

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İBN TEYMYİYYE’NİN KELAMCILARIN GELENEKSEL İMAN TANIMINA ELEŞTİRİSİ

Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU*

ÖZET

İbn Teymiyye, kelamcılar tarafından ortak kabul görerek benimsenen “iman tasdiktir” şeklindeki tanıma kapsamlı eleştiriler yöneltilmiştir. Bu makalenin konusunu, bu eleştiriler ve bunların değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede, İbn Teymiyye’nin iman tanımına eleştirileri, iman mahiyetiyle ilgili düşünceleri, iman-akıl ilişkisi ile ilgili görüşleri incelenmiş ve buradan elde edilen veriler ışığında onun özgün bir iman anlayışı ortaya koyup koymadığı ve düşüncelerinin tutarlılığı tartışılmıştır.

Anahtar kavramlar: 1. İbn Teymiyye 2. iman 3. tasdik 4. akıl 5. kelam

ABSTRACT

Ibn Taymiyya, criticizes comprehensively the traditional definition of faith namely “faith is *tasdiq*” in *kalām*’s thought. The subject of this paper is those critiques and their evaluation. According to this, it is examined the critiques of Ibn Taymiyya to the traditional definition of faith, his thoughts about the nature of faith and about the relation between faith and reason. In the light of data supplied from these examinations, it is discussed whether he puts forward a genuine concept of faith or not and whether his views on this issue have self-coherence or not?

Keywords: 1. Ibn Taymiyya 2. faith 3. *tasdiq* 4. reason 5. *kalām*

Giriş

İmanın nasıl tanımlanacağı, basitçe bir linguistik inceleme meselesi olmayıp, aksine iman mahiyetiyle ilgili felsefi ve teolojik bir sorundur. Mahiyeti açısından iman, zihnî ‘entelektüel’ yönüne ait bir tutum mudur, yoksa ‘gönlün’ varoluşsal bir bağlantısı mıdır; bir bilgi ya da biliş türü müdür, yoksa iradenin bir fiili midir? İmanın konusu, Allah ve din ile ilgili bir takım teolojik doğruluklar mıdır, yoksa zat olarak Allah’ın kendisi midir? İman, akli objektif bir temele dayanmakta mıdır, yoksa temelini sadece sübjektif bir güvenden mi alır? Bu sorulara verilecek cevaplar, iman nasıl tanımlandığıyla ilgilidir. Bu sebeple, iman mahiyetiyle ilgili yaklaşımlarla iman tanımları arasında bir koşutluk bulunmaktadır. İmanın mahiyeti hak-

* Yrd. Doç. Dr., G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi

kındaki düşünceler, geçmişte ve günümüzde farklı iman tanımlarına yol açmıştır. Diğer taraftan, kimi zaman bunun aksi de doğru olabilmektedir: İmanla ilgili ileri sürülen bir tanım, tanımı yapan kişiyi ya da teolojik okulu imanının mahiyetiyle ilgili belli bir felsefi/teolojik yaklaşımı benimsemeye sevk etmiştir.

İman kavramı üzerine yapılan felsefi ve teolojik tahlillere baktığımızda, köklü olarak birbirinden farklı iki iman tanımı görüyoruz: Birine göre iman, “tasdik” olarak, diğerine göre ise “güven” olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde kimi din felsefecileri bunları sırasıyla, “önermesel iman” ve “önermesel-olmayan iman” kavramı olarak isimlendirmektedir.¹ Eğer iman “tasdik” olarak tanımlanırsa yukarıdaki paragraftaki soruların her birinin birinci kısmına, “güven” olarak tanımlanırsa da ikinci kısmına olumlu cevap vermeyi çoğunlukla beraberinde getirmektedir.²

İmanın “tasdik” olarak ya da “güven” olarak tanımlanması sadece imanının mahiyetiyle ilgili yukarıda belirtilen yaklaşım farklılıklarına yol açmaz, ayrıca Allah-insan ilişkisiyle ilgili de son derece önemli farklar içeren iki bakış açısı ortaya çıkarır. İmanın “tasdik” olarak tanımlanması kişinin bir takım dinî önermeleri kabul etmesini esas almaktadır. Bu tanımın “kişi-önerme ilişkisi” modeli göz önünde bulundurularak yapıldığını görüyoruz. Model, iman objelerini, soyut kavramlar, tasdik ya da reddedilebilecek önermeler olarak gördüğü için imanı, soyut, bilişsel ya da mantıksal bir bağlantı olarak almaktadır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak söz konusu önermesel iman kavramında Allah, akıl ile ‘çıkarsanmış bir kavram’, ‘epistemik bir obje’ olarak düşünülmektedir. Ayrıca modelde, Allah-insan ilişkisini “ben-O ilişkisi” denebilecek, dolaylı (giyabî) ve temelinin şekilci, hukuki bir doktrinsel anlayışın oluşturduğu gayr-ı kişisel bir tutum etrafında kurulur.

İmanın “güven” olarak tanımlanmasında ise, “kişi-kişi ilişkisi” modeli diyebileceğimiz bir kişinin bir başka kişiye güvenmesinde ortaya çıkan durum göz önüne alınır. Bu anlayışta, imanının birincil objesi Allah ile ilgili önermeler değil, doğrudan onun zatıdır. Bu sebeple, önermesel olmayan iman tanımında imandaki can alıcı bağlantıyı, ‘yaşanan’, ‘tecrübe edilen’, ‘hissedilen’ ‘kişisel ilişki’ oluşturur. Allah, ‘çıkarsanmış soyut bir ‘kavram’ olarak değil, güvenilen, bağlanılan veya tecrübe edilen bir ‘gerçeklik’, kendisiyle duygu temelli ilişkiler

¹ John Hick, “Faith” maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. III, London-New York, 1967, s. 166; John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1973, s. 51 vd.

