

34. Kâsım b. Ahmed b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim ve âşâruhû fi't-tefsîr* (1403, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 35. Abdullah Muhammed Cârunebî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fi'd-difâ' 'an 'akîdeti's-Selef* (1404-1405, doktora tezi, Câmîatü'l-Ümmi'l-kurâ [Mekke]). 36. Cemâl Muhammed es-Seyyid Abdülhamîd, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fî hizmeti's-sünneti'ne-beviyye ve 'ulûmihâ* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 37. İbrâhîm b. Ahmed el-Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve mevâkıfuhû'l-uşûliyye* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 38. Ahmed b. Abdülazîz el-Halef, *Menhecû İbni'l-Kayyim fi'd-da'veti ilâ'llâhi te'âlâ* (1412/1992, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 39. Ali b. İbrâhîm el-Gâmîdî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-fıkhiyye fi'l-mu'âmelâti ve'l-enkiha* (1415/1994, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 40. Mehmet Özkan, *İbn Kayyim'in Eserlerinde Muhakeme Hukuku* (1994, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

**Makaleler.** F. T. Cooke, "İbn al-Qayyim's Kitâb al-Rûh", (*MW*, 25 [1935], s. 129-144); Subhi Mahmesânî, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve nevâhi't-teceddûd fî ictihâdih" (*MMIAr*, XXIII [Dımaşk 1948], s. 363-381); Moshe Perlman, "İbn Qayyim and the Devil" (*Studi Orientalistici in unore di Giorgio Levi Della Vida*, II [Roma 1956], s. 330-337); Hajji Abdul Karim Germanus, "Unknown Masterpieces of Arabic Literature; An Analysis of the Tract *Rawdat al-muhibbin* (on Love) by Muhammad b. Abî Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah and its Relation to Ibn Hazm's *Tawq al-hamâmah*" (*IC*, 26 [January 1952], s. 91-112); John W. Livingston, "İbn Qayyim al-Jawziyyah: A Four Teenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemical Transmutation" (*JAOS*, XCI/1 [1971], s. 96-103); a.mlf., "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyye" (*JAOS*, CXII/4 [1992], s. 598-610); Ursula Weisser, "İbn Qayyim al-Gauziya über die Methoden der Embryologie" (*Medizinhist J.*, 16 [1981], s. 227-239); Tefvik Muhammed Şâhîn, "İbn Kayyim el-Cevziyye âlimen ve imâmen" (*el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXVIII/8 [Leknev 1984], s. 22-43); Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcîhâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'î'î'l-fevâ'id" (*ed-Dirâsâtü'l-*

*İslâmiyye*, XX/2 [1985], s. 65-117). Hüseyin Avni Çelik, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve Me'âni el-Edevât ve'l-Huruf Adli Eseri" (*EAÜİFD*, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (nşr. Tâhâ Abdürraûf), Kahire, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., *İğâsetü'l-lehân min meşâyidi's-şeytân* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1357, I-II, tür.yer.; a.mlf., *el-Menârü'l-münîf fi's-şâhih ve'z-zâ'if* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; a.mlf., *Hâdi'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991; a.mlf., *Miftâhu dâri's-sa'âde* (nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî - İsmâ Fâris el-Harestânî), Beyrut 1414/1994, I-II; a.mlf., *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi), Beyrut 1993; a.mlf., *Zâdü'l-me'âd*, IV, 18, 162; V, 576-577; a.mlf., *eṭ-Ṭuruḳu'l-hükmiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye); a.mlf., *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984; a.mlf., *el-Fürûsiyye* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Hâil 1414/1993; a.mlf., *Bedâ'î'ü't-tefsîri'l-câmi' li-tefsîri'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye* (der. Yûsûf es-Seyyid Muhammed), Demmâm 1414/1993, derleyenin girişi, I, 9-102; İbn Hazm, *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 152; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muḥtaş bi'l-muḥaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Taif 1408/1988, s. 269; Safedî, *el-Vâfi*, II, 270-272; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 234-235; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Ṭabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 447-452; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine* (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübü'l-hadîse), IV, 21-23; Burhâneddin İbn Müfliḥ, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, II, 384-385; İbnü'l-Mîbred, *el-Cevherü'l-münâddâd* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman), Kahire 1987, s. 29, 114; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, I, 62-63; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecû'l-ahmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd v.dğr.), Beyrut 1997, V, 92-97; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Neziḥ Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I, 302; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâua'l-hadîsiyye*, Kahire 1970, s. 114-117; *Keşfü'z-zunûn*, II, 251; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 168-170; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 143-146; M. Zâhid Kevserî, *Şafe'âtü'l-burhân 'alâ şafahâti'l-udvân*, Dımaşk 1348, s. 32; a.mlf., *Tebdîdüz-zâlamî'l-muḥayyim min Nûniyyeti İbni'l-Kayyim*, Kahire 1356, s. 192; a.mlf., *Makâlât*, Humus 1388, s. 399; a.mlf., *el-İşfâk 'alâ aḥkâmi't-talâk*, Beyrut, ts. (Dârü İbn Zeydûn), s. 72-75; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Muceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 302-306; Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1387/1967; Mahmûd Şûkrî el-Âlûsî, *Gâyetü'l-emâli fi' red 'ale'n-Nebhâni*, Riyad 1390, s. 2-5; Sarton, *Introduction*, III, 901; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 185; Subhi Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, Beyrut 1979, s. 163-192; a.mlf., "İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve nevâhi't-teceddûd fî ictihâdih", *MMIADm.*, XXIII (1948), s. 363-381; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve Kitâbihî Ṭavḳi'l-hamâme*, Kahire 1401/1981, s. 336-341; Muhammed Müslim el-Ganîmî, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut

1401/1981; Saîd Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiṭü'l-maşlaḥa*, Beyrut 1982, s. 295, 301-303, 321; Abdülkerîm Osman, *Me'âlimü's-şekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 417-420; Ahmed Mâhir el-Bakarî, *İbnü'l-Kayyim min âşârihi'l-ilmîyye*, Beyrut 1404/1984; Ahmed Bûkeyr Mahmûd, *İshâm fi târihi'l-mezhebi'l-Hanbelî*, Beyrut 1990, s. 73-76; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Riyad 1416; Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcîhâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'î'î'l-fevâ'id", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XX/2, İslâmâbâd 1405/1985, s. 65-117; H. Laoust, "İbn Kayyim al-Djawziyya", *EP* (İng.), III, 821-822; Necîb Mâ-yil-i Herevî, "İbn Kayyim Cevziyye", *DMBİ*, IV, 498-504.



