mahmut Kaya, *'Uyûnü'l-mesâil*, Klasik yayınlar; 8 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 118.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 399; Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 125; Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 89; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 75.

öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açtığından bunlar kendileri dışında zorunlu bir varlığa bağlanmaz.<sup>59</sup> Ona göre zorunlu-mümkün ayırımı yapmadan mümkün kavramından “Hakiki Mümkünü ya da Hâdisi” anlamalıyız. Eğer bir İlk Neden'in varlığını kanıtlamak istiyorsak, böyle bir ayırma gitmemeliyiz. Ayrıca bu mümkünlerin sonsuza kadar sürüp gitmesine engel olarak teselsülün iptal edilmesini de kolaylaştırır. Bu yüzden varlık ayırımını yaparken varlığı nedenli olan ya da nedeni olmayan varlık olarak düşünürsek, zorunlu olarak nedeni olmayan varlığı da kanıtlamış oluruz. Bununla birlikte İbn Teymiyye, imkân delilini eleştirirken bu delilin yerine kullandığı ifadeler ve sunduğu öncüller, bize filozoflar tarafından kullanılan illet ya da İlk Sebep delilini hatırlatır.

İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığını imkân deliliyle kanıtlamanın yolu, “zorunlu mümkün” iddiasını bırakarak; mümkün terimini sadece “Nedensiz varlık” anlamında değerlendirmek gerekir. Yani mümkün kavramından sadece Hakiki Mümkün ya da Hâdis olanı anlamalıyız. Bunu bu şekilde kabul edersek o zaman mümkünlerin nedenlerinin sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızlaşır ve bir “İlk Neden”in varlığı kanıtlanmış olur. İmkân delilinde ortaya çıkan mümkün kavramı böylece bir yönüyle mümkün, bir yönüyle muhdestir. Oysa bir varlık, yokluğu imkânsız, öncesiz ve başlangıçsız şekilde kabul edildikten sonra artık bunun varlığı da, yokluğu da düşünülebilen varlık olarak adlandırılması ne aklîdir ne de dil mantığı açısından anlaşılabilir. Başkasına bağlı olarak zorunlu olan şey, mümkün teriminin kapsamında gösterilemez. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın bir nedeninin bulunması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar.<sup>60</sup>

İbn Teymiyye “mümkünün bir fâilinin olması gerekir” yargısının doğru bir görüş olduğu fikrine katılmaktadır. Çünkü hem filozoflara hem de diğer düşünürlere göre mümkün sonradan var kılınan yani muhdes demektir. Sonradan var kılınanın ise bir fâilinin olması gerekir ve böylece Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış olur. İbn Teymiyye'ye göre varlık ya nedenli, ya da nedeni olmayan varlık olarak ikiye ayrılır. Nedenli varlığın da bir nedeninin olması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar. Gerçi filozoflar da bu ayırımı yapmışlardır; ancak onların kadîm ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız kılmıştır. Çünkü bu son görüş, sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunabileceği imkânına yol açar; bu da bir İlk Nedenin yani Tanrı'nın varlığının gerekliliğini ortadan kaldırır. İkinci olarak İbn Teymiyye, filozofların bu zorunlu mümkün veya kadîm varlık görüşlerinin doğuracağı çok daha önemli bir sonuca işaret etmektedir. Bütün bu spekülasyonların amacı Zorunlu Varlık'ın bulunduğunu kanıtlamaktır. Filozofların yukarıdaki görüşleri dikkate alınırca, biri kalkıp şöyle diyebilir: “Varlığın tümü aslında bir tek varlıktır; o; zorunludur, mümkün veya vacip gibi veya muhdes ve kadîm gibi bölümlere ayıramaz. Ona göre filozofların imkân delili hakkındaki görüşleri iki türlü inancın doğmasına yol açmaktadır. Bir kesime göre sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunması mümkün olduğundan, Zorunlu Varlık kanıtlanamaz. Bu görüş beraberinde agnostizmi ortaya çıkarır. Diğer kesim ise, yukarıdakilerin

---

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 8: 202; İbn Teymiyye, *Külliyat*, 5: 389.

