



## Araştırma Makalesi • Research Article

### Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri\*

#### Creation Approach of Falāsifa through the Eyes of a Mu'tazilite Mutakallim: Critiques of Ibn al-Malâhimî

Mehmet Sami Baga<sup>a,\*\*</sup>

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bingöl/Türkiye.  
ORCID: 0000-0002-8621-4469

#### MAKALE BİLGİSİ

##### Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Mart 2021  
Düzeltilme tarihi: 25 Haziran 2021  
Kabul tarihi: 03 Temmuz 2021

##### Anahtar Kelimeler:

İslam felsefesi  
Felsefe eleştirileri  
Yaratma teorileri  
İbnü'l-Melâhimî

#### ÖZ

İslâm düşünce tarihinde özellikle kelâmcılar ile felâsife arasındaki en önemli tartışma başlıklarından biri yaratmanın ezeliyeti, başka bir ifade ile âlemin ezeliyeti meselesidir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Tehâfütü'l-felâsife'sin ilk mesele olarak ele alınan bu başlık, Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eserinde de önemli başlıklardan birini teşkil eder. Filozofların reisi olarak gördüğü İbn Sînâ'yı (ö. 437/1038) hedef alan İbnü'l-Melâhimî, Gazzâlî'nin eleştirilerine kıyasla çok daha sert ve çok daha geniş kapsamlı eleştiriler yapmaktadır. Eserin ilk bölümünden itibaren hudûs kavramı, ilâhî zâtın tabiatı ve filozofların yaratma modeli olan sudûr sürecinin ilkleri ve işleyişi çerçevesinde değerlendirmeler yapar ve bu görüşlerin içerik analizine yer verilmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Melâhimî'nin çizdiği çerçeve ele alınacaktır.

#### ARTICLE INFO

##### Article history:

Received: 30 March 2021  
Received in revised form: 25 June 2021  
Accepted: 03 July 2021

##### Keywords:

Islamic Philosophy  
Philosophical criticism  
Creation approaches  
Ibn al-Malâhimî

#### ABSTRACT

One of the most important debates between theologians and philosophers in the history of Islamic thought is the eternity of creation, in other words, the issue of the eternity of the world. This problem, which is considered as the first title of al-Ghazâlî's (d.505/1111) *Tahâfut al-Falâsifa*, is also one of the important titles in Mu'tazilite theologian Ibn al-Malâhimî's (d. 536/1141) *Tuhfat al-Mutakallimîn fi'l-Radd 'alâ l-Falâsifa*. Ibn al-Melâhimî, who targets Ibn Sînâ (d. 437/1038), whom he regards as the leader of philosophers, makes much harsher and broader criticisms compared to the criticisms of al-Ghazâlî. In the *Tuhfat al-Mutakallimîn*, Ibn al-Malâhimî deals with the issues of the eternity of creation and eternity of the world, as well as evaluating the evidences of the philosophers on this issue and discussing their criticism of the theologians' the "evidence of the hudûs". In this study, the framework drawn by İbnü'l-Melâhimî will be discussed.

## 1. Giriş

İslam dünyasında felsefi düşüncenin antik dünyadan yapılan tercümelemlerle başladığı tezi, yerini, tercümelemlerin felsefi düşüncüyü ivmelediği ve onun gelişim/atılım aşamasına denk geldiği anlayışına terk etmeye başlamıştır. Bu nisbeten yeni yorumlama tarzında, felsefi düşünce, daha geniş bir zeminde

ele alınmakta ve antik Yunanla başlatılan felsefe yapma tarzı mümkün felsefelerden sadece biri olarak değerlendirilmektedir (Alper, 2012: I, 18-22). Yaygın kabule göre başlangıcı Emevîler dönemine kadar uzanan ancak özellikle Abbâsiler döneminde Beytülhikme etrafında sistematik bir hal alan tercüme hareketleri sonrasında söz konusu felsefe yapma tarzının temsilcileri entelektüel bir

\* Bu çalışma, 7 Aralık 2020 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem- M. VII.- XII. Yüzyıllar) Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

\*\* Sorumlu yazar/Corresponding author.  
e-posta: msbaga@bingol.edu.tr

zümre olarak ortaya çıkmışlardır. Temsilcileri İslam dünyasında genellikle felâsife veya hukemâ olarak anılan bu felsefe yapma biçiminde ortaya konan kimi fikirlerin ve uygulanan yöntemlerin tepkiyle karşılaştığı bilinmektedir. İlk temsilcisi olarak kabul edilen Kindî'den (ö. 252/866 [?]) başlamak üzere bu akımın yaklaşımları hakkında çeşitli reddiyelerin kaleme alındığı, tabakât kitaplarında yer almaktadır. Daha çok, küçük hacimli eserlerden oluşan reddiye literatürünün yanı sıra İslâm dünyasında ortaya çıkan fikri ekollerin dökümünün yapıldığı makâlât ve fırak türü eserlerde de felâsifeye yer verildiği görülür. Bu eserlerde filozofların batıl fırkalardan biri olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Ancak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meşhur eseri *Tehâfütü'l-felâsife* ile birlikte bu zümrenin İslam toplumu açısından tehlike teşkil ettikleri göz önünde bulundurularak bunların "hasım" olarak görülmeye başladığı söylenebilir (Türker, 2011: 204).<sup>1</sup>

Etkisi uzun yıllar devam eden ve oryantalist bakış açısının felsefi düşünceyi kötürümleştiren bir rol yüklediği *Tehâfüt*, i) eleştiri konusu olan fikirlerin sistematize edilmesi, ii) toptancı bir bakış açısıyla değil de her bir başlıkla ilgili ayrı bir değerlendirme yapılması ve iii) Eş'arî kelâmının merkeze alındığı bir bakış açısını yansıtmaya gibi hususiyetlerle ön plana çıkmaktadır. Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Eş'arîler elinde bu eleştirilerin sürdürüldüğü ve hatta ileri aşamalara taşındığı bilinmektedir. Bu bağlamda İslâm düşüncesi tarihinde kaleme alınmış en yetkin felsefe eleştirisinin Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı olduğu dile getirilir (Türker, 2011: 205).

Ancak Yunan tarzı felsefe yapan filozoflar zümresine karşı yapılan eleştirilerin sadece Eş'arî kelâmcılardan geldiğini söylemek doğru olmaz. Nitekim felsefe karşısında İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi zahiriler ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi seleflerin, Eş'arîler tarafından meşruiyeti teslim edilen mantık ilmini de içine alacak şekilde bir eleştiri ve karşıtlık inşa ettikleri bilinmektedir. Ancak bize göre asıl dikkat çekici olan, başta rasyonalist olarak kabul edilen bakış açıları olmak üzere çeşitli bakımlardan felâsifeye yakın bir akım olarak değerlendirilebilecek olan Mu'tezile'nin tepkisidir. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) sonrasında, özellikle öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) çizgisinde ortaya çıkan "felsefe ile hesaplaşma", İbnü'l-Melâhimî'de (ö. 536/1141) Mu'tezilî gelenek içerisindeki bilinen tek kuşatıcı eseri *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* olarak karşımıza çıkmaktadır (Koloğlu, 2010: 20-23). Dolayısıyla bu kelâmi ekolün felsefeye nasıl yaklaştığı noktasında ekolün son dönem temsilcilerinden olan İbnü'l-Melâhimî'nin yaklaşımı dikkate değerdir.

