

TEHÂFÛT GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN*

ÖZET

İslam düşünce tarihinde tehâfütler üzerine çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Kimine göre bu gelenek, İslam Dünyasında felsefeye karşı bir reaksiyon, felsefesinin gelişmesini engelleyen bir olgu olarak kabul edilmiştir. Kimine göre ise, tehâfüt geleneğinin bizzat kendisi felsefî bir eylemdir. Biz bu çalışmamızda önce düşünce tarihinde yazılan tehâfütler hakkında genel bir bilgi aktarımı yaptıktan sonra, tehâfüt geleneğinin oluştuğu ortam konusunda tespitler yapacağız. Eleştiri merkezli felsefi bir nitelikte yazılan tehâfütlerin Osmanlı dönemindeki etkilerine de yer vereceğiz. Daha sonra bu tespitlerden hareketle, tehâfüt geleneğinin İslam dünyasındaki doğurduğu sonuçları belirleyip, değerlendirmesini yapacağız. Bunlardan hareketle de İslam dünyasındaki tehâfüt geleneğinin İslam düşüncesi üzerinde ki olumlu ya da olumsuz etkisinin ne olduğunu belirlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Gazzâlî, Tehâfüt, Tutarsızlık.

ABSTRACT

An Assessment Of Tradition Of Inconsistencies

The history of Islamic thought has been characterized with discussions on the tradition of consistencies. Some scholars argues that this tradition is a reaction against philosophy in the Islamic world, effecting obstructing the development of philosophy. Other scholars argue that the tradition of inconsistencies is itself a philosophical act. This study provides an overview of the inconsistencies written to date, describing the environment in which this tradition has developed. The impact of criticism-focused inconsistencies on the Ottoman period is also dealt with. In the light of these remarks, the consequence of the tradition of inconsistencies in the Islamic world are identified and assessed. Finally, an analysis as to whether the tradition of inconsistencies has any positive or negative effect on the Islamic thought will be provided.

Keywords: Criticism, Gazzali, Tehafut, Inconsistency.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

İslam düşünce tarihinde “tehâfüt geleneği” farklı yönleriyle tartışılmış, bu kategoride yazılan eserler üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kimine göre bu gelenek, İslam Dünyasında felsefeye karşı bir reaksiyona, felsefî eylemlerin kınanmasına yol açmıştır, dolayısıyla tehâfüt geleneği, İslam felsefesinin gelişmesini engelleyen bir olgu olarak kabul edilmiştir.¹ Tehâfüt geleneğinin ortaya çıkış nedenlerinin en başında felsefe - din ilişkisi probleminin olması, bu görüşü güçlendirmiştir. Bunun için, tehâfüt geleneği felsefe - din ilişkisi üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü düşünce tarihinde bu iki sistem arasında şekli, rengi, boyutu ne olursa olsun, daima bir ilişki kurulmuştur. Felsefe de, din de insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap verdiği için, her devirde bu ilişki, içinde bulunduğu şartlara göre olumlu ya da olumsuz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ilişkiyi açıklama çalışmaları, özellikle İslam dünyasında daha çok dinin lehinde olmuştur. Bunun sonucunda da, tehâfüt geleneğinin, felsefe adına, daha çok olumsuz etkisi ön plana çıkmıştır. Zaman zaman da tehâfüt geleneği, felsefeye ve hür düşünceye karşı olanlar tarafından, maksadının çok ötesinde olumsuz bir malzeme olarak kullanılmıştır. Bu gibi tutumlardan dolayı da tehâfütlerin İslam dünyasında felsefe hareketlerine olumsuz bir etki yaptığı konusunda genel bir kabul oluşmuştur. Biz bu çalışmamızda Piri Reis’in “*Ne ilim ola ki intihası, ne kul ola ki olmaya hatası*” ifadesi doğrultusunda olduğu gibi, bu geleneğin olumlu ve olumsuz etkileri üzerinde, bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Bugün dahi Türkçede genellikle “tehâfüt” şeklinde de kullanılan “tutarsızlık” terimi; yıkım, çöküntü, acelecilik, düşüncesiz sonuç, istikrarsızlık, gibi sözlük anlamlarıyla da karşılanmaktadır.² Ancak ilk kez Gazzâlî tarafından kullanılan “tehâfüt” teriminin karşılığını, yine onun ifadelerinde aramak daha doğru olsa gerek. O, bu terimi, “tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurulmuş olan fikir yapıları; arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak, pervanenin lambaya çarpması gibi,

¹ C. De Vaux, “*el-Gazzâlî*”, çev. Âdil Züaytir, Beyrut 1984, s. 79; <http://thelosthighway.blogcu.com/650378/> 16. 01. 2007.

² Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 8–10; Karlığa, Bekir, “*Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felasife*”, Gazzâlî, ebû Hamid Muhammed, Filozofların Tutarsızlığı (içinde), çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s. XXIII; Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005, s. 256.

filozofların hatalara düşmesi” anlamında eserlerinin çeşitli yerlerinde kullanmıştır.³ Bu anlamda “*Tehâfütü'l-Felâsife*” de “Filozofların Tutarsızlığı” anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır.⁴ Bu tanımlara konumuz açısından baktığımızda, temelinde eleştirel bir bakışla, hakikati bulmak amacıyla sistemlerin kendi iç dinamikleriyle ve genel ilkelerle olan uyumsuzluklarını, tutarsızlıklarını, sistem bozukluklarını, yanlışlıklarını, yine felsefece eleştirel bir yaklaşımla ifade etmeyi içerdiğini söyleyebiliriz. Bu noktada “eleştiri”nin ne olduğuna da kısaca yer vermek gerekir.

Yargılama, ayırt etme anlamına gelen “eleştiri” sözcüğü, terim olarak; bir düşünceyi, bir eseri, sistemi alternatif görüşleri belirterek titiz bir incelemeye tabi tutmaktır. Kant’ın benimsediği anlamda da, rasyonel bilginin sınırlarını, ilkelerini araştırma ve ortaya koyma faaliyetidir.⁵ Başka bir deyişle, bir konunun, bir düşüncenin veya bir kimsenin eylemlerinin çözümlenerek benzerlikleri ile ya da ideal olanla karşılaştırılmasına “eleştiri”, bu yolu yöntem olarak benimsemeye de “eleştiricilik” denir.⁶ Felsefi düşünce de önemli ölçüde eleştirel bir düşüncedir, yani kendisine veri olarak ele aldığı her türlü malzemeyi aklın eleştirici süzgecinden geçirir. Bu malzeme; doğrudan doğruya yöneldiği varlık alanı tarafından kendisine sağlanabileceği gibi, bundan daha sık rastlandığı üzere bu varlık alanları ile ilgili olarak başka entelektüel etkinlikler tarafından da sağlanan malzeme olabilir.⁷ A. Thomas da felsefenin eleştiri olduğunu belirtmiştir. Felsefe tarihinde eleştiricilik akımının büyük oranda I. Kant’ın öncülüğünü yaptığı felsefi duruşun etkisi ile belirlenmiş olduğu kabul edilir. Kant insan aklının sınırlarını ve insanın bilgilerinin olanaklılığını irdelemesinde, bu yöntemle dogmacılıktan ve kuşkululuktan uzaklaşmıştır. Kant’ın felsefesinde, aklın ve bilginin doğasını konu alan araştırma ve insanın bilgi yetisini sorgulama tavrına da “eleştiricilik”⁸ adı verilmiştir. Bu yaklaşımla günümüzde felsefe daha rasyonel bir kimliktedir. Çünkü tarihin akışı içinde ona yüklenen birçok olumsuz tanımdan eleştirici bir düşünceyle önemli ölçüde sıyrılmıştır.