<sup>60</sup> Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 89-90.

tersine, varlığın tümüyle zorunlu olduğunu, mümkün-hadis ile vâcib-kadîm varlığın aynı varlık olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da vahdet-i vücudu benimseyen tasavvufçuların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>61</sup>

Hudûs ve İmkân deliline yapılan eleştiriler sadece İbn Teymiyye ile sınırlı kalmamıştır; yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, Hudûs delinin eksik yönlerini açıklarken aynı zamanda yine kelâmcılar tarafından kullanılan İmkân deliline de eleştiriler getirir. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların bu deliller yoluyla dine soktukları görüşler; muğlâklık, aşırılık gibi itham ettikleri felsefî görüşlerden daha az muğlâk değildir. Bu deliller, herkes tarafından kolay anlaşılır Kur'anî delilleri ikinci plana itmiş ve bu yüzden geniş kitlelerin zihinlerini karıştıran, onları rahatsız eden bir düşünce tarzı yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca bu delillerin savunulması bazı ilmi ve felsefî güçlükler ortaya çıkarmakta ve kelâm ilmi bunların üstesinden gelememektedir.<sup>62</sup>

### 2.3. İbn Teymiyye'nin Hareket Delili Eleştirisi

Aristoteles ve onu takip eden filozoflara göre, Tanrı, kendisi hareket etmemekle birlikte ilk hareket ettiricidir. İbn Teymiyye, Aristoteles felsefesinde, Tanrı'nın âlemin ilk hareket ettiricisi olması gerektiği kabulüne dayanan Hareket Deliline ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sîna ve İslâm filozofları Aristoteles'in İlk Muharrik kavramı yerine Vâcibu'l-Vücûd kavramını koymuşlarsa da bununla Yunan felsefesinde kullanılan delil değişmemiştir.<sup>63</sup>

İbn Teymiyye filozofların kullandığı Hareket Deliline başlıca şu eleştirileri yöneltmektedir:

“1. Filozoflar Tanrı'yı feleklere özgü hareketin fâil nedeni değil, gâi nedeni olarak görürler. Buna göre Tanrı feleğin hareketinin yaratıcısı ve sonradan var edicisi olması yönünden değil de, feleğin kendisini arzuladığı kendisine benzemeye çalıştığı bir sevgi ve aşk objesi olması bakımından feleklere özgü hareketi etkiledi. Bu görüşe bakılırsa artık Tanrı fail neden olmaktan çıkıp sadece gâi neden olacaktır. Yani onlar, Zorunlu Varlığı kendi özü bakımından herhangi bir hadis varlığın “faili” olarak görmezler.

2. Tanrı'yı felek ve âlemin varlığı kendisine bağlı ilk hareketin yaratıcısı ve meydana getiricisi olduğunu kabul etsek bile; bu, Tanrı'nın âlemin bütün cevherlerinin ve öteki âraziların faili olduğu anlamına gelmez. Belki âlemin âraziları içinde yalnız birinin; yani hareket ârazının faili olduğu anlamına gelir. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir varlık âlemin yaratıcısı olmaktan uzaktır. Özellikle onun harekete ilişkin sevilen varlık olmasına bağlanırsa Tanrı tümüyle âlemin yaratıcı olmaktan çıkarak, namaz kılarken cemaatin kendisine uyma ihtiyacını duyduğu imam durumuna düşer. Bu durumda olan için fâil ifadesini kullanmak akıl işi değildir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 86-91.

<sup>62</sup> Aydın, “İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 53-54.

<sup>63</sup> Özervarlı, “İbn Teymiyye”, 20: 410; Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 83.

<sup>64</sup> Çağrı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, 83; Özervarlı, “İbn Teymiyye”, 20: 410.

3. İbn Teymiyye, âlemin hareketsiz var olamayacağı şeklindeki Aristotelesçi görüşü de dayanaksız, hatta anlamsız bulmuştur. Çünkü âlemin hareketsiz var olamayacağını değil, ancak eksik olacağını söyleyebiliriz. Nitekim başka varlıklar da kendilerine özgü yetkinlik sıfatlarından birini kaybettiklerinde bu, onların yok olmaları anlamına gelmeyip kusurlu olmaları sonucunu doğurur.

4. İbn Teymiyye filozofların, Tanrı'nın fillerinin eserleri üzerindeki kesintisiz etkisine dayanarak böyle bir fâilin yapı ustasından daha değerli olduğu sonucunu çıkarmalarını da eleştirir. Ona göre filozoflar bu delille, Allah'ın yaratıcılığını ortadan kaldırmış ve Allah'ı nakıs duruma düşürmüşlerdir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün bir mesnedi bulunmadığından bu delil en baştan geçersiz sayılmalıdır. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristoteles felsefesindeki Hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil; ekmeğin acıkan ya da suyun susayanı harekete geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur. O halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oldukları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem faili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilahıdır; yani âlemin sadece gai değil, aynı zamanda fail sebebidir.<sup>65</sup>

