

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
PUBLICATIONS OF THE FACULTY OF LETTERS, ISTANBUL UNIVERSITY

İSLÂM TETKİKLERİ DERGİSİ

(REVIEW OF ISLAMIC STUDIES)

Kurucusu :
Ord. Prof. Dr. Z.V. Togan

Müdür — Editor
Prof. Dr. Mahmut KAYA

Prof. Dr. Nihad M. Çetin
Hatıra Sayısı

CİLD — VOLUME : IX

EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ
İSTANBUL — 1995

İBN TEYMIYYE'NİN BAKIŞIYLA GAZZÂLÎ-İBN RÜŞD TARTIŞMASI

Mustafa ÇAĞRICI

Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, diğer mezziyetleri yanında, İslâm düşüncesinin eleştirileriyle tanınan üç büyük temsilcisidir.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile başta İbn Sînâ felsefesi olmak üzere, kendi dönemine kadar teşekkül etmiş olan felsefi hareketi toptan yargılamış ve özellikle filozofların ilâhiyata dair görüşlerinin tutarsız olduğunu ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin bu tavrının ve «felâsife»ye karşı yönelttiği eleştirilerin değeri tartışılabilir. Ancak kesin olan şudur ki, onun bu tavrı, İslâm dünyasında felsefi hareketin durgunluk dönemine girmesinin tek sebebi değilse bile, en güçlü sebeplerinden biri olmuştur.

Gazzâlî'nin eleştirilerine en ciddi cevap İbn Rüşd'den geldi ve ne yazık ki İbn Rüşd bu çabasında hemen hemen yalnız kaldı. Bu yüzden Gazzâlî'nin çıkışı çağlar boyunca etkisini korudu ve daha çok İran'da gelişen ve biraz da millî motiflerden kaynaklanan İsrâkî-Bâtîni felsefe bir yana bırakılırsa, sonraki dönemlerde felsefi problemler ancak kelâm kisvesi altında işlenebildi.

İbn Teymiyye ise kelâm ve tasavvufu birlikte İslâm felsefesini de yoğun bir tenkit süzgecinden geçirmiş, kelâm, felsefe ve felsefeleşmiş tasavvufun başlıca temsilcilerini ağır bir dille eleştirmiştir.

Gazzâlî ve daha sık olarak İbn Teymiyye tarafından ileri sürülen küfür ve ilhad gibi sübjektif ve çoğu zaman polemığe kaçan yersiz suçlamaları dikkate almazsak bu üç düşünce adamından her birinin görüş ve eleştirilerinin İslâm düşünce tarihi açısından

büyük değer taşıdığına kuşku yoktur. Nitekim Gazzâlî'yi, görüşlerinin kabul veya reddedilmesi bir yana, İslâm dünyasında felsefî çalışmalara ilk defa ciddi ve kapsamlı tenkitçi düşüncüyü getiren düşünür olarak kabul edebiliriz.

İbn Rüşd, belki de İslâm dünyasında Meşşâî felsefeyi en iyi anlayan ve yorumlayan düşünürdür ve ne yazık ki onun felsefî düşünce ve eleştirilerinden, müslümanlardan çok Batı dünyası yararlanmıştı.

İbn Teymiyye ise beş yüzyıl kadar süren polemik döneminin düşünce ve inanç kargaşasını aşarak İslâm'ı, onun temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet ile bu iki kaynağa en yakın nesiller olan «Selef»in bakışıyla anlamamız gerektiği düşüncesiyle, fikrî ve amelî etkisi gittikçe güçlenerek günümüze kadar devam eden bir hareketin başlatıcısı olmuştur.

Bu üç düşünce adamının kendi aralarında da ilginç bir ilişki vardır: Gazzâlî «felâsife»yi eleştirirken İbn Rüşd Gazzâlî'yi, İbn Teymiyye ise ikisini de eleştirmiştir. Bu sonuncusu, her ne kadar ötekiler gibi müstakil bir «*Tehâfüt*» yazmamışsa da, hemen hemen ilgili bütün eserlerindeki çeşitli eleştirileri yanında, özellikle on ciltten oluşan ve İslâm düşüncesi sistemlerinin genel bir eleştirisi olan *Der'u te'ârudî'l-akli ve'n-nakl* adlı eserinde Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasına ayırdığı bölümler neredeyse bir başka «*Tehâfüt*» sayılabilecek genişliktedir. Nitekim anılan eserin III. cildinde 50 sayfa (389-439), VIII. cildinde ise 107 sayfa (136-243) olmak üzere toplam 157 sayfa tamamen «*Tehâfüt*»ler tartışmasına ayrılmıştır.

Biz bu makalemizde, İslâm düşünce tarihinde bir değer taşıyan İbn Teymiyye'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Şu var ki, İbn Teymiyye *Tehâfüt*'lerdeki tartışma konularının tamamına girmemiş, sadece Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları gibi teolojik problemlere ilgi duymuştur. Bu nedenle makalemizin konusunu da bu problemler oluşturacak; başlıca kaynaklarımız ise İbn Teymiyye'nin *Der'u te'ârudî'l-akli ve'n-nakl*'i ile, bu eserde alıntılar yapılarak tartışılan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ve İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü olacaktır. Ancak İbn Teymiyye makalemizde ele aldığımız problemleri *Minhâcü's-sünne, Muvâfakatü sahîh'l-menkûl li-*

sarihî'l-ma'kûl, *Mecmû'u fetâvâ* gibi diğer bazı eserlerinde de tartıştığından, yeri geldikçe bu eserlere de baş vurduk. İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud'un* VI. cildinde 37 (212-249), IX. cildinde 126 (68-132, 321-383), X. cildinde 122 (197-319) sayfa olmak üzere toplam 285 sayfayı İbn Rüşd'ü *el-Keşf an menahicî'l-edille* adlı eserinin, yine *Der'u te'ârud'un* IX. cildinde 19 sayfayı (383-402) da aynı düşünürün birkaç sayfadan oluşan *Damîmetül-mes'ele* adlı risâlesin deki görüşlerinin eleştirisine ayırmıştır. Ayrıca İbn Teymiyye yeri geldikçe Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmî'd-din* ve *el-Madnün bih alâ gayri ehlih* gibi diğer bazı eserleri yanında özellikle *Mişkâtül-envâr*'daki tevil yöntemlerini ve batniliğe kaçan görüşlerini de şiddetle tenkit etmiştir. Bu nedenle makalemizin ağırlıklı konusu *Tehâfüt*'ler tartışması ve İbn Teymiyye'nin bu tartışmaya katılımı olmakla birlikte, yeri geldikçe onun, yukarıda adı geçen eserlerindeki görüşleri dolayısıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd'e yönelttiği eleştirilere de değinme gereğini duyduk. Bu arada, İbn Teymiyye'nin nakilleriyle yetinmeyerek, Gazzâlî ve İbn Rüşd ile yazımızda adı geçen diğer düşünürlerin eserlerine de müracaat ederek her düşünürün görüşünü kendi eserinden vermeye gayret ettik.

İbn Teymiyye hakkında, Mer'î b. Yusuf el-Keremî'nin (ö. h. 1033) *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye* (nşr., N.A. el-Keremî, Beyrut 1986), M. Yusuf Musa'nın *İbn Teymiyye* (Kahire ts.), Henri Laoust'un, Arapça'ya *Nazariyyetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ'iyât* (Kahire 1976) adıyla çevrilmiş olan *Essai sur les Doctrines de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimiya* (Kahire 1939) adlı eseri, M. Ebu Zehre'nin *İbn Teymiyye* (Kahire 1977), Selim el-Hilâlî'nin *İbn Teymiyye el-müfterâ aleyh* (Amman 1984) ve Muhammed es-Seyyid el-Celeyend'in, İslâm dünyasında selef, felsefe, kelâm ve tasavvuf metodlarında tevil problemine ilişkin görüş, uygulama ve eleştirilerin tarihî akışı ile İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüş ve eleştirilerinin incelendiği kapsamlı ve dikkate değer bir çalışması olan *İbn Teymiyye ve mevkîfuhû min kadîyyetî't-te'vîl* adlı eseri gibi çeşitli monografiler yazılmıştır. Ancak biz, ulaşabildiğimiz bu eserler de özellikle makalemizin konusuna dair doyurucu bilgi bulamadığımızdan, çalışmamız sırasında bu ikinci elden eserlere müracaat etme gereğini duymadık.

1. Tanrı'nın kanıtlanmasına ilişkin felsefi deliller ve İbn Teymiyye'nin eleştirileri

a) Hareket delili

İbn Teymiyye, gerek Gazzâlî-İbn Rüşd tartışması dolayısıyla gerekse başka vesilelerle İslâm düşüncesine Aristo felsefesinden geçen hareket delilini sık sık eleştirmiş, tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Aristo felsefesinde, İslâm'daki geleneksel inançta olduğu gibi bir «yaratıcı Tanrı» fikri yoktur. Aristo'ya göre âlemdeki değişmeler, varlığın nicelik, nitelik ve mekân bakımından değişime uğramasından ibarettir ve bu değişimi ifade eden en temel kavram «hareket» tir. Her hareket, hareket ettirici bir neden sayesinde gerçekleşir. Hiçbir şey kendi kendisinin hareket ettiricisi olamaz; şu halde hareket, hareket eden varlığın dışındaki bir nedenin eseridir. Buna göre âlemi hareket ettiren varlık, onun dışında bulunan ve kendisi hareket etmediği halde hareketin nedeni olan Tanrı'dır O, «İlk Muharrik» tir; hem ifade hem de sayı bakımından tekdir¹. Şu var ki bu İlk Muharrik'in dışında bir de hem hareket eden hem de hareket ettirici olan aracı varlıklar bulunmaktadır². Bu suretle Tanrı ilk muharrik ve ilk nedendir. Fakat o, kendisi dışındaki şeyleri kendisine cezbeden, her şeyin kendisine şevk duyduğu ve kendisine doğru hareket halinde olduğu «gaî neden» dir³. Bu İlk Muharrik kadîmdir; şu halde O'nun fiili olan hareket de kadîmdir. Bu durumda hareket halinde olan âlemin ve ayrıca, zaman hareketin ölçüsü olduğuna göre, hareketle birlikte zamanın da kadîm olması gerekir⁴.

Aristo'nun yukarıda sunduğumuz hareket delili Kindî'den itibaren İslâm filozofları tarafından da kullanılmış, ayrıca Aristo'-

1 Aristote, *La Métaphysique*, trc. J. Tricot, Paris 1981, 994a.1-994b.30, 1074a.31.-36.

2 *Age.*, 1072a.20-30.

3 *Age.*, 1072a.25-35.

4 *Age.*, 1073a.5-15, 1073a.20-1073b.1; İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a* (bundan böyle *Tefsîr* diye anılacaktır), nşr., M. Bouyges, Beyrut 1973 III. 1637-1638.

nun Tanrı'yı gaî neden olarak kabul eden görüşü de İslâm filozoflarınca benimsenmiştir⁵.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo felsefesindeki hareket ettirici ve kadim olan âleme şekil verici Tanrı anlayışı ile İslâm'daki yaratıcı Tanrı inancını uzlaştırmak gereğini duymuşlar, bunu da Yeniplatoncu «sudûr» ya da «feyz» anlayışıyla başarmaya ve bu suretle bir anlamda yaratıcı niteliğe sahip bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır⁶.

İbn Teymiyye, aşağıda görüleceği üzere, hareket delilini geniş olarak eleştirdiği gibi sudûr teorisini de çeşitli vesilelerle ele almış ve tenkit etmiştir. Biz, İbn Teymiyye'nin sudûrla ilgili görüş ve eleştirilerini daha sonraya bırakarak burada Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerdeki düşünceleri ve tenkitleri ile İbn Teymiyye'nin değerlendirmeleri üzerinde duracağız.

İbn Teymiyye, Tanrı'nın kanıtlanması tartışmasına, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin «IV. Mesele»si olan ve «Filozofların, âlemin yaratıcısını kanıtlamaktan âciz oldukları» başlığıyla Gazzâlî tarafından ileri sürülen görüşleri aktarmakla girer. Gazzâlî burada filozofların, «Yaratıcı»nın varlığını kanıtlamaktan âciz olduklarını şu şekilde ortaya koymaya çalışmıştır: Bu konuda insanlar genellikle iki kesime ayrılabilir; bir kesim, «âlem hâdistir» öncülünden hareketle, hiçbir hâdisin kendi başına varlık alanına çıkmayacağı, şu halde bir yaratıcıya muhtaç olduğu şeklinde «zorunlu» bir bilgiye ulaşırlar. Diğer kesimi oluşturan «Dehriler» ise âlemin «başlangıçsız» olduğunu ve bu suretle varlığını sürdürdüğünü iddia ederek «Yaratıcı»nın varlığını kabul etmezler. Gazzâlî'ye göre bu son görüşü çürütecek bir hayli kanıt varsa da, her iki anlayış da açık seçik görüşlerdir. Filozoflar ise bir yandan âlemin başlangıçsız olduğunu savunuyor, öte yandan da bir yaratıcı bulunduğunu belirtiyorlar ki bu, apaçık bir çelişkidir⁷.

5 Bkz., Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. M. A. Ebu Rîde, Kahire 1950, s. III, 172; Fârâbî, *Uyânü'l-mesâ'il, el-Mecmû'* içinde, Kahire 1907, s. 70-71, 72-73; İbn Sînâ, *en-Necât*, Tahran 1364 hş., s. 625-631, 634, 637.

6 Bkz., Fârâbî, *Arâu ehl'l-medîneti'l-fâdila*, Beyrut 1986, s. 49, 55-56, 61-61, 72-75; İbn Sînâ, *eş-Sifâ- el-İlahiyyât*, Tahran 1363 hş., s. 373-381; *en-Necât*, s. 604-609, 626-644.

7 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire ts., s. 141;

İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu görüşüne katılmamıştır. Ona göre filozofların görüşleri, gözlem alanımıza girebilen dünyadaki kanıtlar yönünden öteki iki görüşten daha kolay anlaşılır durumdadır. İbn Rüşd bu kanaatini, Tanrı'nın fiili ile eserleri arasındaki ilişkiden yola çıkarak açıklamaya çalışıyor. Buna göre Tanrı'nın fiili ile eserleri arasındaki ilişki «kesintisiz» bir ilişkidir. Söz gelimi, bir yapı ustası binayı yaptıktan sonra artık bu bina, ustanın fiiline ihtiyacı olmaksızın varlığını sürdürür. Buna karşılık Tanrı'nın fiili ile eserleri arasındaki ilişki bir an kopacak olsa eser tümüyle varlıktan silinir⁸. Şu halde bu ikinci anlamda fâil, birinci anlamdaki fâilden daha üstün ve fâil olarak nitelendirilmeye daha layıktır. Bu suretle filozoflar Tanrı'nın varlığını şu şekilde kanıtladılar: Âlem bir fiildir ya da «fiile bağlı bir şey»dir. Her fiilin bizâtihi var olan bir fâili bulunur. Buradan şu sonuç çıkar: Âlemin de, varlığı zâtının gereği olan bir fâili bulunmaktadır⁹.

İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi İbn Rüşd'ün burada «filozoflar»a isnat ettiği görüş, Aslında Aristo ve öteki Aristocu filozofların görüşüdür. Çünkü, yukarıda gösterildiği gibi hareket delili Aristo felsefesine aittir. Aristocu filozoflar, Tanrı'nın, kendisi hareket etmemekle birlikte sürekli hareket ettirici olduğunu düşünürler ve bu sebeble O'na «Evvel» adını verirler ki, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi bu, İbn Sînâ ve onu izleyenlerin «Vâcibu'l-Vücûd» dedikleri varlıktır. Ancak İbn Teymiyye Tanrı için Vâcibu'l-Vücûd deyimini ilk kez yaygın bir şekilde İbn Sînâ'nın kullandığını hatırlatmaktadır. Çünkü daha önceki Aristocu filozoflara göre Tanrı'dan başka kadim varlıklar bulunduğundan, bunların hepsi zorunlu varlıklardır¹⁰.

İbn Teymiyye *Der'u te'ârud*'un VIII. cildinin *Tehâfüt*'ler tartışmasına ayrılmış olan bölümünde öncelikle İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'ye karşı savunduğu hareket delilini, ardından da İbn Sînâ'nın imkân delilini geniş olarak eleştirmiştir.

İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud'l-akli ve'n-nakl* (Bundan sonra *Der'u te'ârud* diye anılacaktır), Riyad 1981, VIII, 136-137.

8 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Beyrut, 1930, s. 264; krş., Aristote, *La Métaphysique*, 1071b.10-25.

9 *Tehâfütü't-Tehâfüt* s. 263-264.

10 *Der'u te'ârud*, VIII, 139; *Muvâfâkatu sahîhi'l-ma'kûl li sarîhi'l-menkûl*, Beyrut 1985, I, 298-299 (Bundan böyle *Muvâfaka* kısaltmasıyla anılacaktır).

