

Osmanlı'da Kelâm-Felsefe ilişkisi ve Tehâfüt Geleneği

Ömer Faruk ERDOĞAN*

Giriş

Bir medeniyet tasavvuru, içerisinde felsefî düşünce sistemi olmadan inşa edilemez. Tarih yazıcılığının ve anlatımının, savaşların ve fetih politikalarının egemenliği üzerine geliştiğine şahit olduğumuz bu süreçte; bilim, kültür ve medeniyet üzerine söylenecek çok az şey olduğunu zannetmek büyük bir yanılgıdır. Bu yanılgının sahiplerinin, Hz. Peygamber dönemini dahi sadece savaşlara hapsedilmiş bir asr-ı saadet olarak takdim etmesi, bu sorunsalın ne kadar ciddi olduğunu gözler önüne sermektedir.

İslâm'la tanışma sürecinden sonraki Türk devletleri çok yönlü gelişim politikaları izleyerek, sadece bir egemenlik devleti olarak kalmamışlar, aynı zamanda bir medeniyetin temellerini de atmışlardır. Türk-İslâm medeniyeti başlığında özetlenebilecek bu tarihsel vâkıânın en önemli ve en son temsilcisi kuşkusuz Osmanlı Devleti'dir. Osmanlı'yı sadece bir asker devleti olarak düşünmek büyük haksızlık olacaktır. Yıkılışının bile yüzyılları aldığı bir imparatorluğun, her alanda güçlü bir medeniyet kurmuş olduğunu kabul etmek ulaşılabilecek yegâne sonuçtur.

Osmanlı Devleti bir medeniyet inşa etmiş midir sorusuyla yapılan bu girizgâhtan sonra, düşünce tarihi açısından benzer ve bağlantılı başka bir sorunun cevabını aramak gerekecektir. "Osmanlı'da felsefe ya da felsefî düşünce var mıdır ve bu düşünceyi devlet desteklemiş midir?"¹ Osmanlı düşünce hayatı

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

1 Bu alandaki dökümanter çalışmaların yetersizliği; felsefeci, mantıkçı, kelâmcı, tasavvufçu, hukukçu hatta şairlere ait daha elden geçmesi gereken birçok eserin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmekte ve eldeki mevcut bilgi ile, ihtiyatlı bir şekilde felsefe alanındaki gayretlerin daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında cılız kaldığı tespiti, Osmanlı aydınınının felsefe

incelendiğinde bu sorunun cevabının genelde olumsuz olarak verildiğini görmekle beraber; Osmanlı zihniyeti, felsefî düşünceyi kabullenmeyen, daha çok selefi anlayışları destekleyen, yoruma ve farklı düşünmeye kapalı bir yapıya sahiptir gibi güçlü bir algının varlığına şahit olmaktadır.²

Bu durumun en önemli tezahürü aşağıdaki ifadelerdir: Örneğin H. Gazi Yurdaydın ve Adnan Adıvar'ın aktardıklarına göre Hüsameddin Tokâdî (ö. 1460)'in gök kuşağı hakkında kaleme aldığı risalesinin sonunda, “şöylediklerim tamamen filozofların öğretilerine göredir. Günahahtan sakınanların ve din yolundan gidenlerin, buna inanmaması gerekir”³ şeklinde aktarılan sözlerinden, Osmanlı döneminde felsefî düşünceye karşı din âlimleri arasında bir önyargının olduğu çıkartılabileceği gibi, kelâm ve tasavvuftan arındırılmış salt felsefenin de ne kadar tehlikeli görüldüğü anlaşılabilir. Bundan sonraki dönemde özellikle İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbnu'l-Kayyım el-Cevzî'lerin (ö. 1350) etkisiyle yürüyen Osmanlı'daki Selefi düşüncenin temsilcileri Mehmed Birgivi (ö. 1573), Küçük Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635) ve kendisine bağlı Kadızâdeliler denen kimselerin hareketleri yeni girişimlerin âtil kalmasına sebep olmuştur.⁴ Ebû Hamid el- Gazzâlî (ö. 1111) dâhi hem *el-Munkız mine'd-dalâl'da* hem de *Tehâfütü'l-felâsife'de* felsefenin her türünü tehlikeli görmemiş, sadece dinin inanç esaslarını bozan felsefî yorumlara karşı reaksiyon göstermiştir.⁵ Bu sebeple Osmanlı'daki her türlü felsefe karşıtı hareketi Gazzâlî'ye ve onun *Tehâfüt*'üne bağlamak yanlış bir çıkarım olacaktır. Üstelik Aristo mantığını düşünce sisteminde kullanan ve mantık olmadan bir düşünce sistemi inşa

ile uğraşmadığı sonucunu çıkarmaya yetmez. Esasen Osmanlı ulemâsı arasında felsefe, tasavvuf, kelâm ya da mantığın konuları ile alakalı eser kaleme almayan bilgin sayısı oldukça azdır. Buna rağmen, Osmanlı bilginlerinden esas uğraş alanı olarak, yaygın tanımı itibarıyla felsefeyi seçen ya da felsefi alanda ünlenen kimselerin sayısının azlığı da bir gerçektir. Bkz. Şamil Öçal, “Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl)”, *Türkler Ansiklopedisi*, c. 11, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 121.

- 2 Süleyman Hayri Bolay, “Osmanlı'da felsefe yoktur” diyenlere karşı felsefenin düşünce şartları ile Osmanlı tefekkür hayatını oluşturan düşünce dinamiklerinin benzer zemini paylaştığına dikkat çekmiştir. Bolay, Osmanlı'da felsefi zeminin oldukça sağlam olduğunu ve bu zeminde yetişen ve felsefeyi öğrenip öğreten üstatların var olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Osmanlılar'da Düşünce Hayatı ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 336-347.
- 3 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 241; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1970, s. 29.
- 4 Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 116. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 11, 2002, s. 16-17.
- 5 Bu konuda bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 6-7; a.mlf., *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Yahya Pakiş, İstanbul: Umran Yayınları, 1998, s. 47-64.

edilemeyeceğini savunan bir âlimin Osmanlı'daki selefi anlayışlarla bağdaştırılması izah edilebilir bir durum değildir.⁶

“Osmanlı'da felsefi düşünce ne derece önem arz etmektedir?”⁷ sorusunun cevabını bulabilmek için öncelikle felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin Osmanlı düşünce tarihindeki seyrini takip etmek gerekir. Tasavvuf anlayışının Osmanlı'da kendine bir yol çizdiğini kabul edersek, özellikle felsefe ve kelâm için şu soruyu sormak elzemdir: Bu iki ilim dalı müstakil olarak mı ele alınmıştır, yoksa bunlar birbirinin tamamlayıcısı olarak ve tek bir gayeye hizmet etmek için birlikte mi kabul edilmiştir? Bahsi geçen tespitleri yapmak, meselenin tahlili açısından ve bu ilimleri doğru bir zemine oturtabilmek açısından önemlidir. Özellikle *Tehâfüt* geleneğini oluşturan kitaplar incelenirse, bu eserlerin kelâm ve felsefe disiplinlerinin yöntemleri dikkate alınarak memzûc bir metotla yazıldıkları görülecektir. Bu anlamda Osmanlı'daki felsefe-kelâm ilişkisi, “felsefeleşmiş kelâm” ya da “kelâmî felsefe” adı altında kendisine bir alan yaratmıştır. Aynı zamanda bu ilim kulvarı, mantuk ilmini de içine alan bir seyir izleyerek, düşünsel geleneğin canlılığını da teminat altına almıştır.

Bu bağlamda düşünüldüğünde İslâm düşünce tarihinin en canlı tartışmalarının kuşkusuz *Tehâfüt*'ler üzerinde gerçekleştiği görülecektir. İlk *Tehâfüt* yazarı Gazzâlî ile başlayan bu süreç, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam etmiş, aralarında belli zaman aralıkları olanlarla birbirinin çağdaşı sayılabilecek, sayıları onları bulan *Tehâfüt*'ler yazılmıştır. Yazılan bu eserlerin büyük bir kısmı Gazzâlî'nin haklılığını perçinlemiş, diğer bir kısmı ise filozofları haklı görmüştür. Genel olarak bakıldığında, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü bazı özellikleri sebebiyle istisna tutulacak olursa, bu eserler yeni bir şey ortaya koymaktan ziyade, özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün Hocazâde versiyonuna yazılan hâşiye, talik ve şerhler olarak düşünce hayatında yerlerini almışlardır.

Son olarak çalışmamızda izleyeceğimiz yolu kısaca izah etmek yerinde olacaktır. Bu çalışma öncelikle kelâm-felsefe ilişkisine dair genel bilgiler verecektir. VIII-IX. yüzyıllarda İslâm dünyasında bir bilim olarak varlığını sürdürmeye başlayan kelâm

6 Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak'a göre Osmanlı dönemiyle ilgili hemen her meselede, şimdilik birbirine zit iki yaklaşımın ve eğilimin ortaya atıldığı ve çekiştiği gözlemlenmektedir:

- a) Osmanlı İmparatorluğu'nda kayda değer bir bilim ve düşünce üretimi, dolayısıyla hayatı olmamıştır. Bu dönemdeki bilim ve düşünce eserleri, önemsiz eserler; bunları üretenler ise önemsiz şahsiyetlerdir.
- b) Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli ve parlak bir bilim ve düşünce hayatı yaratılmıştır; ne var ki, yeterli araştırma yapılmadığı için daha tam olarak bilinmemekte, ancak zamanla aydınlığa çıkarılmağa namzet bulunmaktadır. İleride yapılacak araştırmalar yeni keşiflere gebe dir. Bkz. Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, s. 10-11.

7 Felsefe tarihi kitaplarında, özellikle İslâm felsefesinin konu edildiği eserler incelendiğinde, Osmanlılar'daki felsefi çalışmalar ile ilgili bir boşluğun var olduğu görülmektedir. Bu bilgi ve belge eksikliği, Osmanlılar'da felsefe ve felsefi düşünce geleneği olmadığına ilişkin görüş ve kanaatleri de kamçılmaktadır. Bkz. Enver Demirpolat, “Osmanlılarda Felsefenin Serüveni”, *F.Ü.İ.F.D.*, 2009, sy. 14/1, s.106.

ilmi ve IX-X. yüzyıllarda faâl hale gelen felsefe arasındaki münasebet Gazzâlî döneminden başlamak üzere Osmanlı düşüncesi⁸ bağlamında incelenecektir. Böylece bu iki ilmî disiplinin Osmanlı'da geçirmiş olduğu evrimden bahsedilerek felsefeleşmiş kelâm ya da kelâmî felsefe hakkındaki tartışmalara dikkat çekilecektir. Son olarak da Gazzâlî ile başlayan ve Osmanlı'nın son dönemine kadar devam eden *Tehâfüt* geleneğinin izleri, yazarları ve eserleri bağlamında sürülecektir. Bu incelemeyi yaparken, özellikle konuya odaklanarak *Tehâfüt* yazarı, onun ilmî kişiliği ve eseri hakkında kısa ve net bilgiler vermeye gayret göstereceğiz. Amacımız, çok geniş bir zaman yelpazesini kapsayan ve aynı zamanda kelâm-felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin hepsine girmeyi gerektiren bu çetrefilli konuyu, okuyucunun ihtiyacı olan bilgiyi verebilmek kaygısıyla özetleyebilmektir.

I. Kelâm-Felsefe İlişisine Dair

IX. yüzyıldan itibaren Yunan felsefî-bilimsel mirasının İslâm dünyasına aktarılmasına müteakip, İslâm toprakları, filozoflar olarak adlandırılan ve o güne değin bilinenlerden farklı bir âlim-yazar-düşünür tipi olarak beliren kimselerin varlığına tanıklık etmiştir. Felâsifenin farklılığı sadece ele aldıkları konular bakımından değil, metodolojisi bakımından da dikkat çekiciydi. Başka bir ifadeyle felâsifenin usûlü ile naklî bilimler olarak bilinen fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm gibi geleneksel bilimlerin kullandıkları metot birbirinden farklıydı. Ele aldıkları sorunlar; kadîm Yunan filozoflarının ele aldıkları varlık, insan, evren, Tanrı, siyaset, ahlâk vb. sorunlardı.⁹ Yunan felsefesinden, Stoacı, Yeni Platoncu felsefeden etkilenmelerine rağmen Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 866), Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 950) ve Ebû Alî Huseyn İbn Sînâ (ö. 1037) gibi Müslüman filozoflar İslâm vahyinin etkisindeki bir kültürel ortamda yetişmişlerdir. Diğer yandan İslâm'ın entelektüel mirasını sadece felâsifenin belli tarzdaki düşünsel faaliyetlerine hasretmek hakkaniyetli bir yaklaşım olmaz. Tarihsel bağlamda özellikle kelâm, tasavvuf, fıkıh ve dil bilimlerinin de bu geleneğe dâhil edilmesi gerekir.¹⁰

8 Buradaki Osmanlı düşüncesinden kastımız salt bir Türk düşüncesi değildir. Süleyman Hayri Bolay'ın kabul ettiği gibi "Osmanlı" kavramı, siyasî bir birim olan Osmanlı hanedanının idaresi altında bulunan geniş coğrafyada ortaya çıkan siyasî birliği ve o coğrafyada mevcut olan bütün dillerde ve dinlerde tezahür eden düşünce şekillerini ifade etmektedir. "Türk düşüncesi" kavramı ise, Türkçe yazan veya yazmayan, Türk asıllı olan veya olmayan, Türklerin idarelerinde yaşamış veya yaşamamış, fakat şöyle veya böyle Türk düşünce hayatını etkilemiş yahut ondan etkilenerek fikir eserleri vermiş kimselerin ortaya koymuş oldukları düşünceyi ifade eder. Bkz. Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", s. 333.

9 Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 11.

10 Bkz. Şamil Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 461-462.

Kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında öncelikle kelâm ilmi ve bu ilmin geçirdiği safhalara kısaca değinmek gerekir. Bu konuda İbn Haldun'un taksiminden bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlar; felsefe öncesi dönemi temsil eden mütekaddimûn ve felsefenin kelâma girmesiyle başlayan müteahhirûn dönemleridir.¹¹

İslâm dünyasının Yunan aklı ve bunun ürünü olan bilim ve felsefeyle, özel olarak da Aristoteles (m.ö. 322) düşüncesiyle tanışması neticesinde, bu felsefenin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisi ilk olarak Mu'tezile ekolüne mensup düşünürlerde kendini gösterir. Bu etki, Mu'tezile'nin bazı teolojik problemler üzerindeki görüşlerini bir yana bırakırsak, onların insan aklının dini yorumlamasına dair genel tutumları ile bunun bir ifadesi olan genel tezlerinde görülür.¹² Mu'tezilenin İslâm dünyasındaki etkisi onun tam karşısında yer alan Eş'arîlik ekolünü doğurmuş ve bu ekolün bir mezhep haline gelmesini sağlamıştır. Böylece Eş'arîlik, Mu'tezile tezlerini reddederek müstakil bir mezhep hüviyetine bürünmüştür. Aklın, dinî konularda sınırlanması gerektiğine inanan Eş'arî gelenek, akılcı kabul edilen Mu'tezile'den farklı olarak vahyi, düşüncesinin merkezine almıştır.¹³

İbn Haldun, kelâm ilmi ve bu ilmin geçirdiği safhaları anlattıktan sonra, filozof ve kelâmcıların düşünce yapıları arasındaki görüş farklarını ifade ederek sözlerini sürdürür. Ona göre, genel olarak kelâmcılar, kâinatın ve ona ait hallerden hareketle Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına geçerler. Filozoflar ise söz konusu kâinatın bir parçası olan tabii cismi ve tabiiyyâtı kendisinde veya kendisi bakımından incelerler. Başka bir deyişle filozof cismi, hareket ve sükûn etmesi bakımından ele alırken, kelâmcı onu bir fâile, yani Tanrı'ya delâlet etmesi bakımından inceler. Aynı şekilde filozofun ilâhiyyâtı ele alışının, mutlak varlığı ve onun özü gereği sahip olduğu şeyleri kendisi olmak bakımından ele alırken kelâmcı onu bir var ediciye işaret etmesi bakımından inceler.¹⁴

Bu durumda filozof ile kelâmcının, felsefe ile kelâmı, nerede ve nasıl birbirinden ayırdıklarını ve birbiriyle birleştirdiklerini bilmek gerekir. Buna göre kelâmcı ile filozof aynı şeyleri, ama başka amaçlarla incelerler.¹⁵ Kısacası İslâm

11 İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996, s. 532-538.

12 Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse*, c. 1, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 82-108, 144-147; bkz. Ahmet Arslan, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 41.

13 Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, Kahire, 1950; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 84-86; Murat Demirkol, "İslam Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Müfit Selim Saruhan (ed.), Ankara: Grafiker Yay., 2013, s. 136-142; Emrullah Yüksel, *Maturidîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2012, s. 33-34; Hüsamettin Yıldırım, "Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum ve Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 2011, c. 4, sy. 7, s. 122.

14 İbn Haldun, *Mukaddime II*, s. 538.

15 Arslan, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü", s. 47-48; Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", s. 470-471.

filozofları ve kelâmcılar, İslâm'ın inanç ilkelerini bir temele dayandırmak amacıyla yola çıkarlar ancak biri daha çok akılcı, diğeri ise daha çok nakilci bir yol izler.

Felsefeleşmiş Kelâm ya da Kelâmî Felsefe

Bu tabirlerden hangisinin kullanılmasının doğru olacağı ile ilgili bir tartışma, anlayabildiğimiz kadarıyla gerekli görülmemiştir. Bu iki söylem arasında fark olup olmadığı hususu da ayrıca tartışılabilir. Biz başlıkta geçen iki terkinin temelde farklı olduğunu düşünsek de kaynaklarda geçtiği gibi kullanmayı uygun gördük. Önemli olan, tabirlerden çok İslâm düşünce geleneğinde kelâm ve felsefenin tarihsel süreçte nasıl bir iletişim içinde olduklarının ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda meseleye yaklaşıldığında özellikle *Tehâfüt* geleneğinin kelâmcılara, kelâmcı nazarıyla felsefe yapma imkânı sunduğu sonucuyla karşı karşıya kalınmaktadır.

Yunan felsefesinin Arapçaya tercümesiyle beraber, felsefeyle yakın ilişkiye geçen Müslümanlar bu doğrultuda üç kısma ayrılmışlardır:

1. Sırf felsefe yapanlar,
2. Felsefeyi dinle uzlaştıranlar,
3. Felsefi metotla dini savunanlar.¹⁶

Bu ilişki içerisinde kelâm, bir taraftan vahyin kendisine bildirdiği hakikatleri temellendirirken, diğer yandan felsefi akımlara ve ideolojilere karşı İslam akidesini savunmuştur.¹⁷

Felsefe ise Kindî ile belli bir hüviyete bürünmüş; Fârâbî, Eflatun (m.ö. 347), Aristo ve Yeni Eflatuncu fikirleri İslâm'ın temel inanç ilkeleriyle sentezleyerek kendine has bir mantık dili ile yeni bir felsefe inşa etmiş ve bu binanın adını İslâm felsefesi olarak kayıtlara geçirmiştir. İbn Sînâ'nın etkili olduğu süreçten sonra Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile felsefi düşünce adına yeni bir döneme girilmiştir.¹⁸ Bu

16 Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları/Tehâfütler Örneği*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, s. 13-14.

