

TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE

□□□□□□□□ □□□□□

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İslâm Meşşâî felsefesini ve Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesini eleştirmek amacıyla yazdığı eser..

Gazzâlî hayatının en verimli döneminde (1085-1095) felsefeye ilgi duymuş, iki yıl süreyle Fârâbî ve İbn Sînâ külliyatını inceledikten sonra bir yıl süreyle okudukları üzerinde durarak bazı meselelerde yoğunlaşmıştır (el-Münâzı , s. 85). Filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymadan önce felsefe alanında kendisini kanıtlamak için 487 (1094) yılında Ma'â'idü'l-felâsife'yi kaleme almış, ardından Tehâfütü'l-felâsife'yi yazmıştır (488/1095). Eser bir giriş, dört mukaddime, yirmi konunun (mes'ele) incelendiği "İlâhiyyât" ve "Tabîiyyât" başlıklı iki bölümle kısa bir hâtimeden oluşmaktadır. Konuların on altısı ilâhiyat ve metafizik, dördü tabîiyyâta dairdir. Gazzâlî filozofları eleştirirken yirmi meseleden onunda "ibtâl" (çürütme, geçersiz kılma), altısında "ta'cîz" (âciz bırakma, köşeye sıkıştırma), iki meselede filozofların ortaya koyduğu kanıtların yetersizliğini belirtmek üzere "acz", bir meselede aldatmacaya başvurduklarını belirtmek için "telbîs" kelimesini kullanmıştır. Bunlar, ele aldığı meselelerin kendi amacı bakımından taşıdığı önemi ve konunun ağırlığını göstermek üzere bilinçli olarak seçilmiş kelimelerdir. Yirmi meseleden on yedisinde filozofların görüşlerini yetersiz ve hatalı kabul edip bunları bid'at sayan Gazzâlî âlemin ezelîliği, Allah'ın sadece küllîleri bildiği ve âhiret hayatının ruhanî olduğu tarzında yorumladığı görüş ve iddialarından dolayı filozoflar hakkında "küfür" kelimesini kullanmıştır (s. 12-13).

Eserin giriş kısmında Gazzâlî zekâ ve anlayışlarını akranlarının zekâ ve anlayışlarından daha üstün gören, bu sebeple dinî emir ve yasakları önemsemeyen, ibadetleri küçümseyip terkeden, zan ve şüpheyi kapılarak dinle bağlarını koparan bazı kimseler gördüğünü anlatır; ardından bu kişileri yoldan çıkaran asıl etkenin Sokrat, Hipokrat, Eflâtun ve Aristo gibi filozofları taklit etmeleri olduğunu söyler. Bu filozofların olgun bir akla ve birçok fazilete

sahip bulunduklarını, ancak şeriatları ve inançları inkâr ettiklerini, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmayıp bunların sonradan meydana getirilmiş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna inandıklarını nakleder. Bütün bunlar İslâm filozoflarının karakterine uyduğu için onların bu eski filozofların safında yer almak suretiyle küfre girdiklerini ileri sürer (s. 1-2). Gazzâlî döneminde filozof unvanıyla tanınmış herhangi bir kimse bulunmadığına göre onun burada eleştiri konusu yaptığı kişiler İhvân-ı Safâ ve İsmâîlî geleneğini sürdürenlerle öteden beri kelâmcıların bu tür eleştirilerine muhatap olan, daha çok tabip, müneccim ve mühendisler arasından çıkan yabancı kültür hayranı birtakım zındık ve mülhidler olmalıdır. Dolayısıyla Gazzâlî, bu çevrelerin felsefeden beslendiğini düşünüp Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşhur iki filozofun şahsında felsefeyi ve filozofları eleştirmiştir. Çünkü ona göre felsefeyi bütün disiplinleriyle sisteme kavuşturan, mutlak filozof ve muallim-i evvel unvanıyla anılan Aristo, onu en iyi inceleyip nakleden de bu iki filozoftur. Bu sebeple Aristo'ya ait tutarsız görüşleri bunların nakillerine dayanıp reddedeceğini söyler (s. 4-5). Bunu yaparken filozofların kullandığı yöntemin temelsizliğini ve tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle onlar hakkında iyimser düşünenleri uyarmayı amaçladığını belirten Gazzâlî, bir tez ortaya atarak değil sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağını, filozofları sıkıştırıp kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağını belirtir (s. 9). Tehâfütü'l-felâsife'deki temel iddiaya göre filozofların öğretileri tutarsızdır, doğru temellendirilmemiştir; yargıları incelemeye ve kesin bilgiye değil zan ve tahmine dayandığı için aralarında görüş birliği yoktur. Eğer metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılsa ve matematikte görüldüğü gibi kesin kanıtlara dayandırılısaydı bu konularda görüş ayrılığına düşmezlerdi (s. 4). Gazzâlî esas itibarıyla filozofları, bilimde uyguladıkları matematik yöntemini metafizikte uygulayamadıkları halde bu alandaki görüşlerini kesin gerçekmiş gibi göstermeleri yüzünden eleştirmektedir.

