

Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye*

Wael B. Hallaq**

Çev. Dr. Hasan Basri YEL***

I

İbn Teymiyye eserlerinin okuyucusu ilk önce onun, Tanrı'nın varlığı hakkındaki söyleminin basitliğinden etkilenir. İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının apaçık olduğuna ve selim yaradılış sahibi bir müminin, Tanrı'nın var olduğunu herhangi bir derin düşünceye dalmaksızın bildiğine inandı. Bu, onun, Tanrı'nın varlığının bir bütün olarak dikkatlice düşünülüp kurulmuş ve tamamlanmış bir kanıtını akıl yürüterek ayrıntılarıyla izah etmek amacıyla niçin hiçbir zaman en hafif bir çaba göstermediğini açıklayabilir. Eserlerinin hiçbir yerinde o, bu mesele üzerinde kısa bir yorumdan daha fazlasını yapmaz, bunu da sadece, tartıştığı başka sorunlarla ilgili olarak yapar. Üstelik kanıtlarını yeniden kurmayı daha da çetin hale getirecek bir tarzda da, İbn Teymiyye'nin söylemi fazlasıyla cedel yöntemini izleyen ve delillerle çürütüp yenmeyi hedefleyen, bu sûretle de genel olarak olumsuzlama tutumuyla ifade edilen bir söylemdir. O, belirli bir felsefi veya tanrıbilimsel kanıtın yanlış yahut geçerlilikten yoksun olduğunu iddiâ ettiğinde, geçerli seçenek olarak düşündüğü şeyi her zaman bulup bize vermez. Bu, Tanrı'nın varlığı konusunun ele alındığı durumlarda özellikle doğrudur.

Buna rağmen, Tanrı hakkında amaca uygun ifadelerin, onun mantık, hukuk, diyalektik tanrıbilim ve metafizik meseleleri ele alan muhtelif incelemelerindeki yerleri belirlendiğinde, fikirlerinin genel bağlamı içinde, Tanrı'nın varlığının yaklaşık olarak tam bir kanıtını ayırt etmek mümkün hale gelir. Fakat bu mesele hakkında onun düşüncesinin tam bir yeniden kuruluşu, hem filozofların ve tanrıbilimcilerin mantık ve metafizik üzerine öğretilerine yönelik tutumu hususunda bir anlayışı, hem de onun kanıtlarında kullandığı bazı anahtar bilgilimsel kavramlara dâir yeterli bir değerlendirmeyi ön şart olarak gerektirir. Asıl işimiz deneyici bilgiliminden türetildikleri üzere onun kanıtlarıyla olacaksa bile, ilk önce bu iki yönü ele alacağız.

* *Acta Orientalia (Copenhagen 1991)* dergisinin 52. Cildi, 49-69. sayfaları arasında yer alan "Ibn Taymiyya on the Existence of God" adlı makalenin çevirisi.

** Canada, McGill University, Institute of Islamic Studies Öğretim Üyesi.

*** M.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

II

İbn Teymiyye, Yunan ve İslâm filozoflarının ispatlarını, yalnızca Tanrı'ya özgü olması gereken niteliklere sahip olmayan bir ulûhiyetin varlığını, bir şey ispat ediyorsa eğer, ispat eden, çok fazla soyut ispatlar diye kayıtsız şartsız bir şekilde reddetti.¹ İbn Teymiyye felsefî kanıtların, kuşku ve kararsızlık uyandırdığından dolayı güvenilmez olduklarını, anlaşılması zor, genel bir Tanrı fikrinden başka hiçbir şeyi tanıtlamadıklarını kesinlikle iddiâ eder. Çoğu kez bir grup olarak filozoflara saldırılarını başlatmasına karşın, İbn Teymiyye'nin, 'sapkın' filozofların, falâsifanın temsilcisi ve önderi olarak tutarlı bir tarzda zihniyetini iyice incelediği kişi İbn Sînâ, eleştirilip yok edilecek felsefî sistem modeli olarak kabul ettiği de İbn Sînâ'nın metafiziğidir.

İbn Teymiyye tarafından farkına varıldığı gibi, özelde İbn Sînâcılık geleneğinde², genelde de felsefe türünde (falsafa) Tanrı'nın varlığı lehindeki ispatların kökeni, filozofların mantık öğretilerinde, burada en fazla önemli olan öz kuramında bulunur. Bu öğretiye göre, sırf bir öz olması bakımından özün varoluş ile zorunlu ilişkisi yoktur, çünkü varoluş mâhiyete ayrıca eklenir, yoksa onun kurucu unsuru değildir. Bu nedenle varoluş öze ya zihinde ya da dış dünyada bitişebilir, fakat tam mânâsıyla öz olarak düşünülürse, o ne zihinde ne de dış dünyada var olur.³

Aynı tarzda, bir öz kendinde ne tümel ne de tikeldir, onun tümel olması için de, yalnızca zihinde bulunan bir ilinek olan tümelliğin, zihin, zihin-dışı tikellerden özü soyutladığı zaman, o soyutlanan öze ilâve edilmesi gerekir.⁴ Fakat böyle bir soyutlama, tikellere mahsus öze sınırlandırılmaz, çünkü zihin, İbn Sînâ'nın dışsal gerçeklikte "çokluğa paylaşılan" şey olarak ayırt edici niteliğini belirttiği şeyi de soyutlar.⁵ Bu yüzden, tümellik, özden ayrılabilir olduğu halde, dış dünyada gerçekten var olur.⁶

Yukarıda sözü edilenlerden, felsefî mantıkçılar tümellerin üç tipini türettiler: tabiî, mantıkî ve zihnî. Tabii tümel (*el-kullî el-tabî'î*) kendinde olduğu gibi mâhiyet olarak tanımlanır, yani, o ne bir tümel ne de bir tikel, ne var olan ne de var olmayan, ne bir ne de çok, vb. olduğu zaman; o mutlaktır (mutlaq) ve herhangi bir şeyle kayıtlı değildir (bi-shart lâ shay). Mantıkî tümel (*el-kullî el-mantiqî*), öte

¹ Tawhîd al-Ulûhiyya, ss. 49–50; Muwâfaqa, 2: 253–254; Tawhîd al-Rubûbiyya, s. 11.

² İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın varlığına dair ispatlarının tam bir tahlili için, bk. Davidson, *Proofs*, s. 281–310, özellikle s. 298–304 ve *Encyclopedia Iranica*, 3: 76 vd. içinde İbn Sîna konusunda Michael Marmura'nın yazdığı bölüm.

³ İbn Sînâ, *Shifâ': Madkhal*, s. 15; Tûsî, *Sharh al-Isharat*, 1: 202–203; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," s. 35, 36; krş. Rahman, "Essence and Existence," ss. 3 vd.

⁴ İbn Sînâ, *Shifâ': Madkhal*, s. 65; Lawkarî, *Bayân al-ḥaqq*, ss. 181, 183; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," ss. 34–35, 53 (n. 5).

⁵ İbn Sînâ, *Shifâ'*: s. 66; Lawkarî, *Bayân al-ḥaqq*, s. 181.

⁶ Ayrıntılı bir tahlil için bak Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," s. 35 vd. ve *Against the Greek Logicians*'a yazdığım girişin I. Kısım, ii-iii bölümler.

yandan, sırf tümellik olması bakımından tümelliğin ilineğidir; o mutlaktır ve bu yüzden herhangi bir şeye bitişik olmayandır (mutlaq bi-şart el-ittlaq), mantıki bir yapı olarak da onun, yalnızca zihinde bulunduğu kabul edilir. Nihâyet, zihni tümel (*el-kullî el-aqlî*) kendinde tabiatın ve kendinde tümelliğin zihindeki birleşmesini, yani, tümellik ile kayıtlı tabiatı (bi-şart la şey) simgeler.⁷ Şimdi, başkalarının yanı sıra, İbn Sînâ da, Tanrı'yı mutlak varlık (*al-wujûd al-mutlaq*) ile bir tuttu, bu varlık hakkında da, olumlu sıfatların bir inkârı ile kayıtlı olan (bi-şart nafy el-umûr el-thubûtiyya) bir tasavvuru benimsedi.