17 Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜFD*, 1981, <http://www.dergiler.ankara.edu.tr>, s. 221, (27.07.2015).

18 "Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristocu İslâm filozoflarını tenkidinin, kendisinden sonra gelen birçok düşünürün, bu filozofların düşüncelerine daha tenkitçi bir gözle bakmalarını sağladığından, onların fikirlerini kendi düşüncelerinde kullanmada daha dikkatli olmaları uyarısında bulunduğu ve ayrıca felsefi meseleleri kelâm ilminin çerçevesinde ele alınmasında onlara misal teşkil etmiş olduğundan şüphe yoktur. İşte Gazzâlî'nin bu yöntemi kullanarak ve tenkitlerini dikkate alarak felsefe yapan düşünürlerin felsefesine en geniş manada 'Gazzâlîcilik' adını vermek istiyoruz; Gazzâlî'yi örnek alan filozofları da 'kelâmcı filozoflar' olarak adlandırıyoruz. Fakat bu demek değildir ki, Gazzâlîci veya kelâmcı filozoflar her konuda Gazzâlî'yi takip etmişler veya Gazzâlî'nin tenkit ettiği filozoflardan hiç etkilenmemişlerdir. Buna rağmen felsefe ve dine bakışlarında, felsefe ile kelâmı birleştirmede genelde Gazzâlî'yi izlemişlerdir." Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 94. Müteahhir dönemde felsefeyle ilişkiler genelde Fahreddin Râzî'nin eserleri, özellikle de *Mebâhîs* üzerinden yürümüşür. Râzî'den sonra yazılan eserlerin ortak planı *Mebâhîs* sistematiğidir. Bkz. Ömer Türker; "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ö. Türker-O. Demir, İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.

dönem felsefe ile kelâmın birbirini karşılıklı tenkit ettiği bir dönem olarak özetlenebilir. Bu dönem, özellikle kelâmın felsefeyi silme, İslâm düşüncesinin dışına itme girişimi olarak algılanmamalıdır. İbn Haldûn bunun tamamen tersini ileri sürmektedir. Ona göre bu dönemde felsefenin ortadan kalkması şöyle dursun, o zamana kadar onun en büyük düşmanı olarak kabul gören kelâmın kendisi bile artık felsefeleşmiştir.¹⁹ Bu bağlamda İbn Haldun'un buradaki iddiası tartışılmalıdır. Kelâmın felsefleştğine bu kadar kolay karar vermek kanaatimizce üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. "Kelâm kendi teolojik iddialarını felsefi ontolojiyi de kullanarak tahkik etmiştir." demek daha doğru olacaktır.

Gazzâlî sonrası felsefenin bittiği yargısının doğru olmadığına dair yapılan tespitlerden anlaşılacağı üzere felsefenin bırakın yok olmasını, kelâm âlimlerinin dahi Gazzâlî sayesinde felsefi meselelerle haşır neşir olduklarına kanaat getirmek mümkündür.²⁰ Örneğin onun görüşleri kelâmda Fahreddin er-Râzî'yi (ö.1210) etkilediği gibi tasavvuf alanında da felsefi yönelişlerin harekete geçmesini sağlamıştır.²¹

Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği dönemden sonra kelâm ve felsefenin konularının birbirinden ayırt edilemeyecek hale geldiği bu yeni dönemin önemli temsilcileri olmuştur. Gazzâlî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî (ö. 1153) ve Fahreddin er-Râzî'nin temellerini attığı felsefeleşmiş kelâmın temsilcileri Adûduddîn el-İcî (ö. 1355), Sa'duddîn Teftâzânî (ö. 1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413) ve Celaeddîn Devvânî (ö. 1502) kabul edilmektedir.²² Böylece kelâm-felsefe ilişkisinin bir meyvesi olan *Tehâfütler*'in ilki, mantığın ve felsefi usüllerin kelâma girmesi döneminde Gazzâlî tarafından 1095 tarihinde yazılmış, diğerleri ise bu usullerin yaygınlaştığı, kelâmî eserlerin, felsefi özellik taşıdığı daha sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır. Zira Gazzâlî sonrası kelâm âlimlerinin eserlerine baktığımızda, bu eserlerin de tıpkı Gazzâlî'ninki gibi felsefenin tasnifine göre tertip edildiğini söylemek mümkündür. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği geleneğin içinde kaleme alınan bu eserlerin, felsefenin tartıştığı problemleri ele

19 Arslan, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfütü", s. 45.

Osmanlılar'ın kuruluş yıllarında Anadolu, bir ilim ve irfan yuvası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemlerde Anadolu'da fazlaca rağbet gören kelâm ve felsefe anlayışı olarak, Fahreddin Razi ekolu benimsenmiştir. Zâten bu ekolün temsilcilerinin çoğunun yine Anadolu'da yaşadıkları da tarihî bir tespit olarak kabul edilmektedir. Söz konusu ekolün XIII. yüzyıldaki temsilcisi olan Kadî Sirâceddin Urmevî (ö. 1283)'nin *Metâliu'l-Envâr* ve *Letâifu'l-Hikme* adlı felsefi eserleri vardır. Aynı devirde yaşayan bir başka filozof ve mantıkçı Esîrüddîn Mufaddal el-Ebherî (ö. 1265)'nin ise, felsefe ve metafiziğe ait *Hidâyeti'l-Hikme* ve *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserleri mevcuttur. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davut*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 2.

20 Bu konudaki şu ifade meseleyi desteklemektedir: "Bütün bu mülahazalarımız, kelâm cereyanının özü itibarıyla felsefi bir düşünce cereyanı olduğunu iddia etmemize engel olmamaktadır." Arslan, "Kemâl Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri", *Seyhü'l-İslâm İbn-i Kemâl Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 82.

21 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 16.

22 Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", s. 479-480.

alan eserler niteliği taşıdıkları, hatta Gazzâlî'nin tesiriyle, kelâmcıların eserlerinde artık kelâmın, büyük ölçüde felsefi bir karakter kazanmış olduğu ifade edilebilir.²³

II. Tehâfüt Geleneği ve Osmanlı'da Felsefe

Tehâfüt geleneği başlığının içeriğine geçmeden önce “tehâfüt” kelimesi üzerinde durmak gerekir. Acaba Gazzâlî bu kelimeyi niçin seçmiştir? Eserine *Tehâfütü'l-felâsife* ismini koyarak neyi amaçlamıştır? Tehâfüt kelimesi, Arapça “H-F-T” kökünden türetilmiştir. “Bir şeyin üzerine yavaş yavaş düşmek, bir yapının birbiri üstüne çökmesi, tenâküz, tahrip, yıkılış, bir şeyin üzerine atılmak, zaaf, bozukluk, budalalık, yere serilme” gibi anlamlara gelir. Kelimenin değişik anlamları konusunda Mübahat Türker Kuyel (d. 1927) geniş bilgiler verir.²⁴ Kuyel, tehâfüt kelimesinin tam karşılığı olmamakla beraber, “tutarsızlık” diye tercüme etmenin yerinde olacağını belirtir.²⁵ Genel anlamda “tutarsızlık” ve “çelişiklik” anlamlarına gelen tehâfüt, İslâmî ilimler literatüründe Gazzâlî ile başlayan kelâm-felsefe ilişkisi ve bu süreç çerçevesinde kaleme alınan onun *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eseri ile bu silsiledeki diğer eserleri akla getirmektedir.

Gazzâlî'nin eserini, Kuyel'in tercih ettiği gibi “filozofların tutarsızlığı” şeklinde tercüme etmenin doğru olacağı kanısında olmakla beraber bu tercümenin, mevcut gelenek içerisinde “filozofların tutarsızlığı”ndan ziyade, “felsefenin tutarsızlığı” şeklinde anlaşıldığına şahit olmaktayız. Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü* incelendiğinde görülecektir ki, onun eleştirisi felsefenin kendisine değil, bir kısım filozoflardır. Dolayısıyla Gazzâlî, bir düşünce sistemi olan felsefeyi eleştirmekten ziyade, felsefe yapan filozofların (*felâsife*) din hakkındaki bazı görüşlerini eleştirmiştir.²⁶

Gazzâlî ile başlayan *Tehâfüt* geleneğinin felsefeyi ortadan kaldırmak gibi bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği yöneltilecek bir fikir hâkimiyetinin varlığı, ciddi bir sorun olarak durmakta iken, bir diğer önemli sorun ise şudur: Özellikle Gazzâlî sonrası yazılan ilk *Tehâfütü*ün İbn Rüşd'e ait olduğu kuvvetle muhtemel olduğuna göre²⁷, Gazzâlî ve Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd'ün

23 Yıldırım, “Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, s. 122-123. Ayrıca bkz. Demirpolat, *Osmanlılarda Felsefenin Serüveni*, s. 107-108, 111; Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 9-45; Öçal, “Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl)”, s. 123.

24 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Bekir Karlığa'nın takdim yazısı), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

25 Mübahat Türker Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s. 8-10.

26 Bu anlamda şu tespit önemlidir: “Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini yazmasında felsefeye zarar vermek, felsefi hareketin önünü kesmek gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmeliyiz. Onun filozoflara karşı getirmiş olduğu eleştiriler, gerek art niyetli kişiler, gerekse konuya vâkıf olamayanların yaklaşımı ile filozofların düşüncelerine değil de doğrudan felsefeye yapıldığı zannını oluşturmuştur. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum 2006, sy. 26, s. 69-70.

27 Gazzâlî'den sonraki süreçte İbn Rüşd'e kadar bir *Tehâfütü*'e rastlanamamasının sebebi olarak İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt* eserinin önsözünde çevirmenler şu yorumu yapar: Gazzâlî'nin

(ö. 1198) *Tehâfüt*'leri dışında kalan Osmanlı dönemine ait diğer *Tehâfüt*'lerin, içerik ve konu bakımından Gazzâlîci veya İbn Rüşdçü bir tavır mı takındıkları, yoksa Gazzâlîci ya da Fârâbîci-İbn Sînâcı bir tavır mı takındıkları tespit edilmelidir. Bu konuda her iki anlayışı destekleyen görüşler bulunmakla beraber, bizim kanaatimiz ve bu çalışmamızda da taraf olduğumuz görüş; Osmanlı dönemi *Tehâfütler*'inin Gazzâlî'nin sistematüğını izleyerek ve dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisini ölçü olarak yazıldığı üzerinedir. Ayrıntısına daha sonra gireceğimiz bu bölümün bir konusu olan bu fâsılada şu özeti geçmek yeterli olacaktır: Fâtih Sultan Mehmed'in (ö. 1481) düzenlediği yarışmada Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin (ö. 1488) *Tehâfüt*'ü beğeni toplayarak birinci olmuştur. Hocazâde, *Tehâfüt*'ünü hazırlarken Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü ölçü olarak kullanmış, kendisi doğrudan İbn Rüşd'e tavır almamış hatta onun adını bile anmamıştır.²⁸ Genel kanı, Hocazâde'nin eserinde İbn Rüşd ve *Tehâfüt*'ü hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığıdır. Eserinde geçen İbn Rüşd ismi, müstensih tarafından hataen yazılmıştır. Hocazâde'den sonraki *Tehâfütler* de benzer biçimde Hocazâde'yi ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü kullanarak eserlerini sistematize etmişlerdir.²⁹

Genel tablo bu şekliyle kabul edilirse *Tehâfüt* geleneğine “gelenek” diyebilme için Fâtih döneminden itibaren şekillenen Osmanlı düşünce hayatına bakmak gerekir. Bugünkü bilgilerimize dayanarak, Osmanlı düşüncesinde felsefi alanda bir hareketliliğin, bilimsel alandaki hareketlenmeye paralel olarak Fâtih ile beraber ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun hiç şüphesiz sultanın şahsî niteliğiyle yakın bir ilgisi bulunmalıdır. Onun daha gençlik yıllarında kelâmcılar arasındaki tartışmalara, eski Yunan filozoflarının eserlerine büyük bir ilgi duyduğu, bunların Arapça çevirilerini dikkatle okuyup tartıştığı, hattâ İslâm'dan başka dinlerin, Ehl-i Sünnet dışı mezhep ve akımların inançlarını tartışmaktan zevk aldığı biliniyor. Sultan'ın bu müstesna şahsiyeti, kelâm ve felsefeye olan ilgisi sebebiyle, Osmanlılar'da o dönemde kelâm meseleleriyle bağlantılı olarak belli çerçevede bir felsefe faaliyetinden bahsedilebilir. Osmanlı ilmiyesinde hâkim olan Fahreddin er-Râzî mektebinin özellikle böyle bir yapısı olduğunu unutmamak gerekir. Öyle görünüyor ki, bu mektebin felsefi perspektifi, Fâtih Sultan Mehmed dönemindeki *Tehâfüt* tartışmalarında da kendini göstermiştir.³⁰

eleştirilerinin odak noktasında yer alan İbn Sînâ'dan sonra İslâm felsefesi, Gazzâlî'nin eleştirilerinin de yardımıyla, tüm kavramları ve mantığıyla kelâma girmiş ve Fahreddin Râzî ile birlikte kelâm düşüncesi içinde özümşenerek, “Felsefi Kelâm” biçimine dönüşmüştür. Bu nedenle Gazzâlî'ye doğrudan tepki gelmesi düşünülemezdi. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemâl Işık, Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s. III.

28 Arslan, “Kemâl Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri”, s. 104.

29 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 33, 39.

30 Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, s. 15-16.

Sonuç olarak Fâtih döneminden sonra da Osmanlı'nın *Tehâfüt* yazma girişimleri devam etmiş, hem bireysel anlamda konuya olan ilgi sonucu yazılan, hem de devlet desteği ve teşviki ile yazdırılan *Tehâfüt* hâşiyeleri ve şerhleri türemiştir. Bu şekliyle Osmanlı'da *Tehâfüt* eksenli tartışmalar yapılmaya devam etmiş, kelâm-felsefe ilişkisinin canlılığı, düşünce hayatının üretkenliğine katkı sağlamıştır. Bu gerçekliğe rağmen, Osmanlı'yı fikirden ve hürriyetten uzak gösterme çabaları, aynı zamanda felsefî düşüncenin var olmadığı gibi asılsız ve mesnetsiz bir dışa vurumun tezahürü de yok değildir. Eş'arî takipçisi gibi algılanmasına rağmen, daha ziyade Hanefî-Sünnî bir çizgi belirleyen Osmanlı, bu tercihinin rağmen, farklı fikirlerin tartışılmasına müsaade etmiş, hatta bu tartışmalar Padişahların huzurunda cereyan edecek kadar kendisine yer bulmuştur. Felsefî anlamda tartışmaların yapıldığı ilim meclislerinin varlığı³¹, tercüme heyetlerinin kurulması³² bu gerçekliğin tezahür örneklerinden sadece birkaçı olarak sayılabilir.

III. *Tehâfütler* ve Yazarları

İslâm düşüncesinde din ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışanlar, dinden felsefeye doğru olmak üzere kelâmcılar, felsefeden dine doğru ise filozoflardır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde bu araştırma alanları, konularının benzerliği itibarıyla kelâm ve felsefenin irtibat noktalarını belirlemiş ve özellikle *Tehâfüt* kitapları, din ve felsefe arasında bu irtibatı sağlamıştır.

Tefâfüt eksenli tartışmaların esası, Allah, insan ve varlık arasındaki ilişki meselesinde, gerçeği aklın mı yoksa vahyin mi bileceğidir. Bilindiği gibi Gazzâlî bu tercihi kendince vahiyden yana yapmış ve tartışmayı başlatmıştır.³³

Gazzâlî ile başlayan ve Osmanlı döneminde yazılan çeşitli *Tehâfütler* ile devam eden bu gelenek, her şeyden önce filozofların ortaya attığı dinî kaygılar üreten felsefî fikirlere bir karşı koymadır. Gazzâlî, *Tehâfüt*'ünü yazma amacını belirlerken şu vurguyu özellikle yapmaktadır: "Amacım, önceki filozofların metafizik konusundaki inançlarının tutarsızlığını göstermek, onların görüşlerini reddetmek, aklı başında olanlar için karşılaşılabilecek tehlikeyi gözler önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınlarındaki zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. Tâ ki Allah'a ve ahiret gününe iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği halinde olduklarını bu taklitçi zındıklar görsün. İşte onların öğretilerinin amacı budur."³⁴

31 Meselâ Fâtih Sultan Mehmet'in kurdurduğu âlimler meclisi. Bkz. Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 29.

32 III. Ahmet'in Sadrazamı Damat İbrahim Paşa'ya kurdurduğu 30 kişilik tercüme heyeti. Bu çerçevede Yanyalı Esad Efendi'ye Aristo'nun *Fizika* adlı eserinin tercümesi görevi verilir. Bkz. Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", s. 348.

33 Bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 22-23.

34 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 2-3.

Gazzâlî'nin, Aristo'yu da dahil ederek Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine karşı gösterdiği, içerisinde polemik barındıran reaksiyon, ondan sonra meydana gelecek olan *Tehâfüt* geleneğinin seyrini belirlemektedir. İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt*'ünü dâhil etmezsek, diğer *Tehâfüt*'ler tartışma alanlarını ve metodolojilerini neredeyse Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ekseninde belirlemişlerdir.³⁵ Bu eserlerin genel muhtevası tabiat ve ilâhiyât ilimlerinin felsefî anlamda eleştirisi ve tahlilini barındırmaktadır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde ele alınan yirmi meselenin özü dört ana başlıkta toplanabilir. Bunlar: 1. Âlem ile ilgili meseleler; 2. Ulûhiyetle ilgili meseleler; 3. Felekler ile ilgili meseleler; 4. Nefs ile ilgili meseleler.³⁶

Bu taksim doğrultusunda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne amaç, kapsam ve içerik olarak en çok benzeyen *Tehâfüt*, Ali Tûsî (ö. 1482), Hocasâde Muslihuddin ve Mehmet Emin Üsküdarî'ye (ö. 1736) aittir. Bu anlamda Ali Tûsî, Gazzâlî'ye neredeyse hiç eleştiri getirmemiş, onun yöntemini birebir takip etmiştir. Hocasâde ise *Tehâfüt*'ünü yirmi iki mesele halinde tanzim etmiş, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne bir nevi şerh mahiyetinde olan bir eser ortaya koymuştur. *Tehâfüt* geleneğinin son dönem temsilcisi Üsküdarî ise yine Hocasâde'yi takip ederek eserini yirmi iki meselede tanzim etmiştir. Yazılan diğer *Tehâfüt*'ler ise, Gazzâlî'nin sistematüğünde yazılmakla birlikte Hocasâde'nin tanzimini takip etmiş ancak bütün meseleleri ele almamışlardır. Ali Tûsî ve Hocasâde'den sonra sırasıyla Kemâl Paşazâde (ö. 1534) *Tehâfüt*'ünü on beş bölüm halinde tanzim etmiş, Muhyiddîn Muhammed Karabâğî (ö. 1535) ise on iki bölümden oluşan bir talik eser ortaya koymuştur. Burada İbn Rüşd'ün yazmış olduğu *Tehâfüt*'e bir parantez açmak gerekir. Bu *Tehâfüt* diğerlerinden farklı olarak, içinde filozof eleştirisi barındırıyor olsa da Gazzâlî'ye karşı yazılmıştır. Bu anlamda sonraki dönemde oluşan *Tehâfüt* geleneği İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü üzerinden değil, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü üzerinden şekillenmiştir.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerinin dışında Ali Tûsî, Hocasâde, İbn Kemâl, Karabâğî ve Üsküdarî'nin *Tehâfüt*'leri de mevcut nüshalarına ulaşarak üzerinde çalışma yapılmış ve ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu eserler dışında, Osmanlı dönemine ait ancak nüshalarına ulaşamayan ve *Tehâfüt* mahiyetinde eserlerin de olduğu, literatür taramalarından anlaşılmaktadır.