H. YUNUS APAYDIN

**İtikadî Görüşleri.** İbn Kayyim el-Cevziyye, itikadî konulara ilişkin eserlerinde akaid meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelâmcıları aşırı derecede eleştiren âlimlerdendir. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, *el-Kâfiyetü's-Şâfiye fi'l-intişâr li'l-fırkatî'n-nâciye* (*el-Kaşîdetü'n-nûniyye*), *eş-Şavâ'ıku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'atṭıla*, *Şifâ'ü'l-'ail fi mesâ'ili'l-kazâ'* ve *l-kader ve'l-ḥikme ve'l-ta'lîl*, *er-Rûh*, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, *Hidâyetü'l-ḥayârâ fi cevbeti'l-yehûd ve'n-naşârâ* adlı eserlerinde itikad konularını Kur'an ve sahih hadisler ışığında ortaya koyup kanıtladığını ileri süren İbn Kayyim, genel çerçeve itibarıyla hocası İbn Teymiyye'nin güçlü bir takipçisidir. Ona göre kulda İslâm anlayışının kök salabilmesi için dinin ve hidayetin tamamen Allah'a ait olduğuna, Hz. Peygamber'in de O'nun dinini açıklayıp uyguladığına bütün kalbiyle inandıktan sonra sûfîler, kelâmcılar ve filozoflarca İslâm adına ileri sürülen görüşleri naslara arzetmesi gerekir. Bu görüşlerden Kur'an ve Sünnet'e uyanların doğru, uymayanların yanlış olduğunu kabul edip inancını düzeltmedikçe kişinin gerçek müslüman olması mümkün değildir. Bu kuralı hakkıyla uygulayanlar Selefiyye âlimleridir. Bundan dolayı Selefiyye'ye ait görüşler Hz. Peygamber ile ashabının gittiği yolu gerçek anlamda temsil eder. Diğer mezhepler ise Kur'an ve Sünnet'i felsefî veya kelâmî görüşlerine arz edip telakkilerine uymayan kısımlarını "te'vil" adını verdikleri bir yöntemle tahrif etmişler ve kendi kanaatlerinin mutlak doğruluğuna inanmışlardır. Onlar bunu yaparken nasların benimsedikleri akıl ilkeleriyle çeliştiğini ve bu sebeple nasları oluşturan lafızlara dilde vaz edildikleri gerçek anlamların dışında zorlama bazı anlamlar verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Aslında naslara

vazedildiklerinin dışında bir anlam yüklemek isabetli olmadığı gibi onları te'vile tâbi tutmanın gerekçesi de tutarlı değildir. Âlimlerle filozofların aynı konuda ileri sürdükleri fikirler zaman zaman birbirleriyle çelişmesine rağmen her görüş sahibi kendi düşüncesinin mâkul, muhalif düşüncelerin ise gayri mâkul olduğunu iddia etmiştir. Gerek sahih akîdelerin gerekse sarîh akıl ilkelerinin Kur'an'da anlaşılır bir üslûpla açıklanmış olması da naslara dönmeyi gerekli kılmaktadır (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 44-45, 131-133; İbnü'l-Mevsîlî, s. 38; Muhammed Halîl Herrâs, I, 245, 285-302, 305-308, 330-331, 345-346).

İbn Kayyim, metot açısından kelâmcılarla İslâm filozoflarına yönelttiği tenkitlerin benzerini sûfîlere de yöneltmiştir. Ona göre sûfîlerce ileri sürülen görüşler de Kur'an ve Sünnet'le karşılaştırılmalı, onlarla uyum halinde olmayanlar reddedilmelidir. Bu yapıldığı takdirde tasavvufun merkezine yerleştirilen ve sûfîlerce benimsenen vahdet-i vücûd, ilm-i ledünnî, zevk-i sûfî, keşf gibi kavramlarla bunlara bağlı olarak geliştirilen nazariyelerin ve yaşama tarzının naslarla uyum sağlamadığı açıkça görülecektir. Vahdet-i vücûd nazariyesi, zarûrât-ı dîniyye arasında yer alan Allah-âlem ve Allah-insan ayrımını ortadan kaldıran veya zayıflatan bir görünüm arz etmektedir. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın Allah-âlem ve Allah-insan ayrımını zedeleyen bir inanış İslâmî değildir. Sûfîlerin keşf veya ilm-i ledünnî diye adlandırdıkları bilgilerin de İslâmî bir temeli yoktur. Zira İslâmî anlayışa göre gerçek bilgi delile dayanır. Sûfîlerin ilm-i ledünnî dedikleri şey ise istidlâl sonucu üretilmiş bir bilgi olmayıp yegâne kaynağı onu Allah'tan aldığı söylenen sûfînin kendisidir. İnsan tarafından ortaya konan bir bilgi olduğu dikkate alınarak ilm-i ledünnîye "ilm-i indî" demek daha uygundur (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 450). Ayrıca sûfîler şer'î olmayan birtakım ibadetleri yerine getirmeyi insanlara şart koşmuşlardır, halbuki ibadet şekli ve sayısını tayin eden sadece Allah'tır (Abdülazîm Şerefeddin, s. 490). İbn Kayyim, bu tenkitlerini özellikle müteahhir dönem sûfîlerine yönelttikten sonra gerçek tasavvufun Hz. Peygamber'i örnek alarak onun sünnetine uygun bir tarzda yaşamaktan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre bunu gerçekleştirebilmek için bilgi sahibi, cömert ve sabırlı olmanın yanı sıra her zaman mârifeti muhabbetin önüne geçirmek gerekir. Zühd ve takvâya ulaşabilmek için dinin mubah kıl-