Hareket delili konusunda İbn Teymiyye, İbn Rüşd ve onun gibi düşünen filozoflar, Tanrı'yı "âlemin cevherlerinin faili" olarak gördüklerinden onları Aristoteles felsefesinden ayrı tutmak gerektiğini belirtir; çünkü onlar Tanrı'yı sadece gâi sebep olarak değil; gerçek fâil olarak görürler.<sup>66</sup>

### 3. İbn Teymiyye'nin Fitrat Delili

İbn Teymiyye kendinden önce filozoflar ve kelâmcılar tarafından kullanılan delilleri gereksiz görür. O, filozofların kullandığı delilleri eleştirirken; felsefeye ait olan terminolojileri kullanarak Tanrı'nın varlığına delil getiren kelâmcıları da eleştirir. Ona göre hem filozofların hem de kelâmcıların Tanrı'nın varlığını kanıtlarken kullandıkları delillerde müşahede ve dini tecrübe göz ardı edilmiştir, ayrıca İslâmî geleneğe yabancı olan teorik kavramlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıkları için de hata yapmışlardır. İbn Teymiyye'nin bu delillere alternatif olarak sunduğu, doğruluğuna inandığı ve benimsediği delil Fitrat delilidir. İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığı iki vasıtayla bilinebilir. Bunlar hiçbir çıkarım içermeyen "sezgisel yani fitrî yaklaşım" ve "akıl yürütme melekmesini kullanmayı öngören yaklaşımdır".<sup>67</sup>

Fitri yaklaşımı İbn Teymiyye "*Der'ü Tearuz*" 'da "insanın selim fitratı, ilk düşüncesiyle ve fitratın zorunluluğu ile Âlim, Kadir, Hâkim olan Sâni'ye işaret eder." ifadeleriyle bizlere sunar.<sup>68</sup>

İbn Teymiyye yaratılmışların yaratıcıya muhtaç olmalarının, ona delil ve tanık göstermelerinin Allah'ın verdiği fitrî bir şey olduğunu kabul etmektedir. Allah,

<sup>65</sup> Özervarlı, "İbn Teymiyye", 20/410; Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 83; Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 77-78.

<sup>66</sup> Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", 85.

<sup>67</sup> Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 231.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, 7: 397.

insanları kâinattaki deliller olmadan kendi varlığını kabul edecekleri bir fıtratta yaratmıştır. Şöyle ki, sonradan var edileni bilmek, var edenin varlığını bilmeyi zorunlu kılar ki bu yaratılıştan gelen zaruri bir bilgidir.<sup>69</sup> Eğer insan delil olmadan yaratıcısını tanıyamaz bir yapıda bulunsaydı hiç kimse başkaları tarafından öne sürülen veya kendi kullandığı delilin bir yaratıcıya işaret ettiğini bilemezdi.<sup>70</sup>

Nitekim insan kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs ve imkân delillerini düşünmeden de bilir. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız üzere Marifetullah'ın fıtrî bir karakter taşıması sebebiyle İbn Teymiyye istidlalde bulunmanın zorunlu olmadığını ifade eder.<sup>71</sup> Ona göre Peygamberlerin insanları dine davetlerinde insanlardan hiçbir delil istemeyip, onları ibadete yönelterek işe başlamaları<sup>72</sup> müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, -yani iç ve dış gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman- sırf teorik istidlallere gerek kalmadan daha kolay bir şekilde inanmamızı sağlar.<sup>73</sup>

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının ilk anda görüldüğünden çok daha anlaşılması güç bir kavram olan fıtrat aracılığıyla bilindiği ifadesini sıklıkla kullanmaktadır. "Fatara" fiilinin temel anlamı yaratmak yahut varlık vermektir; bunun sonucu olarak da "Fıtrat" terimi tabii anlayış melekesini ya da zihinlerimizde algılar üreten edinilmiş akıl yöntemlerinin aksine; değişmeden kalan, yaratılıştan olan kavrayış yetisini göstermektedir. İbn Teymiyye bu kavrama, bilgi edinmenin bir kaynağı olarak işlev görmeye, onu yetenekli kılan ilave anlamlar da vermektedir. Bununla beraber, bilgi edinmek için fıtrat yetisinin hiçbir çıkarımsal süreç içermediği anlaşılmalıdır. Daha sonra mevcut kavramın işlevi çıkarımsal işlemleri yürütmek olan zihinden edinilmesi bu anlamdadır. Fıtratla bütünleşen bilgi sadece oradadır, onun asıl kaynağı da Tanrı'dır.<sup>74</sup>