Bu arka plana rağmen, İbn Teymiyye, tümellerin zihin dışı dünyada asla mevcut olamayacağına, aksine yalnızca zihinde var olabileceğine inandı.⁸ Dış dünyada sadece bireyselleşmiş tikeller var olur, özel, seçik ve biricik olan tikeller.⁹ Doğrusu, İbn Teymiyye'nin iddiasına göre, dışsal bireyseller öylesine biriciktir ki, onlar, üyesi olarak altında sınıflandırılacakları dışsal bir tümelin oluşumuna imkân tanımazlar. Bu bireyseller arasında yalnızca bir benzerlik yönü veya yönleri var olabilir ama onlar her bakımdan özdeş olamazlar.¹⁰ Bundan İbn Teymiyye şu sonucu çıkarır: cins, tür ve ayırımın tümelliği öz olamaz, çünkü tümel; zihnin gerçek, tabii dünyadaki bireyselleri bilinir kılmak için alıkoyduğu ortak, genel bir anlamdan daha fazla bir şey değildir. Buna göre, tabii, mantıkî veya zihni olsun, bütün tümeller, sadece zihni varoluşa sahiptirler, aynen, herhangi bir şey ile kayıtlı olduğu veya olmadığı andaki mutlak varlık gibidirler.¹¹ İbn Teymiyye'nin iddiasına göre, eğer mutlak varlık, zihni bir kavramdan ibaret ise, o zaman Zorunlu Varlık, filozoflar onu ispat ettiklerini iddia ederler, dışsal gerçeklikte değil, aksine yalnızca zihinde var olur.¹² Bunun için, felsefi kanıt özel, biricik bir Tanrı'yı değil, fakat daha ziyade kendisinin altında çok çeşitli ve belirsiz ayrı varlıklar

⁷ İbn Sînâ, *Şifâ'*: *Madkhal*, s.65 vd.; aynı müellif, *Najât*, ss. 256–257; Lawkarî, *Bayân al- haqq*, ss. 181–183; Ahmadnagarî, *Jâmi al-'Ulûm*, 3: 192–193, "mâhiyya" terimi altında, ve 1. 413–414, "jins" terimi altında; Tahânawî, *Kashshâf*, 2: 1261 vd. "kullî" terimi altında; Heer, "Al-Jâmi's Treatise on Existence," s. 227; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," ss. 39–42.

⁸ bk. misal olarak, *Naqd*, ss. 164, 194–196; *Jahd*, ss. 118, 119, 204, 233; *Muwâfaqa*, 1: 128–129, 176 vd., 180; 2: 236 vd.; *Furkân*, s. 154; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, ss. 88 vd. 157 vd.; *Tawhîd al-Ulûhiyya*, s. 47. Onun eleştirisinin çok ayrıntılı bir uyarlaması *Radd*, ss. 22–30, 62–80'de, çeşitli yerlerde bulunabilir. Aynı zamanda bak *Muwâfaqa*, 1: 128 vd., 175–177, 178–179; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, ss. 88–89, 156–158, 163–164. İbn Teymiyye'nin realizm eleştirisi ile tümeller hakkında onun kendine ait fikirleri incelenmeyi bekliyor. Filozofların tümeller teorisini İbn Teymiyye'nin algılayışını, diğer taraftan, Gazali'nin algılayışı ile farklarını belirtmek üzere karşılaştırmak öğretici olur. Bak *Tahâfût al-Falâsifa*, ss. 86–87.

⁹ *Muwâfaqa*, 1: 128, 129.

¹⁰ Aynı eser, 1: 65, 177. s. 65'de, o, Kur'ân'a dayanarak bireysellerin biricikliği görüşünü savunur. Aynı zamanda bak *Naqd*, s. 196.

¹¹ *Muwâfaqa*, 1:174 vd.; 2: 237; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, p. 163 vd.

¹² *Tawhîd al-Ulûhiyya*, ss. 47–48; *Muwâfaqa*, 1: 128–129; *Furqân*, s. 118; *Mashî'a*, s. 153.

bulunan kategorik ve tümel bir özneliği (wasf kullî) ispat eder.¹³

Üstelik İbn Teymiyye hem müsellemler ispatın tartışılmaz aleti olarak, hem de, aslında, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin zekice aracı olarak kıyası şiddetle eleştirdi. Onun İbn Sinacı tümeller kuramını reddetmesi, kategorik kıyasın yararını büsbütün inkâr etmesine sebep oldu. O sarsılmaz bir şekilde inandı ki öncüllerde zaten bulunmayan hiçbir şey sonuçta yoktur, kıyas, biçimsel olarak geçerli¹⁴ olsa bile, gerçek dünya hakkında yeni bilgiye ulaşmaya zerre kadar yardımcı değildir.¹⁵ Eğer Tanrı'nın varlığı sonuç önermesinde içerilirse, o zaman o öncüllerde de bulunmalıdır, bu durumda ise, Tanrı'nın varlığı sadece ifade edilecektir, ispat edilmeyecektir.

Sonucun öncülde zaten içerilmeyen hiçbir şey sunmadığı fikri bize İbn Teymiyye'nin gerçekçi tümeller kuramını reddetmesini hatırlatır. Deneyci bir bilgi görüşünü benimseyen İbn Teymiyye, vahiy bir yana, bilgi edinme sürecinin, duyu algısından geçen tikel nesne ve olayların tecrübesi ile başladığı inancına sahip olmayı sürdürdü. Tümellerin zihinde oluşumu, tikellerin gözlemi ile başlar, çok sayıda gözlemlenmiş tikellerde bulunan bir niteliğin veya niteliklerin suretini çıkarmakla da, biz, bu türlü varolan tikeller hakkında genel bir kavrayışı açık ve kesin bir biçimde belirtebiliriz, formüleştirebiliriz.¹⁶ Bu gibi niteliklerin suretini çıkarırken biz tamamen, bir tikel ile diğeri arasında bir analogi düzenleme yeteneğimize güveniriz; mevcut tikeller ile analogi aleti olmaksızın asla hiçbir tümel olamaz.¹⁷ Şimdi, Tanrı analogik çıkarıma tabi tutulamaz çünkü O, başka herhangi bir varlığa kesinlikle benzemez. Analogiye uygun olmadığı için, O, tümel bir önerme sınırları içinde tutulamaz. Bu nedenle ne analogi ne de kıyas O'nun varlığını ispat etmede yeterli olacaktır.¹⁸ Bundan açıkça, genellikle geçerli çıkarımlar üçlüsü içinde sonuncusu olan tümevarımın da,¹⁹ bu gaye için bir işe yaramadığı sonucu çıkar.²⁰

III

Tanrı'nın başka herhangi bir varlığa benzemediği ve hiçbir denginin olmadığı,

¹³ *Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 11; *Muwâfaqa*, 1: 14; *Radd*, ss. 138, 356; *Jahd*, ss. 130–131. İbn Sina ile farklarını belirtmek üzere karşılaştırdı, *Najât*, ss. 266–271, burada o şu önermesini ispat eder ki "Zorunlu Varlık çoklukla ilişkilendirilemez çünkü O ne benzere ne de zıdda sahiptir."

¹⁴ *Radd*, ss. 252, 293; *Jahd*, ss. 211, 217; *Kulliyât al-Mantîq*, s. 260. Bu konuda daha fazlası için bak *Against the Greek Logicians*'a yazdığım giriş Kısım I, Bölüm vi.

¹⁵ *Radd*, ss. 251, 355; *Jahd*, ss. 211, 235.

¹⁶ *Naqd*, ss. 188, 196, 206; *Muwâfaqa*, 2: 222; *Radd*, s. 368; *Jahd*, s. 238.

¹⁷ *Radd*, ss. 107–108, 113 vd.; *Jahd*, ss. 106–107, 112–113, 115; *Tawhîd al-Ulûhiyya*, s. 47.

¹⁸ *Muwâfaqa*, 1: 14; *Jahd*, s. 141.

¹⁹ bk. misal olarak, Abû Hâmid al-Ghazali, *Maqâşid al-Falâsifa*, s. 66; aynı müellif, *Mi'yâr al-'Ilm*, s. 131.

²⁰ bk. yine de, aşağıdaki dipnot 41.

İbn Teymiyye'nin, doğru olduğunu kararlılıkla savunduğu kadar ispat etmediği bir önermedir. Tanrı'ya yüklem kılınan sıfatlar, ancak yaratılmış evrende bulunan nitelikler ile Yaradan'da bulunan hususi özellikler arasındaki ilişkiyi kavrayabildiğimiz ölçüde anlaşılabilirler. Varlık olması bakımından varlık, örneğin, hem mümkün hem de Zorunlu varlıklara yüklem kılınır. Fakat Zorunlu varlık, mümkün varlıklarinkine benzemeyen bir varoluşa sahiptir; önceki, ezeli bir varoluşa sahip olarak, O'nu bütün mümkün varlıklardan keskin bir şekilde ayırt eden ebedîlik niteliklerine mâliktir. Bu türlü ayırımın bir benzeri hem karda hem de fildişi renginde bulunan beyazlıktır; her ikisi de beyaz olarak tanımlanır, fakat fildişi renginin daha solgun beyazının aksine karın beyaz renginin kuvveti ve saflığı bu iki renk arasına bir sınır çizer.²¹ Yaratılmış varlıklarca sahip olunan bütün nitelikler, misal olarak, sevgi, rahmet, cömertlik vb. daha güçlü ve vurgulu bir biçimde Tanrı'ya yüklem yapılırlar. Bir taraftan, Zorunlu Varlık'ta, diğer taraftan, mümkün varlıklarda da bulunan nitelikler hakkındaki bu analogik yüklem kılma ispatı (tashkîk), İbn Teymiyye tarafından biraz daha ileri götürülmez. Birçok tanrıbilimci ve filozof gibi, o, bu yüklemenin, bunun sonucu olarak da benzersiz bir Ulûhiyetin varoluşunu ispat etmekten ziyade var sayıyor²² gibi görünür.²³