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ferit Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, Giriş, I. Bölüm ve II. Bölüm.

kurulan bir kişi (zat) olarak düşünülür³ Söz konusu ilişki, “ben-Sen ilişkisi” denebilecek doğrudan (huzurî), kişisel (duygusal) bir ilişki, tabiri caizse sıcak bir ‘dostluk’ ilişkisidir. Allah, bu modelde, ne giya-bî bir ‘Varlık’, hatta ne de bir ‘Yüce Varlık’tır, çünkü bu ve benzeri nitelemeler, Allah’ı bir ‘O’ olarak düşünme ve nesneleştirmenin ifadesidir. Hâlbuki Allah, karşısında bulunulan ve tecrübe edilen bir ‘Sen’dir.⁴ Böyle kişisel bir ilişkinin temeli de ‘tasdik’ değil, ‘güven’ ve ‘sevgi’ olabilir. Bu sebeple, “güven” olarak tanımlanan önermesel olmayan iman anlayışının temelini akli faaliyet ve empoze edilmiş bir doktrin değil, dini tecrübe; şekli bir itaat değil, sevgi oluşturur. Böyle bir iman anlayışı genellikle mistik/tasavvufî bir hayata koşturarak geliştiği de bunlara eklenmelidir.

Çağımız düşünürlerinden Paul Tillich (1886–1965), mü’minin hayatında oynadığı rol ve işgal ettiği önem açısından imanın, ‘nihaî bir kaygı’ durumu olduğunu belirtir.⁵ Nihaî kaygıyla o, imanın, dindar insanın hayatının merkezinde yer alan en değerli ve en önemli varoluşsal duyguyu anlatmak ister. Nihaî kaygı; geçim, refah, sağlık, yaşam, aile gibi insanın diğer tüm hayati kaygılarının önüne geçebilecek kadar güçlü ve tüm diğer kaygılar uğrunda feda edilebilecek kadar önemlidir. Nihaî kaygının en önemli belirtileri, tam teslimiyet, itminân⁶ ve sonsuz tutkudur.⁷ Tillich, imanın nihaî kaygı olma özelliğini, insanın bütün kişiliğiyle yaptığı ‘odaklanmış eylemi’ olarak da nitelendirir.⁸ Dolayısıyla dindar bir insanın hayatındaki anlamı ve rolü bu derece önemli olan iman, sadece bir takım önermelerin kavramsal tasdiki olarak el almak, tamamen yanlış olmasa da, en azından son derece eksik ve sönük bir şekilde tanımlamak anlamına gelmektedir.

İslam kelam düşüncesinde, imanın sözü edilen varoluşsal boyutlarına, başka bir ifadeyle önermesel olmayan yönüne atıfta bulunmadan yalnızca onu tasdik olarak tanımlama karşısında kapsamlı, sistematik bir eleştirinin İbn Teymiyye’den geldiğini görüyoruz. Hatta Wilfred C. Smith (1916–2000), İbn Teymiyye’nin, kelam gelene-

³ Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1973, s. 51.

⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz., Martin Buber, *I and Thou*, translated by Walter Kaufman, New York, 1970 (Türkçe çevirisi: Martin Buber, *Ben ve Sen*, çeviren: İnci Palsay, Ankara, 2003); Paul Tillich, *Systematic Theology*, 10th impression, London- Toronto, 1966, vol. I, s. 211-215; Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çeviren: Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, 2000, s. 15 vd; Paul Tillich, “The Two Types of Philosophy of Religion”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, edited by John Hick, Englewood Cliffs, N.J., 1964, s. 387- 398.

⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 17; Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, s. 211- 215.

⁶ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 15 vd.

⁷ Tillich, *a.g.e.*, s. 21.

⁸ Tillich, *a.g.e.*, s. 37.

ğine bu konuda sistematik eleştiriler yönelten ilk kişi olduğunu belirtir.⁹

Bu makalede yaygın olarak İbn Teymiyye olarak tanınan Takıyyüddin Ebu'l Abbas Ahmet bin Abdulhalim'in (d. 661/1263 - ö. 728/1328) kelimcilerin imanı 'tasdik' olarak tanımlanmalarına getirdiği eleştirileri ve bunun nedenlerini inceleyecek ve eleştirileri getirirken onun farklı bir iman kavramından (önermesel-olmayan iman kavramı) hareket edip etmediğini belirlemeye çalışacağız. Amacımız İslam düşüncesi tarihi içinde kalmış farklı bir bakış açısını gün yüzüne çıkararak, onun ne ölçüde özgün olduğunu tartışmak ve bu yolla günümüzde iman üzerine yapılan kavramsal analiz ve değerlendirmelere bir katkı sağlayıp sağlayamayacağını tespit etmektir.