Yaratma ya da klasik düşüncedeki isimlendirme ile âlemin ezeliği meselesi de felsefe eleştirilerinde en çok üzerinde durulan konuların başında gelmektedir. Zira Kindî ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) istisna edilirse, İslâm dünyasındaki hâkim felsefi ekol olan Meşşâîlerin neredeyse tamamı tarafından savunulan sudûr fikri bir yaratma modeli olarak kabul edilmiş; ancak bir yönüyle dini metinlerin kelâmcılarınca esas alınan zâhirine en azında görünüşte ters olduğu düşünülen bu model, filozofların eleştiriye konu olan

düşüncelerinin başında gelmiştir. Nitekim Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki ilk meselenin de bu konuya ayrılmış olması tesadüf değildir. Bir taraftan ilahî zâtın tabiatı ve sıfatları, diğer yandan da hudûs, kıdem, vücûb, imkân gibi temel ontolojik kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini de içeren âlemin yaratılışı meselesini Mu'tezilî bir kelâmcının gözünden ele almak da yine aynı ölçüde ilgi çekicidir.

Bu çalışmada öncelikle müellif ve filozofların düşüncelerini eleştirmek üzere kaleme aldığı eseri hakkında kısa bir bilgi verilerek onun felsefeye karşı tutumunun genel çerçevesi üzerinde durulacaktır. Zira onun yaratma ve âlemin ezeliği konusundaki eleştirilerinin, bir bütün olarak felsefeye bakışından ayrı olarak değerlendirilmesi ve doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Ardından müellifin ele alınan meselede filozofların düşüncesine yönelik tespit ve eleştirilerine yer verilecektir.

## 2. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn* Adlı Eseri ve Felsefeye Karşı Tutumu

Müellifin tam adı, eserlerinin yazma nüshalarında genellikle Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî olarak verilir. Hayatı hakkında çok sınırlı bilgiler bulunan İbnü'l-Melâhimî'nin, Hârizm bölgesinde yaşadığı bilinmektedir.<sup>2</sup> Bu bölge son dönem Mu'tezile'si için âdetâ bir kale konumunda olmuştur. Burada yetişen Mu'tezilîlerin çoğu genelde dil ve fıkıh alanında öne çıkmış âlimler olup kelâmcılık vasıfları zayıf olduğundan İbnü'l-Melâhimî'nin bölgede yaşamış en büyük Mu'tezile kelâmcı kabul edilmesi mümkündür. Yine Hârizm bölgesi Şîlik ile karışmamış Mu'tezile'nin yaşadığı son yer olduğundan, İbnü'l-Melâhimî bütün Mu'tezile tarihi açısından "hâlis Mu'tezile"nin bilinen son büyük kelâmcısı sayılabilir (Koloğlu, 2016:I, 616-619; Griffel, 2016: 448).

İbnü'l-Melâhimî'nin tam adı *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red'ale'l-felâsife* olan eseri, müellifin ifadesiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçilerine karşı kaleme alınmıştır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî İbn Sînâ'ya "filozofların reisi" olarak atıfta bulunur (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 3, 10). *Tuhfe*, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinden yaklaşık çeyrek asır sonra kaleme alındığından, reddiye literatürünün ilk örneklerinden biridir. Müellifin kendi ifadesine göre eserin yazılış gayesi, Müslüman toplumda gittikçe yayılan ve amacı İslâm'ı özünden saptırıp tahrif etmek olan felsefeye karşı Müslümanları uyarmaktır. Onun kanaatine göre tehlike ciddidir, zira kendi dönemindeki bazı fakihlerin (Şâfiiler ve bazı Hanefiler özellikle zikredilir) fıkıh ve fıkıh usulü de dahil olmak üzere çeşitli ilim dallarında yetkinlik sağlayacağını düşünerek son dönem filozofların eserlerine ilgi göstermektedirler. Ancak bu durum, tıpkı Hz. İsa'nın dininin Yunan felsefesine meyledenler tarafından felsefi metotla dönüştürülmesi/yorumlanması (*harrace*) ve ona başta teslis (üç uknum) olmak üzere bazı şeyler dahil edilmesi gibi, aynı tehlikenin İslâm için de söz konusu olması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî önceki filozofların yöntemiyle dinin yorumlanmasına müteaddid kereler dikkat çeker ve İslâm felsefecilerinin yaptığı şeyi bu çerçevede anlamlandırır. Dolayısıyla her ne kadar filozoflar

<sup>1</sup> Gazzâlî öncesinde de örneklerine rastlanan bu durumun onunla birlikte yaygın bir kanaate dönüştüğünü söylemek de mümkündür. Felâsifinin "dinin güçlü hasımları" olarak nitelendirildiği bir aktarım için bkz. Âmirî, 2013: 44.

<sup>2</sup> Harizm bölgesi yetiştirdiği düşünürlerle ünlüdür. Her ne kadar hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta Beltülhikme'de geçirmiş olsa da buraya nisbetle anılan en meşhur düşünür, astronom ve matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'dir (ö. 232/847). Bkz. Fazioğlu, 1997:16, 224-227; Baga, 2019:3, 370-372.

İslâm içerisinde olduklarını iddia etseler de İbnü'l-Melâhimî bu eserde onların kendi metodlarıyla İslâm dinine yaklaşımlarının geçersizliğini ortaya koymayı ve onların dini olmayan (*dakik*) ilimleri dolayısıyla onlara aldanma ve yönelme sebeplerini açıklamayı amaçladığını belirtmektedir. Ona göre İslâm tarihindeki son dönem filozofların (mütefelsefe) görüşlerini onların usulünce ele alan veya onların delillerini ve bunlara verilecek cevapları içeren bir kitap, kendi mezhep büyükleri dahil, kimse tarafından yazılmamıştır. Böylece o, İslâm kelâmcıları arasında daha önce yapılmayan bir iş yapmaya giriştiğini ifade etmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 3-4; ayrıca bkz. Koloğlu, 2020: 70-71).<sup>3</sup>

Gazzâlî'nin reddiyesi ile karşılaştırıldığında İbnü'l-Melâhimî'nin eseri i) kelâm sistematüğinde ele alınan konuların hemen tamamında felsefecilerin görüşlerini eleştirmesi, ii) felsefi söylemin İslâm akaidine aykırı olmayan zararsız taraflarıyla küfür ve bid'at olan zararlı taraflarını ayırt etme çabasına girmeksizin felsefeyi toptan reddetmesi ve iii) felsefecileri, Müslüman olduklarını iddia etmekle birlikte Müslümanlık'la ilgisi bulunmayan kişiler olarak gören sert tavrıyla ön plana çıkar (Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1/616-619. Bu iki reddiyenin karşılaştırıldığı başka bir değerlendirme için bkz. Griffel, 2016: 448). Bu eser üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Orhan Ş. Koloğlu da reddiye geleneği açısından bakıldığında *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'in i) Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden sonra bu konuda bilinen ilk eser olduğunu, ii) Mu'tezilî bir kelâmcının eseri olarak bu gelenek içerisinde bilinen tek eser olduğunu ve iii) reddiye geleneği içerisindeki en geniş kapsamlı eser olduğunu tespit etmektedir (Koloğlu, 2010: 24-25).

İbnü'l-Melâhimî Gazzâlî'den ismen bahsetmese de onu üstü kapalı bir şekilde zikreder ve kendisini felsefenin etkisinde kalmış bir âlim diye tanıtır. Onun Gazzâlî'ye yönelik olumsuz bakış açısında Gazzâlî'nin, hem Mu'tezile nazarında cebrî bir düşünce olan Eş'ariyye'ye mensup olmasının, hem de bâtinî kabul edilebilecek Neo-Platonik fikirlere sahip olduğu yönündeki algının da etkisi bulunmaktadır (Koloğlu, 2010: 84-86). Felsefecilerin görüşlerini daha ziyade ikincil kaynaklardan aktaran müellif, Meşşâî felsefe hakkındaki temel kaynağının ismini zikretmese de yaptığı alıntılarının tamamına yakını Gazzâlî'nin *Maķāşidü'l-felâsife*'siyle örtüşmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Melâhimî'nin ya doğrudan *Maķāşid*'i veya onun da dayandığı ortak bir kaynağı kullandığı söylenebilir (Koloğlu, 2016:1, 616-619; a.mlf., 2010: 70). Nitekim onun filozofların görüşlerini dikkate değer ölçüde objektif olarak aktarmasında, kullandığı bu kaynağın etkisini göz önünde bulundurmak gerekir.