Her ne hal ise, Tanrı'nın benzersizliği O'nun varlığını ispat ederken herhangi bir çıkarım kullanma ihtimalini dışarıda bırakır. Doğrusunu isterseniz, İbn Teymiyye'nin ısrarla iddia ettiğine göre, Tanrı'nın varlığı ne tündengelimli ve tümevarımlı çıkarım aracılığıyla, ne de, hatta başka herhangi bir çıkarım vasıtasıyla ispat edilebilir.²⁴ İbn Teymiyye'nin burada gerçekte ısrarla savunuyor olduğu şey, belirli şartlar altında bazı insanların akla dayanan kanıtlara son çare olarak başvurması gerekebilirse de, O'nun varlığı hakkında en uygun bilginin veya ispatın, çıkarımdan başka vasıta aracılığıyla elde edildiğidir.²⁵ En sonunda, İbn Teymiyye kendileriyle Tanrı'nın varlığının bilinebileceği iki vasıtayı geçerli kabul eder; birincisi, adeta, hiçbir çıkarım içermeyen sezgisel vasıta, ikincisi ise akıl yürütme melekelerini kullanmayı gerektirir.²⁶ O, kayıtsız şartsız önceki vasıtayı benimsediği ve savunduğu halde, daha sonra göreceğimiz gibi, sonrakine karşı o, epey karşıt duygular dışı vurur, onun konumu da çelişkili olarak bile yorumlanabilir. Fakat yazılarındaki bu sıkıntıyı ele almadan önce, Tanrı'nın varlığının

²¹ *Jahd*, s. 145. Aynı zamanda bak *Tawhîd al-Ulûhiyya*, s. 48.

²² *Mufaşşal*, s. 40.

²³ Analogik yüklem (veya analoginin) kullanımı konusunda derin görüşlü eleştirel bir çözümleme için, bak Kaufmann, *Critique*, ss. 183–189.

²⁴ *Radd*, s. 356; *Jahd*, s. 235; *Mufaşşal*, s. 40; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 15.

²⁵ *Tafşîl*, s. 41; *Muwâfaqa*, 2: 254–255; *Fitrat*, ss. 325–326.

²⁶ *Fitra*, s. 325. aynı zamanda bak *Radd*, ss. 254–255 (*Jahd*, s. 213), burada o, bilinebilir herhangi bir şey hakkında bilgi elde etmenin daima birden fazla yolunun bulunduğunu itiraf eder, gerçi bu yollardan birçoğu gereksizdir. Bu ifade, bu yolların, kategorik bakımdan çıkarımsal sıfatıyla sınıflandırılacak olan akıl yürütme tipleri veya kipleri oldukları manasına alınmalıdır.

kendisiyle bilineceği meşru ve tabii yol olduğunu düşündüğü şey konusunda onun görüşlerini inceleyelim.

İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının, ilk anda görüldüğünden çok daha anlaşılması güç bir kavram olan fitrat²⁷ aracılığıyla bilindiği ifadesini bıkip usanmadan tekrar eder. Fataha fiilin temel anlamı yaratmak yahut varlık vermektir,²⁸ bunun sonucu olarak da fitrat terimi tabii anlayış melekesini, ya da zihinlerimizde algılar üreten edinilmiş akıl yürütme yöntemlerinin aksine değişmeden kalan yaratılıştan olan kavrayış yetisini gösterir. Fakat İbn Teymiyye bu kavrama, bilgi edinmenin bir kaynağı ya da işleyiş biçimi olarak işlev görmeye onu yetenekli kılan ilave anlamlar verir. Bununla beraber, bilgi elde etmek için fitrat yetisinin, hiçbir çıkarımsal süreç içermediği anlaşılmalıdır, daha sonra mevcut kavramın, işlevi çıkarımsal işlemleri yürütmek olan zihinden ('aql) ayırt edilmesi bu anlamdadır.²⁹ Fitratla bütünleşen bilgi sadece oradadır, onun asıl kaynağı da Tanrı'dan başkası değildir.³⁰

Doğruyu yanlıştan ve yararlıyı zararlıdan ayırt edebilelim diye Tanrı bizde fitratı yarattı. Doğru ve yararlı olan şey fitratımıza çekici gelir oysa yanlış ve zararlı olan şey gelmez.³¹ Selim ve bozulmamış olması şartıyla, fitrat hakikat ışığını görür. Hiçbir engel görüşüne mani olmadığında sağlıklı gözün güneşi görebilmesi ile tamamen aynı tarzda, bu türlü bir fitrat kötücül öğelerle lekelenmedikçe veya bozulmadıkça fitratın hakikati tanınması da böyle gerçekleşir.³² Tanrının içimize sağlamca yerleştirdiği (*arkazahâ Allâh*) bu fitrat nedeniyledir ki biz, sadece O'nun varlığını değil fakat aynı zamanda O'nun kudretini, azametini ve evrendeki başka herhangi bir şeye üstünlüğünü onaylamaya karar veririz.³³

Selim fitratta Tanrı'nın varlığının köklü bilgisi o halde zorunludur (*darûrî*), zerre kadar çıkarım gerektirmez.³⁴ İbn Teymiyye çok sık olarak *fitrat* terimini *darûra* kelimesi ile birleştirir (misal olarak, ilm *fitrî darûrî*),³⁵ bu suretle *fitrî* bilginin, beşerî kavrayış yetisine aşılıp öğretildiği, bundan dolayı da zorla kabul ettirilip benimsetildiği, fikrini vurgular. Tahmin edilebileceği gibi, ortaçağ İslâm teknik terminolojisinde *darûra* kavramı, muktasab teriminin, yani çıkarıma veya

²⁷ *Muwâfaqa*, 2: 19, 254, 263; *Tauhid al-Rubûbiyya*, ss. 15, 72; *Tafsîl*, s. 41; *Naqd*, s. 39; *Tauhid al-Ulûhiyya*, ss. 45, 47, 48; *Fitrat*, 325 vd.; *Mufaşşal*, ss. 40, 45. aynı zamanda bk. İbn Qayyim al-Jawziyya, *Shifâ'*, s. 302 vd.

²⁸ İbn Manzur, *Lisân al-'Arab*, 5: 56b vd.

²⁹ Bak *Fitra*, s. 328, burada İbn Teymiyye *Fitra* ile '*aql* (us, zihin) arasındaki farkı belirtir.

³⁰ *Tafsîl*, s. 41; İbn Qayyim al-Jawziyya, *Shifâ'*, s. 283; İbn Manzur, *Lisân*, s. 56b.

³¹ *Mufaşşal*, s. 32; *Naqd*, s. 29.

³² *Fitra*, s. 326; *Mufaşşal*, s. 247.

³³ *Fitra*, ss. 325, 329, 333; *Mufaşşal*, ss. 40, 45; *Tafsîl*, s. 41.

³⁴ *Muwâfaqa*, 2: 10.

³⁵ bk. misal olarak. *Tafsîl*, s. 41; *Muwâfaqa*, 1: 76; 2: 263; *Mufaşşal*, s. 45; *Fitra*, ss. 329, 333. Aynı zamanda bak aşağıda dipnot 45.

tümdengelimine dayanan bilginin, karşıtı idi.³⁶ Darurî olan bir bilgi, algılama yetisinin, karşı karşıya geldiği andan itibaren kendisine direnemediği bilgiyi temsil eder. Parmağım bir aleve değdiğinde, acı algısı bende, parmağımın aleve dokunduğu olgusu ile acım arasındaki ilişki hakkında düşünceye dalmak zorunda ya da muktedir olmaksızın, zaruri olarak ortaya çıkar. Bu anlamdadır ki fitrat Tanrı'nın varlığının dolaysız ve zorunlu bilgisini verir.

