

# Allah'ın Zatından Ödün Vermemek: İbn Teymiyye'ye Göre Ruhun Yaratılmışlığı\*

Mohamed A. A. Moustafa\*\*

**Tercüme:** Murat Kaş\*\*\*

**Öz:** İbn Kayyim'in meşhur eseri *Kitâbu'r-Rûh* akademik ilgiye konu olmasına rağmen, hocası İbn Teymiyye'nin ruhla ilgili görüşleri henüz incelenmemiştir. Bundan dolayı bu yazı İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'undaki bazı görüşlerin izini sürmektedir. O bu eserinde, Allah'ın zatından ödün vermeme amacına bağlı olarak, ruhun ezeli olmadığını, hâdis olduğunu (*originiation*) ileri sürmektedir. Bu makale iki kısımdan oluşmaktadır: Birinci bölüm önceki araştırma ışığında *Halku'r-rûh*'u sorunsallaştırmakta, çalışmanın kaynaklarını sunmakta ve İbn Teymiyye'nin temel argümanını değerlendirme açısından önemli bazı kavramları ele almaktadır. Bu bölümde İbn Teymiyye'nin, bakış açısını temellendirmek üzere başvurduğu beş temel argüman, *Halku'r-rûh*'tan hareketle yeniden inşa edilecektir. Yine karşıt görüşleri benimseyenlerin İbn Teymiyye'ye ilişkin tanımlamalarının etrafındaki belirsizlikler ortadan kaldırılacaktır. İkinci bölüm *Halku'r-rûh*'un açık-lamalı bir tercümesini sunmaktadır.

**Anahtar Terimler:** Nefs, ruh, ezeli, yaratılmış, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, eskatoloji, cismanilik.

**Abstract:** Although scholarly attention has been paid to Ibn al-Qayyim's popular Kitâb *al-rûh*, the soul-related views of his master are still ignored. Hence, this paper traces some of these ideas in Ibn Taymiyya's *Khalq al-rûh*, in which he asserts the soul's origination rather than its eternity, so as to uphold the idea of God's essence. This paper consists of two parts. Part I problematizes *Khalq* in light of previous research, presents the sources of the study, and addresses some concepts that are significant for appreciating the development of its main argument. The five major arguments that Ibn Taymiyya invokes to justify his viewpoint shall be reconstructed from *Khalq*. Likewise, some of the ambiguities surrounding his identification of those who hold opposite views shall be resolved. Part II provides an annotated translation of *Khalq*.

**Keywords:** Soul, spirit, *nafs*, *rûh*, eternal, created, Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim, eschatology, corporeality

\* Faydalı değerlendirmelerinden dolayı *Nazariyat*'ın yayın ekibine teşekkür etmek istiyorum. Bu yazıya ilişkin araştırma, Ocak 2013-Şubat 2015 zaman aralığında Hartford Seminary'deki bir master programı için tahsis edilmiş bir Fullbright bursu ile desteklenmiştir. Yahya Micot *Halku'r-rûh*'u benimle birlikte bire bir okumuştur. Steven Blackburn değerlendirmelerde bulunmuş ve kütüphane konusunda yardımcı olmuştur. John Hoover çok sayıda yorum ve kaynağı benimle paylaşmıştır. Tzvi Langermann bu çalışmayı Cenevre Üniversitesi'nin [gerçekleştirdiği] "The Body's Mind and the Mind's Body" başlıklı uluslararası akademik sempozyuma önermiştir ki, bir kısmını 13 Nisan 2016'da orada sundum.

\*\* Öğretim Görevlisi, el-Ezher Üniversitesi, Dil ve Tercümanlık Fakültesi.

İletişim: m.moustafa@azhar.edu.eg

\*\*\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

## I. Giriş

### Arka plan

D. B. Macdonald ruh hakkındaki kapsamlı makalesini 1932’de tekrar yayınladı.<sup>1</sup> Öğrencisi E. E. Calverley ve I. R. Netton ondan geniş bir şekilde aktarımda bulundular ve ruhla ilgili olarak [yazdıkları] madde ona atıf yaptılar.<sup>2</sup> Macdonald’ın bu konuya olan ilgisi, doktora öğrencisi F. T. Cooke’a, Arapça literatürde ruh hakkındaki en meşhur eser olan İbn Kayyim’in (ö. 751/1350) *Kitâbu’r-Rûh*’unu<sup>3</sup> onun danışmanlığında çalışma ve tercüme etme konusunda ilham vermiş olmalıdır. Cooke önceki çalışmasına atıfta bulunmaksızın 1935’te, *Kitâbu’r-Rûh*’u tanıttığı bir makale yayınladı.<sup>4</sup> Tzvi Langermann bu kitap hakkında iki makale yayınladı: Birincisi İbn Kayyim’in İslâmî açıdan kullanmak üzere felsefi terimleri sahiplenmesini ortaya koymakta,<sup>5</sup> ikincisi kitabın yapısal gelişimini incelemektedir.<sup>6</sup>

*Kitâbu’r-Rûh*’un, Müslümanların çoğunluğu açısından ruhun bilimsel açıdan incelenmesi ve eskatolojiye dair standart çalışmayı temsil ettiğini öne süren Macdonald, makalesinde bu esere geniş bir yer ayırmıştır. Macdonald, İbn Kayyim’in, nassın otoritesini yücelten Hanbelî literalizmine bağlı olduğunu düşünmektedir. Cooke da, Macdonald gibi, Gazzâlî’nin ruhu uzam bildiren kavramlara konu etmemesine karşıt olarak İbn Kayyim’in ruhu maddî bir çerçeveye yerleştirdiğini iddia etmektedir:

Onun, Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilebilir olan maddeci sistemi, teolojik bütünlüğü sağlamak amacıyla İslâm’ı aslına uygun bir şekilde koruma noktasında bir araç olmaktadır.”<sup>7</sup>

- 1 Duncan B. Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam I”, *The Muslim World* 22:1 (Ocak 1932): 25-42 [bölüm II: 153-68, Nisan 1932]; bu makalenin ilk yayımı için bkz. *Acta Orientalia* 9 (1931): 307-51.
- 2 Bkz. “Nafs”, *EP*, c. 7, 880-84.
- 3 *Kitâbu’r-Rûh*, Orhan Pamuk’un *Benim Adım Kırmızı* [romanında olduğu] gibi heyecanlı hikâyelerde de kendine yer bulmuştur. Birgit Krawietz, “Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works”, *Mamlûk Studies Review* 10 (2006): 34 [başlıklı çalışmasında] onu “gerçek bir best-seller olarak” nitelendirmektedir. [*Kitâbu’r-Rûh*’un] en yeni ve güvenilir bir baskısı için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-rûh*, nşr. Muhammed Ecmel el-İslahî, 2 c. (Mekke: Dâru âlemi’l-fevâ’id, 1432/2011) [bundan sonra *Rûh*].
- 4 Francis T. Cooke, “Ibn al-Qaiyim’s Kitâb al-rûh”, *The Muslim World* 25 (1935): 129-44 [bundan sonra “Ibn al-Qaiyim”]. Önceki çalışmasıyla “Ibn al-Qaiyim’s Kitâb al-Rûh: Translation with Introduction and Annotation” (doktora tezi, Hartford Seminary Foundation, 1934) [başlıklı tezi] kastediyorum.
- 5 Tzvi Langermann, “The Naturalization of Science in Ibn Qayyim Al-Ğawziyyah’s *Kitâb al-rûh*”, *Oriente Moderno* XC (2010): 201-18 [bundan sonra “Naturalization”].
- 6 Tzvi Langermann, “Ibn al-Qayyim’s *Kitâb al-rûh*: Some Literary Aspects”, *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer (Berlin: de Gruyter, 2012), 94-122 [bundan sonra “Literary”].
- 7 Cooke, “Ibn al-Qaiyim”, 131.

İbn Teymiyye Macdonald ve Cooke'ın makalelerinde kabaca köktenci bir Hanbelî olarak tebarüz etmekle birlikte,<sup>8</sup> Langermann hem Şeyhü'l-İslâm'ın hem de öğrencisinin sözde gizli bilimlere, özellikle de astrolojiye karşı toptan ve sert bir şekilde karşı çıkmaları itibarıyla bilim tarihçileri tarafından tanındıklarını ifade etmektedir.: “Kaygıları felsefi ve bilimsel olmaktan ziyade teolojikti.”<sup>9</sup> Ayrıca Langermann, yerinde bir yaklaşımla, İbn Kayyim'in *Kitâbu'r-Rûh*'undaki yirmi bir meselenin “ahlak üzerine bir deneme” olabilecek genişlikte olduğundan söz etmektedir.<sup>10</sup> Bu çalışmalarda İbn Kayyim'in *Kitâbu'r-Rûh*'u tanıtılmasına karşın, onun entelektüel üstadı İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili ilham verici fikirleri ihmal edilmiştir. Bu makale, bu düşüncelerden bazılarının izini sürmek üzere, Şeyhü'l-İslâm Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye tarafından verilen ve benim *Halku'r-rûh* olarak adlandırdığım [bundan sonra *Halk*] bir fetvanın açıklanması tercümesinin yanında analize dayalı bir giriş sunmaktadır. Bu metin, onun hudus, eskalatoji ve ruhun cismaniliğiyle ilgili tavrını ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> [Metin] İbn Teymiyye'ye ait soru-cevap mecmuası içerisinde yer almaktadır:

## Problemin Ortaya Konulması

İbn Teymiyye *Halku'r-rûh*'ta ruhun ezeli olmadığına, yaratılmışlığına dair kanıtlar ortaya koymaktadır. Ben, Allah'ın zatının insan ruhundan farklı olduğu fikrini korumak ve ondan ödün vermemek için onun bu yaklaşımı benimsediğini iddia ediyorum. O, kendi bakış açısını destekleyen unsurları açığa çıkartan çeşitli argümanları, bunun yanı sıra ona karşı olanların –oldukça ikircikli terimlerle tanımlandığı– kategorilerini sıralar. İbn Teymiyye, *Halku'r-rûh*'ta, kendisine yöneltilen soruları cevaplayabilmesine rağmen, onun cevapları belirli bazı sorunlar taşımaktadır. Bu makale onları ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

8 Bu sonuç bir dereceye kadar doğrudur. İbn Teymiyye *Halku'r-rûh*'ta bazı Hanbelî kaynaklardan yararlanmıştır. Başka bir çalışma, öğretilerdeki benzerliklerden dolayı Eş'arî'nin kendisini İbn Hanbelî'nin takipçisi olarak tanımlamasını, İbn Teymiyye'nin [kendisi için] de [geçerli] kabul ettiğini göstermektedir. Bkz. Racha El Omari, “Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and His Polemics with the Ash'arites”, *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport ve Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 104.

9 Langermann, “Naturalization”, 203.

10 Langermann, “Literary”, 141. Bu çalışma İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'ta ahlaki doğruluğa olan ilgisini tespit etmektedir.

11 İbn Kayyim'in *Kitâbu'r-Rûh*'undaki yetmişinci mesele, 2: 420-52, nefsin ezeliğini ve hudusunu ele almaktadır. İbn Kayyim esas itibarıyla İbn Teymiyye'nin planını ve argüman(lar)ını korumakta ve *Halku'r-rûh*'tan, MF, 4: 217-20 birebir alıntılar yapmaktadır (*Rûh*, 2: 420-27). Ayrıca o, nefsin yaratılmışlığıyla ilgili nakli ve akli deliller sunmakta (*Rûh*, 2: 427-37), İsrâ 17: 85'i yorumlamakta (*Rûh*, 2: 437-51) ve ilişki (izafet) kavramını tartışmaktadır (*Rûh*, 2: 451-52). Bu makale, bazı dipnotlardaki kısmi atıfların dışında, *Halku'r-rûh*'u İbn Kayyim'in yetmişinci meselesi ile karşılaştırma teşebbüsünde bulunmayacaktır.

Birinci problem İbn Teymiyye'nin metodolojisiyle ilgilidir. Sözgelimi o, felsefi bir meseleyle ilgili sorulara savunmacı ve didaktik bir din dili ile karşılık vermektedir. Onun eserinin bu yönü açıklanmaya muhtaçtır. Yine o, terminolojisi konusunda da kararsızdır. "Allah'ın zatı" kavramının onun temel argümanı açısından [taşıdığı] öneme rağmen, bu kavramın *Halku'r-rûh*'ta hangi anlama geldiğinden emin değiliz. Bu sebeple bizim onun argümanına ilişkin değerlendirmemiz daha ileri götürülememiştir. Ayrıca İbn Teymiyye haklı olarak ruhla nefsi birbirinin yerine kullanmakla birlikte, *Halku'r-rûh*'ta bu iki kavramı karşılaştırmamakta, daha ziyade bununla ilgili tartışmaların diğer eserlerinde bulunabileceğini ifade etmektedir.

İkinci sorun İbn Teymiyye'nin referansta bulunduğu kaynaklarla ilgilidir. Biz, onun *Halku'r-rûh*'ta yer verdiği yaklaşımlarla ilgili, fetvanın birkaç sayfasını kaplayan, oldukça tatmin edici ayrıntıyı içeren bilgiler elde edebilmekteyiz. Kendisinden Ehl-i Sünnet'in düşüncelerinin ayrıntılı bir açıklaması istendiği için bu anlaşılabilir bir şeydir.<sup>12</sup> Bununla birlikte o, karşıt görüşü benimseyenlere, muğlâk ifadelerin yer aldığı bir paragraf ayırmıştır. İbn Teymiyye'nin [bu] suskunluğu, ilk kategori (yani "Sâbiî filozoflar") ve "bu ümmetin zındıkları ve sapkınları" olarak tasvir ettiği diğer kategori (yani "sûfiler, kelâmcılar, muhaddisler") ile kimleri kastettiği hususunda bizi kafa karışıklığı içerisinde bırakmıştır.<sup>13</sup>

Aslında bu giriş İbn Teymiyye'nin bütün argümanını iki aşamada rasyonel hale getirmeye çalışmaktadır: (i) Hem epistemolojisini hem de analitik kavramlar olarak "Allah'ın zatı" ve "nefs"ten ne anladığını tespit etmek suretiyle İbn Teymiyye'nin metodolojisiyle ilgili olarak bir uzlaşmaya varmak. (ii) İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'ta kullandığı kaynaklara ilişkin arka plan üzerinden, lehte ve aleyhteki ilgili argümanları diğer eserlerinden hareketle yeniden inşa etmek. Aşağıda sadece ikircikli bir şekilde referansta bulunduğu ikinci kategori tartışılacaktır. Bu makale temelde *Halku'r-rûh*'ta nefsin var oluşuna ve [bununla] ilişkili hususlara dair İbn Teymiyye'nin düşüncelerini anlamlandırma kaygısını taşıdığı için, mesele, diğer bilginlerin bakış açılarından hareketle tartışılmayacaktır.<sup>14</sup>

12 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 216.

13 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 221-22.

14 Örnek konu incelemeleri için bkz. Ayman Shihadeh tarafından derlenen bir dizi makale. "The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought", *The Muslim World* 102: 3-4 (2012): 413-616.

## Eserin Temel Kaynakları

*Halku'r-rûh'*un mahiyeti dikkate alındığında, bu eser, ortaya attığı sorulara bütünüyle cevap vermemektedir. Bu sebeple yaklaşımının arka planı hakkında bir tasavvura ulaşmak için İbn Teymiyye'nin diğer eserlerine referansta bulunulacaktır. Kullanılan analitik metod kısmen Fransız teorisyen Gérard Genette'in metinsellikötesi (*metatextuality*: açık ve örtük metinsel referanslar) ve metinlerarasılık (*intertextuality*: açık ve örtük iktibaslar) gibi kategorilerden oluşan ötemetinsellik (*transtextuality*) [kavramından] esinlenmiştir.<sup>15</sup> Aşağıda İbn Teymiyye'nin bu makalede atıf yapılan çalışmalarının bir listesi verilmektedir. Kısaltılmış başlığın öncesinde yıldız (\*) olan çalışmalara birden fazla atıf yapılmıştır. *FK* ve *MK* mecmuaları söz konusu olduğunda, alıntının yapıldığı bölüm ya da risalenin başlığı kısaltılmış başlıktan önce zikredilecektir. İbn Teymiyye'ye ait olmayan eserlerin, ilk defa zikredildikleri yerde tam künyeleri verilmekte, daha sonrakilerde kısa başlıklarla yer almaktadır.

1. \*FK = *el-Fetâva'l-kübrâ*, nşr. Muhammad Abdülkâdir Atâ ve Mustafâ Abdülkâdir Atâ, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.

a. Cenâ'iz = *Kitâbü'l-cenâ'iz*, *FK*, 5: 359-68.

b. Tavâ'if = *Kitâbü'r-redd ale't-tavâ'if*, *FK*, 6:321-464.

2. Cevâb = *el-Cevâbu's-sahih li-men beddele dine'l-Mesih*, nşr. Ali b. Nâsır, Abdülazîz el-Asker ve Hemdân el-Hemdân, 2. bsk. 7 cilt, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999.

3. İstikâme = *el-İstikâme*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 cilt, Medine: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd, 1403/1983.

4. Mantikiyyîn = *er-Redd ale'l-mantikiyyîn*, 3. bsk. Pakistan, Lahore: İdâretü Ter-cümânü's-Sünne, 1396/1976.

5. \*Şâzilî = *er-Redd ale's-Şâzilî fi hizbeyhi ve mâ sannafehû fi âdâbi't-tarîk*, nşr. Ali el-İmrân, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâ'id, 1429/2008.

6. \*Telbîs = *Beyânü telbisi'l-cehmiyye fi te'sisi bida'ihimü'l-ke'lâmiyye*, nşr. Yahyâ al-Huneydî vd. 10 cilt, Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 1426/2005.

7. \*Der' = *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammad Reşâd Sâlim, 2. bsk. 11 cilt, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd, 1411/1991.

15 Örnek olarak bk. S. A. Mirenayat ve E. Soofastaei, "Gerard Genette and the Categorization of Textual Transcendence", *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6: 5 (2015): 533-37.

8. \*MF; **F** = *Mecmû'ü fetâvâ Şeyhü'i-İslâm Ahmed ibn Teymiyye* nşr. Abdurrahmân Muhammed Kâsım, 37 cilt, Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 1416/1996.

- a. İbn Arabî, *MF*, 2: 240-48.
- b. Tedmüriyye = er-Risâletü't-Tedmüriyye, *MF*, 3: 1-128.
- c. Vasiyye = el-Vasiyyetü'l-kübrâ, *MF*, 3: 363-430.
- d. Selef = Mezhebü's-selef fi'l-i'tikâd, *MF*, 4: 1-191.
- e. Halk = Ruhun Yaratılmışlığı [bu makalenin ana metni], *MF*, 4: 216-31.
- f. Hameviyye=el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ, *MF*, 5: 5-121.
- g. Nüzûl = Şerhu hadîsü'n-nüzûl, *MF*, 5: 321-585.
- h. Makâlât = Makâlâtü't-tavâ'if ve mevâddühüm, *MF*, 6: 51-61.
- i. Nefs = Mes'ele fi'n-nefs ve'l-akl, *MF*, 9: 271-305.
- j. Âlem= Bir mescitteki sufi meclisi hakkında, *MF*, 11: 85-103.<sup>16</sup>
- k. İhlâs = Süretü'l-İhlâs, *MF*, 17: 5-504.
- l. İ'tisâm = Kâ'ide nâfi'a fi vücûbi'l-i'tisâm bi'r-risâle, *MF*, 19: 93-105.
- m. İmrân = Şerhu hadîsi İmrân b. Husayn, *MF*, 18: 210-44.
- n. Mekâbir = el-Cevâbu'l-bâhir fi züvvâri'l-mekâbir, *MF*, 27: 314-44.

9. \*Minhâc = *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, 9 cilt, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd, 1406/1986.

