



# “Tüm” (*Kull*) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma

CİHAN ÖZAYKAN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Bartın University, Faculty of Islamic Science, Türkiye  
cozaykan@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2489-354X>

## Öz

Bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) evrene matuf varlıklar zincirine verdiği hükmün, benimsediği “tüm” (*kull*) kavramıyla ilişkisi ele alınmıştır. Daha önce yapılan İbn Teymiyye araştırmalarında işlenmediği anlaşılan bu konu temelinde İbn Teymiyye, “Ortak nitelik/ler taşıyan fertlerden oluşan her bütün (*cümle*) veya toplam (*mecmû*), tümel (*kullî*) olarak tümü vermek zorunda mıdır?” sorusuna muhatap kılınmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu soruya verebileceği muhtemel yanıtta, metinleri üzerinden ulaşılmaya çalışılmaktadır. Böylece evrenin kâdemi yahut hudûsuna yönelik İbn Teymiyye'nin verdiği hükmün mantıksal bir yönünü irdeleyen çalışma, öncelikle bütün ve tümel kavramlarını ele almakta ve aralarındaki farkları vazetmektedir. Çalışma, tek bir tümün farklı itibarlarla hem bütün hem de tümel olarak değerlendirilebileceğini fakat bu iki tüm türü arasında kategorik bir geçişliliğin ve indirgemenin olamayacağını belirtmektedir. Çalışmada son olarak, İbn Teymiyye'nin geçmişe dönük evrene matuf varlıklar zincirine, tümün bir türü açısından kadim hükmünü verdiği, diğer bir tüm türü açısından ise hâdis hükmünü verdiği ortaya konulmakta ve meselenin salt akledilir kavramların dışsal entiteler olarak görülmesiyle ilgili yönüne ve bu yönün evrene dair hüküm ile ilişkisine işaret edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, Evren, Tüm, Bütün, Tümel, Hâdis, Kadim.

## The Concept of “Entire” (*Kull*) and Its Impact on the Verdict Regarding the Chain of Existence Pertaining to the Past: A Reading Based on the Texts of Ibn Taymiyya Abstract

This study examines the relationship between Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) judgment on the chain of beings related to the universe and his concept of the entire (*kull*). The topic, which appears to have been overlooked in previous research on Ibn Taymiyya, addresses the question: “Must every whole (*jumla*) or aggregate (*majmû*) composed of individuals sharing common attributes necessarily constitute a universal (*kullî*) as an entire?” Ibn Taymiyya's possible response to this question is attempted to be reached through his

texts. Thus, the study, which scrutinizes the logical aspect of Ibn Taymiyya's judgment on the eternity or finitude of the universe, first addresses the concepts of whole and universal and establishes the differences between them. It argues that a single entire can be considered both as a whole and as a universal from different perspectives, but that there can be no categorical transition or reduction between these two types of entire. Finally, it reveals that Ibn Taymiyya judged the chain of beings related to the universe as eternal from the perspective of one type of entire, while he judged it as finite from the perspective of another type. It highlights the aspect of considering purely intelligible concepts as external entities and the relationship of this aspect to his judgment concerning the universe.

**Keywords:** Ibn Taymiyya, Universe, Entire, Whole, Universal, Finite, Eternal.

## Giriş

Evrenin hâdis varlıklardan ibaret olduğu ve geçmişe doğru hâdisler zincirinin (*teselsül*) bir başlangıca sahip olması gerektiği sonucu, kelamcılar tarafından sanatkar bir kadim varlığın (Tanrı) mevcudiyetinin en önemli ve belki de yegane göstergesi olarak ele alınmıştır. Ama bu sonuçta, kelamcılara katılmayanlar da vardır. Filozoflar, kelamcıların aksine evrende kadim varlıkların da bulunduğu ve geçmişe doğru hâdisler zincirinin bir başlangıca sahip olmadığı sonucuna varmaktadır. Onlara göre bu sonuç, değişime kabil olmayan Tanrı'nın sahip olduğu yetkinliğin zorunlu bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki teori arasında gidip gelmenin bazı düşünürleri çıkmaza ve şaşkınlığa sürüklediğini düşünen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise doğal insan aklına ve nebevî bildiriye de uygun olduğunu düşündüğü alternatif üçüncü bir teoriyle İslami düşünce sahnesine çıkmaktadır. Ona göre kelamcıların dediği gibi evrenin hâdislerden ibaret olduğu doğrudur fakat filozofların savunduğu, geçmişe doğru hâdisler zincirinin bir başlangıca sahip olmadığı düşüncesi de doğrudur.<sup>1</sup>

İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü bu yaklaşımla kelamcılardan farklı olarak tek tek hâdisler ile hâdislerin tümünü "*hâdis*" hükmünde eşitlememesi yanında filozoflardan farklı olarak hâdislerin tümüyle evrendeki bazı şeyleri "*kadim*" hükmünde yine eşitlememesi oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla çalışmamız bir tüm ile onu oluşturan tek tekler arasındaki hükümsel ilişki bağlamında İbn Teymiyye'yi "Ortak nitelik/ler taşıyan fertlerden oluşan her bütün (*cumle*) veya toplam (*mecmû*), bize tümel (*kullî*) olarak tümü (*kull*) vermek zorunda mıdır?" sorusuna muhatap kılmaktadır. Bahis konusu edilen bu soru, sonsuz bir gerileme içinde yer alan olgular zinciri üzerinden oluşturulacak birtakım sorularla desteklenerek daha anlaşılır kılınabilir:

<sup>1</sup> Taqıyyuddin İbn Teymiyye, *Şerhu Hâdişî 'İmrân b. Huşayn*, 57-70. Ayrıca bk. Muhammed b. Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 127-131.

1. Parçalarından her biri “bir” olan ya da “dışta var” olan bir tümün kendisi de “bir” olmak ya da “dışta var” olmak zorunda mıdır? Yahut parçalarından her biri hâdis olup geçmişe doğru sonsuz bir gerilemeye tâbi olarak dışsal varlık sahasına girmesi halinde tümün kendisinin bir başlangıca sahip olmayıp kadim olması mümkün müdür?

2. Bunun mümkün olması durumunda tümün hem hâdis olan hem kadim, hem dışta var hem yok, hem bir hem çok olması gerekiyor görünmektedir. Bu da bizi bir çelişkiler dizisiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durumda tümün niteliği olarak belirlenen şeyin veya doğal isminin, her zaman fertlerin ortak niteliği ve doğal ismiyle aynı olması gerektiği düşüncesi yanlış olmalı değil midir?

“Tüm” kavramının bu sorulara verilecek yanıt üzerindeki etkisine, İbn Teymiyye metinlerini irdeleme yordamıyla ulaşmayı hedefleyen çalışma, bu hedef doğrultusunda İbn Teymiyye düşüncesine dair daha önce yapılan çalışmalarda bulunmayan bir problem alanı oluşturmakta ve bu problemin İbn Teymiyye’nin anti-idealist ve zihinsel nominalist felsefesi<sup>2</sup> temelinde nasıl çözümlenebileceğini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın tahkiki, İbn Teymiyye tarafından öne sürülen teorinin kavramsal ve felsefî yönden derinleştirilmesine katkı sunmakta ve bu bakımından büyük önem arz etmektedir.

Söz konusu çözümlene denemesi üç başlık altında yapılmaktadır. Birinci başlıkta, “bütün olarak tüm” ele alınmakta ve bütün ile parçaları arasında niteliksel, isimsel ve hükümsel eşitliğin olup olmadığı sorgulanmaktadır. İkinci başlıkta, “tümelliğin ilkesi olarak tüm” ile fertleri arasındaki ilişki biçimi ortaya konulmakta, tek bir tümün bir itibarla bütün, başka bir itibarla tümelliğin ilkesi olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılmaktadır. Son olarak üçüncü başlık altında ise yukarıdaki sorulara uygun olarak evrene atfedilen şeylerden oluşan varlık zincirinin, iki tüm türü ve bu türler arasındaki karşıtlık (*muḳābelet/kaşim olma*) çerçevesinde aldığı farklı nitelikler üzerinde durulmakta ve bu türler arasındaki farkın, zihinsel ve dışsal boyutu netleştirilmektedir.