Fakat Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yeltenen akla dayalı ve ayrıntılı kanıtlar öne süren tanrıbilimci ve filozofların büyük çoğunluğu ne olacak? İbn Teymiyye ısrarla, doğuştan zaten bilinen şeyin varlığını ispat etmek amacıyla kanıtlara başvurmayı zorunlu bulan herhangi bir kimsenin, bozuk bir fitrata sahip olması gerektiğini iddia etti. Çünkü fitrat, erdemli ve sağlıklı bir çevreden soyutlanması ve bu yüzden hatalı ve sapkın olan fikirlere ve kanılara maruz kalması yoluyla bozulabilir. İbn Teymiyye'nin kendine özgü deyimlerle, erdemli bir çevre, Kur'an'ın ruhunda ve sözel anlamında ve Peygamber'in Sünnet'inde açıklanan hakikî İslam'ı simgeler; yanıltmalar ve yanıltmacalar, kurgusal tanrıbilimcilerin (mutakallimûn) 'sapkın' öğretilerine, daha da özel olarak İbn Sînâ, İbn 'Arabî ve onların benzerleri gibi filozof ve mistikler tarafından desteklenen sapkınlıklara ait olur.³⁷ Biz o halde İbn Teymiyye'den şu sonucu çıkaracağız ki, Tanrı fitratı selim ve mükemmel durumda yaratır, onun selim oluşunu sürdürmek de bireyin elindedir.³⁸ O, tanrıbilimcilerin ve filozofların, zihne onulmaz şüpheler atacağı bunun sonucu olarak da bireyin kâdiri mutlak Tanrı'ya (Almighty) inancını derinden sarsacağı kesin olan öğretilerinden uzak durmanın bireye bırakıldığı hususunda bol bol açıklama yapar.³⁹

Yanıltıcı tanrıbilimsel ve felsefî öğretilerin fitratı bozma yeteneği, İbn Teymiyye'nin zihninde, akla dayanan kanıtlar tarafından Tanrı'nın varlığını ispat etme imkânına engel oluyor gibi görünmez. Tanrı hakkında çıkarımsal bir bilgiye imkân veren Abû Ya'lâ İbn el-Farrâ'nın görüşünü uygun bulması sebebiyle aktarmasından başka,⁴⁰ İbn Teymiyye bu hususu bir anahtar paragrafta, Tanrı'nın varlığı başlıca fitrat tarafından bilindiği haldе, O'nun varlığının nazar, yani çıkarım veya kuram vasıtasıyla bilinebilmesinin mümkün olduğunu her bakımdan açıklar.⁴¹ Daha önce kaydettiğimiz gibi, buna benzer ifadeler, İbn

³⁶ Bak, misal olarak, Baghdâdî, *Uşûl al-Dîn*, s. 8.

³⁷ *Jahd*, ss. 138–139; *Mufaşşal*, ss. 140–141.

³⁸ *Fitrat*, s. 325.

³⁹ bk. misal olarak, *Muwâfaqa*, 2: 253, burada o, *Fitrat* üzerinde filozofların olumsuz etkisini açıkça dile getirir. Aynı zamanda bak *Radd*, ss. 147–148; *Jahd*, ss. 138–139.

⁴⁰ *Tasawwuf*, s. 377. Abû Ya'lâ İbn el-Farrâ' beşinci/onbirinci yüzyılın ilk yarısı esnasında şöhretinin doruğuna ulaşan en önde gelen bir hanbalî tanrıbilimci ve hukukçu idi.

⁴¹ *Fitra*, ss. 325, 329: ("fahya lî al-aşl danrıyya wa-qad takun na zarıyya [s. 325, satır 5]). Çıkarımlar hiyerarşisinde *a fortiori* kanıtı üstün bir yer tahsis eder. Bak *Muwâfaqa*, 1: 14; *Radd*, s. 150; *Jahd*, s. 141.

Teymiyye'nin "hiçbir kıyas, analogi veya her hangi bir başka çıkarım, Tanrı'nın var olduğunu lâıyıkıyla ispat edemez" şeklindeki sayıca pek çok iddialarıyla çelişiyor gibi görünür.⁴² Akla dayanan kanıtların reddedilmesini tamamen koşulsuz olarak anlarsak bu ifadeler arasındaki uyumsuzluğu izah etmek son derece zor olacaktır. Oysa gördüğümüz gibi, İbn Teymiyye bozuk bir fitratın Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşma becerisine sahip olabileceği ihtimalini hesaba kattığı için,⁴³ biz o zaman onun reddini, selim fitrata sahip olmayan kişiler örneğinde koşullu olarak yorumlamak zorundayız. Böyle fitrattan yoksun olan bireyler o zaman bile Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşma becerisine sahip olabilirler, gerçi onların bilgisi bir birinci basamağa mahsus sayılmaz. Bu, İbn Teymiyye'nin, çıkarıma dayanan dolaylı bilginin (nazarî, muktasab) dolaysız, zorunlu bilgiye (darûrî) göre aşağı bir konumda yer aldığı şeklindeki bilimsel postülatıyla mükemmel bir surette uyumludur. İbn Teymiyye'nin, Tanrı'nın varlığının yakinen bilinmek zorunda olduğu şeklindeki öncülünü kabul edersek, gerçi kabul etmek zorundayız, onun adına, tam kesinlikle sonuçlanamayan akla dayanan kanıtları onaylamadığını anlayacağız. Onun, bozuk fitratlı bir kişinin Tanrı'nın varlığının bilgisi hakkında kendi yöntemini akıl yürüterek bulmasına her şeye rağmen göz yumması da anlaşılabilir çünkü fitrat bir kere bozuldu mu, onun kendi özgün, selim durumunu tekrar ele geçirmesinin hiçbir çaresi yoktur, Tanrı'nın varlığına dair bilgiye erişme ile meşgul herhangi bir girişim de, kesinlikle hiç yoktan iyidir. Kurgusal tanrıbilimcilerin çoğunluğunun, örneğin, her ne kadar kusurlu fitratlara sahip oldukları düşünüldü ise de, onlar, ne de olsa, İbn Teymiyye'nin ispat etmeye çalıştığı aynı Tanrı'nın varlığını ispat etmek için gayret ediyorlardı.⁴⁴

IV

Bir başka güçlük, İbn Teymiyye'nin biraz önce ifade edilen, selim fitratın bize Bizzat Tanrı tarafından bahşedildiği iddiasından çıkar. Kanıt, Tanrı'nın var olduğunu ve kendisiyle O'nun varlığını saptayıp emin olabileceğimiz mutlak aracı bize O'nun temin ettiğini önceden varsaydığı için döngüsel görünür. Buna rağmen, İbn Teymiyye'nin kanıtının aslında döngüsel olduğu hükmümüzde acele etmeyi arzu etmemeliyiz; bunun yerine, eğer böyle bir hüküm kaçınılmaz ise, o, İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın varlığına özgü kanıtının tümü üzerinde iyice düşünüldükten sonra ancak bu şekilde karara bağlanmalıdır. Bizim ihtiyatlı olma uyarımız, özellikle müellifimizin, bunda ve diğer söylem sahalarında döngüsel akıl yürütmenin sürekli tehdidinin keskin farkında olma durumu göz önüne alınsa, boşuna sayılmaz. Vahye dayanan herhangi bir ispatı reddetmeye, örneğin, onu

⁴² bk. yukarıdaki dipnot 24.

⁴³ *Fitra*, s. 330.

⁴⁴ Aynı eser, s. 329. Aynı zamanda bak *Tafsil*, s. 41, burada o, kendi özgün fitratını kaybedenler için Tanrı'nın varlığının delilinin ve ispatlarının bol olduğunu ifade eder.

iten tamamen bu farkında oluşturun, çünkü vahiy, her şeyden önce bizzat kendisi ispat edilmesi gereken bir ulûhiyeti önceden varsayar.⁴⁵ Bundan başka, böyle bir hüküm, İbn Teymiyye'nin, doğduktan sonra bilgi edinmelerini mümkün kılan selim algı yetileriyle donatılmalarına rağmen, insanların hiç mi hiç bir bilgiye sahip olmaksızın doğduklarına inandığı olgusunu hesaba katmalıdır.⁴⁶

Eğer, denildiği gibi, Tanrı bize fitrat aletini bahşettiyse fakat O'nun öz varlığının bilgisini bize aşılamadıysa, o zaman fitrat bu tür bilgiye nasıl ulaşır? Yazıları boyunca, İbn Teymiyye sık sık, Tanrı'nın varlığının, O'nun bu dünyada varlık verdiği Göstergeler (âyet) aracılığıyla bilindiğini kesin bir biçimde iddia eder.⁴⁷ Işığını gözlemlediğimizde bir güneşin var olduğunu yakinen bildiğimiz gibi tıpkı, çok sayıda Âyetten herhangi bir tanesini görür görmez kişisel bir Tanrı'nın var olduğunu keza biliriz.⁴⁸ Dünyadaki her şey, o bir böcek, bir güneş, bir nehir, bir dağ, vb. olsun, Yaratıcı'nın bir âyeti'dir. Âyetlerin sayılması imkânsızdır, beheri de her biri de tek ve eşsiz Yaratıcı'ya işaret eder.⁴⁹ Tanrı, her âyet'te görülür, çünkü hiçbir Âyet, Onun tarafından yaratılmış olmaksızın var olamaz. Bu sebeple, İbn Teymiyye'ye göre, Tanrı ile herhangi bir belirli Âyet arasında varlıkbilimsel ve mantıksal zorunlu bağlaşıklık (talâzum) ilişkisi vardır, bu bağlaşıklığın kavranması da, hiçbir şüpheye asla izin vermez.⁵⁰ Bir yaratık kendi Yaratıcısıyla bağlaşıklık olmaksızın hiçbir varoluşa sahip olamaz.⁵¹ Bir Âyet bir kere gözlemlendi mi, zorunlu bir bilgi meydana çıkar ki Tanrı vardır, çünkü âyet, bir orta terimin aracılığı olmaksızın gösterileni zorunlu tutar; o halde çıkarımlar gereksiz-

⁴⁵ *Uşûl*, p. 230.