³ Gazzâlî, ebû Hamid Muhammed, *Tehâfüt el-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, IV. Baskı, Kahire 1966, s.77-78, 80-82 vd.; amf., *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Mecmuatü'r- Resail- İmam el-Gazzâlî VII, (içinde s.23-82) Beyrut 1988, s. 34-37 vd.

⁴ Bu kelimenin anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 8-10.

⁵ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, IV. Baskı, İstanbul 2000, s. 313.

⁶ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 2002, s. 466.

⁷ Arslan, Ahmet *Felsefeye Giriş*, 4. basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 16-17.

⁸ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 313

Tehafüt geleneği de bir bakıma konulara eleştirel yaklaşımdır. Bu yaklaşımında aynı şekilde Gazzâlî de, septik olmadığı gibi dogmatik de değildir. Bu bakımdan özellikle Kant'ın aşkın diyalektiği Gazzâlî'nin Tehafüt'üne benzer ve polemik bir mahiyet taşır. Eleştiri, sorgulama konusu felsefi aktivitelerde her zaman önemli olmuştur. Çünkü sistem geliştirmek kadar eleştirmek ve sorgulamak da felsefenin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bütün bunların yanında, felsefe hareketinin kendi içinde eleştiriyi barındırdığı da bilinen bir gerçektir. Çünkü her filozof az ya da çok başka filozofları eleştirmiştir. Bu eleştiriler felsefe eylemlerini olumsuz olarak etkilemiş olduğu gibi olumlu yönden, felsefeye adeta hayat kaynağı da olmuştur. Tehafüt geleneği de böyle bir felsefe aktivitesi kapsamında oluşmuştur. Her ne kadar I. Kant eleştirel felsefesini yine felsefenin içinde yapmış olmasına karşın, tehafüt geleneğinde icra edilen felsefi eylemde, din olgusu dikkate alınmış felsefi bir eylemdir.

İslam düşünce tarihinde eleştirel bakış, ilk Tahafüt yazarı Gazzâlî ile başlamamıştır. Nitekim ilk İslam filozofu kabul edilen Kindî "Felsefeye karşı çıkmak istenirken bile, felsefe yapmaktan kaçınmak mümkün değildir" ifadesinde eleştirinin felsefe ile yakın ilişkisini belirtmiş ve eleştirinin önemine işaret etmiştir. Yani Gazzâlî'ye kadar İslam düşünce tarihine baktığımızda, eleştirel yaklaşımları zaman zaman görmekteyiz. Örneğin, Fârâbî'nin (öl. 950) "K. er-Redd' ala Câlinûs fi mâ Te'evvelehu min Kelâm Aristûtalis ala Gayr Mâ'nahu", "K. er-Redd ala Yahyâ en-Nahvî fi ma Redd bihî ala Aristutalis"⁹, "K. er-Redd ale'r- Razî fi'l-İlme'l-İlahî" "K. er-Redd ale'r-Ravendî fi Edeb el-Cedel"¹⁰ Endülüs'lü İbn Hazm'ın (öl. 1064) "er-Redd ale'l-Kindî el Feylesuf ve et-Tahkîk fi Nakdi Muhammed b. Zekeriyya er-Razî" gibi eserler yazılmıştır. Bu tür eserleri dikkate alınca İslam düşüncesinde Gazzâlî'den önce de eleştirel tarzda bazı eserlerin yazıldığını ve eleştiri geleneğinin başladığını görmekteyiz.

Bütün bunlara rağmen "Tehafüt" adıyla bildiğimiz kadarıyla ilk eser yazarı Gazzâlî'dir. Ayrıca İslam düşüncesini bir bütün olarak kabul edersek Gazzâlî, düşünce sistemi içinde eleştiri yöntemini sistemli olarak geliştirip ciddi anlamda eser

⁹ Bu iki eser Abdurrahman Bedevi tarafından "*Resailu Felsefiye li Kindî ve'l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn Atiye*" adıyla, III. Baskı Beytut 1983'te yayınlanan eserin 38-108. sayfaları arasında tahkikli neşri yapılmıştır.

¹⁰ Bkz., İbn Ebi Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibba*, Kahire 1982, II, 139; Kiftî, Cemaleddin, Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Tarihu'l-Hukema min K. İhbari'l-Ulemâ bi Ahbari'l-Hukemâ*, Nşr., J. Lippert, Berlin 1903, s. 183.

kaleme alan bir mütefekkir olması bakımından da önemlidir. Çünkü o kendi “Tehafütü'l-Felasife” isimli eserini yazmaya başlamadan önce “Makasıdu'l-Felasife” adlı eserini yazarak adeta kendini ve okuyucularını metodik olarak hazırlayıp eleştirel yaklaşımının temelini oluşturmuştur. Bu da onun önemli bir ayrıcalığıdır.

Gazzâlî ile başlayan tehafut geleneği, Osmanlının son Şeyhülislamlarından olan Musa Kazım Efendi'nin (öl. 1918) yazdığı “*İbn Rüşd'ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*”¹¹ başlıklı eserine kadar devam etmiştir. Yaklaşık bu 800 yıllık süre içinde İslam dünyasında gerek müstakil tehafüt, gerekse mevcut olan bir tehafütün yorumu tarzında, bu gelenek kapsamında oniki eser yazılmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1- Ebu Hamid Gazzâlî, (öl. 1111) “*Tehafutu'l-Felasife*”. Bu eserin çeşitli yazma nüshaları olduğu gibi, birkaç kez tahkikli ve tahkiksiz baskı ve neşirleri yapılarak çeşitli dillere çevrilmiştir.

2- Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd (öl. 1198)'in “*Tehafutu't-Tehafut*” adlı eserinin de gerek yazma gerekse tahkikli neşir ve çevirileri elimizde mevcuttur.

3- Muslihu'd-Din Mustafa Hocasade (öl.1487)'nin Fatih Sultan Mehmed'in açtığı ödüllü yarışma sonucu yazdığı ve birinciliğe layık görülen “*Tehafutu'-Felasife*” adlı eserin¹² yazma nüshası S. K. Şehit Ali Paşa bl. 1583 numarada mevcut olup ayrıca h. 1302 de Mısır'da basılmıştır.