### 1. Bütün Olarak Tüm (BT)

BT’nin niteliği ve hükmü, parçalarından her birinin nitelik ve hükmünden farklı olmak durumundadır. Çünkü parçaların biraradalığı, “tüm”e fertlerde bulunmayan bir özellik katmaktadır. Buna uzun, büyük,

<sup>2</sup> İbn Teymiyye’nin anti-idealist düşün tavrını ve zihinsel nominalizm kuramını ayrıntılı bir biçimde okumak için bkz. Cihan Özyaykan, “İbn Teymiyye’de Tümeller Sorunu,” (doktora tezi), 116-176.

insan, şehir gibi nitelikler ve isimler alan bütünler örnek verilebilir.<sup>3</sup> Nitekim uzun olan, kısa parçaların; büyük olan küçük parçaların; insan, uzuvlarının; ve şehir, evler ve sair şeylerin biraradalığı ile oluşmakta ve parçalarında olmayan bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple sözgelimi İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845), “*şarfe*” teorisini savunmak için, bir sûreden daha küçük bir Kur'an parçasının mucize olamaması üzerinden, bir sûrenin hatta bir bütün olarak Kur'an'ın mucize olamayacağını söylemesi,<sup>4</sup> doğru bir akıl yürütme örneği değildir. Zira burada BT, tümelliğin ilkesi olarak tüme (TT) indirgenmektedir. Oysa BT'nin hükmü, TT'den farklı olarak, parçalarından her birinin hükmünden farklıdır. Demek istediğimiz, bütünü oluşturan parçaların, bütünleri yüklem olarak kabul etmeyip onların hükmünü almadığı gibi “*ya-ya da*” şeklinde yapılan aklî taksimlerde, bütünün bir kısmı olamadığıdır. Bunu, İbn Teymiyye'nin şu ifadesinde takip etmek mümkündür: “Tümü parçalarına bölme... bir toprak parçasını veya mirası bölmek gibidir. Bu bölmede bölünen şey her bir parçasına tek tek yüklenemez. Mesela alın, burun, göz ve yanak gibi uzuvlara ayrıştırılabilen yüz, sadece burna yüklenerek ‘Burun yüzdür.’ denemez.”<sup>5</sup> Buna göre bütün ile parçaları arasındaki yüklem doğrudan (*muvâṭa'a*) değil, her zaman iyelik edatı, tamlama ve türeme gibi bağlaç ve araçlarla (*iştikâk*) yapıldığı söylenebilir. Mesela ahşap ve çividen oluşan bir sandalye için “Sandalye çividir.” denilememektedir. Bunun gibi “Çivi sandalyedir.” de denilememektedir. BT ile parçaları arasında ancak “Sandalye çiviye sahiptir.” veya “Sandalye çivilidir.” gibi yargılar oluşturulabilmektedir.<sup>6</sup>

Doğal isim ve hakikatleri, parçalarının doğal isim ve hakikatlerinden farklı olan BT'ler için geçerli olan bu yüklemse ilke toprak, su ve hava gibi parçalarıyla aynı türsel hakikate sahip olup aynı doğal ismi alan basit cisimler<sup>7</sup> gibi BT'ler için de geçerlidir. Çünkü dışta tekil bir parça olan “bu su” ile tekil bir bütün olan “şu su” aynı değildir. Aralarında niteliksel ve hükümsel farklılık vardır. Bu nedenle bütün olan su, parçaları olan tek tek sulara doğrudan yüklenemez. Yine bütün olan su, kendisi gibi su olan parçalarına *ya-ya da* şeklinde bölünemez.

BT için dile getirilen bu yüklemse ilke; İbn Teymiyye'nin türü, belirli niteliklerin toplamı ve bütünü olarak görmesi<sup>8</sup> temelinde, konuşan ve canlı parçalarından oluşan türsel insan bütünü hakkında kurulan “İnsan canlıdır.”,

<sup>3</sup> Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (2000), 23-24; Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-Aklı ve'n-Nakl* (1991), 3: 284.

<sup>4</sup> Ebû Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille fi Uşûli'd-Dîn*, 2: 745.

<sup>5</sup> Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 168-169.

<sup>6</sup> Muhammed el-Emin eş-Şenkiî, *Âdabu'l-Bahşi ve'l-Munâzara*, 25-26.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-Aklı ve'n-Nakl* (1991), 5: 200.

<sup>8</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 98.

"İnsan konuşandır." ve "Konuşan insandır." yargılarının, özdeşlik ilkesi ( $A \Rightarrow A$ ) itibarıyla yanlış olmasını gerektirmektedir. Çünkü ne "kendinde canlı" ne de "kendinde konuşan", "kendinde insan"dır. Ayrıca "İnsan canlıdır." yargısı "Konuşan canlı, canlıdır." anlamına, "İnsan konuşandır." yargısı "Konuşan canlı, konuşandır." anlamına ve "Konuşan, insandır." yargısı da "Konuşan, konuşan canlıdır." anlamına gelecektir. Ne var ki burada bir olanı iki, iki olanı bir addetme gibi bir sorunla karşılaşmaktadır. İbn Teymiyye'nin şu ifadesinde de bunu görmekteyiz: "Canlının bazı türleri ele alındığında, ki o burada insandır, onda biri genel olan, diğeri türe özgü olan bir mana vardır. Bu manaların toplamı (*mecmū*) genel mananın kendisi değildir."<sup>9</sup> Bu açıdan insan için kurulabilecek "İnsan, konuşan olma niteliğine sahiptir." gibi yüklemi bağlaç ve araçlarla oluşturulan yargılar veya niteliklerin biraradalığını içeren "Konuşan canlı, insandır." ve "İnsan, konuşan canlıdır." gibi yargılar yegane anlamlı yargıları teşkil etmektedir.

## 2. Tümeliliğin İlkesi Olarak Tüm (TT)

TT, fertlerin her biri bakımından ele alınmaktadır. TT'nin içeriğinde yer alan en önemli husus tüme yüklenen doğal ismin ve hükmün, fertlerin ortak isim ve hükmünden farklı olmamasıdır. Başka bir deyişle TT, BT'den farklı olarak "ya-ya da" formatında yani cinsin türe, türün şahıslara ayrılması tarzında "tüm"ü oluşturan parçalara ayrılabilir. <sup>10</sup>

TT veya onun fertleri de "Bu tabîi tümel ve şartsız mutlak denilen şeydir... O hâriçte vardır ama belirli ve müşahhas bir şey olarak vardır. Fertleri ya bir arada (*muctemi'a*) ya da sıralı (*mute'ākib*) olarak var olmaktadır."<sup>11</sup> ifadesinde görüldüğü üzere İbn Teymiyye'ye göre BT ve parçaları gibi bir arada ve sıralı biçimlerde bulunabilse de BT'deki nicelik cihetine yönelik kavrayışın nitelik kategorisine taşınması bizi, TT'ye götürmektedir.

Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre tüme ait niteliğin, fertlerin niteliğiyle aynı olmasının olumlanması her zaman ve her durumda geçerli ve doğru olan bir hüküm değildir. Bu hükmün doğru olmasının şartlarından biri, fertlere ait niteliğin veya niteliklerin, fertlerin "doğa"sında bulunması ve parçalardan herhangi birinin bu doğanın gerektirdiği ismin dışına hiçbir surette çıkmamasıdır. Başka bir ifadeyle onun nazarında TT'de, nicelik olarak ister sonlu ister sonsuz olsunlar, tüm parçaların her yönüyle varsayılan nitelikte ortak olması gerekir. <sup>12</sup>

<sup>9</sup> Taqiyuddin İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 7:127.