⁴⁶ *Naqd*, s. 194. Bu, İbn Teymiyye'nin şu görüşüyle uyum içindedir ki, insanlar, bir tarafsızlık durumu içinde selim Fitrat ile birlikte doğarlar, fakat ömürleri boyunca onlar, dinlerden herhangi bir tanesine mensup olmayı seçerler. Ancak, Fitrat selim olmayı sürdürürse, kişi kaçınılmaz surette İslâm'ı benimseyecektir, fakat o bozulursa, kişi, bir başka dine bağlanacaktır. İbn Teymiyye'nin ve diğerlerinin düşüncesinde bu mesele hakkında daha fazla bilgi için, bak *Fitra*, ss. 325 vd.; *Mufaşşal*, s. 247; Wensinck, *Muslim Creed*, ss. 214–216.

⁴⁷ Tanrı'nın varlığına dair İbn Teymiyye'nin kanıtı hakkındaki bir dipnotta, H. Laoust, *Fitrat* kanıtını, Âyetler kanıtıyla aslen ilişkisiz görüyor gibi görünür. Bak onun *Essai*, s. 153. Bu görüşün doğruluğu, İbn Teymiyye'nin yazılarında ispat edilmez. Bak, özellikle, *Fitra*, s. 325 vd., burada Fitrat, edinilen ve çıkarımsal bilgi ile sürekli bir biçimde mukayese edilir ve daruri bilgiyle birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanılır, sonraki, diğer şeylerin yanı sıra, duyu algısı aracılığıyla elde edilir (mahsûsât). Aynı zamanda bak *Tawhîd al-Ulûhiyya*, s. 48, ve aşağıdaki dipnotlar 53 ve 71.

⁴⁸ *Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 9; *fitra*, ss. 325, 328. İbn Teymiyye'nin âyetler kanıtını, bu tür bir kanıtı, sonuçtan sebebe doğru ilerleyen bir tanıt olarak düşünen Aristoteles'in kanıtıyla aradaki farkı göstermek üzere karşılaştır. Bak *Analytica Posteriora*, I, 6 75a 31 vd.

⁴⁹ *Jahd*, ss. 212–213, 189.

⁵⁰ *Tawhîd al-Rubûbiyya*, p. 74. Bağlaşıklık (talâzum) konusunda bir tartışma için, bak *Radd*, ss. 201 vd., 162 vd., 165 vd.; *Jahd*, s. 189, ve ss. 154 vd., 157.

⁵¹ *Jahd*, s. 189.

dir.⁵² Bireysel âyetlere dayanan bu fitrî bilgi,⁵³ İbn Teymiyye'nin, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin bir vasıtası olarak kıyası reddetmesini destekleyen bir diğer nedeni açığa çıkarır. Her yaratılmış nesnede, diyor o, Tanrı'da daha azametli ve daha ulvî biçimde bulunan nitelikleri gözlemleriz, bu da bize, azameti, O'nun kendine özgü işlerinde bedîhî olan, özel bir Tanrı'nın kusursuz bilgisini verir. Her yaratılmış nesnede, Tanrı'nın bilgisine, iradesine, kudretine, hikmetine, rahmetine, vb. tanıklık ederiz.⁵⁴ Kıyas, diğer taraftan, eğer dünya yaratıldıysa o zaman bir Yaratıcı olmalıdır beyanını doğrulamaktan daha iyisini yapamaz. Kıyasın tümel mâhiyeti bize, aslından farklı, en iyimser yorumla bile genel, bir Tanrı bilgisi verir.⁵⁵

Her ne kadar tek tek âyetler, Tanrı'nın varlığının kesin bilgisini zihinlerimizde hâsıl etseler de, bu tür var oluşun son derece güçlü bir bilgisini gerçekleştiren kıyas kabul etmez bir âyetler dizisi vardır. Bunlar, Muhammed'in şahsında temsil edilen peygamberliğin aracılığıyla gerçekleştirilen mucizelerdir. Yaygın âyetler alışıldığı şekilde dünyada mevcut oldukları halde, mucizeler, olayların alışılmış zamanmekansal sırasının bir ihlalini simgelerler (kharq al-'âda) bu sıfatla da Tanrı'nın varlığının olağanüstü tanıtılma gücü taşıyan bir ispatını oluştururlar.⁵⁶ İbn Teymiyye bu gibi mucizelerin açıkça, olağanüstü önemli olduğunu düşünse bile,⁵⁷ ispatlar olarak onların değerinin olağan, alışılmış âyetlerden bilgibilimsel bakımdan üstün olduğu fikrini hiçbir yerde beyan etmez. Mucizelerin, alışılmış âyetlerce üretilenden daha yüksek bir tanıtlayıcı değer ürettiği iddiasının sonucu, bu, İbn Teymiyye'yi, bu tür bilginin iki düzeyinin uzlaştırılmak zorunda kalınacağı yeni bir zorunlu bilgi sınıflandırması geliştirmeye zorlayacağından dolayı, önemli olmuş olurdu.⁵⁸

Bireysel sonuç ile İlk Sebep arasındaki bağılılaşık, en küçük bir tefekkür olmaksızın fitrat tarafından öylece algılanır. Belirli bir mucize ya da belirli bir ağaç

⁵² *Tawhîd al-Rubûbiyya*, ss. 74, 10. İbn Teymiyye'nin fitrî bilgi görüşü ortaçağ İslâm düşüncesinde hâkim olan genel anlayış ile uyumsuzluk halinde değildir. Tahanawî, örneğin, fitrî önermeleri, onların kendilerine özgü kıyasları ile birlikte zihinde hazır bulunan önermeler olarak tanımlar (*qağâya qiyâsatuhâ ma'ahâ*); yani, onlar, orta terimleri daima zihinde mevcut olan önermelerdirler, bundan dolayı her ne zaman zihin, küçük ve büyük terimi tasarlarsa, o, orta terimi çoktan kavramış olacaktır. Bak Tahanawî, *Kashshâf*, 2: 1118, fitriyyât kelimesi altında; Harawî, *al-Durr al-Nađîd*, s. 312.

⁵³ Âyetler (veya duyu algısı) ile Fitrat arasındaki ilişki, İbn Teymiyye'nin yazıları boyunca, doğrudan veya dolaylı bir biçimde, formüle edilmeye çalışılır. Bak, misal olarak, *Naqd*, s. 194; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, ss. 10, 74; *Fitra*, s. 330, ve aşağıdaki dipnot 71.

⁵⁴ *Jahd*, s. 189.

⁵⁵ *Radd*, p. 356; *Tawhîd al-Rubûbiyya*, p. 48 ("al-ṭarîqa al-qiyâsiyya ...fa'idatuhâ naqîşa").

⁵⁶ *Tasawwuf*, s. 379.

⁵⁷ Aynı eser, s. 379.

⁵⁸ Gerçekten, dârûrî bilginin iki 'bölümü' kabul edildi, fakat onlar, yakının değişik iki düzeyini simgelemediler. Bak, misal olarak, Baghdâdî, *Uşûl al-Dîn*, ss. 8-9.

yahut hayvan kavramı bir kere bilgi alanına girdi mi, fitrat zorunlu olarak (darûratan) Tanrı'nın varlığını kavrar. Aynı şekilde, fitrat var olan bir insanı bir kere gözlemedi mi, bir Yaratıcı'nın var olduğunu hemen o anda fark eder, çünkü bir insan yaratılmamış olmasından daha fazla kendi kendisini yaratma niteliğine sahip olamaz.⁵⁹ Her yaratılmış şeyin zorunlu olarak bir Yaratıcı'ya sahip olması gerektiği, tam olarak gelişmemiş zihinde bulunanı dâhil olmak üzere, herhangi bir fitrata doğuştan bilinen bir olgudur. İbn Teymiyye, suçsuz olduğu halde, kafasına vurulan genç bir çocuk örneğini verir. Suçluyu görmediği için, çocuk, kendisine karşı böyle çirkin bir hareketi kimin yaptığını soracaktır. Ona, hiç kimsenin yapmadığı söylendiği takdirde, vurmanın, hiçbir fâil tarafından yapılmadığına inanmayı kesinlikle reddedecektir, çünkü o, hiç düşünmeksizin, her hareket için bir fâilin ön şart olarak gerektiğini, tıpkı selim fitratın her yaratılmış varlığın bir Yaratıcı sayesinde vücut bulduğunu kesin bir biçimde bildiği gibi bilir.⁶⁰ Yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasındaki zorunlu ilişkinin bilgisi, ruhta, matematiksel ve mantıksal ilkelerin bilgisinden çok daha yüksek bir derecede sağlama alınmıştır. Meseleyi daha somut bir biçimde açıklamak için, İbn Teymiyye, bir ağacın yahut bir bülbülün var olması nedeniyle Tanrı'nın var olduğu bilgisinin zihinde, birin iki yarım olduğu matematik ilkesinden ya da bir bedenın aynı anda iki farklı mekânda olamayacağı ilkesinden daha güçlü olduğunu düşündü.⁶¹