## İbn Teymiyye'nin Epistemolojisinde ve Terminolojisinde Uzlaş

İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'taki ilmî etkinliğinin kafa karıştırıcı yönlerinden biri, onun felsefi bir meseleyi takdim ederken benimsediği nassı yorumlama biçimidir (*scripturalism*). O bu eserin sonunda, insan bilgisinin sınırlı olduğunu, bu durumda insanların, sahip oldukları kısmi bilgi, özellikle de Allah'ın emrinden olan ruhla ilgili hususlarda ilahî vahyin rehberliğine girmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu çalışmanın ortasında o, ruhun yaratılmışlığına ilişkin yaklaşımını destekleyen çok sayıda şerî nassa atıf yapmaktadır. İbn Teymiyye başlangıçta ruhun ontolo-

16 *Âlem* burada onun fetvasındaki belirli bir argümana işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

jisiyle ilgili olarak bahse konu olan hususların belirlenmesinde selefin icmasına bir otorite olarak başvurmaktadır.<sup>17</sup> O bu noktada “ümmetin sapkınları” olarak karşıt görüşleri benimseyenleri değerlendirirken, kelâmcılardan, muhaddislerden ve sûfîlerden yaptığı alıntılar üzerinde durmaktadır.<sup>18</sup>

İbn Teymiyye'nin metodolojisine dair Macdonald ve Langermann'ın açıklamalarının yanında Mustafa Hilmi'den, İbn Teymiyye'nin ruh hakkındaki pozisyonunun, şeriattan (İslâm hukuku ve ahlakından) esinlenen ‘dini’ bir teori teşkil ettiğini öğreniyoruz.<sup>19</sup> Hoover, İbn Teymiyye'nin âlemin ezeliğine dair risalesiyle ilgili çalışmasında, İmran'ın “hadisin felsefi bir yorumunu ve savunusunu” ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.<sup>20</sup> İbn Teymiyye'nin felsefi söylemi sahiplenmesi, filozoflarla ve kelâmcılarınla olan ilgisini onlara ait dili kullanmak suretiyle değerlendirmemize imkân sağlamaktadır.

“Allah'ın zatı” kavramının İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'taki argümanının tamamı açısından önemli, analitik bir kavram olduğu ileri sürülmüştü. Bu kavram, İbn Hanbel'in Hz. İsa'nın mahiyetiyle ilgili tartışmalara dair argümanında ve Nehrecûrî'nin tecessüm iddiasında olan ezeliyet savunucularına karşı [öne sürdüğü] argümanda göze çarpmaktadır. Aşağıda ortaya konulacağı üzere, *Halku'r-rûh*'ta sıralanan her bir argüman, Allah'ın zatı fikrini korumak ve ondan ödün vermek üzere kurgulanmıştır. İbn Teymiyye'nin eskatolojisinin ortaya koyduğu genel çerçeveye göre, temelde ruh O'ndan gelmiştir ve O'na dönecektir. İbn Teymiyye, panteizm, monizm ve enkarnasyon öğretilerinin ve bunların temellerinin Allah'ın zatına ve insan ahlakına gölge düşürdüğüne inanmaktadır.

İbn Teymiyye'nin yaklaşımı Allah'ın zatının tanımlanamaz oluşunu içermesine rağmen, yine de o, zatı Allah'ın sıfatlarına özdeş kabul etmektedir. Zat ve sıfatlarla ilgili olarak Allah ile insan arasında [kurulacak] herhangi bir benzeşim bidattir. *Zat* kelimesinin kendisi bir meydan okumayı ifade etmektedir: O, dışıldır. Aralarında İbn Berhân (ö. 456/1064) ve Cevâlikî'nin (ö. 540/1145) de bulunduğu bazı

17 İbn Teymiyye'de “selefin icması” kavramı için bkz. Şahab Ahmed, “Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses”, *Studia Islamica* 87: 2 (1998), 111. İcmâ kavramı için bk. A. I. Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation* (Londra: Routledge, 2006), 57-59.

18 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 221.

19 Bkz. Henri Laoust'un [eserinin] Arapça tercümesine Mustafa Hilmi'nin yazdığı önsöz: “Nazariyyâtü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye fı's-siyâseti ve'l-ictimâ' = Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Ahmad b. Taimîyah”, trc. Muhammed Abdülazim Ali, 2 cilt (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1396/1976), 1: 110-11.

20 Jon Hoover, “Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World”, *Journal of Islamic Studies* 15: 3 (2004): 84 [bundan sonra “Perpetual”].

dilcilere göre zat, diğer lafızlarla ilişkili olmaksızın Allah'a referansla kullanılamaz. Zira her sözcük kombinasyonu, Allah'ın sıfatlarından birine dair bir ifadeyi ortaya koymak anlamına gelecektir. Bu itibarla, "Allah'ın zâtı" "Allah'ın bilgisi"ne, "Allah'ın gücü"ne, "Allah'ın rahmeti"ne vs. özdeşir.<sup>21</sup> Buna göre, eğer kelâmcılar, söz geli mi Allah'ın kendisini arşa nasıl konumlandığını araştırmışlarsa, İbn Teymiyye Allah'ın 'zatında nasıl' olduğunu (*keyfe hüve fî zâtihi*) sorarak onlara meydan okumaktadır. Bu sebeple bir kimse "Allah'ın zatına ilişkin belirlenimde bulunmanın imkânsız olması, Allah'ın sıfatlarını insanın nitelikleriyle tanımlamanın imkânsız olmasını gerektirir" sonucuna ulaşmak durumundadır.<sup>22</sup>

Sınırlı bilgisi sebebiyle insanlar kendi ruhlarının özünü kavrayamazlar. İbn Teymiyye "her ne kadar Allah'ın zâtı sıfatlarının aynı olsa da, insan ruhu insan bedeninin aynı değildir" iddiasında bulunmaktadır. Şeyhü'l-İslâm'ın ruh hakkındaki tavrı, indirgemeciler (*muattıla*) ile teşbihçiler (*mümessile*) arasında bir yerdedir. Bu, ruhun, ne filozofların ileri sürdüğü gibi gayricismanî ne de bazı kelâmcıların iddia ettiği üzere kan gibi vücudun bir parçası olması anlamına gelir. O şöyle yazmaktadır:

Biz ruhun bedenden farklı tarzda mevcut olan bir varlık olduğuna inanıyoruz. O, bedene özdeş (*mümâsil*) değildir. Ruh, nassların dile getirdiği şeylerle mecazen değil, hakiki olarak nitelenir.<sup>23</sup>

Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımı da, Allah'ın zatını sıfatlardan arındıran indirgemeciler ile Allah'ın sıfatlarını insanın niteliklerine benzeten teşbihçiler arasında bir yerdedir. Bu sebeple o, başka bir bağlamda, şöyle demektedir:

İsimdeki ortaklığa rağmen, eğer bir mahluk, yaratılmış olan diğer bir şeye benzemekten uzak olarsa, o takdirde isimde ortaklık olsa bile, yaratıcı, bir yaratılmışı benzememeye en layık olan varlıktır.<sup>24</sup>

İbn Teymiyye, *Halku'r-rûh*'un tamamında, ruhun Allah'ın zatıyla birlikte ezeli olduğu [iddiasına] karşıt olarak, onun yaratılmış olduğunu ileri sürmektedir. Öncelikle o, ölüm ve sonrasında ilgili nassları aktardığı eskatolojiyle ilgili argümanda, nefle ruhun birbirlerinin yerine kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bu ilke, yani

21 *Der'*, 10: 157.

22 *Hameviyye*, MF, 5: 114.

23 *Hameviyye*, MF, 5: 116.

24 *Tedmuriyye*, MF, 3: 33. [Bu ifadelerin şu eserde] tercümesi yer almaktadır: Jon Hoover, *Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 66 [bundan sonra *Theodicy*].



ölüm anında ruhun bedenden ayrılması, onun ruhla ilgili olarak diğer eserlerindeki, özellikle *Nefs*'teki tavrını belirlemektedir.<sup>25</sup> Bu yaklaşım takip edilmek suretiyle bu makalede de nefis ve ruh birbirlerinin yerine kullanılacaktır.

İmdi, yukarıda işaret edildiği üzere, eğer ruh ne gayricismanî ne de vücudun bir parçası değilse, o zaman nedir? İbn Teymiyye, *Halku'r-rûh*'ta, ruhun kendi başına kaim bir varlık (*ayn*) olduğunu, gidip geldiğini, azaba ve nimete konu olduğunu ileri sürmektedir.<sup>26</sup> Bu kısa tasvir, onun [muattıla ile teşbihçiler] arasında konumlanmasına ilişkin çok şey öğrendiğimiz *Nefs*'te konuyu ele alış biçimine açıklık getirmektedir. Filozofların nefis düşüncesi, İbn Sinâ'da da (ö. 428/1037) olduğu gibi, onu sadece tümelleri idrak edip akli tercihlerde bulunan gayricismanî bir cevhere indirgemektedir.<sup>27</sup> İbn Teymiyye'nin, onların, ruhun yer kaplayan algılanabilir cisimler türünden bir şey olmadığına dair fikirlerini paylaştığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, ruha işaret edilebileceğini, onun yükselip inebileceğini, bedeni terk edebileceğini ve kabzedilebileceğini ileri sürmektedir.<sup>28</sup> Bu noktada ruhun tıpkı zorunlu varlık gibi ezeli olduğunu düşünen filozofların eserlerinin aksine o, kendi pozisyonunu ortaya koymak için nasları kullanmaktadır. Zira İbn Teymiyye'ye göre sıfatlarından arındırılmış bir zatın var olması imkânsızdır. İbn Teymiyye, ruhu kendi başına kaim olmakla nitelemesine rağmen –ki bu açıdan ruhun yine de gayricismanî olduğunu düşünen Gazzâlî ile birleşmektedir–<sup>29</sup> duyuşsal idrak ve mesuliyet konularında ruhun bedenle olan irtibatının önemine ışık tutmakta, onun bedende [bulunan] fiziksel bir varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Böylece o, nefsin ve ruhun bedenden bağımsız olarak mevcut entiteler oldukları varsayımını elemektedir.<sup>30</sup> Fakat o bu noktada durmamakta, başka yerlerde, ruhun gayricismanî olduğunu kanıtlamak üzere filozoflar tarafından geliştirilen şu en önemli delili tartışmaktadır:

25 *Nefs*, MF, 9:272 ve devamındaki sayfalar.

26 *Halku'r-rûh*, MF, 4:227.

27 Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 418.

28 *Mes'ele*, MF, 9: 301-302.

29 Taneli Kukkonen, "Receptive to Reality: Al-Ghazâlî on the Structure of the Soul," *The Muslim World* 102:3-4 (2012): 542, Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 285'e dayanmaktadır. Ayrıca bk. Frank Griffel, "Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the *Iḥyâ'â*" by Timothy J. Gianotti," *Journal of the American Oriental Society* 124:1 (2004), 109. İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'nin şu ifadesine göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır: "Ruhun hakikati şudur: O, kendi başına kaimdir, ne araz ne fiziksel bir varlık ne de yer kaplayan bir şeydir. Bir mahalle yerleşmez ve bir cihette bulunmaz. Ne bedene ve dünyaya bitişiktir ne de bunlardan ayrılır. Cisimler dünyasına dahil değildir. (*Nefhu'r-rûh ve't-tesviye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ [Kahire: Maḥba'atü Dâaru'l-Beyân, 1399/1979], 35.) Buna benzer bir pasaj için bk. *Tedmuriyye*, MF, 3:31.

30 *Şâzili*, 128.

Bilgi nefse yerleşir. Eğer nefis cismanî olsaydı, bölünmeye maruz kalacaktı ve buna bağlı olarak bilgi de bölünmeye uğrayacaktı. Sözgelimi eğer tümeller bilgiye konu oluyorsa, bu durum imkânsızdır.

İbn Teymiyye bu delile beş noktada cevap vermektedir.

Birincisi, bilgi tıpkı hayat, kudret, irade, sevgi ve nefret gibi nefste var olmaktadır. Bu sebeple bu arazlar için geçerli olan şeyler bilgi için de geçerlidir. İkincisi, Gazzâlî, koyunun kurttaki düşmanlığı algılamasında olduğu gibi, vehim gücünün maddî nesnedeki maddî olmayan şeyi idrak ettiğini ileri sürerek bedene yerleşen her şeyin bölünmesi gerektiği iddiasını yanlışlamaktadır.<sup>31</sup> Üçüncüsü, tıpkı bedende var olan hayat, kudret, duyuşsal idrak gibi arazların ancak beden hayatta olduğu sürece varlığını sürdürmesi gibi, nefste var olan bilgi, kudret, hayat ve diğer arazlar da ancak nefis mevcudiyetini sürdürdüğü takdirde var olur. Dördüncüsü, tümeller sadece dış gerçeklikte var olmazlar, zihinde de mevcuttur. Beşincisi, nefsin de aralarında bulunduğu bazı mahaller bölünmeye maruz kalmazlar. Bazı Mu'tezilîler, Eş'arîler ve Kerrâmîler ruhun tekil cevherlerden oluştuğuna inanırken, bazı filozoflar onun madde ve suretten oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Teymiyye buradan hareketle bir hükme varmaktadır. Ona göre filozofların ruhun fiziksel bir varlık olmadığına dair iddiası hem doğru (çünkü ruhun bileşik ve bölünebilir olduğunu reddediyorlar) hem yanlıştır (çünkü onlar bir kimsenin işaret edebildiği bütün duyuşsal nesnelere bileşik ve bölünebilir olduğunu öne sürüyorlar). Onlar bir kimsenin işaret edebildiği her şeyin bir cisim (*body*) olduğunu ve cismin de bileşik olduğunu ileri sürdükleri için, ruha fiziksel olarak işaret edilemeyeceği sonucuna ulaşmak zorunda kaldılar.

Sonuç olarak İbn Teymiyye ruhun beden vasıtasıyla gördüğünü, kokladığını, tattığını, duyduğunu ve bu sebeple müşahhas olduğunu söyleyerek onun fizikselliğini savunmaktadır. Dolayısıyla ruh ve beden birbirlerini etkilemektedir. Diğer bir deyişle ruh sevgiyi, memnuniyeti, mutluluğu veya üzüntüyü tecrübe ettiğinde, bu deneyimler bedeni etkilemektedir. Yine beden ısındığında veya üşüdüğünde, acıktığında veya doyduğunda, bu deneyimler, neticede, ruhu da etkilemektedir. Beden tek bir entiteye özgü olduğu için, ancak ilişkili olduğu ruhu etkilemektedir. Bu sebeple beden, bu kendisine özgü ruha işaret etmesi ve onu teşhis etmesi gerekir. İşaret eden fizikseldir, dolayısıyla ruhun da fiziksel olması gerekir.<sup>32</sup>

31 Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 555/1111), *The Incoherence of the Philosophers*, trc. Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2000), 182-83. Bu argümanın İbn Teymiyye tarafından yapılan özeti için bk. *Der'*, 10: 294.

32 *Der'*, 10: 293-98.

## Ruhun Yarattılmışlığına Dair İbn Teymiyye'nin Argümanları

İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'ta [kullandığı] temel analitik kavramlara dair bir uzlaşya varmak suretiyle birinci problemi ele aldıktan sonra, şimdi ikinci probleme değineceğiz: Ruhun yaratılmışlığı konusundaki yaklaşımının temelini oluşturan argümanlar ve onların tazammun ettiği zıt görüşler. Bunlar temelde *Halku'r-rûh*'tan ve diğer bazı eserlerindeki açıklamalarından elde edilebilir. İbn Teymiyye *Halku'r-rûh*'ta, özellikle karşıt görüşleri benimseyenlere ilişkin *MF*, 4: 221-22'de yer alan ikili kategorizasyonu konusunda tutarsızdır. Burada sadece ikinci kategoriye değinilecektir, zira bu makalenin genel iddiasıyla yakından ilgilidir.<sup>33</sup> İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'taki çok katmanlı argümanının temelini oluşturan, [atıfta bulunduğu düşünörlere ait] ifadelerin içeriğini ele almadan önce kaynakları hakkında bir şeyler söylenmelidir.

İbn Teymiyye, *Minhâc*'ta, birinci/altıncı yüzyıldan beşinci/on birinci yüzyıla kadar İslâmî bilgi alanlarının [karşılıklı] iletişim vasıtası olan referans kaynaklarına ait bir hiyerarşi sunmaktadır.<sup>34</sup> Bu kaynaklardan bazıları *Halku'r-rûh*'ta kendisini göstermektedir. *Halku'r-rûh*'ta atıf yapılan kaynaklar dikkate alındığında, İbn Kayyim'in meşhur [eseri] *Kitâbu'r-Rûh*'ta ana hatlarıyla ortaya konulduğu haliyle<sup>35</sup> klasik ilim dünyasındaki klasik ruh öğretisinin İbn Teymiyye'nin [kullandığı] Hanbelî kaynaklardan ciddi ölçüde etkilenip etkilenmediği merak konusudur. Gerçekten İbn Teymiyye *Halku'r-rûh*'ta Hanbelîlik'le irtibatlı düşünörlere atıf yapmaya eğilimlidir. Bununla birlikte gerçek durum ekol mensubiyetinden daha karmaşıktır. Öncelikle onun geçmişi sadece Hanbelî olarak tanımlanmayacak kadar zengindir. Sözelimi orada atıf yapılan fikirlerin çeşitliliği bize sadece fıkıhçıları, hadisçileri, kelâmcıları değil, sûfileri de dinleme imkânı sağlamaktadır.<sup>36</sup>

33 Birinci kategori Sâbîi filozoflar, maddî varlıkların ortaya çıkışı ve nedensellik hakkında kapsamlı araştırmalar yapmayı beraberinde getirecektir. Bu çalışmayı gereksiz yere uzatacağı için bu hususlar dışarıda bırakılmıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu dünyanın yaratılışı için bkz. Jon Hoover, "Perpetual".

34 *Minhâc*, 7: 425-28.

35 Francis Cooke "müslömanların büyük çoğunluğunun inancı"ndan söz etmekte ("İbn al-Qaiyim's *Kitâbu'r-Rûh*", 129), E. Calverley de bu eser vasıtasıyla tesis edilen "hâkim İslâmî ruh öğretisi"nden bahsetmektedir.

36 Michot *Ibn Taymiyya against Extremisms* (Paris: Albouraq, 2012) [bundan sonra *Extremisms*] [başlıklı çalışmasında], sıklıkla İslâmî teröristler tarafından ilham kaynağı olarak görölen bu Şamli kelâmcıya ilişkin alternatif bir okuma gerçekleştirmek üzere tasavvufî metinlerin yer aldığı bir derleme yayınlamıştır. Onun bu okuması, aynı zamanda, İbn Teymiyye'nin sûfi-karşıtı olduğuna dair Massignon'un iddiasının yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelebilir. Mustafa Hilmi, Massignon'a ve diğer oryantalistlere cevap olarak *Ibn Teymiyye ve't- tasavvuf* (İskenderiye: Dâru'd-da'va, 1982) [adlı çalışmasında] İbn Teymiyye'deki tasavvufî unsurları çalışma konusu yaptı. İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşıtlığı [iddiasını] revize edenlerin öncüsü, [bunu] *Essai* [adlı eserinde gerçekleştiren], "İbn Taymiyya: A Sufi

Allah'ın zatı fikrinden ödün verilmemesine dair görüşle birlikte, İbn Teymiyye'nin, insan ruhunun zamansal açıdan hâdis olmasıyla ilgili pozisyonunu savunmak için seçilmiş kaynaklardan beş temel argüman [dikkate] alınabilir. Bunlar [*Halku'r-rûh'ta*] yer aldığı sıraya göre şöyledir: İsa'nın mahiyetiyle ilgili argüman (krsitoloji argümanı), ahit argümanı, İbahilik argümanı, eskatoloji argümanı, dil-bilimsel argüman. İbn Teymiyye şu ya da bu argümanı takdim ettiğini söylemediği için, burada teşebbüse konu olan yeniden inşa, onun diğer eserleri ışığında benim *Halku'r-rûh'a* dair kendi yorumumu yansıtmaktadır.

İsa'nın mahiyetiyle ilgili argüman (MF, 4: 217-220) özellikle iki nedenden dolayı önemlidir:

1. İbn Teymiyye, bunu, tarihte, Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna<sup>37</sup> ilişkin kararlı duruşuyla bilinen Hanbelîliğin öncüsü Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) aktarmaktadır.

2. İbn Teymiyye, Cehm b. Safvân (ö.128/746) ile Sümenîler arasında insan ruhunun gayricismanîliğine dair bir tartışmayı [yansıtan] arkaplan içerisinde buna yer vermektedir. İbn Hanbel, İsa'nın mahiyetiyle ilgili tartışmaların Cehm'in yaklaşımına ilham verdiğini iddia etmektedir.