dığı hususları terketmek şart değildir. Temeli dinin öngördüğü şekilde yaşamaktan ibaret olan bir tasavvuf anlayışı insanın hiçbir zaman ayrılmaması gereken yoldur. Bu yolda başarılmayı mümkün kılan hususlardan biri de nefsi arındırıp güzel ahlâka ulaşmaktır. Zira dinin tamamı güzel ahlâktan ibarettir. Güzel ahlâk ise ilim, cömertlik, sabır, iffet, şecaat ve adalet ilkelerine dayanır. Kötü ahlâkın menşei de cehâlet, zulüm, şehvet ve gazaptır. Bu hususları dikkate alıp uygulayan kişi gerçek tasavvufî hayatı benimsemiş olur (*Medâricü's-sâlikîn*, II, 320-322; Abdülazîm Şerefeddin, s. 465, 477, 490). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilginin kaynakları haber, akıl ve akılla desteklenen duyulardan ibarettir. Bilgi zarurî ve nazarî veya ilmî ve zannî (vehmî) kısımlarına ayrılır. Çünkü akıl verdiği her hükümdede daima isabetli olmayabilir. Aynı şey duyular için de geçerlidir. Ancak duyular akılla ortaklaşa faaliyette bulunursa insanı bu yanlışlardan kurtarabilir. Akıl kontrolünden geçen mütevâtir haber de kesin bilgi ifade eder. Tek başına duyular verileri ve tek başına akîl hükümler kesinlik arz etmemesine karşılık her ikisinin iştirakiyle oluşan bilgiler kesindir. Doğrulukları akîl delillerle ve duyularla sabit olan peygamberlerin verdiği haberler de kesinlik arz eder (*Miftâhu'dârî's-sa'âde*, II, 131; İbnü'l-Mevsîlî, s. 109-111). Düşünme ve akıl yürütmenin her türlü hayrın anahtarı ve kalbî amellerin en değerlisi olduğu şüphesizdir. Ancak düşünürlerin farklı ekollere mensup bulunduğu ve her birinin fikirlerini aklın temel ilkelerine dayandırdığını ısrarla savunduğu da bilinmektedir. Bundan dolayı akıl yürütmekle üretilen bilgileri, doğruluğu kesin akîl delillerle sabit olan peygamberlerin getirdiği dinî bilgilerin önüne geçirmemek gerekir, aksine akîl bilginin doğruluğunu belirlemek için şer'î bilgilere başvurmalıdır, çünkü bu bilgileri ihtiva eden Kur'an'da aklın temel ilkelere ve akıl yürütme yöntemlerine işaret edilmiştir (İbnü'l-Mevsîlî, s. 96-97).

Kâniatta bulunan bütün varlıklar belli özelliklere sahip kılınarak yaratılmış ve maddî âlem aynı sebepler aynı sonuçları meydana getirecek şekilde düzenlenmiştir. Belli sonuçları doğuran sebepler belli özelliklere kendiliklerinden değil Allah'ın yaratmasıyla sahip olmuşlardır. Maddelerin özelliklerden soyutlanmış olarak birbirine benzer bir şekilde yaratıldığını öne süren "cevâhir ve a'râz" nazariyesi akıl

ve duyularına olduğu gibi naslara da aykırıdır. Zira tabiatta meydana gelen varlıkların belli sebeplere bağlı olarak vücut bulduğu tecrübe yoluyla bilinmektedir. Kur'an ve hadiste de her şeyin bir sebebinin bulunduğu açıkça belirtilmiştir. Zannedildiği gibi sebepleri ispat etmek tevhide aykırı değil aksine tevhidin açık bir delilidir; çünkü değişik sebeplerin değişik neticeleri doğurması ilâhî kudret, ilim ve iradeyi gösterir (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 189-190; *Medâricü's-sâlikîn*, III, 519-523; *Miftâhu'dârî's-sa'âde*, II, 199-200). Nesnelerin vücut ve mahiyet diye iki ayrı hâricî varlığı yoktur, zihnen böyle bir ayırım yapılsa bile zihinde de vücutla mahiyet birbirinin aynıdır (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 431).

Ulûhiyyet. Allah'ın varlığı hissî, fitrî ve akîl delillerle bilinir. Peygamberlerce gösterilen mücizeler Allah'ın varlığını en güçlü şekilde kanıtlayan hissî delillerdir. Zira mücizeler bir nesneyi yaratmayı ve mahiyetini değiştirmeyi mümkün kılan hayat, ilim, kudret ve irade sıfatlarının mevcudiyetini gerektirir. Bu sıfatlara sahip bulunan varlık ise ancak ilâhtır. İlâhî birer fiil olan mücizeler insanlarca müşahede edildiğine göre Allah'ın varlığı duyular yoluyla kanıtlanmış demektir (İbnü'l-Mevsîlî, s. 194-195). İkinci delil ise insanın doğuştan Allah'a yönelme, O'na inanma, boyun eğme ve O'nu sevmeye duyularını taşınmasıdır. Eğer insan aksi yönünde eğilime tabii olarak ortaya çıkar. Yaratılışında böyle bir kabiliyet ve duyular bulunmasaydı insanın Allah'a inanması mümkün olmazdı. Bazı insanların inkâra saplanması ise temiz yaratılışlarının bozulmasından kaynaklanmaktadır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 283-305). Allah'ın varlığına dair diğer bir önemli delil de kâinatın incelenmesinden çıkan hikmet delilidir. Canlı ve cansız varlıkların her birinde derin hikmetlerin, ince bir sanatın bulunduğu açıkça gözlenmektedir. İnsanlara ve hayvanlara ait organların sayısı, bunların bedendeki konumu, şekil ve fonksiyonları, oluşturdukları canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için ne kadar önem taşıdıklarını ve ne büyük bir hikmetle düzenlendiklerini görmemek mümkün değildir. Nesne ve olaylarda gözlenen hikmetleri tabiatla yüklemek de Allah'ın varlığını ortadan kaldırmaz, aksine tabiat da O'nun mevcudiyetini gerektirir. Çünkü tabiat, cismi oluşturan özellikleri taşıyan nesnelere ibaret olup bu özellikleri ona tevdi eden şuurlu ve bilgili bir varlığın bulunmasını zaruri kı-