<sup>10</sup> Taqiyuddin İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 2: 560.

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 39.

<sup>12</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 148.

O halde TT'de Aristoteles'in (MÖ 322) dediği gibi, BT'den farklı olarak, parçaların veya fertlerin farklı teliflerinin, farklı sonuçlar vermediği söylenmelidir.<sup>13</sup> Yok olanın yok olanla, zorunlu olanın zorunlu olanla ve mümkün olanın mümkün olanla bir araya gelmesi buna örnek verilebilir.<sup>14</sup> Yani “∞ ...+ mümkün+ mümkün+ mümkün” her zaman “mümkün”e eşittir. Yine “∞ ...+ yok + yok + yok” her zaman “yok”a ve “∞ ...+ insan + insan + insan” ise her zaman “insan”a eşittir. Bir farkla ki bu eşitlikte mümkün, yok ve insan gibi fertlerin sayısı arttıkça toplamı ifade eden mümkün, yok ve insanın anlamı BT olması itibarıyla güçlenmektedir. Buradan yola çıkılarak her TT'nin, anlamın gittikçe yetkinleşmesi itibarıyla BT çerçevesinde ele alınabileceği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye şöyle demektedir:

Her mümkün, müessire ihtiyaç duyar. Bir mümkünün diğerine eklenmesiyle mümkünler başkasına ihtiyaç duyan mümkün olmaktan çıkmaz. Bilakis mümkünler arttıkça ihtiyaç ve gereksinim artar. Yok'un (*ma'dūm*) yok'a eklenmesi durumunda yok'un şiddetlenmesi gibi.<sup>15</sup>

TT'ye ait bu özellik İbn Teymiyye'ye göre, aklî soyutlamaya (*tecrīd*) konu olan fert sayısının fazlaşması ve buna bağlı olarak deneyim miktarının artmasıyla birlikte akliliğin ve soyutluğun derinleşeceği düşüncesinin başka bir ifadesidir.<sup>16</sup> Diğer bir ifadeyle tümel kavrama ait olan payların sayısı çoğaldıkça o kavramın en yetkin düzeyine daha fazla yaklaşmış olmaktadır.

Öte yandan bu niteliksel farklılık durumunun, sözgelimi beş tane elmanın görülmesinden sonra zihinde oluşan elmalıkla on tane elmanın görülmesinden sonra zihinde oluşan elmalığın, elmalık isminde ortaklığının “*tevāṭu*” değil, “*teşkiik*” tarzında olması gerektiğini doğurduğu ifade edilebilir. Yani TT itibarıyla aynı isme sahip iki tüm arasında bir denklik olmakla birlikte bir eşitlik söz konusu değildir. Diğer bir yandan bu, farklı sayıda elemana sahip iki yoklar kümesinin yahut iki boş kümenin ( $\emptyset$ ) birbirine eşit olmakla birlikte farklı güçte olduğunu ifade etmesi bakımından da ilginçtir. Mesela  $\emptyset = x$  ve  $\emptyset = X$  olsa da neticede  $\emptyset$ 'ler eks'e eşit olmaları bakımından eşit, küçük ve büyük ekslere eşit olmaları bakımından ise farklıdır ama bunun salt zihinsel olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü yok olanın veya mutlak olanın dışsal gerçekliğine İbn Teymiyye düşüncesinde yer yoktur.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1023b27-1024a.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 23-24; İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruḍi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 284.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 24.

<sup>16</sup> Taḳiyyuddin İbn Teymiyye, *Beyānu Telbīsi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bide'ihimi'l-Kelāmiyye*, 5: 264-266.

<sup>17</sup> Taḳiyyuddin İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 131.

Başka bir deyişle TT'nin aldığı hükümlerle fertlerinden her birinin aldığı hüküm, güç ve zayıflık bakımından farklılaşsa da zihnin "genel tevâtu" aktında aynıdır. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre teşkik içeren (*muşekkek*) her kavram kendinde salt zihinsel de olsa genel tevâtu içeren (*mutevâti*) kavramı taşır.<sup>18</sup> Buna göre BT'de olan durumun aksine TT temelinde "İnsan canlıdır." ve "İnsan konuşandır." gibi yargılar zihinde doğru bir şekilde oluşturulabilmektedir. Çünkü insan türü, zorunlu olarak canlı cinsinin veya kümesinin bir üyesidir. Zira insan, ona ait canlılık tasavvur edilmeden tasavvur edilememektedir.<sup>19</sup> İnsan ile konuşan olma ise görelî de olsa kaplam ve işlem bakımından birbirine eşit olarak ele alınabilir.<sup>20</sup> Bu durumda "İnsan canlıdır." yargısı doğruysa "İnsanlar canlıdır." yargısı da doğru olmalıdır. Dolayısıyla "insanlar" ile "insan"ın tanımı birbirine denktir, denebilir. Buna benzer şekilde "ağaç" ve "dağ" gibi evreni oluşturan tüm nesnelere (varlıksal addedilmesi durumunda telif biçimi de buna dahildir) yok olacak olmaları itibarıyla "mümkün" hükmünün veya dıştaki bilfiil varlıkları itibarıyla "zorunlu" hükmünün verilmesi durumunda "Evren mümkündür." veya "Evren zorunludur." önermesinin doğrulanması gerekir. Çünkü bu durumda bu yargılar "Mümkünler mümkündür." veya "Zorunlular zorunludur." yargılarına indirgenmek durumundadır.

Buraya kadar söylenenlerden makalenin konusuna zemin hazırlayan çelişki durumlarının İbn Teymiyye paradigmasında nasıl çözümlenebileceğine dair genel bir fikir oluşmuş olsa da bunun daha yakın bir soruşturmayı hak ettiği açıktır. Takip eden başlıkta yapılacak olan soruşturma bize, İbn Teymiyye düşüncesinde evrene dair varlıklar zincirinin, tümün iki türü çerçevesinde aldığı hükümleri açık bir biçimde görme fırsatı verecektir.

### 3. İki Tüm Arasındaki Karşıtlığın Geçmişe Doğru Varlıklar Zincirine Bakan Yönü

Sıralı bütün tasavvuru üzerine inşa edilen mümkün-ımkansız, hâdis-kadim, var-yok ve bir-çok gibi çelişkiler dizisinin temel çıkış noktasının, tümün dışsal bir bütün temelinde tek bir âna hapsedilmiş olarak varsayılması olduğunu özellikle belirtmek gerekiyor. Bununla sonsuza doğru gerileyen zincirin, başı-sonu belirli bir şeymiş gibi farz edilip baştan sona dışsal varlık sahasına taşınmasını kastediyoruz.<sup>21</sup> İbn Teymiyye'ye göre bu

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 198.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Aklı ve'n-Nakl* (1991), 8: 464.

<sup>20</sup> Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (1406), 2: 154.

<sup>21</sup> Bu hususta Ebü Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifadeleri ve Ebu'l-Velîd İbn Ruşd'un (ö. 595/1198) bu ifadeler üzerinden yaptığı tartışma için bkz. Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 100; Ebu'l-Velîd İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 33-34.

varsayım, gerçeklik ölçeğinde mümkün değildir yahut sadece varsayımsal (*farađī*) zihinde mümkündür.<sup>22</sup> Zira ona göre söz konusu olan, mevcudiyetini sürdüren varlıklar bütünü değil, geçmişe doğru mevcut olmuş olan varlıklar zinciridir. Dolayısıyla onun açısından kendisini muhatap kıldığımız sorulardaki çelişki durumlarının çözümü, dışsal bir olgunun çözümü olmaktan ziyade salt zihinsel bir hayalin çözümü olarak ele alınıyor görünmektedir. Fakat o, bu yanlış hayalin de BT çerçevesinde çelişik bir durumun oluşmasına mahal verdiğini düşünmemektedir.