Konularının Fârâbî ve İbn Sînâ sistemindeki gibi sıralanışı, İslâm düşünce tarihinde *Tehâfütler*'in kelâmcılar tarafından yazılmasına karşın felsefî tertip ile tanzim edilmiş eserler olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi bu eserlerin ilk konusu "âlemin kâdemi" meselesidir. Onu "âlemin ebediyeti" meselesi takip etmekte ve sonraki bölümde "âlemin bir yapıcısının bulunduğu" konusu ele alınmaktadır.

35 İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ünün diğer *Tehâfütler*'den farklılığından kastımız, şekil ve içerik olarak değişkenlik göstermesi değil, yazılış gayesi ve dolayısıyla Gazzâlî'yi hedef alması ve ona karşı yazılmış olmasıdır. Bunun dışındakiler ise Gazzâlî'yi destekler mahiyettedir. Bkz. Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocasâde Sempozyumu*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 207.

36 Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 20-21.

Bunları takiben ise, “Tanrı’nın birliği, sıfatları ve özelliklerine” dair meseleler işlenip, sonlara doğru da “tabiatla” ilgili konulara geçilmektedir. En son olarak ise, her şeyin son bulacağı ifade edilmek istenircesine “haşr” meselesi üzerinde durulmaktadır. Yani, bu eserlerde filozofların ve dolayısıyla felsefenin prensiplerine bağlı kalınarak, “âlemden Tanrı’ya gidiş” esas alınmıştır.³⁷ Acaba Gazzâlî’nin bu şekilde hareket etmesinin ve *Tehâfüt*’ünü bu sıralamaya uygun olarak ele almasının nedeni hakkında ne söylenebilir? Bunun nedeni olarak Gazzâlî’nin bu eserini, filozofların bu konulardaki düşüncelerini çürütmek, tutarsızlıklarını göstermek için polemik tarzda bir eser olarak tasarladığını, dolayısı ile bu meseleler üzerinde filozofların tabii akıl yürütme zincirlerini, mantıkî sıralarını takip ettiğini, böylece filozofların kendi sistemleri içinde, kendilerini tenkit etme yolunu özellikle tercih ederek eserini buna göre yazmış olduğunu söylemek mümkün müdür?³⁸

Dolayısıyla başta Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ü olmak üzere bütün *Tehâfütler*’de genel olarak filozoflar adına bir delil ortaya konulmakta ve mesele bunun üzerinde dönüp dolaşmaktadır. Bu ileri sürülen delilin kim, hangi felsefeci tarafından ortaya atıldığı ve nerede söylendiği pek belli değildir. Bu husus üzerinde baştan beri pek durulmamış ve diğer *Tehâfütler*’de de ortaya konan delil aynen kabul edilerek süregelmiştir.³⁹ Abdurrahim Güzel’e göre *Tehâfütler* üzerinde yapılacak en faydalı çalışma, bu eserlerden tek bir konuyu seçerek, bu konu üzerinde bütün *Tehâfüt* sahiplerinin görüşleriyle birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın metinlerine inilerek mukayese yapmaktır.⁴⁰ Bu bağlamda, ihtiyaç duyulan bu çalışmaların yapıldığına ve yapılmaya devam ettiğine şahit olduğumuzu söyleyerek, *Tehâfütler*’in muhtevası hakkındaki bu kısa girişten sonra *Tehâfüt* yazarları ve eserleri hakkında bilgi vermeye geçiyoruz.

A. Gazzâlî (ö. 1111) ve *Tehâfüt el-felâsife*

Tehâfüt’ül-felâsife’nin ilk ilmi neşrini Maurie Bouyges, sekizi İstanbul kütüphanelerinde bulunanlardan olmak üzere onun üzerindeki nüshayı esas alarak gerçekleştirmiştir (Beirut 1927). Ancak ortaya koyduğu metin bazı isabetsiz tercihlerden hâli kalamamıştır. Süleyman Dünya bu neşri de dikkate alarak daha temiz bir metin elde etmiş (Kahire, 1958), Michael E. Marmura ise Bouyges’in edisyon kritiğini göz önünde bulundurarak ve bazı hatalara dikkat çekerek yeni bir neşir ortaya koymuştur (Provo, Utah, 1997). Son olarak S. Dünya ve Marmura’nın neşirleri karşılaştırılmak suretiyle Gazzâlî’nin bu eseri Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu tarafından Türkçe-Arapça karşılaştırmalı yayınlanmıştır.⁴¹

37 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 23.

38 Yıldırım, “Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, s. 128-129. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye Alâ’t-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 32-33; Hüseyin Atay, “Sunuş”, *Kelâm’a Giriş* (el-Muhassal) içinde, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. XX-XXIII.

39 Güzel, *Karabağı ve Tehâfütü*, s. XV.

40 Güzel, *a.g.e.*, s. XVI.

41 Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, (önsöz içinde) ter. Mahmut Kaya İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 14; Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 42.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

450/1058 yılında Tûs şehrinde dünyaya gelen Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm unvanına sahiptir.⁴² Tam adı; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir. Ebu Hamid el Gazzâlî, iplikçi bir babanın iki oğlundan biridir. Babası ilim çevrelerinden uzak ama ilmi seven birisi olarak çocuklarının yetişmesinde büyük emek harcamıştır. Küçük yaşlarda yetim kalan Gazzâlî Tûs ve Cürcan şehirlerinde ilim hayatına başlar. Meşhur kervan soygunu hâdisesi Cürcan şehrine yolculuğu sırasında cereyan eder.⁴³ Bu şehirlerden sonra Nişabur'a giderek Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 1085)'ye talebe olur. Burada ilmîni üst seviyelere ulaştırır fakat bu seviye onda dinmez bir şüphenin tohumlarını eker. Cüveynî'nin vefatıyla Nizâmü'l-Mülk'ün yanına Bağdat'a geçer. Gazzâlî 34 yaşında Nizâmiye Medresesi'nin Bağdat Baş müderrisliğine atanır. Dört sene boyunca icra ettiği ve herkes tarafından tanınmasına sebep olan bu olay, onun ilim hayatında ilk tedaris dönemi olarak kabul edilmektedir. Gazzâlî, 38 yaşından sonra içindeki şüpheye yenik düşerek ilim meclislerini terk etmeye ve uzlete çekilmeye başlar. Çözümü sülûfikte arar. Şüphesinden uzaklaştığı dönemlerde tekrar ilme dönerek verimli eserler de te'lif etmiştir. Bu çalkantılı dönem onun ikinci tedaris dönemidir. Yaşlılık dönemi olarak kabul edilen üçüncü tedaris dönemi Nizâmiye Medresesi'nde geçmiştir. 49 yaşından itibaren dört yıllık süreçte Ehl-i Sünnet akidesinin tesisi için mücadele verir. Ömrünün son iki yılını Tus'ta geçiren Gazzâlî *el-Munkızu mine'd-dalâl*, *el-Mustasfâ* ve *İlcâmu'l-âvâm an ilmi'l-keîâm* gibi son derece önemli eserlerini bu dönemde yazar. 505/1111 yılında 55 yaşındayken Tus'ta vefat eder.⁴⁴

Geçmişten günümüze Gazzâlî, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi düşünce alanlarındaki fikirleriyle ve yazmış olduğu birçok eserle, sürekli gündemde olan düşünürlerden birisidir. Gazzâlî, ismiyle sadece İslâm dünyasında değil, "Al-Ghazel" ismiyle Yahudi ve Hristiyan dünyasına olan etkileriyle de kendisinden çokça söz edilen bir bilginidir.⁴⁵ Çeşitli tabakât kitaplarında ona atfedilen 150 ila 500 arasında eserden bahsedilmektedir. Tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, akaid,

42 Gazzâlî "Hücetü'l-İslâm", "Müceddit" ve "İmam" gibi övücü ve yükseltici lakaplarla anılmıştır. Gazzâlî hakkındaki bu değerlendirme günümüzde de baskın haldedir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", *Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 7.

43 Eşkiya başının; "Nasil olurda çalınan kitaplarını öğrendiğini iddia edersin, çantan alınca onlardan mahrum kaldın" sözleri Gazzâlî'nin hayatında bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu sebeple sonraki çalışmalarının tamamını hafızasına kaydetmiştir. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 9.

44 Bkz. Abdurrahim Güzel, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *Ebu Hamid Muhammed El- Gazzâlî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1988, s. 9-15; Mahmut Kaya, "Ebu Hamid el- Gazzâlî", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 337-338.

45 Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", s. 7.

kelâm, içtimaiyyat, eğitim-öğretim, münazara-cedel, siyaset, ilmu havas, ahlâk, tasavvuf, felsefe ve mantık gibi alanlarda birçok eser yazmıştır.⁴⁶

2. *Tehâfütü'l-felâsife* Hakkında

Bu kitabın içeriğine geçmeden önce Gazzâlî'nin, eserini hangi ortamda ve niçin yazdığı hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekir. Gazzâlî dönemi siyasî, dinî ve etnik karışıklıkların zirve yaptığı bir dönemdir. Bu bölünmüşlüğü en önemli ayağı İslâm dünyasının içinden gelen tehlike olarak; Mısır'da teşkilatlanan, Şiîliğin İsmâîlik kolunun siyasî plandaki yansıması Fatimî devleti ve izlediği tutumdur.⁴⁷

Bölünmüşlüğü bir diğer sebebi ise, Batı'dan gelen ve İslâm dünyasını dış bir tehdit olarak zedeleyen Haçlı Seferleri'dir. O dönem Avrupa'sının içinde bulunduğu sefalet ve sünî dinî kaygılar İslâm dünyasının talanına sebep olmuş, İsa'nın Kudüs'teki mezarını kurtarmaya gelen niteliksiz insan seli, İslâm medeniyetinin huzurunu kaçırmıştı. Böyle bir dönemde ileri görüşlü vezir Nizâmü'l-Mülk (ö. 1092), Şii-Bâtunî hareketle sadece siyasî ve askerî mücadelenin yetersiz kalacağını anlayarak ilmî mücadele için Nizâmiye Medresesi'ni kurmuş ve bu ilim merkezinin kalbi olan Bağdat koluna Gazzâlî'yi yetkili kılmıştır.⁴⁸ İşte Gazzâlî böyle bir atmosferde çok önemli bir misyon yüklenmiş ve İslâm dünyasının dertleriyle ilmi dehâhğını konuşTURARAK reçete üretme gayretine girmiştir. Bu reçetenin felsefe ayağının sonucu -Gazzâlî'nin anladığı şekliyle felâsife hastalığına ürettiği ilaç-kuşkusuz *Tehâfütü'l-felâsife*'dir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü hakkında yeteri derecede literatür oluşmuştur. Özellikle Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfütler*i bilinen ve üzerinde çalışma yapılan popüler eserler olduğu için, biz diğer *Tehâfütler* ve yazarları hakkında daha tafsilatlı bilgi vermeyi gerekli gördük. Bu sebeple Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü hakkında kısa bir bilgi verip burada geçen yirmi meseleyi başlıklar halinde nakletmek, diğer *Tehâfütler*'in izlediği yolu aydınlatması bakımından faydalı olacaktır.

Gazzâlî *Tehâfütü*'ü yazmasındaki amacını, yapmak değil yıkmak olarak belirtse de *Tehâfütü*'ün seyri itibarıyla bu sert tutumun devam ettirilmediğini görmekteyiz. *Tehâfütü*'ü giriş, dört mukaddime, asıl meseleler ve sonuç olarak tanzim eden Gazzâlî, felsefeye karşı sert tutumunu özellikle giriş, mukaddimeler ve sonuç bölümlerinde hissettirmektedir. Bu bölümler, *Tehâfütü*'ün asıl meselelerinden çok daha etkili ve sert bir dille yazılmıştır. Bu da akıllara bu bölümlerin *Tehâfütü*'e sonradan mı eklendiği gibi bir soruyu getirmektedir. Hatta tekfir ithamlarının,

46 Bkz. Ali Rıza Karabulut, "Gazzâlî'nin Eserleri", *Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1988, s. 227-246; Bayraktar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", s. 14-15; Kaya, "Ebu Hamid el-Gazzâlî", s. 338-339.

47 Sabri Orman, *Gazzâlî, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi Etkisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, s. 17-22.

48 Orman, *Gazzâlî, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi Etkisi*, s. 23-28.

meselelerin tartışıldığı asıl bölümlerden ziyade bariz bir şekilde bu bölümlerde yapıldığı da *Tehâfüt*'e bütüncül bakıldığında görülecektir.⁴⁹

Gazzâlî'ye göre filozoflar yirmi meselede yanılmışlardır. Bu yirmi meseleden birinci, on üçüncü ve yirminci meselede filozoflar küfre düşmüşler, diğerlerinde ise bid'at işlemişler ve günahkâr olmuşlardır.⁵⁰ Bunlar *Tehâfüt* sırasıyla şu şekildedir:

1. Filozofların âlemin kâdeme ilişkin delillerinin çürütülmesi üzerine.
2. Filozofların âlemin ebediliğine ilişkin delillerinin çürütülmesi üzerine.
3. Filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı ve âlemin de O'nun eseri olduğu yolundaki görüşlerinin aldatmaca olduğunun açıklanması üzerine.
4. Filozofların Allah'ın varlığını ispattan âciz oldukları üzerine.
5. İki ilâhın imkânsızlığını kanıtlamaktan âciz oldukları üzerine.
6. Filozofların sıfatları inkâr konusundaki doktrinlerinin çürütülmesi üzerine.
7. Filozofların Allah'ın zatının cins ve fasla bölünemeyeceği yolundaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.
8. Filozofların, İlk Varlık'ın mâhiyetsiz basit bir varlık olduğu şeklindeki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.
9. İlk Varlık'ın cisim olmadığını açıklamaktan âciz olduklarını üzerine.
10. Sonsuz bir zamanın varlığını kabul etmenin Yaratıcı'nın varlığını inkârı gerektirmediğinin açıklanması üzerine.
11. Filozofların, İlk Varlık'ın başkasını bilebileceği hakkındaki görüşlerini ispattan âciz oldukları üzerine.
12. Filozofların, İlk Varlık'ın kendi zâtını bileceği yolundaki görüşlerini ispattan âciz oldukları üzerine.
13. Filozofların, İlk Varlık'ın cüz'iyatı bilemeyeceği şeklindeki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.
14. Göğün irade ile hareket eden bir canlı olduğu şeklindeki görüşleri üzerine.
15. Filozofların, göğü hareket ettiren amaçla ilgili olarak anlatıklarının çürütülmesi üzerine.
16. Filozofların, göklerin nefsinin bütün cüz'ileri bileceği yolundaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.

49 Bu konuda bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 2-5, 225-226; Ömer Faruk Erdoğan, "Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzâlî Örneği)", Doktora tezi, A.Ü.S.B.E., 2014. Hüseyin Atay da, "Gazzâlî'nin *Tehâfüt* kitabının önsözleri kitabın içindekilerden daha etkili ve daha yıkıcıdır. Bunları herkes anlar, içindekileri ise herkes anlamaz." diyerek ilgili bölümlerin içeriği bağlamında benzer bir noktaya dikkat çekmiştir. Bkz. Hüseyin Atay, "Gazzâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul, M.Ü.I.F.Yayınları, 2012, s. 647-648.

50 Her ne kadar Gazzâlî, *Tehâfüt*'ünde Müslüman filozofları metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bid'atle itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dinî anlamdan çok felsefeyle ilgilenen bu Müslümanların, mevcut geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslâm toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam taşımaktadır. Bkz. Gürbüz Deniz, "Ebû Hâmid el- Gazzâlî ve Tehâfüt'ü", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 435.

17. Filozofların, mucizelerin imkânsız olduğu yolundaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.

18. Filozofların, insan nefsinin cisim ve araz olmayıp kendi kendine var olan cevher olduğu yolundaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine.

19. İnsani nefislerin yok olmasının imkânsız olduğu yolundaki görüşleri üzerine.

20. Filozofların, cennet ve cehennemdeki cisme ilişkin haz ve elemeleri kabul etmekle birlikte cesetlerin yeniden dirilişini inkâr etmelerinin çürütülmesi üzerine.⁵¹

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara yönelttiği eleştiri çok yönlü ve kapsamlı bir eleştiridir. Ancak onun özü veya esası basittir: Gazzâlî'ye göre filozoflar iman ile aklı, din ile felsefeyi doğru bir tarzda anlamamışlardır.

Sonuç olarak kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında *Tehâfüt*'ün yirmi meselesini ele aldığımızda Gazzâlî *Tehâfüt*'ünü kelâmî gelenek içinden yazmıştır. O diğer eserlerinde kelâmî düşüncenin hakikat bilgisine ulaştıramadığını da ifade etmiştir.⁵² Kendisinden sonra gelenler için Gazzâlî, fıkıhçılar için bir usulcü, kelâmcılar için kelâmcı, sûfiler için de bir sûfidir hatta bir işrâkîdir; dolayısıyla Gazzâlî herkesin kendinden bir şeyler bulabileceği bir şahsiyete büründürülmektedir.⁵³

C. Saîd b. Abdullah b. Hüseyin b. Hibetullah b. Hasan er-Râvendî (ö. 1166) ve *Tehâfüt*'ü

Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfütler*'inden sonra, Osmanlı dönemi *Tehâfüt* seyrinin ana gidişatını belirleyen ve nüshalarına ulaşılan *Tehâfütler* dışında, Gazzâlî'ye yakın bir dönemde yaşamış olan Saîd b. Abdullah b. Hüseyin b. Hibetullah b. Hasan er-Râvendî'ye ait bir *Tehâfüt*'ün varlığı da kaynaklarda kaydedilmektedir.⁵⁴ Ancak Gazzâlî'ye yakın bir zamanda kaleme alındığı iddia edilen ve bu sebeple oldukça önemli olan bu *Tehâfüt* kitabı hakkında buradaki ifadelerin dışında başka bir bilgiye sahip değiliz.⁵⁵

D. İbn Rüşd (ö. 1198) ve *Tehâfüt et-Tehâfüt*

Eser Türkçeye Kemâl Işık ve Mehmet Dağ tarafından çevrilmiş olup, Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından 1986 yılında yayımlanmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

1126 yılında Endülüs/Kurtuba'da doğan Ebu Veled künyeli İbn Rüşd'ün tam adı; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kâdî el Hafid el-Hakîm el-Mâlikî el- Endülüsî'dir. Doğuda "eş-Şârih", Latin dünyasında "Commentator (Yorumcu)", Batı'da tahrif edilmiş künyesiyle "Averroes"

51 Gazzâlî, "Tehâfütü'l-Felâsife", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya (haz.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 364-365.