Doğruyu yanlıştan ve yararlıyı zararlıdan ayırt edebilelim diye Tanrı bizde fıtrata yarattı. Doğru ve yararlı olan şey fıtratımıza çekici gelir oysa yanlış ve zararlı olan şey gelmez. Selim ve bozulmamış olması şartıyla, fıtrat hakikat ışığını görür. Hiçbir engel görüşüne mani olmadığında sağlıklı gözün güneşi görebilmesi ile tamamen aynı tarzda, bu türlü bir fıtrat kötü öğelerle lekelenmedikçe veya bozulmadıkça fıtratın hakikati tanınması da böyle gerçekleşir. Tanrı'nın içimize sağlam bir şekilde yerleştirdiği fıtrat nedeniyledir ki biz, sadece O'nun varlığını değil; aynı zamanda O'nun kudretini, azametini ve evrendeki başka herhangi bir şeye üstünlüğünü onaylamaya karar veririz. Selim fıtratta Tanrı'nın varlığının köklü bilgisi o halde zorunludur, zerre kadar da çıkarım gerektirmez. İbn Teymiyye çok sık olarak fıtrat terimini "*zarura*" kelimesiyle birleştirir. Bu suretle fıtrî bilginin, beşerî kavrayış yetisine aşılıp öğretildiği, bundan dolayı da zorla kabul ettirilip benimsetildiği fikrini vurgular.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Külliyyât*, 1: 114-115.

<sup>70</sup> Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 131.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 408.

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 433-434.

<sup>73</sup> Özervarlı, "İbn Teymiyye", 20: 406.

<sup>74</sup> Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 232.

<sup>75</sup> Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 232; İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 397.



İbn Teymiyye'ye göre, işin hakikatine vakıf olan herkes, insanda fitrî irade ve fitrî bilginin var olduğunu bilir. Kelâmcıların çoğu fitrî bilgi ve iradenin olmadığı görüşündedirler. Kelâmcılar, fitrî bilgi ve iradeyi ortaya çıkarmak için çalışırlar, hâlbuki ortada olan bir şeyi ortaya çıkarmak yanlıştır.<sup>76</sup>

İlim ve iradede gerçek bazen bil-fiil, bazen de gerçeğe yakın bir derecede meydana gelir. İnsan az bir hatırlama ve düşünmeyle böyle bir bilginin oluşumunda ilim ve iradeye başvurur. Nitekim Yüce Allah, insanları kendisi sevecek ve tanıyacak bir fıtrat üzerine yaratmıştır. İşte Hanif dediğimiz yaratılış da budur.<sup>77</sup> Allah Rûm Suresi 30. ayette, şöyle buyurur: "O halde, yüzünü Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın fıtratına doğrult ki, insanları o fıtrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. Bu dosdoğru bir dindir; fakat insanların çoğu bilmezler."<sup>78</sup>

İbn Teymiyye fıtrat delilini ortaya koyarken ilk önce delil getirmenin zorunlu olduğunu (istidlalin) savunanlara cevaplar verir, Allah'ın tüm insanlara farz-ı ayn kıldığı ilmi açıklar daha sonra da imanın tanımını ortaya koyarak delilini sağlam bir zemine oturtmaya çalışır. Şimdi bunları örneklerle açıklamaya çalışalım.

Eserinde Hanbelî alimlerinden biri olan "Zâğûni"<sup>79</sup>den (Ö.1132) alıntılar yapan İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın bütün insanlara farz-ı ayn kıldığı ilim iki tanedir ve iman ancak bunlar sayesinde tamamlanır. Bunlar Allah'ın bilinmesi ve Tevhid'dir. Yani bütün eşyanın yaratıcısının Allah olduğunu ve insanların da O'nun kulu olduğunu bilmektir. Bunu âlim ve âvam olan herkesin bilmesi gerekir.<sup>79</sup>

Kaderiye ve Mu'tezile'den bazı gruplar Allah'ı gerçek manada ancak âlimler tanıır, âvamin imanı sahih değil ve onlar Allah'ı da tanıyamazlar demişlerdir. Zağuni onların bu görüşünü, insanların hakiki imanları nefsin tatmin olması, kalbin inandığı şeyle teskin olması ve ona yarayacak bir delile isnat etmesidir diyerek çürütmeye çalışır ve hiçbir âvamda bunların olmadığını söyleyemeyiz. Âvamdanda birisine Rabbini ne ile tanıdın diye sorarsak bize: Bu gökyüzünü yükseltmesinden<sup>80</sup> bunları tek başına yapmasından, hiçbir cevher ve cismin ona ortak olmamasından tanıdığını söyler. Âvam bu cevabı delil getirmeden verir. Âvam bu cevabı her ne kadar bir âlim gibi delillendirerek ifade edemese de bunu kalbiyle idrak edebilir. Âlimin farkı söylemiş olduğu şeye delil getirmesi ve onların güzel, basit ve derin anlamlarını bilmesidir. Yüce Allah, bilinmesini herkese teklif etmiştir; ancak bu teklif insanların gücü yettiği kadardır.<sup>81</sup>