İkinci hususla ilgili olarak *Der'de*, Sümenîlerin (yani Hint Budistlerinin), gayricismanî varlığı reddeden ve bu sebeple salt maddî varlıkları kabul eden Yunan doğa filozoflarına benzediğini okuyoruz. Cehm'le olan tartışmalarında onlar, Cehm'in beş duyudan biri vasıtasıyla Tanrı'yı idrak edip etmediğini merak ediyorlar. Cehm aynı zamanda ruhun gayricismanî olduğu sonucuna da ulaşmak suretiyle, açıkça Allah'ın kutsallığını savunduğu -uzam bildiren kavramlar Allah'a yüklem yapılamaz- bir cevap geliştirdi. Buradan hareketle İbn Teymiyye şöyle demektedir: İsa'nın ruhunun Allah'ın ruhu olduğuna ve Allah'ın zatından olduğuna inanan 'Hıristiyan sapkınlardan' esinlenen Cehm, tıpkı var olan, ancak görülmeyen, işilmeyen ve koklanmayan Tanrı'da olduğu gibi, düşünen nefsin de gayricismanî olduğunu iddia etti.<sup>38</sup>

İbn Teymiyye, Cehm'in yanlış bir yorumun kurbanı olduğunu düşünmektedir. Zira inanmayan Sümenî muhatapları onun kafasını karıştırmıştır:

of the Qadiriya Order", *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118-29 [başlıklı makalesinde] İbn Teymiyye'nin bizzat kendisinin kadiri bir sûfi olduğunu ileri süren ve George Makdisi'nin izinden giden Henri Loust'tu. İbn Teymiyye'nin tasavvufa dair bazı görüşleri için bkz. Th. E. Homerin, "Ibn Taimiyya's al-Şûfiyyah wa-al-Fuqarâ", *Arabica* 32 (1985): 219-44.

37 Bkz. Richard Martin, "Createdness of the Qur'an", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), 1: 467-71.

38 *Der'*, 5:165-71.

Onlar, insanların, idrak etmedikleri şeyleri bilemeyecekleri düşüncesini ona kabul ettirmişlerdir. Eğer ilke bu ise, maddî olmayan şey bilinemeyecektir.<sup>39</sup>

Bununla birlikte kurban pozisyonundaki Cehm, analogik akıl yürütmeyi kullanarak benim yukarıdaki ilk gerekçelendirmemle irtibatlı diğer bir argüman ortaya koymuştur: Kur'an yaratılmıştır, çünkü İsa yaratılmıştır. Cehm, Nisa 4: 171'i aktararak Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olmakla birlikte İsa'nın yaratılmış olduğunu, Kur'an'ın da Allah'ın kelamı olması sebebiyle yaratılmış olduğunu iddia etmektedir. İbn Hanbel İsa'nın, asıl itibarıyla yaratılmamış olan Allah'ın kelimesi vasıtasıyla meydana geldiği gerekçesine dayanarak bu cevabı reddetmektedir. Bu değişimin içerdiği anlam, İsa'nın ruhunun da Allah'ın emriyle meydana geldiği, dolayısıyla ezelilik açısından Allah'ın zatına ortak olamayacağıdır. Bu sebeple İsa'nın uluhiyeti reddedilmiştir.

İbn Hanbel'in İsa'nın mahiyetiyle ilgili [argümanından] sonra ahit argümanının öncüsü olan Ebû Sa'îd el-Harrâz'a (ö. 286/899) atıf yapılmaktadır.<sup>40</sup> Wilferd Madelung, Harrâz'ın da Cüneyd (ö. 298/910) gibi "vecde dayalı bir tasavvuf öğretisini Sünnî destekli dinî hukukla birleştirmeye çalıştığını"<sup>41</sup> ifade etmektedir. Harrâz, *Halku'r-rûh*'ta, yaratılışçılık ile rububiyetin ruhun yaratılmışlığını kanıtladığını öne sürmektedir. O, misak ayetini zikretmektedir:

Hani Rabb'in Ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" [diyerek] onları kendi nefslerine karşı şahit kılmıştı. Onlar da "Evet, biz şahit olduk" dediler. (A'râf 7: 172).

Bu ayet, İbn Teymiyye'nin İbn Hanbel'den aktardığına göre, özellikle burada, yaratmanın ana rahminde başlaması anlamına gelen *fitrat* kavramına işaret etmektedir.<sup>42</sup>

39 *Ṭavâ'if*, FK, 6:364-65.

40 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 220-21.

41 Wilferd Madelung, "al-Kharrâz", *EP*, 4: 1083. Harrâz'ın bazı tasavvufî görüşleri Binyamin Abrahamov, *Ibn al-Arabi and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014), 63-67 [başlıklı çalışmada] sunulmuştur.

42 *Der'*, 8: 359-60. Bkz. Jon Hoover, "Fiṭra", *EP*, 2: 104-06. İbn Teymiyye'nin bakış açısından insan aklıyla ilişkili olarak [fitrat] ve fitratın nübüvvet vasıtasıyla yetkinleşmesi hususunda bkz. Hoover, *Theodicy*, 39-44. Ön belirlenimle bağlantılı olarak insanın özgür iradesi konusunda bkz. Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Ibn Taymiyya and His Times*, 163-88 ve dipnot 46. İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki üç eserinin tanıtımı için bk. M. S. Özervarlı, "Divine Wisdom, Human Agency and the fiṭra in Ibn Taymiyya's Thought", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer (Berlin: de Gruyter, 2012), 38 vd. Yakın zamanda yapılan bir inceleme için bkz. Yasir Kazi, "Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (ö. 728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Dar' al-ta'âruḍ" (doktora tezi, Yale University, 2013), 232-92.

Harrâz, argümanını İsa'nın yaratılmışlığıyla da ilişkilendirmektedir:

Eğer [ruh] yaratılmış olmasaydı, Hristiyanlar İsa'ya taptıkları için veya "O, Allah'ın oğludur" ve "O, Tanrı'dır" dedikleri zaman kınanmazlardı.<sup>43</sup>

İbn Teymiyye şu sonucu belirgin bir şekilde bu argüman üzerine inşa etmektedir: İnsanın kulluğunu, yaratılışını ve Allah'a boyun eğmişliğini kanıtlayan her şey onun ruhunun da yaratılmış olduğunu ortaya koyar.

Ebü Ya'kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941) de Harrâz gibi büyük bir sufi otoritedir. İbâhîlikle ilgili argümanın savunucusu olarak *Halku'r-rûh*'ta ona atıf yapılır.<sup>44</sup> Onun tasavvufi düşüncesi, özellikle vahdet-i vücud'a inananların hazcılığında (*hedonism*) neşet eden ahlakî çözülmeye karşı çıkmaktadır. Sûfilerin biyografilerini ele alan çalışmalar onunla meşhur Hallâc (ö. 309/922) arasında, Nehrecûrî'nin Hallâc'ı 'şeytanların hizmetine girmiş olmakla' suçlamasının ardından sona eren bir ilişkiye işaret etmektedir. Öğretiden kaynaklanan bu gerekçe sebebiyle ilişki kesintiye uğramıştır.<sup>45</sup> Bu referans, Nehrecûrî'nin ibâhîlikte karar kılan ezeliyet savunucularına karşı olan düşmanlığını izah etmektedir. Ayrıca Hallâc'ın önde gelen muhaliflerinden birini, onun öğretisi üzerine düşünmeye davet etmektedir. Düşünsel açıdan bakıldığında, Hallâc "Ene'l-Hak" şatahatı ile meşhur olmuştur.<sup>46</sup> İbn Teymiyye, bu ilahî olanla birleşmeyi, Hristiyanların İsa'nın ilahlığına ilişkin tezi ve Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) ile Fatımî el-Hâkim'in (ö. 411/1021) ilahlığına ilişkin iddiayla ilişkilendirmektedir.<sup>47</sup> Bu çağrışımlara rağmen İbn Teymiyye, Hallâc tarafından dile getirilen diğer bazı ifadelerde ruhun ezeliyetinin reddini görür. Hallâc şöyle demektedir: "Bir aracı vasıtasıyla meydana getirilen her şey, onun güçleri sayesinde bir arada tutulur."<sup>48</sup> İbn Teymiyye bunun, ruhun ezeli olduğunu veya yaratıcının mahlûka hulul ettiğini söyleyenlere karşı bir cevap olduğu yorumunda bulunmaktadır. Ona göre beden organları insanın meydana getirilmesinin bir aracı veya vasıtasıdır ve onların güçleri insanı bir arada tutar. İnsanın bu araçlara ve vasıtalara muhtaç olması, onun kendine yeten bir varlık olmadığı, dolayısıyla ilahî olmadığı anlamı-

43 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 220.

44 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 221.

45 Bkz. Şemseddin ez-Zehabi (ö. 748/1347), *Târihul-islâm ve vefayâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Beşşâr Ma'rûf, 17 cilt (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 7: 587 [bundan sonra *Târih*]; Louis Massignon, *Hallaj: Mystic and Martyr*, trc. ve ihtisar: Herbert Mason (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 52-58 ve Herbert Mason, *Al-Hallaj* (London and New York: Routledge, 1995), 52.

46 Louis Massignon [G. C. Anawati], "al-Ḥallâj", *EP*, 3: 100.

47 Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallâj", *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 126.

48 Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: al-Risale al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*, çev. Alexander Knysk (UK: Garnet Publishing Ltd., 2007), 6.

na gelmektedir.<sup>49</sup> Bu sebeple, Hallâc'ın karşı-argümanında işaret edildiği gibi, bu kendine yetmeme durumu, insan ruhunun yaratılmış olmasını zımnen içerir, zira kudem, müstağni olan Allah'a özgü bir vasıftır.

Bununla birlikte bu özel durum insan davranışının doğruluğunu tehlikeye atan ilahî aşk öğretisini ortadan kaldırmamaktadır. Hallâc tarafından benimlenen ölçüsüz Allah aşkı, monistlerin ahlakî sınırları tanımaması şeklinde anlaşılan bir ahlaksızlığa yol açabilirdi. Bu tavır, heterodoksinin eşliğinde durmaktadır. İbn Teymiyye'nin mirasının bir kısmı, bu tarz bir inancın ve onun içerdiği hususların reddiyle ilgilidir.<sup>50</sup> İbn Teymiyye çalışmalarının öncüsü olan Henri Laoust, Hanbelîlerin ahlakçılığa olan ihtiyaca cevap verdiğini ve Ahmed b. Hanbel'in öğretisinin ahlakî kaygılar tarafından baskılandığını ileri sürmektedir.<sup>51</sup> Hoover da benzer şeyleri yazmaktadır:

İbn Teymiyye çoğu zaman kendisini teolojik öğretilerin ahlakî tazammunlarıyla ilgili kıldı. Bu, özellikle ibahî uygulamaların kaynaklarının izini sürdüğü zaman açık bir şekilde görünmektedir.<sup>52</sup>

İbahîlikle ilgili argümanın ardından, eskatoloji ve dilbilim [argümanları] özel bir İbn Teymiyeci üslupla dile getirilmekte; bir taraftan da Şamli kelâmcı çok sayıda nassı salt onları konuşurmak üzere bir araya getirmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, onun nasçılığı kafa karıştırıcıdır, bu sebeple onun *Halku'r-rûh*'ta naslara yaptığı atıflar açıklanmaya muhtaçtır. Diğer taraftan o, ruhun hâdis oluşuyla ilgili yaklaşımını ileri bir noktaya taşımak için bir tür dil felsefesi ortaya koymaktadır. Bu amaca bağlı olarak, argümanın genel çerçevesi, tefsirle, teolojik, tasavvufi, ve tarihsel yönlerle ilgili disiplinlerarası bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Eskatoloji argümanı (*MF*, 223-26) bizi, ölüm ve sonrasında karşılaşılabilecek durumlarla ilgili olarak Kur'an'dan ve hadisten yapılan bazı aktarımlarda açığa çıkan 'eskatolojiyle ilgili nassların yorumlanması' sorunuyla karşı karşıya getirmektedir. Marcia Hermansen eskatolojinin, insanlığın yazgısını yaratılışın amacına ve kaderine bağlayan bireysel ve kozmik unsurların bir kombinasyonu olduğuna işaret etmektedir. O, birey olarak insanın mesuliyetine ve tarihin makuliyetine dair

49 *İstikâmet*, 1: 124.

50 Örnek olarak bk. *Telbis*, 5: 212 ve *İbn 'Arabî*, *MF*, 2:244. Ayrıca bkz. Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (New York: Oxford University Press, 1993), xii-xiv; Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1999), 99 ve devam eden sayfalar; Michot, *Extremisms*, 67-82; Muhammad Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion* (Paris and The Hague: Mouton, 1976), 44.

51 Bkz. Henri Laoust, "Hanâbila," *EP*, 3: 158.

52 Hoover, *Theodicy*, 23.

Kur'an'ın vurgusu sebebiyle bunun önem arzettiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup> Bu yorumun arka planı Allah'ın şu sözünde bulunabilir: “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi zannediyorsunuz?” (Mü'minûn 23: 115). Bu ayetle ilgili olarak İbn Teymiyye Sa'lebî'den onun isnadı ile şu alıntıyı yapmaktadır:

Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'a (ö. 427/1035) bir keresinde “Allah neden mahlûkatı yarattı?” diye soruldu. O, Allah'ın, ihsanını kesintiye uğratmaksızın insanları mutlak [yokluktan] yarattığını ve hak ile batılı ayırmaları için onlara peygamberler gönderdiğini söyledi. Ca'fer-i Sâdık ardından eskatolojiyle ilgili şu ifadeyi ekledi: “Allah'a itaat etmek O'nun cennetinde nimetlerden istifade etmeyi beraberinde getirir, O'na isyan etmek ise O'nun ateşinde azap çekmeye sebep olur.”<sup>54</sup>

Bu ayet yorumu, insanın davranışı ve mesuliyetiyle ilgili olarak tarihte ve kozmolojide neyin mevzubahis olduğunu göstermektedir. Allah insanları bir amaç için yaratmakta ve insanlar nihayetinde O'na dönmektedirler. Aynı şekilde Allah peygamberler göndermek suretiyle ilahî rehberliği sürdürmektedir ki bunun anlamı nübüvvetin kozmolojiyi tamamlamasıdır.<sup>55</sup> Eğer böyle olmasaydı, o zaman yaratılış anlamsız olacaktı.<sup>56</sup> İbn Teymiyye'ye göre peygamberler teolojik (Allah'ın birliği ve sıfatları vb.), hukukî (ahlak) ve eskatolojik (ahiret ve ceza-mükâfat) ilkeleri tesis etmek amacıyla gönderilmiştir. Bunların hepsi Allah'ın “yaratmasının (*halk*) ve emrinin (*emr*)” gerekçesini oluşturmaktadır. Ayrıca insanların mutluluk ve kurtuluşu bunlara bağlıdır.<sup>57</sup>

Yaratılışın nübüvvetle tamamlanması tarihi makul hale getirmektedir. Aynı ilişki insanlığın kaderine ve mesuliyetine de uygulanabilir. Bu dinamikler İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'ta ruhun yaratılmış olduğunu kanıtlamak üzere alıntılıdığı naslarda etkindir. Zira bu naslar, ahiret hayatında mevcut manevi ve fiziksel deneyimler olarak ödül-ceza düalitesini yansıtmaktadır. Bu kanıt üzerinden o, salt ruhani açıdan ele alınmaması için, dinî tecrübeyi saf hale getirmek suretiyle bir denge arayışı içerisinde olmuştur. Ayrıca o, maddecilerin [fiziksel açıklamalara olan] düş-

53 Marcia Hermansen, “Eschatology”, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 309.

54 *Nüzûl, MF*, 5: 538. Krş. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr ve Nazîr es-Sâ'idi, 10 cilt (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 7: 60.

55 İbn Teymiyye, Muhammed olmadığı takdirde Allah'ın kâinatı yaratmayacağını (*lev lâke mâ halaktu'l-ef-lâke*) ifade eden hadisi yorumlarken şöyle demektedir: “İnsanların en erdemlisi Muhammed ise, onun yaratılışı ulaşılmak istenen bir gaye, üzerinde teemmül edilen bir hikmet ve o herhangi bir kimseden daha üstün ise, yaratılışın tamamlanması ve yetkinliğin nihayeti Muhammed vasıtasıyla tahakkuk etmiştir.” (*Âlam, MF*, 11: 97).

56 Yaratılışta ilahi hikmet konusunda bk. Özervarlı, “Divine Wisdom”, 40 vd.

57 *İ'tisâm, MF*, 19: 96.



künlüklerini törpülemeyi amaçlamıştır. Bunun dışında o, bu pasajları, “yasaların zahiri anlamları bir argüman olarak kullanılamaz” şeklindeki İbn Sînâci iddiaya olası bir yanıt olarak sunmuştur.<sup>58</sup> İbn Sînâ, bu kullanımla, eskatolojiyle ilgili kavramları seçkinlere uygun bir şekilde anlama çağrısında bulunmaktadır. Avamın onları literal olarak anlaması beklenen bir durum iken, seçkinler bu fikirleri mecazi olarak ele almalıdır.

Bunların yanında İbn Teymiyye beden ve ruhun kötülükten sorumlu oluşuyla ilgili bir temsili, diğer eserlerinde de var olan bir metaforu aktarır.<sup>59</sup> Mesela o bir yerde şöyle der:

Kalbin ve dilin istikameti ruh ve beden istikametini içerir. Zira beden ruhla birlikte-  
dir, beden ancak ruhun katılımıyla birlikte ihtiyarî olarak fiilde bulunabilir.<sup>60</sup>

Başka bir yerde, bahsi geçen temsili hikâye hakkında şu yorumu yapmaktadır:

[Ruhu] nâtik nefis olarak isimlendirenler, onun kendisine ait yetkinlikleri gerçekleştirmek için bedenle ilişkili olduğu hususunda hemfikirdir.<sup>61</sup>

İbn Teymiyye İbn Sînâ'nın felsefi olarak savunduğu şeyi burada teolojik açıdan tartışmaktadır: Yetkinleşmek için ruhun maddî bir giysiye (yani bedene) ihtiyacı vardır. Bir İbn Sînâ uzmanı şöyle demektedir:

Ruh ancak bedende var olmak ve soyutlama fırsatını sağlayacak duyu tecrübelerine sahip olmak suretiyle yetkinleşebilir.<sup>62</sup>

Diğer taraftan Basralı bir Mu'tezilî şunu ifade etmektedir:

Akılclar, kötü fiilleri sebebiyle cezayı ve iyilik yaptığı için övgüyü hak edenin beden olduğunu bilmektedirler.<sup>63</sup>

Sonuç olarak, ruhun yaratıldığını kanıtlama vasıtası olarak [kullanılan] eskatoloji argümanı, nassa yaklaşım hususunda, İbn Teymiyye'nin rasyonalizme karşı olan literalizmini ortaya koymaktadır.

58 Michot, “Revelation”, 192.

59 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 222-23.

60 *Şâzili*, 125.

61 *Telbis*, 6: 562-64.

62 Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on The Theology of Aristotle”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004): 67-69; 68.

63 Wilfred Madelung, “Ibn al-Malâhimî on the Human Soul”, *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 427.

Şimdiye kadar kaydedilen açıklamalarının yanında, İbn Teymiyye kendi teolojik pozisyonuna destek sağlamak üzere son argümanda dilsel nüansları kullanmaktadır. Onun İsra 17: 85 ile alakalı hermenötik ilgisine Arap dili grameri eşlik etmektedir. *Halku'r-rûh*'un başlangıcında (MF, 4: 220), İbn Hanbel'in izafet ile ilgili argümanının önemli bir kısmına yer vermektedir. Bu, temelde, İbn Teymiyye'nin Allah'ın ve sıfatlarının kıdemini, bunların dışındaki her şeyin ise zamansal olarak hâdis olduğunu savunmak üzere kullandığı bir kavramdır. İzafet argümanının temel çerçevesinin yeniden inşası, İbn Teymiyye'nin, karşıt görüşü benimseyip de<sup>64</sup> ikinci kategoride yer alanlarla kimleri kastettiğine açıklık getirecektir.