lar (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 416; *Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 245-267; İbnü'l-Mevsîlî, s. 226).

Peygamberlerin insanlara getirip sunduğu tevhid iki türdür. Allah'ın bilinmesine yönelik olan birincisi O'nun zâtını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini, yaratıklarından ayrı olduğunu, kullarından dilediğiyle konuştuğunu ve iradesinin her şeye hükmettiğini kabul etmekle gerçekleşir. İkinci nevi tevhid ise sadece Allah'a ibadet edip O'nun dışında başka hiçbir şeye tapmamaktır. Buna iradî-talebî tevhid de denir. İlâhî buyruklara uymak bu tür tevhide dahildir (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 468-469).

İlâhî sıfatlar konusunda iki ana ilkeyi esas almak gerekir: Allah'ı yaratıklara benzetmeden sıfatlarını ispat etmek, sıfatları iptal etmeden (ta'til) tenzihle bulunmak. Allah'ı yaratıklara benzetmek de kendini nitelediği sıfatları inkâr etmek de küfre düşmeye sebep teşkil eder. İnsan aklı ilâhî sıfatların mahiyetini idrak etmekten âciz olduğundan nasların bildirdiği sıfatlara iman etmek, yaratıklardan hareketle akıl yürüterek onları inkâr etmekten daha isabetlidir, zira sıfatları inkâr etmek sonuçta Allah'ı inkâr etmeye götürür. Alîm, kavî, mürîd, mütekelim, semî', basîr gibi ilâhî isimlerin kök anlamları Allah'a nisbet edilmediği takdirde bu isimler anlamı bulunmayan lafızlardan ibaret kalır. Naslardan Allah'a atfedilen sıfatlardan biri de nurdur, fakat bu Allah'a ait bir nur olup yaratıklarına hulûl etmez. İslâm, iman ve ihsan mertebelerini yaşayan müminin kalbinde hâsıl olan nur Allah'ın zâtına ait olan nur değildir (*a.g.e.*, III, 117). Allah iradesiyle konuşan bir varlıktır, O'nun konuşması harf ve seslerdir. Kelâm sıfatı peygamberlere indirdiği vahiylerden ibaret değildir. Zira âyette vahiy ile kelâm sıfatı birbirinden ayırt edilmiştir. Buhârî gibi âlimler de bu görüşü savunmuştur (*a.g.e.*, III, 370; İbnü'l-Mevsîlî, s. 515, 544, 546; Muhammed Halîl Herrâs, I, 129). İlâhî sıfatlar içinde bilinip tasdik edilmesi gereken bir sıfat da ulüvdür. Ulüv, Allah'ın zihnî dışında mevcut ve zâtıyla arşın üzerinde bulunan bir varlık olduğunu ifade eder. Arş ise yaratılmış varlıkların en değerlisi, en yükseği ve en şerefli olup yedinci kat göğün üzerindedir. En yakınında firdevs cenneti bulunur. Allah'ın arşın üzerinde bulunmasının keyfiyeti bilinemez, yani Allah'ın arşa münasebeti bir nesnenin diğer bir nesne ile ilişkisi gibi değildir; çünkü nesnelere "vücûdî bir

mekân"da bulunur, halbuki arşın üzerinde "ademî bir mekân" vardır. Ulüv sıfatını inkâr etmek, ya Allah'ın sadece zihnî bir varlık olmasını veya kâinatın içinde bulunmasını kabul etmeye götürür ki her ikisi de İslâm akaidine ters düşer. Allah'ın zâtıyla kâinatın içinde değil üstünde olduğu naslar, ashabın icmâi ve değişik dinî zümrelere mensup âlimlerin inancına dayanarak kanıtlanabilir (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 306-307; *İctimâ'u'l-cüyûşî'l-İslâmiyye*, s. 53-83, 115-116, 135-138; Muhammed Halîl Herrâs, I, 11, 68-69, 190-216; II, 165-166, 339). Ulüv sıfatının yanı sıra naslarda Allah'a atfedilen "nefs, yed, vech, it-yân, mecî" gibi diğer sıfatların aynen ispat edilmesi gerekir. Teşbihe düşmekten kurtulmak amacıyla te'vile başvurmak onları iptal etmek anlamına gelir. Hayat, ilim, kudret, irade, sem' ve basar gibi sıfatları ispat etmenin teşbihe yol açmadığı nasıl kabul ediliyorsa bunların da teşbihe götürmediği kabul edilmelidir. Önemli olan, Allah'ın hiçbir bakımdan yaratıklara benzemediğine kesinlikle hükmetmektir (İbnü'l-Mevsîlî, s. 20-21, 36).