Fertlerinden her birinin (*kullu vâhidin*) herhangi bir vakitte mevcut olması gibi sonsuzun mevcut bir tüm olmasına gelince; bu hatalı bir düşünüşdür (*tevehhum*). Fertlerden her biri için bir hükmün doğru olması, oluşmuş olan (*muhaşşal*) tüm için doğru olmaz. Aksi takdirde ‘Sonsuz fertlere sahip olan tümün varlık sahasına girmesi mümkündür. Çünkü fertlerinden her birinin varlık sahasına girmesi mümkündür. Dolayısıyla fertlerden her birinin mümkün olması gibi tüm de mümkündür.’ yargısı, doğru olurdu.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 1: 303, 319-320. Burada bu fikre karşı olan bazı yaklaşımları hatırlatmakta fayda olacaktır: 1. Hint filozoflarından bazıları, ehlimilletten ve diğer gruplardan kimi düşünürler tarafından savunulan, metafizik alanda uzamların (*eb’âd*) sonsuz olduğunu söyleyen görüş. Bunlara göre Rab’bin sonu olmayan bir miktarı vardır. Bunlardan bazıları Rab’bin tüm cihetlerden sonsuz olduğunu ileri sürerken diğer bazıları arş cihetinde boyutların son bulup diğer cihetlerde sonsuz olduğunu iddia etmişlerdir. 2. Kerrâmiyye okulu ve el-Kâđî Ebü Ya’lâ (ö. 458/1066) gibi Hanbelî düşünürler, geçmişte sonluluğun olduğunu söylemekle birlikte ân içinde sonsuz bir miktarların var olduğunu düşünmüşlerdir. 3. Ashâb-ı me’âni olarak bilinen Mu’ammer b. ‘Abbâd (ö. 215/830) ve onu takip edenler başlangıcı olmayan hâdisleri kabul etmemekle birlikte sonsuz gerileme içinde olan manaların yani tekvin ve halk etmenin tek bir ân içinde bir arada bulunduğunu ve tek tek ortaya çıktıklarını söylemişlerdir. 4. Ebu’s-Şenâ el-İşfahânî (ö. 749/1349) kaza-kader ayırımında kaza ve kaderi şöyle tanımlamıştır: “Kaza, yaratılanların hepsinin (*cemî’u’l-mahlûkât*) mübîn olan kitapta, levh-i mahfuzda bir arada (*muctema*) olacak şekilde var olmasından ibarettir. Bu varoluş, bir bütün olarak bir anda olan (*cumleten*), örneksiz ve maddesiz (*ibdâ’î*) bir varoluştur. Kader ise gerekli şartların olgunlaşmasıyla yaratılanların a’yâna indirilerek (*munezzeleten*) tek tek ayrıntılı (*mufaşşal*) bir şekilde var olmasıdır.” 5. Muhyiddîn İbn ‘Arabî (ö. 638/1240) de bu anlamda “Allah âleme/küllüne varlık verdi.” demektedir. Bununla kastettiği, Tanrı’nın varlıkla nitelenmiş olması itibarıyla sonsuz formları (*şuver*) kendinde barındıran ve yansıtıp ortaya çıkarabilme istidâdına (ilâhî ruh) sahip ama kendinde soyut olup hiçbir forma mazhar olmayan ve kendinde hiçbir formu yansıtmayan madde ve ayna mesabesinde olan evrenin bütününe (Âdem logosu/kelimesi) varlık vermiş olduğudur. Anaksimandros’un (MÖ 546) Apeiron’unu andıran bu yaklaşımlara Nazzâm’a nispet edilen evrenin bir bütün olarak yaratıldığı ve peyderpey ortaya çıktığı (*zuhûr*) düşüncesi de eklenebilir. Çağdaş düşünceden de bir örnek verebilecek olursa Immanuel Kant’ın (1724-1804) algıların temel akılsal formları olarak gördüğü mekan ve zaman kavramları dile getirilebilir. Zira bu kavramlar Kant’a göre tüm zaman ve mekan teklerini kapsayan genel ve tümel kavramlar değil, tüm zaman ve mekanları kendisinde bir parça olarak barındıran ve sonsuz bir akış içinde olan bütün ve bir ifade eden kavramlardır. Muhyiddîn İbn ‘Arabî, *Fuşûsu’l-Hikem*, 48-50; İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 1: 602-603; Ebu’s-Şenâ el-İşfahânî, *Metâli’u’l-Enzâr ‘alâ Metni Tavâli’u’l-Envâr*, 4; Reşid el-Hayyûn, *Mezhebu’l-Mu’tezile mine’l-Kelâmi ile’l-Felsefe*, 193; Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 78.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 4: 339.



İbn Teymiyye'ye göre BT itibarıyla parçalar, bütünü'nün niteliğini almadığı<sup>24</sup> gibi bütün de parçalarının ortak niteliğini almak zorunda değildir. Çünkü "telif biçimi"yle birlikte bütünde daha önce parçalarda bulunmayan bir nitelik meydana gelebilmektedir.<sup>25</sup> Ama bu telif biçiminin etkin olabilmesi için dışsal bir gönderime sahip olması gerekir. Bu itibarla sözgelimi farklı gezenlerin dönüş sayılarındaki farklılık üzerinden oluşturulan bütünlerin birbirinden farklı olduğu ve bunun üzerinden mevcut olmuş varlıklar zincirinin bir başlangıca sahip olması gerektiği söylemez. Nitekim İbn Teymiyye, Platon'un (MÖ 347) son döneminde Pisagorculuğun da etkisiyle ideaların bizâtihi kendisiyle duyusal şeyler arasında konumlandığı matematiksel şekil ve sayıların dışsallığını<sup>26</sup> ve her bir sayının kendine özgü özelliklere sahip bir türe karşılık geldiği iddiasını<sup>27</sup> açıkça reddetmektedir. Onun nazarında ister aritmetik (*munfaşıl*) ister geometrik (*muttaşıl*) olsun soyut niceliklerin dışarıda varsayılması, sadece Yunanlarca değil, diğer tüm akıl erbabı tarafından yadsınan bir hata ve zandan başka bir şey değildir.<sup>28</sup>

Bu itibarla İbn Teymiyye,  $\{1, 2, 4, 8, 16, 32... \infty\}$  şeklinde 1'den başlayıp sonsuza kadar 2'ye katlanan aritmetik veya geometrik nicelik kümesi ile  $\{2, 4, 8, 16, 32, 64... \infty\}$  şeklinde 2'den başlayıp sonsuza kadar 2'ye katlanan küme arasında nicelik olarak bir fark olmadığını düşünmektedir. Yani dışta ne 2, 1+1'dir ne de 4, 2+2'dir; ne 2 ne 4 ne de diğerleri dışta çokluk içeren tek bir şeyi karşılamaktadır. Hatta ona göre yukarıda verilen iki küme arasında zihinsel bir farklılığın bulunduğu iddia edilmesi durumunda iki kümenin başlangıç ve ilerleme güç ve süresinin eşit olduğu varsayılırsa 1 ile başlayan küme daha fazla olacaktır. Fazlalıktan, 2 ile başlayan kümede yer alan sayıların 1'de bulunup aynı sırada olan sayılardan daha büyük olduğu kastedilirse yani 1'le başlayan kümede mesela 32'nin 2 ile başlayanda 64'e karşılık geldiği kastedilirse ona göre bu kasıt, dışa matuf bir yargıda doğrulanamaz ve ancak zihin alanına yönelebilir. Öyleyse bu iki kümenin elemanları farklı olsa da iki kümenin nicelik olarak dışta farklılaşması imkansızdır.<sup>29</sup> Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin, her şeyi bir küme olarak algılayan ve  $\emptyset$ 'nin 0'ı,  $\{0\}$ 'ın 1'i,  $\{0, 1\}$ 'in 2'yi ve  $\{0, 1, 2\}$ 'ün 3'ü tanımladığını söyleyen modern matematik yapma tarzını<sup>30</sup> desteklediği söylenebilir.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 5: 43.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 146, 6: 286-287.