İbn Teymiyye, ilahî vahyin Arapça'nın nahiv mekanizması vasıtasıyla daha iyi anlaşılabilirliğinin farkındadır. Bu sebeple o, "De ki ruh Rabb'immin emrindedir" (İsra 17: 85) [ayetini] yorumlarken, ruhun melek ya da insan ruhu anlamına geldiğini söylemektedir. Bununla birlikte bu manalardan hiçbiri ruhun ezeli olduğunu göstermemektedir. O, 'emir' kavramını gramatik açıdan analiz etmek suretiyle bu tavrına gerekçe sunmaktadır. [Buradaki] emir, masdar (emretmek) veya nesne (emredilen şey) olabilir.<sup>65</sup> İbn Teymiyye'nin tanımına göre ruh kendi başına kaim bir varlık olduğu için, ilahî olarak vadedilen ölümden sonraki nimet ve azaba muhatap olduğu gibi, aynı zamanda Allah'ın emri ve egemenliği (rububiyeti) altındadır. Ruhun insan bedeninde mevcut bir araz olduğuna inanan kelimciler bile, ruhun Allah'ın emrinden olduğu düşüncesindedirler.

Bu açıdan o, *Halku'r-rûh*'ta atıf yapılan üç otoritenin yorumlarına gerekçe sunmaktadır. Birinci otorite "Allah Teala'nın emri, emredilen şeydir ve onu meydana getiren şeyin fiili ile varlık kazanır"<sup>66</sup> diyen Harrâz'dır. Bu açıklama daha önce *Halku'r-rûh*'ta aktarılan ahit argümanında yer almaz. İkinci otorite, İsa'nın Allah'ın kelimesi vasıtasıyla yaratıldığını, İsa'nın kendisinin kelime olmadığını ifade eden İbn Hanbel'dir. Üçüncü otorite, Allah'ın emri ya da kelimesiyle varlık kazanması sebebiyle ruhun Allah'a izafe edildiğini ileri süren İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889).

*Halku'r-rûh*'taki bu kaynakların dışında, İbn Teymiyye'nin nahve dayalı açıklamasında Kur'an müfessiri İbn Atiyye'nin de (ö. 542/1147) etkisi olabilir. Bu Endüslü müfessir tefsirinde şöyle demektedir:

"Ruh Rabb'immin emrindedir" ve bu emir, sadece Allah'ın bildiği şeylerden olan ruhu temsil etmektedir. Bu anlamıyla ruh, tıpkı yaratmanın yaratıcıya nispet edilmesinde

64 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 220.

65 Dünyanın bir nesne ve emir olmasıyla ilgili aynı ayırım için bkz. Jon Hoover, "Perpetual", 305. Krş. *İmrân*, MF, 18: 215.

66 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 228.

olduğu gibi Allah'a izafe edilir. Bundan farklı olarak emir *emera-ye'murunun* masdarı olur ki, bu durumda ruhun Allah'ın 'ol' kelimesi veya emri ile varlık kazanması anlamına gelir.<sup>67</sup>

İbn Atiyye'nin iki anlamlı yorumunun esin kaynağı olan çok kısa bir pasajı, İsrâ 17: 85'in bu kısmı üzerine yorumda bulunan Vâhidî'de (ö. 468/1076) buluyoruz. O şöyle demektedir:

“Ruh Rabb'immin emrindedir” demek, “Ruh Rabb'immin bilgisi dahilindedir (dolayısıyla sen onu bilemezsin); Rabb'immin yaratmasındandır (yani O'nun tarafından yaratılmıştır)” demektir.<sup>68</sup>

Fahreddin er-Râzî tefsirinde mükemmel bir açıklama sunmaktadır: “Allah'ın emri Allah'ın fiili demektir.” Râzî daha sonra bu fiili “Allah'ın meydana getirmesi (*tekvin*) ve var etmesi (*icâd*)” olarak açıklamaktadır. O buradan hareketle [meseleyi], Yahudilerin Muhammed Peygamber'e ruhun ezeli mi hâdis mi olduğunu sormaları [konusuna] bağlamaktadır. Râzî, Peygamber'in [bu soruya] ruhun hâdis olduğu şeklinde cevap verdiğini ileri sürmektedir. O, ayetin sonundaki –“ve size ondan ancak az bir bilgi verilmiştir”– ‘bilgi’yi kendi yorumunun bir kanıtı olarak görmektedir. Fıtratın ilk halinde ruh, bütün ilimlerden ve bilgilerden yoksun durumdadır ve onları ancak daha sonra zaman içerisinde elde eder. Bilgisizlikle görünür hale gelmiş olan bir eksiklik durumunun ardından bilgi vasıtasıyla yetkinleşme, ruhun yaratılmış olduğunu göstermektedir.<sup>69</sup>

Bunların dışında İbn Teymiyye, “Rabb'immin emrindedir” ifadesindeki ‘den’ edatının cinse veya başlangıç noktasına (*ibtidâü'l-gâye*) işaret ettiğini ifade etmektedir. O, ikinci anlamın, ruhun Allah tarafından var edilmiş, O'nun emri ile meydana getirilmiş ve dolayısıyla yaratılmış olması [manasını] içerdiğini ifade etmektedir. Yine İbn Teymiyye, İbn Hanbel'in İsa'nın mahiyetiyle ilgili söylediklerine, sözgelimi ruhun İsa'ya Allah'ın emrinden üflendiği [iddiasına] yer vermektedir. Kendi başlarına kaim olan entiteler Allah'ın emrinden/emri ile varlık alanına çıkmış olsalar da, ezellilik açısından Allah'ın zatına ortak değildirler. Zira Allah'ın emri, tamamı kadim olan sıfatlarından biridir.

67 İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsir'l-Kitâbi'l-Aziz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi, 5 cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1422), 3: 481. İbn Teymiyye şöyle demektedir: “İbn Atiyye Arapça grameri ve anlambilimi (*meâni*) onlardan [özellikle müfessir Zeccâc'tan (ö. 311/923)] daha iyi bilmekteydi, Sibeveyh'in ve Basralıların gramere ilişkin görüşleri hakkında daha fazla ihtisası vardı.” (*MF*, 27: 431).

68 Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, nşr. Safvân A. Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem ve Şam: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994), 646.

69 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb=et-Tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 21: 39.

Dilbilimsel argüman diğer bir dilsel nüansla, yani *izafetle* devam etmektedir. İbn Teymiyye İsa'nın Allah'ın zatına izafe edilmesiyle ilgili olarak İbn Hanbel'in Hristiyanlar'a verdiği cevaptan bunu elde etmiştir. Buna göre "ruhun Allah'a izafesi bir sıfatın, onunla nitelenen varlığa izafesinden" ziyade, "bir sahiplik ve yaratma ilişkisidir".<sup>70</sup> İbn Teymiyye'nin külliyatı hususene bu konuyla ilgili yorumlar içermektedir<sup>71</sup> ki bunlar aynı zamanda onun görüşünün karşısında olup da ikinci kategoride yer alanlarla ilgili belirsizliği ortadan kaldırmaktadır.

İbn Teymiyye *Der'*de, varlıkların Allah'a izafe edilmesi hususunda yanlış yola saptırılmış iki grup belirlemektedir: (i) Cehmiyye ve Mu'tezile gibi Allah'ın sıfatlarını olumsuzlayanlar dâhil olmak üzere, Allah'a izafe edilen her şeyin O'nun tarafından yaratılmış olduğunu ve O'nun rububiyeti altında olduğunu düşünenler. (ii) Hululü savunan bazı sünniler de dâhil olmak üzere, Allah'a izafe edilen şeylerin O'nun sıfatı olduğunu ileri sürenler. O, her iki grubun da "Allah'ın kelimesini" "O'ndan bir ruh" ile aynı mesabede gördüklerini iddia etmektedir. Diğer bir deyişle, Allah'ın ezeli kelamı, Allah'ın kelimesi vasıtasıyla varlık kazanan mahlûkata özdeştir. Ne var ki Allah'ın sıfatlarını olumsuzlayanlar hem insan ruhunun hem de Allah'ın kelimelerinin yaratılmış olduğunu ve bu sebeple Allah'tan farklı olduklarını söylemektedirler. Yine hululü savunanlar Allah'ın kelimesinin O'nun sıfatlarından biri olduğunu, yaratılmışlarla aynı kategoride yer almadığını ifade etmektedirler. Böylece onlar Allah'tan olduğunu iddia ettikleri ruhun, Allah'ın yaratılmamış bir sıfatı olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>72</sup>

İbn Teymiyye, ilginç bir şekilde, ehl-i eserden olan İbn Akîl (ö. 513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) gibi Hanbelî âlimleri birinci gruba dâhil etmektedir.<sup>73</sup> Ona göre her ikisi de, belirli Kur'an ayetlerinin sıfat ifade eden değil, izafet bildiren ayetler olduğunu söylemektedir. Yine o, İbnü'l-Cevzî'nin bu noktada İbn Akîl'i taklit ettiğini ifade etmektedir. Mu'tezilî düşünce, İbn Akîl'in buradaki iddiaları konusunda nettir.

İbn Teymiyye *Der'*de, İbn Akîl'in Mu'tezilî literatürü yoğun bir şekilde incelediğini ve onlardan ciddi şekilde etkilendiğini öne sürmektedir.<sup>74</sup> Ardından şöyle demektedir: "İbn Akîl Mu'tezile kelamını derinlemesine inceledikten sonra onların

70 *Halku'r-rûh*, MF, 4: 220.

71 Bkz. *İhlâs*, MF, 17: 150-52 ve *Cevâb*, 2: 155-64.

72 *Der'*, 7:263-64.

73 Henri Laoust, "Ibn al-Djawzî," *EF*, 3: 751.

74 *Der*, 8: 54. Onun akramı Hanbelî Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ' (ö. 458/1066) Mu'tezile'nin ilham kaynağı olduğu bir entellektüelliğin öncülerindendi. Bkz. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 129 vd.

yöntemlerini tasvip etmedi.”<sup>75</sup> İbn Teymiyye, bu âlimi sürekli değişen düşüncü-  
re sahip ve diğer Hanbelîler üzerinde etkisi olan dikkat çekici bir kelâmcı olarak  
tasvir etmektedir. Aynı çerçevede George Makdisi de İbn Akîl'in bağımsız bir dü-  
şünür olduğunu, ondaki Mu'tezilî ilhamın Hanbelî harekete yeni bir yön verdiğini  
ileri sürmektedir.<sup>76</sup> İbn Teymiyye bunu onaylar bir surette, İbn Akîl'in farklı ekoller  
hakkında bilgi sahibi olduğunu ve bu sebeple teolojik ufkunu genişletmiş müthiş  
bir âlim olduğunu ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak İbn Akîl, bazen Mu'te-  
zile'nin Allah'ın haberî sıfatlarını olumsuzlayan yaklaşımını, onları izafet olarak  
adlandırmak suretiyle benimseyecektir. Daha sonra kısaca ifade edileceği üzere,  
onun İbnü'l-Cevzî üzerindeki etkisi bu tavrından ileri gelmektedir. Bazen de İbn  
Akîl Allah'ın sıfatlarını onaylamakta ve Mu'tezile'yi indirgemecilik (*ta'til*) ile suç-  
lamaktadır. İbn Teymiyye İbn Akîl'i, engin bilgi birikimlerine rağmen kendileriyle  
çelişen Gazzâlî, İbn Hazm ve Râzî ile kıyaslamaktadır.<sup>77</sup> Allah'ın sıfatlarıyla ilgili çe-  
şitli yaklaşımları kısaca kaydeden İbn Teymiyye, İbn Akîl'in Allah'ın sıfatları, kader  
ve kerametlere dair sözlerinde bazen 'güçlü bir Mu'tezilî unsurun' görüldüğünü  
ifade etmektedir. Öyle ki görüşleri itibarıyla Eş'arî (ö. 324/935-36), sünnete İbn  
Akîl'den daha yakın durmaktadır.<sup>78</sup> Bu etki doğal olarak İbn Akîl'in Mu'tezilî hoca-  
ları Ebû Ali b. el-Velîd (ö. 478/1086) ve Ebu'l-Kâsım b. el-Tabbân'dan (ö. 419/1028)  
gelmektedir. Halid Blankinship, İbn Akîl'in belirli ekollere karşı olan önyargı duru-  
mundaki değişikliğe kadar götürmek suretiyle, onun Mutezile'den ilham almış bir  
Eş'arîliğe ve literalist Hanbelîliğe olan teolojik bağlılığındaki dalgalanmaların izini  
sürmektedir.<sup>79</sup> İbn Teymiyye İbn Akîl'in bazı ifadelerini Cehmiyye'den el-Merîsî'nin  
(ö. 218/833) sözleriyle ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte İbn Akîl *Kitâbu'l-İr-  
şâd*'da Allah'ın sıfatlarını kabul etmektedir. Daha belirgin bir biçimde, İbn Teymiyye,  
İbn Akîl'in yaklaşımının erken dönem Eş'arîlerin ve Küllâbîlerin tavrına yakın  
olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle o, Kur'an'la ve bunun yanında aktarılmış  
rivayetlerle kanıtlanmış olan şeyleri onaylamakta, böyle bir delilin yokluğu  
durumunda ise mecaz yoluyla metni yorumlamaktadır. Bu sebeple bazı Hanbelîler  
şöyle demektedir: “Ben İbn Akîl'in indirgemeciliği (*ta'til*) ile İbn Hâmid'in (ö.  
403/1012) teşbihi arasında bir yolu kabul ediyorum.”<sup>80</sup>

75 *Der'*, 8: 59.

76 G. Makdisi, “İbn 'Akîl,” *EF*, 3: 699.

77 *Der'*, 8: 60-61.

78 *Makâlât*, *MF*, 6: 53.

79 İbnü'l-Cevzî (ö. 587/1201), *The Attributes of God: Ibn al-Jawzî's Daf' Shubah al-Tashbih bi-Akaff*, Abdullâh b. Hâmid Ali tarafından tercüme edilmiş ve Khalid Blankinship tarafından önsöz yazılmıştır (Bristol: Amal Press, 2006), vix-xv.

80 *Makâlât*, *MF*, 6: 54.

Bu noktada İbn Temiyye'nin İbn Akîl ile ilgili iddiaları hakkında kanıt mevcuttur. İbnü'l-Cevzî, Hanbelî teşbihçilerin hatalarıyla ilgili olarak şöyle demektedir:

Onlar [naslarda Allah hakkında kullanılan bazı] bildirimleri haberi sıfatlar olarak isimlendirdiler. Hâlbuki bunlar sadece izafettirler. [Allah'a] izafe edilen her şey [O'nun] bir sıfatı değildir. Sözelimi Allah Teala şöyle buyurmaktadır: "O'na ruhumdan üfledim." Allah'ın ruh diye bir sıfatı olmadığı için, onu sıfat olarak isimlendiren kimse bidat işlemiştir.<sup>81</sup>

Blankinship İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelî ekolü içerisinde otorite kabul edilmiş –ve hâlâ edilmekte olan– bir muhaddis olduğu, onun Allah'ın sıfatlarına ilişkin literal olmayan okuma biçiminin, Allah'ın doğasıyla ilgili klasik İslâmî söylemin önemli bir kilometre taşı olduğu tespitinde bulunmaktadır.<sup>82</sup> Bu açıklama, İbnü'l-Cevzî'nin ana ilham kaynağı olan İbn Akîl'in belirlediği yeni eğilim hakkında Makdisi'nin [yaptığı] tetkiki izah etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, saptırılmış diğer grup, bu bağlamda, Allah'ın zatı ezeli olduğu için insan ruhunu Allah'a izafet etmenin ruhu ezeli hale getireceğini iddia etmiştir. Onlar İslâm ümmetine müntesip olmalarına rağmen, İsa'nın ruhunu Allah'ın zatı ile ilişkilendirme hususunda Hristiyanlara öykünmektedirler. *Der'*de, Şeyh Adî'nin takipçilerine bu kategoride yer verilmektedir.<sup>83</sup> Bu kısa açıklama bir izahı gerekli kılmaktadır.

*MF*'de, İbn Teymiyye'nin, Şeyh Adî b. Müsâfir el-Ümevî'nin (ö. 557/1162) takipçilerine göndermiş olduğu bir mektup, "Büyük Vasiyet" (*el-Vasiyyetu'l-kübrâ*) ya da "Adî'ye Bağlı Olan Gruba Sünnî Mesaî" (*er-Risâletü's-Sünniyye ile't-tâ'ifeti'l-Adaviyye*) başlıklı bir eseri mevcuttur.<sup>84</sup> Burada onlara İslâm inancının ilkelerinden ve bunlara ilişkin ihlallerden söz etmekte, dinde orta yolu benimsemeye çağırmakta, sapkınlık ve aşırılıklara karşı onları uyarmaktadır. Naslar ve tarih üzerine düşünce-

81 Bk. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs), 9. Standard bir versiyon için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbih bi-eküffî't-tenzih*, nşr. Hasan el-Sakkâf (Beyrut: Dâru'l-İmâm er-Ravvâs, 1428/2007), 104. Krş. *Def'u şühreti't-teşbih*'in tercümesi *The Attributes of God*, 47. Tutarlılığı sürdürme adına, bu makale boyunca *izafet* kelimesini 'ilişki' (*relation*) olarak tercüme ettim.

82 İbnü'l-Cevzî, *Attributes*, xiii.

83 *Der'*, 7:263-64.

84 *Vaşiyye*, *MF*, 3:363-430. Bk. P. G. Kreyenbroek, "Yazîdi," *EI*<sup>2</sup>, 11:313; Christine Allison, "Yazidis," *Encyclopaedia Iranica* (online edisyonu) [bundan sonra *EIR*]. Bu mektubun bazı kısımlarının tercümesi için bk. Michot, *Extremisms*, (Bölüm 16) [*MF*, 3:282-88], 2-10 (Bölüm 1) [*MF*, 3:369-75], 21 [*MF*, 3:377], 21-22 [*MF*, 3:410], 19-33 (Bölüm 3) [*MF*, 3:415-25].

ler açısından zengin olan mektup, incelikli, öğretici ve çağrışımlar içeren bir tarzda kaleme alınmıştır. Mektup, bu sûfi tarikatın faziletlerini<sup>85</sup> takdir etmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, *MF*'de diğer bir yerde, şeyhin, korkunç inançsızlığın eşliğinde olan takipçilerinin bazı aşırılıklarına da işaret etmektedir.<sup>86</sup>

Böylece bu mektupta o hem Adî'nin takipçilerine Yahudilik ile Hristiyanlık arasında orta yolu göstermekte hem de birleşme (*ittihâd*) ve bir bedene girme (*hulûl*) öğretilerini mahkum etmektedir. İbn Teymiyye Şeyh Adî, Hallâc ve Yezîd b. Mu'âviye'nin (ö. 64/683) (Adî'nin takipçileri daha sonra Yezîdîler olarak adlandırılmıştır) aralarında olduğu sûfileri aşırı bir şekilde yüceltmelerini tasvip etmemektedir.<sup>87</sup> Christine Allison Yezîdîlerin dininin oldukça gizemli olduğunu, İran kozmolojisi ve batınî tasavvuftan esinlendiğini söylemektedir. "Şeyh Adî'nin Öğretisi" [adlı eserin] editörleri, Şeyh Hasan'ın İbn Arabî gibi sûfîlerle teması olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>88</sup> Referansı olmayan bu açıklama, İbn Teymiyye'nin Adî'nin takipçilerini monizme karşı uyarma sebebine açıklık getirmektedir. Onun bu mektubu Şeyh Hasan'ın ölümünden sonra gönderdiği açıktır, zira şeyhin öldürüldüğünden ve onun öldürülmesinden sonra problemlerin ortaya çıktığından söz etmektedir. Bu noktada o, Adî'nin takipçilerini sapkınlıklara karşı uyardığında, özellikle, Cehmiyye'nin izinden gitmek suretiyle Allah'ın domuzlar ve pislikler dâhil bütün varlıklara hulul ettiğini veya onlarla birleştiğini iddia eden İbn Arabî, İbn Seb'in (ö. 669/1270), İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Balyânî (ö. 686/1288) gibi ittihad savunucularından söz etmektedir.<sup>89</sup> Bu veri İbn Arabî'nin çağdaşı olan Şeyh Hasan'la temas kurmuş olabileceğini ve batınî fikirlerin karşılıklı bir alışverişinin gerçekleşmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu sebeple İbn Teymiyye, İsa'nın Hristiyanlar tarafından tanrılaştırılmasından esinlenen hulul ile özdeşleştiklerinden olsa gerek, Adî'nin takipçilerinin ve Yezîdîlerin, insan ruhunun ezeliğine olan inancı içselleştirdikleri sonucuna varmış olabilir.