Nasların ve sarîh aklın Allah Teâlâ'ya izâfe ettiği fiilî sıfatlar tür olarak kadîmdir, fakat fiillerin her bir hâdis olup ezelden ebede kadar devam eder, zira Allah her zaman bir fiil yapmaktadır (er-Rahmân 55/29). O'nun fiillerinin tür olarak kadîm, fert olarak hâdis olması akla aykırı değildir. Bütün ilâhî fiiller tam bir hikmete göre vuku bulur. Bu fiilleri insanların fiilleriyle kıyaslamak suretiyle bazılarının hikmetsiz veya şer olduğu ileri sürülebilirse de bu isabetli değildir. Çünkü öncelikle naslar mutlak şerrin Allah'a nisbet edilemeyeceğini ve bütün ilâhî fiillerin sonuç itibarıyla güzel olduğunu haber vermektedir. Bazı fiiller bir yönüyle şer gibi görünse de mutlak şerrin yokluktan ibaret olduğu kabul edildiği takdirde bütün varlıkları hayır olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple hakîm olan bir varlığın hiçbir faydalı ve hikmetli yönü bulunmayan bir fiil gerçekleştirdiği tasavvur edilemez (*Medâricü's-sâlikîn*, II, 204-208).

Kulların fiilleri de dahil olmak üzere bütün varlık ve olaylar ilâhî ilim, irade ve yaratmanın kapsamı içindedir. Allah kâinatı yaratmadan önce onu yaratacağını bilip yazmış ve dileyip yaratmıştır; kazâ ve kadere iman da bundan ibarettir. Ancak kulların fiilleriyle irtibatını kurarken çok defa müslümanlar hataya düşmüşlerdir. Bu konuda naslara ve akla uygun olan görüş şudur: Kulların fiilleri kazâ ve

kader planına dahil olmakla birlikte Allah insanları, fiillerinin meydana gelişinde müessir bir sebep olan irade hürriyetine ve gücüne sahip kılmış, yani onları fâil bir varlık olarak yaratmıştır. Bu şu demektir: İnsan hem fâil, hem münfaildir. Fâildir, çünkü irade ve gücüyle fiil yapabilmektedir; münfaildir, zira iradeli ve kudretli bir varlık olarak Allah tarafından yaratılmış, yani fâil kılınmıştır. Buna göre kullara ait fiiller doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratılmış demektir. Bu durumda fiilin sebebi olan fâilin yaratıcısı fiilin de yaratıcısı demektir. Bu durumu naslardan hareketle tesbit etmek mümkündür. Şöyle ki: Kullara ait fiiller naslarda bir taraftan hem kula hem Allah'a nisbet edilmekte, diğer taraftan kulun isteyerek fiil yaptığı anlatılmaktadır. Ancak ilerlemiş müzmin bir hastalığın iyileşmesi imkânsız olduğu gibi küfür bir karakter halini alan kâfirin iman etmesi de nereden ise imkânsızdır. Bununla birlikte kâfir iman etmek isterse kalbi mühürlenmiş olsa bile dilediğini yapan bir varlık olan Allah levh-i mahfûz-daki yazısını değiştirip onu mümin diye yazabilir. Çünkü levh-i mahfûz O'nun yanındadır, dilediğini siler, dilediğini bırakır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 6-28, 86-94, 121-137, 146-147; *Medâricü's-sâlikîn*, III, 418-419). Hidâyet ve dalâlet konusunda da durum aynıdır. Allah'ın hidâyet veya dalâleti yaratması kulun yönelişine bağlı olup hiç kimseyi başlangıçta hidâyete erdirilmiş veya dalâlete sevk edilmiş bir şekilde yaratmamıştır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 78-85; *İğâsetü'l-lehfân*, II, 170-172).

Nübüvvet. Ulûhiyyetle beşer fıtrâtı arasında bir irtibat bulunduğu gibi nübüvvetle insanın yaratılışı arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu sayede insanlar peygamberlerin getirdiği vahye inanma imkânı bulur. Şöyle ki: Peygamberlerin getirdiği vahiyler insanları Allah'tan başka ilâh bulunmadığına iman etmeye, iyilik yapip kötülükten kaçınmaya çağırılmış, faydalı ve temiz şeyleri helâl, zararlı ve pis şeyleri haram kılmıştır. Bütün bunlar insanların fıtraten benimsediği şeylerdir. Fıtrâtı bozulmamış her insan bunlara sahip çıkar. Peygamberler, aklın benimseyeceği bu bilgilerin dışında hiçbir şekilde bilemeyeceği gayb âlemine ait haberler de getirecek kişileri âhiret hakkında aydınlatmış ve oraya nasıl hazırlanacaklarını öğretmiş, böylece hayat ve ölüm gerçeklerine mâkul açıklamalar getirmişlerdir. Peygamberlere inanmamak Allah'ı inkâr etmeye götürür; çünkü insanların yaratılış amacını, Allah'a karşı olan görevlerini ve

ebedî hayatı öğretenler sadece peygamberlerdir. Bu ana unsurlar insan hayatından çıkarıldığı takdirde dünyaya gelişin anlamlı bir açıklaması kalmaz. Peygamberlerin getirdiği bilgilerden yoksun olarak yaşayan toplumların dünyevî ilimler alanında ileri gitseler bile üstün ahlâka sahip olmak, nefis terbiyesini gerçekleştirmek, iyilik yapmak, adaletli davranmak gibi konularda geri kalacakları, hatta insanî değerlerini kaybedecekleri şüphesizdir. Bu sebeple peygamberlere inanmak aklın ve fitratın bir gereğidir. Peygamberleri insan üstü varlıklar olarak görmek sapıklığın başlangıcıdır.