52 Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, s. 36-39.

53 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 287.

54 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (tsh.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c. 1, 1972, s. 340; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut, 1993, c. 4, s. 225.

55 Bkz. Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, s. 12-13; Aydın, *Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 61-62.

unvanlarıyla bilinir. Kendisiyle aynı isim, künye ve nispeti taşıyan dedesi ile karıştırılmaması için “İbn Rüşd el-Hafîd” diye de bilinir. Mâlikî mezhebinin önde gelen imamlarından bir soya mensup İbn Rüşd aslen dedesi gibi bir fıkıh âlimi ve filozoftur.⁵⁶

Devlet yönetimi tarafından yükseltelen Gazzâlî'ye karşın, zâten ailesi sebebiyle yüksek bir mevkide bulunan İbn Rüşd de çalkantılı bir siyasi ve ilmî süreç yaşamıştır. Halife Mansur zamanında başhekimlik ve kadılık makamından sonra Kurtuba kadilkudatlığına yükseltilmiştir. Yahudiler tarafından sevilen ve köken olarak da İsrailoğullarından geldiği iddia edilen İbn Rüşd, döneminin karşıtları tarafından Mansur'a şikâyet edilmiş ve sürgün edilmiştir.⁵⁷

İbn Rüşd, XII. yüzyıl Meşşailiğe yeni bir boyut kazandırarak bu doktrini, Yeni Eflatunculuk'tan gelen etkilerden arındırıp, Aristo çizgisinde yeni baştan irdeleyip yorumlayan bir filozoftur. İbn Rüşd'ün metodunda te'vil yöntemi ana unsur olarak yer alır. Filozof, görünen âlemlerle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı ayrı usuller vazettiği gibi, vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir yol takip etmektedir. Din ile felsefenin sütkardeşi olduğunu ileri süren İbn Rüşd'ün başlıca çabası, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak, biri diğerini suçlayıp geçersiz kılmaksızın nasıl uzlaşacaklarını göstermektir. Bu iki alandan birinin diğerine feda edilmesi toplumda ve zihin dünyasında telafisi imkânsız ikilemlere yol açar.⁵⁸

İbn Rüşd'e atfedilen 50 ile 70 arasında eserden bahsedilir. Bu eserlerin tamamı İbn Rüşd'ün 36 yaşından sonra 36 yıl boyunca yaşadığı süreçte ortaya konmuştur. Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, tıp, zooloji, astronomi, psikoloji, politika ve ahlak gibi birçok alanda eser ortaya koymuştur.⁵⁹

2. Tehâfütü't-Tehâfüt Hakkında

Gazzâlî'nin filozofları eleştirmek için yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine uzun süre cevap veril(e)memiş, yaklaşık yarım asır sonra Endülüs'te, Meşşâî felsefeyi iyi anlamış ve yorumlamış bir filozof olan İbn Rüşd bu esere yönelik *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı bir reddiye kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün bu eserine, Gazzâlî'nin eserine verdiği *Tehâfüt* ismini vermesi dikkatleri tekrar Gazzâlî'nin eserine ve *Tehâfüt* kelimesine çevirmiştir.⁶⁰

56 Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, c. 20, s. 257; Mahmut Kaya, “İbn Rüşd”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 464; Ali Rıza Karabulut, “İbn Rüşd'ün Eserleri”, *İbn Rüşd*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994, s. 208; Necati Avcı, “İbn Rüşd'ün Hayatı, Eğitim-Öğretim ve Eserleri”, *İbn Rüşd*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994, s. 195-196.

57 Avcı, “İbn Rüşd'ün Hayatı, Eğitim-Öğretim ve Eserleri”, s. 196.

58 Kaya, “İbn Rüşd”, s. 464.

59 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 33-39.

60 Mehmet Emin el-Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, (çevirmen önsözü), çev. Kamuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 15-16.

Diğer *Tehâfütler*'in yazılış gayesine benzer olarak İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt*'ünü yazma gayesi, her ne kadar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki sözlerin tasdik ve ikna cihetinden hangi mertebede bulduklarını ve çoğunun yakîn ve burhan derecesinden yoksun olduğunu göstermek ise de, bu gâye onu ister istemez Aristo felsefesi ile İslâm dini arasında bir uygunluk olup olmadığı ve vahiyle gelen hakikatlere burhanî istidlallerle erişilip erişilemeyeceğini sorgulatmaya sevketmiştir.⁶¹ Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı yazdığı eseri, din-felsefe ilişkisi açısından önemi hâiz bir eserdir.⁶² İbn Rüşd'ün bu eseri, Gazzâlî'de olduğu gibi⁶³ birbirini tamamlayıcı bir eserler sürecine ait kitaplardır. Öncelikle İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* ve bundan sonra kaleme aldığı *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de bu konuları değişik bağlamda ve genel anlamda tartışıp değerlendirmeye çalışırken bu serinin son çalışması olan *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şerîa mine'l-ittişal* ve buna ek olarak yazdığı *ed-Damîme*'de meseleyi farklı açılardan inceler.⁶⁴

İbn Rüşd, *Tehâfüt*'ün girişini şu cümle ile yapmaktadır:

“Esirgeyen, başışlayan Allah'ın adıyla! Varlığı zorunlu olan Allah'a övgüden, bütün elçilerine ve peygamberlerine esenlik diledikten sonra, [deriz ki:] Bu eserin amacı, Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve ikna ediciliğini (fi't tasdik vel-iknâ) göstermek ve bunların büyük bir bölümünün kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır.”⁶⁵

İbn Rüşd eserinde görüşlerini ve eleştirilerini yirmi tartışma başlığı ile ortaya koyar. Bunlar; Allah-âlem ile ilgili meseleler olarak özetleyebileceğimiz, âlemin kıdemi, âlemin, zamanın ve hareketin sonsuzluğu tartışması, filozofların mecâzî anlamda söyledikleri “Allah'ın âlemin yapıcısı ve yaratıcısıdır ve âlem O'nun bir yapıtı ve fiilidir” iddiası hakkındaki tartışmalar, filozofların âlemin yaratıcısının varlığını kanıtlama konusundaki yetersizlikleri, Yüce Allah'ın bir olduğuna ve

61 Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 7.

62 Ahmet Arslan'a göre Gazzâlî'den sonra gelen ve İslâm düşüncesinde akıl ve iman veya felsefe ile din arasındaki ilişkiler problemine *Faslu'l-Makâl*'i tahsis eden İbn Rüşd de bu soruna tatmin edici, kalıcı bir çözüm getiremez. İbn Rüşd, Gazzâlî tarafından Fârâbî-İbn Sînâcî felsefeye, bu felsefenin bazı tezlerine yöneltilen eleştirilerin haklı olduğunu kabul etmiştir. Ama bunlardan Aristoteles'in felsefesinin değil, onu yanlış anlatan Fârâbî ve İbn Sînâ'yı sorumlu tutmuştur. Bkz. Arslan, “Ortaçağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü”, s. 44.

63 Karlığa, “İbn Rüşd”, s. 257.

64 Gazzâlî felsefe eleştirisini şu şekilde tertip etmiştir: Öncelikle içerisinde eleştiri barındırmaksızın filozofların görüşlerini izah etmeyi amaçladığı *Makâsîdu'l-felâsife*'yi kaleme alır ardından salt eleştiri ve ikaz madsadıyla *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazar. Bu kitabı anlamakta güçlük çekenler için ise mantık kitabı (kitâbu'n-nazar) olan *Mî'yâru'l-ilm* adlı eserini tavsiye eder. Son olarak ölümünden hemen önce yazdığı *el-Munkîzu mine'd-dalâl* ile noktayı koyar. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 11, 13.

65 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 1.

her biri nedensiz olan iki zorunlu varlığı düşünmenin imkânsız olduğuna kesin kanıt getirmekteki filozofların yetersizliği, onların sıfatların inkârı konusundaki görüşlerinin reddi, İlk'in kendisinden başkasıyla cinsten ortak olamayacağı ve ondan bir ayrımla ayrılamayacağı; akıl açısından cins ve ayırım bölümlenmesinin O'na uygulanamayacağı konusundaki sözlerinin geçersizliği, İlk İlke'nin varlığının basit yani salt var olup, varlığın kendisine ilişik olduğu bir mahiyet ve hakikat olmadığı, aksine Zorunlu Varlık'ın İlk İlke'ye oranının, mahiyetin başkasına oranı gibi olduğu şeklindeki görüşlerinin geçersizliği, İlk İlke'nin cisim olmadığı konusundaki kanıtlarının yetersizliği, âlemin bir yaratıcısı ve nedeni bulunduğunu kanıtlayamayacaklarının ezeli süre (dehr) görüşünün onları bağlayıcı olduğunun açıklanması, İlk İlke'nin kendisinden başkasını, cinslere ve türleri tümel olarak bildiğini ileri süren filozofların yetersizliği, onların, Allah'ın kendi özünü bildiği konusunda kanıt getirmekte yetersizliği, zamanın “şimdi”, “geçmiş” ve “gelecek” diye bölünmesiyle bölünebilen tikelleri Allah'ın bilmediği şeklindeki sözlerinin geçersizliği, göğün dairesel hareketleri ile Allah'a boyun eğen bir canlı varlık olduğunu kanıtlama konusundaki yetersizlikleri, göğü hareket ettiren amaçla ilgili söylediklerinin geçersizliği ve yine bu meseleyle bağlantılı göklerin nefislerinin tikelleri bilebileceği hakkındaki tartışmalardır. Bunun dışında İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünde tabiat bilimleri olarak başlıklandırılan; mucize hakkındaki tartışmalar, filozofların insan nefsinin kendi başına var olan, yer kaplamayan, cisim olmayan, âlemin ne içinde ne dışında, ne bedenle ilişik ne ondan ayrı rûhânî bir töz olduğuna akli kanıt getirmede yetersiz kalmaları, nefsin var olduktan sonra yok olamayacağı konusundaki tartışmalar ve son olarak da filozofların, cesetlerin hazla dolu olarak dirileceklerini reddetmelerinin geçersizliği hakkındaki tartışmalardır.⁶⁶

İbn Rüşd, Gazzâlî'yi tenkit ederken onun, önemli konularda filozoflara katıldığını fakat şeriatı savunan bir kahraman kesilmek, kelâmcılara şirin görünmek için akıl ile filozoflar tarafında, kalbi ile şeriat tarafında bulunduğunu, bu mücadelenin neticesinde kalbinin galip geldiğini, maksadının hak olanı bulmak değil, felsefeyi red ve iptal etmek olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Onun, Gazzâlî sistematüğünü takip ederek *Tehâfüt*'e ve Gazzâlî'ye getirdiği eleştiriler, sadece Gazzâlî tenkitleriyle sınırlı kalmamakta, filozofların da bazı görüşlerinde haksız, yanlış ve hatalı olduklarını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün filozof eleştirisi, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo felsefesini yeteri kadar anlamadıkları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Her şeye rağmen İbn Rüşd, Gazzâlî'yi eleştirirken ahlâkî ölçüler içinde kalmış ve saygıda kusur etmemiş, eserinde de bu durumu yer yer dile getirmiştir. Eserinin sonunda açıkça, “bu konularda sözü burada kesmeyi ve bunlar üzerinde konuştuğum için bağışlanma dilemeyi uygun buldum”,⁶⁸ diyerek sözünü tamamlamıştır.

66 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 1.

67 Abdurrahim Güzel, “İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt'ü ve Gazzâlî'ye Yöneltiği Tenkitler”, *İbn Rüşd*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994, s. 95.

68 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 332.

E. Hocazâde (ö. 1487/88) ve *Tehâfütü'l-felâsife* Haşiyesi

Hocazâde'nin bu eseri, Mustafa el-Bâbî el-Halebî tarafından hazırlanarak, Gazzâlî ve İbn Rüşd *Tehâfüt*'leriyle birlikte ciltlenmiş ve 1321 tarihinde Kahire'de basılmıştır. Türkiye'de Mübahat Türker Kuyel tarafından "Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti" adıyla doktora konusu olarak çalışılmış ve Türk Tarih Kurumu tarafından 1956 yılında yayınlanmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Hocazâde'nin tam adı, Hocazâde Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Salih el Bursevî'dir. Miladi 1434 yılında Bursa'da doğmuştur. Babası Bursa tüccarlarının en zenginlerinden Hoca Sinan (Yusuf Efendi)'dir. Babasının izni olmadan Hızır Bey ve Ayasnuğ Çelebi'den ders okudu. Müderris ve Sultan Ebu'l-Feth Mehmet Han Hazretlerine muallim, akabinde Kazasker ve Bursa müderrisi, 1466'da Edirne kadısı ve 1467'de İstanbul kadısı oldu. İznik müderrisliği ve kadılığı yaptıktan sonra 1482 tarihinde Bursa Sultan Medresesi müderrisliği ve müftülüğü yapmıştır. 1488 yılında ise vefat etmiştir. Bursa'da Emir Sultan civarında medfundur. Oğullarından Mehmet Efendi, babası hayattayken müderris ve kadı, sonra da derviş olarak Acem'e (İran) gitmiş ve orada vefat etmiştir. O, yaşadığı zaman dilimi içerisinde geriye önemli eserler bırakmış, eleştirel düşüncenin tekrar canlanmasına katkı sağlamış ve devrinin tartışılan temel felsefi problemlerine çözümler üretmiştir.⁶⁹

Hocazâde ölümünden sonra geriye oldukça fazla sayılabilecek eser bırakmıştır. *Tehâfüt* gibi büyük eserlerinin yanında, risale tarzında küçük eserleri de bulunmaktadır.⁷⁰

Hocazâde'nin ilmî kişiliğini çözümleyebilmek için, onu "bir felsefeci mi yoksa bir kelâmcı olarak mı değerlendirmeli?" sorusunu cevaplandırmak gerekir. Her şeyden önce Hocazâde bir *Tehâfüt* yazarı ve bir Gazzâlî takipçisidir. O, kendisini bir kategori içerisinde değerlendirmemiştir. Eserinin başında her ne kadar bu eserini felâsifeyi mağlup etmek için kaleme aldığını söylemekteyse de sık sık Gazzâlî'yi eleştirmiştir.⁷¹

Şüphesiz Hocazâde'nin tanınmasındaki en önemli faktör bizzat dönemin padişahıdır. İlmî meselelerle uğraşmayı seven Fâtihtir Sultan Mehmed⁷² dünyanın

69 Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmani*, Orhan Hülagu, Mustafa Ekinci, Hamdi Savaş (haz.), İstanbul: Sebül Yaynevi, 1998, c. 4, s. 74; Süleyman Hayri Bolay, "Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı'da *Tehâfüt* Tutkusu", *701. Yılında Osmanlı Özel Sayısı*, Yeni Türkiye Yayınları, Haziran 2000, c. 3, yıl 6, sy. 33, s. 20; M. Said Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelâm", *Türk Düşünce Tarihi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001, s. 144.

70 Hocazâde'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, "Hocazâde'nin Dört Felsefi Yazma Eserinin Tercümesi ve Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, *A.Ü.S.B.E.*, 2002, s. 13-32.

71 Arslan, "Kemâl Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri", s. 94.

72 Fâtihtir'in ilimle kimlik düzeyinde ortaya çıkan bu ilişkisi, özellikle felsefe, din felsefesi ve tasavvuf gibi konularda yoğunlaşmıştır. O, hikmet ya da felsefeye olan eğilimini bütün hayatı boyunca çeşitli biçimlerde yansıtacaktır. Bkz. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 31.

dört bir tarafından âlimleri ülkesine toplamış, büyük ilim meclisleri kurdurmuş ve bu meclislerde yapılan tartışmalara müdahil olmuştur. Fâtih'in huzurunda birçok ilmî meseleler görüşülmüş, hattâ münakaşalar cereyan etmiştir. Sultan bu münakaşaları, mübahaseleri dikkatle takip etmiştir. Hiç birisinde hakem olmamış, neticeye şahsen karışmamış, lâkin hakemin hükmüne tabi olarak kazanan tarafa diğerinden fazla ikramlarda bulunmuştur. Meselâ, onun yanında Molla Zeyrek (ö. 1497), Hocazâde ve Ali Tûsî (ö. 1482/83) münazaraları meşhurdur. Her seferinde hakem, Hocazâde'nin bahsi kazandığına hüküm vermiştir ki bu vazifeyi Fâtih'in arzusuyla Molla Hüsrev (ö. 1480) yapmıştır.⁷³

Hızır Bey (ö. 1459) Hocazâde'yi takdir etmiş, idrakinin sağlamlığını teslim etmiştir. Bazı müşkil meselelerin çözümü icap ettikçe, mezkûr zâttan kinaye olarak akl-ı selime müracaat ediniz demiştir.⁷⁴ Molla Zeyrek'in Hocazâde'nin hocası Seyyid Şerif Cürçânî'den üstün olduğunu dillendirmesi Fâtih döneminde yaşanan ilmî tartışmaların ne boyutta geçtiğinin göstergesidir.⁷⁵ Hocazâde bu ilmî tartışmaların yaşandığı dönemde o kadar meşhur olmuştur ki Namık Kemâl'in (ö. 1888) ifadesine göre; "Sultan Fâtih her hangi bir âlimin gurura kapıldığını gördüğünde onu Hocazâde ile münazaraya tutuşturarak haddini bildirirdi." demiştir.⁷⁶

Hocazâde'nin devrin ünlü astronomu ve matematikçisi Ali Kuşçu'yu (ö. 1474) karşılamak üzere Fâtih tarafından oluşturulan heyetin başında yer alması da ona verilen bir başka değer ifadesidir. Fâtih, Ali Kuşçu'ya Hocazâde hakkında ne düşündüğünü sorduğunda; "Rumda ve Acem'de bir benzeri yoktur." demiş padişah da "Arap'ta da bir benzeri yoktur." diyerek cevap vermiştir. Daha sonraları Hocazâde ile Ali Kuşçu birbirlerine dünür de olmuşlardır.⁷⁷

Sultan'dan büyük iltifatlar gören Hocazâde bu ilgiyi boşa çıkarmamış ve döneminin en büyük âlimlerinden birisi olmuştur. Fâtih, Hocazâde'nin ilmî birikimine güvendiği için Molla Zeyrek'in Hocazâde hakkındaki tutumuna tepki gösterdiği dahi olmuştur.⁷⁸ Hocazâde'nin ilmî hayatı, Fâtih'in düzenlediği

73 A. Süheyl Ünver, "İlim ve Sanat Tarihimizde Fâtih Sultan Mehmet", *Türkler Ansiklopedisi Osmanlı Sayısı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 11, 2002, s. 383.

74 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (haz.), İstanbul: Meral Yayınları, s. 340.

75 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, c. 2, s. 171.

76 Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelâm", s. 144-145; Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazâde'si Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 108.

77 Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazâde'si Hayatı ve İlmi Kişiliği", s. 117.