O, Aristocu hareket deliline başlıca şu eleştirileri yöneltmektedir:

a) Aristocular Tanrı'yı feleklere özgü hareketin fâil nedeni değil, gaî nedeni saymışlardır. Buna göre Tanrı, feleğin hareketinin yaratıcısı (mubdi') ve sonradan var edicisi (muhdîs) olması yönünden değil de, feleğin kendisini arzuladığı, kendisine benzemeye çalıştığı bir sevgi ve aşk objesi (mahbûb ve ma'sûk) olması bakımından feleklere özgü hareketi etkiledi. Bu görüşe bakılırsa artık Tanrı fâil neden olmaktan çıkıp sadece gaî neden olacaktır. Böylece Aristocu düşünce Zorunlu Varlık'ın kendi özü bakımından herhangi bir hâdis varlığın fâili olduğunu kabul etmemiştir¹¹.

b) İbn Teymiyye'ye göre eğer biz, İbn Rüşd'ün iyi niyetli yorumuna katılarak Aristocu filozofların Tanrı'yı felek ve âlemin varlığı kendisine bağlı olan ilk hareketin yaratıcısı ve meydana getiricisi olduğunu düşündüklerini kabul etsek bile, bu, Tanrı'nın, âlemin bütün cevherlerinin ve öteki arazlarının fâili olduğu anlamına gelmez; olsa olsa âlemin arazları içinde yalnız birinin yani hareket arazının fâili olduğunu kabul etmek anlamına gelir¹². Oysa, İbn Teymiyye'ye göre böyle bir varlık âlemin yaratıcısı olmaktan tümüyle uzaktır. Özellikle onun harekete ilişkin fiili sevilen varlık olmasına bağlanırsa Tanrı tümüyle âlemin yaratıcısı olmaktan çıkararak, «namaz kılarken cemaatin kendisine uyma ihtiyacını duyduğu imam» durumuna düşer. Artık bu durumda olan için fâil deyimini kullanmak akıl işi değildir¹³.

c) İbn Teymiyye «Âlemin hareketsiz var olmayacağı» şeklindeki Aristocu görüşü de dayanaksız, hatta anlamsız bulmuştur. Çünkü âlemin hareketsiz var olamayacağı değil, ancak eksik olacağı söylenebilir. Nitekim başka varlıklar da kendilerine özgü yetkinlik sıfatlarından birini yitirdiklerinde bu, onların yok olmaları anlamına gelmeyip, kusurlu olmaları sonucunu doğurur¹⁴.

11 *Der'u te'ârud*, VIII, 139; *Muwâfaka*, I, 298; *Minhâcü's-sünne*, I, 291-292; karşı. Aristote, *La Métaphysique*, 1072a.25-30.

12 Bkz. Aristote, *La Métaphysique*, 1032b.30-1033a.20-1033b.10.

13 *Der'u te'ârud*, VIII, 139-140.

14 *Age.*, VIII, 140.

d) İbn Teymiyye filozofların, Tanrı'nın fiillerinin eserleri üzerindeki kesintisiz etkisine dayanarak böyle bir fâilin «yapı ustası»ndan daha değerli olduğu sonucunu çıkarmalarını da eleştirmiştir. Çünkü, eğer İbn Rüşd ve diğerleri bu ifadeleriyle herhangi bir nesnede «hareket» olgusunu meydana getiren varlığın, bu nesneyi «te'lif» eden, yani çeşitli elemanları alarak bunlardan bir yapı meydana getirenden daha değerli olduğunu anlatmak istiyorlarsa bu kabul edilebilir bir görüş değildir. Zira İbn Teymiyye'ye göre, bir nesnenin varlık kazanmasında «birleşim» «hareket»ten önce gelir. Şu halde birleşimi yapan fâil, hareketi sağlayan fâilden daha değerlidir. Kaldı ki, yukarıda da belirtildiği gibi, filozofların anlayışına göre Tanrı hareketin fâil nedeni olmayıp gaî nedenidir, yani bu anlayışa göre ekmeğin acıkan, suyun susayanı harekete geçirmesi gibi Tanrı da âlemi harekete geçirir, böylece âlemin fâil nedeni Tanrı değil, âlemin kendisi olmuş olur¹⁵. İbn Teymiyye *Minhâcû's-sünne*'de daha da ileri giderek Aristo'nun hareket deliline dayanılarak Tanrı'nın kanıtlanması şöyle dursun, bu görüşün, yukarı ve aşağı âlemdeki bütün olgulardan hiçbirinin onları meydana getiren bir fâilin bulunmadığı sonucuna götürüleceğinden kaygı duymuştur¹⁶.

İbn Teymiyye, filozofların, Tanrı'nın âlemi hareket halinde tutma etkisinin sürekli olduğu yolundaki görüşlerini de kanıtlanabilir görmüyor. Çünkü deneysel olarak bunu bilemeyeceğimiz gibi, görünür âlemde benzer bir olaya kıyaslama imkânımız da yoktur. Her ne kadar nefsin bedeni sürekli ayakta tutmasının bir kanıt olarak kullanılabileceği düşünülmüşse de, İbn Teymiyye'ye göre, bedenin sürekli ayakta durmasının tek sebebinin nefis olduğunu kanıtlamak kolay değildir. İkinci olarak, nefis bedenin fâili değildir. Üçüncü olarak da bedenin hareketi için nefse ihtiyaç olduğu gibi nefsin hareketi için de bedene ihtiyaç vardır¹⁷.

e) İbn Teymiyye her ne kadar etkisi sürekli olan fâilin, sürekli olmayandan daha yetkin olduğu şeklindeki İbn Rüşd görüşünü, yukarıda işaret edildiği gibi, teorik bakımdan tatmin edici olmayan uzak bulmuşsa da yine de bu görüşe katılmıştır. Fakat o, bu

15 *Age.*, VIII, 141.

16 *Minhâcû's-sünne*, Kahire 1962, I, 292.

17 *Der'u te'ârud*, VIII, 141-142.

görüşün şu şekilde ortaya konmasını teklif etmiştir : «Yaratılmışlar daima bir yaratıcıya muhtaçtırlar». Görüldüğü gibi bu hükümde Tanrı'nın fiili yalnızca «hareket»le sınırlandırılmayıp, Onun bütün eylemlerini kapsayan «yaratma» ile ifade edilmiştir. Halbuki filozoflar «hareket» kavramında ısrar etmekle Tanrı'nın fiilini bir yapı ustasının fiilinden daha aşağıda tutmuşlardır. Çünkü yapıdaki «te'lif» yapı ustasının fiilidir; oysa hareket nesneye aittir; üstelik filozoflar nesnenin hareketini de Tanrı'ya sevgi ve özlem (şevk) duyan nesnenin kendisinde görmüşlerdir¹⁸.

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Teymiyye, eseri üzerindeki fiili etkisi sürekli olan fâilin, bu etkisi sadece var etme noktasında kalan fâilden daha yetkin olduğu şeklindeki görüşü kabul etmiştir. Ancak o, bu görüşün İbn Rüşd tarafından filozoflara isnat edilmesine itiraz etmektedir. Çünkü onun görüşüne göre Aristocu filozoflar Tanrı'yı «âlemin cevher ve arazlarının fâili olarak görmemişlerdir. Onların yaptıkları sadece Tanrı'yı hareketin fâili olarak tanımlarıdır.» Üstelik, hareketin fâil nedeni değil, gaî nedeni saymışlardır¹⁹.

Bu arada İbn Teymiyye İbn Rüşd ve onun gibi düşünenleri, Tanrı'yı «âlemin cevherlerinin fâili» olarak tanımakla Aristo felsefesinden ayrıldıklarını hatırlatmakta, ayrıca Mu'tezile gibi İslâmî mezheplerin «hâdisler, bakâ halinde değil, ancak ortaya çıkmaları halinde yaratıcı (muhtdis) fâile muhtaç olurlar» görüşünde olduklarını belirterek, bu görüşün, esasta yanlış olmakla birlikte, filozoflarınkine göre tercihe şayan olduğunu, çünkü bunların Tanrı'yı «gerçek fâil» kabul ettiklerini belirtmektedir.

İbn Teymiyye Tanrı'nın âlem üzerindeki fiilî etkisiyle ilgili bu tartışmada «Ehl-i sünnet ve müslümanların genelinin inancını» şu şekilde özetlemektedir : Yaratılmışlar hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları sürece Yaratıcı'ya muhtaçtırlar. İbn Teymiyye'ye göre bu, her bakımdan filozofların görüşlerinden daha mükemmeldir. Buna bir de Ehl-i sünnet'in Tanrı'yı ilâh sayarak ona taptıklarını ve onu sevdiklerini, ayrıca «yer ve göklerde Allah'tan başka tanrı bulunsa bunların düzeni bozulacağı»²⁰ inan-

18 *Age.*, VIII, 142-143.

19 *Age.* VIII, 144-145.

20 *el-Enbiyâ'* 21/22.

cını da eklersek Tanrı'nın hem fâil ve Rab hem de sevilen ve ibadet edilen bir ilâh olması bakımından âlemin O'na muhtaç olduğu gerçeği bütünüyle açıklık kazanır²¹. Bu suretle İbn Teymiyye Tanrı'yı hem fâil neden hem de gaî neden kabul ederek O'nu sadece gaî neden sayan Aristocu düşünceden ayrılmış bulunmaktadır.

b) *İmkân delili*

Sonsuz nedenler dizisinin imkânsızlığını ve bir ilk nedenin bulunduğunu göstermek suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Fârâbî ve daha geniş olarak İbn Sînâ'nın öne sürdüğü ve Gazzâlî'nin eleştirdiği delillerden biri de şudur : Nedenler dizisi içinde yer alan Tanrı dışındaki her bir neden zorunsuz (mümkün) olmalıdır. Çünkü zorunlu (vâcib) olsaydı onun da bir nedeni olmazdı. Böylece, tek tek nedenler zorunsuz olunca bu nedenlerin toplamı da zorunsuzdur²².

İbn Rüşd ve daha sonra İbn Teymiyye'nin her vesile ile belirttiklerine göre Fârâbî ve İbn Sînâ bu delili kelâmcılardan almışlardır²³. Çünkü kelâmcıların daha çok «hudûs» terimiyle ifade ettikleri görüşlerine göre varlık zorunsuz ve zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunsuz varlığın bir fâilinin olması gerekir. Âlem de bütünüyle zorunsuz olduğuna göre âlemin fâili zorunlu varlık olmalıdır²⁴. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ bu metodun, «eskiler»in metodundan daha sağlıklı olduğunu düşünmüş olmalıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın bu kanıtı «var olan nesnenin cevherinden ileri geldiği halde eski filozofların yöntemleri İlk İlke'ye bağlı arazlara dayanmaktadır»²⁵.

21 *Der'u te'arud*, VIII, 145.

22 Bkz., Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, s. 68-69; İbn Sînâ, *en-Necât*, 549-551, 566-573; *eş-Şifâ- el-İlâhiyyât*, s. 38, 265; Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 143; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 275; İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, VIII, 151, 159.

23 Bkz. msl. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 276; İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, VII, 169, 171.

24 Kırş., Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Beyrut 1986, s. 12, 13, 15, 17; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1927, s. 59-60, 68-71.

25 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 276.

İbn Rüşd'ün bu son ifadesi oldukça kapalıdır. Öyle sanıyoruz ki burada onun «eşki filozoflar» dediği Aristo ve Aristocu filozofların «yöntemleri»nin dayandığı «İlk İlke'ye bağlı arazlar»dan maksat, Tanrı'nın «hareket» kavramıyla ifade edilen etkinlikleridir. Çünkü İlke İlke yani Tanrı bakımından hareket, O'nun eylemi olmakla birlikte kendisinde bulunan bir durum değildir; oysa zorunluluk O'nun «cevherinde» bulunan bir niteliktir, yani Tanrı özü bakımından zorunlu bir varlıktır. Aynı şekilde hareket eden nesnedeki hareket olgusunun, dıştaki bir fâile bağlı olmasına karşılık, İbn Sînâ'nın benimsediği «imkân», nesnenin özünde veya İbn Rüşd'ün deyimiyle «cevherinde» bulunan bir niteliktir; yani nesnelere dünyası özleri bakımından daima zorunsuzdur. Şu halde İbn Sînâ imkân ve vücub delilini, Tanrı'yı kanıtlama ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada Aristo'nun hareket delilinden daha sağlıklı bulmuştur. Nitekim İslâm düşüncesinin sonraki dönemlerinde de hareket delili eskisi kadar ilgi görmemiştir.

İbn Rüşd'e göre ilk kez Mu'tezile tarafından ortaya atılan ve daha sonra Eş'ariyye'nin kullandığı bu delil aslında «doğru bir görüştür ve yanlış bir tarafı yoktur.» Ne var ki onların, âlemin bütünüyle zorunsuz olduğu şeklindeki görüşleri kendiliğinden anlaşılabilir kadar açık seçik değildir²⁶.

İbn Teymiyye «mümkünün bir fâilinin olması gerekir» yargısının «doğru bir görüş» olduğu fikrine katılmaktadır. Çünkü hem filozoflara hem de diğer düşünürlere göre «mümkün», sonradan var kılınan (muhtes) demektir. Sonradan var kılınanın ise bir fâilinin olması gerekir ve böylece Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış olur. Fakat İbn Teymiyye, gerek konuyu geniş olarak işlediği *Der'u te'ârud*'un ilgili bölümünde gerekse başka yerlerde²⁷ İbn Sînâ'nın mümkün'i «nedenli varlık» şeklinde tanımladıktan sonra²⁸ âlemin tümüyle zorunsuz olduğunu düşünmesi ve dolayısıyla kadim bir varlığın eseri sayması üzerinde durmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi İbn Sînâ'nın eserlerinden öğrenenler bu yargının Aristo ve diğer Aristocu filozofların görüşü olduğunu sanmışlardır. Gerçekte ise bu, Aristo'nun değil, Proklus'un görü-

26 Gös. yer.

27 Msl. bkz. *Der'u te'ârud*, IV, 89; VIII, 240, 302.

28 Bkz. *eş-Şifâ- el-İlâhiyyât*, s. 37.

şüdür²⁹. Nitekim Aristo âlemi, yaratıcı nedeni olmayan varlık kabul ederken³⁰ Proklus «Tanrı cömerttir; varlığının nedeni doğrudan doğruya kendi zâtıdır; bu yüzden cömertliği de sürekli» demiştir³¹. Buna göre İbn Sînâ'nın imkân delilinden Tanrı'nın, âlemin illeti olduğu sonucuna ulaşması Proklus'un yukarıdaki açıklamalarıyla uyusmaktadır. Çünkü Aristo Tanrı için cömertlik veya cömertliğin dışında herhangi bir fiil düşünmediği gibi O'nun iradesini hatta kendi zâtından başka bir şeyi bildiğini bile kabul etmemiştir³².

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün «âlemin bütünüyle zorunsuz olduğu kendiliğinden bilinen bir husus değildir» şeklindeki yargısı üzerinde de durmaktadır. Ona göre bu bilgiye doğrudan doğruya ulaşılamazsa da bizi âlemin yaratılmış olduğu bilgisine götüren ve Allah'tan başka her şeyin zorunsuz olduğunu gösteren pek çok delil vardır. Şöyle ki, zorunsuz varlığın varlığı da yokluğu da kabul edilebilir. Tanrı'dan başka her şey Tanrı'ya muhtaçtır ve başkasına muhtaç olan şey zorunsuz varlıktır. Şu halde kendisi dışındaki bir varlıktan bağımsız ve başlangıçsız olan sadece bir tek varlık vardır ki o da Allah'tır³³.

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın felsefesinde önemli bir yenilik olan «mümkün» teriminin kapsamının genişletilmiş olduğu hususu üzerinde önemle durmaktadır. Çünkü İbn Sînâ bu kavrama «eski filozoflar»ın anladığından daha geniş bir anlam yüklemiştir. İbn Rüşd'ün belirttiği ve İbn Teymiyye'nin de özetle aktardığı üzere İbn Sînâ'ya göre nedenli varlık, «mümkün» ve «zorunlu» (zaruri) diye ikiye ayrılır; bunlardan ikincisi yani «zorunlu mümkün» ya da İbn Sînâ'nın diğer bir deyimiyle «vâcib bi-gayrih» nedenine bağlı olarak sürekli var olması gereken (vâcib) varlık, birincisi yani «hakiki mümkün» ise yok iken var olması ya da olmaması düşü-

29 *Der'u te'ârud*, VIII, 172.

30 İbn Teymiyye, *Mecmâ'u fetâvâ*, Riyad 1381-1383, IV, 176, VI, 339; kırs. Aristote, *La Métaphysique*, 1072a.25-30.

31 Bkz., *Der'u te'ârud*, VIII, 172; kırs., *Hucecu Proklus, el-Eflâtâniyye el-mahdese inde'l-Arab* içinde, nşr. A. Bedevî, Kuveyt 1977, s. 30.

32 *Der'u te'ârud*, VII, 385-386, VIII, 172; kırs. Aristote, *La Métaphysique* 1074b.10-1075a.5.

33 *Der'u te'ârud*, VIII, 172-173.

nülebilen varlık demektir³⁴. Bu son yargı, varlığı zorunlu olan mümkün bir varlığa ulaşma sonucunu verirse de, başka bir delil bulunmadıkça nedensiz bir Zorunlu Varlık bulunduğu sonucuna götürmez³⁵. Çünkü bu varlığın da zorunlu mümkünler kategorisine girdiği düşünülebilir ve böylece zorunlu ve nedenli mümkün varlıklar dizisi sonsuzca sürüp gider. Gerek İbn Rüşd gerekse İbn Teymiyye'ye göre bu güçlükten kurtulmanın, dolayısıyla kendisi nedensiz olan İlk Neden'in yani Tanrı'nın varlığını imkân delili ile kanıtlamanın yolu, «zorunlu mümkün» iddiasını bir yana bırakarak, «mümkün» terimini «nedensiz varlık»ın karşısına koymak, yani ondan sadece «hakiki mümkün»i, başka bir deyişle «hâdis»i anlamaktır. Ancak bu suretledir ki, mümkünlerin nedenlerinin sonsuzca sürüp gitmesi imkânsızlaşır ve bir «İlk Neden»in varlığı kanıtlanmış olur³⁶.