Tanrısal bilgi ile matematiksel bilgi arasındaki bu karşılaştırma, fitrat bilgisinin mahiyetini belirlemede epeyce önemlidir. İbn Teymiyye birincil matematiksel ilkelerin apriori olduğunu kabul ediyorsa, o zaman Tanrı'nın varlığı hakkındaki fitrat bilgisinin kesinlikle apriori tipe ait olduğu sonucunu çıkarmalıdır. Diğer taraftan, İbn Teymiyye matematiksel ve mantıksal ilkelerin deneysel olduğunu düşünüyorsa, o zaman fitrat farklı, belki deneyci, bir anlayış ile ele alınmalıdır.⁶²

İbn Teymiyye'nin amansız tezi şudur ki, vahiy hariç, bütün insan bilgisi tikeller ile başlar.⁶³ Buna matematik, geometri ve mantığın genellikle bilinen birincil ilkelerinin hepsi dâhildir. Zihin önce, belirli bir "bir"i kavrar ve onun, belirli bir "iki"nin yarısı olduğunu bilir. Bu tür bilgi, mevcut tikellerin soyutlanmasıyla oluşmaz; zihin, bu belirli şeker küpünün, bitleştirilmiş iki özdeş şeker küpü hacminin yarısı olduğunu gözlemediği için, herhangi bir bireysel şeker küpünün, herhangi iki özdeş küpün yarısı olduğuna hükmedecektir. Bu olgunun tekrarını çok sayıda niteliksel bakımdan farklı nesnelere gözlemedikten sonra zihin,

⁵⁹ *Asmâ'*, s. 358.

⁶⁰ Aynı eser, s. 358.

⁶¹ *Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 15.

⁶² İbn Teymiyye'nin deneyciliği ile ilgili bazı yönler hakkında, bak Heer, "Ibn Taymiyyah's Empiricism," ss. 109-115.

⁶³ *Radd*, ss. 316-317, 363 vd.; *Jahd*, ss. 222-223, 236 vd.

birin, iki yarım olduğu soyut genellemesini yapacaktır.⁶⁴ Bu bizi, İbn Teymiyye'nin, tümelin belirli bir tikeller dizisi tarafından paylaşılan ortak nitelik veya niteliklerin zihin tarafından bir genelleştirilmesi olduğunu kesin bir biçimde öne süren tümeller kuramına geri götürür.⁶⁵ İbn Teymiyye'ye göre, o halde, hiçbir apriori matematiksel ilkelerin var olmadığı,⁶⁶ aksiyom-benzeri bir tarzda zihinde bulunan bir ilke varsa, onun, sonradan kazanılmış ancak daha sonra kendisine ikinci tabiat olacak şekilde zihinde üretilmiş olan bir ilkeden daha fazlası olmadığı da anlaşılır. Bundan, bireysel yaratım örnekleri ile Tanrı arasındaki zorunlu ilişkinin, fıtrat tarafından apriori bir tarzda kavranılmadığı sonucunu çıkarmalıyız.

Böyle bir kavrayış ne apriori ne de, İbn Teymiyye'nin çoktan onayladığı gibi, çıkarımsal ise, o zaman o başka bir şey olmalıdır. Her ne olursa olsun, yine de, o darûfî olmak zorundadır. Bu bizim hatırımıza, İbn Teymiyye'nin, tanrıbilimsel geleneğin basamaklarında, bütün insan bilişinin üç kaynağını, yani, duyu algısı (hiss), zihin (aql) ve Onun khabar (rivâyet) adını verdiği bu ikisinin bir bileşimini zorunlulukla geçerli varsaydığı, bilgi kuramını getirir.⁶⁷ Zihnin, duyu verilerinin gözlemlenmesinden sonra rolü olur: Duyular duyu verilerini algıladıktan sonra, zihin bu verileri, başka şeyler arasında, genellemeler (= tümeller) yapmak suretiyle belli bir işleme tabi tutar. Bu sonuçla, bütün bilginin başlangıcı, daha önce belirtildiği gibi, yalnızca tikel şeyler hakkında olabilen duyu algısından ibarettir. Yazıları boyunca tasarlayıp yazdığı dağınık ifadelerle bakılırsa, İbn Teymiyye'nin dizgesinde duyu algısı, iki ana kategoriye bölünmüş gibi görünüyor, deneysel

⁶⁴ *Radd*, ss. 315–316, 108–109, 371; *Jahd*, ss. 221–222, 107–108, 239. Krş. tikellerin bilgisinin, zihinde, tümelin bilgisinden önce ortaya çıktığı anlamına gelen ifadesi. (*Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 11). Buna göre, bir kimse, her sayının ikiye bölünebilir, her hangi bir sayının da, kendisinin iki yarımının her birinden iki katı kadar büyük olduğunu bilmeden önce, on sayısının beş sayısının iki katı olduğunu bilir.

⁶⁵ *Radd*, ss. 363–368; *Jahd*, ss. 236–238.

⁶⁶ İbn Teymiyye'nin, temel matematik ve mantık ilkeleri hakkındaki tutumu öyle kolayca belirlemez, çünkü bu mesele ile ilgili ifadelerinin bir kısmı, onun, bu tür ilkeler hususunda doğuştan apriori bilginin varlığını onayladığı aldatıcı izlenimini verebilir. (bak, misal olarak, *Radd*, ss. 302–303; *Jahd*, s. 220). Ancak bu tür onaylar, onun bilgibilimi ile tümeller kuramını içeren daha geniş resimden ayrı tutulamazlar. Fiilen, bu anlama gelen bütün diğer ifadeler – ve onlar sayısızdırlar – bir tek tutarlı görüşe işaret ederler, şöyle ki, zihin, mantıksal ve matematiksel ilkeleri, en sonunda deneye râci olan, *fitrî-darûfî* bilgi aracılığıyla benimser. (*Radd*, ss. 315–316; *Jahd*, ss. 264, 266).

⁶⁷ *Muwâfaqa*, 1: 18–19; *Furqân*, s. 57. Geçmiş olaylar ve bir kimsenin gidip görmediği uzak yerler hakkında bilgi ileten rivâyetler, hem akli ilkeler hem de duyu algısı temelleri üzerine oturtulan birtakım faktörlerin gerçeğe uygunluklarına dayanırlar. İşitenlerin zihinlerinde yakın hâsıl eden mutawatir rivâyetler, akıl ve mantık bakımından herhangi bir gizli anlaşma ihtimalini imkânsız kılacak kadar yeterince çok sayıda iletişim olukları aracılığıyla aktarırlar. Söz konusu olaya tanık olan yahut söz konusu yeri gidip gören kişilerin bilgisi, *duyu algısına* dayanmak zorundadır, yani, onlar, rivâyet ediyor oldukları olayı veya nesneyi bizzat işitmiş, görmüş, vb. olmalıdırlar. Bak *Radd*, s. 302; *Jahd*, s. 220; Hallaq, "On Inductive Corroboration" ss. 9–18.

(tajrîbî) ve sezgisel (hadsî). Deneysel kategori altına hem içsel (bâtin) hem de dışsal (zâhir) duyu algısı dâhil edilir: İçsel olan nefret, aşk, korku, özlem; dışsal olan dokunma, koklama ve tatma gibi bilince yansıyan olaylar vasıtasıyla gösterilir. Deneyimden türetilen –misal olarak, sağlığa yararlı maddelerle ilgili- bilgi, temel algı kaynakları olarak duyuları kaçınılmaz surette içerir.⁶⁸ Sezgi, ikinci kategori, kendinde duyumsal olmasına karşın, doğası bakımından sırf kuramsaldır (ilmî), hiçbir 'uygulamalı' ('amalî) deneyim içermez. Aynı farklı dış görünüşleri ile onun güneş karşısında konumu arasındaki ilişkiyi bilmemiz, örneğin, sezgi sayesinde.⁶⁹