<sup>26</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 2: 292.

<sup>27</sup> Muhammed Hüseyn Fātaḫābā'ī, *Bidāyetu'l-Hikme*, 155.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 374-375; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Manḫıyyin*, 175-176.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 599-600.

<sup>30</sup> Nesin, *Matematik ve Gerçek*, 69.

Ayrıca Sextus Empiricus'un (MÖ 210-160) verdiği örnekle de bu yaklaşım açıklanabilir. Buna göre 10 sayısının on tane 1'den oluştuğu söyleyebileceği gibi 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 sayılarından oluştuğu da söylenebilir. Oysa bu rakamların toplamı 55 ederken on tane birin toplamı 10'dan başkası değildir. Bu durumda bu rakamlar 10 sayısının parçalarını ifade etmemektedir, on tane 1 ile kastedilen ne ise, bu rakamlarla kastedilen de odur.<sup>31</sup>

Her hâlükârda İbn Teymiyye düşüncesinde dışsal bir gönderimi bulunan her telif biçimi, tümü oluşturan diğer fertlerden farklı bir nitelik ve isim taşıyabilmektedir. Mesela hâdis parçalardan her biri bir ötekine (*âher*) sahip olsa da hâdisler zincirinin veya bütününün böyle olması gerekli değildir ki Tanrı dışındaki her şey anlamında evren de zaten kendi cinsinden olan bir ötekine sahip değildir. Bunun gibi 10'u oluşturan her bir parçanın miktar olarak 1/10'a eşit olması 10'un da 1/10'a eşit olmasını gerektirmemektedir. Yine insan bütününe insan denilmesiyle birlikte her bir parçasına insan demek mümkün olmadığı gibi insana işiten, gören ve bilen dememizle birlikte insanın her bir parçasına bu isimleri vermenin doğal bir yolunu bulamamaktayız.<sup>32</sup> Bunun gibi her bir parçanın söz gelimi "*hâdis*" hükmünü alması, söz konusu zincirin "*kadim*" hükmünü almasına engel teşkil etmemektedir. İbn Teymiyye bunu aşağıdaki pasajda şöyle dile getirmektedir:

Hâdislerin geçmiş ve gelecekte devamı ve teselsülü ise böyle değildir. Çünkü bu teselsülden herhangi birinin sürekli, bâki ve bitişik olmaması durumunda türün de sürekli, bâki ve bitişik olmaması gerekli değildir. Çünkü bir şeyin başka bir şeye eklenmesi, tek bir şeyde bulunmayan bir çokluğu gerektirir. Sürekli, bâki, uzun ve çok olana ait tüm fertlerin sürekli, uzun ve çok olması gerekmemektedir.<sup>33</sup>

Tabii İbn Teymiyye'nin bu pasajda etken nedenlerde, ereksel nedenlerde ve insan bilgisinde sonsuz gerilemeyi kastetmediğine dikkat çekilmelidir. Ona göre bu türden sonsuz gerilemeler imkansızdır.<sup>34</sup> Onun kastettiği, sadece sonradan meydana gelen fiillerin, şartların, yeter olmayan nedenlerin ve mefullerin sonsuzca geriye gidişidir ve ona göre bu sonsuz gerileme zorunludur. Çünkü hem fiilleri kendi seçimine dayanan bir fail (*el-fâ'ilu'l-muhtâr*) olup herhangi bir şeye mecbur olmayan Tanrı, ezelde fiili zorunlu kılan tam bir kudret ve iradeye sahiptir hem de kelamcılarının iddia ettiğinin aksine ne ezelde var etmeye yönelik Tanrı kudreti imkansızdır ne de ezelde

<sup>31</sup> Sextus Empiricus, *Kuşkunun Felsefesi*, 138-139.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* (1991), 5: 35.

<sup>33</sup> İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (2000), 25.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (2000), 15-16; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyîn*, 148; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* (2008), 1: 303, 319-320; 4: 116-117; Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, 127-129.

kudret var olup ilişeceği şeyin (*maḳdūr*) varlığı imkansızdır. Zira bu iddialar hem kendinde imkansız olanın kendinde mümkününe dönüşmesini hem tanımlı gereği bir başlangıca sahip olmayan imkana herhangi yeni bir neden dahi olmaksızın başlangıç belirlemeyi hem de birbirine çelişik imkan ve imkansızlığı bir araya getirmeyi gerektirmektedir.<sup>35</sup> Kāmīle Kevārī'nin İbn Teymiyye'nin Tanrı fiillerinde sonsuz gerilemeyi zorunlu görmesiyle birlikte mefullerde zorunlu görmeyip mümkün gördüğünü iddia etmesi<sup>36</sup> ise İbn Teymiyye düşüncesi çerçevesinde isabetli değil gibidir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre mefullere sahip olan geçişli fiiller, Tanrı için mümkündür zira hem mefuller bilfiil vardır hem de Tanrı kendisini yaratma gibi geçişli fiillerle nitelemektedir<sup>37</sup> ve Tanrı için mümkün olan her şey, sahip olduğu yetkinlik gereği zorunludur.<sup>38</sup>

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde "Başlangıç olmayan (*ezelī*) ve sonu olmayan (*ebedī*) olguların fertleri değil, 'cins'leridir. Tek teklere yokluk ilişse de cinse ilişmemektedir."<sup>39</sup> Yani ona göre geçmişe doğru peşi sıra geriye giden hâdislerden her birinin hâdis olması onların oluşturduğu bütünün kadim olmasıyla çelişmemektedir.<sup>40</sup>

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye bu bağlamda "tür"ü "cins" olarak da isimlendirebilmektedir. Bu isimlendirmeden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin bu makamda "tür"den kastettiği ilk defa Porfiriyus'un (MS 234-305) *İsāgoji*'siyle birlikte kullanılmaya başlandığı söylenen<sup>41</sup> özel/mantıkî anlamda "tür" değildir.<sup>42</sup> Her ne kadar 'Abdulhâkīm Echer, bunun aksini iddia edip Tanrı'nın geçmişe doğru teselsül eden fiil gibi hâdis sıfatlarına atfedilen cins ve türü Aristotelesçi bir kavram düzeyine çekmiş olsa da Sa'īd Fūde'nin de belirttiği üzere bu söylem, İbn Teymiyye düşüncesine yönelik doğru bir kavrayışı aksetmekten uzaktır. Çünkü İbn Teymiyye tümellerin Aristotelesçi anlamda dışsal varlığını kabul etmemektedir.<sup>43</sup> Onun cins ve türden

<sup>35</sup> Ayrıntılı okuma için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Naḳḳi Kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*, 1: 156-168.

<sup>36</sup> Kāmīle el-Kevārī, *Ḳidemu'l-Âlem ve Teselsulu'l-Ḥavâdiş Beyne Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye ve'l-Felâsifeti me'a Beyâni Men Eḫṫa'e fî'l-Mes'eleti mine's-Sâbiḳine ve'l-Mu'âşirin*, 66.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Aḳli ve'n-Naḳl* (1991), 2: 3.