Âvamin Yüce Allah'ı delilsiz bilmesine verebileceğimiz bir diğer örnek de şudur: İnsan kendi nefsini düşündüğü zaman, bir cisimden oluştuğunu ve yaratıldığını bilir. Yine insan sıfatlarını gerçekleştirilmede birkaç yönden aciz olduğunu, yani organlarını, vücudunu, şeklini yapabilmekten aciz olduğunu bilir. Yine insan, Sani'n şartının masnuattan önce geldiğini yani mesnu'un Sani'den önce olamayacağını, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir Sani'e muhtaç olduğunu bilir. Yani insan, yaratıcının yarattığı eserden önce

---

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 424.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 425.

<sup>78</sup> er-Rûm 30/30

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 444.

<sup>80</sup> el-Ğâşiye 88/18

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 444-445.

geldiğini, hiçbir şeyin de kendi kendine olamayacağını ve onu yaratan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilir. Mükelleften istenen fehm ve marifet öyle bir şeydir ki şüpheden arınmıştır. Akıl onunla aydınlanır, nefis de ona güvenir. Allah'ı tanıma insanların kendi nefsinde hak olduğundan Allah hükümlerinde âlimle âvama eşit davranmıştır.<sup>82</sup>

Her yaratılmış şeyin zorunlu olarak bir yaratıcıya sahip olması gerektiği, zihni tam olarak gelişmemiş herhangi bir fitrat için doğuştan bilinen bir olgudur. İbn Teymiyye, suçsuz olduğu halde kafasına vurulan çocuk örneğini verir. Çocuk suçluyu görmediği için kendisine böyle bir hareketi kimin yaptığını sorar, ona hiç kimsenin yapmadığı söylenirse, vurmanın bir fail tarafından yapılmadığına kesinlikle inanmaz.<sup>83</sup> Çünkü çocuk hiç düşünmeden her hareket için bir failin ön şart olması gerektiğini, tıpkı selim fitratın her yaratılmış varlığın bir yaratıcı sayesinde vücut bulduğunu kesin bir biçimde bildiği gibi bilir.<sup>84</sup>

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak selim fitrat sahibi herkes tarafından bilineceğine dair örnekler verdikten sonra, Tanrı'nın varlığını bileceğimiz bir diğer yöntem olan akıl yürütmelerle ilgili örnekler verir. Ona göre, insan aklı felsefî önermelere ihtiyaç duymadan, tıpkı aydınlığın güneşe, kurak arazideki otun yağmura, dumanın ateşe, insanın zihninde herhangi bir mantıki kıyas gerektirmeden delalet etmesi gibi yaratılan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi kendiliğinden kurar.<sup>85</sup>

Fitrat delilinde nefiste ortaya çıkan; ilim, sevgi, nefret, acı gibi duygular mevcuttur. Fitratımızda bulunan bu delil, herkes tarafından bilinir. Ayrıca bu delilin beyanı, özelliği ve tabiri de farklıdır. İnsanlar bunu bilir fakat anlatamayabilirler. Zaten kalpteki bu ilmi hem bilene hem de vasf edene kelâmcı adı verilir. Herkes kelâmcı olamayacağına göre ve ilim de sadece kelâmdan ibaret olmadığına göre asıl olan kalpteki bu ilimdir.<sup>86</sup>

İbn Teymiyye'nin fitrat delilini incelediğimizde; onun Kur'an'dan ayetler öne sürdüğünü aynı zamanda kalplerde oluşan hidayet, nur ve imanın Allah'ın fazileti ve rahmeti sayesinde gerçekleştiğini ifade ettiğini görürüz.<sup>87</sup> Bu görüşlerini; "Allah kimin bağrını İslam'a açmışsa işte o, Rabbinden bir nur üzerinden değil midir?"<sup>88</sup> ve "Allah onların kalplerine imanı yazmış ve kendilerini tarafından bir ruh ile desteklemiştir." ayetlerine dayandırarak açıklar.<sup>89</sup>

Fitratı diğer bütün delillere karşı alternatif olarak sunan İbn Teymiyye'nin bu delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye'nin bu kanıtı döngüsel; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu

---

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 447.