4- Aleaddin Ali Tusî, (öl. 1482)'nin “*Kitabu'z-Zuhr*”u bu eser de Hocasade'nin eseri gibi Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile yazılmış bir eserdir. Bu eserin de baskı ve neşri yapıldığı gibi Türkçe'ye de çevrilmiştir.¹³

5- Kemalpaşazade (öl. 1533) Hocasade'nin yazdığı Tehafutu'l-Felasife'nin haşiyesi olarak “*Haşiyeye ala Tehafutu'l-Felasife*” yi kaleme almıştır. Bu eserin Türkçe çevirisi ve tahlili yapılarak yayınlanmıştır.¹⁴

6-Muhyiddin Muhammed Karabaği (öl. 1535)'de “*Ta'lika ala Tehafutu'l-Felasife li Hocasade*” adıyla bir eser kaleme almış. Bu eserin de neşri ve Türkçe çevirisi yapılmıştır.¹⁵

¹¹ Bu eser için bkz. “*Şeyhülislam Musa Kazım Efen, Külliyyat, Dini ve İctimai Makaleler*, Haz., Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 209-266.

¹² Bkz., Katip Celebi, *Keşfu'z-Zunun*, İstanbul 1971-72, (I-II), I, 513; Taşköprülü-zade, Kemaleddin Muhammed, *Mevzu'atu'l-Ulum*, İstanbul 1313, I, 632-633.

¹³ Bkz., Aleaddin Ali Tüsi, *Tehafutu'l-Felasife*, (*Katabu'z-Zuhr*) çev., Recep Turan, Ankara 1990, s. IX-XXIII.

¹⁴ Bkz., Arslan Ahmet, *Haşiyeye ala Tehafutu'l-Felasife Tahlili*, İstanbul 1987, s. 22-26.

7- Musa Kazım Efendi (öl. 1918)'nin yazdığı “*İbn Rüşd’ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*”.¹⁶

Bunların dışında beş tane daha Tehâfüt tarzında eserin yazıldığı bibliyografik kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak kitapları hakkında pek fazla malumatımız yoktur.¹⁷

Tehâfüt Geleneğinin Oluştığı Ortam

Tehâfüt geleneğinin nasıl bir siyasi ve kültürel ortamda başlayıp geliştiğini yakından inceleyecek olursak, bu geleneğin özellikle eleştirel niteliği daha da netleşecektir. İslam dünyasında IX. yy’ın sonlarına doğru Abbasi hükümdarlığının siyasi otoritesi azalmış, İspanya, Mısır ve İran’da müstakil yönetimler oluşmaya başlamıştı. XI. yy’ın sonlarına XII. yy’ın başlarına geldiğinde İslam dünyasında pek çok müstakil devletler oluşmuştu. Bu siyasi renklilik beraberinde düşünce alanında da farklılıkları getirmiştir. Özellikle ehl-i sünnet ilkelerine aykırı ve onu tehdit eden fikir akımlarıyla mücadele etme gereği duyulmuştur. Hatta o dönemde kurulan Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının başında, bu istenmeyen fikir akımlarıyla mücadele gelmekteydi. Hatta Gazzâlî’nin Tehâfüt’ünü yazmadaki nedenlerinden birinin de muhtemelen, Nizâmülmülk’ün kendisini görevlendirdiği, filozofların ehl-i sünnet inancıyla bağdaşmayan fikirlerini eleştirerek, Eş’ariliği güçlendirme¹⁸ olduğu söylenebilir. Her ne kadar ifade ettiğimiz gibi, Gazzâlî tehâfütünü din açısından yazmış olsa da kullandığı yöntem bakımından onun eseri ciddi anlamda felsefi nitelik taşımaktadır.

Bu döneme kadar İslam kültür ve medeniyeti adeta altın devrini yaşamış ve bu parlaklığını kaybetmeye başlamıştı. Bu dönemde bilim ve fikir hareketliliği nitelik yönünden ağırlığını korumakla birlikte, nicelik bakımından hissedilir bir şekilde azalmaya yönelmişti. Nitekim bu dönemde Gazzâlî gibi bir mütefekkir, Zerkâlî gibi bir astronom, Ömer Hayyam gibi başka bir matematikçi ve edip yoktu.¹⁹ Gazzâlî tehâfütünü yazarken, siyasi çalkantıları, fikir ayrılıklarını, İslam kültür ve medeniyetinin bütün orijinallik ve imkânlarını, pek çok fikir mücadelelerinin, eleştirilerin sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Bulduğu konum da toplumun problemlerine cevap bulmasını gerektiriyordu.

¹⁵ Bkz., Güzel Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfütü*, Ankara 1991, s. XIV-57.

¹⁶ Bu eser için bkz. “*Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Külliyyat, Dini ve İçtimai Makaleler*, Haz., Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 209-266.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Güzel Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 12-14.

¹⁸ Çağrıncı, Mustafa, “*Gazzâlî*” D.İ.A., İstanbul 1996, XIII, 499.

¹⁹ Bkz. Sarton, C., *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, William-Wilking, I, 739, 746.

Gazzâlî tarafından konuya bakınca da yapılması gereken en önemli şey, özellikle avam olarak inananların inançlarını, tehdit eden fikirlerden korumaktır.

İslam dünyasında VIII. yy. da sistematik olarak başlayan felsefe hareketleri, XI. yy.a kadar adeta altın çağını yaşamıştı. Felsefe pek çok insanın ilgisini çekmeye ve önemsenmeye başlanmıştı. Bu önemsenmenin sonucunda da yeterli donanımı olup olmamasına bakmaksızın, pek çok avam olarak nitelenebilecek insan, akli ilimlerle ilgilenmeye ve kendi yetersiz müktesebatlarıyla hüküm çıkarma yoluna gitmeye başlamışlardı. Bunun sonucunda da İslam dünyasında ki felsefi gelişmeler, özellikle din ve gelenek adına, bir yozlaşma hareketi olarak değerlendirilmiştir. Bunun nedenini, pek çok insan ve yönetici, filozoflarda arama yolunu tercih etmiştir. Her ne kadar Gazzâlî Tehâfût'ünde İslam filozoflarını metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bid'atçılıkla itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dini anlamı yanında felsefeyle ilgilenenlerin geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslam toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktadır.²⁰ Oysa filozlar gerekli donanımı olmayanın felsefeyle ilgilenmemesi gerektiği düşüncesindeydiler. Örneğin Muallim-i Sâni Fârâbî "*R. Fî mâ Yenbeğî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*"²¹ adıyla bir eser kaleme almıştır. Fârâbî bu eserinde, adından da anlaşılacağı gibi, felsefeyle ilgileneceklerle, felsefe yapmaya başlamadan önce temel olarak bilinmesi gerekenleri anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Fârâbî herkesin felsefe yapamayacağını, felsefe yapabilmek için önemli bir müktesebata sahip olmanın gerektiğini vurgulamıştır. Aynı problemi tespit eden Gazzâlî de bu meyanda "*el-İlamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*" (Halkın Kelami Tartışmalardan Uzak Tutulması, Korunması) adıyla bir eser yazmıştır.²² O da bu eserinde, adından da anlaşılacağı gibi, gerekli donanımı olmayanın aklî, kelamî konularla ilgilenmemesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Bütün bunlarda anlıyoruz ki, Gazzâlî'nin içinde bulunduğu şartlar, belli oranda aklî ilimlerin, felsefenin ve felsefe yapanların hatalarının ne olduğunu anlatmayı gerekli kılıyordu. Bunun için de onun "*Makasidu'l-Felasife; Tehafütü'l-Felasife; el-İlamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*" adlı

²⁰ Çağrıncı, Mustafa, "Gazzâlî", D.İ.A., XIII, 488.