1. İbn Teymiyye'nin geleneksel iman tanımına yönelik eleştirileri

İman, İslam düşüncesinin teşekkülünün ilk dönemlerinde (Eş'arilik öncesi dönemde) farklı kavramlarla tanımlanmaktaydı. Bu dönemde hadis taraftarları (*ashâbu'l hadis*) imana niyet, inanç (*itikad*), kesin bilgi (*yakîn*) ve bilgi (*mârifet*) gibi anlamlar vermişlerdir.¹⁰ Ebu'l Hasan el-Eş'ârî'nin (ö. 406/1015) verdiği bilgilere göre, imanı 'tasdik' olarak ilk kez tanımlayan Mürchie'den Bısr bin Gıyâs el-Merisi'dir (ö. 218/833).¹¹ Daha sonra "iman tasdiktir" şeklindeki tanımı, *el-Lum'a*'da Eş'ârî de kullanmıştır.¹² Bu tanımın Ebu'l Hasan el-Eş'ârîyle birlikte giderek yaygınlaştığını ve Eş'ârî düşünürler arasında ortak bir tanım haline geldiği anlaşıyor. Denebilir ki, Ebu'l Hasan el-Eş'ârî bu noktada bir milattır. Eş'ârî yaklaşımdan bağımsız olarak benzer bir sürecin Ebu Mansur el-Maturidî ile başlayarak¹³ Maturidî kelimcileri arasında da yaşandığını ve imanın tasdik olarak tanımlanmasının onlar arasında da giderek ortak bir kabul konusuna dönüştüğünü görüyoruz. İmanın tasdik olarak tanımlanması, neredeyse her iki okul mensupları için bir gelenek halini almış ve doktrinleri içinde temel bir tez olarak görülmüştür. İmanın 'tasdik' şeklinde tanımlanmasının sonucu olarak, önermesel iman kavramının yukarıda sayılan tüm neticeleri Eş'ârî ve Maturidî kelamına hâkim

⁹ Wilfred C. Smith, "Faith as *Tasdiq*", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1979, s. 114.

¹⁰ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 81.

¹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Kitabu Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafî'l-Musallin*, tahk. neşr. Helmut Ritter, Weisenbaden, 1980, s.279.

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Kitabu'l-Lum'a*, neşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, 1953, s. 75.

¹³ Bkz., Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, tahk. ve neşr. Fethullah Huleyf, Daru'l-Camiatu'l-Mısriyye, Kahire, t.y., s. 380- 381; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsirat'u'l-Edille fi Usulu'd-Din*, tahk. ve neşr. Claude Seleme, 1. baskı, Dimeşk, 1990, s. 25- 27.

olmuştur. Bu neticelerin öne çıkanlarını şöyle sıralayabiliriz: akılcı bir teoloji, bilişsel bir iman anlayışı, kelam kitaplarında Allah'ın çıkarsanmış bir kavram gibi ele alınması, buna bağlı olarak Allah insan ilişkisinin ben-o ilişkisi şeklinde gıyâbî, gayr-ı kişisel bir formda ve emir-itaat ilişkisi biçiminde kurgulanması.

İbn Teymiyye, imanla ilgili geleneksel yaklaşıma karşı çıkarak, imanın tasdik olarak tanımlanmasını eleştirir. O, eleştirilerini dayandırdığı nedenleri sistematik bir biçimde iki grup altında toplamıştır. Birinci grubu "lâfzî nedenler" olarak niteler, bizse onlara leksikolojik nedenler denebileceğini düşünüyoruz; "anlam ile ilgili" dediği ikinci gruptakilere ise semantik ve teolojik nedenler diyebiliriz.¹⁴

İbn Teymiyye'nin imanın tasdik olarak tanımlanmasına leksikolojik nedenlerle yönelttiği ilk eleştiri, tasdik kelamcılarının zannettiği gibi imanın anlamca karşılığı, başka bir ifadeyle eşanlamlısı olmadığıdır.¹⁵ Zira Eş'ârî ve Maturidî kelamcılar iman tasdik olarak tanımlarken öncelikle Arap dilinde iman tasdik anlamına geldiği tezinden hareket etmektedirler ve bu tezlerine gerek Arap şiirinden gerek Kur'an'dan örneklerle desteklemeye çalışırlar.¹⁶ Fakat İbn Teymiyye'ye göre, iman kelimesinin dildeki kullanımı tasdik kelimesiyle karşılanmaya uygun değildir. Çünkü öncelikle tasdik dilde, her türlü önerme (haber)¹⁷ için kullanılır; bu sebeple genel bir kavramdır. Hâlbuki iman, akıl ya da duyular vasıtasıyla 'doğrudan elde edilen bilgiler'in oluşturduğu alanın dışında kalan önermelerle ilgili kullanılır. Mesela, 'bir sayısı, iki sayısının yarısıdır', 'gök, yerin üstündedir' gibi önermeler için tasdik etmek kullanılırken, iman etmek kullanılmaz. Yani tasdik önermesel kapsamı imana göre daha fazladır.¹⁸

İbn Teymiyye'ye göre, iki kelimenin dildeki kullanımları açısından diğer bir fark şudur: İman terimi her türlü önermeyle ilgili olarak değil de yalnızca gaybla ilgili önermelerde kullanıldığından, hakkında şüpheyne imkân veren, bir başka deyişle kabulü zorunlu olmayıp i-

¹⁴ Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Teymiyye, *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat (Mecmu'u Fetâvâ* içinde, cilt VII), neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, Kahire, 1404, s. 529.

¹⁵ A.y.

¹⁶ Bkz. Ebu Bekr bin Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, neşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 149- 150; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Kitabu Usulî'd-Din*, Beyrut, 1401/1981, s. 247- 248.