78 Bu olay birçok kaynakta tafsilatlı bir şekilde anlatılır. Burada en öz şekliyle sunulmuştur. Konu hakkında ilgili kaynaklardan bazıları şunlardır: Bkz. Hoca Saâdettin, *Tâcu't-Tevârih*, İsmet Parmaksızoğlu (haz.), Ankara 1992, c. 5, s. 89; Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 10-22; Gürbüz Deniz, "Mustafa Muslihiddin Hocazâde", *Osmanlı Ansik-*

yarışmada birinciliği elde etmesiyle zirveye ulaşmıştır. *Tehâfütler*'in yeniden yorumlanması ve ilmî hayata canlılık kazandırması için yapılan yarışmada, Hocazâde'nin Ali Tûsî ile beraber katıldığı ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne haşiye yazmak için görevlendirildiği müzakere göstermiş olduğu başarıyla ilim meclislerinde sınıf atlamasına sebep teşkil eden olayın mahiyeti şu şekilde cereyan etmiştir:

“Sultan Mehmet, Gazzâlî'nin filozofları eleştiren ve onları küfürle itham ettiği eseri *Tehâfüt*'teki sorunların yeniden tartışılmasını istemiştir. Bu isteğinin temelinde, felsefeye olan merakı vardır. Böylece Hocazâde ile İran'dan Bursa'ya, oradan da İstanbul'a gelmiş olan Alâaddin Ali Tûsî bu çerçevede birer eser kaleme aldılar. Hocazâde'nin eseri Ali Tûsî'nin eserinden daha çok beğeni toplar, bundan dolayı Fâtihi, Hocazâde'yi Ali Tûsî'den daha çok mükâfatlandırır. Bu olay üzerine Ali Tûsî İstanbul'u terk edip İran'a gider.”⁷⁹

Hocazâde, *Tehâfüt* adındaki eserini yukarıda sözünü ettiğimiz müzakere neticesinde yazmış ve burada felsefe-kelâm tartışmaları bağlamında yaşadığı süreci şu şekilde özetlemiştir:

“İnsan gücünün eriştiği hususların en kerimi; mebde, meâd ve ikisi arasında mevcut olan şeylerin öğrenilmesidir. Bu meseleler üzerinde insanlar bir tek fikirde iştirak etmemişlerdir. Çünkü onlarda, akıl-vehim ile hak-batıl ile karışmaktadır. Bu hususta şeriata uyan kimseler kurtulmuş, uymayanlar sapıtmıştır. Şeriata karşı gelenler arasında hikmet ve felsefeye bağlanan bir grup vardır. Bu grup her ne kadar hesap, hendese ve mantık ilimlerinde isabet etmiş ise de ilâhî ilimlerde pek çok hataya düşmüşlerdir. Zira bu ilimlerin prensipleri akıllara ve vehimlere kapalıdır. Sonra din uluları, kelâm ilmini tesis ederek bid'at ve dalâlet ehline, bilhassa felsefecilere fazlasıyla cevap vererek İslâm akidelerini kurmuşlar ve kitaplar yazmışlardır. Gazzâlî *Tehâfüt-ül felâsife* adında bir risale meydana getirmiş ve onda felsefecilerin akidelerinin butlanının çelişmelerini göstermiştir. Sonra ben, hükümdar tarafından bu kitaplara benzer bir kitap te'lifine memur edildim.

lopedisi, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 8, 1999, s. 102; Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 31-32; Avner Ben-Zaken, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Kopernik Sistemi”, *Türkler Ansiklopedisi Osmanlı Sayısı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 11, 2002, s. 534; Yıldırım, “Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, s. 124-125; Melek Dosay Gökdoğan, “Osman Gazi'den Mehmed Vahideddin'e Osmanlı Bilimi ve Kültürü”, *Türkler Ansiklopedisi Osmanlı Sayısı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 11, 2002, s. 322.

79 Söz konusu olay şöyle vaki olur: “Fâtihi Sultan Mehmet Edirne'ye giderken yanına Mahmud Paşa'yı ve Hocazâde'yi alır. Bir tarafta Molla Zeyrek diğer tarafta da Seydi Ali vardır. Aralarında birçok konuşma olur. Seydi Ali ayrılır, konuşma Hocazâde ile devam eder. Fâtihi, Molla Zeyrek'in Hocazâde'ye karşı tutumunu beğenmez ve sözünde bir şey yok diyerek konuyu kapatır. Molla Zeyrek de ayrılır. Bu olay Hocazâde'nin Fâtihi'ye muallim olmasının kapısını açmıştır.” Bkz. Taşköprülüzade, “Ebu'l-Hayr İsmâdüddin Ahmed Efendi”, *eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, A. Suphi Furat (nşr.), İstanbul: İÜEF. Yayınları, 1985, s. 124-125.

İnsafli kişiler bu hususta düşmüş olduğumuz hataları mazur göreceklere, zira kendimi hatadan sâlim farz etmiyorum. Eğer söz esnasında Gazzâlî'ye ait ihmallere işaret etmek mevkiinde bulunursam bu onu küçültmek için değil sadece neyi kabul edip neyi reddettiğimi göstermek içindir. Onun irşadından faydalanmış olduğumu itiraf ettiğim halde bunu nasıl yapabilirim?"⁸⁰

Hocazâde'nin dönemin kelâm-felsefe tartışmalarına ışık tutan bu sözleri, onun bu iki disiplin arasında bîtaraf durarak uzlaşma ekseni bir duruş sergilediğini göstermektedir. Bununla birlikte Hocazâde kendisini bir filozof ya da bir kelâmcı olarak addetmediği için her iki tarafın eleştiri gerektiren görüşlerini çekinmeden eleştirmiştir. Kemâl Paşazâde'nin bu konudaki sözü şöyledir: "Hocazâde'nin bu eseri yazmadaki amacının filozofların tutarsızlığını mı yoksa Gazzâlî'nin tutarsızlığını mı ortaya çıkarmak olduğunu anlayamadım."⁸¹

Hocazâde'nin tarafsızlığı ve eleştirel yapısı gereği haklılığının yanında yer alması, onun bir Maturîdî kelâmcısı olmasından ileri gelmektedir.⁸² O, Allah'ın âlemi yok etmesi (fenâ) hususunu izah ederken, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'âriyye ekollerini sıralar ve bunlardan sonra mensup olduğu ekolün görüşünü verir. Bu, tipik bir Maturîdî olduğunun göstergesidir.⁸³

Tehâfüt'ün yazımından sonra, dönemin iktidarının isteği üzerine sıhhati elvermese de yaşlılığında da ilmî çalışmalarına devam eden Hocazâde, II. Beyazıt'ın emriyle, *el-Mevâkıf* adlı esere de hâşiye yazmıştır. Bu, Hocazâde'ye kitap yazması için verilen ikinci emirdir."⁸⁴ Bu ikisinin dışında *Risâletün Tete-allaku bi'l-İtirâz alâ delîl-i İspati vücûdiyyeti'l-cihet* adındaki eser de dönemin iktidarının isteğini yansıtmaktadır. Bu eserin ilk varacağının ikinci kısmında Hocazâde, içinde bulunduğu durumdan bahsederek, bu risaleyi yazmaya kendini mecbur gördüğünü söylemiş ve elinden geldiği kadar bu konudaki bilgilerini açıklamaya gayret edeceğini belirtmiştir. Hocazâde, daha sonraki varakta da, bu yazmış olduğu eserleri devrin hükümdarına sunacağını ifade etmiş ve devletin bekası hakkında methiyelerde bulunmuştur.⁸⁵ Hocazâde'ye kendi döneminin iktidarı tarafından yazdırılan bu eserler, bir nevi yaşadığı dönemde Gazzâlî'ye biçilen misyonun Osmanlı iktidarının Fâtih ve II. Bayezid dönemlerinde de Hocazâde'ye biçildiğini göstermektedir.

80 Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 61–62

81 Ahmet Arslan, *Kemâl Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 18

82 Tevfik Yücedoğru, "Hocazâde'nin Âlem Anlayışı", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 248.

83 Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 265-266.

84 Gürbüz Deniz, "Hocazâde ve Ali Tüsi'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi", Doktora tezi, AÜSBE., 1999, s. 18.

85 Bu eserin tercümesi ve orijinal nüshası hakkında bkz. Erdoğan, "Hocazâde'nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili", 2006.

2. Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* Hakkında

Öncelikle onun eserindeki filozof eleştirisinin, Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ünün dışına taşmadığını belirtmeliyiz.⁸⁶ O, kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında Tanrı'nın basit olduğuna, mâhiyet ve varlık olarak bölünmesinin mümkün olmadığına kanaat getirmiştir. Bu tartışma içerisinde Hocazâde, Gazzâlî'nin filozofları eleştirisini çelişkili bulmak suretiyle Allah'ın sıfatlarını, tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi, zâtının kendisi olarak tanımlamaktadır.⁸⁷

Sudurcu anlayışı yanlış bulan Hocazâde, âlemin kâdemi konusunda filozofların haksızlığını teyid ederek, âlemin yaratılmışlığını savunan kelâmcıları haklı bulmaktadır.⁸⁸ Bununla beraber o, müteahhirün kelâmının bir temsilcisi ve Fahreddin er-Râzî ekolünün takipçisi olarak, filozofları görüşlerinden ötürü mahkûm etmemekte, uzlaşmacı bir anlayış sergilemektedir. Bu nedenle Hocazâde, Gazzâlî ve Ali Tûsî gibi, *Tehâfütü*'ünü filozofların bazı görüşlerinden dolayı küfre düştüklerine ilişkin ayrı bir bahisle bitirmemektedir.⁸⁹

Hocazâde'ye göre bir şeyin kendi zâtına nazaran varlığının ve yokluğunun eşit olması anlamına gelen imkân kavramı; âlemin kendi zâtına göre varlığını ve yokluğunu da eşit kabul eder. Bu iki eşitten birinin diğerine tercih edilmesi açıkçası imkânsızdır. O halde âlemin varlığı bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu tercih edicinin mümkün veya mümtenî (imkânsız) olması söz konusu olamaz. Bu durumda, bu tercih edicinin Vâcibü'l-Vücûd olması gerekir.⁹⁰ Hocazâde'nin vurguladığı husus kelâmcıların Allah'ı "muhtar" kabul etmelerinin, onları filozofların söylediği çukurlara düşürmeyeceği yönündedir. Kelâmcılarla filozoflar arasında Allah'ın "Kâdir-i Mutlak" olması arasında ciddi bir ihtilaf vardır.⁹¹

Hocazâde'ye göre imkân itibarî bir şey olduğundan, var olmak için bir mahalle gereksinim duymaz. Dolayısıyla âlem yaratılmadan önce, ezelde imkânın mevcut olması, Allah'tan başka O'nunla beraber ezeli bir varlığın bulunmasını gerektirmeyecektir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın imkân teorisi Hocazâde tarafından kelâm ilminin prensiplerine göre tekrar şekillendirilmiştir. O, bu durumu; "İmkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez."⁹² diyerek formüle etmiştir.⁹³

Hocazâde sebeplilik ilkesini, sonsuza kadar devam eden silsilede, en son ma'lûlün evvelindeki bütün ma'lûllerin bu silsilenin tamamının illeti olmasını ve bunun

86 Deniz, *Mustafa Muslihiddin Hocazâde*, s. 103.

87 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 142.

88 Deniz, *a.g.e.*, s. 63.

89 Veysel Kaya, "Âlemin Ezeliyeti Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 266.

90 Alâeddin Ali Tûsî, *Kitabu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Ankara 1990, s. 84-87.

91 Kaya, *a.g.m.*, s. 259.

92 "İmkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını gerektirmez." sözü aslında Seyyidi'l-Muhakkikin diye anılan Hocazâde'nin hocası Seyyid Şerif Cürçani'ye aittir. Güzel, *Karabağı ve Tehâfütü*, s. 81.

93 Kaya, *a.g.m.*, s. 264-265.

da sonsuza kadar birbirini gerektirecek şekilde bir tertip içinde olduğunu kabul etmek şeklinde açıklar. Bu bağlamda Hocazâde'nin illet-ma'lûl ilişkisi hakkındaki fikirleri, kelâmcılarda olduğu gibi, Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Muhtâr olan Allah kabulü çerçevesinde şekillenmektedir. Ona göre, "O bir şeye ol der, o da oluverir" (Yâsîn 36/82), "O, dilediğini yapandır," (Hud 11/107), "O, her an bir iştedir" (Rahman 55/29) ayetleri her şeyin determinist anlamda belirlendiği fikrini ortadan kaldırır.⁹⁴

Hocazâde'nin Allah'ın tikellerin bilgisi hakkındaki görüşüne bakılacak olursa, öncelikle ona göre tikellerin bilgisi maddi aletlerle olmaz. Bilginin sûretten soyutlanmış maddi bir alete ihtiyacı yoktur. Ezelden ebede kadar bütün tümel ve tikel varlıklar Allah için malumdur. Her biri Allah'ın bilgisinde oldu, oluyor ve olacak şeklinde değil, vakitlerde mahalle yer bırakmayacak şekilde bizzat malumdur.⁹⁵

Son olarak da Hocazâde'nin yeniden dirilme (*haşrî'l-ecsâd*) konusundaki görüşlerine değinmekte fayda görüyoruz. Bu mesele Mübahat Türker tarafından insana ait meseleler başlığı altında bölümlendirilmiştir. Hocazâde, öncelikle ruhun bedenden ayrı olması konusuna değinerek, bu durumun İslâmiyet'e aykırı olmadığını söyler. Fakat bu bilgiye sadece akılla ulaşmaya çalışmak yanlıştır. O, haşr konusunu Gazzâlî'den farklı biçimde ele almıştır. Maksudı hukemânın şeriata uymayan görüşlerini belirtmektir; yoksa ruhânî meâdi, akfî elem ve zevkleri üstün buluyor diye onları reddetmek değildir. Akfî sûretleri idrak etmenin ruh için yetkinlik olmasının bir delili yoktur. Ruhun iadesinin mümkün olamayacağına dair filozofların tüm delillerini paylaşan Hocazâde, bunlara cevap verirken, imkân ve Allah'ın kudreti konusunda onların düştükleri çelişkilere işaret eder. Ona göre Allah'ın mülkünü akıl terazisi ile tartmaya kalkışmak açıkça bir delalettir.⁹⁶

Nihai olarak Hocazâde'nin kelâm-felsefe tartışmalarında durduğu nokta çok önemlidir. Onun özellikle *Tehâfüt*'ünde ve diğer felsefi risalelerinde zikrettiği görüşler körü körüne bir Gazzâlî takipçisi olmadığını göstermektedir. Hocazâde'nin orijinalitesi, eleştiri yeteneği ile akıl ve mantık kaidelerini ilim anlayışında her daim kullanmasıdır.⁹⁷

F. Ali Tûsî (ö. 1482/83) ve *Kitâbu'z-Zuhr*

Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*'ünün çeşitli kütüphanelerde sekiz adet yazması vardır. Eser ayrıca matbû olarak da günümüze gelmiştir. Bu yazmalar; Süleymaniye, Nûr-i Osmaniye, Köprülü, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphaneleri ile Hindistan, Salarjung Museum and Library'da bulunmaktadır. Matbû olan nüsha ise *Al-Zâhirâ* adıyla Haydarabad Meclis-i Daireti'l-Maârif

94 Bu konuda bkz. Cafer Karataş, "Hocazâde'nin Tehâfütü'nde Sebeplilik Meselesi", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, s. 172; Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, s. 81; Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 127.

95 Hocazâde, *Tehâfüt*, Kahire h.1302, s. 82-84.

96 Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 117.

97 Ömer Faruk Erdoğan, "Hocazâde Muslihiddin Mustafa", *Türk İslâm Düşünce Tarihi*, Ömer Bozkurt (ed.), İstanbul: Divan Yayınları, 2014, s. 423-440.

el-Nizâmiyye Matbaası'nda basılmıştır.⁹⁸ Ali Tûsî'nin bu eseri Recep Duran tarafından *Tehâfütül-Felâsife/Kitâbu'z-Zuhr* adıyla tahkik edilmiş ve Kültür Bakanlığı tarafından 1980 yılında basılmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Mevlâ Arran ismiyle de meşhur Ali Tûsî'nin tam adı; Aleaddîn Ali b. Muhammed el Barekânî el-Tûsî el Hanefî'dir. Ne zaman doğduğu ve nasıl bir eğitim aldığı hakkında bilgi sahibi olmadığımız Ali Tûsî'nin, İran'da bulunduğu ve devrin ulemâsından faydalandığı ve her alanda uzmanlaştığı nakledilmektedir. Tûsî, Sultan II. Murad zamanında Osmanlı topraklarına gelmiş Bursa Sultan Medresesi müderrisliği yapmış, Fâtih döneminde ise İstanbul'a gelerek Zeyrek Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Kendisinden dolayı "müderris köyü" olarak tanınan bir köy de ona hediye olarak verilmiştir. Ali Tûsî birçok talebe yetiştirmiştir. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469) ile Dimetokalı Şeyh Niyâzî Şücâüddin İlyas önde gelen talebelerindendir. Ayrıca Mevlâ İbnü'l-Eşref, Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa, Hayâlî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Sinân-ı Acemî, Ispartalı Mevlâ Abdülkadir, Molla Abdülkerim Efendi, Ali el-Fenârî, Simavlı Abdullâh-ı İlâhî, Akşemseddin'in büyük oğlu Şeyh Abdullah kaynaklarda ismi belirtilen diğer öğrencilerindendir. Ali Tûsî çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Semerkant'ta 887/1482-83 yılında vefat etmiştir.⁹⁹

Ali Tûsî *Tehâfüt* haşiyesinin dışında başka eserler de yazmıştır. Bunlar metafizik, astronomi ve kelâm konularını içeren *Tercüme-i Levâmî'l-Esrâr*, *Şerhi Metâlî'l-Envâr*, Seyyid Şerif Cürçânî'nin İcî'nin *Mevâkıf* eserine yazdığı *Şerhü'l-Mevâkıf*a yazılan *Hâşiye alâ Şerhü'l-Mevâkıf*, yine kelâm konularını içeren *Hâşiye alâ't-Telvîh*, *Şerhi'l-Muhtasârî'l Muntehâ ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd* adlı eseri ile *Tekmilatü'l-Bahru'r-Raik*'tir.¹⁰⁰

2. Kitabu'z-Zuhr Hakkında

Bilindiği gibi Ali Tûsî bu kitabı, Sultan Mehmed'in emriyle yazmıştır. Hocazâde ile yaptığı bir müsabaka neticesinde meydana gelen bu eser, devrin ülemâsı tarafından ikinciliğe layık görülmüştür. Felsefe-din arasındaki problemlerin akılla çözülemeyeceğini iddia eden Ali Tûsî eserinde Gazzâlî'ye neredeyse hiç muhalefet etmemiştir. Ayrıca o, her meseleye aynı ciddiyetle yaklaşmamakta, bazı meseleler hakkında çok teferruatlı bilgi verirken bazılarını ise özet geçmektedir.¹⁰¹ Onun

98 Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, 2013, s. 18-19.

99 Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul 1971, c. 1, s. 513; Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. Recep Duran, Ankara: Hece Yay., 2013, s. 23-28; Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 42-43; Recep Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1990, c. 4, sy. 3, s. 195-197; Mustafa Öz, "Ali Tûsî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. 41, s. 433.

100 Bkz. Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 49; Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî", s. 197.