²¹ Bu eser Dietrici tarafından "*el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risâlat el-Fârâbîyan*", Leiden 1890, adlı eserinde (s. 49-55) yayınlanmış, ayrıca Mahmut kaya tarafından "*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*" adıyla "İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri", İstanbul 2003 adlı eserinde (s. 109-116) Türkçe'ye çevrilmiştir.

²² Gazzâlî, *el-İlamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*, Mecmuatu Resâil IV, el- İmam el-Gazzâlî, (içinde s.60-120), Beyrut 1986.

eserlerini yazmış olabileceğini düşünüyoruz. Bu düşüncemiz, özellikle Gazzâlî'nin "Tehafütü'l-Felasife" ve diğer tehafütlerin yazılmasındaki gayeyi dikkate alınca daha da güçlenmektedir.

İlk Tehafüt yazarı Gazzâlî eserini yazmadaki gayesinin hakikati, gerçeği bilmek ve bildirmek, olduğunu kendisinin de bir hakikat arayıcısı olduğunu belirtmiştir.²³ Bu noktada felsefenin de hakikatin peşine düşmek olduğunu hatırlarsak, tehafütlerle felsefe arasında gaye bakımından bir ilişkinin olduğu açığa çıkacaktır. Nitekim Gazzâlî bu gayesini şöyle ifade etmiştir. "Benim amacım varlıkların hakikatini bilmektir. Bunun için öncelikle bilginin hakikatini, onun ne olduğunu araştırmak gerekir."²⁴ "Hakikatin bilgisine ulaşmayı" kendisine genel bir gaye edinen Gazzâlî Tehafüt'ünün önsözünde de o eseri yazmasının amacını belirtmiştir. Ona göre, bazıları akfî yeteneklerine güvenerek dini ilkelerle hareket etmeyi, doğruyu hakikati bulmayı önemsemeyip bu yolu terk etmişlerdir. Hakikati bulmak, anlamak için akıllarının yeteceğini kabul etmişler. Bu durumun yanlış olduğunu, sağlam olmadığını, dayandıkları temellerin çürük olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.²⁵ Gazzâlî tehafütünde, akfî yeteneklerine güvenen filozofların halka tepeden bakma tavırlarını, kendi öz değerlerini hafife alma ayrıcalığı içinde olduklarını kabul ettiği aydın tipini protesto etmek amacını da güttüğünü belirtmiştir.²⁶ Her ne kadar Gazzâlî'nin Tehafütü yazmasındaki gayenin ne olduğu konusunda bunlardan başka farklı görüşler olsa da²⁷ genel anlamda onun gayesi bir takım filozofların bazı görüşlerinin yanlışlığını açığa çıkarmak için güçlü bir tez – antitez ortaya koymak suretiyle konuyu çözümlenmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim tehafüt geleneği içinde ikinci eseri yazan İbn Rüşd'un gayesi de Gazzâlî'de olduğu gibi hakikate, gerçeğe ulaşabilmektir.²⁸ Yani iki mütefekkirin de tehafütlerini yazmadaki gayeleri genel anlamda aynıdır.

Kendinden önceki filozofları eleştiren Gazzâlî'nin eserini eleştirmek için Tehafütü't-Tehafüt'ünü yazan İbn Rüşd, eserinde sadece Gazzâlî'yi değil aynı

²³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82.

²⁴ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 26.

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 84–85.

²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 74.

²⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Süleyman Dünya II. Baskı, Kahire 1966, II, 546; Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 47,49; Şahin, Hasan, *Maturudî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 76–79.

²⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, I, 415

zamanda Gazzâlî'nin eleştirilerinin merkezinde bulunan Fârâbî ve İbn Sina'yı da eleştirmiştir.²⁹ Aynı yaklaşımı ileride yer vereceğimiz üzere, diğer tehafüt yazarlarında da görmek mümkündür. Yani tehafütler objektiflikten uzak, tarafgir bir yaklaşımla yazılmamıştır. Sorgulayıcı yeni yeni fikirlerin doğmasına zemin hazırlayan bir eleştiri anlayışıyla yazılmıştır. Yani her tehafüt kendinden önceki tehâfütü ya da tehafütleri, içerdiği fikirlerin bazılarını eleştirmesinin yanında, bazılarını da tasdik etmek için yazılmıştır.³⁰ Özellikle Gazzâlî'den sonra yazılan tehafütlerin ortak gayesi Gazzâlî ile filozoflar arasındaki felsefi tartışmalara, bir anlamda hakemlik yapmak olsa da, bu gaye tehafüt yazarlarını ister istemez Aristoteles felsefesiyle İslam dini arasında bir uyum olup olmadığı ya da vahiy ile gelen hakikatlere, burhanî istidlallerle ulaşıp ulaşılamayacağı konusunu gündeme taşımak zorunda bırakmıştır. Gerek İbn Rüşd, gerekse sonra gelen tehafüt yazarları, Gazzâlî'nin fikirlerini aktararak sapkınlıklara karşı koymak ve insanları bilgilendirmek amacıyla yazdıkları tehafütlerde din – felsefe ilişkisiyle karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla bu durum tehafüt geleneğinde felsefe ve din ilişkisini merkeze taşımıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, özellikle ilk tehafütün yazıldığı dönemde İslam dünyasında fikir ayrılıkları yoğunlaşmakta ve kelam ilmi teşekkül etmekteydi. Kelam alanında fırkalaşma ve tartışılan konular buna zemin hazırlamıştır. Tehafütlerde konu edilen problemlerin kelam sahasında ele alınan problemlerin etkisinde kaldığı göz ardı edilmemelidir. Bu problemlerin başında Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin var oluşu, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının karşılıklı durumu gibi tartışmalar konuyu ister istemez felsefe – din ilişkisi içerisine taşımış ve dolayısıyla tehafütler belli oranda felsefeye din açısından bakmışlardır. Bu durum da beraberinde “meselelerin çözümünde kriterin akıl mı vahiy mi olması gerekir?” sorusunu da gündeme getirmiştir.

Gazzâlî'nin Tehafutu'l-Felasife'sini yazdığı dönem, mantığın ve felsefi yöntemlerin kelam ilmine girmeye başladığı bir dönemdir. İkinci Tehafüt'ü yazan İbn Rüşd'ün dönemi ise, bu felsefi yöntemlerin yaygınlaşp, önemli ölçüde kelami eserlerin felsefi nitelik taşıdığı dönemdir. İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, Gazzâlî ve Râzî sonrası mütefekkirlerin eserlerinde kelam ve felsefe konuları birbirinden ayırt edilemeyecek duruma gelmiştir.³¹ Dolayısıyla bu durumda tehafütün konu merkezine felsefe-din tartışmasının nasıl geldiğini açıklamaktadır. Ayrıca hemen şunu da

²⁹ İbn İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* I, 59, 150, 249, 402, 415, 424, II, 427, 614, 615 v.d.