¹⁷ Arapça üzerine çalışan gramerciler haber (*el-haber*) kavramının kabul ve redde konu olan cümle türlerine karşılık geldiğini belirtmektedirler (Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibi fî fikhî'l-Luga ve Sünenü'l-Arabî fî Kelamiha*, Beyrut, 1382/1963, s. 179). Dilcilerin verdiği bu dilbilgisel tanımları, mantıksal terminolojiye çevirirsek "önerme"ye karşılık geldiği görülür.

¹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 529.

nanmama özgürlüğünü ortadan kaldırmayan konularda kullanılır. Böyle bir önermeyi biri kabul edince, ‘iman etti’ denir. Oysa tasdik kelimesinin kullanımı böyle değildir.¹⁹ Böylece İbn Teymiyye imandaki özgürlük boyutuna dikkat çekmiş olmaktadır. Ona göre, bir önermeye iman etmekten söz edebilmek için onun kabulü zorunlu olan önermeler kümesi dışında olması ve böylece kabul ve redde imkân veren bir yapıda olması gerekmektedir. İman etmek fiilinin gerek dilsel kullanımı gerekse teolojik içeriği böyle bir anlamı gerektirmektedir.

İbn Teymiyye, tasdik ve imanın dilbilgisel yapıları itibarıyla da farklı olduklarına dikkat çeker. Tasdik geçişli (*müteaddî*) bir fiildir. Bu sebeple, “Onu tasdik ettim” denir. Fakat iman kelimesinin türetildiği *e-m-n* fiili ise geçişli değildir; “Ben güven içindeyim” denir, fakat “Ben, ona güven içindeyim” denemez. Böylece, iman sadece dildeki lâfzî kullanımı açısından değil, ayrıca dilbilgisel kullanımı açısından da tasdik kelimesinden farklıdır.²⁰

İkinci aşamada İbn Teymiyye, imanın tasdik olarak tanımlanmasıyla ilgili teolojik ve semantik eleştirileri sıralar. Bizi burada felsefî açıdan daha çok bunlar ilgilendiriyor. Bu eleştiriler şöyle bir çerçeveye dayanırlar: Tasdikin sadece önermelerle (haberlerle) ilgilidir, fakat imanın önermelerle ilgili olmayan bir yöne de sahiptir. O, imanın önermesel olmayan yönünü, içerdiği ‘güven’ anlamında²¹ ve ‘kalp eylemleri’nde bulur.²²

İbn Teymiyye’ye göre, iman, Arapçada ‘el-emn’ yani ‘güvenmek, güven içinde olmak’ kökünden türetilmiştir; bir şeye güvenmek, onunla sükûnet bulmak, mutmain olmak demektir. Mü’min ise güvenen ve güven içinde olan kişidir. Bu sebeple iman bir takım önermeleri tasdik etmekten öte bir anlam taşır. Aslı olarak o, ‘önermelerin tasdiki’ formunda değil de, doğrudan ‘kişiye’ yönelik bir tutum ya da tutumlar topluluğu formunda ele alınmalıdır.²³ Şöyle ki, ‘güvenme’ anlamında alındığında iman, doğrudan *kişiye* yöneliktir, hâlbuki tasdikte bu özellik bulunmaz. Tasdikte kullanılan ‘doğru’ ve ‘yanlış’ yargıları söz ve önermelerle ilgili birer nitelemedir ve onların doğruluğunun salt kabulü ya da reddi anlamına gelir. Hâlbuki iman ve küfür, aslı olarak önermelere yönelik değil, sevilen ya da nefret edilen, dost ya da düşman kabul edilen, itaat edilen ya da karşı gelinen ‘kişi’lere yöneliktir. Yani “Allah’a iman ettim” diyebilirsiniz ama “Allah’ı tasdik ettim” diyemezsiniz. Bunu dediginizde bile aslında kastettiği-

¹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 529- 530.

²⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 530.

²¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 530, 531.

²² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 506, 525, 527-528.

²³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 532.

niz, Allah'ın bir sözünü ya da onun hakkında bir önermeyi tasdik etmektir. Öyleyse tasdik kavramı ancak, 'Allah'ın vardır, birdir, vb.' gibi dince bildirilen Allah *hakkındaki* önermeler için kullanılırsa doğru ve uygun kullanılmış olur.²⁴ İşte bu sebeplerle, imanı tasdik olarak tanımlamak yanlıştır.²⁵

Bununla birlikte İbn Teymiyye, iman kelimesinin dilde bazen önermelerle (haberlerle) ilgili olarak da kullanıldığını da belirtir. İman, bu kullanımlarında kabul (*ikrar*) anlamını içerir. Fakat bu anlamıyla dahi verilen bir haberi salt tasdik edip, bilmek imanı oluşturmaz. Tasdikın yanı sıra imanın, Allah sevgisini, onu yüceltmeyi (*ta'zim*) ve onun emirlerine zahiri ve batini itaat fiillerini içermesi gereklidir.²⁶ Görüldüğü gibi, İbn Teymiyye, sistematik bir yaklaşımla imanın önermesel ve önermesel olmayan yönlerini ayrı ayrı ifade ederek, onun önermesel tasdikten farklı bir form içerdiğinin altını çizmekle, kelimelerin geleneği içinde dikkate değer bir özgünlük ortaya koymuştur.

Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre, dini imanın üç ayrı unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki önermesel (*haberî*) unsurdur. Bu yönüyle iman, haberlerin tasdikini içerir. Fakat imanı sadece bundan ibaret saymak büyük bir hatadır. Onda salt tasdikten farklı olarak duygu/değer ifade eden bir unsur (İbn Teymiyye buna *inşai* unsur der) ve bir de benimseme ve uygulamaya yönelik bir unsur (*iltizamî* unsur) vardır.²⁷ Haberi verene 'güven' imanın duygu/değer ifade eden (*inşai*) unsuru içinde yer alır. Daha önce belirttiğimiz gibi, ona göre iman, esas olarak 'kişiye güven' anlamına gelir. Hâlbuki salt tasdik, haberi getirenin zatına 'güven' duymayı gerektirmez. Bu sebeple, haberi getirene güven duymayı gerektirmeyen bir haber hakkında "Falanca kişi o habere iman etti" denmez. Bununla birlikte haber, haber verene itaat etmeyi de gerektiriyorsa, kişi, gelen haberi tasdik edip, haberi verene güvenmenin yanı sıra, o kişiye itaati ve boyun eğmeyi de benimsemedikçe, onun hakkında "iman etti" denmez. İtaati benimsemek ve bağlanmak (*inkiyad*), imanın 'iltizamî' unsurunu oluşturur. İşte iman son iki unsuruyla salt tasdikten ayrılır. Tasdikte imanın ne 'güvenme' anlamını, ne isteme, ne benimseme, taraftar olma anlamlarını karşılayacak bir özellik vardır. Başka

²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 531, 533. Ayrıca İbn Teymiyye, Kur'an ve hadislerde "Allah'ı tasdik etmek" ifadesinin hiç geçmediğini belirterek, sözlerine dini metinlerden delil getirir.

²⁵ A.y.

²⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 534.

²⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 531.

bir ifadeyle iman, 'bir takım dinî haberleri/önergeleri kabul edip, onların doğruluğunu onaylamaktan öte bir tutumdur.²⁸

İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarla, dinî imanın önermesel unsurlarıyla önermesel olmayan unsurlarını dikkatli bir şekilde birbirinden ayırmakla kalmayıp, ayrıca önermesel olmayan unsurlarını da titiz bir analizle iki gruba bölerek incelemiş olduğu açıkça görülmektedir. O, imanın önermesel olmayan inşai ve iltizamî unsurlarından zaman zaman *kalp eylemleri* (*a'mâlû'l-kalb*) diye de söz eder. Kalp eylemleri ifadesiyle, vücudun fiziksel organlarıyla yapılan eylem ve davranışları kastetmez, fakat onları netice veren bir takım duygusal ve zihinsel tutumlara işaret eder. Bazen o, aynı anlama gelecek şekilde 'batinî eylemler' ifadesini de kullanır. Allah'ı sevmek, onu yüceltmek, Allah'tan korkmak ve sakınmak, ona güvenmek, bağlanmak, boyun eğmek ve teslim olmak imanın içerdiği kalp eylemlerindendir.²⁹ İbn Teymiyye bu çerçevede, tasdikî imanın sözlü dayanağını, kalp eylemlerinin ve bunlar arasında özellikle Allah sevgisinin, imanın amelî dayanağını oluşturduğunu düşünmektedir.³⁰ Zira sevgiye konu olacak bir varlığın kabulü onun sevilmesini gerektirir, benzer şekilde yüce bir varlığın tanınması, onun yüceltilmesini ve korkulacak bir varlığın tanınması da, ondan korkmayı gerektirir. Bu sebeple Allah'ı, ona has sıfatlarla bilmek (*el-ilmu billâh*) ve tasdik etmek, onu kalpten sevmeyi ve ona saygı duymayı gerektirmelidir; ayrıca ona itaat etmeyi istemeyi ve karşı gelmeyi istememeyi de doğurmalıdır. Özetle kalpte bulunan tasdik ve bilgi, kalbin bazı eylemlerine yol açmalıdır.³¹

2. İbn Teymiyye'de iman - akıl ilişkisi

Önermesel olmayan iman kavramını benimseyen düşünürlere baktığımızda genel olarak onların imanın akli bir temele ihtiyacı olmadığını ileri sürdüklerini görürüz. Bu sebeple, genellikle fideizm ile önermesel olmayan iman anlayışları arasında bir bağ bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin imanın tanımıyla ilgili görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada, imanın akli temeliyle ilgili görüşleri bu çerçevede incelemeye değer gözükmektedir.

İbn Teymiyye, dinin ve Allah'ı bilmenin temeline akli delilleri ve çıkarımları koymaları sebebiyle Eş'ârî ve Mutezili kelamcıları eleştirmektedir.³² O, Allah'ın varlığına inanmak için ilk gerekenin bir takım akıl yürütmelere ve akli çıkarımlara dayalı deliller olmadığını ifade

²⁸ A.y.

²⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 534, 535.

³⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 541.

³¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 525, 527-528.

³² İbn Teymiyye, *Kitabu'l Tevhid'ir-Rububiyye* (*MecmûuFetevâ*, cilt II içinde), neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, Kahire, 1404, s. 7- 10.

eder. Allah'ın varlığını kabul etmek için Eş'arîlerin hudus deliline ihtiyaç yoktur.³³ Allah'ın varlığını âlemden yola çıkarak aramamalıdır. Bu konuda o, kendisinin de hemfikir olduğunu belirttiği Abdullah el-Huleydi'nin şu sözünü alıntılar: “ ‘Allah, yaratıklarıyla bilinir’ demiyoruz, bilakis ‘bütün yaratılmışlar Allah ile bilinir’, diyoruz.”³⁴

Öyleyse İbn Teymiyye'ye göre imanın temeli nedir?