101 Deniz, *a.g.e.*, s. 44.

Tehâfüt'ü âlem, Allah, felekler ve ruh ile ilgili problemleri incelemektedir. Bu meselelerde üzerinde durulması gereken husus filozofların Tanrı'yla ilgili söylemleridir. Allah için ortaya konan çerçeve, doğrudan veya dolaylı olarak diğer meseleleri de ilgilendirmektedir. Kelâmcıların filozoflara karşı çıkışları da genel olarak bu çerçeve dâhilindedir.¹⁰²

Ali Tûsî aslen bir kelâmcı olduğu için, *Tehâfüt*'ünü de kelâmî kaygılar güderek yazmıştır. Bu sebepledir ki o, *Tehâfüt*'ünü Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü izah niteliğinde serdetmiş, İbn Rüşd'den de hiç bahsetmemiştir.¹⁰³ Eserin girişinde filozoflara muhalefet edeceğini belirten Tûsî, bu kitabı yazma amacı olarak, yeterli bilgileri olmayan konularda insanları bilgilendirmek, filozofların vehmettikleri kadar yüksek derecede bilgi sahibi ve hatadan uzak olamayacaklarını belirtmek, onları uyarmak ve delillerini çürütmek olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴

Ali Tûsî, *Tehâfüt*'ünde takip edeceği yolu dört maddede özetleyerek, bir nevi Gazzâlî'nin *Tehâfüt* yazma amaç ve gerekçelerini felsefî ve kelâmî düşünce arasında denge öngören bir şablon içinde önermektedir:

1. Doğru olduğu kesin görünmeyen şeye kitapta yer verilmeyecektir.
2. Gerçekte şüpheli ve problemlı olmayan hiçbir şey itiraz konusu yapılmayacaktır.
3. Zulme yol açan taassuba iltifat edilmeyecektir.
4. Söylenmesi gerekli olan şeyler söylenirken insaf yolundan sapılmayacaktır.¹⁰⁵

O, eserinin hâtimesinde belirttiği gibi filozofların bütün söylediklerini reddetmez. Çünkü bunlar içinde; kesin doğru olanlar, kesine yakın bir zanla doğru olanlar, doğru olduğu zannedilenler, tereddütlü olanlar ve nihayet geçersiz olduğuna hükmedilenler de vardır. Ali Tûsî eserinde asıl olarak filozofların geçersiz olan görüşlerini ele alacağını belirtir.¹⁰⁶

Ali Tûsî'nin Gazzâlî'yi takip ederek yirmi başlık halinde incelediği meseleleri burada tek tek ele almayı düşünmüyoruz. Bu nedenle Gürbüz Deniz'in yapmış olduğu dörtlü sistematığı kullanarak, önemli gördüğümüz bazı meseleler hakkında özet bilgiler vermek, içerik hakkında yeterli olacaktır.

i. Âlemin Varoluşu ve Ebediyeti İle İlgili Meseleler

Hocazâde'nin kitabında ikinci, Ali Tûsî'nin kitabında birinci mesele olarak ele alınan âlemin kıdemi meselesinde Ali Tûsî filozoflara karşı kelâmcıların görüşlerini benimsemiştir.¹⁰⁷ Onun kanaatine göre Allah, mûcibün bi'z-zât değil,

102 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 48.

103 Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, 2013, s. 41-42.

104 Bu konuda bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 44.

105 Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 36.

106 Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî", s. 202.

107 Ali Tûsî, *a.g.e.*, 1990, s. 37.

fâil-i muhtar'dır. Bunun anlamı, O'nun dilediğini yapması, dilemediğinin de gerçekleşmemesidir.¹⁰⁸

Ali Tûsî, kelâmcılar ve filozoflar arasında ciddi tartışmaların yapıldığı bu meselede filozofların imkân, zaman, âlemin hudûsu ve maddenin kıdemi delillerini öne sürdüklerini belirterek, bunlara kelâmcı bir zaviyeden cevap vereceğini ve böylece filozofların haksızlığını ortaya koyacağını belirtir.¹⁰⁹ O, âlemin ebediyeti meselesinin, âlemin kıdemi ile aynı iddiaları barındırdığını söyleyerek bu meseleyi tafsilatlı anlatmaz. Âlemin kıdemi ile doğrudan ilişkili olan Allah'ın âlemin fâili ve sâniî olması hakkında ise, her varlığın Allah'ın doğrudan yaratması ile varlığa geldiğini söyler. Bu sebeple filozofların varlıkların meydana gelmeleri için araya koydukları ara akıllara ihtiyaç yoktur.¹¹⁰

ii. Allah ile İlgili Meseleler

Allah'ın varlığı konusunda Ali Tûsî ve Hocazâde genel olarak Gazzâlî'nin görüşlerini takip ederler. Bu konuda Gazzâlî çizgisine sıkı sıkıya bağlı kalan Ali Tûsî, ondan farklı olarak İlk Neden'i fail anlamında kullanmaz. O, tıpkı Hocazâde gibi, filozofların İlk Neden'i Allah olarak görmelerini bir faraziye olarak kabul eder. Bu faraziye Allah'ın varlığını ispat etmeye ise yetmeyecektir. Ayrıca Tûsî, filozofların nedenlerin ilk nedene dayanmasını zorunlu kıldıkları için, âlemin bir İlk Neden'i olması gerektiği şeklindeki görüşlerini de zorunlu kabul etmez.¹¹¹

Allah'ın birliği konusunda Ali Tûsî filozofların yeterli delil getiremediklerini öne sürer. Bu konuda üç delil öne süren Tûsî, bu delilleriyle filozofların eksiklerini ve yanlışlarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.¹¹²

Allah'a atfedilen sıfatlar konusunda Tûsî'nin filozoflara yaptığı itirazın temelinde, Yüce Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatlarının olması değil, Allah'ın kemâlinde başkasına muhtaç olmamasıdır. Bu konu da hem Hocazâde hem de Tûsî bir neticeye ulaşamamıştır.¹¹³

Yüce Allah'ın cins ve fasıla bölünemeyeceği konusu ile Allah'ta varlık-mahiyet ilişkisi başlıkları da birbiriyle ilişkilidir. Filozoflar Allah'ın mürekkep olmasının imkânsız olduğunu, kelâmcılar ise bu imkânsızlığın kanıtlanamayacağını savunmuşlardır. Tûsî, Hocazâde'den ve filozoflardan farklı olarak, Allah'ın varlığından ayrı mahiyetinin bulunduğu inanmaktadır. Örneğin bir şahıs, körlük hariçte var olmasa da körlükle sıfatlanır. Bu sıfatlamanın şartı, sıfatlananın hariçte varlığıdır.

108 Âlemin kıdemi meselesi kelâmcılar ve filozoflar arasındaki en büyük tartışma konusudur. Gazzâlî Meşşâî gelenek üzerinden Aristo'yu eleştirse de bazen bu tenkitler doğrudan Aristo'ya yönelmiştir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1976, s. 1-2.

109 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 75.

110 Deniz, *a.g.e.*, s. 113.

111 Deniz, *a.g.e.*, s. 121-127.

112 Deniz, *a.g.e.*, s. 128-134.

113 Deniz, *a.g.e.*, s. 135-142.

Yoksa sıfatın hariçte varlığı değildir. Varlık hariçte var olmasa da insan zihni onu, Allah'ın mahiyetine zafte ederek, O'nun bir sıfatı olduğunu düşünebilir.¹¹⁴

Allah'ın bilgisi konusu *Tehâfütler*'in en önemli konularındandır. Ali Tûsî bu konuda filozofların ve kelâmcıların görüşlerine değinir. Ona göre filozofların iddia ettiği gibi bilgi, zihnî varlığı gerektirmez; bilgi, kelâmcıların dediği gibi ya izafettir veya izafete bağlı bir sıfattır. Allah'ın cüz'iyâta dair bilgisi hakkında filozofların öne sürdükleri iddiaya karşı Ali Tûsî, Allah için "girdi" ve "girecek" kelimelerinin ifade ettiği zaman arasında bir fark olmadığını söyler. Allah'ın tikelleri bilmesi, O'nun bilgisinde bir değışikliğe sebep olmaz. Çünkü burada birinin diğerini nefyettiği iki bilgi yoktur. Ayrıca Allah'ın bilgisinin bilinene tabi olması gibi bir şey de söz konusu değildir.¹¹⁵

iii. Feleklerin Gayesi, Ay Üstü ve Ay Altı Âlem ile İlgili Bilgiler

Bu bölüm mücize meselesinin tartışılması ile başlar. Ali Tûsî, tıpkı Hocazâde gibi bu konuda meydana gelen olağan şeylerin illetlerinin bilinmesinin zor, olağandışı olanların illetlerinin bilinmesinin ise imkânsız olduğu kanaatinde dir. Filozoflar olayların sebepsiz olamayacağını iddia ederken, kelâmcılar ihtiyar sahibi Allah'ın dilediği zamanda ve sebepsiz yaratacağı görüşünü savunmaktadırlar.¹¹⁶

Felekler ve nefisleri konusunda Ali Tûsî teferruatlı bilgiler vermektedir. Feleklerin hem irade ile hareket etmesini, hem de bu hareketlerini sağlayan nefislerinin olduğunu söyleyen Tûsî, feleklere ait nefsi filozofların kabul ettiğini fakat din ve mezhep sahiplerinin bunu reddettiğini belirtmektedir. Bu konuda o, feleğin hareketinin doğal mı, tabii mi, icbârî mi kasrî mi, zorunlu mu yoksa irâdî mi olduğunu da başlıklar halinde tartışır.¹¹⁷ Neticede Tûsî, filozofları bu konuda yetersiz görür ve onların iradeyi kabul etmediklerini ve bundan dolayı da bu konuda asıl iddiaları olan feleklerin irade ile hareket ettikleri şeklindeki düşüncelerinin temelsiz olduğunu söyler.¹¹⁸ Ali Tûsî, Gazzâlî gibi feleklerin irade ile hareket ettiklerini kabul etmemektedir. Ona göre bu hareket küllî olan Allah'ın iradesi ile olup, feleklerin nefislerinin iradesi ile değildir. O, filozofların her cüz'î hareketin bir irâdeye ve cüz'ileri tasavvur etmeye bağlı olduğu görüşünü de kabul etmez.¹¹⁹

Semavî nefislerin kâinatın hallerini bilmesini ve bu bilginin de üst sebeplere dayandığını savunan filozoflara karşı kelâmcılar, bu bilmeyi her hangi bir üst illete değil, Allah'a dayandırırılar. Ali Tûsî, filozofların feleğe ait nefislerin ve akılların olmuş olmakta olan ve olacak olan her şeyi bildiklerini, âlemde hiçbir şeyin onların bilgisinin dışında olmadığı şeklindeki görüşlerini de çürütmektedir. Son

114 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 143-160.

115 Ali Tûsî, *Kitabu'z-Zuhr*, 1990, s. 143-160.

116 Deniz, *a.g.e.*, s. 193.

117 Ali Tûsî, *a.g.e.*, 1990, s. 182.

118 Deniz, *a.g.e.*, s. 202-212.

119 Deniz, *a.g.e.*, s. 218.

olarak Ali Tûsî, feleğin hareketinin kesintisiz ve ebedî olarak bir gayeye yönelik olmasının da âlemin kıdemi ile ilgili olduğunu belirtmektedir.¹²⁰

Bu mesele bağlamında Ali Tûsî, filozofların Peygamberlik konusunda ortaya koydukları iddialara da cevap verir. Onların peygamberlik konusunda söyledikleri doğruyu yansıtmamaktadır. Ona göre filozoflar, peygamberleri diğer insanlardan ayıran özellikleri ortaya koyamamışlardır.¹²¹ Her şey Allah'ın iradesiyle ve aracısız olarak yaratılmıştır. Allah, yalancı peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin lehine olabilecek delil yaratmaz. Her kim Peygamberlik iddiasında bulunur ve adet dışı zuhurat gösterirse bilinmelidir ki o kimse peygamberdir.¹²²

iv. İnsan Nefisleri ile İlgili Bilgiler

Bu konuda filozoflar, nefsin beden, bedeninin parçası ve mizaç olmadığı iddiasında bulunmaktadır. Ali Tûsî filozofları çürütmek adına, onların insanın nefs-i nâtıkasının mücerred olduğu hakkındaki iddialarına karşı gelir. "İradeyi yok edici bir süreç üzere olmayan, fiillerin sudûru için mebd'e olan her şey nefistir"¹²³ diyen İbn Sînâ'nın nefs tanımını doğru bulan Ali Tûsî, bu konuda filozofların iddialarını Hocazâde'de olmayan iki tasnif üzere izah eder. Tûsî'nin belirtmesine göre birinci gruba ait iddialar üç, ikinci gruba ait iddialar ise iki tanedir.¹²⁴

Ruhun ebediliği konusunda Ali Tûsî, ebedilik ile hâdis olma bağlamında ölümden sonraki ruhun hâlini izah etmeye çalışır. Bu konuda Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerine başvuran Tûsî, ruhun kıdemini ve ebediliğini savunan Eflatun'un öne sürdüğü delilleri cevaplar. Daha sonra ruhun hâdis ve ebedî olduğuna dair Aristo'nun öne sürdüğü delilleri eleştirir. Ali Tûsî, bu izahlarının neticesinde ruhun hâdis ve ebedî olmasının İslâm inancına aykırı olmadığını ve mezhep sahiplerinin bu konuda ittifak ettiklerini savunur. Tûsî'ye göre bu konuda kelâmcıların filozofları eleştirmesinin temelinde, mezhep sahiplerinin bu konuyu nass çerçevesinde delillendirmesi, filozofların ise sadece aklî öncülleri kullanması vardır.¹²⁵

Onun cesetlerin haşrı ve bedenlerin iadesi konusundaki fikirleri ise Fahreddin er-Râzî temellidir. Bu konuda beş kanaat mevcuttur. Bunlar meâdın yalnız bedenlen olduğunu savunan Müslüman çoğunluk, meâdın yalnız ruhen olduğunu savunan metafizikçi filozoflar, dirilişin hem ruhen hem de bedenlen olduğunu savunan Gazzâlî ve mutasavvıf Müslümanlar, dirilişin ne bedenlen ne de ruhen olacağını savunan tabiatçı filozoflar ve meâd hakkında bir şey bilmediğini iddia

120 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 213-232.

121 Deniz, *a.g.e.*, s. 223.

122 Ali Tûsî, *Kitabu'z-Zuhr*, 1990, s. 199-200.

123 Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 210.

124 Bu iddialar ve Ali Tûsî'nin bunlara verdiği cevaplar için bkz. Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 235-251.

125 Deniz, *a.g.e.*, s. 251-260.

eden Galen gibi filozoflardır. Ali Tûsî bu görüşler hakkında kısa tanımlamalar yaptıktan sonra yalnızca metafizikçi filozofların görüşlerini inceler. Ruhânî hazların cismanî lezzetlerden daha üstün olduğunu savunan filozofların iddialarına çok net cevap vermeyen Ali Tûsî, cismânî meâdın imkânsızlığı hakkında filozofların öne sürdüğü beş iddiaya beş delil ileri sürer.¹²⁶

Sonuç olarak Ali Tûsî, *Tehâfüt*'te genel olarak savunmacı bir görüntü vermekle birlikte, kendi fikirlerini açıkladığı bölümlerde bu görüntüden sıyrılmıştır. O, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yer verdiği her meseleyi tek tek ele almış, genelde Gazzâlî'nin filozofları eleştirisine bağlı kalsa da zaman zaman eleştirilerini artırmıştır. Genel olarak bakıldığında hem Ali Tûsî hem de Hocazâde'nin üzerinde önemle durdukları temel husus; felsefe ve kelâm ilişkisinde ortaya çıkan problemlerin kesin kanaate ulaştırma noktasında yetersiz olduğu üzerinedir.

G. Hekimşah Muhammed el-Kazvîni (ö. 1523) ve *Tehâfüt-ü Hekimşâh*

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Tam adı Hakîm Şah Muhammed b. Mübârek el-Kazvîni'dir. Bazı kaynaklar ismini Şah Muhammed el-Kazvîni şeklinde de vermektedir. Daha çok Hekim/Hakîm Şah ünvanıyla meşhur olmuştur. İlmî eğitimini Devvânî'den alan Hekim Şah el-Kazvîni 1478-1497 yılları arasında Şiraz'da kâdilkudâtık yapmıştır. Mantık, felsefe, kelâm, matematik ve astronomide üstatlık payesine ulaşan Kazvîni hekim bir babanın çocuğu olarak dünyaya geldiği için bu yönü de geliştirmiştir.¹²⁷ II. Beyazıt döneminde tıp konusunda yazdığı eserinden dolayı İstanbul'a çağrılır ve Kanûnî döneminin ilk yıllarına kadar saray hekimliği yapar. Takriben bu yıllarda 929/1523 gibi vefat ettiği kaynaklarda yazmaktadır.¹²⁸

Te'lîf, haşiye, şerh ve tercüme olarak Arapça ve Farsça eserleri bulunan Hakîm Şah el-Kazvîni'nin kütüphanelerde yazması bulunan eserleri; *Tefsiru'l-Kur'ân* (*Tefsiru Hâkim Şah*), *Kitâbu'r-Rabt beyne's-suver ve'l-âyât*, *Haşiye âla Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li't-Teftazâni*, *Hâşiye âla Şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye li'd-Devvâni*, *Nasihât-nâme*, *er-Risâle fi Esbâbi's-sitteti'z-zarûriyye*, *Şerhu'l-Mûcez fi't-tıb*, *Terceme-i Mecâlisu'n-nefâis*, *Şerh (Haşiye) âla Şerhi'l-Mevâkıf*, *Keşfu'l-Hakâyık fi şerhi'l-Kâfiye*, *Şerhu'l-İsaguci fi'l-mantık*, *Hâşiye âla Tehâfüt li Hocazâde*, *Terceme-i Hayâtu'l-hayevân*'dir.¹²⁹

2. *Tehâfüt-ü Hekimşâh* Hakkında

Hakîm Şah'ın konumuzu ilgilendiren eseri Hocazâde Muslihiddin Efendi'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı şerh eserine yazdığı *Hâşiye âla Tehâfüt li Hocazâde*'dir. Kaynaklarda hakkında bilgi verilen bu eserin nüshasının bulunup bulunmadığı

126 Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 260-281.

127 Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, s. 513.