³⁰ Bkz. Türker, *Mübahat, Üç Tehafüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 52, 56, 61, 62.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986. (I-III), I, 538.

hatırlatalım ki, tehafütler kelimâ eserler değil felsefî eserler kategorisindedirler. Her ne kadar Gazzâlî'nin eleştirileri din merkezli kabul edilse de o filozofları eleştirisinde dini ilkeleri dikkate aldığı kadar epistemolojik, ontolojik, metodik hatta sosyal olguları da önemsemiştir. Nitekim Gazzâlî ilimleri mantık, matematik, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset olmak üzere altı grupta değerlendirmiştir. Bu ilimlerin dini ilkelerle olumlu ya da olumsuz bir ilişkileri olmadığını ve din adına bu ilimlerin dışlanması, eleştirilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.³² Gazzâlî filozofları daha çok metafiziğe ilişkin görüşlerinin dini ilkelerle örtüşmediği gerekçesi ile eleştirmiştir. Eleştirisinin amacı da hakikati bilebilmek ve anlatabilmektir. Gazzâlî bunu yaparken, metafizik önermelerin bilgi değerini analiz ederek bunların ispat açısından dinin önermelerinden daha güçlü olmadığını, felsefî anlayışın gereklerini dikkate alarak ileri sürmüştür. Gazzâlî'nin bu tutumu, belki de tehafütünü felsefî olmaya taşıyan önemli bir ayrıntıdır.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra yazılan Tehafütleri de felsefi kapsam içinde değerlendirmemiz gerekmektedir. Fatih Sultan Mehmet'in emri ile yeniden başlatılan tehafüt geleneği, yavaşlayan hatta gerileyen felsefe hareketlerine önemli bir ivme katmıştır. Özellikle *Kitabu'z-Zuhr*'un yazarı Alaaddin Ali Tûsî bu eserini yazmaya başlamadan önce uymayı önemseydiği bir takım ilkeler belirlemiş ve nakledeceğimiz şu ilkelere eserinin girişinde yer vermiştir. “*Bu önemli ve nazik meseleye başladığımda kendime şunları şart koştum: 1- Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hükümlere kitabımda yer vermeyeceğim. 2- Gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım. 3- Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım. 4- Söylenmesi gerekli şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.*”³³ Bu şartları yakından incelediğimizde ilk ikisinin epistemoloji, diğer ikisinin de ahlak alanıyla ilgili olduğunu görürüz. Hakikati arayan bir mütefekkirin “mükemmel bir aksiyomatik yöntem” oluşturması için gerek duyduğu teorik çerçeveyi hazırlayacak birer aksiyon niteliği taşıyan ilkeler belirlemiştir. Böylelikle bu tartışmalar sürecinde tarafsız ve bilimsel bir yaklaşım içine girmek istemiştir. Bu ilkelerin ilk ikisi ile “doğru bilgi” yi diğer ikisi ile de “doğru davranış”ı teminat altına almak istemiştir. Bu çok önemli bir teminattır. Çünkü böylelikle o bütün sistemlerin peşinden koştuğu kutsallık, ilim-amel bütünlüğünü bununla sağlamış olacaktır. Ayrıca ilk iki ilkeyi

³² Bkz., Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 38, 40, 41-42, 44; amlf., *Tehafüt*, s. 76-77.

³³ Aleaddin Ali Tûsî, *Tehafutu'l-Felasife*, (*Kitabu'z-Zuhr*), s. 6-7.

“apaçıklık ilkesi” olarak, yaklaşık yarım asır sonra yaşamış R. Descartes (öl. 1650)'te görmekteyiz.³⁴ Bunu da dikkate alınca tehafüt tartışmalarının, modern felsefenin kurucularından biri olarak kabul edilen ve Hıristiyan düşünürler üzerinde etkide bulunmuş olan Descartes'ı etkilemiş olduklarını akla getirmektedir.³⁵ Bu gibi tespitler tehafüt geleneğini felsefe hareketinin içinde değerlendirmemizin gerekliliğini daha da güçlendirmektedir.

Ali Tûsî'nin eserinin başında belirlediği bu ilkelerden dördüncü maddeyi irdelediğimizde öncelikle kendini, dolaylı olarak da diğerlerini insafa, objektifliğe davet etmiş olduğunu fark ederiz. Buradan şunu anlıyoruz ki, o kendinden önceki tehafüt yazarlarının az da olsa insafı elden bırakıp objektiflikten uzaklaşmış oldukları kanaatindedir. Bunu onun sakıncalı görmesi eserinin objektiflik değerini arttırmıştır. Nitekim diğer sahalarda olduğu gibi, tehafüt geleneğinde de bir filozof başkalarının düşüncelerini yanırlarken, hem insafılı, objektif olmalı, hem de kendi delilini getirmelidir. Bu ilke dikkate alındığında tehafüt geleneğinin de kendi başına bir felsefe eylemi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Ahmet Arslan'ın deyiimiyle, felsefi tefekkür olan bu eylem genel ve bütüncül bir felsefi öğreti olarak elbette kabul edilemez.³⁶ Zaten bu da, bu geleneğin doğasında yoktur. Çünkü bu gelenek kapsamında olan eserler genelde Aristotelesçi kabul edilen filozofların yanırlarını belirlemek amacıyla yazılmıştır. Dolayısıyla bu gelenek, felsefenin problemlerini derin ve kapsamlı bir biçimde incelenmesini amaçlayan felsefi bir etkinlik olmadığı bir gerçektir. Bu süreçte sadece İslam Meşşaileri'nin öğretileri ve temel kavramları geniş bir sorgulamaya ve eleştiriye tabi tutulmuştur.

Tehafüt geleneğini felsefi etkinlik içinde değerlendirmemizin bir gerekçesi de, tehafütlerin felsefi bir sorgulama, eleştiri yöntemi içinde yazılmış olmasıdır. Hocazade ve Ali Tûsî yeri geldiğinde, Gazzâlî'nin “Hüccetu'l-İslam” gibi bir ününden etkilenmeden onu eleştirmişlerdir. Ali Tusî zaman zaman İbn Rüşd'ü haklı bulmuştur.³⁷ Aynı şekilde Karabağî de Hocazade'yi tenkit etmiş ve bazı konularda ondan farklı düşünce içinde olmuştur. Bunu gibi, sonra gelen tehafüt halkası içinde

³⁴ Bkz., Rene Descartes, *Yöntem Üzerine*, çev., Bülent Kenar, İstanbul 1996, s. 37; amlf., *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul 1983, s.

³⁵ Bkz., Demir Remzi, *Philosophia Ottomonica Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Ankara 2005, I,59.

³⁶ Arslan, Ahmet, *Tehafüt Haşiyesi*, s. 373.