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, *Külliyât*, 5: 265.

<sup>84</sup> Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 237.

<sup>85</sup> Özzerimli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 132.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 453.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 459.

<sup>88</sup> ez-Zümer 85/22.

<sup>89</sup> el-Mücadele 58/22.

bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fıtrat, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fıtratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan çelişkiye ilavetendir.<sup>90</sup> Kanaatimizce İbn Teymiyye, birinci görüşü yani, "insan fıtratı ayetler olmadan dahi -hiçbir delil olmaksızın- Tanrı'yı kavrar, çünkü Tanrı'nın varlığının bilgisi, fıtratta doğuştandır" görüşünü benimsemektedir. Eğer fıtrat, hiçbir âyet (delil) olmadan Tanrı'nın varlığını bilmeseydi, âyetlerin de Tanrı'nın eseri olduğunu bilmezdi.<sup>91</sup>

### Sonuç

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, temel dini esas ve hükümleri nakle ve akla dayanarak açıklayan, bunları sistemleştiren ve savunan Kelâm ilminin yanı sıra felsefe de benzer konular üzerinde, -herhangi bir dini referans almadan-, metodoloji ve olaylara yaklaşım bakımından objektif davranarak sistematik bir düşünce üretmiştir. Bilindiği gibi bu konu düşünce tarihinin en temel konusu olduğundan; bir filozofu, kelâmcıyı, sufiyi veya dini karakterli bir ekolü onların tanrı tasavvurlarına bakarak anlayabiliriz. Bunun yanında filozoflar ve kelâmcılar tarafından kullanılan deliller de aynı şekilde bizlere aralarındaki farkı gösterme açısından önemlidir.

İlkçağ felsefesiyle başlayan süreçte filozofların akli bir yöntemle kendi sistemlerini kurmaya çalıştıklarını ve her şeyin üstünde, her şeyin İlk Sebebi, Bir olan ve Mutlak anlamda İyi Olan bir Tanrı fikrine ulaşma çabalarını görebiliriz. "Bir", Tanrı'nın sadeliğini, mutlak karakterini ifade eder. O, hiçbir şeye, bölümlere ve melekelerle ayrılmaz. Tanrı tüm şeylerin sadece sebebidir. "İyi" ismi, iyi olan her şeyin O'ndan kaynaklanması ve diğer tüm varlıkların da kendi kabiliyetleri ölçüsünde O'nu taklit ettiklerini ve İyi olanın onları muhafaza ettiği anlamına gelir. Filozoflar daha çok evrendeki düzene vurgu yaparak Kozmolojik ve Teleolojik delilleri kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

İslâm felsefesinde yani İslâm filozoflarının Tanrı tasavvurlarına baktığımızda; Tanrı, bütün varlıkların *İlk Nedeni, Varlığı Kendinden Zorunlu Olan, Basit, Mükemmel* ve *Bir* olandır. O, aynı zamanda kendisine hiçbir sıfatın atfedilmediği ezeli-ebedi olan, maksadı olmayan ve hiçbir şeye bölünmeyen varlıktır. İslâm filozofları, kendilerinden önceki felsefi birikimi kullanırken Müslüman filozof olma kimliklerini de felsefelerine yansıtmışlardır. Onlar, "İlk Muharrik'e, Südüra, felsefi mutluluk anlayışına dini bir renk kazandırmanın en olgun şeklini bizlere sunmuşlardır. Bütünüyle âlemin "Mümkün", Tanrı'nın ise "Vacibu'l-Vücut" olduğunu felsefi yolla en mükemmel şekilde ortaya koyan Fârâbî ve İbn Sîna olmuştur. İslâm filozoflarının Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullandığı

---

<sup>90</sup> Hallaq, "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye", 241-242.

<sup>91</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 7: 397-403.

Ontolojik, Kozmolojik ve Teleolojik delillerde de Müslüman olmalarının etkilerini görebiliriz.