85 *Vaşiyye, MF, 3:363-430, 377'de.*

86 *MF, 11:101.*

87 *Vaşiyye, MF, 3:395, 410.*

88 Adî b. Müsâfir el-Hekkârî, *İ'tikâdü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Hamdi es-Selefi ve Tahsin ed-Düseki (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'ü'l-Eseriyye, 1419/1998), 8. İbn Arabî "Mısır, Irak, Filistin ve Hicaz üzerinden gerçekleştirdiği uzun bir seyahatin sonunda" 1216'da, Anadolu'ya döndü." Bkz. Claude Addas, *İbn 'Arabî: The Voyage of no Return*, trc. David Streight (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2000 [yeni bs. 2010]), 109. İbn Arabî'nin [meydana getirdiği] dalga etkisi büyük olmalıdır.

89 *Vaşiyye, MF, 3:393.*

## Sonuç

Girişe iki netice ile son veriyorum. Birinci sonuç, İbn Teymiyye'nin epistemolojisiyle yakından irtibatlı olan bir ifadeyi sunmaktadır. O bu ifadeyi, büyük övgüyle bahsettiği sufi otorite Cüneyd'ten aktarmaktadır.<sup>90</sup> Bence bu ifade *Halku'r-rûh*'ta ve benim onunla ilgili yorumumda sunulan argümanın tamamını oluşturan bütün parçaları bir araya getirmektedir. İbn Teymiyye, *Şâzîlî*'de, Cüneyd'den tevhidi (Allah'ın birliğini tasdik etmek) tarif etmesi istenildiği zaman onun kısaca şöyle dediğini aktarmaktadır: "Allah'ın birliğini tasdik etmek, kideden hudusu arındırmaktır (*et-tevhîd ifrâdü'l-hudûsi ani'l-kıdem*).” İbn Teymiyye bu noktada Cüneyd'i 'doğruya götüren bir önder', onun bu bakış açısını da "birçok [hulul ve ittihad savunucusunun] çektiği hastalığın" anlatımı olarak değerlendirmektedir.<sup>91</sup>

İbn Teymiyye'nin Allah'ın zatı ve bu zatın sıfatlarıyla olan ilişkisine dair yaklaşımını, ruhun cismanîliği ve hudusuyla ilgili argümanlar karşısındaki pozisyonunu teemmül eden bir kimse, 'insan ruhu karşısında Allah'ın zatı ve sıfatları' söz konusu olduğunda, Cüneyd'in ifadesinin, İbn Teymiyye'nin epistemolojisini açık bir şekilde esir aldığını görür. Bu manada ruhun hâdis oluşu, Allah'ın zatının ve sıfatlarının kadim olup insanın zatı ve ruhu ile özdeşleştirilemeyeceğinin onaylanmasını gerektir. Doğal olarak İslâm monoteizminin (*tevhîd*) amacı budur: Bir ve tek ilah olması, zatı açısından benzersiz olması itibarıyla Allah'ı diğerlerinden ayırmak. Herhangi bir kimse Francis Cooke'ın, teolojik bütünlük açısından İslâm'ın hakikati olması sebebiyle mi bu yorumu dikkate aldığı, yoksa sadece İbn Kayyim'in eskatolojisinin ölüm sonrası ve ahiretle ilgili haller konusunda maddeciliği telkin ettiğini mi söylemek istediği hususunda emin olamamaktadır. Her halükarda bu keskin kavrayış, onun, İbn Teymiyye'nin öğrencisinin eserleri üzerinde derinlikli bir şekilde düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Tıpkı İbn Teymiyye'nin Allah'ın zatından ödün vermeme amacında olması gibi, İbn Kayyim de ruhun ezeliği ve Allah'ın zatıyla özdeşliği nosyonlarını reddetmek suretiyle insan ahlakından ödün vermemek istedi. Temple Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları [kursüsünün] son başkanı olan İsmail Râcî el-Fârûkî şunu iddia etmektedir (*italikler bana ait*):

90 Cüneyd'in arkadaşlığıyla ilgili olarak bk. *Halku'r-rûh*, MF, 4: 220.

91 *Şâzîlî*, 158-60.



Bedende, dolayısıyla doğada içkin bir Tanrı fikri üzerinden [inşa edilen] Hristiyan *tecesüm* öğretisi, güzelliğin, hakikatin ve *ahlakın* mutlak ölçüsü olan aşkın bir Tanrı nosyonunu Sami [dinlerden] transfer etmeyi kolaylaştırdı.<sup>92</sup>

Bu iddiaya ister katılsın ister katılmasın, bir kimse bununla İbn Teymiyye'nin *Halku'r-rûh*'taki temel argümanı arasındaki bağlantıları görecektir.

İkinci sonuç, İslâm inanç ve pratiğinin saf halini sürdürme konusuyla alakadar olan pragmatik bir kelâmcının, Şeyhü'l-İslâm'ın metodolojisi ile ilgili genel gözlemleri ortaya koymaktadır. İnsan ruhuna olan yaklaşımında İbn Teymiyye, temelde ruhun mebde ve meadına olduğu kadar Allah'a da odaklanmaktadır. Bu sebeple filozofların dilini benimsemesine rağmen, onun külliyatından, ruhun ezeliği problemine dair felsefi değerlendirmelerden ziyade teolojik, tinsel ve dilsel değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bir kelâmcı olarak o, Allah'ın sıfatları hususunda indirgemeciler (*muattıla*) ile teşbihçiler (*mümessile*) arasında bir yerde durmaktadır. Bir maneviyatçı olarak onun insan ruhuyla ilgili pozisyonu, hulul fikrini savunanlar ile tabiatçılar arasında bir orta yoldur. Bir dilci olarak o, İslâmî disiplinlerin bütünü üzerinden çalışmalar yapmıştır.

Hanbeliliğe olan bağlılığına rağmen İbn Teymiyye ayırım gözetmeyen biri değildir. İbn Hanbel onun en temel esin kaynağı olarak durmaktadır, hal böyle iken o İbnü'l-Cevzî, İbn Akîl ve İbn Hâmid'i eleştirmekte tereddüt etmemiştir. O, muhalif görüşleri benimseyenlere toptan karşı da değildir.

İbn Teymiyye, Gazzâlî'ye karşı hücumlarıyla bilinmesine rağmen yine de onun bazı argümanlarını kendi görüşlerini desteklemek üzere kullanmaktadır. İbn Teymiyye, Hallâc'a karşıdır, fakat onun bazı görüşlerini beğenmektedir. Esrinde, kendi argümanına destek ya da meydan okuma mahiyetinde atıf yapılan fikirlerin çeşitliliği, adı bazen acımasızlıkla karalanan İbn Teymiyye'nin toleransını göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, merkezinde kutsal kitabın yer aldığı bir yaklaşım (scripturalism), insanın kesin bilgisinin dışında yer alan düşünsel problemlere çözüm sunmaktadır. Bununla birlikte onun kutsal kitabı merkeze alan yaklaşımında, ilmî mirastan tam anlamıyla haberdar olmak vardır. Bu sebeple o, erken dönem İslâm âlimleri tarafından yazılan en önemli eserlerden istifade etmektedir. Hiçbir şeyi dış

92 İsmail Râcî el-Fârûkî, *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*, ed. İmtiyaz Yusuf (London ve Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012), 87.

görünüşüne bakarak değerlendirmeyen İbn Teymiyye, [düşünsel] faaliyetin enstrümanlarına dair bilgisini tam olarak kullanabilmek adına ve entelektüel kapasitesine destek sağlamak üzere kritik ve tartışmalı meselelerle de ilgilenmiştir. Onun ilmî birikimi şaşırtıcı derecede zengin ve inceliklidir. İbn Teymiyye hakkında çalışma yapanlar, onun düşünceleri arasında tercihte bulunma, onları tahkik etme ve sentezleyerek bir araya getirme konusunda zorlandıklarını görürler.

## II. Halku'r- rûh'un Tercümesi

[216] İbn Teymiyye'ye –Allah onun ruhunu mukaddes kılsın– ruh hakkında soruldu:

O kadim midir yaratılmış mıdır? Onun kudemini savunan kimse bidatle suçlanır mı? Ehl-i Sünnet'in bu husustaki görüşü nedir? Allah azze ve celle'nin “De ki ruh Rabbim'in emrindedir” [İsra 17:85]<sup>93</sup> sözünün anlamı nedir? Allah'a havale edilecek olan şey, zatının mı, sıfatlarının mı yoksa her ikisinin durumu mudur? Bunları Kitab ve Sünnet'e dayanarak açıklayın.

İbn Teymiyye –Allah ondan razı olsun– şöyle cevap verdi:

Allah'a hamd olsun. İnsanın ruhu yaratılmıştır ve yoktan var edilmiştir. Ümmetin selefinin, imamlarının ve Ehl-i Sünnet'in geri kalanının bu hususta ittifakı vardır. Muhammed b. Nasr el-Mervezi<sup>94</sup> –ki icma ve ihtilaf konusunda zamanında ki insanların en bilgini veya en iyi bilenlerden biri [idi]– gibi önde gelen çok sayıda bilgin (imamlar), [ruhun] yaratılmış olduğuna dair âlimlerin icmasını aktarmıştır.<sup>95</sup> Aynı şekilde Ebû Muhammed b. Kuteybe,<sup>96</sup> *Kitabu'l-Lafz*'da,<sup>97</sup> ruhun yaratılışından söz ederken şöyle demektedir: “Kişiler (nasma) ruhlardır.” [Yine o] şöyle dedi: “Allah'ın bedeninin [217] yaratıcısı ve insanın, yani ruhun var edicisi olduğuna dair insanların icması vardır.”<sup>98</sup> Ebû İshak b. Şeklâ<sup>99</sup> “Sen –Allah sana rahmet etsin– ruh

93 Ayet tercümeleri kısmen *Sahih International*'dan ve *Dr. Ghali*'den uyarlanmıştır.

94 el-Mervezi, Muhammed b. Nasr (ö. 294/906), hadis ve fıkıh mütehasısı. Bkz. Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm*, 8 cilt (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7: 125 [bundan sonra *A'lâm*].

95 Mervezi, ruhun ve bedeninin ölümden sonra sevap ve cezaya muhatap olacağına dair selefin icmasını aktarmaktadır. Bk. Cenâ'iz, *FK*, 5: 364-65.

96 İbn Kuteybe ed-Dineverî, Muhammed b. Müslim (ö. 276/889), çok yönlü bir âlim ve dilbilimci idi. Kendisi muhtemelen bir Mâlikî olmasına rağmen İbn Hanbel'i desteklemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, ed. Şuayb el-Arnâût vd., 25 cilt (Şam: Müessesetür-r-Risâle, 1405/1985), 13: 296-302 [bundan sonra *Siyer*]; Zirikli, *A'lâm*, 4: 137; G. Lecomte, “İbn Kutayba”, *EP*, 3: 844-47. Franz Rosenthal, “Ebn Qotayba, Marwazî Mohammad 'Abd al-Allâh”, *EIR* içinde.

97 al-Lafz: al-lukat F. [Metinde Kitâbu'l-lakt (كتاب اللقط) şeklinde yer almasına rağmen yazar bu şekilde bir tercihte bulunmuş. İbn Kuteybe'ye ait böyle bir eserin varlığının bilinmemesi yazarı bu tercihe götürmüş olabilir. Fakat İbnü'l-Cevzi'ye ait *Laktu'l-menâfi* adlı eserin kaynaklarda *Kitâbu'l-Lakt* şeklinde yer aldığını (Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXII, 303) dikkate aldığımızda, aynı durumun İbn Kuteybe'ye ait bu eser için de söz konusu olabileceği, dolayısıyla metindeki ifadenin korunması gerektiği söylenebilir. (ç.n.)]

98 İbn Kuteybe: “Bana bazı insanların insan ruhunun yaratılmamış olduğunu [söyleme] eğiliminde oldukları bilgisi geldi. Onlar Allah'ın Adem hakkındaki ‘Ona ruhumdan üfledim’ (Hicr 15: 29) sözüyle buna delil getiriyorlar. Bu, Hristiyanlığın [karakteristiğidir] ve ilahilik (*lâhût*) ve insanlık (*nâsût*) iddia etmek demektir. en-Nâbiğa el-Ca'dî [bir şiirinde] şöyle demektedir: ‘Bir nutfeden meydana getirdi onu takdir eden / Ondan insanlar ve fertler (nesem) yarattı.’ Fertler ruhlardır.” (*el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, ed. Ömer Mahmûd Ebû Ömer, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1412/1991), 65-66).

99 İbn Şeklâ, İbrâhîm b. Ahmed el-Bezzâz (ö. 369/979), önde gelen Hanbelî usul ve fûrû-ı fıkıh (fıkıhın esasları ve meseleleri) âlimi. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Ma'rûf, 16 cilt (Beyrut: Dâru'l-Garbil-İslâmî, 1422/2002), 6: 507.

hakkında soruyorsun, o yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır?” sorusuna dair cevabında şöyle dedi: “Bu, doğruya ulaştırılmış kimsenin şüphe etmeyeceği şeylerdendir”, şöyle devam etti: “Ruh yaratılmış şeylerdendir. Önde gelen âlimlerden ve üstatlardan [oluşan] gruplar bu mesele hakkında konuşmuşlar ve [ruhun] yaratılmamış olduğunu iddia edenlere karşı çıkmışlardır.”

el-Hâfız Ebû Abdullah b. Mende<sup>100</sup> içerisinde birçok hadis ve rivayeti zikrettiği hacimli bir kitap yazmıştır.<sup>101</sup> [Benzer şekilde] İmam Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Şeyh Ebû Ya’kûb el-Harrâz,<sup>102</sup> Ebû Ya’kûb en-Nehrecûrî,<sup>103</sup> Kâdi Ebû Ya’lâ<sup>104</sup> ve diğerleri de ondan önce aynı şeyi yaptılar. Büyük imamlar da bu hususta eserler yazdılar ve Meryem oğlu İsa ile, özellikle de başkasının ruhuyla ilgili olarak yaratılmamışlığı savunanları şiddetli bir şekilde kınadılar. Nitekim Ahmed<sup>105</sup> *er-Redd ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye*<sup>106</sup> adlı kitabında,<sup>107</sup> bunu dile getirmiştir. [Ahmed, kitabının] başında şöyle demektedir:<sup>108</sup>

- 100 İbn Mende, Muhammed b. İshâk, (ö. 395/1005), hadis mütehasısı. Zehebî, *Siyer*, 17: 28-43.
- 101 Öyle görünüyor ki bu kitap kayıptır. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 1: 214-15’de yer almamaktadır. Yine İbn Mende’nin *Kitâbü’t-Tevhîd ve ma’rifetü esmâ’il-lâh ve sıfâtihî ale’l-ittifâk ve’t-teferrüd*, 3 cilt, (Medîne: Matâbî’u’l-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1413/1992) adlı eserinin editörü Ali el-Fakihî, İbn Mende’nin ruh hakkındaki kitabını bulamamıştır; özellikle bkz. 1: 25. İbn Kayyim onun giriş bölümünden bir kısmını kayıt altına almıştır ki, bunun İbn Teymiyye’nin *Yaratılış*’ının inşasına ilham kaynağı olduğunu düşünüyorum. Bk. *Rûh*, 2: 618-619. Benzer şekilde İbn Kayyim, İbn Mende’nin, ruhun anonim tipolojilerine ilişkin alıntısını aktarmaktadır ki bu, İbn Teymiyye’nin *Yaratılış*’ındaki ve diğer eserlerindeki bazı argümanlarla örtüşmektedir. Bk. *Rûh*, 2: 618-619.
- 102 el-Harrâz, Ahmed b. İsa, (ö. 286/899), Bağdat okuluna mensup bir sûfi. Daha sonra *Yaratılış*, *MF*, 4: 220’de görüleceği üzere onun asıl lakabı Ebû Sa’îd’dir. Wilferd Madelung, “al-Kharrâz”, *EP*, 4: 1083.
- 103 en-Nehrecûrî, Ebû Ya’kûb, (ö. 330/941), aslen Ahvaz’a yakın olan Nehrecûr’dan olup Hicaz’a seyahat etmiş olan sûfi bir âlim. Zirikli, *A’lâm*, 1: 296.
- 104 İbnü’l-Ferrâ, Ebû Ya’lâ (ö. 458/1066), geniş bir bilgi birikimine sahip Bağdatlı Hanbelî bir âlim. Henri Laoust, “Ibn al-Farrâ”, *EP*, 3: 765.
- 105 Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), meşhur kelâmcı, fakih, muhaddis, Hanbelîliğin kurucusu. Henri Laoust, “Ahmad b. Hanbal”, *EP*, 1: 272.
- 106 Cehm b. Safvân tarafından kurulan, bağluları kaderciliğe ve Kur’an’ın yaratılmışlığına inanan bir ekol. W. M. Watt, “Djahmiyya”, *EP*, 2: 388.
- 107 Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye fî mâ şekke fihî min müteşâbihî’l-Kur’ân ve tevellühû alâ gayri te’vilih*, nşr. Değâş el-Acemî (Kuveyt: Giras, 1426/2005) [bundan sonra *Redd/Acemî*], 124. Daha erken, standart olmayan bir baskı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye fî mâ şekke fihî min müteşâbihî’l-Kur’ân ve tevellühû alâ gayri te’vilih*, nşr. Sabri Şahin (Riyad: Dâru’s-Sebât, 1424/2003) [bundan sonra *Redd/Şahin*]. *Redd*’in otantikliği hakkında bkz. Saud el-Şarhan, “Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal”, (doktora tezi, Exeter University, 2011), 48-53; Jon Hoover, “Hanbali Theology”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (2014) içinde. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.014 (erişim 10 Haziran 2015).
- 108 Bkz. *Redd/Şahin*, 55-57, 92-95, 125-126; *Redd/Acemî*, 170-74, 196-99, 249-52.

Hiçbir peygamber bulunmadığında,<sup>109</sup> her zaman, ilim sahiplerinden olup sapmışları doğru yola çağırınları, onların eziyetlerine sabredenleri, Allah'ın Kitab'ı ile ölüyü dirilttenleri, görmeyenleri Allah'ın nuruyla görür hale getirenleri görevlendiren Allah'a hamd olsun. İblis tarafından öldürülüp de onların dirilttiği nice insan vardır! Sapmış, yolunu kaybetmiş olup da onların yol gösterdiği nice insan vardır! Onların insanlar üzerindeki etkileri ne kadar da güzel ve insanların onlar üzerindeki etkileri [ne kadar da] çirkin-dir! Onlar Allah'ın Kitab'ını, aşırı gidenlerin tahrifinden, yanlış hükümde bulunanların [haksız] iddialarından, cahillerin yorumlarından<sup>110</sup> uzak tuttular. O [aşırı gidenler], bi-date engel olanları<sup>111</sup> bağladılar ve fitnenin zincirlerini çözdüler.<sup>112</sup> Onlar Kitab hakkında farklı yollara saptılar, Kitab'a muhalefet ettiler ve Kitab'a muhalefette birleştiler. Onlar bilgileri olmaksızın Allah'a karşı, Allah hakkında ve Allah'ın kitabı [218] hakkında konuştular. Onlar kapalı bir dille konuştular ve cahil insanların kafasını karıştırarak onları aldattılar. Bu sebeple saptıranların fitnelerinden Allah'a sığınırız.<sup>113</sup>

[İbn Hanbel] Kur'an'da çelişkili olduğu söylenen hususlara dair konuştuktan sonra şöyle dedi:

Aynı şekilde Cehm<sup>114</sup> ve taraftarları da insanları Kur'an'da ve hadiste müteşabih olan şeylere davet ettiler ve çok sayıda insanı saptırdılar. Allah'ın düşmanı Cehm ile ilgili olarak bize ulaşan şeylerden [biri], onun Tirmiz ahalisinden, Horasan halkından olduğudur. O, cedelci ve [cahil] bir tartışmacıydı.<sup>115</sup> Onun söylediklerinin (*kelâm*) çoğu Allah'la ilgiliydi. Müşriklerden Sümeniyye<sup>116</sup> denilen bir grupla karşılaştı. Onlar Cehm'i takdir ettiler ve ona şöyle dediler: “Biz seninle konuşacağız. Eğer bizim argümanımız sana üstün gelirse, bizim dinimize girersin. Senin argümanın bize üstün gelirse, biz senin dinine gireriz.” Onların Cehm ile olan diyaloglarından biri şöyleydi:

- Bir ilahın olduğunu iddia etmiyor musun?
- Evet, dedi Cehm.
- İlahını gördün mü?
- Hayır.