³⁷ Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1986, I, 207.

yer alan mütefekkirler kendilerinden öncekileri gerekli gördükleri kadar eleştirmişlerdir. Yani bu gelenekte körü körüne bir taklit bir teslimiyet anlayışı olmamıştır.³⁸ Bu eserlerde felsefi eylemin ön gördüğü ilkelerin dikkate alındığını görmektediriz. Başka bir deyişle, Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra da devam eden tehafüt geleneği tartışmacı, eleştirici niteliğini korumuştur.³⁹

Problemlere yaklaşma ve çözme bakımından tehafütler birbirinin taklidi olmadığı gibi konularının nitelik ve nicelikleri bakımından da birbirlerinden farklılıklar arz etmektedir. Örneğin Hocasâde'nin Tehafüt'ü, Gazzâlî'nin Tehafüt'ü gibi yirmi iki meseleden müteşekkil iken, onun haşiyesini yapan Kemalpaşazâde ise, bu meseleleri on beş maddede değerlendirmiştir. Karabağî Mehmet Efendi ise, yirmi meseleden sadece on iki meseleyi tartışmaya değer bulmuştur. Ali Tûsî ise, yirmi meseleyi ele almıştır, ancak on beşinci meseleyi "bilgi problem"i olarak değiştirmiştir. Son tehâfüt yazarı olan Musa Kazım Efendi ise sadece beş meseleyi ele alıp felsefi değerlendirmelerde bulunmuştur.⁴⁰ Hocasâde ve Ali Tusi ile tekrar başlayan tehâfüt geleneği bir felsefi karakter içinde devam etmiştir. Bu tespitler hem Osmanlı'da felsefe hareketlerini hem de bir felsefi çabanın olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar Osmanlı düşünürlerinin felsefe ile de yakından ilgilenmiş olduklarının bir göstergesidir. Her ne kadar bu eserler, toplum seviyesinde felsefenin yaygınlaşmasına, felsefenin sevilmesine ve öğretim kurumlarında okutulmasına katkı vermemiş olsa da, yine de tehâfüt geleneğinin İslam dünyasında felsefe hareketlerini devamlı canlı tuttuğu sonucuna varabiliriz. Bu da tehafütlerin felsefeye sağladığı bir diğer olumlu etkidir.

Tehâfüt Geleneğinin Sonuçları

İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan tehafüt geleneği hem olumsuz, hem de olumlu olarak değerlendirilebilecek bir harekettir. Öncelikle Gazzâlî'ye kadar olan İslam felsefesinin geçmişi, genelde mühim ve ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmadan parlak bir dönem geçirmiştir. Gazzâlî'den önce bilindiği gibi eleştiriler ve farklı felsefi anlayışlar oluşmuştur. Fakat bu eleştiriler ve farklı felsefi anlayışlar, tamamen felsefi merkezli olduğundan felsefe ile yakından ilgilenmeyenlerin dikkatini

³⁸ Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 383.

³⁹ Arslan, Ahmet, *Tehafüt Haşiyesi*, s. 24–26.

⁴⁰ Bu konu ile ilgili zikredilen mütefekkirlerin eserlerine bakılabileceği gibi, ayrıca tehafütlerde işlenen konuları mukayeseli olarak görmek için bkz., Güzel, Abdurrahman, *Karabağî ve Tehafüt'ü*, s. 5-7, 15-18; Bolay, S. H., *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 259-260.

çekmediği gibi, yaşantı ile ilişkilendirilmiyordu. Ancak Gazzâlî eleştirilerinin merkezine, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, din-felsefe ilişkisini alıp, özellikle kullandığı, “küfr, hata, sevap” gibi kavramlarla tartışmayı felsefe çevrelerinin dışına, bütün Müslümanların ilgi alanına taşımış oldu. Doğruyu, hakikati bulmak amacıyla yola çıkan Gazzâlî, özellikle Tehafütü'l-Felasife'sinin üçüncü mukaddimesinde filozofların dinin temel ilkelerine aykırı hükümlere vardıklarını belirterek insanları bu filozoflar için iyimser olmamaları konusunda uyarmayı amaçladığını da belirtmiştir.⁴¹ Yani burada eleştirisini bir anlamda din adına yapacağını vurgulamıştır. Örneğin, gerek Tehafütü'nün, gerekse el-Munkız'ının hemen başında, “*Filozoflar hangi sözlerinde tekfir olunurlar... Hangi hususlarda bid'at ehliinden sayılırlar...?*”⁴² ifadesine yer vermesi, ayrıca konuların din ile çatışıp çatışmadığına işaret ederken “*çoğu kez bizim inançlarımızın tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir.*”⁴³ gibi ifadeler kullanarak eserine dini bir nitelik kazandırmasından dolayı, eserleri çoğu kez din noktasından dikkate alınmıştır. Özellikle muhatap aldığı filozofları üç konuda tekfir etmiş olması, bu şekilde bir eleştiri yapacağını belirtmesi olayı daha da hassaslaştırmıştır. Bu tavır, İslam dünyasındaki felsefe hareketlerini belki de en olumsuz etki yapan tavır olmuştur. Nitekim bu konuda muhatap aldığı filozofların İslam dünyasında, hatta felsefe dünyasında en ünlü filozoflardan olmasından dolayı eleştirinin filozofların eleştirilmesinden çok felsefi eylemin eleştirisi gibi bir yanlış kabule de neden olması, felsefe adına önemli bir olumsuzluk olmuştur. Bu arada Gazzâlî tarafından filozoflara yapılan, özellikle küfür noktasındaki eleştirileri filozofların hak edip etmediği de ayrı bir inceleme konusu olacak niteliktedir.

Özellikle Gazzâlî'nin Tehafutu'l-Felasife adlı eserini yazmasında yukarıda belirttiğimiz üzere, felsefeye zarar vermek, felsefi hareketin önünü kesmek gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmeliyiz. Onun filozoflara karşı getirmiş olduğu eleştiriler, gerek ard niyetli kişiler, gerekse konuya vakıf olamayanların yaklaşımı ile filozofların düşüncelerine değil de doğrudan felsefeye yapıldığı sanısı oluşmuştur. Bunun sonucunda da felsefenin yabancı, bid'at, dine ve pratik hayata katkısı olmayan, faydasız hatta zararlı, insanı dini olumsuzluklara sevk eden bir eylem, ürün olduğu düşüncesi taraftar bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak da İslam medeniyetini daha çok tefsir, hadis gibi yoğun bir şekilde nakle dayalı ilimlerle, ziraat, ticaret, tıp gibi

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82–83.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 34.

⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82.

yararı doğrudan fark edilen pratik ilimler yönlendirip şekillendirmiştir. Bu durum entelektüel anlayışların gelişimini bir hayli yavaşlatmıştır. Bazı çevrelerin bu durumu felsefeye vurulan bir darbe olarak değerlendirmiş olmaları da ayrı bir gerekçedir. Bu değerlendirme belli oranda başarılı olmuş, İslam dünyasında özellikle on ikinci yüzyıldan sonra felsefeye tereddütle yaklaşılmasına yol açmıştır. Hatta felsefenin zaman zaman dışlandığı da bir vakıa olmuştur.