<sup>38</sup> Taḳıyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risâletu'l-Ekmeliyye fî Mâ Yecibu li-Allâh min Şifâti'l-Kemâl*, 13-15.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Aḳli ve'n-Naḳl* (1991), 3: 59.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (2000), 42.

<sup>41</sup> Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafizîği: Kaynakları ve Gelişimi*, 69.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye türün cinsten daha dar kapsamlı (*el-eḫaş*) olduğu söyleminin Yunan mantıkçılarından alınıp nahivciler ve fakihlerce kullanılan bir terminoloji olduğunu belirtmekte ve İsmâ'il b. Ḥammâd el-Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) dayanarak bu kullanımın sonradan türetilip dilden kaynaklanmadığını söylemektedir. Bk. Taḳıyyuddin İbn Teymiyye, *Mes'eletun fî Tevhîdi'l-Felâsife*, 50-52.

<sup>43</sup> Sa'īd 'Abdullaṫif Fūde, *Tenzīhu'r-Rahmân 'an Ḳiyâmi'l-Ḥavâdişi bi-Zâtihi Celle ve 'Azze ve 'an Vucûbi Teselsuli İcâdi'l-Ekvân*, 51-52, 58.

kastettiği, kendisinin de açıkça belirttiği üzere, sonsuzluk zincirinin bizâtihi kendisidir.<sup>44</sup> Bu, sonsuzluk zincirindeki çokluğun bir arada takdir edilen zihinsel birliğini ve bütünlüğünü karşılamaktadır. Aynı zamanda sonsuz gerilemede bulunan fertlerin belirli bir nicelikle sınırlandırılmayacağını da ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Bu yaklaşım, meşşâî filozofların kadim addettiği feleklerin, her biri tekil olan ama türsel olarak kadim olan dönüş hareketlerine benzetilebilir. Ne var ki meşşâîler bu sonsuz gerilemeyi, mükemmelliği değişmezlik ve hareketsizlikle koşullamaları nedeniyle Tanrı'ya dayandırmamaktadır. İbn Teymiyye ise meşşâîlerin ve hatta kelamcılarının bu tanrısal mükemmellik anlayışını ters yüz etme ve mükemmelliği sürekli harekette ve sürekli yenilenen fiil ve iradelere mahal olmakta görmesi nedeniyle bu teselsülü Tanrı'ya dayandırmaktadır.<sup>46</sup> Her hâlükârda İbn Teymiyye'ye göre bu manada sonsuz gerilemenin mümkün olması önünde hiçbir engel yoktur. Hatta ona göre bu, Tanrı'nın ezelde yeter ve yetkin neden olmasının gerektirdiği bir zorunluluğu teşkil etmektedir. Ancak onun nazarında bu zorunluluk, meşşâî filozofların aksine eser ile tam ve yetkin müessirin ezelde aynı anda var olmasını gerektirmemektedir. Her eser için müessirin tamamlığı yenilenmekte böylece hâdisler tekil zamanlar gibi peyderpey meydana gelmekte ve müessirin hâdis olan tamamlığı her durumda "zamansal olarak" hâdis olan her bir eserden önce var olmaktadır.<sup>47</sup>

Bu noktada BT'den TT'ye geçiş yapılabilir. Bu geçiş, hâdis teriminin "doğasında gereksinim (*ihtiyâc/fakr*) barındıran" anlamında kavranmasıyla kolay bir şekilde sağlanabilir. Bu kavrayış, bu anlamda hâdislerden oluşan sonsuz gerilemenin İbn Teymiyye'ye göre söz konusu bağlamda TT'yi oluşturuyor olmasına dayanmaktadır. Bu anlamda hâdis, mümkünle<sup>48</sup> (ister yokluğunun bir müreccih gereksinim duymadığı söylensin ister yokluğunun illeti müreccihin yokluğudur densin, kendinde bir varlık hak etmeyen anlamında mümkün<sup>49</sup>) aynı hüküm altına girmektedir. Mevcut ve yok da aynı şekildedir. Bu nedenle İbn Teymiyye hâdisi, "gereksinim doğasına sahip olan" anlamında kullanarak şöyle demektedir:

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 596.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 193-194. Ayrıca bkz. Celâlüddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Celâli'd-Devvânî 'ala'l-'Aķâ'idî'l-'Ađudiyye (Gelenbevî Haşiyesi'yle birlikte)*, 157.

<sup>46</sup> Jon Hoover, "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency," 39-40.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Şerhu Hâdisi 'İmrân b. Huşayn*, 69, 82-87; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 335-338, 464.

<sup>48</sup> "İmkan" kavramının farklı anlamları için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 234.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 201.

Mümkünlerin teselsülü onları bir mübdie ihtiyacı (*faqr*) gerektiren imkan doğasından çıkarmaz. Hâdisleri bir fâile ihtiyacı gerektiren hudûs doğasından çıkarmayan hâdislerin teselsülü gibi. Hâdislerin teselsülüne cevaz verip fertlerden her birinin hâdis ama “tür”ün hâdis olmadığını söyleyen kişinin ‘mümkünlerden her biri mümkündür ama bütün mümkün değildir.’ demesi imkansızdır. Yine ‘mevcutlardan her biri mevcuttur ama bütün mevcut değildir.’ demesi de imkansızdır. Bunun yanı sıra ‘imkansızlardan her biri imkansızdır ama bütün imkansız değildir.’ demesi de imkansızdır. Dahası imkansızlık, imkansızların bütününe imkansızlardan her birine nispetle daha uygundur. İmkân da mümkünlerin bütününe, mümkünlerden her birine nazaran daha uygundur. İmkânın gerektirdiği Sanatkar’a ihtiyaç, tek tek mümkünlere nazaran mümkünlerin bütününe daha uygundur. Mevcutların bütünü ise mevcutlardan her birine nazaran varlığa daha uygun değildir.<sup>50</sup>

İbn Teymiyye burada mevcutlar bütününe, dile getirdiği diğer bütünlerden farklı olarak, aldığı hükme fertlerine kıyasla daha uygun olmadığını söylemektedir. Bunun nedeni mevcutlar bütününden bazısının, bütüne neden olması yani bütünün var olmak için kendisi dışında bir şeye değil, kendisinden bir parçaya ihtiyaç duymasıdır. Çünkü mevcutların toplamından ayrışan şey, zorunlu olarak yoktur<sup>51</sup> ve yok olan, herhangi bir şeye neden (*illet*) olamaz. Oysa hâdisler ve mümkünlerden oluşan bütünlerde durum böyle değildir. Bu bütünlerde neden, her durumda bütün dışında kalmaktadır.<sup>52</sup> Yoklardan oluşan bütünde ise yokluk halinde ne iç ne dış herhangi bir nedene gerek vardır. Zira bu salt zihinseldir. Dışta yok, “şey” değildir ve bir yoku, bir diğerinden ayıracak herhangi bir nitelik bulunmamaktadır. Dolayısıyla yokların bir araya gelmesi veya gelmemesinden söz edilemez.<sup>53</sup> Öyleyse denebilir ki mümkünler ve hâdisler ister sonlu ister sonsuz ister bir arada ister sıralı olarak toplansınlar her durumda tüm dışındaki bir şeye gereksinim duymaktadır.<sup>54</sup>

Telif biçimi de mümkünler ve hâdislerin var olmak için ihtiyaç duyduğu dışsal neden olamaz. Çünkü telif biçimi bir nispet olması ve dolayısıyla varlığında başka şeylere gereksiniyor olması nedeniyle mümkün veya hâdis olmak zorundadır.<sup>55</sup> Yani telif biçimi, varlıksal sayılsa bile bir nispet ve dolayısıyla varlığında birden çok taşıyıcıya (*maḥall*) ihtiyaç duymasından ötürü ilinekların “en zayıfı” olarak parçalara gereksiniyor olmak

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 199.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 237.