İslâm'ın ilk yıllarında Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve varlıkla ilişkisi gibi konularda, Kur'an'da açıklananların dışında insanlar herhangi bir felsefî ve kelâmî münakaşaya girmiyorlardı. Tanrı tasavvuru hakkında insanların takındığı bu tavır Mu'tezile ekolüyle ortaya çıkan Kelâm hareketi ve sonradan felsefenin de duruma müdahil olmasıyla yani Müslümanların felsefe yapmaya başlamasıyla farklı bir boyuta ulaştı. Böylece birbirinden farklı Tanrı tasavvurları ve kanıtlamaları ortaya çıkmış oldu. Müslümanlar arasında bu farklılıkların oluşmasıyla birlikte ilk kez Gazzâlî tarafından öze dönüş yani yorumsuz inançlar dönemi başladı diyebiliriz. İleriki zamanlarda ise bu durum "Allah'ın mahiyeti hakkında akıl yürütme ve yorumlarla ilgili olarak Kur'an'daki müteşâbih ifadelerin bile soruşturulmaması ve bu ifadeler Kur'an'da nasıl belirtilmişse öylece kabul edilmesi" gerektiği savunuldu. Bununla da felsefeye karşı önemli bir cephe alındı. Gazzâlî'den sonra İbn Teymiyye de buna benzer bir çabanın içerisine girdi.

İbn Teymiyye'nin felsefe, mantık ve kelâmı eleştirmesi onun bir filozof ve kelâmcı kadar felsefî ve kelâmî problemlerle ilgilendiğini gösterir. O, naslarda kullanılan istidlal ve aklilik üzerinde durmanın öneminden bahseder; fakat sadece Kur'an metniyle sınırlı olan bir aklilik pratikte mümkün görünmez. Çünkü vahyi anlamak ve tefsir etmek de neticede aklî ve beşerî bir çaba gerektirmektedir.

İbn Teymiyye, aslında kelâmî Meşşâî ve İshrâkî çizgilerdeki felsefî terminolojiden arındırmak ve nasların istidlal ve temsil metodu uygulanarak te'vil ve teorilerle lâfzî/asli yapısından uzaklaştırılmasının önüne geçmek istemektedir. O, kelâmcıları istidlallerinde müşahede ve tecrübeyi bırakıp teorik konulara yönelmekle, ayrıca yükledikleri yeni manalar itibarıyla İslamî geleneğe yabancı bir terminoloji kurmakla suçlamaktadır.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması açısından baktığımızda İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için zihnî ve felsefî delillere ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin görüşlerini incelediğimizde ona göre Tanrı'nın varlığı bilgisine, delil getirmeye gerek kalmadan, doğuştan Allah'ın her insana verdiği fitrat sayesinde ulaşabiliriz. O, bu görüşüyle aynı zamanda kendisinden önce kullanılan Tanrı kanıtlamalarını da reddeder. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İbn Teymiyye'nin Fitrat delili iki yoruma zemin hazırlar. Buna göre, bir taraftan fitrat, doğar doğmaz insanlarda yaratılıştan Tanrı hakkındaki bilgiyi simgeler; diğer taraftan da o, ayetlere mahsus, zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o, birincisi ise o zaman İbn Teymiyye'nin bu kanıtı döngüsel; çünkü o gerçekte Tanrı tarafından yaratılan fitrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise o zaman fitrat, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilineceği yegâne araç olarak ayetlere mahsus duyu algısını varsayım olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır. Öteki iki araç -akıl ve vahiy- bu gaye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kurmuş gibi görünür. Ama eğer onun ifadesini fitratın, ayetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek o zaman onun katında göze batan bir çelişki ortaya çıkar. Bu, "onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın

varlığının ispatlarına uygulanması ya da yanlış uygulanması arasında var olan ilişkiyi" bize gösterir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan deliller, Tanrı'nın varlığı hususunda yapılan herhangi bir inancı icat ve inşadan çok var olan inancı teyit etme amacı taşır. Deliller, inanmayı inanmaya sevk etmek yerine, inananların imanlarına aklî temeller oluşturarak onların inançlarını sağlamlaştırır. Ortaya konulan bu deliller Tanrı'nın varlığı ihtimalini güçlendirir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılan delillerin, inanmak isteyen imana sevk edecek kadar ya da imanını güçlendirecek kadar rasyonel; inanmak istemeyeni bunda başarılı kılabilecek kadar da müphem olmamalıdır.<sup>92</sup>