İbn Teymiyye'ye göre dil bakımından «mümkün» kavramı, kendiliğinden varlık alanına çıkamayan şey demektir. Böyle bir şey varlık alanında bulunuyorsa bu, sadece onun sonradan olma bir varlık olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu varlık bir yönüyle «mümkün», bir yönüyle de «muhtes»tir. Oysa bir varlık, yokluğu imkânsız, öncesiz ve başlangıçsız şeklinde kabul edildikten sonra artık bunun, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, varlığı da yokluğu da düşünülebilen varlık diye adlandırılması ne akli bakımdan ne de dil mantığı bakımından anlaşılır şey değildir³⁷. Şu halde «başkasına bağlı olarak zorunlu» (vâcib bi-gayrih) denilen şey, artık «mümkün» teriminin kapsamında gösterilemez³⁸. Ayrıca, böyle öncesiz, başlangıçsız ve varlığı zorunlu bir mümkün kabul ederek onu aynı zamanda başkasına bağlı olarak nedenli saymak teselsülün imkânsızlığı görüşüyle çelişir. Bu yüzden İbn Teymiyye'ye göre Gazzâlî'nin teselsülün imkânsızlığını kanıtlamak üzere filozoflarca öne sürülen delillerin temelsiz olduğu yönündeki eleştirisi yerindedir³⁹. Çünkü eğer her biri sonsuza kadar öncesiz nedenler ve

34 Bkz., İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 38, 44, 546-549, 551.

35 *Der'u te'ârud*, VIII, 170, 198-199.

36 *Age.*, VIII, 170, 175, 199; İbn Rüşd. *Tehâfüt*, s. 275-277.

37 *Der'u te'ârud*, VIII, 201.

38 Göş. yer; krs. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhic'i'l-edille, Felsefetü İbn Rüşd* içinde, Beyrut 1982, s. 57.

39 Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 143-145.

nedenliler kabul edilecek olursa, bunların hepsinin birden kendi dışlarındaki zorunlu bir varlığa yani Tanrı'ya bağımlılığından söz edilemez⁴⁰. Böylece filozofların bir yandan mümkünin hem var hem de yok olabilen bir varlık olduğunu söyledikten, bir yandan da varlığı zorunlu olan, yokluk kabul etmeyen mümkünler düşündükten sonra artık bunların «fâil olan, onların varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığa yani Tanrı'ya muhtaç olmalarından söz etmeleri imkânsızlaşır ve böylece imkân delili Tanrı'yı kanıtlama yöntemi olmaktan çıkar⁴¹.

Anlaşılabileceği üzere İbn Teymiyye bu eleştirileriyle yalnız İbn Sînâ'nın «zorunlu mümkün» ya da «vâcib bi-gayrih» görüşünü değil, bunun yanında genel olarak Aristo felsefesindeki gök cisimleri, akıllar, nefesler, madde, suret gibi başlangıçsız ve sonsuz çevherler görüşünü de reddetmiştir. Gerçi o, haklı olarak İbn Sînâ'daki zorunlu mümkün ya da başkasına bağlı olarak vacib anlayışının Aristo felsefesinde bulunmadığını kabul ediyor. Nitekim, İbn Rüşd'ün de işaret ettiği üzere⁴² Aristo felsefesine göre «varlığı mümkün olan her şey sonradan var olmadır» (muhtes). Fakat daha önce de üzerinde durulduğu gibi Aristo'nun Tanrı'dan başka öncesiz ve sonsuz varlıklar kabul ederek Tanrı ile bu varlıklar arasındaki ilişkiyi yalnızca «hareket»le sınırlaması, İbn Teymiyye'nin düşüncesindeki yaratıcı Tanrı ile uzlaşır gibi değildir. Özellikle varlıktaki hareketin etkin nedenini Tanrı'da görmek yerine, varlıktaki sevgi, aşk ve Tanrı'ya benzeme arzusuna bağlamak, İslâm'daki her bakımdan yetkin ve kusursuz Allah inancıyla tamamen çelişmektedir.

İbn Teymiyye bütün bu eleştirilerden sonra kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır : Biz deriz ki, varlık ya nedenli, ya da nedeni olmayan varlık diye ikiye ayrılır. Nedenli varlığın bir nedeninin bulunması gerekir. Böylece zorunlu olarak nedeni olmayan varlığın kanıtı ortaya çıkar⁴³. Gerçi filozoflar da bu ayrımı yapmışlardır. Ancak onların kadîm ve başlangıçsız nedenlilerin var olabileceğini kabul etmeleri böyle bir sonuca ulaşmalarını imkânsız

40 İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, VIII, 202.

41 Gös. yer.

42 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 236.

43 *Der'u te'arud*, VIII, 179.

kılmıştır. Çünkü bu son görüş, sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenliler bulunabileceği imkânına yol açar; bu da bir ilk nedenin yani Tanrı'nın varlığının gerekliliğini ortadan kaldırır. İkinci olarak İbn Teymiyye, filozofların bu zorunlu mümkün veya kadim varlık görüşlerinin doğuracağı çok daha önemli bir sonuca işaret etmektedir. Bütün bu spekülasyonların amacı Zorunlu Varlık'ın bulunduğunu kanıtlamaktır. Filozofların yukarıdaki görüşü dikkate alınırca, biri kalkıp şöyle diyebilir: «Varlığın tümü aslında bir tek varlıktır; o zorunludur; mümkün ve vâcib gibi veya muhdes ve kadim gibi bölümlere ayrılamaz»⁴⁴. Gerçekten filozofların yukarıdaki görüşleri, İbn Teymiyye'ye göre iki türlü inancın doğmasına yol açmıştır: Bir kesime göre sonsuzca sürüp giden nedenler ve nedenlilerin bulunması mümkün olduğundan, Zorunlu Varlık kanıtlanamaz. Bu kötümser görüşe varanların, teselsülün çürütülmesiyle ilgili olarak söyledikleri son söz, bu konuda bir şey söyleyemeyecekleridir. İbn Teymiyye bu agnostik kesime Amidî'yi örnek vermektedir⁴⁵. Başka bir kesim ise, yukarıdakilerin tersine, varlığın tümüyle zorunlu olduğunu, mümkün-hâdis varlık ile vâcib-kadim varlığın aynı varlık olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylece İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî ile «onu izleyenler» dediği İbn Seb'in ve Konevî gibi vahdet-i vücud'çu mutasavvıfları filozoflarla buluşturmuş ve onları, varlığı tanrılaştıran bu düşünceye İbn Sînâ felsefesinin götürdüğünü savunmuştur⁴⁶.

c) *Sudûr teorisi ve Tanrı-âlem ilişkisi*

İbn Teymiyye'nin ele aldığı *Tehâfüt*lerdeki tartışma konularından biri de Aristo'ya ait ünlü «birden ancak bir çıkar» önermesinin doğurduğu problemlerdir⁴⁷. İbn Teymiyye'nin bu konu ile ilgili görüş ve eleştirilerine geçmeden önce Gazzâlî'nin eleştirilerine ve İbn Rüşd'ün karşı görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir.

44 *Age.*, VIII, 179-180.

45 *Age.*, VIII, 180.

46 *Age.*, VIII, 181-182.

47 Bkz. Aristote, *La Métaphysique*, 1069b.30-35; İbn Rüşd, *Tefsîr*, III. 141.

Gazzâlî sudûr teorisini eleştirirken önce bu teoriyi ana çizgileriyle tanıtmıştır⁴⁸. Şöyle ki, filozoflar Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken «birden ancak bir çıkar» öncülünden hareketle Tanrı'nın her bakımdan bir, âleminse çeşitli öğelerin bileşimi olduğunu, bu durumda âlemin Tanrı'nın fiili olmasının düşünülemediğini öne sürmüşlerdir. Şu halde âlem Tanrı'dan ancak vasıtalı olarak doğmuştur. O'ndan ilk sudûr eden şey, soyut bir cevher olan, kendi başına varlığını sürdürebilen, yer kaplamayan, kendisini ve ilkesini bilen soyut akıldır. Sonra bundan ikinci akıl, ondan da üçüncü akıl doğmuş ve bu doğuş onuncu akla kadar sürmüştür⁴⁹. Gazzâlî Bir'de çokluğun neden bulunamayacağını ve âlemdeki çokluğun araçlar vasıtasıyla nasıl meydana geldiğini filozofların görüşleri açısından anlattıktan sonra bu sudûr teorisinin tutarsızlığını kanıtlamaya girişiyor. Onun bu konuya ilişkin eleştirilerinin özü şöyledir :

Filozoflar birinci akıldan sonraki sudûrun her aşamasında akıl, nefis ve felek olmak üzere üç ilkenin doğduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat öte yandan «birden ancak bir çıkar» derler. O zaman ilk eserin yani birinci aklın ilkesi (Tanrı) her bakımdan bir olduğuna göre ilk eserdeki bu çokluğun nereden geldiğini sormak gerekir. Gazzâlî filozofların bu soruya verecekleri muhtemel cevapları sıralayarak bunların hiçbirinin problemi aşmaya yeterli olamayacağını belirtmektedir⁵⁰. Aslında «birden ancak bir çıkar» öncülünün doğru bir yargı kabul edilmesi durumunda bundan zorunlu olarak, bütün varlıkların ancak tek tek varlıklar yani basit varlıklar olduğu, her tek varlığın başka tek varlığın eseri, bunun da başka bir tek varlığın illeti olduğu ve bir yandan hiçbir eseri olmayan son esere, bir yandan da hiçbir nedeni olmayan son nedene kadar bunun böyle sürüp gitmesi gerektiği sonucu çıkar. Ancak filozofların cismi madde ve suretten, insanı nefis ve bedenden, feleği nefis ve maddeden (cirm) mürekkep saymaları bu görüşte olmadıklarını göstermektedir. O zaman bu mürekkepler di-

48 Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 129-132.

49 Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdila*, s. 57-60, 77-79; *Uyûnu'l-mesâ'il*, s. 67-69; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Kahire 1985, III. 229-231; *eş-Şifâ-el-İlâhiyyât*, s. 402-403, 409-411, 414-416.

50 Bkz., *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 132 vdd.

zisi nasıl meydana çıktı?⁵¹ Görüldüğü gibi yukarıda ilk akıl için işaret edilen güçlük diğer varlık kategorileri için de aynen devam etmektedir.

İbn Teymiyye'nin naklettiği karşı görüşte İbn Rüşd, Gazzâlî'nin sudûr teorisi konusunda filozoflara isnat ettiği görüşlerin asıl sahibinin Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu hatırlatarak «eski filozoflar»ın görüşlerini özetle şöyle aktarıyor : Gök cisimlerinin (el-ecrâmü's-semâviyye) ilkeleri maddeden ayrı (mufârik) olarak bulunan bir takım varlıklar olup bunlar gök cisimlerini hareket ettirirler; gök cisimleri ise kendi hareketlerini ilkelerine karşı «itaat ve sevgi» ile kesintisiz olarak sürdürürler. Ancak, yine de temelde gök cisimleri hareketlerinde ilk ilke olan Allah'ın buyruğuna uymuş olurlar. Çünkü bu cisimlerin «âmir»i maddeden ayrı ilkeler, bu sonuncuların âmiri de Allah'tır. Şu halde bu hiyerarşide Allah hepsinin üstündedir. Ayrıca gök cisimlerinin «buyruk»a uymaları onların yükümlü tutulmuş olduklarını bu son durum da onların akıllı ve canlı varlıklar olduğunu gösterir. Bunun ötesinde, İbn Sînâ'nın, bu ilkeler'in birbirinden doğduğu yolundaki görüşü eski filozoflarca bilinmeyen bir görüştür. Bu filozoflara göre bir yandan bu ilkeler birbirinin nedeni, bir yandan da hepsi Tanrı'ya bağlıdır⁵². Semavî ilkelerin her birinin, ilk ilke olan Tanrı'ya göre ontolojik düzen bakımından belli bir mertebesi vardır. İbn Rüşd bunu meleklerin ağzından Kur'an'da yer alan «Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır»⁵³ meâlindeki ayetle delillendirir ve böylece semavî ilkelerin birer melek olduğunu vurgularken, öte yandan Aristo felsefesine de Kur'an'da bir yer bulmuş olur⁵⁴. Nitekim bunların Allah tarafından yükümlü kılınmış olduğunu göstermek üzere de «Allah her bir semada ona buyruğunu vahyetti»⁵⁵ meâlindeki ayeti kaydeder⁵⁶.

İbn Rüşd'e göre göklerin belirli, düzenli ve uyumlu hareketlerinin, onların canlı ve kavrama gücüne sahip varlıklar oldukları-

51 *Age.*, s. 130.

52 İbn Rüşd. *Tehâfüt*, s. 184-185.

53 es-Sâffât 37/164.

54 Bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 186.

55 Fussilet 41/12.

56 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 185-186; kırs., İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, VIII, 203-206.

nı göstermesi yanında, bu hareketlerinin yer yüzündeki hayvan, bitki ve cansızların korunmasını sağladığı da kendiliğinden anlaşılır. İbn Rüşd buna güneşin dünyaya olan etkilerini örnek göstermekte ve bu etkilemedeki düzeni, dünyevî varlıklara sağladığı yararları güneşin akıllı varlık olduğuna ve bilinçli işler yaptığını kanıt saymaktadır⁵⁷. İbn Rüşd'e göre bu ve diğer örnekler gök cisimlerinin idrak sahibi, seçme yeteneği olan akıllı varlıklar olduklarını ve bu sayede Allah'ın buyruklarına itaat ettiklerini gösterir. Ayrıca semavî cisimlerin yaratılışı bu dünyadaki var oluşa benzemez. Ne var ki, insan aklı onların nasıl var olduklarını kavrama imkânına sahip değildir⁵⁸.

Görülüyor ki İbn Rüşd, haklı olarak, İslâm düşüncesinde yaratılışın sudûr teorisiyle izah edilmesinin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir yöntem olduğunu, Aristo felsefesinde böyle bir anlayış bulunmadığını belirtmiş, kendisinin Fârâbî ve İbn Sînâ'daki şekliyle sudûr teorisine katılmadığını açıklamış, ancak Aristo felsefesinde yaratılışı destekleyen bir açıklama bulamadığı ve kendisi de bu konuya felsefî bir çözüm getiremediği için, İbn Teymiyye'nin de haklı olarak belirttiği gibi⁵⁹ yaratılışın keyfiyeti konusunda agnostik kalmayı tercih etmiştir. Nitekim kelâmcıların, gök cisimlerinin yaratılmış olduğu yönündeki görüşlerinin kanıtlanamayacağını belirtmesi de bunu göstermektedir⁶⁰.

İbn Teymiyye İbn Rüşd'ün yukarıdaki görüşlerinin, Allah'ın varlığını kanıtlamaya, İbn Sînâ'nın görüşlerinden daha elverişli olduğunu belirtmektedir⁶¹. Şu var ki o, aslında İbn Rüşd'ün bu açıklamalarının tam olarak Aristo'nun görüşlerini yansıtmadığı, ancak Aristo'nun görüşlerine göre «daha iyi» olduğu kanaatinde-dir. Çünkü İbn Teymiyye bir kez daha işaret ediyor ki, Aristo Tanrı'yı ancak âlemin hareket ettiricisi olarak görmüş, hatta O'nun fâil neden değil, sadece gaî neden saymıştır. Nitekim Aristo için Tanrı âlemin sevgi ve aşk objeksidir⁶². Eğer İbn Rüşd Tanrı'nın ha-

57 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 188-189.

58 *Age.*, 193-194; *Der'u te'ârud*, VII, 207.

59 *Der'u te'ârud*, I, 163, IV, 281-282.

60 Bkz., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 193.

61 *Der'u te'ârud*, VIII, 216.

62 *Age.*, VII, 385-386, VIII, 216-217.

reketi «buyurma»sını O'nun sevgi objesi olmasıyla açıklıyorsa bu Aristo'nun görüşüdür ve Tanrı bilgisine ulaşmak için baş vurulan görüşlerin hakikatten en uzak olanıdır⁶³.

İbn Teymiyye, az önce de belirtildiği gibi, İbn Rüşd'ün ontolojik düzenin izahı ile ilgili görüşlerini Aristo'nunkinden daha iyi bulmuşsa da, gerek Aristo'nun gerekse İbn Rüşd'ün açıklamalarında çelişkiler bulunduğunu da ifade etmektedir. Şöyle ki :

a) İbn Rüşd bazan Aristo'nun iddia ettiği gibi göklerin ancak hareket sayesinde varlıklarını sürdürebileceklerini belirtmiş⁶⁴ ve göklerin ancak buyruğu kabul etmek ve Buyurucu'ya boyun eğmekle, yani Aristo'nun deyimiyle, hareket etmekle var olabileceğini öne sürmüş, bazan da göklerin hareket ihtiyaçları olmadığını, fakat aşağıdaki varlıkların (süfliyyât) nedeni olmaları dolayısıyla hareketle yükümlü kıldıklarını, buna karşılık, göklerin, özleri bakımından hareketlerinin zorunlu olmadığını savunmuştur⁶⁵.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi oldukça önemli ve kanaatimizce yerinde bir eleştiridir. Çünkü eğer «hareket»i varlık şartı olarak düşünürsek bundan, semavî cisimlerin hareketlerinin zorunlu olduğu ve harekete muhtaç buldukları sonucu çıkar. Oysa İbn Rüşd, gördüğümüz gibi, bir yandan böyle düşünürken öte yandan semavî varlıklarla dünyevî varlıklar arasındaki ilişkiyi izah ederken, özleri bakımından birincilerin hareketlerinin zorunlu olmadığını ileri sürmüştür ki bu açık bir çelişkidir.

b) Aristocu görüşe göre Tanrı, olsa olsa hareketi «buyuran»dır; yoksa gök cisimlerinin fiilleri Tanrı'nın ortaya çıkardığı, yarattığı şeyler değildir. Ayrıca bu fâil, yani gök cismi, fiili ortaya çıkarmak için Tanrı'ya muhtaç değildir. Nitekim Aristo gök cisimlerinin fiillerini hizmetçi, asker veya kölenin fiillerine benzetmiştir ki, bunların itaat şeklindeki fiilleri temelde kendi eylemleridir⁶⁶.

63 *Age.*, VIII, 217.

64 «Eğer Tanrı'nın fiili bir an hareket ettirmekten geri duracak olsa âlem tîmüyle yok olur». bkz., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 185-264.