Duyumsal bilgi, içsel ya da dışsal, zihinde yalnızca zorunlu olarak (darûratan) oluşur.⁷⁰ Başka bir deyişle, bir bülbül gördüğümüz ya da tuzlu bir madde tattığımızda, bir bülbülün gözlerimizin önünde var olması yahut var olduğu olgusu ile tattığımız belirli bir maddenin tuzlu olduğu olgusu, apaçık oldukları kadar zorunludurlar. Bunun gibi, bütün *fitrî* kavramlar içsel ve dışsal duyular vasıtasıyla, yani, İbn Teymiyye'nin, kendisiyle duyu algısı yetilerinin toplamını (idrâk al-hiss) kastettiği Görü (basar) vasıtasıyla kavranılırlar.⁷¹ "Tanrı'nın Âyetleri, daima duyu algısı aracılığıyla idrak edilirler."⁷² Ancak Âyetler ile Tanrı arasındaki zorunlu ilişkinin bu olağandışı kavranışında içerilen duyu algısının, hem içsel hem de dışsal duyumsal yetileri içine aldığı açık olmalıdır. Çünkü darûrî ve kesin bilginin en yüksek derecesini üretebilen yalnız bu ikisinin bileşimidir. İbn Teymiyye, genel yakîn kategorisi sınırları içinde üç biliş düzeyini doğru kabul eder. Bu hiyerarşide üçüncüsü hem dışsal duyu algısını hem de zihinsel derin düşünceyi içerdiği halde, ikinci düzey dışsal duyu algısını içine alır. Birincisi, hem dışsal hem de içsel duyu algısına, her nasılsa, imkân tanır, bu suretle de mümkün en yüksek yakîn derecesine neden olur. Böyle bilgi düzeylerinin değişen derecelerinin açıklayıcı bir karşılaştırması olarak İbn Teymiyye, balın varlığını kavrayışımızın örneğini bize verir. Bilginin üçüncü düzeyinde, bir kimse, o maddenin bir takım belirtilerini gözlemlenmekle ve böyle bir maddenin var olduğunu başkalarından duymakla balın var olduğundan emin olur. İkincisinde, biz, onun belirli bir miktarını gözlemlenmekle bal vardır diye emin oluruz. Bu yakîn düzeyi öncekinden daha yüksektir. Yine de daha kesini birinci düzeydir, burada biz balı sadece görmeyiz, fakat aynı zamanda onu tatmakla onun tatlılığını ve kıvamını tecrübe ederiz. Bu, balın var olduğu olgusuna dair ulaşabileceğimiz en yüksek kesin bilgi düzeyidir.⁷³

⁶⁸ *Furqân*, s. 57.

⁶⁹ *Naqd*, s. 202.

⁷⁰ *Furqân*, s. 57.

⁷¹ *Naqd*, s. 194: "ammâ nafs tasawwur al-ma'âni fa-fitrî yahşul bil-hiss al-bâtin wal-zahir."

⁷² *Tawhîd al-Rubûbiyya*, s. 48.

⁷³ *Darajât*, s. 146.

Aynı tarzda, Tanrı'ya inanç, bilginin bu son düzeyine aittir, çünkü bir kimse- nin, Tanrı'nın varlığını tecrübe etmesi, âyetler sayesinde olur. Daha belirli bir biçimde, bu varoluş, muhtemelen Sûfî çağrışımlı bir kavram olan tatma, dhawq,⁷⁴ duygusu tarafından tecrübe edilir. Ne var ki "tatma" kelimesinin kullanımı burada mecazî anlamda, balın varlığına dair en yüksek kesinlik derecesini saptamanın daha dünyevi bağlamından ödünç alınmış bir anlamda anlaşılmalıdır. Tıpkı bir kimsenin, dünyevî bir maddenin varlığı konusunda en yüksek yakîn derecesine ulaşması gibi, bir kimse, Tanrı'nın var olduğu bilgisi hakkında aynı dereceye ulaşabilir, çünkü duyu algısı bakımından mecazî tatma erimine varan şey, tam kesinlikle Tanrı'nın kavranmasını mümkün kılar.⁷⁵ Bir mecaz olarak, tatma duygusu, Tanrı'nın âyetleri bağlamında olağan çözümlenmeye elverişli olmamasına rağmen, o, Tanrı'nın varlığının âyetlerde görüldüğünü, Tanrı'nın bu türlü görünüşünün de, kalbin sadece tecrübe etmediği, fakat aynı zamanda, tam kabul ve haz ile aldığı iman ve inanç (îmân) hakkındaki duyguları ürettiğini, gerçekten önceden varsayar. Bu iman bu nedenle Tanrı'nın âyetleri olarak dünyada yaratılmış şeylere dair kişisel deneyimde açık olan tatmanın objesidir.⁷⁶

Buraya kadar İbn Teymiyye'nin kanıtı, her ne kadar Tanrı'nın varlığı, âyetle- rin duyularla algılanması nedeniyle bilinir ise de, bu âyetler ile aşkın bir varlık arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunun varsayılması olarak ortaya çıkıyor. Bu türlü bir ilişki ile ilgili önermenin doğruluğu kabul edilse de edilmese de, doğru biçim ile bağlantısı olmayan bir konu olarak kanıtın geçerliliği ile ilgisinin bu- lunmaması gerekir. Önermenin doğruluğu onaylanırsa, İbn Teymiyye'nin kanıtı- nın geçerliliği kusursuz görünecektir. Ne var ki, İbn Teymiyye, kanıtını bambaşka bir düzeye, mantığının kendi tanrıbilimi tarafından gölgede bırakıldığı yere nakleder.

Tanrı'nın varlığının, âyetlerin duyularla algılanması nedeniyle zorunlu olarak bildiğini kesin bir biçimde iddia ettiği yerdeki aynı pasajlarda, o, bütün olumsal varlıkların Yaratıcısı olarak Tanrı hakkında bilginin, söz konusu varlıklarda doğuştan ve aslî (dhâtî) olduğu yorumunda bulunur. İnsanlar, örneğin, kendile- rinin olumsal varlık oldukları olgusunun farkında olmaksızın, Tanrı tarafından yaratıldıklarını bilirler, bundan dolayı da, Tanrı'nın var olduğunu farz ederler. Olumsallık bilgisi, yani, bütün yaratılmış varlıkların mantiken bir Yaratıcı'yı gerektirmesi, yalın biçimde fitrata yerleştirilir ve hiçbir delile ihtiyacı olmaksızın (ghayr muftaqir ilâ dalîl)⁷⁷ geçerli kalır. Bu iddia çelişki suçlamasından yine de kurtulabilir eğer o, bu anlamda yegâne açıklama olsaydı. Başka yerde, her nasılsa, İbn Teymiyye açıkça iddia eder ki fitrat, Âyetler olmadan dahi Tanrı'yı kavrar,

⁷⁴ Sûfî dhawq kavramı hakkında, bak Ahmadnagarî, *Jâmi' al-'Ulûm*, 2: 126.

⁷⁵ Aynı eser, s. 148.

⁷⁶ Aynı eser, s. 148.

⁷⁷ *Tawhîd al-Rubûbiyya*, ss. 9–10.

çünkü Tanrı'nın varlığının bilgisi fıtratta doğustandır.⁷⁸ O buna ilaveten şu fikrini ısrarla savunur ki fıtrat her şeyden önce Tanrı'nın var olduğunu Âyetlerin yardımı olmaksızın bilmelidir çünkü eğer bilmeseydi Âyetlerin Tanrı'nın eserleri olduklarını bilmezdi.⁷⁹

Her ne kadar bunlar, İbn Teymiyye'nin yazılarında bu anlamda bulunan yegâne ifadeler olarak görünüyor iseler de, onlar onun kanıtına ölümcül bir darbeyi değilse bile, onun kanıtındaki beklenmedik bir yön değiştirmeyi, sapmayı gösterirler. Âyetler kanıtını esas itibariyle tamamen geçersiz kılan bu ifadeleri izah etmenin yalnızca bir tek ikna edici yolu var gibi görünüyor. Bu noktada, İbn Teymiyye, Tanrı ile Âyetler arasında varsayılan zorunlu ilişkinin, sorunsal olduğunu itiraf ediyor gibi görünüyor, fıtratın, Âyetleri kavrayışından önce Tanrı'yı kavramak zorunda olduğunu iddia etmekle de, o, bu tür bir zorunlu ilişki hakkında herhangi bir mümkün itiraza karşı koymayı amaç edinmiş gibi görünüyor. Ancak bu ilişkiye karşı itirazı geçiştirmekle İbn Teymiyye, kendi kendisini açıkça bir çelişkiye karıştırdı, çünkü fıtrat âyetler ile ilgili duyu algısının dolaysızlığı ve zorunluluğu (darûra) sayesinde Tanrı'yı kavramasına rağmen, bu tür kavrayışın, âyetlerin aracılığı olmaksızın bizzat Tanrı tarafından fıtrata yerleştirildiğinin söylendiği anlaşılıyor sonunda. Bu en son iddia açık bir biçimde İbn Teymiyye'nin kanıtına güçlü bir döngüsellik ögesi katar.

V

Özetle, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin yetersiz aracı olarak bütün çıkarımları reddettikten sonra, İbn Teymiyye, kişisel bir Ulûhiyetin varlığı ile ilgili zorunlu bir bilgiyi zihne sunan fıtrat kavramını öne sürer. Oysa onun fıtrat kavramı son derece sorunsaldır, iki olanaklı yoruma elverişlidir. Bir taraftan, fıtrat, doğar doğmaz insanlardaki yaratılıştan bir Tanrı hakkında bilgiyi simgeler, diğer taraftan da, o, âyetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Eğer o birincisi ise, o zaman İbn Teymiyye'nin kanıtı açık bir biçimde döngüsel, çünkü o gerçekte, Tanrı tarafından yaratılan fıtrat aracılığıyla Tanrı'nın var olduğunu bildiğimizi iddia etmeye denk olacaktır. Eğer o ikincisi ise, o zaman fıtrat İbn Teymiyye'nin, Tanrı'nın varlığının kendisiyle bilinebileceği yegâne araç olarak Âyetlere mahsus duyu algısını postulat olarak koyan bilgi kuramı bağlamında anlaşılmalıdır - öteki iki araç, akıl ve vahiy, bu gâye bakımından faydasızdır. Bunun sonucu olarak, ikinci yorumda İbn Teymiyye, deneysel metafizikte temeli bulunan geçerli bir kanıt kuruyor gibi görünüyor. Ama eğer onun ifadesini, fıtrat'ın, Âyetlerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın var olduğunu bildiği anlamında kabul edersek, o

⁷⁸ *Tawhîd al-Ulûhiyya*, s. 48: "thumma al-fıtar ta'rifu al-khâliq bidûn hadhihi al-âyât, fa'innahâ qad futirat 'alâ dhâlik."