Esasında bir Mu'tezilî bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî'nin felsefeye karşı bu toptancı red tavrı ilk bakışta şaşırıcı gelebilir. Zira Mu'tezilî gelenekte bu alanda bilinen tek eser olan *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'in Mu'tezile içinde felsefi düşünceye kapı aralayan Hüseyiniyye ekolünün bir temsilcisi tarafından kaleme alınmış olması dikkate değerdir. Ayrıca genel olarak Mu'tezile ekolünün İslâm dünyasında rasyonel düşüncenin temsilcileri olarak kabul edildikleri bilinmektedir. Öte yandan onların adalet ve va'd-vaîd prensipleri çerçevesindeki uluhiyet anlayışları, yaratmanın

mahiyeti ve Tanrı-âlem ilişkisi açısından bakıldığında, belli noktalarda filozoflara yakın bir düşüncenin ürünü olarak da değerlendirilebilir. Nitekim onların bu prensiplerindeki bazı detaylar tıpkı filozofların sudûr düşüncesinde olduğu gibi "ilahi zâta bir tür zorunluluk yükleme" olarak anlaşılıp yorumlanmıştır. Yine Mu'tezilenin madumun sabit olduğu anlayışı ve "şey'iyye" gibi bazı kavramlarının Meşşâî filozoflara etki ettiği düşünülmektedir (İbn Sinâ'ya kaynaklık etmesi açısından Mu'tezile de dahil olmak üzere Kelâm geleneğinde "şey'iyye" kavramı üzerine bir çalışma için bkz. Wisnovsky, 2000: 181-221, özellikle ilk bölüm, 182-200).

Mutezile ile felâsife arasında ilk planda akla yakın gelen bu yakınlığa rağmen İbnü'l-Melâhimî'nin şedid tavrı, bu ekolün kelâmın bir disiplin olarak kuruluşundan beri üstlendiği düşünülen temel rollerden biri olan "dini akideyi savunma" hassasiyetiyle ve müellifin yaşadığı dönem ve coğrafyada felsefeye olan rağbetin yarattığı potansiyel tehdit algısı ile ilişkilendirilebilir. Zira İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamaların bakılırsa felsefe bir bütün olarak İslâm'a yabancı bir kültürün ürünü olup diğer dini inançların adeta bileşkesi ve devamı niteliğindedir. Sabiilik, Maniheizm, Deysanilik, Mecusilik ve Dehrilik gibi düşüncelerde yer alan kozmik akıllar, gök cisimlerinin canlı oluşu ve yeryüzüne etkileri; Hıristiyanlıkta üç uknum'a dönüşen Tanrı-Akıl-Nefs üçlemesi gibi öğeler Müslüman dünyadaki filozoflarca da (*felâsife/mütefelsefe*) savunulmaktadır. Ayrıca Müslümanların inandıklarından farklı olarak, gerçek İslâm'ın kendi düşüncelerinde temsil edildiğini iddia etmeleri de Bâtınî karakterli Karimatilik ile örtüşmektedir. Yine onlar yukarıda zikredilen firkalarla birlikte Bâri Teâlâ'ya (ve varsaydıkları diğer kozmik varlıklara) fiillerinde zorunluluk nisbet etmektedir. Bu açıdan onlar İslâm dışı akımlardan biri olarak değerlendirilmelidirler. Zira tüm bu firkalarla birlikte onlar da cebrî bir anlayışta birleşirler (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 6-8. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları "ehli kıblenin cebrîleri" olarak nitelemesi hem onların düşüncesinin genel karakteri hem de onları İslâm toplumunun bir parçası olarak görüp görmediği ile ilgili tavrını ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. 2008: 51, 110). Öte yandan onların düşüncelerinin cebrîlikle birlikte bir diğer özelliği de bâtinî karakterde olmasıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 145, 206. İbnü'l-Melâhimî, nasların zahiri ile çelişen düşüncelerinin ancak bâtinî bir yorumla din içerisinde temellendirilmeye çalışıldığını düşündüğü için ilâhî hitabın bu türden bir yorumunu reddeden müstakil bir başlığı eserin sonuna eklemiştir. Bkz. 2008: 209-219). Dolayısıyla filozofların kendilerini Müslüman olarak tanıtmaları ve nassa bağlı olduklarını beyan etmeleri boş bir iddiadan ibarettir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 94, 112). Bu sebeple o, filozofların karşısına yerleştirdiği Mu'tezilî düşünceye ""Müslümanlar" (*el-müslimîn, 'ulemâi'l-müslimîn*) şeklinde atf yapar (Mesela bkz. İbnü'l-Melâhimî, 2008: 8, 9, 15, 16, 94, 95).

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin içine karışan ve İslâm felsefecilerinin (*felâsifeti'l-islam*) yorumlarını/anlayışlarını hak zanneden bazı fakihlerin (*mütefakkih*) türediğini bu kimselerin avama anlattıkları kıssaları filozofların sözleri ile süslediklerini ve böylece adeta onların görüşlerini âvama

<sup>3</sup> Dini olmayan ilimlerdeki yetkinlikleri sebebiyle filozofların metafizik konularında da yetkin zannedildiği konusunda Gazzâlî de tespittedir. Ona göre filozofların diğer ilimlerdeki yetkinliği, dini

konulardaki görüşlerinin de doğru olduğu şeklindeki bir yanılgıya yol açabilmektedir. Bkz. Gazzâlî, 1939/1358: 79-80.

sattıklarını ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların ortaya koyduğu fitne, mülhid Batnilerin fitnesinden daha büyüktür; zira âvam ise onların İslâm'a çağırıldığını zannederek onlara itibar etmektedir. Oysa onların âvâmı çağırıldıkları şeyin, nebilerin çağırıldığı şeyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu iddiasına dayanak olmak üzere İbnü'l-Melâhimî, Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberlerle bu filozoflara ve onların taklitçilerine cevap verdiğini, onları Müslümanların İslâm dininde inandıkları hakikate çağırıldığını ifade etmektedir. Zira onlar (filozoflar), her dönemde nebilerin [fikrî] düşmanı olmuşlardır. İbnü'l-Melâhimî, Mu'minûn 40/83 ayetini de aynı çerçevede delil olarak getirir ve resullerin açık delillerine (*beyyinât*) karşın kendi ilimleriyle övünen (*ferihû*) zümrenin, hakikat iddiasında bulunan filozoflar olabileceğini öne sürer. Zira kendilerinin sahip oldukları ilimleri bilmeyenleri küçümsemek onların adettir; peygamberlerin mucizelerine ve tevhidin apaçık delillerine karşı yaptıkları da bunun aynısıdır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, onların hatalarını/kusurlarını ortaya koymak, şüphelerini ortadan kaldırmak ve kendi tercihlerinin onların tercihlerine galip gelmesi için Müslümanların gayret göstermeleri gerektiğine dair kanaatini ortaya koyar (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 8). Bu durum, ilk dönem Mu'tezilesinde daha canlı örneklerini görebileceğimiz reddiye geleneğinin İbnü'l-Melâhimî'de canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın konusu açısından dikkate değer hususlardan bir tanesi de tıpkı Gazzâlî'nin reddiyesinde olduğu gibi *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'de de ana tartışma konularından birinin âlemin ezeliğine müteallik başlıklara ayrılmış olmasıdır.<sup>4</sup> Yirmi bölüm olarak planlanan eserde İbnü'l-Melâhimî, eserin telif amacı ve filozofların temel tezlerine yer verdiği mukaddimenin ardından konu yaratma düşüncesiyle doğrudan ilgili olan hudûs fikrine getirilir. Ardında İlahî sıfatlar, kelâmcılar ve filozofların ilâhî zâtın tabiatına yönelik tutumlarını ifade eden kâdir ve mücib fikri ile ilgili çeşitli başlıkların ardından filozofların İlk İlke'den varlıkların nasıl meydana geldiği hususu müstakil bir mesele olarak da ele alınır. Burada İbnü'l-Melâhimî, hudûs, irade, ilim, kudret, gaye ve mücib-muhtâr gibi kavramlar üzerinden bir taraftan filozofların yaratma görüşüne yer verip bunların kırıltı yapar, bir taraftan da kelâmcıların görüşlerine yer vererek filozofların eleştirilerini cevaplar.