65 Bkz., *age.*, 191-192; krs. İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud*, VIII, 217-218.

66 *Der'u te'ârud*, VIII, 218; krs., Aristote, *La Métaphysique*, 1075a.10-25; İbn Rüşd, *Tefsir*, III, 1711-1715; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 191-192.

c) İbn Teymiyye, daha önce hareket delilini incelerken işaret ettiğimiz bir eleştirisini bir kez daha tekrar etmektedir. Buna göre gök cisimlerinin ayakta durmalarını sağlayan hareketi Tanrı'nın yarattığını kabul etsek bile, bu hareket onların varlık şartlarından sadece biri olup, bundan ne gök cisimlerinin diğer arazlarının ne de öz varlıklarının (a'yân) Tanrı tarafından yaratıldığı anlamı çıkmaz.

d) Bu hareket sorununun temelinde filozofların feleklerin üstünde var olduğunu öne sürdükleri akıllar teorisi bulunmaktadır. Onların, bu akılları ispatlamak için dayandıkları delil, sadece «bizim nefeslerimizdeki akıllar» gibi arazlardan ibaret olan ve var olmak için birer desteğe (ayn) muhtaç bulunan akılları kanıtlar. Kendi başına var olan cevherler şeklindeki akıllara gelince, filozofların bunları kanıtlayacak delilleri kesinlikle yoktur⁶⁷.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye bu eleştirisiyle klasik felsefe- de, özellikle Yeni-Platoncu düşüncede, İslâm'daki İsrakçi-Yeni-Platoncu felsefe ile felsefeleşmiş tasavvufta ontik ve bağımsız birer metafizik varlık sayılan akıllar teorisini temelden reddederek, Nazzam gibi bazı istisnalar dışındaki Mu'tezile kelâmcılarıyla birlik- te aklın bir araz olduğunu, ancak bir destek ya da kendi deyimiyle «ayn»da bulunabileceğini belirtmiş ve bu suretle ontik gerçek- ler anlamında akılların varlığını imkansız bulmuştur.

İbn Teymiyye'nin, Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemdeki ontolojik düzeni buyruk-yasak kavramlarıyla açıklamaya çalışan İbn Rüşd'e yönelttiği eleştiriler oldukça önemlidir. İbn Rüşd'ün «mümkün olan en güzel ve en açık ifadelerle» belirttiği gibi filozofların görüşlerinin özü şudur : Hareketli cisimler, bunları harekete geçiren bir Buyurucu'ya muhtaçtır. O'nun hareketi buyurmasının anlamı, hareketli cisimlerin sevgi objesi olması, daha doğrusu bu cisimlerin «O'na benzemeyi» sevmeleridir; yoksa doğrudan doğruya O'nun kendisini sevmeleri değildir⁶⁸.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi de oldukça önemli ve ince bir eleştiridir. Gerçekten, doğrudan doğruya Tanrı'yı sevmekle O'na benzemeyi sevmek arasında fark vardır. Çünkü bu ikinci durum-

67 *Der'u te'ârud*, VIII, 218-219.

68 *Age.*, VIII, 221; krs İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 190-193; *Tefsîr*, III, 1709-1712.

da varlığın, ya da Aristocu deyimle varlığın hareketinin asıl amacı bizzat Tanrı değil, süjenin kendisidir; varlığın Tanrı'ya benzererek kendisini yetkinleştirmesidir; böylece esasında varlık sonuç itibariyle kendi kendisini amaçlamış olmakta ve Tanrı gerçek amaç olmaktan çıkarılmış bulunmaktadır.

Öte yandan bu «buyruk» ve «hareket» kavramlarıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişiminin götürdüğü bir başka tehlikeli sonuç daha vardır. Şöyle ki, salt buyruk sahibi olan, buyruk verdiği varlıkların ne öz varlıklarında ne sıfatlarında hatta ne de fiillerinde bir yaratma gerçekleştiremez. Çünkü «buyruk», eninde sonunda buyurandaki bir «bilinç» ve buyurulandan bir şey «dileme»-dir. Şu halde buyruk, mantıkî olarak, gerçek bir etkinlik değildir; çünkü teorik olarak buyruğa itaat edilmeyebilir. Ayrıca İbn Teymiyye şuna da işaret ediyor ki, aslında filozofların görüşüne bakılırsa varlığın buyruk sahibine yani Tanrı'ya «benzeme»ye iştiağ duyması da doğrudan doğruya O'ndan buyruk sâdir olduğu, Tanrı'nın kendisini seven ve arzulayan hakkında bilinç sahibi olduğu ve ondan bir iş istediği için değildir⁶⁹.

Aristo'nun Tanrı düşüncesi hatırlanacak olursa İbn Teymiyye bu sonuca varmakta haklıdır. Çünkü Aristo'ya göre Tanrı «ezelden ebede ancak kendisini akleder»⁷⁰. Nitekim bütün İslâm filozofları, az çok farklı şekillerde de olsa, Aristo'nun bu görüşünden ayrılmışlardır. Özellikle İbn Rüşd, Aristo'nun yukarıdaki görüşünden «Tanrı'nın âlemde bulunan şeyler hakkında bilgisiz olduğu» şeklinde bir sonuç çıktığına işaret etmiş; bundan dolayı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofları kasederek. «Bir kavmin, bu âlemde olanları Allah'ın küllî ilimle bildiği» görüşünü ortaya attıklarını belirtmiş, ancak kendisi bu son görüşe de katılmayarak O'nun «varlığın tabiatı»nı «mutlak olarak» bildiğini, ilminin cüz'î ya da küllî diye nitelendirilemeyeceğini belirtmiştir⁷¹.

İbn Rüşd Allah ile diğer varlıklar arasındaki ilişki ve düzeni köle ile efendisi arasındaki ilişkiyle açıklayarak, tamamen Aristocu bir anlayışla, köleliği «kölenin özüne eklenmiş temelli bir ni-

69 *Der'u te'ârud*, VIII, 221.

70 *La Métaphysique*, 1075a.5-10; ayrıca bkz. 1074b.15-1075a.10; İbn Rüşd, *Tefsîr*, III, 1699-1705-1708.

71 Bkz., *Tefsîr*, III, 1707-1708.

telik» saymakta ve kölelerin öz varlıklarının (ez-zevât) kölelikle süreklilik kazandığını öne sürmektedir⁷².

İbn Teymiyye açıkça belirtmese de, öyle görülüyor ki İbn Rüşd'ün bu ifadesinden, semavî cisimlerin Tanrı'ya boyun eğmelerinin O'nun buyruğundan gelmeyip, doğrudan doğruya bu cisimlerin kendi varlıklarından kaynaklandığı sonucunu çıkarmış olmalıdır. Nitekim o, İbn Rüşd'e «kölelik öze sonradan eklenmiştir. demek neden yanlış olsun?» diye sormaktadır. Ayrıca o, İbn Rüşd'ün «özler kölelikle süreklilik kazanır» şeklindeki ifadesinde yer alan «süreklilik kazanma» sözünü de kapalı bulmuştur. Eğer bunun anlamı, özlerin yani kölelerin ve onlara benzetilen semavî cisimlerin, kendi hareketleri ve itaatları sayesinde süreklilik kazanmaları ise, bu Aristo'nun görüşü olup yanlışlığı apaçık bilinmektedir; eğer onların süreklilik kazanmaları, kendilerini Tanrı'nın yaratmış olduğu nedenine bağlanıyorsa İbn Teymiyye'nin buna hiçbir diyeceği yoktur⁷³.

İbn Teymiyye İslâm filozoflarının Tanrı ile semavî varlıklar arasındaki ilişki ve bundan çıkardıkları sudûr görüşünü şöyle bir analogi ile özetliyor :

- a) Felekler varlıklarını hareket sayesinde sürdürebilirler;
- b) Hareket ancak ayrı bir Buyurucu ve kendisine benzetilmekten hoşlanan ayrı bir Sevilen sayesinde var olabilir;
- c) Şu halde felekler varlıklarını ancak O'nun sayesinde sürdürebilirler. Bu sonuncu yargıdan ise, feleklerin varlıklarının ve niteliklerinin Tanrı'dan sudûr ettiği sonucu çıkar⁷⁴.

İbn Teymiyye'ye göre bu akıl yürütme şu şekilde yapılmalıdır : Feleklerin varlığı hareketlerine, hareketlerin varlığı da Tanrı'ya bağlı olduğuna göre, bundan, feleklerin varlığının Tanrı'ya bağlı olduğu sonucu çıkar. Böyle olunca, Aristo felsefesindeki aksine, feleklerin, kendi varlıkları bakımından zorunlu varlıklar olmaları imkânsızlaşır. Çünkü zorunlu varlığın başkası sayesinde var olması düşünülemez. O zaman felekler, kendileri bakımından

72 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 192; *Der'u te'ârud*, VIII, 222.

73 Bkz. *Der'u te'ârud*, VIII, 222.

74 *Age.*, VIII, 224.

«mümkün varlıklar»dır. Böyle varlıklar, ancak «kendiliğinde zorunlu olan» sayesinde varlık alanına çıkabilirler. Şu halde felekler, kendisine benzemeye iştihak duydukları bir Sevgili'ye olduğu gibi, zorunlu olarak bir Yaratıcı Fâil'e de muhtaçtırlar⁷⁵.

Bu iki akıl yürütme arasındaki fark ortadadır. Çünkü sık sık belirtildiği üzere İbn Teymiyye filozofları, gaî nedene dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak istedikleri için eleştirdiğinden, görüldüğü gibi burada Tanrı'yı gaî neden yanında, fâil neden olarak da gösteren bir yöntem izlemiş ve genelde kozmolojik kanıtlara güvenmemekle birlikte, yukarıdaki kendi akıl yürütmesinin «Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya imkân veren bir yöntem» olduğunu belirtmiştir. Oysa İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği üzere Aristocu filozoflar semavî varlıkların «mümkün» olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunların mümkün olduğunu, İbn Teymiyye'nin «sonrakiler» dediği İbn Sinâ ve onu izleyenler söylemişlerse de, bu sonuçlar da semavî varlıkları bir yönden zorunlu saymak suretiyle başka bir tutarsızlık örneği vermişlerdir. Sonuç olarak filozofların felekleri «mümkün ve yaratılmış» varlıklar şeklinde görmekten kaçınmaları, «diçlerinden dehrî olanlar»ı bunların kendi başlarına zorunlu varlıklar olduğu kanaatine götürmüştür⁷⁶.

2. Sıfatların reddine ilişkin felsefi görüşler ve İbn Teymiyye'nin eleştirileri

a) *Filozofların sıfatlar hakkındaki görüşlerinin genel eleştirisi*

İbn Teymiyye Gazzâlî'nin, sıfatlar problemiyle ilgili olarak *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozoflara yönelttiği eleştirileri ve İbn Rüşd'ün karşı görüşlerini *Der'u te'ârud*'un III. cildinde (389-441) ve *Muvâfaka*'nın II. cildinde (300-329) baştan sona aynı ifadelerle geniş olarak aktarmış ve sık sık kendi düşüncelerini de açıklamıştır. İbn Teymiyye, asıl tartışmaya girmeden önce Gazzâlî'nin filozoflara eleştirilerinin değeri hakkındaki kendi görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir: «Ebu Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filo-

75 Gös. yer.

76 *Der'u te'ârud*, VIII, 225.

zofların, sıfatların nefyi yönündeki görüşlerini çürütürken, onların bu hususta hiçbir delilleri bulunmadığını açıklıkla göstermiş, bu konuda gayet güzel sözler etmiş, bu sözleriyle filozofların «terkip» gibi bazı kapalı ve belirsiz deyimlere dayanarak ortaya koydukları delillerin geçersizliğini kanıtlamıştır»⁷⁷.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te belirttiği ve İbn Teymiyye'nin de özetle aktardığı gibi filozoflar sıfatları kabul etmenin «terkip»e götüreceğini yani Tanrı'nın çeşitli unsurlardan oluşan bileşik bir varlık olduğu sonucunu doğuracağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre Mutlak Varlık'a ek bir anlam kabul edersek bu bir terkip olur. Onların Tanrı kavramını böyle bir terkipten kurtarmak için dayandıkları önermelerden birkaçı şöyledir :

a) Tanrı için mutlak varlık olmaktan öte bir gerçeklik yoktur. Bu önerme Tanrı'nın «vücut» ve «mahiyet»ten mürekkep bir varlık olmadığı sonucunu doğurur.

b) Tanrı için herhangi bir sıfat düşünülemez. Bu da O'nun zât ve sıfatlardan mürekkep olmadığı sonucunu verir.

c) Tanrı'nın ne işlemi ne de kaplamı olan bir niteliği vardır. Bu önerme O'nun cins, nevi, fasıl gibi «külliyyât-ı hams» (beş küllî) denilen kategorilerden birine sokulmasını, dolayısıyla işlem ve kaplam bakımından öteki varlıklarla bir ilişkisinin bulunmasını imkânsız kılar⁷⁸.

Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların bir yandan Tanrı'da bileşim bulunduğunu sonucuna götüreceği kaygısıyla bir kısmı yukarıda gösterilen gerekçelere dayanarak sıfatları reddederken öte yandan yine kendilerinin O'na bazı sıfatlar isnat ettiklerini, nitekim Tanrı'nın İlke, Evvel, Var Olan, Cevher, Kadîm, Bâki, Bilen, Akıllı, Akledilen... olduğunu belirttiklerini⁷⁹ hatırlatmaktadır ki, Gazzâlî'ye göre bu da sıfatları kabul etmek anlamına gelir⁸⁰. Bu arada Gazzâlî filozofların, zât ve sıfatlar şeklinde iki ayrı zorunlu varlığın

77 *Der'u te'ârud*, III, 389; *Muvâfaka*, II, 301.

78 *Muvâfaka*, II, 301-302; *Der'u te'ârud*, III, 389; karşı., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 149; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 296-300.

79 Bkz. msl., Fârâbî, *Medîne*, s. 39, 42, 44, 46-51; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 343, 355-356.

80 *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 150.

bulunamayacağı yolundaki görüşlerinin dayanaksız olduğunu öne sürmektedir.

İbn Teymiyye, ne Tanrı'nın zâtının ne de sıfatlarının bir yaratıcısının bulunmadığı anlamında zât ve sıfatlara zorunlu varlık denilebileceğini bazı şartlarla kabul etmektedir. Şöyle ki, öncelikle mümkünlerin yaratıcısının «bir tek Tanrı» olduğuna ilişkin deliller sıfatları reddetme temeline dayanmaz; aksine, Tanrı'ya «bağlı» olan bütün sıfatlar kadîmdir; yokluğu imkânsızdır ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu var ki, eğer «sıfatların varlığı zorunludur» derken onların başka bir varlığa (yani Tanrı'ya) bağlı (mülâzım) olmaksızın varlıklarının zorunlu olduğu kastedilirse bu yanlıştır. Çünkü varlığı zorunlu olan ne yalnız Tanrı'nın zâtı ne de yalnız sıfatları olmayıp, zorunlu varlık, bağlı (lâzım) sıfatlarla nitelenmiş olan zâttır⁸¹.

İkinci olarak, eğer «zorunlu varlık» deyiminden sadece «bir fâili bulunmayan varlık» kastediliyorsa bundan, filozofların iddia ettikleri gibi, zât ve sıfatlardan ikisinin birden zorunlu kabul edilmesinin imkânsızlığı sonucu çıkmaz; aynı şekilde yine bundan, birden fazla kadîm ve zorunlu varlık bulunmayacağı da anlaşılmaz. «Zorunlu varlık» deyiminden «fâili bulunmayan ve kendi başına mevcudiyetini sürdüren» varlık anlamı kastediliyorsa, bundan da sadece sıfatların değil, zâtın sıfatlarla birlikte zorunlu olduğu sonucu çıkar⁸².

Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarında Ehl-i sünnet kalâmcıları ile filozofların sıfatlara dair görüşleri arasında orta bir yol bulma çabası sezilmektedir. Nitekim görüldüğü gibi o, ilke olarak sıfatların varlığının «zorunlu» olduğunu belirterek Ehl-i sünnet düşüncesine temelde katılmaktadır. Çünkü biz zihnen nitelikleri bulunmayan bir varlık düşünemeyiz. Bu sebeple Tanrı'nın zâtı gibi sıfatlarının varlığı da ezeli ve ebedî olarak zorunludur⁸³. Fakat İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığından ayrı ve bağımsız birer zorunlu realiteler gibi düşünülebilecek olan sıfat anlayışını kabul etmezken de filozofların görüşlerine yaklaşmak-

81 *Der'u te'ârud*, III, 292-293.

82 Gös. yer.

83 *Der'u te'ârud*, III, 402-403; 420, 421, 422.

tadır. Çünkü Eş'arilerin sıfatları «zâta zâid» saymalarına⁸⁴ karşılık, İbn Teymiyye, görebildiğimiz kadarıyla bu «zâta zâid» deyimini kullanmaktan titizlikle kaçınmış ve bunun yerine sürekli sıfatların «zâta bağlı» (lâzım, mülâzım) olduğunu, zâtla sıfattan biri diğerinin fâili olmadığını, zâtın «sıfatlar için birer mahal» ve mev-sûfun yine «sıfatlar için bir taşıyıcı» (kâbil) olduğunu ifade etmiştir⁸⁵. Ayrıca İbn Teymiyye, haklı olarak, bu tür tartışmaların biraz da kavramsal olduğuna, yani karşılıklı olarak, aynı kavramlara farklı anlamlar yüklenmesinden doğduğuna da işaret etmektedir⁸⁶.

Gazzâlî, Tanrı'da sıfatlar bulunmasının O'nda bir «bileşim» meydana getireceği, her bileşimin bir «birleştirici»sinin bulunduğu, şu halde sıfatları tanımayanların görüşüne göre, Tanrı ve sıfatlarının da bir birleştiricisi olması gerektiği şeklindeki görüşe katılmamıştır. Gazzâlî'ye göre bu yanlış bir akıl yürütmedir. Nitekim aynı mantıktan gidilirse, Tanrı'nın varlığından (vücut) da onun bir «var edici»sinin (mûcid) bulunduğu sonucunu çıkarmak gerekir⁸⁷.