<sup>52</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 239.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (2008), 2: 30.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 198-199.

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 146.

durumundadır. Bu nedenle o, mümkün olmalıdır. Hatta söylenen anlamda sahip olduğu gereksinimin mümkün olan her bir parçanın gereksiniminden daha fazla olması, sahip olduğu mümkün parçalara nazaran imkandan ve dolayısıyla edilgenlikten daha fazla pay almasını gerektirmektedir.<sup>56</sup> Öyleyse burada kastedilen anlamıyla mümkünler, hâdisler ve yoklar zincirinde, tümün fertlerin taşıdığı ortak doğayı taşımaya engel teşkil edecek bir gerekçe yoktur. Hatta tüm, her bir ferdinden daha güçlü ve yetkin bir düzeyde bu doğayı taşımak zorundadır.

Burada İbn Teymiyye düşüncesinde TT olarak mümkün ve hâdis yahut bunların ilkesini teşkil eden imkan ve hudûs gibi olguların dış düzlemde sabit veya mevcut olamayacağını da ayrıca vurgulamak gerekiyor. BT ile TT'nin, aralarındaki karşıtlığa rağmen birbirine indirgenmesi neticesinde bu olguların dışta tümel veya mutlak olarak var olduğu söylemi, İbn Teymiyye açısından doğrulanamaz. Şöyle ki tümün taşıdığı nitelik ve doğa veya tümün kendisi, aklın onu tek teklere yükleyebilmesi nedeniyle "tümel" olarak isimlendirilmektedir.<sup>57</sup> Tüm, bu anlamıyla, tümelliğin ilintilendiği ilkeyi veya tek teklere yüklenebilen mutlak ve tabii tümel kavramı teşkil etmektedir. İbn Teymiyye bu manada Aristoteles'in *Zeta*'da kullandığı "tümel birer bütünlük"<sup>58</sup> ifadesiyle de uyum gösteren bir ifade tarzıyla tüm ile tümel ilişkisini şöyle betimlemektedir: "Bunların dile getirdikleri akli bölmedir. Bu, akılda tümel olan tümün türlerine ve türlerinin fertlerine (*eşhâs*) bölünmesidir. Dışta var olan duyusal bölmeye gelince; bu, tümü parçalarına bölmektir."<sup>59</sup>

Burada iki tüm türü arasında zihinsellik ve dışsallık bakımından bir farkın olduğu ortaya çıkmaktadır. Zihinsel nominalizm temelinde tümel, dışta kendinde tekil olmayıp tekilliğe dışsallığın bir gereği olarak maruz kalan bir cevher değildir. Bu tümün var olabileceği varlık düzlemi, İbn Teymiyye'nin nazarında ancak ve ancak zihin ve içlem-kaplam ve mutâbakat düzeyinde zihne eşit olan söz ve yazı olabilir.<sup>60</sup>

O halde "Tümel, tüm olması bakımından, şeylerde mevcuttur. Ama tümel, tümel olması bakımından sadece tasavvurda vardır."<sup>61</sup> diyen İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Aristotelesçi filozofların aksine TT, İbn Teymiyye düşüncesinde dışta değil, sadece zihinde bulunmaktadır. Ona göre bu

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdi'l-'Akli ve'n-Naql* (1991), 3: 176.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mes'eleun fî Tevhîdi'l-Felâsife*, 20.

<sup>58</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1035b3.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (1406), 2: 275.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Ş'ati'l-Ķaderiyye*, 2: 590-592; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 198; İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye*, 4: 378; İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (1406), 1: 306-307.

<sup>61</sup> Ebû 'Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 212.

filozoflar, TT'yi BT'ye indirgeyerek meselenin henüz başında dile getirilen yanılısamaya kapılmıştır.<sup>62</sup>

Tümel, insanın "canlı+konuşan" veya "insan+insan+insan..." gibi farklı itibarlarla BT temelinde ele alınıp parçalarına ayrıştırılabilir de bu da yine salt zihinde tahakkuk eden bir ayrıştırma değildir. Çünkü dışta, bir olanı çok addetmek mümkün değildir. Ne kendinde tekil olan bir şeyin kendinde tekil olan özgü niteliği, kendinde tekil olan başka bir şey tarafından taşınabilir ne de tümel, bütün gibi farklı mekan ve mahallerde olacak biçimde parçalarına ayrıştırılabilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre sadece zihin alanıyla sınırlı TT, BT'ye indirgenemediğinden hiçbir surette "Tümel, tüm olması bakımından, şeylerde mevcuttur." yargısı doğrulanamaz. Bu itibarla imkanın mahalli olarak ilk maddenin, mutlak cisim formuna kabil olması yönünden tüm cisimleri bilkuvve varlıklar veya sabitler olarak kendinde barındırdığı söylenemez. Nitekim İbn Teymiyye, meşşâilerce evrenin kıdemine delil olarak sunulan bu imkan ve madde tasavvurunu gerçekliğe mutâbık olmayan bir hayal olarak görmektedir.<sup>63</sup> Yine meşşâilerce ilk maddenin fiilliğini ifade ettiği söylenen mutlak cisim formunun üç boyuta veya tabii cisim formuna kabil olması itibarıyla sonsuza değin bilfiil bölünebileceği de İbn Teymiyye düşüncesi çerçevesinde savunulamaz.<sup>64</sup> Çünkü bu da, mevcudiyetini sürdüren evrende hem kadim hem de sonsuzca cismi imkan olarak taşıyan kendinde tekil olsa da mutlak ve salt akledilir tümel bir varlığın mevcudiyetini ispata dayanmaktadır. Oysaki İbn Teymiyye düşüncesinde evrende herhangi bir kadime yer yoktur. Yine dışta bulunması itibarıyla ilineksel bir tekilliğe sahip olsa da kendinde tümel ve mutlak olan herhangi bir şeyin İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizm teorisi itibarıyla dış gerçeklikte var veya sabit olması mümkün değildir.

### Sonuç

İbn Teymiyye düşüncesinde BT'nin niteliği ve hükmü, parçalarından her birinin nitelik ve hükmünden farklı olmak durumundadır. TT'nin niteliği ise parçalardan her birinin ortak nitelik ve doğasına eşit olmak zorundadır. Ona göre iki tüm türü birbirine karşıt kavramlardır. Bu itibarla birinin diğerine indirgenmesi veya geçişi değillenmek zorundadır. Aksi takdirde İbn Teymiyye'nin benimsediği zihinsel nominalist felsefe perspektifinde tezahür eden birçok teorik sapmaya düşülmektedir. Aristotelesçi anlamda TT'nin dışsal varlığını kabul etme bu sapsmalardan sadece biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 168-169.

<sup>63</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, 61-75.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Aklı ve'n-Nakl*, 2008, 2: 305-306.

O halde BT itibarıyla ele alınacak olan geçmişe doğru varlık zincirinin, yine aynı yönde TT itibarıyla ele alınacak varlık zincirinden farklı olması ve birbirine karıştırılmaması dikkat gerektiren bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ortak niteliklere sahip fertlerden oluşan bir tümün, bütün olması bakımından fertlerden farklı bir nitelik ve hüküm alabileceği, bu itibarla geçmişe doğru hâdis varlıklar zincirinin, tek bir âna hapsedilmiş bir bütün olarak kurgulanması ve bu kurgunun doğru olması durumunda dahi kadim hükmünü alabileceği görülmektedir. Ama evrenin kâdimi hükmü, İbn Teymiyye'nin nazarında, ân içinde bilfiil var olan evren bütünüyle örtüşmeyen ve ona mutâbık olmayan bir hükümdür. Evrenin kadim olması, sadece geçmişe doğru hâdis varlıklar zincirinin bir başlangıcı olmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan bu çalışmayla ortak niteliklere sahip olan bir tümün, TT olması bakımından fertlerle aynı nitelik ve hükmü alacağı görülmektedir. Burada hüküm hem geçmiş varlıklar zinciriyle hem de ân içindeki evrenle örtüşen bir hüküm olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre parçalardan farklı bir nitelik taşıması durumunda bütünü, parçalarından farklı bir hüküm almasını sağlayabilecek olan telif biçimi de dahil olmak üzere evrende kendinde zorunlu ve kadim olan herhangi bir şeyin mevcudiyeti ispatlanamaz.