Biz de bu kavramları esas alarak İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların yaratma görüşünü nasıl tasvir ettiğini ve bu görüşe ne tür eleştiriler yönelttiğini göstermeye çalışacağız.

### 3. Yaratma Bahsinde Filozoflarla Kelâmcıların Temel Ayrışma Noktaları

İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozoflarla kelâmcılar -ki, Müslümanlar olarak atıf yapılan bu zümreden Mu'tezile'nin anlaşılması gerekir- arasında en temel ayrım noktası, ikincilerin hak dinin temsilcileri olmaları, buna karşın ilk gurubun tümüyle İslâm dışı düşünce geleneklerini temsil etmesidir. Tartışma konusu olan bütün meselelere teşmil

edilebilecek şekilde filozoflarla kelâmcıların (ki, Müslümanlar olarak atıf yapılan bu zümreden Mu'tezile'nin anlaşılması gerekir) temel ayrım noktası, ikincilerin hak dinin temsilcileri olmalarına karşın ilkinin tümüyle İslâm dışı düşünce geleneklerini temsil etmesidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, İbnü'l-Melâhimî bu kanaatini *Tuhfe*'nin mukaddimesinde o denli güçlü bir şekilde vurgular ki, bu konuda herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak şekilde bu görüşü açıkça anlaşılır. Ancak onun değerlendirmesi bununla sınırlı kalmaz; filozofların kendilerini İslâm içinde konumlandıklarını göz önünde bulundurarak onların görüşlerinin içerik analizine de yer verir. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî, i) İslâm dışı olarak gördüğü bir düşünce yapısının görünüşte Müslümanların anlayışıyla uyumlu gibi görünen taraflarının aslında lafzî ortaklığa rağmen içerikte nasıl farklılaştığını göstermeyi, ii) bu farklılaşmanın altında yatan sebeplerden biri olarak ilahî zâtın tabiatına dair açıklamalarını ortaya koymayı ve iii) onların yaratma modeli olan sudûrun ilkeleri ve işleyişine dair iddialarındaki yanlışlıkları ortaya koymayı murad eder.

İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*'nin mukaddimesinde eserin yazılış gayesi etrafında yaptığı genel açıklamanın ardından âlemin hâdis oluşu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konulardaki görüşlerinden başlayarak İlk Akıl'dan Onuncu Akıl'a değin varlık hiyerarşisi, feleklerin ve insanın soyut nefis sahibi olmaları, peygamberlik, yetkinleşme için toplumsal yaşamın gerekliliği, sevap ve ceza (*ikâb*), saadet ve mutsuzluk (*şekâvet*) başlıklarında filozofların görüşlerinin dakik bir özetine girişir ve bu görüşleri, "İslâm'ın ve Şeriatın kavâidi ile uyuşmayan iddialar" olarak değerlendirir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4-6). Bu özlü sunum, filozofların görüşünün genel çerçevesini sunması ve bu görüşlerin dayandığı temel ilkeleri belirlemeye imkân vermesi açısından önemlidir. Böylece onların kelâmcılardan (aslında Müslümanlardan) ayrıştıkları noktaların tespiti mümkün hale gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin sunumunun yaratma ile alakalı kısımları dikkate alındığında onun çeşitli ayrışma noktaları tespit ettiğini görmek mümkündür. Öncelikle onun altını çizdiği ayrışma noktalarının neler olduğuna bakmak gerekir.

#### 3.1. "Hudûs" Kavramının Farklı Anlaşılması ve Yaratmanın Ezeliği Fikri

İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla yaratma bahsinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki görüş ayrılığının dayandığı noktalardan ilki "hudûs kavramıdır. Kelâmî düşüncenin merkezi kavramlarından biri olan ve yaratan-yaratılan ikiliğini açıklama üzere kullanılan temel ontolojik karşıtlıklardan biri olan kadîm-hâdis ayrımında yer alan bu kavram, filozoflar tarafından farklı bir anlam içeriğiyle kullanılmaktadır. Onun tespitine göre filozoflar da âlemin muhdes olduğunu kabul ederler, ancak onların çizdiği çerçevede hudûs kavramı zamansal içeriminden arındırılarak illiyet ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Buna göre muhdes olmak, kendi zâtı sebebiyle değil de illeti dolayısıyla mevcut

<sup>4</sup> Daha önceki bir çalışmamızda âlemin ezeliği probleminde ve problemin tarihi arka planına yer vermiştik. Bkz. Baga, 2019: 211-216. Bu çalışmada daha çok Eş'arî kelâmını merkeze alacak şekilde âlemin ezeliği üzerinden kelâm-felsefe farklılaşması formüle edilmişti. Ancak söz konusu formülasyonun buraya taşınması da mümkün görünmektedir. Zira özellikle zât-sıfat ilişkisine dair açıklamaları paranteze alırsak, kelâm geleneğinde yaratmanın izahı ve karşıt açıklamalara getirilen eleştirilerin çok büyük oranda örtüştüğü görülebilir. Nitekim hem Eş'arîler hem de Mu'tezile âlemin

yaratılışını ilim, irade ve kudret sahibi bir failin yokluktan varlığa çıkarması olarak anlamakta ve "fail-i muhtar" bir yaratıcı fikrini savunmaktadır. Felsefe ile tüm etkileşimlere karşın bu açıklama çerçevesinin kelâm tarihi boyunca korunduğunu söylemek mümkündür. Burada paranteze alınan hususlar her ne kadar iki kelâmî ekol arasındaki tartışmada önemli olsa da filozoflarla tartışılan bağlam açısından bunun ikincil bir değere haiz olduğu görülür.

olmak anlamına gelir. Dolayısıyla hâdis varlık, filozofların mümkünü'l-vücûd kavramıyla örtüşecek bir anlam kazanmaktadır. Bu yeni anlamıyla hudûs, kelâmî lüteratürdeki “üzerinden zaman geçmiş olmak” ya da “kendisini yokluğunun öncelendiği şey” in aksine, “ezelî dahi olsa bir illetin malûl olan şey”i ifade etmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4, 15-17).

Filozofların bu açıklamaları, yaratmanın ezeli olabileceğini ortaya koyar. Ancak onlar ezeli yaratmayı sadece mümkün görmezler, aynı zamanda zorunlu olarak değerlendirirler. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların ezeli hudûsu nasıl delillendirdiklerine de yer verir. Onların deliline göre bir hâdisin sebepsiz meydana gelmesini düşünmek imkânsızdır. Şayet sebep mevcut olup hadis şey meydana gelmemişse, buradan hadis varlığı için ilave bir şeye ihtiyaç duyulduğu sonucu çıkar. Bu durumda da bu ilave durumun neden daha önce değil de şimdi ortaya çıktığı sorulur ve burada başka bir sebebe de ihtiyaç duyulduğu anlaşılır. Aynı şey bu ilave sebep için sorulur ve sebepler bu şekilde birbirini takip ederek sonsuza kadar gider. Bu ise her biri hâdis olan ancak parçaları birbirinin sebebi olan bütünü hadis olmadığı hareketlerle olur. Bu durumda o, hudûsunun başlangıcı olmayan bir hadistir. İbnü'l-Melâhimî burada hadis sebebi ile ne kastedildiğini sorgulayarak cevap verir. Buna göre i) eğer onun hudûsunu zorunlu kılacak bir sebep kastediliyorsa, bu kesinlikle kabul edilemez; zira tüm hadisler Kâdir-i Muhtar'da son bulmakta ve o da fiillerini aksi de mümkün olacak şekilde (*alâ ciheti's-sıhhati*) irade ile yapmaktadır. Çünkü filozofların iddiasının aksine Kâdir-i Muhtar, şartların oluşması durumunda fiilin varlığını zorunlu kılmaz. ii) Eğer sebep ile hadis meydana geleceği bir asıl olması gerektiği kastediliyorsa, bu da kabul edilemez; zira Kâdir-i Muhtar'ın fiili vasıtasız olarak ortaya çıkmakta veya O'nun doğrudan icad ettiği sebebin sonucu olarak meydana gelmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 24-25, 51-52).