İbn Rüşd ise Gazzâlî'yi eleştirirken «birleştirme» (terkîb) ile «varlık» (vücut) kavramlarının bu açıdan farklı olduğunu düşünmüştür. Çünkü «birleştirme», bileşime uğrayan varlığın «zâtına eklenmiş» olan edilgen bir niteliktir; «vücut» ise «zâtın aynı»-dır. Bu yüzden «kendi kendine birleşmiş» (mürekkeb min zâtih) ve «başkası tarafından birleştirilmiş» diye iki ayrı bileşikten söz edilemez; yani her bileşik varlık, başkası tarafından birleştirilmiş varlıktır. Halbuki «var olan», başkası tarafından var edilen ve kendi başına var olan diye ikiye ayrılır⁸⁸.

İbn Teymiyye bu kavramsal tartışmada Gazzâlî'nin yanında yer almıştır. Ona göre Gazzâlî'nin «vücut» ile kıyasladığı «terkip», birbirinden ayrı ve farklı elemanların bir araya getirilmesi

84 Bkz. msl. Cüveynî, *el-İrşâd*, Kahire 1950, s. 94.

85 *Der'u te'ârud*, III, 394-395.

86 Bkz. *age.*, III, 395, 403, 404, 405.

87 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 162; krş., İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud*, III, 399.

88 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 331; krş. İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud*, III, 399-400.

suretiyle oluşturulan terkip değildir.; o, terkip deyimiyle Tanrı'nın, kendisi ile nitelenen sıfatlarını kasetmiştir⁸⁹.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye burada da görüş ayrılığını kavramlara farklı anlamlar yüklenmesine bağlamıştır. Bu yüzden İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye itirazı, «terkip» kavramının değişik anlaşılmasından ötürü, bu kavram üzerinde mugâlata yapmaktan başka bir şey değildir⁹⁰. Nitekim «insan cins ve fasıldan mürekkeptir» ya da «insan konuşan canlıdır» dediğimizde, terkinin öteki anlamları gibi burada da insan hakkında iki ayrı, bağımsız birbirinden ayrılabilen unsurlardan söz etmiş olmayız. Çünkü insan hakkında «cins ve «fasıl» birbirinden ayrılmaz niteliklerdir; aynı şekilde «düşünme» niteliği de ondan ayrı bir varlığa sahip olmaz⁹¹.

Şu halde kendi başına var olan gerçek zorunlu varlık, sıfatlarıyla birlikte yokluk kabul etmeyen zâttır. Soyut bir varlığın, hiçbir niteliği olmayan bir zâtın, mutlak varlığı zorunlu olmak şöyle dursun, realitede böyle bir varlığın kendi başına bulunması bile imkânsızdır⁹². Çünkü sıfatlardan soyutlanmış bir varlık, var olması imkânsız şeyler gibi (mümteni'ât) ancak zihnen düşünülebilir⁹³. Kısacası, Tanrı «ancak kendi başına vardır; O'nun öz varlığı (nefs), kendisine bağlı bulunan sıfatlarıyla nitelenmiş olan zâttır»⁹⁴. Bu yüzden İbn Teymiyye, filozofların, sıfatların reddine ilişkin tartışmalarının tümüyle içeriksiz, temelsiz ve mugâlata-dan öte bir değer taşımadığı görüşündedir⁹⁵.

İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ve diğer İslâm filozoflarını en şiddetli bir şekilde eleştirdiği konulardan biri de onların Tanrı'nın zât ve sıfatlarını, hatta sıfatların ve fiillerin objelerini aynı ve bir tek realitenin farklı kavramlarla ifadesi saymalarıdır.

89 *Der'u te'ârud*, III, 402.

90 *Age.*, III, 404.

91 Gös. yer.

92 *Age.*, III, 421; *Minhâcî's-sünne*, I, 285, 289.

93 *Minhâcî's-sünne*, I, 189, 289.

94 *Der'u te'ârud*, III, 421.

95 *Age.*, III, 422-423.

İbn Rüşd, İbn Teymiyye'nin de iktibas ettiği⁹⁶ *Tehâfüt't-Te-fâfüt*'ün ilgili bölümünde, Aristo felsefesini aynen devam ettirerek⁹⁷, açıkça «bilenle bilginin bir tek şey olması imkânsız değildir» demektedir⁹⁸. Bunu gören bilen, bir bilgi ile bildiğine göre, bu «bilgi» aynı zamanda bir «bilen»dir ve diğer bütün sıfatlar için de bu böyledir⁹⁹. Bu yüzden, özellikle Fârâbî'den itibaren birçok İslâm filozofu ile vahdet-i vücutçu mutasavvıflar Tanrı'da zât ve sıfatların mutlak birliğini en kesin bir şekilde vurgulamak için O'nu bilen, bilgi ve bilinen, seven, sevgi ve sevilen, akleden, akıl ve akledilen... diye ifade etmişlerdir¹⁰⁰.

İbn Teymiyye eleştirisine, İbn Rüşd'ün ifadesindeki bir çelişkiyi göstererek başlıyor. Gerçekten İbn Rüşd, Gazzâlî'nin eleştirilerini cevaplandırırken, sıfatların zâttan ayrı olarak varlığının kanıtlanması kadar, onların reddedilmesinin ve bütün sıfatların bir tek zâta irca edilmesinin, «âlimle ilmi, kâdirle kudreti, irade ile irade edeni bir tek anlam» saymanın da «güç» olduğunu belirtmişti¹⁰¹. Fakat o, aynı konunun devamında «âlimle ilmi bir tek şey saymanın imkânsız olmadığını», hatta bunun «zorunlu» olduğunu öne sürmüştür¹⁰².

İbn Teymiyye'ye göre sıfatları reddetmek düşüncesiyle bu şekilde bütün kavramları bir tek anlama irca etmek yalnız güç değil, dahası imkânsız ve aklen saçma olduğu apaçık bilinen bir durumdur. Çünkü «bilgi»yi «bilen»le, «güçlü»yü «güç»le aynı saymak «zorunlu bilgiler»e aykırı olup safsatacı filozoflarca ileri sürülmüş olan bütün safsatalardan daha saçma bir iddiadır. İbn Teymiyye haklı olarak, bir kez çeşitli kavramlar içeren terimleri aynı anlamda birleştirdikten sonra artık hiçbir terimin değişmez bir anlam içeremeyeceğini, dolayısıyla bundan böyle söz gelimi «konuşan konuşmadır, hareket eden harekettir, namaz kılan na-

96 Bkz., *Age.*, III, 424-426.

97 Bkz., Aristote, *La Métaphysique*, 1072b.15-30.

98 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 314.

99 Gös. yer.

100 Bkz. msl., Fârâbî, *Medîne*, s. 46-48.; İbn Sinâ, *eş-Şifâ- el-İlâhiyyât*, s. 355 vdd.

101 Bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 312.

102 Bkz. *Age.*, s. 314.

mazdır...» gibi saçmalıkların söylenebileceğini belirtir¹⁰³. İbn Teymiyye bu suretle Tanrı hakkında zât, sıfat ve sıfatların objelerini ifade için kullanılan terimlerin, aynı realiteyi ayrı ayrı sözlerle belirten terimler olduğu görüşünü ağır ithamlarla ve uzun uzun eleştirdikten sonra¹⁰⁴, zât ve sıfatlar arasında bulunan ilişki hakkındaki kendi görüşünü şu şekilde açıklar : Biz, «şu kişi bilgilidir» dediğimizde, iddia edildiği gibi asıl bilen o kişinin «bilgi»si olduğunu değil, onun «bilgi niteliğine sahip» olduğunu, yani bilgiden soyutlanmış olmadığını, bilgi ile nitelenmiş olduğunu anlatmak isteriz¹⁰⁵.

Öyle görülüyor ki İbn Rüşd Aristocu geleneğe uyararak, Tanrı ile sıfatlarını aynı şey sayarken ve -mesela- âlim ile ilmin aynı şey olduğunu, Tanrı için zâttan ayrı bir ilim sıfatı düşünülmemeyeceğini, çünkü bu durumda Tanrı'nın bileşik bir varlık kabul edilmesi gerektiğini, bunun da Tanrı'dan önce bir «birleştirici»nin bulunması gerektiği sonucuna götüreceğini savunurken «bilgi»yi reel ve bağımsız bir varlık gibi düşünmüştür. Nitekim o, canlı cisimlerdeki «canlılığı» da böyle düşünüyor. Yani İbn Rüşd'e göre bir cismin canlı olmasını sağlayan şey «canlılık»tır. Şu halde canlılığın kendisi «canlı» olarak tanımlanmaya daha layıktır¹⁰⁶ ve artık bu anlamda bir sıfatın Tanrı'ya verilmesi O'nun birlik ve basitliğini ortadan kaldırır.

İbn Teymiyye bir sıfatın bu şekilde gerçek ve bağımsız bir varlık gibi düşünülmesini doğru bulmamaktadır. Zira ona göre, İbn Rüşd'ün örneğindeki «canlılık», cisimde mündemiç hayat olup bundan başka, cismin dışında iken ona nüfuz ederek canlı olmasını sağlayan ayrı bir canlılık yoktur. Eğer cismin, canlılığı kendi dışındaki bir «canlılık»tan almış olduğu kabul edilirse bu canlılığın da başka bir canlı ile bulunması gerekir; yoksa canlılığın kendisi bir canlı varlık değildir; aksine, canlılıkla nitelenen şey, herhangi bir canlı varlıktır¹⁰⁷. Kaldı ki, İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın zâtı ile birlikte bir de sıfatlarının bulunduğu şeklindeki ge-

103 *Der'u te'ârud*, III, 427; X, 240-241.

104 *Age.*, III, 426-431.

105 *Age.*, III, 429.

106 Bkz., *Tehâfütü'ü-Tehâfüt*, s. 314.

107 *Der'u te'ârud*, III, 430-431.

leneksel İslâmî görüşten bir «bileşim» sonucu çıkarırlar İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi sonraki filozoflardır. Buna karşılık Aristo, aslında yer tutan, hareket eden ve birtakım arazların taşıyıcısı olan gökleri ve yıldızları bile bileşik varlıklar kabul etmemiştir¹⁰⁸. Bu durumda diri, bilgili ve kudretli olduğu söylenmekle Tanrı nasıl bileşik bir varlık sayılabilir? Üstelik, ifade güçlüğü sebebiyle farazî olarak Tanrı'nın zât ve sıfatlardan mürekkep olduğu söylenese bile, İbn Rüşd'ün iddia ettiğinin aksine, bundan bu mürekkebin bir birleştiricisinin bulunduğu sonucu çıkmaz¹⁰⁹.

İbn Teymiyye'ye göre filozofların, sıfatların inkarıyla ilgili bu görüşleri aslında onların varlık felsefelerindeki tutarsızlıktan ileri gelmektedir. Çünkü onlar, söz gelimi, bir yandan bir olan şeyi iki gösteriyorlar. İbn Teymiyye buna filozofların cisim anlayışlarını örnek göstermekte ve -açıklamamakla birlikte- öyle görülüyor ki bundan, Aristo felsefesindeki madde ve suretten oluşan cisim ile «esir» denilen özün oluşturduğu semavî cisimleri kastedmektedir. Fakat öte yandan onlar bilgi, bilen, irade, kudret gibi tanrısal isim ve sıfatları da tamamen aynı kavramlar olarak birleştiriyorlar. Yine filozoflar Tanrı'nın sıfat ve fiilleri gibi var olan şeyleri yok, «mutlak varlık», «soyutlar» «küllîler» gibi zihnin dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan şeyleri de var sayıyorlar¹¹⁰.

Sonuç olarak İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün itirazlarına rağmen Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te sıfatların nefyi ile ilgili olarak filozoflara yönelttiği eleştirileri «sahih bir cevap» olarak değerlendirmektedir¹¹¹. Ancak, o, *Der'u te'âruda*'da Gazzâlî'yi haberî sıfatları kabul edip etmemekte mütereddit davrananlar arasında göstermiş¹¹²; aynı eserin başka bir yerinde, daha sarıh ve eleştirici ifadelerle, haberî sıfatların nefyi yönünde filozofların görüşlerini paylaşan mutasavvıflardan birinin de Gazzâlî olduğunu ifade etmiş; bazı âlimlerin «gizli bir ilim» sahibi olduklarına ilişkin «isnadı sahih olmayan» bir hadise dayanarak haberî sıfatları inkar yönünde tevil edenler arasında Gazzâlî'nin adından da söz etmiştir. Buna

108 *Age.*, III, 432; krs., Aristote, *La Métaphysique*, 1074a.30-35.

109 *Der'u te'ârud*, III, 432-434.

110 *Age.*, III, 446-447.

111 *Age.*, III, 438.

112 *Age.*, VIII, 60-61.

göre Gazzâlî, «felsefe yaptığı zamanlarda» sıfatlarla ilgili hadisleri sıfatları nefyeden filozofların görüşleri yönünde açıklamıştır¹¹³. Yine aynı eserin VII. cildinde ise Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcı filozoflarla birlikte Gazzâlî'nin de «haberî sıfatları nefyedenlerin önderleri»nden biri olarak anıldığı görülmektedir¹¹⁴. İbn Teymiyye bunları «Cehmiyye'nin uzantıları» şeklinde niteleyerek bunların «usûlü'd-dîn ve Kur'an'ın anlamları»na dair hadisler ve Selefin görüşleri hakkında çok az bilgiye sahip olduklarını öne sürmektedir¹¹⁵. Şu halde İbn Teymiyye'ye göre filozoflar gibi Gazzâlî de sıfatlar konusunda itimada layık bir bilgin sayılamaz.

b) İlim Sıfatı

Bilindiği gibi Allah'ın ilim sıfatının mahiyeti ve kapsamı İslâm düşünce tarihinde en ciddi tartışma konularından biri olmuş, hatta Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesine yol açan sebeplerden birini de onların ilim sıfatı hakkındaki görüşleri oluşturmuştur. İlim sıfatı konusundaki tartışmaların asıl sebebi Aristo felsefesinden gelmektedir. Çünkü Aristo'ya göre Tanrı hareketsiz, daha genel bir ifade ile değişme kabul etmeyen bir varlıktır. Bu nedenle, kendi dışındaki değişken varlıkları bilmesi onun tanrılığı ile bağdaşmaz. Çünkü bilgiye konu olan öteki varlıklardaki değişimler Tanrı'nın bilgisinde, dolayısıyla kendisinde de değişiklik meydana getirecektir. Zira Tanrı bakımından bilgi ve bilen aynı şeydir. Tanrı kendisinden başkasını bilmediğine göre O'nda bilgi ve bilenle birlikte bilinen de aynı ve bir tek varlık olup bu Tanrı'nın kendisidir¹¹⁶.

Bu şekildeki bir Tanrı anlayışının Kur'an'ın Allah öğretisiyle uyuşamayacağı açıktır. Bu yüzden Fârâbî'den itibaren İslâm filozofları Aristo'nun yukarıdaki Tanrı anlayışıyla Kur'an öğretisini uzlaştırmaya, bunu da Tanrı dışındaki varlıklar için küllî-cüz'î ayırımına giderek başarmaya çalışmışlardır. Bu filozoflar, Aristo ile birlikte, bilinendeki değişikliklerin bilgi ve bilende de değişik-

113 *Age.*, V, 85-86.

114 *Age.*, VII, 29; Minhâcî's-sünne, I, 189.

115 *Der'u te'ârud*, VII, 31.

116 Aristote, *La Métaphysique*, 1072b.15-30; İbn Rüşd, *Tefsir*, III, 1613-1620, 1691-1704.

lik doğuracağını belirterek Tanrı'nın yalnızca değişmez kanunlara bağlı tümelleri bildiğini, buna karşılık tikelleri, yani bireysel varlık ve olaylardaki değişimleri bilemeyeceğini öne sürmüşlerdir¹¹⁷.

İbn Teymiyye İbn Rüşd'ün *Damîmetü'l-mes'ele* adlı risâlesindeki görüşlerini eleştirirken filozofların «Allah ancak küllileri bilir» şeklindeki sözlerinin «görüşlerin en fenası ve en kötüsü» olduğunu belirterek böyle bir görüşün İslâm ümmetinin hiçbir kesiminde ileri sürülmediğini, bu yüzden bu filozofların «kadim ilmi inkâr eden Kaderiyye»den daha yanlış düşündüklerini savunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün filozoflar hakkında bilgi verirken onların «Allah cüz'ileri bilmez» şeklinde bir görüş ileri sürmediklerini, sadece «O, cüz'ileri sonradan olma bir ilimle bilmez» dediklerini ifade etmesi gerçeği yansıtmamaktadır¹¹⁸.

İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün filozoflar hakkında verdiği bu yanıltıcı bilgi, onun filozoflara aşırı ve körü körüne bağlılığı yanında onların felsefelerini yeterince bilmediğini de göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün ileri derece bağlı olduğu Aristo'nun, Tanrı'nın ilim sıfatı konusunda *Mâba'de't-tabîa*'da geçen görüşleri gayet açıktır. Buna göre Aristo Tanrı'nın herhangi bir sonradan olma olayı bildiğini mutlak olarak reddetmiştir. Tanrı'nın hem küllî hem de cüz'ileri tümel olarak bildiği yolundaki görüş ise İbn Sînâ'ya aittir¹¹⁹.

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün, ilim sıfatının cüz'ileri de kapsadığını kanıtlamaya çalışırken Tanrı'nın vahiy yoluyla yaptığı uyarıları (inzâraât) ve rüyaları kanıt göstermesini «zayıf bir istidlâl» olarak niteliyor¹²⁰. Nitekim İbn Sînâ ve onu izleyenler insanların nefslerinde hasıl olan bilgiler, uyarılar ve rüyalar gibi durumların doğrudan doğruya Tanrı'dan değil, «Faal Akl'ın ve Felek Nefsi'nin feyz»inden kaynaklandığını savunmuşlardır. Şu var ki bu filozoflar «din ile felsefeyi uzlaştırmayı istedikleri için» bu Felek Nefsi'nin Levh-i Mahfûz olduğunu öne sürmüşlerdir¹²¹.