Ona göre, Allah'a imanın kaynağı insan fitratıdır. Bu konuda o, “İnsan kalbi, fitrî olarak bir yaratıcıya ihtiyaç duyar ve fitrî olarak yaratıcıyı bilir” der.³⁵ İnsanda ilahî bilginin menşei fitrî olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunludur da. Allah'ın varlığının bilgisi konusundaki zorunluluğu, “bir ikinin yarısıdır” ve “bir cisim aynı anda iki yerde birden bulunmaz” türü temel matematik ve fizik önermelerden daha köklü gören İbn Teymiyye,³⁶ öyle görünüyor ki, bu yaklaşımıyla kendi iman tanımıyla çelişkiye düştüğünün farkında değildir. Zira daha önce naklettiğimiz gibi o, “ikinin yarısı birdir” şeklinde zorunluluk ifade eden önermelere imandan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu sebeple, ‘iman konusu’ olan Allah'ın varlığını, insan için zorunlu önermeler gibi görmesi hatta daha da ileri giderek onlardan daha da köklü bir ‘zorunlu bilgi’ görmesi büyük bir çelişkidir.

İmanın temeli ve iman akıl ilişkisiyle ilgili yaklaşımlarından İbn Teymiyye'nin fideist bir bakış açısını benimsediği ve aklî temellendirmeye imanda yer vermediği anlaşılmaktadır. Bu tespiti teyit eden bir ifadesinde, “Allah'ın varlığı konusunda kişiye ilk gereken akıl yürütme değil, iman etmektir”, diyerek³⁷ o, iman-akıl ilişkisi sorunuyla ilgili duruşunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte, Allah'ın varlığıyla ilgili delillerin geçerliliğini de reddetmez. Ona göre, bu deliller geçerli olabilirler, fakat kişinin iman etmek için onlara ihtiyacı yoktur.³⁸ Bu yaklaşımıyla, Allah'ın varlığının bazı kanıtları olduğunu kabul etmekte, fakat bunların kişisel imanın temeli olması gerektiğini reddetmektedir. Ayrıca o, bu tür akıl yürütmelerin kişiye kesin bilgiyi sağlayabileceğine de inanmamaktadır.³⁹

Diğer taraftan, imanın aklî temelini reddederken İbn Teymiyye, aklın dinde kullanımına tamamıyla karşı çıkmaz. Bilakis iman hizmetinde olan bir akıl kullanımının ve akıl yürütmenin ibadet olabileceğinden bile bahseder. Fakat onun, diğer tüm fideistler gibi kar-

³³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 2, 10,11.

³⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 2.

³⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 8- 11.

³⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 10-11.

³⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 2, 10-11.

³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 10-11.

³⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 2.

şı olduğu şey, naklî öncüllerden hareket etmeyen bir akıl yürütme biçimidir ya da başka bir ifadeyle karşı olduğu, aklın nakle temel olmasıdır.⁴⁰ İbn Teymiyye, buna bağlı olarak tüm akli teolojilerde rastlanan –ki buna Eş’ârilik de dâhildir– akli teoloji ve vahyî teoloji ayrımını da reddeder ki bu da onun fideist tutumuyla tutarlıdır. O, vahyin işaret edip, kullanması durumunda akli delillere başvurulabileceğini, fakat bu takdirde söz konusu delillere ‘akli delil’ demenin de fazla bir anlamı olmayacağını belirtir.⁴¹ Bu tutumunun nedeni, bir kitabının da başlığını oluşturan açık akli doğrularla sahih naklî ifadelerin çelişmeyeceği ile ilgili doktrindir.⁴² Akıl ve nakil arasında bir uyumu kabul eden böyle bir yaklaşımın fideist olamayacağı ilk etapta düşünülse de B. Abrahamov’un da tespit ettiği üzere, aklın İbn Teymiyye’nin terminolojisinde nakilden bağımsız bir statüsü yoktur.⁴³ Onun bu konudaki genel prensibi, sahih aklın temelini naklî öncüllerin oluşturmaları gerektirir.

Sonuç

İmanın tanımı, iman-akıl ilişkisi, imanın temeli ve akli teoloji-vahyî teoloji ayrımı gibi konulara takındığı tutumlardan hareketle acaba İbn Teymiyye’nin başta ana hatlarını çizmeye çalıştığımız önermesel olmayan bir iman anlayışına sahip olduğunu söyleyebilir miyiz?

Kanaatimce, İbn Teymiyye’nin kimi yaklaşımları, önermesel olmayan iman kavramına bir kısım noktalarda yaklaşmakta ve onun bazı önemli unsurlarını içermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o, imanın önermesel unsurlarının yanında önermesel olmayan unsurlarına işaret etmek suretiyle dikkate değer bir özgünlük ortaya koymuştur. Bununla birlikte düşünürün, önermesel iman kavramına karşıt olacak şekilde, önermesel olmayan bir iman kavramını belirgin bir biçimde geliştirme ve savunma çabasının olmadığı da anlaşılmaktadır. Açıkçası o, imanın önermesel ve önermesel olmayan yönlerini birbirini tamamlayan unsurlar gibi görmekte ve aralarındaki farktan doğan bakış açılarının ne kadar ayrı sonuçlar doğurabileceğiyle pek ilgilenmemektedir. Bu cümleden olarak o, önermesel olmayan bir iman anlayışını felsefi sonuçlarına götürerek, doktrini değil de bireysel tecrübeyi önceleyen, kuralları değil de insanı merkeze alan, itaat eksenli değil de sevgi temelli bir iman ve din anlayışını ve Allah-insan

⁴⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 73- 74; İbn Teymiyye, *Der’u Tearruzi’l-Akl ve’n-Nakl ev Muvâfakatu Sahîhü’l-Menkûl li-Sarîhi’l-Mâkul*, neş. M. Reşad Sâlim, Riyad, 1399/1979, cilt I, s. 4-8

⁴¹ İbn Teymiyye, *Der’u Tearruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, cilt I, s. 198- 200.