128 Eyyüp Sabri Fâni, "Hakîm Şah el-Kazvîni", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c. 15, 1997, s. 194.

129 Fâni, "Hakîm Şah el-Kazvîni", s. 194-195.

şimdilik bilinmemektedir. Kâtip Çelebî bu eserin isminden *Tehâfüt-ü Hekimşâh* olarak bahsetmekte ancak eserle ilgili daha fazla bilgi vermemektedir.¹³⁰

H. Kemâl Paşazâde/İbn Kemâl (ö. 1534) ve *Hâşiye Alâ Tehâfüt el-felâsife*

Kemâl Paşazâde'nin bu eseri Ahmet Aslan tarafından "Kemâl Paşazâde'nin *Tehâfüt* Haşiyesinin Tahlili" adı ile hazırlanmış ve Kültür Bakanlığı tarafından 1987 yılında basılmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Ahmed Şemseddin b. Süleyman'dır. Babası tarafından dedesi Kemâl Paşa'ya nispetle "İbn Kemâl" veya "Kemâl Paşazâde" olarak tanınmıştır. 1468 yılında doğan İbn Kemâl'in babası Sücaeddin Süleyman Çelebi de Fâtih döneminin büyük kumandanlarından. Annesi Fâtih devri âlimlerinden İbn Küpeli'nin kızıdır. Baba tarafından asker, anne tarafından ilim ile meşgul bir aileye mensup olan İbn Kemâl, inişli çıkışlı siyasetle karışık bir ilmî hayat sürdürmüş ve Şeyhü'l-İslâmlik makamında iken 1534 yılında vefat etmiştir.¹³¹ O; başta Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış olmak üzere, dinî ilimler, edebiyat, dil, tarih, şiir ve felsefe gibi alanlarında birçok eser yazmıştır.¹³² Öncelikle bir fakih ve fetva makamı olarak bilinen Kemâl Paşazâde, çalışmamızın ana temasını oluşturan kelâm-felsefe tartışmalarında da geleneğin seyrini etkileyecek çalışmalar yapmış, eserler ortaya koymuştur. O; felsefe, kelâm ve mantığın en çetrefilli sorunlarına büyük bir cesaretle eğilmiştir. İbn Kemâl'in en temel özelliği eserlerinde eleştirel bir dil kullanmış olmasıdır. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında vuku bulan tartışmalı konuları ele alırken, kelâmcılar tarafında yer aldığı bilinmesine rağmen, kelâmcıların yanlış bulduğu görüşlerini de tenkit etmekten kaçınmamıştır.¹³³

İbn Kemâl'in ilmî kişiliği, yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî hayatında o kadar etkili olmuştur ki onun hakkında Sehi Bey'in *Tezkiresi*'nde; "Fazilette Mevlana Sadeddin Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî'den üstün tutulurdu. Şöyle ki, onlar Kemâl Paşazâde zamanında yaşasalar, gelip ondan marifet ve kemâl tahsil etmeleri caizdir, derlerdi" ifadeleri geçmektedir.¹³⁴ Dinî konularda verdiği fetvalar, akıl ve nakil bağlamında karşı konulamaz ve tartışma götürmez bir hüviyete ulaşmıştır.

130 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 513.

131 Bkz. Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhü'l-İslâm İbn Kemâl*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 47-51; Şamil Öçal, *Kemâl Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2000, s. 18; Yekta Saraç, *Şeyhü'l-İslâm Kemâl Paşazâde*, İstanbul 1995, s. 17-21.

132 Şamil Öçal bu eserlerin sayısını, İbn Kemâl'in yazdığı ilmî alanlarla beraber, Azamzade Cemil, Brockelmann, Nihal Atsız ve Yekta Saraç'a dayandırarak 226 olarak nakletmiştir. Yine Mustafa Fayda da, bu eserleri belli başlı ilim dallarındaki sayıları ile 183 adet nakletmiştir. Bkz. Öçal, *Kemâl Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 24-51; Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", s. 52-53.

133 Şamil Öçal, "Kemâl Paşazâde", *Türk İslâm Düşünce Tarihi*, Ömer Bozkurt (ed.), İstanbul: Divan Yayınları, 2014, s. 472.

134 Sehi Bey, *Tezkire: Heşt Behişt*, Mustafa İsen (haz.), İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980, s. 92-93.

Her gün bin kadar fetvaya cevap verdiği, fetva makamında bütün akli ve nakli meselerde her türlü müşkülleri çözen bir hoca olduğu için “Müftî’s-Sakaleyn” ünvanına layık görülmüştür.¹³⁵

Hem siyasî açıdan, hem dinî açıdan ve hem de taraflara biçilen misyon bakımından birbirine benzetebileceğimiz Gazzâlî ve İbn Kemâl’in asıl kavgaları felsefî değildir. Bu iki Ehl-i Sünnet âlimi tarafından felsefe bir tehdit olarak görülmemekte, bilakis tehlikeleri bertaraf etmede felsefî düşüncenin kullanılması önemszenmektedir.¹³⁶ Hâlihazırda Gazzâlî, özellikle *Tehâfüt*’te, tenkit yöntemi olarak, filozofların karşısına kelâmcıları koyarak, kelâmî-felsefî bir tartışma zemini hazırlamıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde görülecektir ki, İbn Kemâl de ilmî hayatında felsefeyi kullanmış, Fahreddin er-Razi’den sonraki sürecin bir gereği olarak kelâm ilmini felsefenin kurallarına göre yeniden değerlendirmiştir. Onun, hem muhtelif alanlarda yazdığı müstakil eserleri hem de şerh ve haşiyeleri ve hatta fetvaları akli-nakli bir sentezi barındırmaktadır.

2. Hâşiye ale't-tehâfüt Hakkında

Hocazâde'nin Gazzâlî'ye yazdığı hâşiyenin hâşiyesi niteliğindeki bu eser, felsefe alanına katkı sağlayıcı niteliktedir. Eserde birtakım tenkitlerin ortaya konulması nedeniyle düşünce alanındaki taklitten kurtulma çabalarına vesile olduğu da söylenebilir. İbn Kemâl'in hâşiyesi, Gazzâlî sonrasındaki *Tehâfüt* sürecinin bir kesitini oluşturması nedeniyle bir değer ifade eder.¹³⁷

Kelâm-felsefe ilişkisi konusunda İbn Kemâl'in görüşlerinin hepsini bu çalışmada serdetmek bir tarafa, özetlemek dahi mümkün değildir. Bu sebeple konumuzu ilgilendiren bazı kavramlar üzerinden kısa bir özet yapmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi İbn Kemâl, Hocazâde'nin *Tehâfüt* hâşiyesinin belli bir bölümüne hâşiye yazmış, *Tehâfüt*'ün bazı meselelerine ise girmemiştir. Gerçekte Hocazâde, Ali Tûsî ve Üsküdârî hâşiyelerinin dışındaki diğer hâşiyelerin genel yapısı da bu

135 Faik Reşat, *Eşlaf*, İstanbul: Âlem Matbaası, 1311, s. 9.

136 İbn Kemâl'in yaşadığı dönem, içinde bulunduğu şartlar göz önüne alındığında, Gazzâlî'nin yaşadığı döneme benzetilebilir. Osmanlı Devleti, özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde ayuka çıkan Şii-Safevî tehlikesi ile yüz yüze kalmıştır. Bu dönemin Şii propagandası, siyasî anlamda devleti zorlamakta iken, Ehl-i sünnet çizgisinde devam etmeye çalışan İslâm anlayışını da tehdit etmekteydi. Benzer olarak dönemindeki Şii-İsmailiye tehdidini bertaraf etmek için devlet tarafından görevlendirilen Gazzâlî, üzerine düşen misyonu, tehdidi oluşturan bütün fırka ve grupları önce öğrenerek, daha sonra da onlarla mücadele ederek zayıflatmış ve onları halkın gözünde değersizleştirmişti. Bir anlamda aynı görev, özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde İbn Kemâl tarafından icra edilmiştir. O, dönemin konuşulan ve yazılan dillerini kullanarak hemen her alanda, her seviyeye hitap eden eserleriyle ve verdiği fetvalarıyla, İslâm'ın ve Âli Osman'ın başındaki tehlikeleri, devlet desteği ile beraber bertaraf etme çabasına girişmiştir.

137 Kemâl Sözen, “İbn Kemâl'in Tehâfüt Geleneğindeki Yeri ve Önemi”, *Dört Öge Dergisi*, 2014, yıl 3, sy. 5, s. 121-122.

şekildedir. İbn Kemâl bu geleneğe uyararak özellikle Allah ile âlem ilişkisi ve Allah'ın bilgisi meselelerinde izahatlar yapmıştır.

On beş meselede özetlenen *Hâşiye Ale't-Tehâfüt*'ün bir başlangıç kısmı olmadığı gibi, bir bitiş/sonuç kısmı da yoktur. Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünde on beşinci meselenin ele alındığı fasılla ilgili hâşiyeler de birden sona ermektedir. Ahmet Arslan bu hâşiyenin eksik olmadığını söyleyerek, Kemâl Paşazâde'nin eserini bu meselede kesmesinin sebebini, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün içeriğine bağlamaktadır.¹³⁸

İbn Kemâl'in on beş meselede özetlediği haşiyesi şu konuları ihtiva eder:

Tanrı'nın özü gereği vâcip olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine: Bu meselede Kemâl Paşazâde; "filozofların ileri sürdükleri şey, fiilin kaynağının mutlak olarak ancak özü gereği mücip olabileceği, fiilin ancak ondan çıkabileceği, onun özü gereği mücip ve muhtâr-kâdir olarak bölünmesinin doğru olmadığı, özellikle Tanrı'nın ihtiyarî fail olmayıp, özü gereği mücip olduğudur." demektedir.¹³⁹

Filozofların, âlemin kadîm olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine: Bu meselede Kemâl Paşazâde; "Bu fasılda, filozofların bu görüşlerinin değil, bu görüşü ileri sürenlerin bununla ilgili delillerinin çürütülmesine çalışıldığı, bu delillerin çürütülmesinin ise iddia edilen şeyin kendisinin çürütülmesi için yeterli olmadığı söylenerek reddedilebilir." demektedir.¹⁴⁰ İbn Kemâl bu meseleyi, neredeyse diğer on dört meseleden daha fazla yekûn tutacak şekilde uzunca izah ederek, bir anlamda *Tehâfütler*'in temel sorunu olarak bunu görmüştür. Meselelerin izahı bağlamında kelâm-felsefe tartışmalarına değinen İbn Kemâl, Gazzâlî ve Hocazâde'nin *Tehâfüt*'lerinde olduğu gibi, genel sistematığe uyararak, filozofların bu konuda ileri sürdüğü dört delile yer vermiştir.

Filozofların, âlemin ebedî olduğu hakkındaki sözlerinin çürütülmesi üzerine: Bu mesele yine bir önceki meselenin devamı niteliğinde olup, filozofları âlemin kudemine yönelik öne sürdükleri dört delil ve bunlara verilen cevaplar, bu meselede çok küçük değişikliklerle geçerliliğini sürdürmektedir.¹⁴¹

Filozofların, Hakîkî Bir'den ancak tek bir şeyin çıkabileceği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine: Kemâl Paşazâde bu konuyu, "tercih ettirisiz bir tercihin imkânsızlığı" bağlamında görmekteyken, filozoflar bu konuyu âlemin Tanrı'dan çıkışı meselesi ile ilişkilendirerek âlemin kadîm ve ebedî olduğu meseleleriyle beraber açıklamaktadırlar. Kemâl Paşazâde bu konuda genel olarak Hocazâde'yi yetersiz bulmaktadır. Bu meselenin bir diğer yönü ise Tanrı'ya atfedilen itibarî sıfatlar problemi ile de ilişkili olmasıdır.¹⁴²

138 Arslan, *Kemâl Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, s. 7-8.

139 Arslan, *a.g.e.*, s. 33-34.

140 Arslan, *a.g.e.*, s. 85.

141 Arslan, *a.g.e.*, s. 253-254.

142 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 279-309.

Filozofların, âlemin Tanrı'dan sudûr etmesiyle ilgili olarak söylediklerinin çürütülmesi hakkında: Kemâl Paşazâde'ye göre bu konu filozofların yüksek meselelerinden birini oluşturur. Dördüncü fasılda zikredilen husus da bu meselelerin temellerinden biridir. Bundan ötürü bu meseleye müstakil bir başlık açılması doğru değildir. O, "Yazar, fasılları çoğaltma sevgisi yüzünden bunu yapmıştır" diyerek Hocasâde'yi yine eleştirmiştir.¹⁴³

Filozofların, gökler ve içinde olanlar, unsurlar, onlardan mürekkep olanlar demek olan âlemin bir yapıcısı (sâni) olduğunu ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine: Kemâl Paşazâde bu konuya başlığın değerlendirmesini yapmakla başlar ve "(filozofların) âciz olduklarının gösterilmesi üzerine" ibaresini eleştirerek, bunun yerine, "Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerinin tam olmadığına gösterilmesi üzerine" denmesi gerektiğini savunur.¹⁴⁴

Bu mesele, sahip olduğu başlıkla bağlantılı olarak zamanın ve maddenin kıdemi iddialarına da açıklık getirir. Bu konuda ilginç olan husus şudur ki, Kemâl Paşazâde, Hocasâde'yi Gazzâlî'nin yanlıgısını düzeltmemesinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre yazar, Gazzâlî'nin doğru yoldan saptığını ve büyük bir yanlışlık yaptığını açıklamalı ve onun; "zaman filozoflara göre ezeldir" sözündeki yanlışlığı göstermeliydi.¹⁴⁵

Filozofların tek bir Tanrı olduğunu ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi hakkında: Kemâl Paşazâde, yine bir önceki meseledeki gibi bu başlığı sorunlu bulur ve düzeltilmesi gerektiğini söyler. Bu mesele hakikât, mâhiyet ve hüviyet kavramları etrafında şekillenmektedir. Filozoflara göre Tanrı'nın zorunlu varlığı O'nun özünün aynısıdır. Yani mâhiyet ve varlık ayrımı diye bir şeyden söz edilemez. Kemâl Paşazâde'ye göre filozofların bu kabulü, orada iki şeyin bu anlamda iştirak etmelerinin, hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarına aykırı olmadığı anlamındadır.¹⁴⁶

Filozofların, Tanrı'nın bir şeyin hem faili, hem kabul edeni olamayacağı hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine: Bu meseleyi filozofların ikincil meselelerinden gören Kemâl Paşazâde, bundan sonraki mesele içerisinde zikredilmesini daha doğru bulur.¹⁴⁷

Filozofların, Tanrı'nın sıfatlarının olmadığı hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine: Filozofların bu konudaki iddiaları şöyledir: "Tanrı'nın özüne zâid olan ve O'nunla kâim olan bir sıfatı olsaydı, bu sıfat mevsûfuna ihtiyacından ötürü mümkün olurdu ve bir nedene ihtiyaç duyardı. Bu neden de ya Tanrı'nın özü ya da başkası olacaktı. Eğer Tanrı'nın özü olsaydı, her bakımdan

143 Bkz. Arslan, *Kemâl Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, s. 312.

144 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 365-366.

145 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 386.

146 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 387-411.

147 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 412-422.

bir olan bir şeyin, bu sıfatın hem kabul edicisi hem de fâili olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Eğer bu neden başkası olsaydı, Tanrı'nın sıfatları hususunda başkasına muhtaç olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır."¹⁴⁸

Filozofların bu konudaki kabullerini kelâm-felsefe tartışmaları çerçevesinde irdeleyen Kemâl Paşazâde, bu bölümdeki asıl eleştirisini Hocazâde'ye yapmaktadır. Onun *Tehâfüt*'ündeki görüşleri ile *el-Mevâkıf* ve diğer hâşiyelerindeki görüşleri arasında tutarsızlık olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁹

Filozofların, Tanrı'nın zatının bir cins ve fasıla bölünmeyeceği hakkındaki iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi hakkında: Filozoflar Tanrı'nın cinsi ve faslı olmadığı için bir tanımının yapılamayacağı, çünkü tanımın zâtî cins ve fasıldan meydana geldiğini iddia ederler. Kemâl Paşazâde bu iddiayı kabul eder, fakat burada Tanrı'nın tanımının yapıp yapılamayacağı meselesini incelemekten ziyade Tanrı'nın zatının cins ve fasla bölünemeyeceği iddiasını ele alır.¹⁵⁰

Filozofların, Tanrı'nın varlığının, mâhiyetinin aynı olduğu hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine: Bu iddia özel olarak İbn Sînâ'ya aittir. Bu meselenin İslâm'ın ilkelerinden her hangi birine aykırı olmadığını söyleyen Kemâl Paşazâde, bu meselenin başlığını da sorunlu bularak, iddia edilen bir durumun olmadığını söylemektedir. İbn Sînâ'nın görüşü ile ilgili olarak da, filozofun delilinin Tanrı'nın varlığının mahiyetine zait olmadığına delalet ettiğini söyleyerek, bundan Tanrı'nın varlığının mahiyetinin aynı olması sonucunun çıkmayacağını savunmaktadır.¹⁵¹

Filozofların, Tanrı'nın cisim olmadığı iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine: Filozoflara göre Tanrı cisim değildir, çünkü 1. Her cisim niceliksel olarak birbirine benzer parçalara, kavramsal olarak da heyûlâ ve sûrete bölünür. 2. Her cismin, mâhiyeti bakımından, kendi nev'inden diğer bir cisim ile birlikte mevcut olması zorunlu değilse de cisimlerin parçaları olan cisimsel uzamlar, nev'i tabiatları bakımından birbiriyle bir iştirak durumundadırlar.¹⁵²

Bu mesele Kemâl Paşazâde'ye göre ayrı bir fasıldan ziyade Tanrı'nın cevher olmadığı başlığının altında ele alınmalıdır. Fakat cevherin kısımlarından olan cisim, mümkün cisimdir; mutlak cisim, ancak Tanrı'nın cisim olmasının caiz olmadığı ispat edildikten sonra mümkün cisme münhasır olur. Şu halde bu meseleyi buna dayandırmak da doğru değildir.¹⁵³

148 Arslan, *Kemâl Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, s. 424.

149 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 426.

150 Arslan, *a.g.e.*, s. 446, 449.

151 Arslan, *a.g.e.*, s. 462-464.

152 Arslan, *a.g.e.*, s. 483, 486.

153 Arslan, *a.g.e.*, s. 485.

Filozofların, Tanrı'nın başkalarını küllî bilgi ile bildiği hakkındaki iddialarını ispat etmekten âciz oldukları üzerine: Bu mesele filozoflardan İbn Sînâ'nın daha çok üzerinde durduğu ve birçok tartışmaya sebep olan bir meseledir. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği hususlardan ikincisidir. Kemâl Paşazâde, Hocasâde'nin filozofların Tanrı'nın değişmeyen cüz'î şeyleri bildiğini inkâr ettiklerini iddia ettiğini söyler. Ancak ona göre bu konuda filozofların görüşleri açık değildir.¹⁵⁴ Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu meseledeki tekfir nitelemesi doğru değildir.

Filozofların, Tanrı'nın kendi özünü bildiği hakkındaki iddialarını ispat etmekten âciz oldukları üzerine: Bu iddia ile ilgili filozoflar; 1. Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini iddia ve ispat ederler, 2. Tanrı'nın zâtı kendisiyle kâimdir ve maddeden mücerredir. Onun mücerred zâtı mücerret varlığında bulunur. Şu halde Tanrı, kendi özünü bilir. Filozofların bu görüşlerini değerlendiren Kemâl Paşazâde'ye göre bu mesele açıklayıcı mahiyette bir önceki meseleden önce ele alınmalıdır.¹⁵⁵

Filozofların, Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği iddialarının çürütülmesi üzerine: Filozofların bu konudaki iddiası, Tanrı'nın cüz'îleri ister sabit gök feleklerinin cisimleri gibi devamlı olsunlar, ister mürekkep varlıklar gibi değişken olsunlar, cüz'îler olarak bilemez, tersine ancak küllî olarak bilir, şeklindedir. Kemâl Paşazâde, Hocasâde'nin bu konuyu doğru anladığını ve naklettiğini söyler. İbn Sînâ'yı *el-Mebde' ve'l-Meâd* kitabında eleştiren Kemâl Paşazâde, Aristocu öğretiyeye uygun olarak yazılan bu kitapta filozofun, cüz'îlerin bilgisinin Tanrı'yı kapsamadığı yorumunu yaptığını iddia etmektedir.¹⁵⁶

Netice itibariyle İbn Kemâl'in bahsettiği meselelerin başlıklarından da anlaşılacağı gibi o, *Tehâfüt*'lerin en mühimi olarak görülen Allah ve âlemle ilgili meseleleri önemsemiştir. Hocasâde'den daha çok bahsetmekle birlikte Ali Tûsî'nin görüşlerini de serdetmiştir. Eleştirisinin merkezine Hocasâde'yi alarak, onu usûl ve içerik açısından eleştirmiştir.