117 Bkz., msl., İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 597; *el-İşârât*, III, 295-296.

118 İbn Rüşd, *Damîmetü'l-mes'ele*, s. 39-42.

119 *Der'u te'ârud*, IX, 197-198; krş., İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 595 vd.; *el-İşârât*, III, 286-289.

120 *Der'u te'ârud*, IX, 39.

121 *Age.*, IX, 398, 401; krş., İbn Sînâ, *De Anima*, ngr., F. Rahman, Londra 1970, s. 50-234-235, 247, 250.

İbn Teymiyye *İhyâ ve el-Madnûn bih alâ gayri ehlih* adlı eserindeki görüşleri dolayısıyla Gazzâlî'yi de vahiy ile ilgili bu konuda aynı yönde düşünenler arasında göstermekte, onun bu yaklaşımının sonraki mutasavvıfları da etkilediğini belirtmektedir¹²². Ancak o, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te Tanrı'nın ilim sıfatının kapsamı konusunda ortaya koyduğu görüşleri «sahih bir yol» olarak değerlendirmiştir¹²³.

Kanaatimizce ister Aristo'nun «Tanrı kendisinden başkasını bilmez» şeklindeki görüşü olsun, ister İbn Sînâ'nın «Tanrı tikelleri ancak tümel kanunları içinde bilir» şeklindeki yargısı olsun, Tanrı'nın bilgisini kısıtlayıcı mahiyetteki bu yargıların Kur'an'daki Tanrı tanımıyla bağdaştırılması imkânsızdır. Bu yüzden gerek Gazzâlî gerekse İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüş ve eleştirileri, hareket noktası olarak Kur'an alındığı sürece haklı ve yerinde eleştirilerdir. Nitekim Gazzâlî gibi İbn Teymiyye de filozofların ilim sıfatıyla ilgili kısıtlayıcı yargılarını İslâm'daki ulûhiyet inancıyla bağdaştırılamaz bulmuştur¹²⁴. İbn Teymiyye'nin belirttiği ve yukarıda da ifade edildiği gibi filozofların bu konudaki kanıtlarının temeli şudur : Tanrı'nın, kullarının durumlarını bilmesi bilinenin değişmesinden dolayı O'nun bilgisinde de değişiklik gerektirir. Bu değişiklik ise Tanrı hakkında imkânsızdır.

İbn Teymiyye daha önce «terkip» teriminde görüldüğü gibi filozofların kullandığı bu «değişme» (tegayyür) kelimesinde de bir kapalılık olduğunu düşünmektedir. Ona göre Tanrı hakkında kabul edilemez olan değişme, bir eksiklik anlamı içeren değişmedir. Bilginin bilinenle uyuşması suretiyle ortaya çıkacağı öne sürülen değişme ise bir eksiklik değil, aksine bir yetkinlik (kemâl) içerir; çünkü bilginin bilinenle uyuşmaması yani Tanrı'nın tikel varlık ve olayları bilmemesi O'nun bilgisiz olduğu anlamına gelir ki, bu, Tanrı için kesinlikle düşünülebilir bir durum değildir¹²⁵. İbn Teymiyye bilginin bilinenle uyuşmasının «tegayyür» veya başka bir kelimeyle ifade edilmesini önemli bulmuyor. O'nun için önemli olan Tanrı'nın bilgisinin tamlığı ve yetkinliği anlamının vur-

122 *Der'u te'ârud*, IX, 398.

123 Bkz., *Der'u te'ârud*, X, 134-135; karşı., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 192-199.

124 Gazzâlî, *Tehâfüt*, gös. yer; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârud*, X, 184.

125 *Der'u te'ârud*, X, 185.

gulanmasıdır. Öte yandan ne Allah'ın ve Peygamber'in kelâmında ne de Selef'in ileri gelenlerinin açıklamalarında, filozofların «terkip» ve «tegayyür» diye ifade ettikleri şeyi imkânsız gören bir düşünceye rastlanmaz. Aksine bütün mütevatir dinî naslar Tanrı'nın her şeyi ayrıntılarıyla bildiğini kanıtlamaktadır¹²⁶.

Bilindiği gibi Gazzâlî, Tanrı'nın tikelleri bilmesinin O'nun ilminde bir değişiklik meydana getirmeyeceğini savunmuştur. Buna karşılık İbn Teymiyye, açıkça belirtmese de, Gazzâlî'nin bu iddiasına katılmamış gözüküyor. O Gazzâlî'nin bu yöndeki spekülasyonunu sürdürmek yerine, Allah'ın yetkinliği öncülünden yola çıkarak ilim sıfatının cüz'ileri kapsamaması gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye'nin ilim sıfatıyla ilgili açıklamalarında daha da önemli olanı, onun «külli» terimi hakkındaki anlayışıdır. Ona göre aslında «Tanrı küllîleri bilir» öncülü doğru olarak yorumlanırsa bundan O'nun cüz'ileri bilmediği değil, tam tersine, varlık ve olayları bütün ayrıntılarıyla bildiği sonucunun çıkarılması gerekir. Çünkü «külli» kavramı yalnızca bilgi için kullanılabilir. Bilginin objelerine gelince, mesela insanı ele alacak olursak, gerçekte küllî bir insan yoktur. Çünkü her bir insanın görünür ve görünmez nitelikleri, sırf kendine özgü nitelikler olup, iki insan bazı yönlerden birbirine benzerse de, her yönden aynı olan iki insandan söz etmek mümkün değildir. Bu durum bütün diğer varlıklar, mesela gezegenler, filozofların nefisler ve akıllar dedikleri soyut varlıklar, hatta bizzat Tanrı için de böyledir. Şu halde biz realitede küllî nesnelere değil, ancak tek tek varlıklar görürüz. Buna göre varlıklar arasında yalnız ortak nitelikli olanlar hakkındaki bilgi gerçekten tam, yetkin ve küllî bir bilgi olmaktan uzaktır. Çünkü «her var olan, belirli bir şeydir»¹²⁷; «reel insan, kendisi ile başkaları arasındaki ortak niteliklerle değil, kendine özgü nitelikleriyle var olan insandır». İnsanlar arasındaki «bu ortak nitelikler, realitede bulunmayıp ancak bilgide var olur»¹²⁸. Böylece «küllîler» deyiminin reel bir içeriği olmayan, yalnızca zihnen bir anlam ifade eden deyim olduğu göz önüne alınırsa «Tanrı cüz'ileri sadece kül-

126 *Age.*, X, 185.

127 *Age.*, IX, 105-106.

128 *Age.*, X, 191.

lî bakımdan bilir» sözü, «Tanrı kendisini de öteki varlıklardan herhangi birini de bilmez» demekten başka bir anlama gelmez¹²⁹.

Öte yandan, cüz'ileri dışta bırakan bir küllî bilgi, etkin (fiilî) bir bilgi de sayılmaz; dolayısıyla bu bilgi ne bir şeyin var olmasına ne de yapılmasına etki edebilir. Bu nedenle İbn Teymiyye, filozofların bir yandan tikelleri Tanrı'nın bilgisinin dışında tutmalarını, bir yandan da O'nun bilgisinin etkin bir bilgi olduğunu, yani Tanrı için bilmenin aynı zamanda yapmak demek olduğunu savunmalarını bir çelişki kabul etmiştir¹³⁰. Bu durumda onlar ya Tanrı'nın, eşyanın var edicisi (mübdi') ve varlık sebebi olduğu, Tanrı'nın bir sebep olarak kendisini bilmesinin sebepli varlıkları da bilmesi sonucunu doğuracağı yolundaki görüşlerinden vazgeçmek ya da O'nun tikelleri de bildiğini kabul etmek zorundadırlar¹³¹.

Kanatımızca İbn Teymiyye, ilim sıfatı ile ilgili olarak filozofları eleştirirken Gazzâlî'den daha güçlü gözükmektedir. Çünkü her ne kadar Gazzâlî de tikelleri kapsamayan bilginin eksikliğinden söz etmişse de, İbn Teymiyye'nin yukarıda sunduğumuz tahlilleri Gazzâlî'ninkilerden çok daha kapsamlı ve başarılıdır. Bizce İbn Teymiyye'nin bu tahlillerinin en önemli yanı, küllî-cüz'î tartışmasını somuta indirgemesi ve gerçek anlamda «varlık» (vücut) kavramının bireysel nitelikleri ile mevcut olan varlığı kapsadığını, bunun da tek tek varlıklar (cüz'iyat) demek olduğunu, küllinin sadece bilgede var olduğunu yani zihnin bir terkibi olduğunu vurgulamasıdır.

İbn Teymiyye'nin ilim sıfatı konusunda İbn Rüşd'e yönelttiği eleştirilerden biri de bu sıfatın yaratma ile ilişkisine dairdir. İbn Rüşd *Damîmetü'l-mes'ele*'de filozofların «Tanrı cüz'ileri bilmez» ifadelerinin «sonradan olma (muhtes) bir bilgi ile bilmez» anlamında alınması gerektiğini, buna karşılık onlara göre Tanrı'nın kadim ilminin tikelleri de kuşattığını, çünkü Tanrı'dan eşyanın sudûrunun, Tanrı'nın onları bilmesi suretiyle gerçekleştiğini belirterek ilim sıfatını eşyanın var oluş nedeni olarak göstermiştir¹³².

129 *Age.*, IX, 105-106, X, 191-192.

130 *Bkz.*, *age.*, X, 192.

131 *Age.*, X, 106.

132 *Bkz.*, *Damîmetü'l-mes'ele*, s. 42; *Der'u te'ârud*, X, 389-390.

İbn Teymiyye İbn Rüşd'ün bu açıklamalarını tereddütleri giderici değerde bulmamıştır. Çünkü filozoflar Tanrı'nın ilmini eşyanın var oluş sebebi olarak düşünürken kelâmçılar ilim sıfatından ayrı olarak kudret ve meşî'et gibi başka sıfatlar da kabul etmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre esasen ilim sıfatının genel anlamda bir var olma sebebi sayılmayacağını şuradan da anlıyoruz ki Tanrı kendisini bilir, fakat bu bilgi O'nun var olma sebebi değildir. Şu var ki, Tanrı'nın yarattıklarını bilmesi onların yaratılmalarının vazgeçilmez şartıdır. Çünkü Tanrı'nın bilmediği şeyler yarattığı düşünülemez. Bununla birlikte bu bilgi tek yaratma sebebi değildir. Yaratmada ona kudret ve meşî'et de eşlik eder. İşte İbn Teymiyye'ye göre filozofların yanılması buradadır. Çünkü «onlar sadece yaratılmışların nizamı hakkındaki bilgiyi varlık nedeni sayarak kudret ve meşî'ete etki tanımamışlardır»¹³³.

c) İrade sıfatı

Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların Allah için bilgiden ayrı bir irade kabul etmemelerini, dolayısıyla varlığın Allah'tan herhangi bir isteme (irade) ve seçme (ihtiyar) olmaksızın zorunlu olarak doğduğunu öne sürmelerini eleştirerek her şeyin (küll) Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ve O'nun istemesiyle ortaya çıktığını, var olup da O'nun isteğiyle meydana gelmemiş hiçbir varlık (kâ'in) bulunmadığını belirtmiştir. Hatta Gazzâlî Allah'ın ilmini de irade sıfatına bağlı olarak açıklamaya çalışır. Çünkü ona göre herhangi bir fiil ya da iradî ya da zorunlu olarak meydana gelir. Bunların ikincisinde bilgiden söz edilemez. Gazzâlî buna güneşin «ısıtma işlevi»ni örnek gösterir. Allah için bu anlamda bir fiil düşünülemez. O, fiillerini bilir. Çünkü isteyerek yapar¹³⁴.

İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin yukarıdaki görüşlerini «müslümanlar»ın görüşleri olarak sunmasını «yani mütekellimler»in diyerek güya düzeltir ve «Gazzâlîye göre bunlar müslümanlardan sayılıyor» şeklinde garip bir ifade kullanır. Yine de o, Gazzâlî'nin irade sıfatı hakkındaki bu açıklamalarını «sahih bir yol» diye niteler¹³⁵.

133 *Der'u te'ârud*, IX, 390-391.

134 *Tehâfüt*, s. 184-187; *Der'u te'ârud*, X, 134, 136-138.

135 *Der'u te'ârud*, X, 134-135.

Ancak o, Gazzâlî'nin iradeye karşı olan görüşü bütün filozoflara genellemesine katılmamaktadır. Çünkü yaratmayı kabul etmedikleri halde iradeyi kabul edip Tanrı'nın cüz'ileri bildiğini savunan filozoflar olmuştur. İbn Teymiyye bu son bilgiyi İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünden aldığı bir pasaja dayandırmaktadır. İbn Rüşd burada, Gazzâlî'nin iddiasının aksine, filozofların iradeyi reddetmediklerini, ancak Tanrı'ya «beşerî irade»yi isnat etmekten sakındıklarını belirtmektedir. Çünkü, İbn Rüşd'e göre beşerî irade, irade edende bir eksiklik olduğunu gösterir; yani insan, bu irade ile bir şeyi elde ederek bir eksikliğini gidermek ister. Bu, bir bakıma, irade sahibinin irade ettiği şey karşısında «edilgen» olduğu anlamına gelir. Bu yüzden filozofların Tanrı'ya isnat ettikleri irade «eksiklik»le değil, «bilgi ve hikmet»le birlikte düşünülmesi gereken bir istemdir. Kısaca, Tanrı bakımından bilgi ve hikmetten doğan her şey, zorunlu ve doğal olarak değil, Fâil'in iradesinden doğmuş olur¹³⁶.

İbn Rüşd, İbn Teymiyye'nin de *Der'u te'ârud*'da aktardığı aynı yerde, Gazzâlî'nin, fiili «iradî» ve «tabîî» olmak üzere ikiye ayırmasının da yanlış olduğunu düşünüyor. Çünkü «filozoflara göre Allah'ın fiili ne tabîî ne de mutlak olarak iradîdir; ancak insan iradesindeki eksikliklerden münezzeh olmak üzere iradîdir»¹³⁷. Zira, belirtildiği gibi, insan iradesinin irade edilen tarafından etkilenmesine karşılık Allah'ın iradesi için böyle bir etkilenme söz konusu olamaz. Böylece O'nun iradesinin anlamı «fiilinin, bilgisine uygun olarak ortaya çıkmasıdır.» Bilgi iki zıt objeyi de kapsadığına ve Tanrı bu iki zıttan birini yaptığına göre O'nun bunlardan birini seçen niteliği iradeden başka bir şey değildir¹³⁸.

İbn Teymiyye İbn Rüşd'ün yukarıdaki görüşleri, genelde filozofların görüşleri olarak nakletmesini yadırgamakta ve «açık bir hata» olarak nitelendirmektedir. Ayrıca o, İbn Rüşd'ün bu açıklamalarını Gazzâlî'nin tenkitlerini çürütecek değerde görmemektedir. Çünkü İbn Teymiyye bazı filozofların Allah'ın ilim sıfatını kabul etmekle birlikte irade sıfatını kabul etmediklerini ısrarla belirtmektedir¹³⁹ ki, kanatimizce bunda da haklıdır. Nitekim, bizzat İbn

136 *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 438; *Der'u te'ârud*, X, 142-143.

137 *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 439; *Der'u te'ârud*, X, 142.

138 *Tehâfütü't-tehâfüt*, gös. yer; *Der'u te'ârud*, X, 143.

139 *Der'u te'ârud*, X, 145.

Rüşd'ün de *Tefsir*'inde belirttiği gibi, Aristo, Tanrı hakkında başlıca iki sıfat tanımıştır ki, bunlar da ilim ve hayattır¹⁴⁰. Fârâbî ise her ne kadar *Uyûnü'l-mesâil* başlıklı risâlesinde, eşyanın Tanrı'dan O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın doğal yolla sudûr etmiş olamayacağını belirtmişse de baş eserlerinden *el-Medînetü'l-fâdıla*'da açıkca «ne bizat Tanrı'nın kendisinden ne de dışarıdan bir engel»in O'ndan varlıkların doğmasını önlemesinin mümkün olmadığını belirtmiştir¹⁴¹. Buna karşılık, İbn Sînâ'nın *en-Necât*¹⁴² ve *eş-Şifâ*'da¹⁴³ yer alan görüşleri İbn Rüşd'ün açıklamalarını destekler görünmektedir. Ancak yine de ne İbn Sînâ'nın ve hatta kanaatimize göre ne de İbn Rüşd'ün açıklamalarından «Tanrı dilemeseydi varlığı yaratmazdı» veya filozofların deyimiyle «Tanrı dilemeseydi varlık ondan sadır olmazdı» şeklinde kesin bir sonuç çıkarmak oldukça güçtür. Çünkü onlar «irade»yi «ilim»le özdeşleştirerek, Tanrı'nın iradesini sadece O'nun eylemleri hakkındaki «bilinc»i saymışlardır.

Gerçi İbn Rüşd *Menâhicü'l-edille*'de Allah'ın irade sıfatı ile nitelendirilmesini açık bir zorunluluk olarak görmektedir. Çünkü «bilen bir Fâil'den bir şeyin sudûrunun şartlarından biri de bu fâilin o şeyi istemesidir.» Fakat Tanrı'nın sonradan olma durumları kadim irâdesiyle dilediğini söylemek (Ehl-i sünnet'in görüşü) İbn Rüşd'e göre «bid'at»tır ve bu görüş ne bilginlerin aklı, ne de halkın inancı ile bağdaşır. İbn Rüşd'e göre Tanrı, niteliği bilinmeyen (ğayru mükeyyefe) bir iradeye sahiptir. Ulu Tanrı'nın kendisini nitelediği diğer sıfatları gibi irâde sıfatının da mahiyeti kavranamaz olup, öteki varlıkların sonradan olma ve mahiyeti bilinen niteliklerine benzemez¹⁴⁴.