⁴² Başlık şöyledir: ‘*Muvâfakatu Sahîhü’l-Menkûl li-Sarîhi’l-Mâkul*’

⁴³ Binyamin Abrahamov, “İbn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition”, *The Muslim World*, vol: 82, no: 3-4, 1992, s. 271-272.

ilişkisini kurgulamaya çalışmaz. Hatta o, imanın eksenine doktrin yerine sevgi, irade ve isteği koyan sūfileri, bunu yaptıkları için eleştirmektedir. Ona göre sūfiler, imanın önermesel boyutunu dikkatte almayarak, 'neye' inanmak gerektiğinden çok 'nasıl' inanmak gerektiği üzerinde durmaları sebebiyle hatalıdır.⁴⁴ Hâlbuki önermesel olmayan bir iman kavramı, 'nasıl inanıldığını' 'neye inanıldığına' önceleyen bir bakış açısı doğurur. Bu sebeple, imanın önermesel olmayan 'kişiye güven' yönüne önemli vurgular yapmış olmasına ve *kalp filleri* kavramıyla imanın varoluşsal boyutuna son derece önem vermiş olmasına rağmen, son tahlilde İbn Teymiyye'nin, önermesel bir iman anlayışına sahip olduğu, diğer tüm önermesel olmayan unsurları ise tasdiki tamamlayan birer ek faktör olarak düşündüğü kanaatindeyiz.

Aslında öyle görünüyor ki, İbn Teymiyye'nin imanın tasdik olarak tanımlanmasına yönelik tüm eleştirilerinin ve analizlerinin ardında kelamcıların imandaki kalp eylemlerini göz ardı ederek iman ve amel arasındaki bağı büyük ölçüde göz ardı eden yaklaşımlarına duyduğu tepki vardır. İbn Teymiyye, Hanbeli/ selefi çizgisi sebebiyle bundan büyük rahatsızlık duymuş ve iman ile amel arasındaki bağlantının kelamcıların düşündüğünden daha güçlü olduğunu göstermeye çalışmıştır. O ameli, imanın tanımının aslı unsuru olarak görmemekte, fakat ondan bütünüyle kopuk olarak da ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre amel, imanın nedensel bir sonucudur. Bu konuda şöyle der: "Kalpte Allah'ı tasdik ve onun sevgisi ortaya çıkınca, bu zorunlu olarak beden hareketini gerektirir. Söz ve davranış şeklinde bedence ortaya konan zahiri eylemler, kalpte bulunan sevginin gereği, delili ve nedensel sonucudurlar."⁴⁵ Bu sebeple, onun konuya ilgisinin felsefi olmaktan çok dinî olduğu söylenebilir. Aslı endişesini de imanın doğasına ilişkin bilimsel, objektif bir araştırma yapmaktan çok, kendince selefin otantik çizgisi olarak tanımladığı yaklaşımlara dönmek oluşturmaktadır. O, bu yaklaşımlara aykırı düşen fikirleri, mümkün olan her yolla eleştiren yıkıcı bir diyalektik yöntem benimsemiş görünmektedir. Özellikle onun imanın tasdik olarak tanımlanmasına en ciddi eleştirileri yönelttiği *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat* adlı eserinin başından sonuna kadar kurgulanış biçimine baktığında, eserin ana amacının, iman amel ilişkisinin önemini vurgulamak olduğu görülür. Dolayısıyla, imanın tasdik olarak tanımlanmasına yönelik eleştirilerin, kitabın söz konusu yazılış amacına katkı sağlamak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple, İbn Teymiyye, imanın geleneksel tanımına yönelik felsefi ve derin vukûfiyet içeren eleştirilerini aynı vukûfiyet ve felsefi titizlikle man-

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kitabu'l Tevhid'ir-Rububiyye*, s. 40- 42.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 541.

tıksal sonuçlarına götürüp, mantıksal bir tutarlık içinde ortaya koyamamıştır. Son tahlilde onun duruşunu, imanın, önermelerin sıkı bir biçimde lâfzî kabulünün şekli uygulamadan ayrı düşünölemeyeceğini öngören selefi önermesel bakış açısının sofistike bir müdafaası olarak nitelemek mümkün gözökmektedir.