Çalışmamızda gördük ki hem filozoflar hem de kelâmcılar Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken birçok delil kullanmışlardır. Onların niçin delil getirerek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıklarını birkaç sebebe dayandırabiliriz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı'nın varlığına delil getirme bizzat kutsal metinlerde yer alır. Çünkü biliyoruz ki, dinlerin hiç biri ortaya çıkar çıkmaz hemen kendilerini kabul ettirememiştir, bu sebeple çeşitli itirazlarla karşılaşmışlardır. Bu itiraz ve karşı çıkmaların bir kısmı şahsi, bir kısmı siyasi diğerleri de fikri mahiyette olmuştur. Özellikle fikri itirazlara cevap verme, itiraz edenlerin oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma ve dini toplum hayatına sağlam bir şekilde yerleştirme hayati bir önem taşır. Fikri bir itiraza ancak bir fikirle cevap verilebildiğinden; söz konusu olaya İslâm'ın doğuşu ve yayılmasını incelediğimizde bunu görebiliyoruz. Örneğin; müşriklerin Allah'ın varlığına ve ahirete inanmadıklarını bu yüzden de Hz. Peygambere itiraz ettiklerini biliyoruz. Yüce Allah onların bu itirazlarına gerek kendi varlığı ve birliğini kanıtlamak gerekse ahiret inancını sağlam bir zemine oturtmak adına delil, burhan, âyet gibi ifadeleri de kullanarak cevap vermiştir.<sup>93</sup> Kur'an bu konuda kozmik düzenden, varlık türlerinden, tabiat olaylarından, insanın fizyolojik ve psikolojik yapısından örnekler sunarak insan aklına ve vicdanına hitap eder. Bir ölçüde kelâmcıların ve filozofların kullandıkları gaye, nizam, imkân ve hudûs delillerinin esin kaynağının Kur'an olduğunu söyleyebiliriz.<sup>94</sup> Yani fikri tartışmalar dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Düşünerek, anlayarak ve aklımızı kullanarak Allah'ın varlığına inanmanın ma'kûl, inanmamanın ise mârazi bir hal olduğunu öne süren bizzat Kur'an'ın kendisi olmuştur.

2. Dini fikir ve kanaatlerin insanların hayatında taklit derecesinden çıkıp, tahkik seviyesine ulaşması ancak ciddi anlamda bir düşünmeyle gerçekleşir. İnsan, inanç konusunda bazen şüpheye düşebilir ya da şüphede olanların itirazlarıyla karşılaşabilir. Bu yüzden kendi şüphesini gidermek, inancından tatmin olmak; inanmayan ve şüphede olan birisini inandırmak ve onun şüphesini gidermek için delil kullanarak onu bu durumdan kurtarabilir. Tanrının varlığına inanma aynı zamanda bir bilgi meselesidir. Bu bilgiyi elde etmek için aklî bir faaliyette bulunmak gerekir.

---

<sup>92</sup> Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar - Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 117-118.

<sup>93</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 17-18.

<sup>94</sup> Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 66.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili kullanılan delillere baktığımızda hiçbir filozofun sırf bir ispata varalım diye bir delil ortaya atmadığını söylememiz mümkündür. Filozoflar, oluşturdukları felsefi sistemin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuşlardır. Tanrı'nın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse olmayan bir şeyi keşfetmeye çalışmaz. Delilleri ortaya koyanlar ve onları geliştirmeye çalışanlar aslında mevcut olan inançlarının aklî olduğunu da bizlere bir nevi sunmuşlardır. Dolayısıyla düşünce tarihinde asırlardır kullanılan, yeniden yeniden ifade edilen, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin aynı zamanda Tanrı'nın varlığına olan inancın makul olduğunun gösterme çabasının bir sonucu olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.<sup>95</sup>

#### Kaynakça

- Arvas, Hamdullah. *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafizikinin İlkeleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021)
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar - Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 211-233.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 39-86.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9/[Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı] (1995), 77-126.
- Doru, M.Nesim. "Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması". *Marife Dergisi* 3 (2009), 70.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Meali*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed et-Türkî. "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri". çev. Mahmut Kaya. *'Uyûnü'l-mesâil*. Klasik yayınlar; 8. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Hallaq, Wael B. "Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye". çev. Hasan Basri Yel. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 1/32 (2007), 227-244.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Keşf'an minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'u tearuz el -akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l Edebiyye, 1978.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Akidetü'l-Vâsitiyye*. çev. İsa Canpolat. İstanbul: Takva Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *er-Risaletü't-tedmuriyye (Tevhid Risalesi)*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *İhlas ve Tevhid*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Külliyât*. çev. Komisyon. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- Kıyıcı, Burhanettin. *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.

<sup>95</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 17-19.

- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özervarlı, Mehmet Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Pavlin, James. "İslam Felsefesi Tarihi I". çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu. *Sünni Kelam ve Kelami İhtilaflar*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitapevi, 2007.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (MÜİF), 1997.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Mahya Yayınları, 2015
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Muhammet. *İbn Teymiyye'nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları., 2009.