⁷⁹ Aynı eser, ss. 48-49.

zaman onun kanıtında göze batan bir çelişki meydana gelir. Bu, onun bilgi kuramı ile bu bilgi kuramının Tanrı'nın varlığının ispatlarına uygulanması – ya da yanlış uygulanması – arasında var olan çelişkiye ilavetendir. İbn Teymiyye'nin yazıları eşzamanlı bir bütün olarak ele alınırca, bu sonuç kesinlikle zorlayıcı olur. Onun eserlerinin zaman açısından bir sırasının olmaması halinde de, bu eşzamanlı yaklaşım kendini tek seçenek olarak sunar. Nihâyet, İbn Teymiyye'nin eserlerinin zaman açısından bir sırası, sonuç olarak çıkan çelişkiyi giderme yönünde can alıcı öneme sahip olduğunu ispatlayabilir, özellikle onun deneysel metafiziğinin, âyetlere mahsus duyu algısının Tanrı'nın var olduğu bilgisine erişme hususunda vazgeçilmez olmadığı öğretisinden sonra meydana gelen bir gelişme olduğu tespit edilebilir.⁸⁰

İbn Teymiyye tarafından kısaltılmış başlıklar

Asmâ'	Al-Asmâ' wal- Şif ât MFIT 5. cilt içinde,
Darajât	Darajât al-Yağîn MRK 2. cilt içinde.
Fiğra	Fî al-Kalâm 'alâ al- Fiğra (Muğammad b. Ağmad al-Munabbijî tarafından derlenmiş) MRK 2. cilt içinde.
Furqân	al- Furqân in MRK 1. cilt içinde.
Jahd	Jahd al-Qarîğha fî-Tajrîd al-Naşığha in MFIT 9. cilt içinde. Against the Greek Logicians (basılacak) olarak çev. W. B. Hallaq. (Kural olarak, her ne zaman bu kısaltma alıntılanır ise, kısaltılmamış eser al-Radd içindeki eşdeğer sayfalar yazılacaktır.)
Kuliyât al-Mantîq	Fî Dabt Kuliyât al-Mantîq wal-Khalal Fîğ MFIT 9. cilt içinde.
Mashîa	Fî al-Mashîa wal-Qadâ' wal-Qadar wal-Ta'lîl MRM 5. cilt içinde.
MFIT	Majmû Fatâwâ Shaykh al-Islâm Ağmad İbn Taymiyya, ed. 'Abd al-Ramğân İbn Qâsim, 37 cilt. (Rabât, 1961a).
MRK	Majmû'ât al-Rasâil al-Kubrâ, 2 cilt. (Cairo, 1323 H.).
MRM	Majmû'ât al-Rasâil wal-masâil, 5 cilt. (Cairo, 1349 H.).
Mufaşşal	Mufaşşal al-İ'tiqâd MFIT 4. cilt içinde.
Muwâfaqa	Muwâfaqat Şağîğh al-Manqûl li-Şarîğh al-Ma'ûl, ed. Muğammad 'Abd al-Ğamîd ve Muğammad al- Fiqqî, 2 cilt. (Cairo, 1951).
Naqđ	Naqđ al-Mantîq, ed. Muğammad Ğamîd al-Fiqqî, (Cairo, 1951).
Radd	Kitâb al- Radd 'alâ al- Mantîqiyîn, ed. 'Abd al-Şamad Kutubî (Bombay, 1368 H.).
Tağşîl	Tağşîl al-İjmâl fîmâ Yajib lil-Lâh min Şifât al-Kamâl MRM 5. cilt içinde.
Taşawwuf	al-Taşawwuf MFIT 11. cilt içinde.
Tawğîd al-Rubûbiyya	Tawğîd al-Rubûbiyya MFIT 2. cilt içinde.
Tawğîd al-Ulûhiyya	Tawğîd al-Ulûhiyya MFIT 1. cilt içinde.
Uşûl	Uşûlal-Fiqh MFIT 19. cilt içinde.

⁸⁰ Bu makalenin kısa bir uyarlaması Kasım 1989'da, Orta Doğu Araştırmaları Birliğinin 23. Yıllık Toplantısı'nda, Toronto'da bildiri olarak sunuldu. Benimle aynı açık oturuma katılan üyelere, Profesörler Charles Butterworth ile Paul Walker'a, bu makalenin daha önceki uyarlaması hakkındaki değerli mülahazalarından dolayı teşekkürlerimi kaydetmek isterim.

Başvurulan eserler ve makaleler

- Ahmadnagarî, 'Abd al-Nabî 'Abd al-Rasûl (1329-1331/1911-1912), *Jâmi' al-'Ulûm al-Mulaqqab bi-Dustûr al-'Ulamâ'*, 4 cilt, Maṭba'ât Dâ'irat al-Ma'ârif, Haidarabad.
- Aristotle (1928; çoğaltma, 1955), *Analytica Posteriora*, çev. G. R. G. Mure, Oxford University Press, Oxford.
- Baghdâdî, 'Abd al-Qâhir (1928), *Uşûl al-Dîn*, Dâr al-Funûn, İstanbul.
- Davidson, A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- Encyclopedia Iranica* (1982-), Routledge & Kegan Paul, London.
- Ghazâlî, Abû Hâmid (1961), *Maqâsid al-Falâsifa*, ed. S. Dunyâ, Dâr al-Ma'ârif, Cairo.
- (1961), *Mi'yâr al-'Ilm fi fann al-Mantiq*, ed. S. Dunyâ, Dâr al-Ma'ârif, Cairo.
- (1947), *Tahâfut al-Falâsifa*, ed. S. Dunyâ, Dâr al-Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyya, Cairo.
- Hallaq, W. B. (1990), "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnî Legal Thought," N. L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat H. Ziadeh* içinde, University of Washington Press, Seattle.
- Harawî, Ahmad b. Yahyâ (1322/1904), *al-Durr al-Nadîd*, noter, Cairo.
- Heer, N. L. (1988), "Ibn Taymiyyah's Empiricism," F. Kazemi & R. D. McChesney, eds., *A way prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* içinde, New York University Press, New York.
- (1979), "Al-Jâmi's Treatise on Existence," P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* içinde, State University Pres, Albany.
- Ibn Manzûr, Jamâl al-Dîn Muhammed (1972), *Lisân al-'Arab*, 15 cilt, Dâr Şâdir, Beirut.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya (1978), *Shifâ'al-'Alîl fi Masâ'il al-Qadâ' Wal-Qadar wal-Hikma wal-Ta'lîl*, noter, Beirut.
- Ibn Sîna (Avicenna), Abû 'Ali (1985), *al-Najât fi al-Hikma al-Mantiqiyya wal-Ṭabî'iyya wal-İlâhiyya*, ed. Mâjid Fakhrî, Dâr al-Âfâq al-Jadîda, Beirut.
- (1371/1952), *al-Shifâ': Mantiq*, I. Madkhal, al-Abb Qanawâtî, ve diğeri, al-Maṭba'â al-Amîriyya, Cairo.
- Kaufmann, W. (1958), *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

- Laoust, H. (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-D-Dîn Aḥmad B. Taimiya*, Impjrimerie de l'institut français d'archeologie orientale, Le Caire.
- Lawkarî, Abû al- 'Abbâs Faḍl b. Muḥammed (1986), *Bayân al-Ḥaqq bi-Ḍamân al-Şidq: Mantîq; I. Madkhal*, ed. Ibrâhîm Dîbâjî, Mu'assasat Intishârât Amîr Kabîr, Tehran.
- Marmura, M. E. (1979), "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifâ*", Alford T. Welch and Pierre Cachia, eds., *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Rahman, F. (1958), "Essence and Existence in Avicenna." in R. Hunt, ve diğeri, eds., *Medieval and Renaissans Studies* içinde, cilt 4, Warburg Institute, London.
- Tahânawî, M. B. M. (1862), *Kashshâf Iştilâhât al-Funûn*, ed. A. Sprenger, 2 cilt, W. N. Lees' Pres, Calacutta.
- Tûsî, Naşir al-Dîn (1960), *Sharḥ al-Ishârât*, ed. Dunyâ, 3 cilt, Dâr al-Ma'ârif, Cairo.
- Wensinck, A. J. (1932), *The Muslim Creed*, Cambridge University Press, Cambridge.