109 Fetret iki peygamberi veya birbirinin peşisıra gelen iki elçiyi birbirinden ayıran zaman dilimidir. C. Pellat, “Fatra”, *EP*, 2: 865.

110 Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Câmi'u'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvemi's-senen*, nşr. Abdülmelik el-Dehiş, 12 cilt (Beyrut: Dâru Hızır, 1419/1998), 1: 68.

111 Literal olmayan anlam: “[dinde] yeni icat ortaya çıkaranlar.”

112 Literal olmayan anlam: “ve fitneyi başlattılar/ateşlediler.”

113 *Redd/Şahin*, 55-57; *Redd/Acemî*, 170-74.

114 Cehm b. Safvân (128/746'da idam edildi), Cehmiyye'ye adını veren [kişi], Hintli Sümeniyye mezhebine karşı Allah'ın varlığı hakkında tartışmış olan bir erken dönem kelamcısı. W. M. Watt, “Djahm b. Şafwân”, *EP*, 2: 388.

115 L. Gardet, “Kalâm”, *EP*, 4: 468.

116 Buddhists. Bkz. G. Monnot, “Sumanis”, *EP*, 9: 869.

– O'nun konuştuğunu duydun mu?

– Hayır.

– O'nun kokusunu aldın mı?

– Hayır.

– O'nun hissedilebileceği bir yer bulabildin mi?

– Hayır.

– O halde O'nun Tanrı olduğunu bilmeni sağlayan şey nedir?

Bunun üzerine Cehm şaşırды ve kırk gün boyunca kime ibadet ettiğini bilemedi.<sup>117</sup> Sonra İsa'daki ruhun Allah'ın ruhu olduğunu, O'nun özünden olduğunu ileri süren Hristiyan<sup>118</sup> sapkınlarınkine benzeyen bir argüman aklına geldi. [Buna göre] O, bir şey meydana getirmek istediği zaman yarattıklarından bazılarının içine girer ve bakışlardan gizlenen bir ruh gibi istediğini emretmek, istediğini yasaklamak için onların diliyle konuşur. Bunun üzerine Cehm buna benzer bir argümanı düşündü ve onu Sümenî'ye şöyle ifade etti:

– Sende bir ruhun olduğunu iddia etmiyor musun?

– Evet, dedi Sümenî.

– Ruhunu görüyor musun?

– Hayır.

– Onun konuştuğunu duydun mu? [219]

– Hayır.

– Onun hissedilebileceği bir yer bulabildin mi?

– Hayır.

– Allah da böyledir: Görülecek bir yüzü yoktur; işitilecek bir sesi yoktur; alınacak bir kokusu yoktur. O, bakışların ötesindedir ve belirli bir mekânda değildir.<sup>119</sup>

117 İbn Teymiyye başka bir yerde İbn Hanbel'in alıntısının bu kısmı hakkında yorum yapmakta, Cehm'in İslâm'ı hakıyla anlayamadığını, doğruluk ve vicdan yoksunu olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen o, sadece algıya konu olan şeyleri kabul eden Hintli filozoflarla (yani Sümenîlerle) tartıştı. Sonuç olarak inancından şüphe etti, Rabb'ini bilemez bir hal içerisinde iken kırk gün boyunca namazı eda etmedi. (*Tavâ'if, FK, 6: 361-62*).

118 Bk. Q. M. Fiey, "Naşârâ", *EP, 7: 970*. Kur'an'da bahse konu olan Hristiyanlar yedinci yüzyılda Arabistan'da yaşayan Nasrânîlerdir. Bkz. F. C. de Blois, "Naşrânî (Ναζωραῖος) and hanif (ἕθνηκος): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65:1 (2002): 1-17.

119 Ayrıca [şuralarda] bahsi geçmektedir: Mantıkiyyîn, 329; *Tavâ'if, FK, 6:360-64; Telbis, 2:329-30; Der', 5:165-68*. Krş. İbn Hanel, *Redd/Şahin, 92-95; a.m., Redd/Acemî, 196-99*.

İmam Ahmed, Kur'an, [Allah'ın] görülmesi vb. şeyler hakkında konuştuğundan sonra şöyle dedi:

Sonra Cehm [başka] bir şey iddia etti<sup>120</sup>: "Allah'ın Kitab'ında Kur'an'ın yaratılmış olduğunu gösteren bir ayet bulduk." Biz "Hangi ayet" diye sorduk. Şöyle karşılık verdi: "Allah'ın şu ayeti: 'Şüphesiz Meryem Oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın elçisi ve O'nun kelimesidir ki onu Meryem'e ilkâ etmiştir ve O'ndan bir ruhtur.'<sup>[Nisa 4: 71]</sup> İsa yaratılmıştır [ve Allah'ın kelimesidir, o halde Kur'an yaratılmıştır]." Bunun üzerine biz şöyle dedik: Allah seni Kur'an'ı anlamaktan men etmiş. İsa hakkında kullanılan lafızlar vardır ki, Kur'an için kullanılmazlar. Zira Kur'an, onun hakkında 'doğmuş'<sup>[Al-i İmran 3: 47]</sup> 'küçük çocuk'<sup>121</sup>, 'çocuk',<sup>[Meryem 19: 29]</sup> 'genç',<sup>[Meryem 19: 20]</sup> 'yiyen' ve 'içen'<sup>[Maide 5: 75]</sup> [gibi] ifadeler kullanılmaktadır. Yine [İsa] emir ve yasaklara muhataptır, va'd ve va'id'e konu olur. Dahası o, Nuh ve İbrahim'in zürriyetindedir.<sup>122</sup> Dolayısıyla, İsa hakkında söylediğimiz şeyi Kur'an hakkında söylememiz meşru değildir. Allah'ın İsa hakkında kullandığı [bir] şeyi Kur'an hakkında söylediğini duydun mu? Bu durumda Allah'ın 'Şüphesiz Meryem Oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın elçisi ve O'nun kelimesidir ki onu Meryem'e ilkâ etmiştir ve O'ndan bir ruhtur.'<sup>[Nisa 4: 171]</sup> sözüyle kastedilen şey, Allah'ın ona 'ol' dediği zaman Meryem'e ilkâ ettiği kelimedir. Zira İsa, 'ol' [kelimesi] ile var olmuştur. İsa 'ol' [kelimesi] değildir, fakat 'ol' [kelimesi] ile var olmuştur. 'Ol', Allah'ın sözüdür ve 'ol' [kelimesi] yaratılmış değildir.

Hem Hıristiyanlar hem Cehmiye İsa hususunda Allah'a iftirada bulunmaktadırlar. Zira Cehmiye İsa'nın Allah'ın ruhu ve kelimesi olduğunu, fakat kelimenin yaratılmış olduğunu<sup>123</sup> söyledi. Hıristiyanlar [220] "bu kıyafet şu elbisedendir" denilmesinde olduğu gibi, İsa'nın Allah'ın ruhu olup O'nun zatından olduğunu ve Allah'ın kelimesi olup O'nun zatından olduğunu<sup>124</sup> söylediler. Bize gelince, biz İsa'nın kelime vasıtasıyla var olduğunu ve onun kendisinin kelime olmadığını söylüyoruz.

Allah'ın "O'ndan bir ruhtur" sözüyle ilgili olarak şöyle demektedir: Ruhun O'ndan<sup>125</sup> olmasının Allah'ın emriyle olması, Allah'ın "O, göklerde ver yerde olan her şeyi size muhahhar kıldı, her şey O'ndandır" [Casiye 45: 11] sözü gibidir ki [bununla] "O'nun emrindedir" demek istemektedir. "Allah'ın ruhu" ifadesi, "Allah'ın kulu", "Allah'ın göğü" denilmesinde olduğu gibi, onun, Allah'ın yarattığı kelimeyle [meydana gelen] bir ruh olması [anlamını taşımaktadır].<sup>126</sup>

120 İbn Hanel, *Redd/Şahin*, 125-6; *Redd/Acemî*, 249-52.

121 Kur'an, İsa'yı küçük çocuk (*tıfıl*) olarak tasvir etmez, fakat "çocuk (*veled*)" (İbn Hanel: *mevlûd*) [Al-i İmran 3: 47], "sabi/genç çocuk [Meryem 19: 29]" ve "gulâm/genç [Meryem 19: 20]" [olarak nitelendirir].

122 İbn Teymiyye: "Bütün [insanlar] Nuh'un neslindedir, Adem'in neslindedir. Yahudi olanları ve olmayanlarıyla birlikte İsrailoğulları İbrahim, İshak ve Yakub'un soyundandır." (*Minhâc*, 4: 65-66)

123 Thomas Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih* (New York: Caravan Books, 1984), 185'te "çünkü kelimeyi yaratanın O olduğunu" şeklinde tercüme edilmiştir.

124 Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity*, 185'te "Allah'ın ruhu Allah'ın zatıdır ve Allah'ın kelimesi Allah'ın zatıdır" şeklinde tercüme edilmiştir.

125 minhu: fihi **F**

126 "Fakat... sözüyle kastedilen şey..." [ifadesinden] sonraki iki paragrafın sonuna kadarki [kısımın] tercümesi Michel, *Response to Christianity*, 185'ten uyarlanmıştır.

Böylece İmam Ahmed, Hristiyan sapkınlarının, İsa'nın Allah'ın zatından olduğunu ileri süren kimseler olduğunu söylemektedir. Yine o, ruhun Allah'a izafesinin, "Allah'ın kulu", "Allah'ın göğü" sözlerinde olduğu gibi, bir sahiplik ve yaratma ilişkisi olduğunu, sıfatın mevsufa izafesi [gibi] olmadığını ifade etmektedir. [Bu durumda] diğer insanların ruhları [hakkındaki hüküm] nice olur? Yine ona göre, Allah'ın hulul ettiğine<sup>127</sup> [inanın] sapkınlar, Allah'ın bir şeyi meydana getirmek istediğinde bazı yarattıklarının içine girdiğini iddia etmektedirler.

Önde gelen şeyhlerin büyüklerinden ve Cüneyd'in<sup>128</sup> arkadaşlarından Şeyh Ebû Sa'îd el-Harrâz, ruhun yaratılmış olduğuna dair bazı argümanlarla da geliştirerek yazdığı<sup>129</sup> [eserde] [aşağıdaki ifadeleri] kullanmaktadır:

Eğer [ruh] yaratılmamış olsaydı, [ilahî] rububiyeti onaylamazdı. Onlar, atomlar gibi, cismanî kalıplarda [bulunan] ruhlar iken, Allah onlardan söz aldığı zaman<sup>130</sup> şöyle sormuştu: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Şöyle cevap verdiler: 'Evet, biz [buna] şahitlik ettik.'" [Araf 7: 172] Allah, ruha bedenle [birlikte] hitap etti. [İmdi] Rabb [gerçekten] merbûbdan başkası olabilir mi? Eğer [ruh] yaratılmış olmasaydı, Hristiyanlar İsa'ya taptıkları için [Maide 5: 73-76] veya "O, Allah'ın oğludur" [Tevbe 9: 30] ve "O, Tanrı'dır" [Maide 5: 72] dedikleri zaman kınanmazlardı. [221] Yine eğer ruh yaratılmış olmasaydı, ateşe girmezdi. Yine eğer o yaratılmış olmasaydı, Allah'tan gizlenmezdi. [Mutaffifin 83: 15] Ne bedende saklanırdı ne ölüm meleği onu kabzederdi<sup>131</sup> [Secde 32: 11] ne de tasvire konu olan bir suret olurdu. [Mü'min 40: 64] Ayrıca o yaratılmamış olsaydı, ne hesaba çekilir ne de azab çekerdi. Ne ibadet eder ne korkar ne de ümit ederdi. Yine [ruh yaratılmıştır], çünkü inananların ruhları parıldamaktadır, inanmayanların ruhları ise kömür [kadar] siyahtır. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "Şehitlerin ruhları cennette otlayan yeşil kuşların kursaklarındadır ve arşın ortasında oturmaktadırlar,<sup>132</sup> halbuki inanmayanların ruhları Barahut'tadır."<sup>133</sup>

Şeyh Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî şöyle dedi:

127 Bk. L. Massignon- [G. Anawati], "Hulûl", *EF*, 3: 570.

128 el-Cüneyd, Ebu'l-Kâsım (ö. 298/910), meşhur sünnî sûfî. A. J. Arberry, "al-Djunayd", *EI*, 2: 600.

129 el-Harrâz'ın *Kitâbu's-Siyâm*'ı yazdığı ifade edilmektedir; bkz. İsmâil el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin es-mâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2 cilt (İstanbul: Vekâletü'l-Maârifî'l-Celile, 1951), 1: 55. [Bahse konu olan eser] *Kitâbu's-Sıdk*, nşr. A. J. Arberry (Oxford University Press, 1937) da olabilir ki [Arberry], Harrâz'ın elimizde bulunan tek eserinin bu olduğunu söylemiştir. *Kitâbu's-Sıdk*, ruhun yaratılmışlığıyla ilgili olarak Harrâz'ın argümanına dair bir bahsi içermektedir. Fakat bu kitapta atfı yapılan bir hadis, Allah'ın Adem'i yaratmadan önce ona kendi ruhundan üflediğine işaret etmektedir.

130 İbn Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâût vd., 50 cilt (Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), (hadis no. 2455), 4: 267 [bundan sonra *Müsned*].

131 kabazahâ: melekehâ **F**

132 Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), *Sahih Müslim*, nşr. Muhammed F. Abdülbâkî, 5 cilt (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabîyye. Dâru'l-Hadis, 1412/1991), hadis no. 1887, 3: 1502. [bundan sonra *Sahih*]

133 G. Rentz, "Barhût", *EF*, 1: 1045.



Bu ruhlar Allah'ın emrindedir, yaratılmıştır. Allah Adem'i topraktan yarattığı gibi, onları da melekuttan yaratmıştır. <sup>[Araf 7:185]</sup> Ruhunu Allah'ın zatına nispet eden her kulu, [bu durum], indirgemeciliğe (*ta'til*)<sup>134</sup> götürür. Ruhları Allah'ın zatına nispet edenler [Allah'ın] hululünü benimsemekte ve nihayetinde ibâhiliğe<sup>135</sup> varmaktadır. Onlar şöyle demektedirler: “Bizim ruhlarımız nefslerimizin kirlerinden arındırıldığı zaman [Allah'la] birleşiriz, hür oluruz ve kulluk bizden düşer. Böylece kadınlar, mallar ve diğer şeyler dâhil bütün lezzetler bize mübah olur.”<sup>136</sup> Bunlar ümmetin zındıklarıdır.

[Nehrecûrî] onların bazı sözlerini [diğer] zındıklarınkiyle birlikte aktarmaktadır.

Ruhun kıdemini savunanlar iki gruptur: Bir grup ruhun kadim ve ezeli olduğunu, fakat Allah'ın zatından [222] olmadığını ifade eden, bunun aynısını akıllar ve felekî nefsler hakkında da söyleyen Sâbiî filozoflardan oluşmaktadır. Onlara katılan [çeşitli] dinî düşünce mensupları, bu ruhların melekler olduklarını ileri sürmektedir. İkinci grup sûfilerden, kelâmcılardan ve muhaddislerden olup bu ümmetin zındıklarını ve sapkın olanlarını içermektedir. Onlar ruhun Allah'ın zatından olduğunu iddia etmektedirler. Bunlar savundukları görüş açısından birinci gruptakilerden daha zararlıdır, [zira] insanın iki kısımdan [oluştüğünü] ileri sürmektedirler: *lâhût* (onun ruhu) ve *nâsût* (onun bedeni). [Bu sebeple] onun bir yarısı rabb, diğer yarısı kuldur. Allah Hristiyanların küfürlerini açıkça ilan etti, çünkü onlar Mesih hakkında buna benzer bir şeyi söylediler. Dolayısıyla bunu herkese, hatta Firavun, Hâmân ve Kârûn'a<sup>137</sup> teşmil eden kimsenin durumu nasıl olur? İnsanın yaratılmış olmasına ve yönetim altında bulunmasına, Allah'ın onun rabbi, yaratıcısı, sahibi ve ilahı olduğuna delalet eden her şey, onun ruhunun da yaratılmış olduğunu gösterir. Gerçekten insan, ruh ve beden birlikteliğinden oluşmaktadır. Doğrusu o, bedenden ziyade ruhla temayüz etmektedir. Beden sadece ruhun bineğidir. Nitekim Ebû'd-Derdâ<sup>138</sup> şöyle demiştir: “Beden ancak benim bineğimdir, eğer ona yumuşak davranırsam beni [he-

134 J. Van Ess, “Tashbih wa-Tanzih”, *EP*, 10: 341.

135 Bk. Ahmet Karamustafa, “Antinomian Sufis”, *The Cambridge Companion to Sufism* içinde ed. Lloyd Ridgeon (New York: Cambridge University Press, 2015), 101-24.

136 Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Surûr (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse ve Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenâ, 1380/1960), 531-32, 538 ve takip eden sayfalarda kulluğa-özgürlüğe referans ve ibâhâ-ibâhîlik[ile ilgili] metaforik ifadeler bulunmaktadır. Serrâc kitabını [İsra 17: 85]'ı yorumlayarak bitirmektedir: “Hak ve doğruluk ehli –Allah en doğrusunu bilir– Allah Teala'nın emrinden bir emir olarak bütün ruhların yaratılmış olduğunu ileri sürmektedir. Onlarla Allah arasında, O'nun mülkünden, O'nun buyruğu ile ve O'nun hâkimiyetinde olmaları dışında ne bir sebep ne de bir nispet vardır” (555). Nehrecûrî *Kitâbü'l-Lüma'*nın kaynaklarından biri olmasına rağmen, burada onun özet olarak mı sunulduğu yoksa kendisine referansta mı bulunduğu belirsizdir.

137 Üçünün de Ankebut 29: 39'da adları geçmektedir.

138 Ebû'd-Derdâ, Mâlik el- Ensârî (ö. 32/652), Muhammed peygamberin bir sahabesi. A. Jeffery, “Abu'l-Dardâ”, *EP*, 1: 113.

defime] götürür, eğer yumuşak davranmazsam, beni [hedefime] ulaştırmaz.”<sup>139</sup> İbn Mende ve diğerleri de İbn Abbâs’tan<sup>140</sup> şunu aktarmaktadırlar:

Yaratılmışlar kıyamet günü mücadeleyi bitirmeyecektir. Hatta ruh ile beden mücadeleye devam edecektir. Ruh bedene şöyle diyecek: “Kötülükleri işleyen sensin.” Beden ise ruha şöyle diyecek: “Bana emir veren sensin.” Bunun üzerine Allah onlar arasında hüküm vermesi için bir melek gönderecek. [Melek] o vakit şöyle diyecek: Sizin [durumunuz] bir bahçeye giren ve [biri] kötürüm [diğeri] âmâ olan iki insana benzetmektedir. Kötürüm olan, orada asılı duran bir meyve gördü ve âmâ olana şöyle dedi: “Ben meyveyi görüyorum, fakat [223] ona ulaşamıyorum.” Âmâ olan şöyle karşılık verdi: “Onlara ulaşabiliyorum, fakat onları göremiyorum.” Kötürüm olan ona şöyle dedi: “Gel buraya, beni kaldır ki onu koparayım.” Bunun üzerine [âmâ kötürüm olanı] kaldırdı ve [kötürüm olan da], istediği yere kadar yürümesi ve sonra meyveyi kopartması için ona talimatlar verdi. Melek şöyle sordu: “Hangisi cezayı hak etmektedir?” Şöyle cevap verdiler: “Her ikisi de.” Bunun üzerine melek “İşte ikiniz de aynı şekilde [sorumlusunuz]” dedi.