Gazzâlî kelâmcılarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının üç meseleden kaynaklandığını söyler. Bunlardan ilki terimlere farklı anlamlar yüklenmesidir. Meselâ filozoflar cevherin “bir önermede yüklem olmayan, kendi kendine yeten, var olmak için başka bir nesneye ihtiyacı bulunmayan” anlamına geldiğini söyleyerek Allah’a cevher denmesinde bir sakınca görmezler. Kelâmcılar ise bu terime “yer kaplayan” mânası verdiklerinden Allah hakkında kullanılamayacağını ileri sürerler. Gerçekte bu, esasa ilişkin olmayan lafzî bir tartışmadır. İkinci mesele ay tutulması hadisesi gibi astronomi ve tabiat bilimleriyle alâkalıdır. Gazzâlî’ye göre bu konuların dinle bir münasebeti yoktur. Dini savunmak amacıyla bilimin kesin kabul edilen sonuçlarına karşı çıkan kimse din adına cinayet işlemiş sayılır. Esasen zındıkları en çok sevindiren şey şeriatı savunan bir kimsenin ilmî görüşlerin şeriata aykırılığını iddia etmesidir. Üçüncü mesele âlemin yaratılmışlığı, Allah’ın sıfatları ve âhirette ölümlerin dirileceğine dair konulardır. Gazzâlî’ye göre filozoflar bu üç meselenin hepsini inkâr etmiştir (s. 6-8). Ebû Bekir er-Râzî dışında nasları açıkça inkâr eden bir İslâm filozofu bulunmadığına göre filozofların söz konusu üç meseleyle ilgili nasları te’vil ederken ileri sürdükleri görüşler Gazzâlî tarafından dinî nasların ve hükümlerin inkârı şeklinde yorumlanmış ve filozoflar bu yüzden tekfir edilmiştir.

Tehâfütü’l-felâsife’de eleştirilen yirmi meseleden ilki âlemin ezelîliğine ilişkindir. Üç semavî dine göre âlem sonradan yaratılmıştır. Bu dinlere mensup ilâhiyatçılar ve bazı serbest düşünürler âlemin yaratılmışlığını çeşitli delillerle savunurken Aristo, Proclus ve dehrîler âlemin ezelî olduğunu iddia etmişlerdir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm Meşşâîleri’ne göre ise âlem zaman bakımından ezelî, zat bakımından (bilfiil varlığı itibariyle) sonradandır. Bu filozoflar, dinle felsefî görüşler arasında bir uzlaşma sağlamak amacıyla Plotinus’tan gelen sudûr teorisine başvurmuşlar ve âlemin yaratılışının sudûr şeklinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Ancak birçok sorunu beraberinde getiren bu teori

başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü kelâmcılar Allah'ın varlığını hudûs deliliyle kanıtlamaya çalışırlar. Halbuki zaman bakımından da olsa âlemin ezelîliği fikri hudûs delilinin geçerliliğini ortadan kaldırmakta ve Allah'ın varlığını ispatlamayı güçleştirmektedir. Bu sebeple Gazzâlî âlemin ezelîliği tezini dört delille çürütmeye çalışmıştır (s. 15-47). Fakat söz konusu iki filozofun âlemin ezelîliğini benimsediği iddiasını onların eserlerinde açık biçimde görmek mümkün değildir. Meselâ İbn Sînâ'ya göre kadîm olan yalnızca yüce Allah'tır; çünkü yokluk O'nu öncelememiştir, varlığı da başkasından değildir. O'ndan başkasının hepsi sonradandır; zira yokluk onu öncelemiştir, varlığı da yüce olan ilkten gelmektedir (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 319). İbn Sînâ'nın bu açık ifadesine rağmen Gazzâlî'nin bu filozofları küfürle itham etmesinde ezelîlik fikrini içeren sudûr teorisini benimsemelerinin etkisinin bulunduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin, âlemin zatı itibariyle hâdis, zaman bakımından ezelî olduğunu söyleyen bu iki filozofu âlemi hem zat hem zaman bakımından ezelî sayan dehrîlerle bir tutarak tekfir etmesi şaşırtıcıdır. Çünkü âlemin yaratılışını sudûr ile izah etmek hatalı bile olsa küfür sayılmamalıdır. Bu konuda önemli olan Allah'ın hâlik oluşu ve âlemin bizâtihi sonradanlığıdır. Bununla birlikte Gazzâlî sudûr sistemindeki çelişkileri, tutarsızlıkları başarılı şekilde belirlemiş, yoktan ve hiçten yaratma inancı karşısında sudûrun karmaşıklığını ve tutarsızlığını ortaya koymuştur (s. 68-78).

Gazzâlî'nin filozofları küfürle suçladığı bir başka konu âhiret hayatının cismanî değil ruhanî olduğu yolundaki görüşleridir. Filozofların nefsin bedenden bağımsız ve ölümsüz bir cevher niteliği taşıdığına ilişkin görüşlerine katılmakla birlikte Gazzâlî, âhiret hayatının ne şekilde gerçekleşeceğini belirlemenin akılla değil nasla mümkün olduğunu, âhiret halleriyle ilgili açık nasları avamın anlaması için maddî semboller biçiminde yorumlayıp cennet nimetlerinin ve cehennem azabının ruhanîliğini iddia

etmenin dinle bağdaşır bir yanının bulunmadığını söyler (s. 212-214). Bu konuda onun başlıca hedefi İbn Sînâ'dır. Zira İbn Sînâ âhiret hayatının ruhanîliğine dair görüşünü temellendirmek amacıyla er-Risâletü'l-âviyye fî emri'l-meâd adlı eserini yazmış, Gazzâlî de Tehâfütü'l-felâsife'nin yirminci meselesinde onun ileri sürdüğü gerekçeleri aklî ve naklî delillerle çürütmüş, böyle bir iddianın peygamberliği ve şeriatı açıkça inkâr anlamına geleceğini söylemiştir (s. 225). Ancak Gazzâlî mânevî haz ve acıların maddî lezzet ve elemelerden daha üstün, daha etkili ve sürekli olduğunu savunan filozoflarla sûfîlerin görüşlerine katılır (Tehâfütü'l-felâsife, s. 208-210; Mîzânü'l-âmel, s. 185). Ayrıca, "Genellikle Allah'a ve âhirete inanan sûfîlerle filozoflar âhiretin nasıl ve ne şekilde olacağı konusunda ihtilâf etseler de mutluluğun ilim ve ibadetle gerçekleşeceği hususunda müttefiktirler" demek suretiyle (Mîzânü'l-âmel, s. 15) onları destekler. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı âhiretin ruhanîliğini savunanlara karşı bir yumuşama şeklinde yorumlansa da Kur'an'ın haşirle ilgili müjdeleyici, özendirici ve güven verici, aynı zamanda uyarıcı, korkutucu ve caydırıcı nitelikteki tasvirlerini sadece avamı teşvik veya te'dib eden sembollerden ibaret saymanın Ehl-i sünnet akîdesiyle bağdaşır bir yanı bulunmadığından Gazzâlî'nin bu yaklaşımı benimsediğini düşünmek isabetsiz olur.