İbn Teymiyye, hem iradenin hem de diğer sıfatların, yaratılmışlardaki niteliklere benzemeyeceği şeklindeki İbn Rüşd'ün, görüşüne katılmakta ve esasen bunun, Allah'ın bizzat kendisinin (nefs) hiçbir benzerinin bulunmadığı ilkesinin bir sonucu olduğunu belir-

140 Bak., *Tefsir*, III. 1619-1620; krş., Aristote, *La Métaphysique*, 1072b. 25-30; Aristo'nun Tanrı için irade sıfatını kabul etmediğine dair geniş bilgi için bkz., A. Bedevî, *Aristo*, Beyrut 1980, s. 172-174.

141 Bk., *Medîne*, s. 56.

142 Bkz., s. 600-601, 603, 609 ve *eş-Şifâ*'da bkz., *el-İlâhiyyât*, s. 402-403.

143 Bkz., *el-İlâhiyyât*, s. 402-403.

144 *Menâhicü'l-edille*, s. 71-72; *Der'u te'arud*, X, 197-198.

mektedir. Ancak İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün bu açıklamasının irade sorununa hiçbir çözüm getirmediğini, çünkü bu açıklamanın ancak olumsuzluk içerdiğini, yani irade sıfatının ne olduğunu değil, ne olmadığını belirten bir açıklama olduğunu ifade etmekte ve haklı olarak bundan bir «duraklama» (vakf) başka bir deyişle agnostisizm sonucunu çıkarmaktadır¹⁴⁵.

Gazzâlî ile birlikte İbn Teymiyye de akli bakımdan «meşî'et ve kudret» ile iş yapan failin «kudret ve irâdesi olmayan failden daha yetkin» olması gerektiği düşüncesindedir. Buna göre Tanrı'ya irade ve seçme yetkisi tanımayanlar O'nu eksiklikle nitelmiş olurlar¹⁴⁶. Aynı şekilde, «Tanrı, irade ettiği şeyin kendisiyle birlikte var olmasını gerekli kılan ezeli bir iradeye sahiptir» şeklindeki düşünce de yanlıştır; çünkü bu, Tanrı için irade yoktur demekle aynı anlama gelir¹⁴⁷. Bu durumda iradenin objesi ezeli kabul edildiğinden, artık Tanrı irade sıfatı ile herhangi bir hâdis varlık meydana getiremeyecektir. O halde Tanrı'ya bu şekilde bir irade tanımanın ne anlamı kalır?¹⁴⁸ Esasen, bir yandan Tanrı'nın bütün fiillerinde mutlaka hikmetler bulunması gerektiği görüşünü benimserken diğer yandan O'nun irade ve ihtiyar sahibi olduğunu kabul etmemek açık bir çelişkidir. Çünkü hikmet bir amaçtır; amaç ise önceden onu istemeyi ve seçmeyi gerektirir. İsteme ve seçme olmayınca amaç yani hikmet de ortadan kalkar. İbn Teymiyye bu bakımdan filozofların bir açmazla karşı karşıya bulduklarını düşünüyor¹⁴⁹.

İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*'de irade sıfatı hakkında ileri sürülen ve âlemin kadim olduğu görüşüne yol açan daha başka izahları da eleştirdikten sonra¹⁵⁰ Tanrı'nın yetkinliği ve eksiklikten münezzehe olduğu ilkelerinden hareketle O'nun hiçbir eserinin (mefûl) kendisiyle birlikte ezeli olmadığı, şu halde âlemde hiçbir kadim varlığın bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır¹⁵¹. Fakat o, bu ifadesinin hemen devamında şöyle bir yargıya varıyor : «Zorun-

145 Bkz., *Der'u te'ârud*, X, 198.

146 *Menâhicü'l-edille*, I, 263; Krs., Gazzali, *Tehafüt*, s. 121-124.

147 *Minhacü's-sünne*, I, 263.

148 *Age.*, I, 268.

149 Bkz., *Muvâfaka*, I, 247.

150 Geniş bilgi için bkz., *Minhacü's-sünne*, I, 268 vd.

151 *Minhacü's-sünne*, I, 271.

lu olarak bilinir ki, Tanrı için sonsuz olarak (lâ ilâ nihâye) peş peşe eserler meydana getirmek, zâtına bağlı (lâzimen li-zâtih) olan bir tek eser yapmaktan daha ileri bir yetkinliktir.¹⁵²

Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, eğer Tanrı «sonsuz olarak» ardarda eserler meydana getiriyorsa artık bu sonsuzluk içinde bir ilk eser düşünülebilir mi? Bize öyle geliyor ki, İbn Teymiyye'nin Tanrı'dan başka kadim varlıklara yer verdiği gerekçesiyle eleştirdiği filozofların görüşleri gibi bu görüşte de bir kıdem söz konusudur. Aynı şekilde, mademki Tanrı sonsuz olarak ardarda eserler meydana getirmektedir; şu halde yaratma olayı bir teselsüldür; dolayısıyla İbn Teymiyye'nin yukarıdaki görüşü, onun teselsülü reddeden görüşleriyle çelişmektedir.¹⁵³

İbn Teymiyye hudûs delilini tartıştığı başka yerlerde de tek tek hâdislerle nev'i bakımından hâdisleri birbirinden ayırmış ve sanıyoruz ki, İbn Rüşd'den yararlanarak¹⁵⁴ ileri sürdüğü bu görüşle hudûsü savunan kelâmcılarla kıdemi savunan filozoflar arasında bir uzlaşma ya da orta bir yol bulmak istemiştir. Öte yandan o, yukarıda gördüğümüz ifadesindeki «sonsuz olarak» kaydıyla, varlığın kıdeminin göze almak pahasına Tanrı'yı ezelden ebede aktif göstermeyi¹⁵⁵, «peşpeşe eserler meydana getirme» kaydıyla da iradenin varlığını ve sürekliliğini vurgulamayı amaçlamıştır. Nitekim o, Cehmiyye ve Mu'tezile ile hudûs konusunda bunlarla aynı görüşü paylaşan Eş'ariyye ve Kerrâmiyye kelâmcılarını, «Tanrı dışında hiçbir şey hâdis arazlardan yoksun olamaz; çünkü hâdislerin başlangıçsız olması mümkün değildir» şeklindeki görüşleri dolayısıyla eleştirmiştir. Zira İbn Teymiyye'ye göre bu durumda Tanrı'nın (Evvel) başlangıçta kendi isteği ve gücüyle konuşmadığını, hiçbir şeyin faili olmadığını, ancak bir dönemden sonra güçlü, fail mütekellim haline geldiğini kabul etmek gerekecektir. İbn Teymiyye, hudûsla ilgili görüşleri dolayısıyla bu kelâmcıların bilgisizlikle, Kur'an, sünnet, Selef'in icma'ı ve akla muhafle-

152 *Minhâcü's-sünne*, I, 272.

153 İbn Teymiyye'nin teselsülü reddeden görüşleri için bk., msl. *Der'u te'ârüd*, II, 282, 288, 369/371, 384-399; III, 95-104, 290-292; *Muvafakat*, I, 259-278; II, 179-189.

154 Bkz., *Menâhicü'l-edille*, s. 57; krş., *Der'u te'ârüd*, IX., 127-129.

155 Bkz., *Minhâcü's-sünne*, I, 296-297.

fet etmekle suçlamaktadır¹⁵⁶. Aynı şekilde *Der'u te'ârud*'un IX. cildinde (s. 174 vd.) yine hudûs delilini eleştirirken, bu delili savunanlara karşı gelenlerin ağzıyla da olsa, tür ya da cins bakımından hâdislerin başlangıçsızlığını savunur bir tavır takınmıştır. Özellikle Cüzeynî'nin başlangıçsız hâdisler bulunmasının imkânsızlığına ilişkin görüşlerine karşı «muârizlar»ın ağzından yönelttiği tenkitler ve bu tenkitleri zımnen benimser bir uslûpta vermesi, hatta Aristocular dışındaki filozofların görüşlerinden bazılarının peygamberlerin tebliğleriyle bağdaştığını belirtmesi ilgi çekicidir¹⁵⁷.

d) *Kelâm sıfatı*

İbn Rüşd *Menâhicü'l-edille*'de Tanrı'nın kelâm sıfatını «ilim» ve «kudret» sıfatına bağlayarak kanıtlamaya çalışmıştır. Zira ona göre «kelâm» konuşanın (mütekellim), kendisinde bulunan bir bilgiye muhatapı yönlendirmesi işinden başka bir şey değildir. Bu işle muhatap, konuşandaki bilgiye açılmış, yani onu kavramaya yöneltmiş olur¹⁵⁸.

İbn Teymiyye burada öncelikle İbn Rüşd'ün kelâm sıfatını kanıtlamaya çalışırken kullanmış olduğu «mütekellim» kelimesi üzerinde duruyor ve bir gramer hatasını düzeltmek istiyor. Çünkü «kelâm» «teklim» (başkasına konuşma) ile aynı şey olmadığı gibi her «mütekellim» de başkasına konuşan (mükellim) demek değildir. Şu halde öncelikle Tanrı'nın konuşan (mütekellim) olduğunu, sonra da başkasına konuşan (mükellim) olduğunu kanıtlamak gerekir. Oysa İbn Rüşd, «mütekellim» kelimesini kullanmasına rağmen, yukarıdaki açıklamasında Tanrı'yı sadece başkasına hitap eden diye nitelemiştir¹⁵⁹.

156 *Der'u te'ârud*, VIII, 173, ayrıca bk., IX, 149-150.

157 Bkz., *Der'u te'ârud*, IX, 177-179; krs., Cüveynî, el-İrşâd, s. 25, Kahire 1950; Bir nesnenin parçaları ve tek tek unsurları ile bütünü'nün aynı nitelikleri taşımalarının gerekli olmadığına, parçaların (eczâ') sonlu olmasına karşılık bütünü'nün sonsuz olabileceğine ilişkin olarak İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü akli ve nakli kanıtlar için bkz., *Der'u te'ârud*, X, 150-159.

158 *Menâhicü'l-edille*, s. 72; krs., *Der'u te'ârud*, X, 199-200.

159 *Der'u te'ârud*, X, 200.

Öyle görülüyor ki İbn Teymiyye, açıkca belirtmemesine rağmen, İbn Rüşd'ün bu açıklamasının «muhatap olmayınca kelâm da olmaz; şu halde Tanrı ancak muhatapların var olmasıyla birlikte kelâm sıfatına sahip olmuştur» şeklinde bir yargıya götüreceğinden kaygı duymuş olmalıdır. Nitekim İbn Rüşd gösterilen yönde kelâmı, hangi yoldan olursa olsun, Tanrı'nın sadece başkasına bildirmesi, duyurması ve anlatması şeklinde açıklamıştır¹⁶⁰.

İbn Teymiyye'nin kelâm sıfatı dolayısıyla İbn Rüşd'e yönelttiği eleştirilerden biri de vahiy mertebelerinin değer farklarıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'ye göre, özellikle Tanrı'nın konuşması söz konusu olunca genel olarak bildirme ve anlatma diye adlandırılan eylemle «başkasına konuşma» (teklîm) denilen eylem arasında fark vardır¹⁶¹. Kuşkusuz İbn Teymiyye'nin burada göstermek istediği fark, bildirme ve anlatmanın, konuşma dışında başka bir yolla da olabilmesine karşılık, başkasına konuşmanın özel olarak sözlü eylem olmasıdır. Nitekim bu fark «Allah bir insanla ancak ilham (vahiy) yoluyla, bir perde arkasından veya bir elçi göndererek dilediğini kendi izniyle ona bildirmek suretiyle konuşur»¹⁶² meâlindeki ayette de gösterilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu konuşma yollarının en üstün mertebesi perde arkasından ve elçi (melek) aracılığıyla konuşmadır¹⁶³. Bu görüşüyle İbn Teymiyye vahiy mertebelerinin değeri konusunda İbn Rüşd'e muhalefet etmiştir. Çünkü İbn Rüşd «perde arkasından konuşma»yı «hakiki kelâm sayarak Allah'ın özellikle Hz. Musa'ya bu mertebede konuşmak suretiyle onu seçkin kıldığını belirtirken¹⁶⁴ İbn Teymiyye, görüldüğü gibi melek aracılığıyla konuşmayı da vahyin en üstün mertebesinden saymış ve kanaatimizce bununla da hem vahyin öncelikle «konuşma» eylemi olduğunu hem de Hz. Muhammed'in mertebesinin Hz. Musa'dan daha düşük olmadığını vurgulamak istemiştir. İbn Teymiyye'ye göre ilham şeklindeki bildirmenin, vahyin en üstün mertebesi olmadığı şuradan belli ki, Allah, peygamberler dışındaki bazı insanlara, mesela Musa'nın annesine¹⁶⁵ ve

160 Bkz., *Menâhicü'l-edille*, s. 72.

161 *Der'u te'ârud*, X, 200.

162 eş-Şûrâ 42/51.

163 *Der'u te'ârud*, X, 200.

164 Bk. *Menâhicü'l-edille*, s. 73.

165 Bkz., el-Kasas 28/7.

havarilere de¹⁶⁶ melek aracılığı olmadan konuştuğu halde sadece peygamberlere melek vasıtasıyla vahiy göndermiştir¹⁶⁷.

Bu arada İbn Rüşd, «Allah'ın kesin kanıtlar (berâhîn) vasıtasıyla âlimlere vermiş olduğu bilgiler de O'nun konuşmasından (teklîm) sayılabilir» demektedir¹⁶⁸. İbn Teymiyye Allah'ın âlimlere bu şekilde konuşmada bulunmasını yani bu tür bilgilerin de ilahî kaynaklı sayılmasını yanlış bulmuyor; fakat kanıtlara dayalı rasyonel ve deneysel bilgilerle ilham ve sezgi gibi vasıtasız bilgiler arasında fark olduğunu hatırlatıyor¹⁶⁹.

İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'e asıl itirazı, delile dayalı olsun ya da olmasın âlimlerde hasıl olan bilgilerin vahiy diye nitelendirilmesi konusundadır. İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'daki «vahiy» terimi, sadece bir bilgi kaynağı değil, asıl önemlisi, yükümlü kılan yani normatif bir mesaj olarak kullanılmıştır; bu sebeple de âlimlerin bilgisini kapsamaz. İşte İbn Rüşd ve diğer filozofların kelâm sıfatı ve vahiy ile ilgili görüşlerinin en tehlikeli yanı buradadır. Çünkü onlar vahyin muhtevasındaki yükümlülük (emir) unsurunu görmezlikten gelmişlerdir. Aslında «başkasına konuşma» (etteklîm li'l-gayr) genel anlamda ya sadece bilgi ve haber verme şeklinde ya da muhataptan bir fiili yapma veya yapmama yönünde istek şeklinde olabilir. İbn Teymiyye'ye göre mantikî olarak bu sonuncu anlamdaki konuşma ilkini yani haber ve bilgiyi de kapsadığı halde ilk anlamdaki konuşma ikinciyi yani buyruk ve yasağı kapsamaz. Şu halde İbn Rüşd'ün kelâm sıfatını sadece bilgi verici bir sıfat olarak alması kabul edilebilir bir görüş değildir¹⁷⁰.

İbn Teymiyye açıkça ifade etmese de, İbn Rüşd'ün kelâm ve vahiy anlayışına getirdiği bu yorumda geleneksel İslâm inançlarına göre dine dayandırılan yükümlülüklerin tanrısal kaynaktan koparılma tehlikesini gördüğü açıktır. Bu arada o, Tanrı'nın kendilerine perde arkasından veya elçi aracılığı ile konuştuğu kimselelerin sadece peygamberler olduğunu hatırlatarak, nübüvveti «kâmil ve filozof bilginlerde hasıl olan» bilgilerle bir saydıkları ge-

166 el-Mâide 5/111.

167 *Der'u te'âruz*, X, 200.

168 *Menâhicü'l-edille*, s. 73.

169 *Der'u te'ârud*, X, 202.

170 *Der'u te'ârud*, X, 203-204.

rekçesiyle «mütefelsife»yi eleştirmektedir. Bu vesile ile o, «filozof mutasavvıflar»a da çatarak, bunlardan bazılarının kendi bilgilerinin nübüvvetten daha üstün olduğunu ileri sürdüklerini hatırlatır. Nitekim «söylendiğine göre» Sühreverdî el-Maktûl «Kalk ve (insanları) uyar!»¹⁷¹ denilmedikçe ölmeyeceğini iddia etmiş; İbn Seb'in de «Âmine'nin oğlu (Hz. Peygamber) kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini söylemekle hata etti.» demiştir. İbn Teymiyye kelâm sıfatını incelerken «hâtemü'l-evliyâ» görüşü dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi de şiddetle tenkit etmekte ve ona isnat edilen bir beyti şu şekilde nakletmektedir :

«Nübüvvet makamı bir berzahdır
Resûlün üstünde, velinin altında»¹⁷².

İbn Teymiyye kelâm sıfatıyla ilgili olarak özellikle Gazzâlî'ye de tenkitler yöneltmiştir. O, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ına atıfta bulunarak «filozof mutasavvıflar»ın kelâm sıfatı hakkındaki ve genel olarak vahyin, velinin kalbine bir doğuş olduğu yolundaki görüşlerini bu eserden aldıklarını öne sürmektedir. O'nun anladığına göre Gazzâlî «filozofların kanunu üzerine kurduğu» bu eserde «Allah'ın Hz. Musa'ya konuşmasını O'nun nefslere ilham ettiği bilgiler cinsinden saymıştır»¹⁷³.