Yine, Peygamber (s.a.v)’den ruhların kabz edileceğini, nimet ve azaba uğrayacaklarını gösteren çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Onlara şöyle denilir:

Ey iyi bedende olan iyi ruh! Dışarı çık! Ey kötü bedende olan kötü ruh! Dışarı çık! Öncekine şöyle denir: “Rahatlık ve ferahlığa [sahip olacağınıza dair güzel haberlere] sevinin!”<sup>[Vakıa 56: 89]</sup> Sonrakine ise şöyle denir: “Kaynar su, irin, ve o türden çifter çifter diğer azaplara [maruz kalacağınıza dair güzel haberlere] sevinin!”<sup>[Sâd 38: 57-58]</sup> Ayrıca göklerin kapıları inananların ruhlarına açılmazken, inananların ruhları göğe yükselir.<sup>141</sup>

*Sahih-i Müslim*’de Abdullâh b. Şakîk’ten<sup>142</sup> o da Ebû Hureyre’den<sup>143</sup> (r.a) [rivayet etmiştir], [Peygamber] şöyle buyurdu:

“Müminin ruhu [bedenden] ayrıldığında iki melek onu alır ve onunla birlikte yükselir.” (Hammâd<sup>144</sup> [Peygamber’in], mümin ruhun kokusunun güzelliğinden ve misk kokusunun

139 Doğrusu, bunu oğluna söyleyen, bedeni yerine ruhuyla ilgili konuşan Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720) idi. Göreve başladıktan hemen sonra, oğlu, önceki rejim tarafından baskı altına alınanlara karşı adaleтини göstermesini ısrarla istedi. O şöyle karşılık verdi: “Sevgili oğlum, benim ruhum benim bineğimdir, dolayısıyla ona yumuşak davranmazsam, beni [doğruya] ulaştırmaz.” İbn Hanbel, *ez-Zühed*, nşr. Muhammed Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), hadis no. 1700, 238.

140 İbn Abbâs (ö. 58/686), Kur’an tefsirinin öncüsü. L. Veccia Vaglieri, “Abd Allâh b. al-‘Abbâs”, *EP*, 1: 40.

141 İbn Mübârek, *ez-Zühed ve’r-Rakâik*, nşr. Habîburrahmân al-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1400/1980), hadis no. 1223, 1: 434.

142 Abdullah b. Şakîk el-Ukayli (ö.108/726), Basra’da yaşamış olan bir hadis râvisi. Zehebî, *Tarih*, 3: 79.

143 Ebû Hureyre, Abdurrahman b. Sahr (ö. 59/679), Peygamber’in hadislerinin meşhur ravisi. J. Robson, “Abû Hurayra”, *EP*, 1: 129.

144 Hammâd b. Zeyd (ö. Basra, 179/795), önde gelen bir hadis ravisi. Ziriklî, *A’lâm*, 2: 271.

dan bahsettiğini söyledi.) [Peygamber] şöyle dedi: Gök ehli bunun üzerine şöyle diyecek: “[Bu], yeryüzünden gelen iyi bir ruhtur. Allah sana ve senin hayat verdiğin bedene salat etsin!”<sup>145</sup> Bunun üzerine [ruh] Rabbine götürülür ki o zaman Rab, [meleğe] şöyle diyecek: “Onu son noktaya kadar götürün!”<sup>146</sup> [Peygamber] şöyle dedi: “İnanmayan kimseye gelince, ruhu [bedenden] ayrıldığında.” (Hammâd [Peygamber'in] inanmayan kimsenin kötü kokusundan behsettiğini ve onu lanetle andığını söyledi.) Gök ehli şöyle diyecek: “[Bu], yeryüzünden gelen kötü bir ruhtur.” O şöyle dedi: “Onu son noktaya kadar götürün!”<sup>147</sup> Ebû Hureyre, (r.a.) Allah Rasülü'nün (s.a.v.) kötü kokudan bahsettiği zaman, burnunu, giydiği elbise ile kapattığını söyledi.<sup>148</sup> [224]

Yine sahih Mirac hadisinde<sup>149</sup> Peygamber'in (s.a.v.) Adem'i ve onun çocuklarının ruhlarını sağında ve solunda gördüğü [anlatılır.] Allah Rasülü (s.a.v.) şöyle buyurdu:

Göğe yükseldiğimiz zaman, orada sağında ve solunda insanların olduğu bir adam vardı. [Peygamber] dedi ki [Adem] sağ tarafına baktığında güldü, sol tarafına baktığında ağladı. O, “Salih nebîye ve salih oğula selam olsun!” dedi. [Peygamber] “Ey Cebrail! Bu kim?” dedi? Cebrail şöyle karşılık verdi: “Bu, Adem (a.s.), sağındaki ve solundaki insanlar onun çocuklarının ruhları, sağındaki insanlar cennet ehli, solundakiler ise ateş ehli. Bunun üzerine o, sağına baktığında güldü, soluna baktığında ağladı.”<sup>150</sup>

İnananların, şehitlerin ve diğerlerinin ruhlarının da cennette olduğu [naslarda] mevcuttur. İmam Ahmed, Hanbel<sup>151</sup> tarafından [aktarılan] bir rivayette şöyle dedi:

İnanmayanların ruhları ateşte, müminlerin ruhları cennette, bedenler ise dünyadadır. Allah dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar.<sup>152</sup>

Abdullâh b. Ahmed<sup>153</sup> şöyle dedi:

145 Burada iyi ruh için yapılan özel dualara bağlı olarak üçüncü şahıstan ikinci şahsa ani bir dilsel geçiş (iltifât) söz konusudur. Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, nşr. Sıdkı el-Attâr. 11 cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), hadis no. 1628, 4: 98.

146 “Son noktaya kadar”, yani Sidretü'l-Müntehâ'ya kadar. Bkz. Necm 53: 13. Yine bkz. Abdülbâkî'nin *Sahih*, 4: 2202'deki dipnotu.

147 “Son noktaya kadar”, yani Siccîn'e (sefiḥ olanın varacağı yer). Bkz. Mutaffifin 83: 6-8. Yine bkz. Abdülbâkî'nin *Sahih*, 4: 2202'deki dipnotu.

148 Müslim, *Sahih*, hadis no. 2872, 4: 2202.

149 Bu hadisin yanlış kullanımını için bk. *Selef*, MF, 4: 62.

150 Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, 9 cilt (Kahire: Bulak, 1311/1893), hadis no. 3342, 4: 135 [bundan sonra *Sahih*]; Müslim, *Sahih*, hadis no. 263, 1: 148.

151 Hanbel b. İshâk (ö. 273/886), Ahmed b. Hanbel'in yeğeni. Zirikli, *A'lâm*, 2: 286.

152 Bu alıntı ne *Müsned*'de ne de diğer hadis koleksiyonlarında yer almaktadır.

153 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903).

Babama sordum: “Ölenlerin ruhları kabirlerindeki yerlerinde midir, kuşların kursaklarında mıdır, yoksa onlar da bedenler gibi ölmüşler midir?” O, Peygamber’den (s.a.v.) şöyle rivayet edildiğini söyledi: “Mümin öldüğü zaman ruhu, Allah onu tekrar bedenine döndürüp de dirilteceği güne kadar cennet ağaçlarından yiyen bir kuş [haline gelir].”<sup>154</sup>

Ayrıca Abdullâh b. Amr’dan<sup>155</sup> şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Müminlerin ruhları [cennetteki] sığırcık kuşlarına benzeyen yeşil kuşların içindedir, orada birbirlerini tanır ve rızıklanırlar.” Bazı insanlar şöyle dedi: “Şehitlerin ruhları Arş’a bağlı olan cennetteki kandillerde tüneyen yeşil kuşların içindedir.”

Yine Müslim *Sahih*’inde Mesrûk’un<sup>156</sup> şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Biz Abdullah’a, yani İbn [225] Mesûd’a<sup>157</sup> şu ayet hakkında sorduk: “Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetmeyin, bilakis gerçekte onlar Rabpleri ile birlikte yaşamakta, [O’nun tarafından] rızıklandırılmaktadırlar.” O, şöyle dedi: Biz gerçekten Peygamber’e (s.a.v.) bunu sorduk, o da şöyle karşılık verdi: “Onların ruhları yeşil kuşların içindedir ki orada onların Arş’a bağlı kandilleri vardır. Cennette diledikleri yerde gezinip otlarlar, sonra o kandillerde tünerler. Rabbin onlara bir kere baktı ve ‘Bir şey arzu ediyor musunuz?’ diye sordu. Onlar şöyle cevap verdiler: ‘Cennette dilediğimiz yerde gezinip otluyorken ne isteyebiliriz?’ Allah bunu onlara üç kez yaptı. Soruya muhatap olmaya devam edeceklerini anladıkları zaman şöyle dediler: ‘Ey Rabbimiz, Senin yolunda tekrar öldürülmek için ruhlarımızı bedenlerimize geri döndürmeni istiyoruz.’ Allah onların bir ihtiyacı olmadığını anladığı zaman, onları [kendi başlarına] bıraktı.”<sup>158</sup>

Allah Teala şöyle buyurdu: “Ey mutmain nefis! Sen hoşnut ve [O da senden] razı olarak Rabbine dön! Kullarımın arasına gir, cennetime gir!” [Fecr 89: 27-30] Allah, ona Rabbine dönmesini, kulları arasına girmesini ve cennetine girmesini söyledi. Bu, [nefsin] Rabb’in yönetimi altında olduğunun açık bir [ifadesidir]. Buradaki nefis ölüm anında kabzedilen ruhtur, sahih hadiste de [işaret edildiği] üzere sadece sıfatları değişmektedir. [Ashab] bir yolculukta uyuya kalıp sabah namazını kaçırdıkları zaman, Peygamber (s.a.v.) “Allah ruhlarınızı<sup>159</sup> dilediği zaman<sup>160</sup> alır ve dilediği za-

154 İbn Mâce (ö. 273/887), *es-Sünen*, nşr. Muhammad F. Abdülbâki, 2 cilt (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, ts.), hadis no. 4271, 2: 1428 [Devamında **C** kısaltması ile gösterilmiştir.]

155 Abdullah b. Amr b. As (ö. 65/684), Peygamber’in kâtibi ve İslâm’a bağlılığı ile bilinen [sahabi]. Zirikli, *A’lâm*, 4: 111-12.

156 el-Hemdânî, Mesrûk b. Ecda’ (ö. 63/683), Kûfe’de yaşadı ve Ali’nin (ö. 40/661) savaşlarına tanıklık etti. Zirikli, *A’lâm*, 7: 215.

157 İbn Mesûd, Abdullâh (ö. 32/653), Peygamber’in sahabilerinden biri ve Mekke’de ilk defa Kur’an’ı açığa okuyan [kişi]. Bkz. Zirikli, *A’lâm*, 4: 137; J. Vadet, “İbn Mas’ûd”, *EF*, 3: 873.

158 Müslim, *Sahih*, hadis no. 1887, 3: 1502.

159 ruhlarımızı: ruhlarımızı **F**

160 hîne: haysü **F**

man<sup>161</sup> onları geri gönderir”<sup>162</sup> buyurdu. Diğer bir rivayette şöyledir: “O, nefslerimizi dilediği yerde alır.”<sup>163</sup> Yine Allah Teala “Allah nefsleri öldükleri zaman çekip alır, ölmeyenlerinkini ise uykularında alır, sonra ölüm hükmü verilmiş olanları tutar, diğerlerini ise belirli bir vakte kadar bırakır” [Zümer 39: 42] buyurdu. Kabz edilip alınan ruhtur, nitekim Müslim'in *Sahih*'inde, Ümmü Seleme'nin<sup>164</sup> şöyle dediğine [işaret] edilmiştir:

Allah Rasülü (s.a.v.) [ölmüş olan] ve gözleri hâlâ açık olan Ebû Seleme'nin<sup>165</sup> yanına girdi, onun gözlerini kapadı ve şöyle dedi: “Ruh kabzedildiği zaman göz onu takip eder.” [Ebû Seleme'nin] ailesinden bazı kişiler yükses sesle ağladılar. Bunun üzerine [Peygamber] şöyle dedi: [226] “Kendinize yalnızca hayır duada bulunun, zira melekler sizin söylediğiniz her şeye amin derler.” Sonra şöyle dedi: “Allahım! Ebû Seleme'yi bağışla ve hidayete erenler arasında onun derecesini yükselt. Onun ailesinden hayatta olanları koru. Ey âlemlerin Rabbi! Bizi ve onu bağışla, kabrini ferah tut ve orada ona aydınlık ver.”<sup>166</sup>

Müslim yine Ebû Hureyre'den Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Görmüyor musunuz bir insan öldüğü zaman gözleri açık kalır?” Onlar “Evet” dediler. Peygamber de “İşte bu, onun gözleri kendi ruhunu izlediği zaman gerçekleşir”<sup>167</sup> buyurdu. [Peygamber] onu bazen ruh, bazen nefis olarak ifade etti.

Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce, Şeddâd b. Avs'tan<sup>168</sup> Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmektedirler: “Ölülerinizin yanında hazır bulunduğunuz zaman onların gözlerini kapatın, zira göz ruhu takip eder ve hayır [olanı] söyleyin, çünkü [melekler] ev halkının söylediklerine amin derler.”<sup>169, 170</sup> Bu esasın delilleri, ruh ve

161 hîne: haysü **F**

162 Buhârî, *Sahih*, hadis no. 7471, 9: 139 ve hadis no. 595, 1: 122. 595 numaralı hadisi yorumlarken İbn Receb el-Hanbelî şöyle demektedir: “Bu, ruh ile nefis arasında ayırım yapmayanlar için bir delil içermektedir, zira [Peygamber] Bilal'in [*Sahih-i Müslim*'de 680 no'lu hadisteki] “Allah onların nefslerini aldı” şeklindeki ifadesini “Allah [sizin] ruhlarınızı çekip aldı” demek suretiyle onaylamıştır. Bkz. *Fethu'l-Bâri şerhu Sahih-i'l-Buhârî*, nşr. Mahmûd Abdülmaksûd vd. 10 cilt (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1416/1996), 5: 104.

163 Bu alıntının kaynağını tespit edemedim.

164 Ümmü Seleme, Hind binti Süheyl el-Mahzûmiyye (ö. 62/681) kocası Ebû Seleme'nin vefatından sonra Peygamber'le evlendi. Ziriklî, *A'lâm*, 3: 97.

165 Ebû Seleme b. Abdullah b. Ömer b. Mahzûm (ö. 3/624) Habeşistan'a hicret eden ilk mühtedilerden, Bedir savaşını gördü ve dört ay sonra vefat etti. Zehebi, *Siyer*, 1: 150.

166 Müslim, *Sahih*, hadis no. 920, 2: 634.

167 Müslim, *Sahih*, hadis no. 921, 2: 635.

168 Şeddâd b. Avs b. Sâbit el-Hazrecî (ö. 85/677) Ömer b. Hattâb tarafından Hims emirliğine atanan bir sahabi. Bkz. Ziriklî, *al-A'lâm*, 3: 158.

169 şüphesiz melekler ev halkının söylediklerine amin derler **C**: şüphesiz cenaze sahibinin söylediklerine amin denilir **F**

170 İbn Mâce, *Sünen*, hadis no. 1455, 1: 468.

nefsin ortak özellikleri ve anlamlarının açıklanması bu cevapta ele alınamayacak kadar geniştir. Bunu başka bir yerde genişçe ele aldık.<sup>171</sup>

[İmdi], zikrettiğimiz şeylerden açığa çıktı ki Ademoğullarının ruhlarının kadim olduğunu ve bu sebeple mahluk olmadığını söyleyen kimseler, Allah'ın hulul ettiğini [savunan] en büyük bidatçilerdir. Onların sözleri kulu Rabb haline getirmek suretiyle indirgemeciliğe (*ta'til*) ve diğer yanlış, saptırıcı bidatlere götürmektedir.

Allah'ın “De ki Ruh benim emrimdendir” sözüne gelince, buradaki ruhun insanî ruh değil, [Allah'ın] şu sözlerinde bahsedilen melek olduğu ifade edildi: “O gün ruh ve melekler saf halinde duracaklar” [Nebe 78: 38] [228], “Melekler ve ruh O'na yükselirler” [Meâric 70: 4] ve “Melekler ve ruh oraya Rablerinin izni ile inerler.” [Kadir 97: 4] Yine denildi ki aksine o, insanî ruhtur. İki görüş de meşhurdur. İster onların ikisini de kapsasın ister onlardan birini ifade etsin, şu iki sebepten dolayı ayette ruhun yaratılmamış olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur:

Birincisi, Kur'an'da kullanıldığı üzere “emir”le bazen masdar bazen meful manası, yani ‘emredilen’ [anlamı] kastedilir. Sözgelimi Allah Teala “Allah'ın emri geldi, onu çabuklaştırmaya çalışmayın” [Nahl 16: 1] ve “Allah'ın emri takdir edilmiş bir kaddedir” [Ahzab 33: 38] buyurmaktadır. Bu [durum], ‘emr’in dışındaki yaratma, kudret, rahmet, kelime gibi sözcükler için de [geçerlidir]. Eğer ruhun, Allah'ın emrinin bir kısmı veya Allah'ın emrinin bir parçası<sup>172</sup> ya da Allah'ın emrinin kısmı olduğuna açıkça [işaret edilen] buna benzer bir şey olduğu söyleneydi, ‘emir’ kelimesi ile kastedilen şey, masdar değil, ancak emredilen şey olurdu. Çünkü ruh kendi başına kaim bir entitedir, gider ve gelir, nimete ve azaba konu olur. Bu durumda bunun, ‘emretti-emrediyor-emretmek’ [şeklinde] masdar olması düşünülemez. Bu, ümmetin selefinin, imamlarının ve çoğunluğunun görüşüdür. Kelâmcılar arasında ruhun araz olup cisimle kaim olduğunu söyleyenler, bunun ‘emretti, emrediyor, emretmek’ [şeklinde] masdar olmasını kastetmiyorlar.

Kur'an Allah'ın emri olarak isimlendirildiği zaman, Allah'ın keliması olur. Kelam ise “kelleme, yükellimu, teklîm, kelam” ve “tekelleme, tekellüm, kelam”ın ism-i masdarıdır. Bu sebeple eğer [Kur'an], masdar anlamıyla ‘emir’ olarak isimlendirilecek olursa, bu, özellikle de kelamın iki türünün (emir ve haber) bulunması sebebiyle uygun olur.

171 *Mes'ele*, MF, 9: 271-305; *Şâzili*, 121-28; *Der'*, 10: 292-98.

172 Bk. Joseph van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trc. Jane Marie Todd (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 84.

[228] Kendi başlarına kâim olan varlıklar masdar anlamıyla<sup>173</sup> değil, meful anlamıyla (yani 'emredilen') isimlendirilir. Nitekim Mesih 'kelime' olarak isimlendirilmiştir, çünkü kelime ile var edilmiştir. Benzer şekilde kudretin nesnesi kudret olarak, cennet rahmet olarak ve yağmur da rahmet olarak isimlendirilir. Mesela Allah'ın "Allah'ın rahmetinin eserlerine bakın, O nasıl da ölümünden sonra yeryüzüne hayat veriyor" [Rum 30:50] sözü böyledir. Aynı şekilde Peygamber (s.a.v.) Rabb'inden aktarırken, O'nun, cennete "Sen benim rahmetimsin, seninle istediğim kimseye rahmet ederim"<sup>174</sup> dediğini söylemektedir. Yine Peygamber şöyle dedi: "Allah rahmeti yarattığı zaman onu yüz rahmet olarak yarattı."<sup>175</sup> Bu gibi örneklerin sayısı çoktur. Şu da Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın cevabıdır:

Eğer Allah Teala'nın "De ki ruh Rabb'immin emrindedir" buyurduğu ve Allah'ın emrinin O'ndan olduğu söylenirse, Allah Teala'nın emri, emredilen şeydir ve onu meydana getiren şeyin fiili ile varlık kazanır.