İbnü'l-Melâhimî, “güçlü” diye nitelendirdiği onların bir delilini de aktarmaktadır. Söz konusu delili o, İlâhî zâtın tabiatına dair görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ortaya koymak üzere aktarsa da bu delil aynı zamanda yaratmanın neden ezeli kabul edildiğini de göstermektedir. Bu delile göre, öncelikle Tanrı'nın ezelde yaratmaya kâdir olup olmadığı sorulur. Burada ikinci seçeneği kabul etmek O'nun hiçbir zaman yaratamayacağı anlamına geleceğinden ilk seçenek doğru olur. O, yaratmaya ezelde kadirdir; bir sebeple (amaçla değil) yaratmıştır; bu sebep de ezeldir; o halde yaratma da ezeldir. İbnü'l-Melâhimî, bu delile şöyle cevap verir: Kâdir icab üzere değil tercihe göre iş yapar; tercihe dayalı fiil ise ancak öncesinde yokluğun bulunmasıyla mümkündür. Böylece O, onu yokluktan varlığa çıkarır. Ayrıca Kâdirin fiile yönelik motivî (*dâ'i*) de fiili zorunlu kılmaz, dolayısıyla Kâdir fiile yönelik motivî fiilden çok önce de taşıyabilir. Dolayısıyla Kadîm'in ezeli olarak ihdâsa kâdir olması ve buna yönelik motive sahip olması, O'nun ezelde fâil olmasını gerektirmez. Ayrıca Kâdir olmak ile fâil olmak farklıdır. Kâdir olmak tek başına yeterli değildir, bununla birlikte motivin bulunması, karşıt motivlerin (sarîf) olmaması ve engellerin kalmış olması gerekir. Bunun yanı sıra fiilin de zâtı itibarıyla imkânsız olmaması gerekir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 52-53). Filozoflar aynı delili faillik üzerinden de kurmaktadır: Eğer O ezelde fâil değilse ya zâtı itibarıyla ya da bir illet sebebiyle fail değildir ki, her iki durumda da o hiçbir zaman fail olmaz.

Dolayısıyla o ezelde fâildir. İbnü'l-Melâhimî bu kez imkânsızlığı sebebini fâilden fiile kaydırarak delile itiraz eder. Buna göre O'nun ezelde fâil olmamasının sebebi fiilin ezeli olarak var olmasının imkânsızlığıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 56).

Hudûs kavramındaki bu farklılaşmanın yanı sıra İbnü'l-Melâhimî âlemin hudûsu ile ilgili diğer bir meselede de filozofların farklı düşündüğünü belirtir. Buna göre onlar, âlemin vücûdu ile onu halihazırda bulunuşunu (husûl) kastederler. Bu ise onu oluşturan cüzlerin ona özgü bir biçimde bir araya gelmesi demektir. Zira âlemdeki şeylerin vücûdu, onların cüzlerinin varlığına bağlıdır, yani varlığının sebebi cüzlerdir. Ancak bu cüzler birbirlerinden farklı olduğu gibi bütünden de farklıdır. O halde onlara göre vücûd bulmak, cüzlerin yeni bir sûret kazanmasından ibarettir. Böylece İbnü'l-Melâhimî, bu anlayışta vücûd kavramının yokluktan sonra varlığa çıkmak anlamının terkedildiğini, kavramın bu anlamla bağının koparıldığını, belirtir. Buna göre âlemin vücûdu denildiğinde onu oluşturan cüzlerin âlem şeklinde bir araya gelmesi anlaşılır. Bu da isim ortaklığı olmasına karşın kavramın içeriğinin kelâmcılardan farklı şekilde inşa edildiği noktalardan bir diğeridir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 28-29).

### 3.2. İlâhî Zâtın Tabiatı ve Sıfatları: Mucîb mi, Muhtâr mı?

İbnü'l-Melâhimî'nin belirlediği ikinci ayrışma noktası, âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmekle birlikte bu muhdisin niteliğine dair farklı bir çerçeve ortaya koymalarıdır. Buna göre filozoflar da âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim onlara göre Tanrı, ay feleğinin altında bulunan oluş-bozuluş âlemine değin uzanan tüm varlıkların silsile yoluyla sebebi olan zorunlu ilk sebeptir. Dolayısıyla O'nun zâtı “İlk İlet” ve “İletlerin İleti” olarak isimlendirilmiştir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 4). İbnü'l-Melâhimî'nin bu tespiti önemlidir, zira filozoflar nedenselliği hem varlığın hem de bilginin ilkesi olarak belirlemişlerdir ve onların bu meseleyi nasıl açıkladıkları da yine illet-malûl ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu meselede ayrışma konusu olan husus, bahsi geçen illet oluşun bir tür irade ve tercihle mi yoksa zorunlulukla mı gerçekleştiği noktasındadır. Filozofların görüşüne göre Tanrının illet oluşu, kelâmcıların iddia ettikleri gibi irâdî durum olmayıp, icab yoluyla gerçekleşmiştir. Nitekim daha sonra bu durum “mucîb bi'z-zât” olmak şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Konuyu müstakil bir başlıkta ele alan İbnü'l-Melâhimî burada iki kavramın farkına odaklanır. Buna göre Kâdir, aksi de mümkün olacak şekilde (alâ ciheti es-sıhhati) fiillerini yapandır. Yani onun kudretinin yöneldiği şey (makdûr) varlığa gelmeden önce kendinde mümkün olup gelecekte de onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih bulunmadığı halde müessirin onu var kılması ya da kılmaması mümkün ise, bu müessire Kâdir denilir. Kâdir eğer fiilin varlığını yokluktan bir sebeple -ki bu sebep ya onun varlığının kendisine faydalı olması ya da kendinde faydalı olmasıdır- daha iyi (hayr) olarak değerlendirirse, onun varlığının faili olmayı olmamaya tercih eder. Böylece o şeyin varlığı yokluğuna tercih edilmiş olur. Mucîb'de ise zâtıyla bir şeyin varlığını zorunlu kılma durumu söz konusudur; dolayısıyla engeller ortadan kalktığı zaman onun

için fiillerinde var etme-etmeme gibi seçenekler bulunmamaktadır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 48-49).

İbnü'l-Melâhimî, kelâmcıların (Müslümanlar) Kâdir-i Muhtâr kabulünün aksine filozofların İlet-i Mûcibe görüşünü tercih ettiklerini belirtir ve filozofları bu görüşü tercih etmeye götüren akıl yürütmeyi şu şekilde sunar: Fâillğin bir kasıt ve gaye gözetmeksizin olması daha üstün ve daha iyidir. Zira ateş ve güneş gibi tabiatıyla fiillerini ortaya koyan varlıkların aksine insan örneğinde olduğu gibi irade ile iş gören varlıklar da söz konusudur. Ancak bir gaye ile iş gören faillerde (i) bu gaye, fillin yapılmasını yapılmamasına tercih ettiren (*müreccih*) şeydir ve (ii) fiillerinde bu şekilde bir gaye güden failer yetkin değildir (*nâkis*); çünkü onlar kendinde yetkin (kâmil) olmayıp bu gaye ile yetkinleşirler. Burada Tanrının kendisine değil başkalarının faydasına olmak üzere fiilde bulunduğunu söylemek yanlış olacaktır, zira başkasına fayda vermek şayet fayda vermemekten daha evlâ ise (iii) fail başkasına fayda vermekle kendine de fayda vermiş olur; kendisine dönen bir fayda yoksa bu durumda başkasına neden fayda verdiği sorusu sorulur. O halde başta belirtildiği üzere, kendisinden fiillerin zorunlu olarak meydana geldiği ve bir gaye gütmeksizin başkasına varlık veren fail daha üstün ve daha iyidir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 9).