Bütün bunlara rağmen Gazzâlî'nin felsefeye bu denli bir olumsuz etki yapmayı amaçladığı konusunda ciddi tereddütlerimiz vardır. Nitekim Gazzâlî bu anlayışıyla, Fârâbî ve İbn Sîna'nın aktardığı şekliyle Aristoteles felsefesini hedef almıştır. Çünkü o küçük bir azınlık olarak kabul ettiği, İbn Ravendi gibi, bir kısım filozofun dışındakilerin, bütün peygamberlerin ortak öğretisi olan Allah ve ahiret gününe iman ilkesinde birleştiklerini belirtmiştir.⁴⁴ Diğer taraftan, Gazzâlî filozofları en acımasız şekilde eleştirirken, özellikle meşşai filozofların eleştiriye konu olabilecek olan hususlarını belirtirken, eleştiriye gerek olmayan düşüncelerinin doğru olan boyutlarının varlığından da söz etmiştir.⁴⁵ Yani filozofların düşüncelerinin tamamını ret etmemiş olması bizce önemli bir ayrıntıdır. Bilindiği gibi, Gazzâlî filozofları sadece metafizik ve tabiiyyat alanında yirmi konuda eleştirmiştir. Bu da onun filozofların diğer görüşlerini doğru kabul ettiğini göstermektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gazzâlî'nin bizzat doğrudan doğruya felsefi eyleme, entelektüel çabaya karşı olduğunu söylemek imkânsızdır. Aynı şeyleri diğer Tehafüt yazarları için de söylememiz gerekmektedir. Bunun için Gazzâlî'nin iman konusunda taklidi imanı yeterli kabul etmeyip her yönüyle tahkiki imanı önermesi onun sorgulayan, entelektüel, kalbî ve akli çabayla ulaşılan kabulün, en değerli kabul olduğunu benimsemesi⁴⁶ felsefi eylemi gerekli kılmaktadır.

Tehafüt geleneğinin İslam düşüncesine olumsuz etkisinin olmasının yanında olumlu katkısının da olduğu bir gerçektir. Ancak genelde günümüze dek bu olumlu yön pek ön plana çıkartılmayıp, ihmal edilmiştir. Gazzâlî'nin başlatmış olduğu tehafüt geleneği çerçevesinde belli oranda İslam filozoflarının itibarını sarsmış, İslam Meşşailerinin yapmaya çalıştığı felsefe-din uzlaştırma çabalarını sekteye uğramıştır. Ancak Gazzâlî'den sonra gelen ve ikinci Tehafüt'ü yazan İbn Rüşd bu alanda önemli

⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 75.

⁴⁵ Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 86; amlf, *el-Munkız*, s 38-47.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 24, 25, 26; amlf, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*, s. 110-112. (eserin Türkçesi: "Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması", çev., D. Sabit Ünal, İzmir 1987, s. 117-123.)

bir çalışma yapmıştır.⁴⁷ Yani bir bakıma bu geleneğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ayrıca Gazzâlî Tehafüt'ünde yönelttiği eleştirilerin etkisiyle akıl-nakil uzlaşmasının yerine İslam düşüncesinde keşf-nakil uzlaşması önemli ölçüde sağlanmıştır. Bu da "keşf" merkezli felsefe anlayışlarının doğmasına neden olmuştur. Özellikle Gazzâlî bu düşüncesiyle, Şahabeddin Sühreverdî (öl. 1191),⁴⁸ İbn Arabî (öl. 1240) ile oluşan bu yeni felsefî oluşuma ön ayak olmuş ve bu anlayış Osmanlı düşünce hayatına önemli ölçüde etki etmiştir. Yani Gazzâlî'nin felsefe-din, akıl-vahiy konusundaki eleştirel yaklaşımları bir anlamda yeni bir felsefe anlayışının, özellikle işrak felsefe ekolünün doğmasına ön ayak olmuştur. Bunun en güzel yansımaları, Osmanlı mütefekkirlerinin tamamına yakınının -özellikle yaşam tarzları dikkate alındığında- önemli ölçüde işraki anlayışı benimsemiş olmasında görmek mümkündür. Bizzat Gazzâlî "*Mişkâtul-Envar*"⁴⁹ adlı eserinde varlık, bilgi sorunlarına işraki çözümler getirmeye çalışmıştır. Böylelikle o meşşailerini eleştirirken, hakikati "batınî keşf" (manevî sezgi)ye dayalı tasavvufî bir yaklaşım içinde ele alarak onların teorik zeminini hazırlamıştır. Bu bakımdan da tehafüt geleneği İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Özellikle Osmanlı düşüncesinde işrakî anlayışın şekillenmesinde önemli ölçüde etkin olmuştur. Ayrıca Osmanlı düşüncesindeki bu etkiyi o dönemde yazılan tehafütlerde de görmek mümkündür. Bunun sonucunda İslam dünyasında felsefe hareketleri bitmeyip, ya da sadece Meşşai felsefeyle sınırlı kalmayıp, şekil değiştirerek yoluna devam etmiştir. Hatta R. Amaldez'in ifadesiyle, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün başlattığı tehafüt geleneği İslam dünyasındaki felsefenin durağanlığını engellemiştir.⁵⁰ Diğer tehafütlerle bu gelenek, Sühreverdî ve İbn Arabî sonrası dönemde, işrakî felsefe, felsefeleşmiş kelimeler ve tasavvuf kültürüyle oluşan Osmanlı düşünce geleneği sentezci bir tavır içinde olmuştur.

Gazzâlî ile başlayıp İbn Rüşd ile devam eden tehafüt geleneği yaklaşık iki yüz yıl kadar inkitaya uğrarken aynı şekilde çeşitli gerekçelerle felsefî hareket de sekteye uğramıştır. Fatih Sultan Mehmet'in girişimiyle tehafüt tartışmalarını yeniden

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslul-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, Arapçası ile çevirip yayımlayan Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 142 s.

⁴⁸ Bkz., Nasr, S. Hüseyin, "*Gazzâlî: Hakîm-i Mu'ânid-i Felsefe*" İrânâme, IV / 4, (s. 583-592), Washington 1986, s.588; Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problem*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 46, 59.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtul-Envar*, Mecmuatu Resail el-İmam el-Gazzâlî IV, Beyrut 1986, 5-37 s.

⁵⁰ Amaldez, Roger, "*İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürülmüştü?*", çev. Ahmet Arslan, D.T.Ç.F.D., XXVIII / 1-2, (1970), s. 240.

başlaması ile felsefi hareket de önemli bir ivme kazanmıştır. Dolayısıyla bir yandan felsefi harekete engel olan tehafüt geleneği, diğer taraftan felsefi harekete önemli canlılık kazandırmıştır. Felsefi ilimlere meraklı olan Fatih Sultan Mehmed'in yeniden tehafüt yazılmasını istemesindeki neden, felsefi problemler üzerinde tartışma zemini hazırlamak ve eleştirel düşünceyi geliştirmektir.⁵¹ Her ne kadar bir dönem medreselerin müfredatından felsefe çıkarılmış olsa da, tehafütler yine de İslam dünyasında felsefi harekete bir canlılık getirmiştir.