İbn Kuteybe *Kitâbu'l-Müşkil*'inde<sup>176</sup> benzer şeyleri söylemektedir ve ruhun kategorilerinin [şunlar] olduğundan söz etmektedir:

[Ruh] ölüm anında Allah'ın bedenlerden çekip aldığı ruhtur. Yine Ruh Cebrail'dir. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: "Onu emin olan Ruh indirdi" [Suara 26:193] ve "Onu Kutsal Ruh ile (yani Cebrail ile) destekledik." [Bakara 2:87] Yine ruh, müfessirlere göre, Allah'ın melekleri arasında yer alan büyük bir melektir, [diğer] melekler tek bir safta dururken, o, tek bir saf oluşturarak yalnız durur. Yine Allah Teala "Sana ruhtan soruyorlar. De ki ruh Rabb'immin emrindedir" buyurmaktadır. O, ruhun Allah'a nispet edildiğini, çünkü O'nun emri ile veya O'nun kelimesi ile meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>177</sup>

İkincisi, [Arap] dilinde 'den' edatı 'demirden ev' [örneğinde olduğu] gibi cinse işaret edebilir. Yine "Mekke'den çıktım" [ifadesinde olduğu] gibi bir şeyin başlangıç noktasına işaret edebilir. Bu sebeple Allah Teala'nın "De ki ruh Rabb'immin emrindedir" sözü, ruhun emrin bir parçası veya [229] onun cinsinden olduğu anlamına gelmez. Bilakis eğer [ruh] Allah'ın emri ile varlığa gelmişse ve o emirden sadır

173 masdar anlamıyla bal **hom.**: lâ F.

174 Buhârî, *Sahih*, (hadis no. 2846), 4:2186.

175 a.g.e., (hadis no. 2752), 4:2108.

176 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1393/1973), 485-86.

177 İbn Kuteybe: Mesih Allah'ın ruhudur, çünkü Cebrail onu Meryem'in elbisesinden içeriye üflemiştir. Ruh Allah'a nispet edilmiştir, çünkü O'nun emri ile var olmuştur. Allah şöyle buyurmaktadır: "Böylece ona ruhumuzdan üfledik" [Enbiya 21:91], yani Cebrail'in nefhası. [Mesih] Allah'ın kelimesi ile var olduğu için ona Allah'ın ruhu denildi. Allah Teala 'ol' dedi, o da oluverdi" (*Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an*, 487).

olmuşsa, bu, bir başlangıç noktasına işaret edebilir. İmam Ahmed'in Allah'ın "ve O'ndan bir ruhtur" [Nisa 4: 171] sözüyle ilgili olarak dile getirdiği şeyin manası budur. O şöyle dedi:

Allah'ın "O'ndan bir ruh" sözüne gelince, O, ruhun kendi emri ile kendisinden olduğunu bildirmektedir ki bu, Allah'ın "O, göklerde ver yerde olan her şeyi size musahhar kıldı, her şey O'ndandır" [Casiye 45: 11] sözü gibidir. "Allah'ın ruhu" ifadesi, "Allah'ın kulu", Allah'ın göğü" denilmesinde olduğu gibi, onun, Allah'ın yarattığı kelimeyle [meydana gelen] bir ruh olması [anlamını taşımaktadır]. [Nisa 4: 220]

Bunun benzeri Allah'ın "Sahip olduğunuz her nimet Allah'tandır" [Nahl 16: 52] sözüdür. [İnsanlığa] musahhar kılınmış her şey ve nimetler Allah'tan olduğu için, O'nun zatının parçası olmaz, bilakis O'ndan sadır olur. Allah'ın Mesih'i "ve O'ndan bir ruhtur" şeklinde tanımlaması, zorunlu olarak onun Allah'ın zatının parçası olması anlamına gelmez. Ayrıca bu spesifik ifade "ruh Rabb'immin emrindedir" [ifadesinden] daha beligidir. Zira ilk ifade [İsa'nın] yaratılmışlığını dışlamıyorsa ve onun [Allah'ın] parçası olmasını zorunlu olarak gerektirmiyorsa, "ruh Rabb'immin emrindedir" ayeti, evleviyetle, ne [ruhun] yaratılmışlığını dışlar ne de onun Allah'ın veya emrinin parçası olmasını zorunlu olarak gerektirir. Bu, [sözkonusu] emir, Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olan emir olduğu takdirde hükmünü icra eder.

Bu cevapların her biri bağımsızdır. Bununla birlikte, her ikisinden oluşan bir cevap meydana getirmek mümkündür. O takdirde şöyle denir: Allah'ın "ruh Rabb'immin emrindedir" sözündeki 'emir', 'emredilen' anlamına gelir veya Allah Teala'nın bir sıfatıdır. Eğer önceki kastediliyorsa, o takdirde ruhun bu [emrin] parçası olması mümkündür ve bu durumda yaratılmış olur. Eğer 'emir' ile Allah'ın bir sıfatı kastediliyorsa, o takdirde O'nun "ruh Rabb'immin emrindedir" sözü, "ve O'ndan bir ruhtur", "hepsi O'ndandır" ve buna benzer sözleri gibi olur.

Böyle bir şüphe ancak emir Allah'ın kadim bir sıfatı ve Adem'in çocuklarının ruhları da bu sıfatın bir parçası zannedildiği takdirde ortaya çıkar. Ne var ki ayet bu öncüllerden ikisine de delalet etmemektedir. Sübhan olan Allah en iyisini bilir.

Ruh kelimesi Kur'an'da, Allah'ın "Sana emrimizden bir ruh indirdik", [Şura 42: 52] "O, onların ruhlarına imanı yazdı ve onları kendisinden bir ruh ile destekledi" [Mücadele 58: 22] sözlerinde olduğu gibi başka bir manada da yer alır. Allah'ın indirdiği Kur'an Allah'ın kelimidir. Fakat bunun hakkında konuşmanın bu soruya [cevap vermekle] bir ilgisi yoktur.

Soruyu yönelten kimsenin "Allah'a havale edilecek olan zatının mı, sıfatlarının mı yoksa her ikisinin durumu mudur?" sözüne gelince, bu, özellikle ruh hakkında



bahse konu edilecek şeylerden değildir. Dahası hiçbir kimsenin ne bilgisi olmadığı şeyin peşine düşmesi ne de bilmediği şeyi Allah hakkında söylemesi caiz değildir. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “Bilmediğin şeyin ardına düşme, gerçekten kulak, göz ve kalp, bunların her biri sorumludur.” [İsra 17: 26] Yine Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “De ki: Rabb'im gerçekten açık ve gizli bütün hayasızlıkları, günahı, haksız yere zulmetmeyi, hiçbir zaman delil indirmedeği bir şeyi Allah'a ortak koşmayı ve bilmediğiniz şeyleri Allah'a yakıştırmanızı yasakladı.” [Araf 7: 33] Yine Allah Teala şöyle buyurdu: “Allah hakkında yalnızca hakkı söyleyeceklerine dair kendilerinden söz alınmamış mıydı?” [Araf 7: 162] Allah meleklere “Eğer doğru iseniz, bunların isimlerini bana haber verin.” [Bakara 2: 31] dediği zaman şöyle karşılık verdiler: “Seni tenzih ederiz, senin bize bildirdiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen alımsın, hakımsın.” [Bakara 2: 32] Yine Musa Hızır'a<sup>178</sup> şöyle sordu: “Sana öğretilen gerçek bilgidan bana da öğretmen [şartıyla] sana tabi olabilir miyim?” [Kehf 18: 66] Hızır, bir serçenin gagasını denize daldırdığını gördükten sonra şöyle karşılık verdi: “Benim ve senin bilgin Allah'ın bilgisinden<sup>179</sup> ancak bu serçenin bu denizden eksilttiği kadarını eksiltebilir.”<sup>180</sup>

[231] Ne Kitab ne de Sünnet, [ibarelerinin] delalet ettiği şekilde ruhun mahiyeti ve sıfatları hakkında konuşmayı müslümanlara yasaklamıştır. Bilgisiz konuşma ise her şeyde yasak kılınmıştır. Bununla birlikte *Sahihayn*'da İbn Mesûd'a dayanan [rivayetle] sabit olmuştur ki Peygamber (s.a.v.) bir keresinde Medine'nin sokaklarından birinde idi ve bazıları [yani Yahudiler] “Ona ruh hakkında sorun” derken, bazıları “Size nefret edeceğiniz şeyler söylememesi için ona soru sormayın” diyerek uyarıda bulundular. [İbn Mesûd], Peygamber, bir hurma ağacının gövdesine yaslanmakta iken, onların Peygamber'e [ruh hakkında] soru yönelttiklerini söyledi. Bunun neticesinde Allah bu ayeti indirdi.<sup>181</sup>

Allah bununla Rabb'in hükümranlığının ve ordularının yüce olduğunu açıkladı. Bunları tasvir etmek [güçtür] ve O'nun kudreti insanlar tarafından kuşatılmayacak kadar büyüktür. Onlara ancak çok az bir bilgi verilmiştir. Bu sebeple bilgi sahibi olduğunu iddia eden hiçkimse ne kendisine sorulan her şeyi ne de var olan her şeyi bildiğini zannetmesin, çünkü Rabbi'nin ordularını ancak kendisi bilir.

178 A. Wensinck, “al-Khaqir”, *EF*, 4: 902.

179 Allah'ın bilgisinin eksilip eksilmeyeceği ile ilgili olarak bk. Nevevî (ö. 676/1277), *Sahihü Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1349/1930), 8: 141; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Muhîbüddin Hatîb, 13 cilt (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380/1960), 1: 220.

180 Buhârî, *Sahih*, hadis no. 3401, 4: 154; Müslim, *Sahih*, hadis no. 2380, 4: 1874.

181 Buhârî, *Sahih*, hadis no. 4721, 6: 87; Müslim, *Sahih*, hadis no. 2794, 6: 2152.

## Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-'Arabî and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Adamson, Peter. "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on The Theology Of Aristotle". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004): 59-75.
- Addas, Claude. *Ibn 'Arabî: The Voyage of no Return*, çev. David Streight. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000 [y.bsk. 2010].
- Ahmad, Shahab. "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses". *Studia Islamica* 87: 2 (1998): 67-124.
- Allison, Christine. "Yazidis". *Encyclopædia Iranica* (online edition) [EIR].
- AlSharhan, Saud. "Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal". Doktora tezi, University of Exeter, 2011.
- Arberry, A. J. "al-Djunayd". *EF*.
- el-Askalâni, İbn Hacer. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibüddin el-Hatib, 13 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-selefiyye, 1380/1960.
- el-Bağdâdi, el-Hatib. *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Ma'rûf, 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- el-Bağdâdi, İsmail. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh*, 9 cilt. Kahire: Bulak, 1311/1893.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbu'r-Rûh*, nşr. Muhammed Ecmel el-İslâhî, 2 cilt. Mekke: Dâru Âlâmi'l-Fevâ'id, 1432/2011.
- Calverley, E. E. ve I. R. Netton. "Nasf". *EI2*.
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cooke, Francis T. "Ibn al-Qaiyim's Kitâb al-Rûh: Translation with Introduction and Annotation". Doktora tezi, Hartford Seminary Foundation, 1934.
- Cooke, Francis T. "Ibn al-Qaiyim's Kitâb al-rûh". *The Muslim World* 25 (1935): 129-144.
- de Blois, F. C. "Nasrânî (Ναζωραῖος) and hanîf (ἕθνηκός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65: 1 (2002): 1-17.
- El Omari, Racha. "Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and his Polemics with the Ash'arites". *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport ve Shahab Ahmed, 101-19. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- el-Endelüsî, İbn Aţîyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri el-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm eş-Şâfi, 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Al Fârûqî İsmâ'il Râjî. *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*, ed. İmtiyaz Yusuf, 1. edisyon. Londra ve Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012.
- Fiey, Q. M. "Nasâra". *EF*.
- Gardet, L. "Kalâm". *EF*.
- el-Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ. Kahire: Matbaatü Dâru'l-Beyân, 1399/1979.
- . *The Incoherence of the Philosophers* =Tehâfütü'l-felâsife, çev. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Griffel, Frank. "Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the *Ihya'* by Timothy J. Gianotti". *Journal of the American Oriental Society* 124: 1 (2004): 107-11.
- . *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul". *The Muslim World* 102: 3-4 (2012): 417-25.
- el-Hakkârî, Adî b. Müsâfir. *İ'tikâdü ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Hamdi el-Selefi ve Tahsin el-Düseki. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'îl-Eseriyye, 1419/1998.

- Hallaq, Wael. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. New York: Oxford University Press, 1993.
- el-Hanbelî, İbn Receb. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Mahmud Abdülmaksûd vd. 10 cilt. Medine: Mek-tebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1416/1996.
- el-Harrâz, Ebû Sa'îd. *Kitâbu's-Sıdk*, nşr. A. J. Arberry. Londra, New York, Bombay, Kalküta ve Madras: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1937.
- Hermansen, Marcia. "Eschatology". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter, 308-24. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Hilmi, Mustafa. *İbn Teymiyye ve't-tasavvuf*. İskenderiye: Dârü'd-Da'va, 1982.
- . "Introduction to Henri Laoust", *Nazariyyât Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi's-siyase ve'l-ictimâ = Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki ad Dîn Ahmad b. Taimiyah*, çev. Muhammed Abdülazim Ali, 2 cilt, 1: 7-119. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1396/1976.
- Holtzman, Livnat. "Human Choice, Divine Guidance and the Fitra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya". *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport ve Shahab Ahmed, 163-88. Karâçî: Oxford University Press, 2010.
- Homerin, Th. E. "İbn Taimiyya's al-Süfiyyah wa-al-Fuqara". *Arabica* 32 (1985): 219-44.
- Hoover, Jon. "Fitra". *EF*.
- Hoover, Jon. "Hanbali Theology". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (2014). Erişim tarihi 10 Haziran 2015, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.014.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World". *Journal of Islamic Studies* 15: 3 (2004): 287-329.
- Hoover, Jon. *Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- İbnü'l-Haccâc, Müslim. *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed F. Abdülbaki, 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Ara-biyye. Yeniden basımı: Dârü'l-Hadis, 1412/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Def'u şübehi't-teşbih bi-eküffi't-tenzih*, nşr. Hasan es-Sakkâf. Beyrut: Dârü'l-İmâm er-Ravvâs, 1428/2007.
- . *Def'u şübehi't-teşbih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li-Türâs, ts.
- . *The Attributes of God: Ibn al-Jawzî's Daf' Shubah al-Tashbih bi-Akaff (sic) al-Tanzih*, çev. Abdullah b. Hâ-mid Ali (Halid Blankinship'in önsüzüyle). Bristol: Amal Press, 2006.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullâh. *ez-Zühd ve'r-rakâ'ik*, nşr. Habiburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsne'd*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd., 50 cilt. Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- . *er-Redd ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye fimâ şakkû fihî min müteşâbihi'l-Kur'an ve te'vvelühû alâ gayri te'vilih*, nşr. Dagaş el-Acemî. Kuveyt: Girâs, 1426/2005.
- . *er-Redd ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye fimâ şakkû fihî min müteşâbihi'l-Kur'an ve te'vvelühû alâ gayri te'vilih*, nşr. Sabri Şâhin. Riyad: Dârü's-Sebât, 1424/2003.
- . *ez-Zühd*, nşr. Muhammed Sâhî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Câmi'ül-mesânid ve's-süneni'l-hâdi li-akvami's-senen*, nşr. Abdülmelik ed-Dehiş, 12 cilt. Beyrut: Dâru Hıdr, 1419/1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, nşr. Muhammed F. Abdülbaki, 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-A-rabiyye, ts.
- İbn Mende, Ebû Abdullâh. *Kitâbü't-Tevhid ve ma'rifetü esmâ'illâh ve sıfâtihi ale'l-ittifâk ve't-teferri'd*, nşr. Ali el-Fakihî, 3 cilt. Medine: Metâbiu'l-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *el-İhtilâf fi'l-lafzi ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, nşr. Ömer Mahmûd Ebû Ömer. Riyad: Dârü'r-Râye, 1412/1991.
- . *Te'vilu müşkilü'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mek-tebetü Dârü't-Türâs, 1393/1973.
- İbn Teymiyye. Makalede "Çalışmanın temel kaynakları" bölümüne bakınız.

Karamustafa, Ahmet. "Antinomian Sufis". *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon, 101-24. New York: Cambridge University Press, 2015.

el-Kâri, Ali Mollâ. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-meşâbih*, ed. Sıdkı el-Attâr, 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1414/1994.

Kazi, Yasir. "Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Dar' al-ta'arud". Doktora tezi, Yale University, 2013.

Knysh, Alexander, çev. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism = Al-Risala al-qushayriyya fi ilm al-tasawwuf*. Reading, UK: Garnet Publishing Ltd., 2007.

———. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*. Albany: State University of New York, 1999.

Krawietz, Birgit. "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works". *Mamluk Studies Review* 10 (2006): 19-64.

Kreyenbroek, P. G. "Yazidi". *EF*.

Kukkonen, Taneli. "Receptive to Reality: Al-Ghazali on the Structure of the Soul". *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 541-61.

Langermann, Tzvi. "Ibn al-Qayyim's Kitâb al-rûh: Some Literary Aspects". *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer, 94-122. Berlin: de Gruyter, 2012.

Langermann, Tzvi. "The Naturalization of Science in Ibn Qayyim Al-Ğawziyyah's Kitâb al-rûh". *Oriente Moderno* XC (2010): 201-218.

Laoust, Henri. "Ahmad b. Hanbal". *EF*.

———. "Hanâbila". *EF*.

———. "Ibn al-Djawzi". *EF*.

———. "Ibn al-Farrâ". *EF*.

Lecomte, G. "Ibn Kutayba". *EF*.

Macdonald, Duncan B. "The Development of the Idea of Spirit in Islam I". *The Muslim World* 22/1 (Ocak 1932): 25-42 [ikinci kısım: 153-168, Nisan 1932]; *Acta Orientalia* 9 (1931), 307-51'in yeniden yayımı.

Madelung, Wilferd. "al-Kharrâz". *EF*.

———. "Ibn al-Malahimi on the Human Soul". *The Muslim World* 102: 3-4 (2012): 426-32.

Makdisi, George. "Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order". *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118-29.

———. "Ibn 'Akil". *EF*.

Martin, Richard. "Createdness of the Qur'an". *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, 1: 467-71. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

Mason, Herbert. *Al-Hallaj*. Londra ve New York: Routledge, 1995.

Massignon, L. and G. Anawati. "al-Hallaj". *EF*.

———. "Hulûl". *EF*.

Massignon, L. *Hallaj: Mystic and Martyr*, çev. Herbert Mason. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Al-Matroudi, A. I. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. Londra: Routledge, 2006.

Memon, Muhammad. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*. Paris and The Hague: Mouton, 1976.

Michel, Thomas. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*. New York: Caravan Books, 1984.

Michot, Yahya. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj". *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shiha-deh, 123-36. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

———. "Revelation". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter, 18-96. New York: Cambridge University Press, 2008.

———. *İbn Taymiyya against Extremisms*. Paris: Albouraq, 2012.

Mirenayat, S. A. ve E. Soofastaei. "Gerard Genette and the Categorization of Textual Transcendence". *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6/5 (2015): 533-37.

Monnot, G. "Sumanis". *EP*.

en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 18 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1347-49/1929-30.

Özervarli, M. S. "Divine Wisdom, Human Agency and the fitra in Ibn Taymiyya's Thought". *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer, 78-100. Berlin: de Gruyter, 2012.

Pellat, C. "Fatra". *EP*.

er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihü'l-gayb = el-Tefsîru'l-kebîr*, 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

Rentz, G. "Barhüt". *EP*.

Robson, J. "Abü Hurayra". *EP*.

Rosenthal, Franz. "İbn Qutayba, Marwazi Mohammad Abd al-Allah". *EIR*.

el-Serrâc, Ebü Nasr. *Kitâbu'l-Lüma'*, ed. Abdülhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbaki Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1-8 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-1984; 9-13 cilt. Frankfurt am Main: Wolfgang Goethe-Universität 2000-2007.

Shihadeh, Ayman, ed. "The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought." *The Muslim World*, 102/3-4 (2012): 413-616.

el-Sa'lebî, Ebü İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ebü Muhammed b. Âşûr ve Nazîr el-Sâ'idî, 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

*The Encyclopædia of Islam*. 2. ed. Leiden: E. J. Brill, 1960-2004. [EP]

Vaglieri, L. V. "Abd Allâh b. al-Abbâs". *EP*.

van Ess, Joseph. "Tashbih wa-Tanzih". *EP*.

———. *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Safvân A. Dâvûdî, Beyrut: Dârü'l-Kalem ve Şam: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1415/1994.

Watt, W. M. "Djahm b. Safwân". *EP*.

———. "Djahmiyya". *EP*.

Wensinck, A. "al-Khadir". *EP*.

ez-Zehabî, Şemseddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Şam: Müseseüt'r-Risâle, 1405/1985.

———. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Marûf, 17 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbu'l-İslâmî, 1423/2003.

ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*, 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.