Âhiret, İman-Küfür. Âhiret âlemini kavramak dünya hayatının hikmetini ve işleyişini iyi anlamaya bağlıdır. İlâhî hikmet dünyanın yaratılmasını gerektirdiği gibi bu hayatın sona erdirilip yerine âhiret âleminin getirilmesini de gerektirebilir. Bunun mâkul olmadığını gösteren hiçbir delil yoktur. Aksine bu dünyada gözlemlenebilen temel gerçeklerden biri de varlıklardaki değişikliklerdir. Bu değişikliğin ileri bir dereceye varıp bütün kâinatı kapsamaya ve böylece yerin başka bir yer, göğün başka bir gök haline dönüşmesi mümkündür. Aklen buna itiraz etmek isabetli değildir. Ancak bazı filozoflarca ölümden sonra dirilişe yapılan itirazlar daha çok kelâmcıların telakkisine yöneliktir. Kelâmcılar kâinatın tamamen yok olacağını ve "ma'dûmun iadesi"nin imkân dahilinde bulunduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki Kur'an ve Sünnet'te bunu ifade eden herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Naslar, ölümden sonraki hayatın değişime uğrayan insan bedeninin yeniden yaratılmasıyla gerçekleşeceğini bildirmektedir ki bunun ma'dûmun iadesi nazariyesiyle bir ilgisi olmayıp değişime uğrayan mevcudun iadesinden ibarettir (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 34-35).

Naslardan anlaşıldığına göre "nefs" diye de adlandırılan ve mahiyeti itibarıyla duyuların algılayamadığı nûrânî-hafif bir cisim olup bedeninin anne rahminde teşekkül ettiği sırada yaratılan insan ruhu ölüm anında bedenden ayrılarak berzah âlemine intikal eder. Ölümden sonra hiçbir zaman yok olmayan müminlerin ve kâfirlerin ruhları farklı yerlerde varlıklarını sürdürürler. Ölenlere ait ruhlar Allah'a arz edilir ve haklarında ilâhî hüküm verilir. Dünya şartlarıyla bilinmeyecek bir şekilde kabirde bedenleriyle irtibat kurulup sorgulandıktan sonra müminlerin ruhları yedinci kat göğün üzerinde bulunan "illiyîn"e, kâfirlerin ruhları ise

yedinci kat yerin altında bulunan "sicîn"e gönderilir. Müminlerin ruhları illiyîn'de nimet içinde olup kabirleriyle irtibat kurarlar, kâfirlerin ruhları ise göklerle yükselmez ve buldukları yerde hapsedilip azaba mâruz kalırlar. Yapılacak dua ve verilecek sadakalar sayesinde asî müminlerin kabir azabı geçici bir süre için hafifler. Berzah âleminde yaşayan ruhların durumlarını kavramak imkânsızdır. Akıl yürütmek suretiyle bu hususları kanıtlamak veya eleştirilerde bulunmak mümkün değildir (*er-Rûh*, s. 53-104, 141-186, 279-290).

Kıyamet koştuktan ve dağılan bedenler diriltilip diğer âhiret safhaları tamamlandıktan sonra içinde ebedî olarak kalmak üzere müminler cennete girerler; kâfirler ise hem ceza yeri hem de bir anlamda mânevî hastalıklarının tedavi mahalli olan cehenneme atılırlar. Süresi tam olarak bilinmeyen uzun devirler boyunca cehennemde cezalarını çekip hastalıkları tedavi edildikten sonra oradan çıkarılırlar. Zira bedenî hastalıklar iyileştikten sonra tedaviyi devam ettirmek uygun olmadığı gibi kâfirlerin ruhlarındaki inkâr ve isyan hastalığını iyileştirdikten sonra onların azabını sürdürmenin de bir hikmeti yoktur. Aksi takdirde hakîm olan ve rahmeti gazabını aşmış bulunan Allah'ın kullarını hiçbir fayda sağlamayan ebedî azaba mâruz bırakması gerekir ki bu akla da naslara da ters düşmektedir. Nitekim naslar, cehennem azabının ilâhî iradeye bağlı olarak sona ereceğine işaret etmiş, ashap ve tâbiînleri gelenleri de buna inanmışlardır. Kâfirlere verilecek en büyük ceza Allah'ı görmekten mahrum bırakılmaktır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 253-264; *Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 122-124; *Hâdi'l-ervâh*, s. 480-503; *el-Fevâ'id*, s. 13-14).

Gerçek iman, Hz. Peygamber'in getirdiği vahyi kesinlikle tasdik edip dille ifade etmek ve severek ilâhî buyruklara göre yaşamaktan ibarettir. İmanın ileri seviyeye ulaşabilmesi için kişinin sevgi potansiyelini ve malî imkânlarını Allah rızası çerçevesinde tutması gerekir. Hz. Peygamber'e bütünüyle uyan kişi böyle bir imana sahip olabilir. Günahın sebebi ise yeterli Allah sevgisinden yoksun olmaktır. Günah işleyenin imanı azalır, itaat edenin imanı artar. Küfrün ve tekfirin temeli Resûl-i Ekrem'in getirdiği vahyin doğruluğunu kabul etmemeye dayanır, bunun te'vil yoluna başvurulması sonucu değiştirmez. Mânası açık bulunan nassın hükmünü reddeden kişi kâfir olur. Küfrün kibir, hased, gazap ve şehvetten ibaret olan dört sebebi vardır (*İğâsetü'l-*

*lehfân*, I, 123; *el-Fevâ'id*, s. 140, 206; Muhammed Halîl Herrâs, I, 149; II, 238, 263).