İbn Teymiyye açısından mümkünler zinciri, BT olarak algılanması itibarıyla kadim ve başkasından ötürü zorunlu hükmünü almakla birlikte TT olması itibarıyla tek bir mümkünün taşıdığı imkan derecesinden daha şiddetli bir imkana ve gereksinime sahiptir. Ama bunun, İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların "belirli ve tekil bir şey" in ifadesi olarak kullandığı mümkün-kadim hükmünden özenle ayrıştırılması gerekmektedir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre varlıklar zincirinde bulunan herhangi bir varlık, zamansal bir kâdime sahip olmayıp doğası ve özü gereği hâdis ve mümkündür. Evren için verilen kâdim hükmü, onun nazarında, sadece söz konusu zincirin bir başlangıca sahip olmamasına matuftur. Bu itibarla kadim olan, geçmişe doğru varlıklar zincirinde bulunan fertlerden herhangi biri değil, geçmişe doğru varlıklar zincirinin bizatihi kendisidir. Ayrıca TT itibarıyla verilen hüküm salt zihinsel olduğundan ve zihinsellik, zihinde bulunan herhangi bir hükmün öz niteliği olduğundan mümkün ve imkan gibi kavramların TT olarak dışta var olması imkansızdır. Bu temelde imkan, madde ve cisim formu gibi kavramlar üzerinden Tanrı dışındaki her şey anlamında mevcut evrenin kadim olduğu veya hâdislerle birlikte kadim varlıkları da içine aldığı söylenemez.



---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
<b>YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:</b>	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

---

### KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. 4. baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 6. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- ed-Devvânî, Celâluddîn. *Şerhu Celâlî'd-dîn ed-Devvânî 'ala'l-'Ağâ'idî'l-'Ađudiyye (Gelenbevi Haşiyesi'yle birlikte)*. Tah. Aşmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2017.
- Empiricus, Sextus. *Kuşkunun Felsefesi*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010.
- Füde, Sa'îd 'Abdulla'tif. *Tenzihu'r-Rahmân 'an Kıyâmi'l-Havâdişi bi-Zâtihi Celle ve 'Azze ve 'an Vucûbi Teselsuli İcâdi'l-Ekvân*. Amman: el-Asleyn li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2022.
- el-Ğazzâlî, Ebu Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Tah. Suleymân Dünyâ. 9. baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2007.
- Hayyûn, Reşîd. *Mezhebu'l-Mu'tezile mine'l-Kelâmi ile'l-Felsefe*. 3. baskı. Dubai: Medârik li'n-Neşr, 2015.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'in Felsefesi*. Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu. 9. baskı. Ankara: Dođu Batı Yayınları, 2019.
- Hoover, Jon. "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency." *Theological Review* 1/XXVII (2006): 34-46.
- İbn 'Arabî, Muḥyiddîn. *Fuşuşu'l-Ĥikem*. Tah. Ebu'l 'Alâ el-'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz.
- İbn Ebi'l-'İzz, Muḥammed. *Şerhu'l-'AĤideti't-Taḥâviyye*. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî-Şu'ayb el-Arnaüt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfutu't-Tehâfut*. Tah. Ahmed Şemsuddîn. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû 'Ali. *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*. Tah. el-Eb Kanvâti-Sa'îd Râyid. Mısır: Merkezi Tahkîkât el-Compîturî Ulûmun İslâmî, tsz.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Aşmed b. 'Abdulhalim. *Âlemin Hudûsu Problemi*. Çev. Cihan Özaykan. 1. baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- İbn Teymiyye. *Beyānu Telbīsī'l-Cehmiyye fī Te'sīsī Bide'ihimi'l-Kelāmiyye*. Tah. Yahya b. Muḥammed el-Huneydī. 10 c. Medine: Mecme'ul-Melik Fehd li-Tibāeti'l-Mushafi's-Şerif, 1426.
- İbn Teymiyye. *Der'u Te'arudī'l-'Akli ve'n-Naql*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 2. baskı, 10 c. Riyad: Cāmi'etu'l-İmām Muhammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye. *Der'u Te'arudī'l-'Akli ve'n-Naql*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 1. baskı, 4 c. Riyad: Dāru'l-Fadīle, 2008.
- İbn Teymiyye. *er-Reddu 'ala'l-Manṭıkiyyīn*. Tah. 'Abduşşamed Şerefuddīn el-Ketbī. 1. baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 2005.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu's-Şafediyye*. Tah. Muḥammed Ḥasen Muḥammed Ḥasen İsmā'īl. 1. baskı. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu's-Şafediyye*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 2. baskı, 2 c. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye. *et-Tedmuriyye*. Tah. Muḥammed b. 'Avde eş-Şāvī. 6. baskı, 1 c. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2000.
- İbn Teymiyye. *Mecmū'u'l-Fetāvā*. Tah. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Kāşım. 35 c. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibāeti'l-Mushafi's-Şerif, 1995.
- İbn Teymiyye. *Mes'eletun fī Tevhīdī'l-Felāsife*. Tah. Mubārak b. Rāşid el-Ḥaşlān. 1. baskı. Amman: Dāru'l-Feth, 2018.
- İbn Teymiyye. *Minḥācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Nakḏi Kelāmi's-Ş'ati'l-Kaderiyye*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 1. baskı, 9 c. Cāmi'etu'l-İmām Muhammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye. *Şerḥu Ḥadısi İmrān b. Ḥuşayn*. 1. baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1999.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu'l-Ekmelekiyye fī Mā Yecibu li-Allāhi min Şifāti'l-Kemāl*. Tah. Ahmed Hamdī İmām. Kahire: Muessesetu Abdulfettāh el-Medenī, 1983.
- el-İşfahānī, Ebu's-Şenā'. *Meṭāli'u'l-Enzār 'alā Metni Ṭavāli'i'l-Envār*. 1. baskı. Kahire: Dāru'l-Ketbī, 2008.
- el-Kevārī, Kāmīle. *Kıdemu'l-Ālem ve Teselsulu'l-Ḥavādiş Beyne Şeyhi'l-İslām İbn Teymiyye ve'l-Felāsifeti me'a Beyāni Men Eḥta'e fī'l-Mes'eleti mine's-Sābiḳine ve'l-Mu'āşırīn*. 1. baskı. Umman: Dāru Usāme, 2001.
- en-Nesefī, Ebū Mu'īn. *Tebşiratu'l-Edille fī Uşūli'd-Dīn*. Tah. Muḥammed el-Enver Ḥāmid 'İsā. 1. baskı, 2 c. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2011.
- Nesin, Ali. *Matematik ve Gerçek*. 12. baskı. İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2019.
- Özyaykan, Cihan. "İbn Teymiyye'de Tümele Sorunu." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2024.
- eş-Şenḳīṭī, Muḥammed el-Emīn. *Ādābu'l-Baḥşi ve'l-Munāzara*. 2. baskı. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2009.
- Ṭabaṭabā'ī, Muḥammed Ḥuseyn. *Bidāyetü'l-Ḥikme*, Çev. 'Ali Şirvānī. 11. baskı. Kum: Muessetu İntişārat Dāru İlm, tsz.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*. Çev. İbrahim Halil Üçer. 1. baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.