Filozofların gayenin müreccih olduğu konusundaki öncülünü (i) kabul eden İbnü'l-Melâhimî, ikinci öncülü (ii) ise isabetli bulmaz. Çünkü fiildeki amaç, sırf başkalarının iyiliği şeklindeki hikmetli bir gaye ise iddia edildiği gibi gayeli iş yapmak failin yetkin olmadığı anlamına gelmez; aksine yetkinlik, fazlalık ve cömertlik ifade eder. Nitekim akıllı kimseler de bu şekilde iş gören birini överler; gayesi ihsan olmayan birini ise ayıplar ve bunu riyakarlık olarak nitelerler. Dolayısıyla (iii) ihsanda bulunmak kendinde iyiliktir ve varlığı yokluğundan evlâdır. Fâilin gayesi bu olduğunda, bu onun için yetkinliktir. Filozoflar da varlığın Yüce Yaratıcıdan meydana gelmesini, onun meydana gelmemesinden evlâ görmüşler ve bunu Yaratıcıya dönük bir iyilik olarak değil, olmasını olmamasından kendinde daha iyi bir durum olarak değerlendirmişlerdir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 9-10).

Bu noktada İbnü'l-Melâhimî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki cömertlik (*câd*) tanımına (bkz. İbn Sînâ, 1392/1434: 296-297) yer verir ve tanımda yer alan "gaye gütmeksizin" kaydını failin kendisine dönmeyen faydaları da içerecek şekilde mutlak olarak anlaşılmasını doğru bulmaz. Ancak başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflar, ifadeyi mutlak kullanarak böylesi bir durumda da fâile daha önce sahip olmadığı bir faydanın dokunduğunu, bunun da medh ve tazim olduğunu belirtirler. İbnü'l-Melâhimî bu itirazı da gözden kaçırmaz ve şöyle cevap verir: "Burada fâil fiili sebebiyle değil bizâtihi yetkindir. Zira O'nun zâtının fiili yapmakla bir sıfat kazanması mümkün değildir; aksine fiilin ortaya çıkması için failin zâtının önceden belli bir yetkinliğe sahip olması gereklidir." Böylece İbnü'l-Melâhimî, tartışmayı sıfatın mı yoksa fiilin mi önce olduğu noktası çekmekte ve fiil ile zâtın kemali arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî benzer bir durumunun karşı iddia olarak filozoflara da yöneltebileceğini, yani fiillerinin zorunlulukla yapan failin

yani mücibin de mücebiyle yetkinleştiği iddia edilebilir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 10-11. Tartışmanın detayları ve İbnü'l-Melâhimî'nin ulaştığı sonucun çelişkili olduğu iddiası için bkz. Koloğlu, 2010: 105-106). Filozofların anlayışının tersine İbnü'l-Melâhimî, hem fâilin yetkinliğinin hem de cömertliğinin kriteri olarak fiilin bir gayeye matuf olması gerektiği kanaatindedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 103-104).

Yine İbnü'l-Melâhimî, kelâmcıların tarafından iradî fiil konusunun, insanın fiilde bulunup bulunmamaya yönelik tercihinde olduğu üzere, kendisine dair bilgisinden hareketle zaruri bir bilgi olarak değerlendirdiğini belirtir. Bu çerçevede iradî fiil, hem yapıp hem de yapmama şeklinde iki yönlü tesirin icra edebildiği fiildir ve burada bir zorunluluktan söz edilemez. Esasında filozoflar da tabii ve iradî kuvve ayırımı yapmaktadırlar, ancak onlar iradî kuvvetin tek yönde zorunlu olarak işlediğini kabul ettikleri için bu ayırım sözde kalmıştır. Dolayısıyla onlar iradî kuvveti tabii kuvvetle eşitlemektedirler ve onların fiillerin Allah'tan zorunlu bir şekilde meydana geldiğini söylemeleri bu durumla ilgilidir. Bu sebeple filozoflar da tıpkı ehl-i kiblede olan cebrîler gibidir ve bu, teklifin anlamını ortadan kaldıran bir yaklaşımdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 50-51).

İbnü'l-Melâhimî, filozofların icab düşüncesine temel teşkil eden bir diğer husus olarak onların ilâhî irade ve kudreti özdeş kabul eden ve bunları ve bilgiye irca eden yaklaşımları olarak belirler. Zira felâsifenin sudûr fikri göz önünde bulundurulduğunda, varlığın Tanrı'nın kendini bilmesi ile O'ndan zorunlu olarak taşmaktadır. Bu süreci onlar, Tanrının kendini bilmesi, kendisinden sadır olanları bilmesi ve iradesinin de bu yönde olması şeklinde nitelenmektedirler. Bu açıklamada irade, kudret, bilgi ve dolayısıyla yaratma bir ve özdeş şeyler olarak ortaya konulur (Bkz. İbn Sînâ, 1985: 286-287; a.mlf. 1404h: 19). Ancak İbnü'l-Melâhimî, irade ve bilginin özdeşleştirilmesine karşı çıkar ve bilginin olduğu yerde iradenin zorunlu olarak bulunmadığını izaha girişir. Ona göre filozofların Tanrının fiillerinde gaye bulunmadığını söylemeleri aslında O'nun iradesi olmadığını anlamına gelmektedir. Kaldı ki böylesi bir özdeşlik kurmak, Tanrıya zorunluluk yüklemek anlamına geldiği gibi küfür, cehalet gibi çirkin şeylerin de O'nun iradesinin neticesi olarak görmek de demektir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 92-93, 95).<sup>5</sup>

Hudûs meselesi ile birlikte ilâhî zâtın tabiatına dair bu mesele, İbnü'l-Melâhimî'nin yaratma konusunda belirlediği iki temel mesele olup, eleştirilerini bu görüşler etrafında sıralamıştır. İlke düzeyindeki bu ayrışmalar ve eleştirilerin ardından filozofların yaratma modelinde sundukları açıklamalara yönelik değerlendirmelere geçilebilir.

#### 4. Sudûr Fikrinin Dayandığı Esaslar, Sudûrün İşleyişi ve Eleştirisi

İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak sundukları sudûr teorisinin tasvirini ve dayandığı ilkelerin eleştirisini *Tuhfe*'nin çeşitli başlıklarında ele alır. Eserin daha ilk bölümünde bu görüşün kısa bir sunumunu yapılmaktadır. Buna göre Yüce Allah İletlerin İleti olduğundan onun zâtının var kıldığı (evcebe) ilk şey akıldır.

<sup>5</sup> İbnü'l-Melâhimî'nin kabih şeylerin Allah'ın iradesine bağlanması itirazının Mu'tezilî anlayıştan kaynaklandığını, ancak iradenin ilimden ayrı olduğu fikriyle de Hüseyinî gelenekten ayrıldığı yönündeki bir

değerlendirme için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, 2010: 189-191 (224 ve 228 nolu dipnot).

Ardından bu akıl başka bir akıl ve nefsi, sonra da bu akıl başka bir akıl bir ve feleği var kılar ve bu, akıllar on sayısına, felekler de dokuza ulaşıncaya kadar devam eder. Onlara göre bu akıllar meleklerdir ve onlar maddeden uzak basit varlıklardır. Yüce Allah'ın zâtı mahza hayırdır ve İlk Akıl'a onu feyzeder. İlk Akıl İkinciye, oradan da Onuncu Akıl'a kadar bu feyiz devam eder. Ayrıca Akıldan nefse de hayr feyzedilir. Nitekim onlar feleklerin nefsi olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre felekler, düşünen (*nâtık*) varlıklardır ve Yüce Allah'a yaklaşırlar (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 5).