Gazzâlî, kendisinden önceki kelâmcıların akıl-nakil ve din-felsefe ilişkilerini tartışırken kullandıkları yöntemin yetersizliği ve verimsizliğinden, ayrıca onların felsefî meselelere tam nüfuz etmeden felsefeyi eleştirmeye kalkıştıkları için başarılı olamadıklarından yakınır. Kendisi, filozofların görüşlerini delilleriyle naklettikten sonra onları bütün yönleriyle irdeleyip eleştirir. Peşin yargılardan ve ciddiyetsizlikten kaçınmakla birlikte zaman zaman polemiğe girdiği ve alaycı ifadeler kullandığı görülür. Gazzâlî'nin bütün amacı, din ve metafizikle ilgili bazı meselelerde hakikati temsil yetkisinin felsefeye değil dine ait olduğunu ortaya koymaktır. Din-felsefe ilişkisi konusunda yeni bir çığır açan

Tehâfütü'l-felâsife dünya felsefe klasikleri içinde yer almış, İslâm düşünce tarihinde “tehâfüt tartışmaları” adı altında yeni bir tartışma alanının açılmasına, İbn Rüşd başta olmak üzere bu alanda on civarında eserin yazılmasına öncülük ederken aynı zamanda ulemâ ve entelektüeller arasında felsefe kültürünün canlı bir şekilde devamını sağlamıştır.

Tehâfütü'l-felâsife'nin kütüphanelerde birçok nüshası bulunmakta olup ilk baskısı İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehâfüt'ü ve Hocaşâde'nin Tehâfütü'l-felâsife'siyle birlikte yapılmıştır (Kahire 1302, 1319, 1321; Bombay 1304). Eserin ilmî neşrini Maurice Bouyges, sekizi İstanbul kütüphanelerinde mevcut onun üzerinde nüshayı esas alarak gerçekleştirmiştir (Beyrut 1927). Fakat bu metnin inşasında bazı isabetsiz tercihler yapıldığından Süleyman Dünyâ daha sıhhatli bir metin meydana getirip yayımlamıştır (Kahire 1958). Michael E. Marmura, Bouyges neşrindeki bazı hatalara dikkat çekerek yeni bir metin hazırlayıp İngilizce'ye çevirmişse de (Provo 1997) bu çalışmada da yanlışlar vardır. Tehâfütü'l-felâsife, II. Abdülhamid'in isteği üzerine Serküttâb Süleyman Hasbi tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de yayımlanmamıştır (İÜ Ktp., Yıldız, nr. 4213). Süleyman Dünyâ neşrini esas alan Bekir Karlığa'nın çevirisini (İstanbul 1981) Bekir Sadak'ın tercümesi izlemiştir (İstanbul 2002). Son olarak Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Süleyman Dünyâ ile Marmura neşirlerini karşılaştırmak suretiyle hazırladıkları metni Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamışlardır (İstanbul 2005). C. Calonymos'un İbrânîce'den Latince'ye yaptığı çeviri iki defa basılmıştır (Venedik 1527, 1562). Augustinus Niphus da eseri Latince'ye tercüme etmiştir (Padua 1497). Tehâfütü'l-felâsife'yi Bar-Hiya Levi ben İsaac (Jerahiakha-Levi) İbrânîce'ye çevirmiş, ancak bu çeviri basılmamış, dört nüshası günümüze ulaşmıştır (Hollanda, Leiden, Hebr, nr. 6; Paris Bibliothèque Nationale, Hebr, nr. 913, 914; İtalya, Parma, nr. 496). Carra de Vaux'nun 1899'da Muséon dergisinde yayımlamaya başladığı bazı bölümlerin (XVIII [Louvain 1899], s. 143-157, 274-308,

400-408; I [1900], s. 346-379) Fransızca tercümesinin tamamlandığına dair bilgi bulunmamaktadır (Abdurrahman Bedevî, s. 63-69). Mahmut KAYA - İSLAM ANSİKLOPEDİSİ <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (nşr. ve trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu), İstanbul 2005, s. 1-13, 15-47, 68-78, 208-210, 212-214, 225; a.mlf., el-Münâ mine' - alâl (nşr. Cemîl Salîba – Kâmil Ayyâd), Dimaşk 1358/1939, s. 85; a.mlf., Mîzânü'l-âmel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 15, 185, 195; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 174; İbn Sînâ, “Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine”, a.e., s. 319; Şehristânî, Muâraatü'l-felâsife (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr), Kahire 1396/1976; Abdurrahman Bedevî, Müellefâtü'l-Ğazzâlî, Küveyt 1977, s. 63-69; C. de Vaux, el-Ğazzâlî (trc. Âdil Züaytir), Beyrut 1984, tür.yer.; Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, İstanbul 2004, s. 183-187; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul 2004, s. 339-342; Mahmut Kaya, “İbn Sînâ'nın Filozof Yemini”, Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, Bildiriler, İstanbul 2008, II, 155-160.