Gazzâlî'nin adı geçen eserinde tamı tamına böyle bir ifade yoktur. Öyle görülüyor ki, İbn Teymiyye bu ithamıyla Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki «Tûr ve Vâdi» sembolleriyle anlattığı tanrısal ve beşerî bilgiler ayırımına ve ilişkisine işaret etmiştir. Gerçekten Gazzâlî, burada gnostik bir yaklaşımla, beşerî bilgilerin kaynağı olan ve değişmeyen tanrısal bilgiyi «Tûr» ile, oradan insanlığa taşan bilgileri de «Vâdi» ile sembolize ettikten sonra peygamberlerle birlikte «âlimlerin kalbleri»nin de tanrısal bilgiye açılışından söz etmiştir. Gerçi Gazzâlî burada âlimlerin mertebelerinin peygamber-

171 el-Müddessir 74/2.

172 *Der'u te'ârud*, X, 204-205; Bu beytin çeşitli varyantları için bkz., gös. yer, nâşirin 2 nolu notu. İbn Teymiyye'nin filozof ve mutasavvıflara yönelttiği bu tür eleştirilerle ilgili geniş bilgi için bkz., Tıblavî Mahmud S'ad, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, trc. Ali Durusoy, İstanbul 1989, s. 227-259.

173 *Der'u te'ârud*, X, 205; *Mecmûu fetâvâ*, XII, 23.

lere göre daha aşağıda olduğunu belirtiyor¹⁷⁴; fakat rahatlıkla söyleyebiliriz ki, tam bir işrak felsefesini yansıtan daha sonraki bir pasajda onun açıkça «peygamberler ile bazı velilere özgü bulunan kudsi nebevî rûh»tan söz etmesi¹⁷⁵, hatta «düşünen ruh»un en ileri mertebesi olan bu «kudsi-nebevî ruh»un, berraklığının şiddeti sayesinde «dıştan bir destek (meded) olmaksızın» aydınlanacağını, daha açık bir dille «velilerden bazılarının, neredeyse peygamberlerin desteğine ihtiyaç duymaksızın» ışığa (nûr) açılacaklarını belirtmesi, *Miškât* yazarının -İbn Teymiyye'nin deyimiyile «filozofların kanunu»nu izlediğini açıkça göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye bakılırsa, aslında İbn Rüşd de gizliden gizliye (fi'l-bâtin) kelâm sıfatı hakkındaki bu tevilci görüşlere inandığı için Allah'ın kelâmının yani vahyin, insan türüne müstereken yönelik olabilecek genel bir bildirme anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışmıştır¹⁷⁶. Bu yüzden İbn Teymiyye, felsefe yolunu seçmemiş olan hristiyan ve yahudilerin Allah, peygamber ve ahiret hakkındaki inançlarını İbn Rüşd gibi filozoflarınkine göre daha değerli (a'zam) görmüştür¹⁷⁷.

İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille*'de yer alan ve İbn Teymiyye tarafından da aynen aktarılan görüşlerine göre kelâm sıfatı temelde Tanrı'nın bir fiili olduğuna göre bu fiilin dışta tezahür etmesi için bir «lâfız»a, bunun da gerçekleşmesi için kelâmı lafızlarla ifade edecek bir vasıtaya ihtiyaç vardır ki, bu vasita vahiy meleğidir. Ancak bazen kelâm, vahiy olarak muhatabın kalbinde lâfızsız ve sadece anlam olarak da gerçekleşebilir; üçüncü bir durum da melek aracılığı olmaksızın «Allah'ın, dinleyenin işitmesine uygun olarak yarattığı bir lâfızla kelâmını duyurmasıdır. İbn Rüşd vahiy yollarıyla ilgili eş-Şûrâ suresinin 51. âyetini bu şekilde yorumlamaktadır¹⁷⁸.

İbn Teymiyye'ye göre bu görüşler birkaç bakımdan hatalıdır. Şöyle ki :

174 *Miškâtü'l-envâr*, s. 69-70.

175 *Age.*, s. 77.

176 *Der'u te'ârud*, X, 206.

177 Gös. yer.

178 *Menâhicü'l-edille*, s. 72; krş., *Der'u te'ârud*, X, 207-208.

a) İbn Rüşd, kelâmı vahiy meleğinin «nefs»inde yaratılan bir «lâfız» olarak anlamıştır. Oysa vahiy meleği bir elçidir; elçinin bir mesajı eksiksiz tebliğ edebilmesi için bu mesajın lâfız ve anlam olarak önceden belli olması gerekir; eğer belli olmazsa elçi mesajın içeriğini farklı şekillerdeki kendi ifade ve lâfızlarıyla tebliğ edecektir.

b) Aslında İbn Rüşd vahyin üç şekline getirdiği izahlardan hiçbirinde kelâmın lâfzını Tanrı'ya isnat etmemiştir. Çünkü kulda kelâmı kavrama istidadının yaratılması, vahiy ile doğrudan ilgili olmayıp Allah'ın görme, işitme gibi yetenekleri yaratmasına benzer fiillerinden biridir. Bu nevi yetenekler hayvanlarda da yaratılmıştır. «şu halde Allah, bilmez iken bilir kıldığı herkesle konuşmuş mu olacak?»¹⁷⁹

c) İbn Rüşd, vahyin bir türü olarak da Allah'ın kelâmına muhatap seçtiği kişinin işitme duyusunda yarattığı lâfız vasıtasıyla mesajını duyurmasını göstermiş ve O'nun Hz. Musa'ya konuşmasını¹⁸⁰ buna örnek vermiştir¹⁸¹. İbn Teymiyye'nin anladığına göre İbn Rüşd bu görüşü ile kelâmın lâfız olarak dışta var olmadığını, bunun sadece içten bir duyuş olduğunu belirtmek istemiştir. Şu halde böyle bir sesleniş ile uyuyanın içinden duyduğu sesler veya bazı riyâzet ehlinin nefslerinde vâki olan sesler arasında fark yoktur¹⁸².

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye İbn Rüşd'ün kelâma getirdiği yukardaki açıklamasının, vahiy ile sıradan insanların sezgileri ya da patolojik nedenlere dayalı kuruntuları arasındaki farkı ortadan kaldıracığından kaygı duymuştur. İbn Teymiyye'ye göre aslında filozofların ileri gelenleri (yani Farâbi ve İbn Sînâ) Cebrâil'i peygamberden ayrı, bağımsız bir varlık olarak düşünmeyip, onu «sadece peygamberlerin nefsindeki bir hayal veya faal akıl» diye tanımlarlar¹⁸³.

179 *Der'u te'ârud*, X, 210.

180 en-Nisâ, 4/164.

181 Bkz., *Menâhicü'l-edille*, s. 73.

182 *Der'u te'ârud*, X, 210-211; bkz., *Mecmû'u fetâvâ*, XII, 23.

183 *Der'u te'ârud*, X, 214-125; krs, Fârâbi, *Medîne*, s. 114-116; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 339-341.

Bütün bunlardan sonra İbn Teymiyye, İbn Rüşdü'nün «Allah'ın kelâmı olan Kur'an kadimdir» şeklindeki ifadesini¹⁸⁴ geçersiz bulmaktadır. Çünkü onun yukarıdaki görüşlerinden çıkarılabilecek nihai sonuç, sadece «ilm»in kadim olduğu, Kur'an'ın hem harfleri hem de anlamları yönünden sırf ilimden başka bir şey olmadığıdır¹⁸⁵. Ayrıca İbn Rüşd Kur'an'ın lâfzının insana ait olmayıp Allah tarafından yaratıldığını belirtmişse de¹⁸⁶, İbn Teymiyye'ye göre bu görüş de soyut iddiadan başka bir şey değildir ve zaten İbn Rüşd de Kur'an'ın lâfzının insana değil de Allah'a ait olduğuna ilişkin hiçbir kanıt göstermemiştir. Üstelik onların Cebrâil hakkındaki yukarıda işaret edilen görüşleri, Kur'an'ın lâfzını peygambere isnat etmekten başka bir sonuç doğurmaz. Zira bir kez Cebrâil, peygamberin kendisinde tahayyül ettiği «nûrânî suretler» şeklinde kabul edilince artık sıradan insanların benliklerindeki birtakım doğuşlarla Kur'an arasında fark kalmaz¹⁸⁷.

İbn Teymiyye'ye göre Cebrâil faal akıl kabul edilerek vahiy Tanrı'nın kelâmının bu akıldan peygamberlerin nefslerine taşıması şeklinde açıklamak da İslâmî bir anlayış olmayıp, Sâbiîlik ve Mecûsîlikten kaynaklanan karmatî-bâtınîlerin görüşüdür. İbn Teymiyye «vahdet-i vücutçular gibi mülhid sufiler»i de bu kategoride göstermekte¹⁸⁸ ve görüldüğü gibi İslâm dünyasında gelişen ve az çok ısrakçı karakter taşıyan felsefe ile İslâm dışı gnostik felsefe arasında bağlantı kurmaktadır. Bu yüzden o, Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi Selefiyye dışındaki mezhepleri, başka vesilelerle ne kadar tenkit ederse etsin, filozoflarla karşılaştırması gerektiği durumlarda daima bu mezhepleri filozoflara hatta «filozof mutasavvıflar»a göre daha az hatalı bulmuş ve onların metod ve görüşlerinin filozoflarınkine göre daha güçlü olduğunu savunmuştur¹⁸⁹.

İbn Teymiyye İslâm dünyasında gelişen felsefenin İslâm dışı kaynakları üzerinde sık sık durmuştur. Söz gelimi o, *Mecmû'u fetâvâ*'da, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın kelâm sıfatı ve vahiy hakkındaki

184 *Menâhicü'l-edille*, s. 73.

185 *Der'u te'arud*, X, 215.

186 Bkz., *Menâhicü'l-edille*, s. 73.

187 *Der'u te'arud*, X, 217.

188 *Muvâfaka*, II, 41-42.

189 Bkz., msl., *Der'u te'arud*, X, 214-215, 220-224.

görüşlerini hıristiyanlar, yahudiler ve sâbiilerin inançları ile karşıtararak bu iki filozofun, doğrudan doğruya vahyi inkâr etmemekle birlikte peygamberlerin bildirdiklerinin, sıradan insanlara gerçekleri anlatabilmek için düşünölmüş «misaller» olduğunu ileri sürdüklerini belirtiyor. O, vahiy anlayışı bakımından Fârâbî'ye göre İbn Sînâ'yı İslâm inancına daha yakın görüyor. Bununla birlikte, İbn Sînâ da dahil olmak üzere hemen bütün filozoflar, Kur'an ve sünnet naslarının te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre peygamberler kelâmı zahirî ibarelerle aktarıp batınî anlamını saklamışlardır. Filozoflar Kur'an'ın ve öteki kutsal kitapların «Allah'ın kelâmı» olduğunu söylerler; fakat şu anlamda, ki, bu kelâm «peygamberin nefsi»ne faal akıldan taşmıştır. Şu halde feyzin asıl kaynağı faal akıldır. İbn Teymiyye İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî'yi de böyle düşünenler arasında gösterir¹⁹⁰. O, İhvân-ı Safâ'yı, aslında «sonradan türetilmiş felsefe» olan geç dönem sâbiilerinin görüşleriyle Peygamber'in Allah tarafından getirdiklerini uzlaştırmaya kalkıştıkları gerekçesiyle eleştirir. Ona göre gerçekten İhvân-ı Safâ'nın «akla uygun» dediklerinin çoğu kanıtsız, yani felsefî bakımdan temelsiz, «nakle uygun» dediklerinin çoğu da yalan ve uydurmadan ibarettir¹⁹¹.

İbn Teymiyye başka bir yerde kelâm sıfatı dolayısıyla, nübüvvetle felsefeyi uzlaştırdıklarını söyleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarla İsmaililerden batınî-karmatîlerin, aslında, görüşlerini Yunan ve İnan felsefelerinden aldıklarını belirtir ve bu yüzden İmamîyye ve Zeydiyye gibi ılımlı şîî fıkraların da bunları tekfir ettiğini hatırlatır¹⁹². Aynı yerde o, tasavvuf kisvesi altında yukarıdaki felsefî görüşleri savunan İbn Seb'in ve Sühreverdî el-Maktûl gibi sufiler de bulunduğunu hatırlatarak, daha önce Fudayl İbn İyaz, İbrahim b. Edhem, Ebu Süleyman ed-Dârânî, Şiblî, Cüneyd, Tüsterî gibi ılımlı sufilerin de kendi dönemlerindeki müfrit sofilleri tekfir ettiklerini öne sürer ve bu vesileyle «Tanrı onlardan hoşnut olsun» diyerek bu sufilere olan saygısını dile getirir¹⁹³.

190 *Mecmâ'u fetâvâ*, XII, 21-23, 352, 516; ayrıca bkz., XIII, 237-240.

191 *Age.*, XII, 23; ayrıca bkz., XI, 580-582.

192 *Age.*, XII, 352-353.

193 *Age.*, XII, 353-354.

S O N U Ç

İbn Teymiyye, *Tehâfüt'ler* tartışmasının, özellikle ilgi duyduğu «ishât-ı sâni» ve sıfatlar kısmında daha çok Gazzâlî'nin yanında yer almakla birlikte, gördüğümüz kadarıyla yer yer Gazzâlî'den daha güçlü ve ileri görüşler ortaya koymuştur.

Onun, Aristo felsefesindeki hareket delili ve Tanrı'yı yalnızca hareketin gaî illeti sayan görüşüne, özellikle İbn Sinâ felsefesinde önemli bir yenilik olup imkân deliline eklenen «vâcib bi gayrih» anlayışına yönelttiği eleştiriler de hayli başarılıdır.

İbn Teymiyye de İbn Rüşd gibi sudûr teorisinin Aristo felsefesinde bulunmadığını belirtmiştir. Ancak İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd Aristo felsefesinde yaratılışı destekleyen bir açıklama bulamamış ve kendisi de bu konuda agnostik kalmıştır. Ayrıca İbn Rüşd'ün, gök cisimlerinin harekete muhtaç olup olmadığı konusundaki çelişkili görüşleri de İbn Teymiyye'nin gözünden kaçmamıştır. Yine İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisini ve âlemin işleyişini Tanrı'nın buyruklarıyla açıklayan görüşü de önemli güçlükler taşımaktadır. Çünkü «buyruk», eninde sonunda buyurulandan bir şey «dileme»dir ve teorik olarak bu dilek yerine getirilmeyebilir; bu da Tanrı'nın âlemi idare etmekten aciz olduğu kanaatine götürür.

İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ve öteki filozoflara yönelttiği önemli bir tenkit de antik felsefeden intikal eden «Tanrı'ya benzeme sevgisi»ne ilişkindir. O, doğrudan doğruya «Tanrı'yı sevmek»le «O'na benzeme»yi sevmek arasında fark bulunduğunu, çünkü bu ikinci durumdaki sevginin nihaî gayesinin, Tanrı değil, varlığın kendisi olduğunu göstermiştir.

İbn Teymiyye sıfatlar konusunda büyük ölçüde Gazzâlî'nin görüşlerine katılmıştır. Ancak kanaatimize göre o sıfatların isbatı konusuna Gazzâlî'ye hatta öteki ehl-i sünnet kelâmcılarına göre daha güçlü ve anlaşılır yorumlar getirmiş ve bir ölçüde uzlaştırıcı bir üslûp kullanmaya çalışmıştır. Buna göre Tanrı'nın zâtı gibi sıfatlarının varlığı da ezeli ve ebedî olarak zorunludur.

Ancak zât ve sıfat birbirinden ayrı iki gerçek varlık olmayıp bir varlığın değişik yönlerden ifadesidir. Çünkü var olan ne yalnız zât, ne de sıfattır; Tanrı'nın gerçek varlığı ikisini birden gerektirir. Çünkü soyut bir varlığı, nitelikleri bulunmayan bir zâtı zihnen düşünebilirsek de, realitede böyle bir varlık yoktur.

İbn Teymiyye'nin ilim sıfatı konusundaki düşünce ve tenkitleri arasında belki de en ilginç olanı «küllîler» hakkındaki görüşüdür. O, «küllî»yi sadece zihni bir kavram olarak almış ve realitede «küllî» diye bir varlık bulunmadığını belirtmiştir. Nitekim küllî insan yoktur. Çünkü her bir insan, sırf kendine özgü ferdi nitelikleriyle gerçek bir insandır ve bu durum diğer bütün varlıklar için de böyledir. Şu halde «Tanrı cüz'ileri ancak küllî bakımdan bilir» demekle «Tanrı hiçbir gerçek varlığı bilmez» demek arasında fark yoktur.

Nihayet şunu da belirtelim ki İbn Teymiyye filozofların kelâm ve vahiy anlayışlarından da ciddi şekilde endişe duymuş ve şiddetle tenkit etmiştir. Çünkü filozoflar, diğer birçok konuda olduğu gibi kelâm ve vahiy konusunda da Kur'an ve sünnetteki anlamları sembolik sayma eğiliminde olmuşlardır. İbn Teymiyye vahiy meleğinin «faal akıl» diye anlaşılmasını ve peygamberler dışındaki sıradan insanların da bu akılla «ittisal» kurabilecekleri iddiasını vahye dayalı din aleyhine tehlikeli bulmuştur. Çünkü bu durumda vahiy, dinde belirlenmiş olan yerini, özellikle buyurucu işlevini kaybetmekte, peygambere gerek kalmamakta ve sonuçta, çağdaş felsefi deyimlerle, deist bir din anlayışı ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye «mütefelsif sufiler»rin de kelâm sıfatı ve vahiy konusunda filozoflar gibi düşündüklerini belirterek, onları bu düşünceye daha çok *Miškâtü'l-envâr*'daki görüşleriyle Gazzâlî'nin iftîğini öne sürmektedir. İbn Teymiyye'nin, adı geçen eserdeki batinîliğe kaçan görüşleri dolayısıyla Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiriler son derece önemli ve İslâmî bakış açısından haklı eleştirilerdir.