On ikinci babda konuyu müstakil olarak ele alan İbnü'l-Melâhimî, bu kez sadece tasvirle yetinmeyip sudûrun dayandığı ilkeler ve onun işleyişi ile ilgili değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Buna göre filozoflar için İlahiyât alanındaki ana mesele her yönde mutlak bir olan İlk'ten çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklayabilmektir. Onlar, İlk'i "mutlak varlık" ve "zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd*) olarak; diğer tüm varlıkları ise "mümkün varlık" (*mümkünü'l-vücûd*) olarak işe başlarlar ve Zorunlu, mümkünün sebebi kılarlar. Buna göre mümkün varlığın iki yönü söz konusu olacaktır: i) Başkasından gelen zorunluluk yönü ve ii) kendinde sahip olduğu imkân yönü. Sırasıyla sûret ile maddeye benzeyen bu yönlerden ilkinden mücerred akıl meydana gelir. Bu aklın zorunluluğu İlk'ten, imkânı ise kendindedir. Bu durum çokluk ifade eder ve böylece akıldan bu çokluk sebebiyle çokluk meydana gelir ve bu durum varlıklar aleminin en alt tabakasına kadar sürer. Mevcûdâtın kısımları olan akıllar, nefisler, cisimler ve arazlar işte bu şekilde meydana gelmektedir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 130).

Bu şemada İlk Akıl'daki itibari çokluğun zorunluluk tarafı imkân tarafından daha üstün kabul edilir. "Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesi gereği aklın malûlü olan akıl ve nefisten ilki zorunluluk yönünün sonucu, ikincisi ise imkân yönünün sonucu olarak vaz edilir. Her ne kadar akıllar on adet, feleklerin sayısı dokuz adet olarak kabul edilse de feleklerin sayısının rasat ile belirlendiğinden sayılarının daha fazla da olabileceği, böyle bir durumda akılların da aynı şekilde fazla olacağı görüşü benimsenmiştir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131).

İbnü'l-Melâhimî, delilsiz hükümler olarak nitelediği bu açıklamaya çeşitli itirazlar yönelir. Bunların ilkinde o, Allah'ın var ettiği ilk varlığın akıl değil de nefis olduğu söylenerek itiraz edilebileceğini belirtir. Şayet nefsin hem doğrudan yaratıcının fiili olmak hem de aklın faili olmak için yeterli mertebede olmadığı söylenerek cevap verilecek olursa, akıllarda var olan iki yönün daima böyle devam etmesi gerektiği, ondan çıkan hiçbir varlıkta ikiden fazla yön bulunmaması gerekir diye cevap verilir. Nitekim örneğin insanda; cisim olmak, düşünen canlı olmak (*nâtık*), iradi hareket etmek gibi pek çok yön bulunmaktadır; ancak bunların nereden kaynaklandığı sorulmalıdır (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131).

Onun diğer bir itirazı, akılların silsilesinin neden Onuncu Akıl'da durduğu, neden önceki akıllarda olduğu gibi yeni bir akıl ve nefis meydana gelmediği şeklindedir. Öte yandan filozoflar tüm gök akıllarının yetkinlik yönünden ortak olduklarını kabul ettiğine göre, bunların birbirlerinden ayrılıp ayrılmadığı sorgulanabilir. Onların birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek, akılların maddeden uzak oldukları ilkesine aykırıdır, zira onların cins (akıl olmak) ve fasıldan (her birinin zâtî özelliği) bileşik oldukları ortaya çıkacaktır

ki, bu durumda her bir aklın üç gereğinin olması gerekir; eğer onlar arasında bir ayrım olmadığı söylenirse, bu durumda her birinin neden farklı tabiatla olduğu sorulur, zira filozoflar feleklerin farklı tabiatlı olduğunu iddia etmektedirler (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 131-132).

İbnü'l-Melâhimî, sudûr'un temel kabullerinden biri olan "Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesini de tartışmaya açar. Buna göre eğer malûllerde imkânın vücûbdan daha üstün olduğu, zira imkânın onlar için zâtî olduğu ve zâtî olanın da daha üstün olduğu pekâlâ iddia edilebilir. Zorunlu Varlık'ta vücûb zâtî olmasına karşın diğer varlıklarda imkân zâtî, vücûb ise bir başkası dolayısıyla, dolayısıyla başkasına ihtiyaç duyar. Tıpkı illetin malûlden üstün olması gibi burada da ihtiyaçsız olan muhtaç olandan daha üstü olduğu itirazı yöneltilebilir (İbnü'l-Melâhimî, 2008: 132).

Sudûr şeması ile ilgili önemli bir eleştiri de Onuncu Akıl'dan meydana gelen çokluk ile ilgilidir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre eğer bu çokluk Onuncu Akıl'ın eseri ise, onların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi geçersiz olur; eğer çokluğun buradan çıkması mümkün görülüyorsa bunların vasitasız bir şekilde Yüce Allah'ın zâtından çıkması da mümkün demektir. Yine sûretlerin Onuncu Akıl'dan (*vâhibu's-suver*) geldiği söylendiğinde bu durum, onların daha aşağı varlıkları gaye edindiğini (*ihtemme*) ve dolayısıyla onlardan daha aşağı seviyede olduğu anlamına gelecektir.

## 5. Sonuç

Bu İslam düşünce geleneğinde tercüme hareketleri sonrasında yeni bir zümre olarak ortaya çıkan felâsife, hem kendilerini dayandırdıkları ve öğretmenleri olarak gördükleri kadim kültür mensupları sebebiyle hem de düşünceleri içerisinde yer alan kimi dolayısıyla çeşitli reaksiyonlarla karşı karşıya kalmıştır. İrili ufaklı çeşitli risalelerle başlayıp en bilinen örneği Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü ile devam eden bu reaksiyonlardan biri de Gazzâlî'nin eserinden kısa bir süre sonra kaleme alınan ancak gerek metod gerekse de içerik olarak farklı olan İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eseridir.

Felsefeyi bir bütün olarak İslâm dışı olarak değerlendiren ve onun karşısına kelâmcıları değil Müslümanları yerleştiren İbnü'l-Melâhimî, Gazzâlî'nin aksine çok daha şedid ve kapsamlı bir eleştiri yapar. Bu eleştirisinde ön plana çıkan hususlardan biri de filozofların yaratma görüşü ya da âlemin ezeliyeti meselesidir. Pek çok meseleyi bünyesinden barındıran bir problematik görünümünde olan bu konuda İbnü'l-Melâhimî ilk olarak hudûs kavramındaki ortaklaşmanın aksine, mefhumda bir farklılaşma olduğunu ve filozofların bu kavramı zamansal içeriğinden arındırarak kendi imkân kavramlarıyla örtüşecek bir anlamda kullandıklarını belirler. Benzer şekilde onlar, varlığa gelmeyi mevcut maddenin farklı bir şekilde bir araya gelmesi olarak anlayıp kavramın yokluktan meydana gelme ile bağını koparmışlardır. İkinci olarak da filozofların ilâhî zâtın tabiatına dair icab görüşünün Müslümanların görüşüyle ayrışmanın ikinci ayağını teşkil ettiğini belirler. Detaydaki bazı argümanlar ve açıklamalarda çeşitli farklılıklarla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin klasik kelâmcı pozisyonu müdafa ettiği, Fâil-i Muhtâr yaratıcı ve zamanda yaratılmış âlem fikirlerinden taviz verdiği görülmektedir. Mu'tezile mezhebine mensup bir kelâmcının Eş'arilerin

eleştirilerinden daha sert bir tavır takınması, öncelikle yaşadığı Harizm bölgesindeki kimi dini çevrelerin felsefeye yoğun bir şekilde rağbet etmelerinin yarattığı tehdit algısı ile ilgili olmalıdır ve büyük oranda konjonktürel okumaya elverişlidir. İkinci olarak bu sert tavır, ilk dönemden itibaren dini akideyi savunma görevini üstlenen ve kelâm disiplini inşa eden bir ekolün mensubu olmakla ilişkilendirilerek okunabilir.