Fatih Sultan Mehmet öğreniminin ilk yıllarından itibaren felsefeye yakın ilgi duymuş, özellikle Platon ile Aristoteles'in ve Stoacı filozofların eserlerini okumuştur. Bu anlamda Bizanslı tarihçi Kritovulos'tan nakledilene göre, Fatih'in isteği üzerine Bizanslı bir bilgin tarafından "*Risale-i Eflatuniye*" adlı bir eser kaleme alınmış olması Fatih Sultan Mehmet'in felsefeye karşı duyduğu ilgiyi göstermektedir.⁵² Padişahın bu ilgisi, dönemin mütefekkirlerine olumlu olarak yansımıştır. Aklî ilimlere ve felsefeye müstesna bir önem veren Fatih Sultan Mehmet, İslam Felsefesi tarihinde önemli bir yeri olan "*tehafut geleneği*"nin başlatıcıları olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün tehafütlerinin incelenip karşılaştırmaları yapılması için Hocazade Muslihiddin Bursavi ile Aleaddin et- Tûsî'yi görevlendirmiş⁵³ olması bu ilginin bir sonucu olsa gerektir. Bu iki mütefekkirin tehafut geleneğine katılmalarıyla felsefi hareket yeniden bir ivme kazanmıştır. Öyle ki Hocazade Muslihiddin Bursavi ile Mehmet Zeyrek arasındaki altı gün süren felsefi-kelâmî tartışma Fatih Sultan Mehmet'in huzurunda olmuştur.⁵⁴ Bu gibi aklî ilimlere ve felsefi düşünceye verilen önemle, yaklaşık iki asırdan beri fıkıhın hâkimiyetinde olan İslam düşüncesi, renk değiştirmeye, merkezinde Allah, varlık ve erdemli yaşam bulunan bir felsefi düşüncenin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Bu hareket, filozof olmamalarına rağmen, özellikle Fahreddin Razî (ö. 1209) geleneği içinde yetişen Alaaddin Ali Kuşçu (ö.1474), Y. Sinan Paşa (ö. 1486), Molla Lütfi (ö. 1495), İbn Kemal (ö. 1534), Müeyyedzâde Abdurrahman (ö.1516),

⁵¹ Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 256.

⁵² Ocak, A. Yaşar, "*Düşünce Hayatı*", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (içinde), editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 176.

⁵³ Baltacı, Cahit, *xv.-xvi. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Teşkilat tarihi*, İstanbul 1976, s.715; Ocak, A. Yaşar, "*Düşünce Hayatı*", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (içinde), edi. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 177; İhsanoğlu, Ekmeleddin, "*Osmanlı Bilim Literatürü*", Osmanlı Medeniyeti Tarihi (içinde) edi. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 375.

⁵⁴ İhsanoğlu, E., *Osmanlı Bilim Literatürü*, s. II, 375.

Müftü Ali Cemalî (ö. 1526) ve Ebu's-Suûd (ö. 1574) gibi mütefekkirler tarafından temsil edilmiş ve yeniden canlandırılmıştır.

Sonuç

Bütün bunları değerlendirdiğimizde şu sonuçlara varabiliriz. 1- Tehafüt geleneği taklitten uzak yeni düşünceler ve çözüm yolları üretilmesine katkıda bulunmuştur. 2- Uzun yıllar medreselere hâkim olan gelenekçiliğin egemenliğini bir nebze olsun hafifletip serbest düşünce ve felsefe ile dinin bir arada bulunabileceği düşüncesinin yerleşmesine destek sağlamıştır.⁵⁵ 3- İnancın rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirilmesine yol açmıştır. 4- İslam düşüncesinin benimsediği hür düşünce anlayışının yeniden eyleme dönüştürülmesine destek olmuştur. 5- İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde, özellikle Gazzâlî'ye kadar olan dönemde, mantık ile felsefe arasında ciddi bir ayırım olmayıp iç içe girmiş bir durumdaydılar. Tehafüt geleneğinin geliştirmiş olduğu eleştirel yaklaşımla mantık, felsefeden ve metafizikten ayrılıp, formel bir yapı kazanmıştır. 6- Tehafüt geleneği ile yapılan eleştiriler İslam düşüncesindeki bazı görüşlerin kendi içerisinde tutarsızlığına işaret etmiş ve görüşlerin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. 7- Belki de bunların en önemlisi, felsefi tenkitin gelişmesinin sağlanıp, İslam felsefesinde farklı düşünme alanlarının oluşmasına yol açmış olmasıdır.

Gazzâlî ile başlayan tehafüt geleneği, doğrudan filozofları, dolaylı olarak felsefeyi ya da hakikati bulmak için akli çabayı yeterli kabul eden görüşü eleştiri merkezine taşımıştır. İslam dünyasında bazı çevreler için bu felsefe adına önemli bir olumsuzluk, felsefeden uzaklaşmaya neden olarak da entelektüel etkinliğin önemli ölçüde azalmasıydı. Ancak tehafütlerin, özellikle Gazzâlî'nin *Tehafüt* ve *Munkız* gibi eserlerinin İslam dünyasında felsefe adına belli ölçüde olumsuzluk kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte, felsefenin doğası gereği bu olumsuzluklar da bir takım olumluluklara da yol açmıştır denilebilir. Çünkü "Etkiden tepki doğar" ilkesiyle konuya bakacak olursak felsefeye, entelektüel etkinliğe yapılan bu eleştirel yaklaşım yeni yeni fikirlerin doğmasına da neden olmuştur. Yani yapılan tartışmalar ve eleştiriler felsefenin gelişmesine, güçlenmesine olumlu anlamda etki etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, "eleştiri" felsefenin doğasında vardır. "Eleştiri" felsefenin kendisidir.

⁵⁵ Bkz.. Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Nşr, Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1966, VI. Baskı, s. 293; Köprülü, Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Yay. Ankara 1972, s. 168.

Nitekim Russell'in felsefede önemli olarak gördüğü niteliklerin başında eleştiri gelir. Ona göre felsefenin en önemli ayırıcı, geliştirici ve felsefeyi irdeleme alanı yapan şeyde eleştiridir. Çünkü eleştiri felsefenin özüdür.⁵⁶ Bu açıdan bakılınca da özünde eleştirel bir yaklaşım taşıyan tehafüt geleneği, İslam felsefesine, entelektüel düşünceye metodik bir şüphe ile yaklaşıp yeni yeni entelektüel çabaların doğmasına neden olmuş ve önemli bir canlılık, gelişme, kendini yenileme niteliği katmıştır. Ayrıca Aristotelesçi felsefenin tabiat bilimleri ve formel mantıkla ilgili verilerinin dini ilimler için temel olmasını sağlamış ve düşünce tarihinde ve kültüründe önemli bir yer edinmiştir.

⁵⁶ Russell, Benrand, *Dünyamızın Sorunları*, çev., S. Eyüboğlu & V. Günyol, İstanbul 1962, s. 100.