İbn Teymiyye'nin samimi bir takipçisi ve ünlü bir savunucusu olan İbn Kayyim el-Cevziyye akfî ilkelerin naslardan harekete belirlenmesi gerektiğini vurgulamış, kelâmcıların atomculuğa dayanan tabiat felsefesini reddedip yerine illiyet ve hikmeti esas alan tabiat görüşünü benimsemiş, Allah'ın özellikle ulûv, nüzûl gibi haberî sıfatlarını ispat etmekte aşırı giderek muhalif düşünenlere karşı tekfîre kadar varan tenkitlerde bulunmuştur. Fiilî sıfatların tür olarak kadîm, fakat tek tek her birinin hâdis olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın zâtında hâdislerin bulunabileceğini kabul etmiş, kullara ait fiillerin doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir. Nübüvvetin kanıtlanmasında hissî mucizelere değil peygamberlerin insanlığa getirdiği bilgilere ve değerlere önem vermiş, insanlara ait ruhların bedenlerden önce değil bedenlerle birlikte yaratıldığına inanan âlimlerin görüşüne katılmıştır. Ölümden sonra bedenlerin misliyle değil aynıyla diriltileceğini benimseyen görüşü isabetli bulunmuş ve cennetin ebedî olmasına karşılık ilâhî adaletin gereği olarak cehennem hayatının sona ereceğini savunup kâfirlerin cennete gireceklerini, fakat rablerini göremeyeceklerini ileri sürmüştür. Eş'ariyye kelâmcılarını ve sûfleri aşırı biçimde tenkit etmiş, buna karşılık aynı gruplara mensup âlimler de kendisini eleştirmiştir. Bunların arasında Tâceddin es-Sübki ile Zâhid Kevserî'nin eleştirileri dikkat çekicidir. Bu âlimlere göre İbn Kayyim, haberî sıfatlar konusunda sahih olmayan rivayetlere dayandığı gibi bu rivayetlerde bile yer almayan ve kendi te'villeri sonunda ortaya çıkan bazı lafızları Allah'a nisbet ederek teşbih ve teccime düşmüş, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kaim olduğuna hükmederek Selef âlimlerine muhalefet etmiş, tevhid ve kible ehli olan Sünnî kelâmcıların haksız yere tekfîr etmiştir. Ayrıca *er-Rûh* adlı eserinde *el-Kaşîdetü'n-nûniyye*'sindeki görüşlere aykırı inançları savunarak çelişkiye düşmüştür (Sübki, s. 18-30, 76, 91, 128, 145-146, 171, 176; Muhammed Halîl Herrâs, II, 21, 242). M. Reşîd Rızâ da kabir ziyareti ve ölü için Kur'an okuma hususunda İbn Kayyim'i eleştirmiştir (*Tefsîrü'l-menâr*, VII, 145; VIII, 257-258).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşleri ve eleştirisi üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Sübki'nin *es-Seyfü's-şakîl* ile (Kahire 1356) *er-Resâ'ilü's-Süb-*

*kiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve til-mizihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1983), Muhammed Enver es-Senhûtî'nin *İbn Kayyim el-Cevziyye sîretühü menhecühü ve arâ'ühü fi'l-ilâhiyyât* (Riyad 1407/1987), Abdülazîm Şerefeddin'in *İbn Kayyim el-Cevziyye 'aşruhü ve menhecühü ve arâ'ühü fi'l-fıkh ve'l-akâ'id ve't-taşavvuf* (Kahire 1967), Yûsuf Mahmûd Muhammed'in *en-Nefs ve'r-rûh fi'l-ikrî'l-insânî ve mev-kûfü İbni'l-Kayyim minhü* (Devha 1414/1993), Ahmed Hasan el-Bâkûrî'nin *Ma'a İbni'l-Kayyim fi 'âlemi'r-râh* (Kahire 1983), M. Halîl Herrâs'ın *Şerhu'l-Kaşıdeti'n-nûniyye* (Beyrut 1986), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd'in *et-Takrîb li-'ulûmi İbn Kayyim* (Riyad 1416/1996), Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî'nin *Şulhu'l-İhvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-kayyim fi tebrî'eti İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Bombay 1306) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Şifâ'ü'l-'alil*, Kahire 1323, s. 6-28, 35, 78-94, 109, 121-138, 146-147, 179-199, 200-204, 253-307; a.mlf., *İğâşetü'l-lehfân* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut 1395/1975, I, 44-45, 90, 119-123, 131-133, 159, 202; II, 138, 170-172, 268-269; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 10, 204-208, 320-322, 401, 419; III, 117, 268, 364-376, 416, 418-419, 431, 450, 463-469, 512, 519-523; a.mlf., *Miftâhu'd-dâri's-sa'âde*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), I, 131, 182-187, 245-267-268, 324-285; II, 22, 34-35, 55, 113, 118-124, 131, 199-200; a.mlf., *er-Rûh* (nşr. M. Enîs İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 8-9, 29, 53-104, 141-186, 279-290; a.mlf., *Hâdi'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Bûdey-vî - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991, s. 480-503; a.mlf., *el-Fevâ'id*, Beyrut 1986, s. 12, 13-14, 39, 40, 140, 206, 241, 266; a.mlf., *İctimâ'u'l-cüyûşî'l-İslâmiyye* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk - Beyrut 1414/1993, s. 8, 15-17, 53-83, 115-116, 135-139, 210-230; a.mlf., *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-naşârâ*, Kahire 1407/1987, s. 275, 279-280, 287, 288; İbnü'l-Mevsilî, *Muhtaşaru's-Şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, Kahire 1981, s. 20-22, 36-38, 96-97, 109-113, 150, 194-195, 208, 226, 263-265, 544-546, 579, 598, 636; Sübkî, *es-Seyfû's-sâkil* (nşr. Abdülhafız Sa'd Atıyye), Kahire 1356/1937, s. 18-30, 55-56, 62-63, 76, 88, 91, 128, 136, 145-146, 171-176; *İzâhu'l-meknûn*, II, 70; Reşîd Rızâ, *Te'sîrû'l-menâr*, VII, 145; VIII, 257-258; Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1387/1967, s. 331-332, 339, 342, 350-351, 388, 413-415, 443-449, 454, 465, 477, 490; Muhammed Halîl Herrâs, *Şerhu'l-Kaşıdeti'n-nûniyye*, Beyrut 1406/1986, I, 10-11, 40, 68-69, 129, 149, 161, 190-216, 222-226, 245, 285-302, 305-308, 330-338, 345-346; II, 4, 5, 21, 31, 41, 84-85, 165-166, 210-212, 237-246, 249, 263, 287-288, 291, 303, 326, 339, 359, 420.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

## İBN KEMAL

(bk. KEMALPAŞAZÂDE).