İbn Teymiyye selefi bakışı kıstas alarak, kelamcıların iman anlayışını fazlaca rasyonalist ve eylemden kopuk bulduğu için, sūfîlerinkini ise yeterince geleneğe ve doktrine bağılı görmediği için eleştirmiştir. Kendi iman anlayışının ise, hem imanın duygusal/varoluşsal derunî boyutunu içerdığı hem de gelenek ve doktrine gereğince önem verdiği için dengeli olduğuna ve orta yolu temsil ettiğine inanmaktadır. Felsefî bir ifadeyle söz konusu yaklaşımı, sūfîlerin iman anlayışı ile kelamcılarının olumlu yönlerini içinde toplayan eklektik bir yaklaşım olarak nitelemek mümkündür. Bu yaklaşım kendini dengeli görse de, eklektik olması sebebiyle kendi içinde çelişkiye düşme hatasından kurtulamamıştır. Zira önermesel bir iman anlayışının, temelde bir takım önermelerin doğruluklarıyla ilgili olması sebebiyle bir 'doğrulama' sorununu temele alması, mantıksal bir sonucudur. Bu sebeple, önermesel iman anlayışını benimseyen kelamcılar, imanın temeli olarak akli delillere ve doğrulamaya önem vermişlerdir. Bu yaklaşımlarının da kendi içinde tamamıyla tutarlı ve iman anlayışlarının mantıksal sonucu olduğu görölmektedir. Diğer taraftan, imanın temeline 'kişisel dinî tecrübeyi' koyan sūfî anlayışın yaygın biçimi, Allah'la kendileri arasında kişisel tecrübeye dayalı doğrudan ilişkinin gereği olarak akli temellendirmeyi gereksiz görmüş, duygusallığı ve coşkuyu öne çıkarmış, gelenek ve doktrinleri fazlaca şekli bulmuştur. Bu yaklaşım da kendi içinde tutarlıdır. Bu açıdan denebilir ki, kelamcılar ve sūfîlerin önermesel ve önermesel olmayan iman kavramları birer kalıp veya paradigma oluşturmakta ve bu paradigmlar, -doğruluklarıyla ilgili tartışma bir tarafa- kendi iç tutarlılıkları gereği belli tutum ve tavır alışları içermektedir. Fakat önermesel bir iman anlayışını benimseyen İbn Teymiyye, imanın akli temeli konusunda fideist bir tutum takınmak suretiyle, kelamcıların oluşturduğu iç-tutarlılığı bozmuştur. Öte yandan, fideist bir tavrın gereği olan önermesel olmayan bir iman anlayışını da kabul etmeyecek, sūfîlerin kendi içlerinde sahip olduğu tutarlılıktan da yoksun kalmıştır. Doğrusu, onun dengeli, selefi 'orta yol' olarak nitelediği anlayış, felsefî açıdan değerlendirildiğinde çelişkiler içeren eklektik bir yaklaşımdan öteye geçememiştir.

Bütün bu olumsuzluklara ve eleştirilerimize rağmen, İbn Teymiyye'nin imanın salt önermesel tasdik olarak tanımlanmasına yönelik eleştirilerinin günümüz araştırmacıları açısından son derece önemli bazı hususlar içirdiğini düşünöyoruz. Bu eleştiriler, açıkça şunu göstermektedir: Mesele sadece imanın teknik olarak hangi ke-

limelerle tanımlanacağından ibaret değildir. Tanımlamalar sonuçta bir zihniyete, o da iman, din ve Allah-insan ilişkisi ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımlara yol açmaktadır.

İmanı salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamak, kişinin Allah'la girdiği ilişkinin deruni varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olmakta, imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Böyle bir yaklaşım, canlı bir iman, bir tür kadavra gibi ele alma ve Allah'ı bir önermeler kümesine ve kavramlar dizgesine dönüştürerek objeleştirme hatasıyla karşı karşıyadır. Yine bu anlayış, Allah ile 'ben-sen ilişkisi' denebilecek, sevgi üstüne kurulu canlı sıcak bir dostluk ilişkisi kurma önünde ciddi bir engel oluşturduğu gibi, hoşgörüye dayalı bir dini yaşantı için de önemli bir handikap teşkil etmektedir.

Kaynakça

1. Abrahamov, Binyamin, "İbn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World*, vol: 82, no: 3-4, 1992.
2. Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir, *Kitabu Usuli'd-Din*, Beyrut, 1401/1981.
3. Buber, Martin, *I and Thou*, translated by Walter Kaufman, New York, 1970 (Türkçe çevirisi: Martin Buber, *Ben ve Sen*, çeviren: İnci Palsay, Ankara, 2003).
4. Ebu Bekr bin Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, neşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.
5. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafî'l-Musallin*, tahk. neşr. Helmut Ritter, Weisenbaden, 1980.
6. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Lum'a*, neşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, 1953.
7. Hick, John, "Faith" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, c. III, London-New York, 1967.
8. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1973.
9. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-Luga ve Sünenü'l-Arabî fî Kelamiha*, Beyrut, 1382/1963.
10. İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Der'u Tearruzî'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakatu Sahihü'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Mâkul*, neş. M. Reşad Sâlim, Riyad, 1399/1979.
11. İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Kitabu'l-Tevhid'ir-Rububiyye (MecmûuFetevâ, cilt II içinde)*, neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, Kahire, 1404.
12. İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat (Mecmu'u Fetâvâ içinde, cilt VII)*, neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî, Kahire, 1404.
13. Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000.
14. Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, tahk. ve neşr. Fethullah Huleyf, Daru'l-Camiatu'l-Mısriyye, Kahire, t.y.
15. Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsirat'u-l-Edille fî Usulu'd-Din*, tahk. ve neşr. Claude Seleme, 1. baskı, Dimeşk, 1990.

16. Smith, Wilfred C., “Faith as *Tasdiq*”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1979.

17. Tillich, Paul, “The Two Types of Philosophy of Religion”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, edited by John Hick, Englewood Cliffs, N.J., 1964.

18. Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çeviren: Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, 2000.

19. Tillich, Paul, *Systematic Theology*, 10th impression, London-Toronto, 1966.

20. Uslu, Ferit, *İmanı Temellendirme Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.