Ayrıca İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak takdim ettikleri sudûr düşüncesinin ilkesi ve işleyişine dair açıklamaları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmakta ve bu şemada kesinmiş gibi sunulan ilkelerin zıddını iddia etmenin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o da İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerinin kesinlikten uzak olduğu noktasına vurgu yapmaktadır.

### Kaynakça

- Alper, Ö.M. (2012) "İslâm Felsefesi'ne Giriş". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan. (2103). *Kitâbu'l-Emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Baga, E. (2019). "Hârizmî". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 3/370-372. Ankara: İSAM Yayınları.
- Baga, M.S. (2019). "Âlemin Ezeliliği Tartışmalarına Muhyiddîn el-Karabâğî'nin Katkıları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 211-227.
- Fazlıoğlu, İ. (1997) "Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/224-227. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. (1939/1358). *el-Munkız mine'd-dalâl*. nrş. Cemil Saliba & Kamil Ayyad. Dımaşk: Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî.
- Griffel, F. (2016). "Theology Engages With Avicennan Philosophy: al-Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa and Ibn al-Malâhimî's Tuḥfât al-Mutakallimîn fî l-Radd 'alâ l-Falâsifa". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 435-455. Oxford: Oxford University Press.
- İbnü'l-Melâhimî. (2008). *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. nrş. Hassan Ansari & Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin.
- İbn Sînâ. (1392/1434). *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Mücteba Zerâî, Kum: Bustâne Ketâb.
- İbn Sînâ (1985). *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*. nrş. Macit Fahrî. Beyrut: Dârul-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Sînâ. (1404h). *et-Ta'likât*. nrş. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî.
- Koloğlu, O.Ş. (2016). "İbnü'l-Melâhimî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/616-619. İstanbul: TDV Yayınları.
- Koloğlu, O.Ş. (2010). *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tefik Yücedoğru vd., 203-210. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Wisnovsky, R. (2000). "Notes On Avicenna's Concept Of Thingness (Say'iyya)". *Arabic Sciences and Philosophy*. 10, 181-221.



## Extended Summary

In the tradition of Islamic thought, it is possible to trace the history of the refusals written against the thoughts of the philosophers (falāsifa) back to the early periods. Until al-Ghazālī (d. 505/1111) they were considered as one of the Islamic sects, but with his Tahāfut al-Falāsifa, they described as "adversary" for the first time. Although al-Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifa is the book written on this subject and has the most widespread effect, other Muslim theologians (Mutakallimīn) has also written extensive criticism. One of them is Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141), who lived in the region of Harizm. His work titled Tuḥfat al-Mutakallimīn fī l-Radd 'alā l-Falāsifa was recently found and published. Ibn al-Malāḥimī, one of the last scholars of Mu'tazilite, criticizes philosophers more harshly and comprehensively compared to the criticisms of al-Ghazālī and sees philosophy as a whole outside of Islam. Just like al-Ghazālī, he expressed his views, especially targeting Ibn Sīnā (d. 437/1038), whom he regarded as the chief of philosophers. From the first part of the work, the concept of hudus makes evaluations about the nature of the divine person and the principles and functioning of the emanation (ṣudūr) process, which is the creation model of the philosophers, and includes content analysis of these views.

The purpose of the writer in Tuḥfa is to warn against the philosophy that is spreading in Muslim society and whose purpose is to distort Islam from its essence. One of the important issue emphasized in this framework is the explanations of philosophers about creation. Evaluating their explanations on this subject, Ibn al-Malāḥimī believes that the philosophers, which he sees as the representative of non-Islamic thought traditions, differ from theologians, namely Muslims, in two important points: i) different interpretation of the concept of "huduth" and ii) the explanation of the nature of the Necessary Being as necessitation (tjāb).

Ibn al-Malāḥimī states that regarding the first issue, philosophers also accept that they are the creators of the world. However, within the framework drawn by them, the concept of hudūs has been cleansed from its temporal content and understood in relation to the causality. According to this, being in means means being present not because of its own person but because of its cause. Therefore, the existential entity gains a meaning that can coincide with their concept of mumkin al-wujūd. In this new sense, huduth refers to "something that is the result of a cause, even if it is eternal," as opposed to "the thing created in time" or "what is preceded by absence" in the theological literature. This indicates that although there is a common name, the content of the concept is constructed differently from the mutakallimūn.

In the second issue, philosophers, according to him, accept that the world has a creator. As a matter of fact, according to them, God is necessary being and the first necessary cause, which is the cause of all beings, both sublunar and supralunar parts. Therefore, His is called "The First Cause" and "The Cause of causes". However, here, the point of separation with the theologians here is at the point of whether the aforementioned malady takes place by some kind of will and choice or by necessity. According to the philosophers, God's giving rise to other beings was not by will, as the theologians claim, but by necessitation (tjāb). As a matter of fact, they have made a conceptualization as "mujīb biz al-zāt" in accordance with this understanding. In regard to Ibn al-

Malāḥimī, the reasoning that leads philosophers to this conclusion is based on the acceptance that acting without intent and purpose is superior and better. In this context; a) the purpose is the thing that gives preference (murajjih), and b) the perpetrators who pursue such a purpose in their actions are not competent (nākis). Here, saying that God acts not for himself but for the benefit of others is also considered to benefit himself by benefiting others and therefore to become competent with this purpose.

Although Ibn al-Malāḥimī accepts the premise that the purpose is the thing that gives preference, he does not find the remaining part of the proof to be appropriate. Because, according to him, if the purpose in the act is just a wise aim in the form of the well-being of others, doing purposeful work as claimed does not mean that the perpetrator is not competent; on the contrary, it expresses competence, excess and generosity. This is good in himself and his being is better than his absence. As a matter of fact, the Philosophers also think that the emergence of existence from the Supreme Creator is better than not to emerge, and they considered this not as a favor to the Creator, but as a better situation in itself than not to happen.

Ibn al-Malāḥimī also includes the description of the theory of emanation (ṣudūr) presented by the philosophers as a model of creation in various titles of Tuḥfa and the criticism of the principles on which it is based. In the first section of the book, their view about emanation is presented in brief way, and in the twelfth section, the subject is discussed separately and this time, the principles on which emanation is based and evaluations on the emanation process are also included. Ibn al-Malāḥimī does not find the evidence sufficient for many issues in the emanation scheme and he called these views as "provisions without evidence".

For example; It states that it can be objected by saying that the first existence created by God is not an intellect but a soul. Again, various objections are expressed such as why the multiplicity aspects in intellects do not always continue in the same way, how these aspects are limited with two, why the sequence of intellects stands in the Active Intellect and that a new intellect and soul do not emerged as in the previous intellects. Along with this, Ibn al-Malāḥimī brings to the discussion the principle of "the superior comes from what is superior", which is one of the basic assumptions of emanation. Accordingly, it can be argued that contingency (imkān) is superior than necessity (wujub) for contingent beings, because it is essential for them and the essential one is superior than others. And finally, Ibn al-Malāḥimī thinks that when the multiplicity in the material world is accepted as the result of the Active Intellect, their metaphysical rule "from the One, only one proceeds" (lā yaṣdur 'an l-wāḥid illā l-wāḥid) will be incorrect. If Active Intellect can be direct cause of everything on this world and the emergence of multiplicity because of this cause; then, God is not the direct cause of only one effect and the indirect cause of everything else, rather, he could be considered the direct cause of everything.