## İBN KEMMÛNE

(ابن كمنونة)

İzzüddeve Sa'd b. Mansûr  
b. Sa'd el-İsrâîlî el-Bağdâdî  
(ö. 683/1284)

Tabip-filozof.

612 (1215) yılında doğdu. Aslen yahudi olup Bağdat'ta yaşamıştır. Mantık, felsefe, tıp ve kimya ile meşgul olmuştur. Daha ziyade felsefi eserleri ve bu alandaki bazı önemli kitaplara yazdığı şerhlerle tanınır. İbn Sînâ'nın felsefesi ve eserleri yanında İsrâkî felsefeye ilgi duymuş, İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un tanınmış şârihleri arasında yer almıştır. Tanrı'nın birliği konusundaki tartışmalarından dolayı bu hususta şüpheli bir filozof olarak tanınmış olan İbn Kemmûne'nin bilhassa kelâm çevrelerinde adından sıkça söz edilmiştir. Hz. Muhammed hakkındaki bazı övücü ifadelerinden dolayı (*Tenkihu'l-ebhâş li'l-mileli's-selâs*, s. 98-108) ihtidâ ettiği ileri sürülmüşse de (Sarton, II, 875) bu konuda kesin bilgi bulunmamaktadır. İlahî dinlerin peygamberlik anlayışını sorgulaması, hatta yer yer tenkidî bir üslup kullanması yüzünden 683 (1284) yılında Bağdat halkının şiddetli tepkisiyle karşılanmış, çıkan olaylar karşısında Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve ileri gelen bazı şahsiyetler tarafından koruma altına alınarak şehirden kaçırılmış, ömrünün geri kalan kısmını oğlu Necmüddeve'nin kâtiplik yaptığı Bağdat yakınlarındaki Hille'de geçirmiştir (İbnü'l-Füvatî, IV, 159-161). Ölümüyle ilgili olarak bazı kaynaklarda verilen 676 (1277-78) tarihi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 685; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 385; Sarton, II, 875) yanlıştır.

İbn Kemmûne, üç büyük kitâbî dinin yanı sıra yahudi düşünürü İbn Meymûn ile İbn Sînâ, Gazzâlî, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve özellikle Fahreddin er-Râzî gibi müslüman âlim ve düşünürleri iyi incelemiş, bu düşünürlerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki düşünceleri yanında kitâbî dinlerin peygamberlikle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemesi, bu husustaki farklı anlayışları ve eleştirileri sistematik olarak sunması, felsefi eserlere yazdığı şerhler, dil ve mantıkla ilgili tah-

lilleri bu alanlarda iyi bir formasyona sahip olduğunu göstermektedir. Felsefi görüşlerinde olduğu gibi özellikle üç büyük din hakkında uzlaştırmacı bir yaklaşım ortaya koyan İbn Kemmûne, muhtemelen Bağdat'ın farklı inanç, düşünce ve kültürleri içinde barındıran yapısının da etkisiyle dinler arasındaki ilişki üzerinde durarak dinî mahiyetteki çatışmaları açıkça eleştirmiştir (Niewöhner, *el-İctihâd*, VII/28 [1416/1995], s. 163-178; *ER*, XI, 400-401).

İbn Sînâ'yı takip ederek kozmolojik deliller arasında özellikle imkân deliline ağırlık veren İbn Kemmûne, ayrıca illiyet prensibinden ve teselsülün imkânsızlığı öncülünden hareket edip Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır (*el-Cedid fi'l-hikme*, s. 527-533). Düşünürü göre âlem mümkün varlıktır ve mevcudiyetini Allah'a borçludur. Allah ise vâcibü'l-vücûd olup mahiyeti gereği var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. O basit (mürekkep olmayan) bir varlıktır; hakkında çokluktan veya bir ortağının bulunduğundan söz etmek imkânsızdır. Cisim olmadığı gibi her türlü eksiklikten de münezzehtir; rahmet, celâl, kerem ve inâyet sahibidir (*a.g.e.*, s. 527). Birden fazla vâcibü'l-vücûd olup olamayacağı konusundaki müzakeresi sebebiyle kendisine Tanrı'nın birliği hakkında bir şüphe isnat edilmişse de içinde yetiştirdiği İslâmî kültürün etkisiyle Hıristiyanlık'taki teslîs inancını ve Mecûsîlik'teki düalist tanrı anlayışını bile tevhid inancı doğrultusunda te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir (*Tenkihu'l-ebhâş bi'l-mileli's-selâs*, s. 101). Tanrı'nın birliği konusunda tartışmaya girişmesindeki asıl amacı ise daha önce İbn Sînâ'nın yaptığı gibi tevhid inancını aklı temeller üzerine kurma arzusudur. Nitekim bu tartışmanın sonunda Tanrı'nın çokluğundan veya bir ortağının bulunmasından söz edilemeyeceği, O'nun eşi ve benzerinin olmayacağı, niteliklerinin de sadece kendisine özgü olduğu sonucuna varmıştır.

Akla ve Tanrı'nın akılla bilinmesine büyük önem vermekle birlikte İbn Kemmûne dinin ve peygamberlik müessesesinin lüzumunu da kabul etmiştir. Konuya bilgi probleminde dair kısa bir incelemeyle giren düşünürü göre insanın özü (cevher) yaratıldığı sırada tamamen boş olup onda ilk olarak beş duyu meydana gelmekte, bunlarla insan çevresindeki nesnelere ve olgulara idrak etmektedir. Daha sonra dış duyularla algılanması mümkün olmayan şeyleri idrak eden temyiz gücü, son