I. Karabâğî (ö. 1535-36) ve Ta'lika âlâ Şerhi Tehâfüt'il-felâsife li Hocasâde

Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsnü Paşa koleksiyonu 787 nolu kayıtlı mecmuasının ilk risalesi olarak bulunmaktadır.¹⁵⁷ Karabâğî'nin bu eseri Abdurrahim Güzel tarafından "Karabâğî ve Tehâfütü" adıyla ve Hocasâde'nin *Tehâfütü* ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Eser, Kültür Bakanlığı tarafından 1991 yılında basılmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaşayan ve Kemâl Paşazâde'nin çağdaşı olan Karabâğî'nin tam adı, Mevlâ Muhyiddin Muhammed Karabâğî Rumî

154 Bkz. Arslan, *Kemâl Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, s. 526-529.

155 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 500.

156 Bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 530-535.

157 Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, s. 20-25.

Hanefî'dir. Karabâğî, kullandığı sıfattan da anlaşılacağı gibi Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde doğmuştur. Daha sonraları Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunmasından dolayı da Rûmî sıfatıyla anılır olmuştur. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Karabâğî, İstanbul'a gelerek, devrin meşhur âlimi Mevlâna Yakub b. Seyyid Alizâde'nin hocalığında yetişerek ilim hayatına giriş yapar. Burada yetişen Karabâğî önce İstanbul'un çeşitli medreslerinde, daha sonra da İznik'teki Süleyman Paşa ve Orhan Gazi medreselerinde müderrislik görevlerinde bulunur. Orhan Gazi Medresesi'nde görevde iken 942 (1535-36) tarihinde vefat eder. Devrinin âlimleri tarafından övgüye mazhar olan Karabâğî bir hayli talebe yetiştirmiş ve yaşadığı döneme önemli katkı yapmıştır.¹⁵⁸ Karabâğî'nin, genellikle kelâm ve felsefeye dair eserleri olmakla birlikte, naklî ilimler sahasına da hâkim olduğunu gösteren eserleri mevcuttur. Onun eserleri iki bölüm halinde incelenebilir. Bunlardan ilki kendisine ait özgün eserleri, diğeri ise talik, haşîye ve şerh niteliğindeki eserleridir. Çeşitli konuları ihtiva eden fihrist hüviyetindeki *Muhâdarât-ı Karabâğî* ile kelâm ve felsefedeki bazı terimlerin lügat ve ıstılah açısından ele alınıp, gramer bakımından yorumlandığı *Risale fi Bahsi'n-nakiz* onun özgün mahiyetteki en meşhur eserleridir. Talik, haşîye ve şerh niteliğindeki eserleri ise, onun üretkenliğini yansıtmaya açısından önemlidir.¹⁵⁹

2. Ta'lûka âlâ Şerhi Tehâfütü'l-felâsife li Hocazâde Hakkında

Hocazâde'nin eseri, eklediği bölümler itibariyle (yirmi iki bölümlü) bir şerh hüviyetine bürünmüştür. Karabâğî ise Hocazâde'deki sadece on iki bölümü incelemiştir. Bu bakımdan bu eser bir taliktir ve amacına münhasır yazılmıştır.¹⁶⁰

Karabâğî eserinde hem Gazzâlî'nin hem de Hocazâde'nin ilk meselelerde ele aldığı Allah-âlem ilişkisini önemsemiştir. Bu meseleyi bütün konuların temeli olarak görmüştür. Nitekim âlemin kıdemi meselesi çözümlür ve bir esasa bağlanırsa, diğer bütün konular, buna bağlı olarak belli bir sistem dâhilinde çözümlenmiş olur. Çünkü âlemin kıdemi kabul edilirse, Tanrı'nın bilgisi, iradesi, kudreti ve âlemdeki diğer bütün faaliyetler apayrı bir anlam kazanır. Eğer âlemin hudûsu kabul edilirse de, bütün bunlar çok daha farklı açıdan ele alınır. Dolayısıyla burada önemle üzerinde durulması gereken konular Tanrı-âlem ilişkisini ilgilendiren konulardır.¹⁶¹

Karabâğî'nin *Tâlikâ alâ Şerhi Tehâfütü'l-felâsife li Hocazâde* adlı eserindeki kelâmî ve felsefî görüşlerini ele alacak olursak karşımıza on iki temel konu başlığı çıkmaktadır:

1. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'*ünde yer almayıp Hocazâde tarafından müstakil bir bölüm olarak eklenen Allah'ın mûcibun bi'z-zât olması meselesi, hem İbn Kemâl, hem de Karabâğî tarafından Hocazâde'nin tasnifi referans alınarak izah edilmiştir. Hocazâde bu bölümü uzunca ele almış ve âlemin kıdemi meselesinde bir zemin teşkil etmesini

158 Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 51.

159 Ayrıntılı tanım için bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 26-43.

160 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 52-55.

161 Güzel, *a.g.e.*, s. 55-56.

amaçlamıştır. Karabâğî de bu anlamda meseleyi önemli görmüştür. Bu konunun temeli aslında Allah-âlem ilişkisine, dolayısıyla da âlemin kıdemi tartışmalarına dayanmaktadır. Bu ilişkide en önemli husus irade anlayışında düğümlenmektedir.¹⁶²

2. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselenin ilki âlemin kıdemi meselesi, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde en çok önemsenen bölüm olmakla birlikte, *Tehâfüt* geleneğinin de en önemli meselesi olarak irdelenmiştir. Bu konuda Karabâğî de Gazzâlî gibi meseleyi dört alt başlık halinde incelemiş ve *Tehâfütler*'in genel seyrine uyarak bu konuda, izah tarzları zaman zaman Gazzâlî, Hocazâde, Ali Tûsî ve İbn Kemâl'den farklı olmak kaydıyla, filozoflara karşı çıkmıştır. Ona göre de âlemin varlığı ezelde meydana gelmemiş ve kadîmden hâdis istikbalde sudur etmiştir.¹⁶³

3. Karabâğî'nin, üçüncü bölümde yer verdiği âlemin ebediyeti meselesi, *Tehâfüt* sahiplerinin farklı fikir beyan ettikleri bir mesele hüviyetindedir. Karabâğî'ye göre âlemin kıdemi ile ebediyeti birbirini gerektiren iki durum değildir. O, bu konuda kelâmcılar ile filozofların farklı yöntemler izlediğini belirtmektedir. Karabâğî'ye göre filozoflar âlemin ebedî olmasının zorunlu olduğunu öne sürerken, kelâmcılar âlemin ebedî olmamasının zorunlu olduğunu değil, aksine onun ebedî olmasının zorunlu olmadığını ileri sürerler.¹⁶⁴

4. Gazzâlî'de ayrı bir bölüm olarak bulunmayan, fakat Hocazâde tarafından müstakil olarak tartışılan "Hakîki Bir'den ancak Bir çıkar" başlıklı meselede Karabâğî, Hocazâde'yi zaman zaman tenkid etse de, meseleyi onun sistematüğünü izleyerek açıklamaktadır. Karabâğî'ye göre müteaddit işlere sudûr eden şey, Allah'ın mutlak vücudu değil, o ma'lûllerin kendilerine has varlıklarıdır. Yaratılmaya muhtaç olan mutlak vücut değil, kendilerine mahsus özel varlıklardır. Ayrıca Karabâğî bu konuda Celaleddin Devvânî'nin (ö. 1502) görüşlerini serdederek, meseleyi çoklu tartışma platformuna çekmiştir.¹⁶⁵

5. Âlemin İlk İlet'ten sudûru meselesinde müellifimiz fazla teferruata girmemiştir. Bu bölüm Karabâğî'ye göre varlığın ilk illetten sudur etmesi keyfiyetinin, bir önceki bölümde ele alınmış olan "her yönden bir olan Hakîki Bir'e ancak tek bir eser istinad eder" prensibine dayanmaktadır.¹⁶⁶

6. Gazzâlî, İbn Rüşd ve Ali Tûsî'de dördüncü bölümde incelenen, Hocazâde, Karabâğî ve İbn Kemâl'de altıncı bölümde incelenen "filozofların âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispat etmekten âciz olmaları" meselesi, Karabâğî tarafından Hocazâde'nin görüşlerinden ziyade Gazzâlî'nin fikirlerinin tartışıldığı bir bölüm hüviyetindedir. Bu konuda Karabâğî, Gazzâlî'ye karşı Hocazâde'yi daha haklı bulur. Karabâğî'ye göre kadîm olan mümkün varlığın kabul edilmesi Allah'ın fâil-i muhtar olmasına engel değildir. Yüce Allah için kabul edilen kıdem anlayışı ile gerek

162 Bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 128-152.

163 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 153-175.

164 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 176-179.

165 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 180-187.

166 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 188-189.

heyûlâ ve Allah'ın dışındaki diğer şeyler için kabul edilen kıdem anlayışı arasında çok büyük fark vardır. Bu bölümde Karabâğî'nin Hocazâde üzerinden naklettiği bir diğer mesele ise teselsülün iptali konusunda filozofların bir başka delili ve bu konu üzerindeki mülahazalardır.¹⁶⁷

7. Allah'ın birliğini ispat meselesinde Karabâğî, Hocazâde'den hiçbir nakilde bulunmamıştır. O, yaratıcının varlığı konusundaki filozofların delillerinin noksanlığını, âlemin kîdemini kabul etmekte görmüştür. Fakat filozofların bu konudaki delilleri, her ne kadar Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek konusunda yetersiz olsa da kelâmcıların delillerine göre çok daha güçlü, etkili ve yeterlidir. Son olarak Karabâğî bu mesele içinde sudur nazariyesini tekraren tenkit etmekte ve bu nazariyenin geçersiz olduğunu öne sürmektedir.¹⁶⁸

8. Gazzâlî'de müstakil bir bölüm olarak yer almayan ancak Hocazâde tarafından bölüm haline dönüştürülen “Allah'ın bir şeyin hem fâili hem de kâbili olup olmayacağı” meselesi, bir anlamda “Allah'ın hakiki sıfatlar ile vasıflandırılmasının câiz olup olmadığı” meselesinin bir girişi mahiyetindedir. Karabâğî'ye göre, kendisinde çeşitli itibar ve cihetler bulunan Mebde-i Evvel, epistemolojik açıdan bir bakıma kendi sıfatlarının kâbili, diğer bakımdan da bunların fâilidir. Allah kendisini bilmesi açısından âlim, bilinen olması açısından da mâlumdur. Böylece hakiki sıfatların nefyedilmesi geçerli olmaz. Yaratma ve yaratılma açısından ise Tanrı fâil ve kâbil olmaz.¹⁶⁹

9. Zâid sıfatlar meselesi, *Tehâfütler*'de özellikle tartışılan bir konudur. Kelâm-felsefe ilişkisinin en yoğun görüldüğü bu mesele, aslen kelâmın konusu olmakla birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkit bâbında felsefenin de bir meselesi olduğu anlaşılmıştır. Karabâğî'ye göre zât ve sıfattan mürekkep olan bütünü, her bir parçasının illeti olması, o bütünü parçalarının hepsinin mümkün olması durumunda söz konusu olur. Zâtıyla zorunlu olan Allah ile sıfatları arasında, fiil ve parçalanmayı kabul etmeyen itibari bir birleşme olur.¹⁷⁰

10. Gazzâlî'nin yedinci bölümde işlediği “Mebde-i evvel'in akıl bakımından cins ve fasıldan bileşik olup olmaması” meselesi filozofların İslâm'ın prensiplerine aykırı olmayan bir konusu olarak kabul edilmiştir. Bu durum Karabâğî tarafından da onaylanmıştır. Aynı zamanda o, bu konu üzerinde fazlaca durmanın da bir anlamı olmadığını söyler.¹⁷¹

11. “Filozofların Tanrı'nın varlığının, mahiyetinin aynı olduğu hakkındaki iddialarının çürütülmesi” başlığını taşıyan meseleye Karabâğî, kendi metninde çok az yer ayırmış, bu başlık altında Hocazâde'den hiçbir alıntıda bulunmamıştır. Bu konu Karabâğî'ye göre İslâm kâidelerine aykırı değildir, hatta müteahhirin kelâmcıların

167 Bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 190-199.

168 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 200-204.

169 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 205-211.

170 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 212-217.

171 Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 218-223.

“Vâcibü'l-Vücûd zâtının aynısıdır” şeklindeki kabulleri varken, filozofları bu konuda eleştirmek sadece zaman kaybıdır.¹⁷²

12. “Allah'ın cisim olmadığını ispatı” meselesi ihtilafı ve tartışmalı bir meseledir. Bu konudaki ihtilaf, filozofların bu konuyu ispatlamaktan âciz kalmaları hakkındadır. Karabâğî bu konuda filozofların sözlerinin İslâm kaidelerine aykırı olmadığını iddia eder. Cismin parçaları billiil mevcut olmasa da cisim bölünmeyi kabul eder. Bölünmenin kabulü, o şeyin dışında bir şeyin ona etki etmesini beraberinde getirir. Zâtıyla zorunlu olan Yüce Allah ise bundan berîdir. Öyleyse O, cisim olamaz. Son olarak Karabâğî'ye göre filozofların, Allah'ın cisim olmadığı hususunda “Eğer O, cisim olsaydı, mutlaka yer kaplayan bir şey olurdu” şeklindeki ifadelerinin dayanakları da geçersiz değildir.¹⁷³

Karabâğî'nin *Tehâfüt* hâşiyesinin özeti niteliğindeki bu izahlarından sonra şunu söyleyebiliriz ki; o, hem yazdığı eserler hem de ortaya koyduğu ilmî şahsiyeti bağlamında, kelâm-felsefe ilişkisini en iyi şekliyle ortaya koymuş, dönemin kelâmî ve felsefî tartışmalarında önemli görüşler ileri sürmüştür. Ayrıca Karabâğî'nin kitap, şerh, hâşîye ve talik tarzda yazılmış eserlerinin çoğunluğunun kelâm ve felsefeye dair olması, o dönem ilim merkezlerinde felsefî düşüncenin hâlâ canlılığını devam ettirdiğinin de bir göstergesi sayılabilir.

J. Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyâvî Müeyyedzâde ve (ö. 1562)

Tehâfüt Hâşiyesi

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Kemâl Paşazâde'nin öğrencilerinden olan Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyâvî Müeyyedzâde hâl tercemesi mutasavvıflar faslında zikredilen Yâr Ali'nin torunlarından. İran'a giderek Allâme Celâl Devvânî'den icazet almıştır. Dönüşünde bazı ilmî mevkiilerde bulunmakla beraber ders okutmakla da meşgul olmuştur. Vefatında yedi bin cilt kitabı olduğu görülmüştür. Hicri 922'de vefat eden Müeyyedzâde'nin kabri Hz. Eyyüp türbesinin baş tarafındadır. *Tefsir-i Sûre-i Kadir*, *Risale Fi eşhür-i malûmat*, *Haşîye-i Şerhi Miftah*, *Risale Fi tahkiki cüz'i lâyetecezza*, *Haşîye-i Şerh-i Mevakıf*, *Fetava*, *Risale fi'l-Küreti'l-müdahrece* ona ait eserlerdir.¹⁷⁴

2. *Tehâfüt* Hâşiyesi Hakkında

Müeyyedzâde'nin de bir *Tehâfüt* kaleme aldığı bilinmektedir. *Şekâik* zeyillerinden Atâî'de, ondan bahsedilirken *Tehâfüt* ile ilgili şu ifadeler geçmektedir: “Şeyhü'l-İslâm Kemâl Paşazâde hazretlerine ittisal etmişti. Medrese-i ifâdalarında mutasarrıf-ı îade iken *Tehâfüt-i Hocazâde*'yi kuraat eyleyüp Molla ol kitâb-ı müsteb'âd üzere bir şerh-i bînazîr imlâ eyledi”.¹⁷⁵ Bu eser hakkında Nev'izâde'nin verdiği bu bilgi dışında bir malumat bulunmamaktadır. Bursalı Mehmet Tahir, kelâm ilmine ait

¹⁷² Bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 224-228.

¹⁷³ Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 229-233.

¹⁷⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 255.

¹⁷⁵ Nev'izâde Atâî, *Hadikatü'l-Hakâik fi Tekmiteti's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 32.

bir risalesinden bahsetmekte¹⁷⁶ fakat bunun *Tehâfüt* hâşiyesi olduğuna dair bir işaret de bulunmamaktadır.

K. Yahya b. Ali b. Nasûh el-Kostantin Nev'î Efendi (ö. 1598) ve *Hâşiye Alâ Tehâfüt*

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

XVI. Yüzyılın önemli Osmanlı düşünürlerinden olan Yahya b. Ali b. Nasûh el-Kostantin Nev'î Efendi 1533 yılında Malkara'da doğmuştur. Babası Halvetî tarikatı şeyhlerinden Pir Ali bin Nasuh Efendi'dir. Nev'î Efendi okumuş olduğu Hücrât Medresesi'nden 1563 yılında icâzet alıp mülâzım olmuş, 1565'te Gelibolu'da Balaban Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Müderrislikte derece derece yükselen Nev'î Efendi 1590'da Bağdat kadılığına, III. Murat zamanında şehzade hocalığına tayin edilmiş ve Mustafa, Bâyezid, Osman, Abdullah gibi şehzadelere hocalık etmiştir.¹⁷⁷ Nev'î Efendi hakkında çok fazla bilgi yoktur. Onun fikirleri ve görüşleri çerçevesinde felsefeyi seven ve savunan bir kişiliği olduğunu anlamaktayız.¹⁷⁸

2. *Hâşiye Ale't-Tehâfüt* Hakkında

Felsefeye karşı alakasının olduğunu ve kendince bir felsefî söylem geliştirdiğini anladığımız el-Kostantin Nev'î Efendi'nin Hocasâde'nin *Tehâfüt*'üne bir hâşiye yazdığı nakledilmektedir.¹⁷⁹ Ancak bu eser hakkında varlığına ait bu iddianın dışında bir bilgi bulunmamaktadır.

L. Mestcizâde Abdullah Efendi (ö. 1735) *el-Hilâfiyyât ve'l-Vifâkiyyât Beyne'l-Hukemâ ve'l-Mütakellimîn*

Çeşitli kütüphanelerde el yazması nüshaları bulunan bu eser üzerine Ülker Öktem tarafından bir doktora tezi yapılmıştır. “Mestcizâde'nin 'al-Hilâfiyyât beyne'l-Hukemâ me'al-Mutakellimîn vel-Hilâfiyyât beynel-Mu'tazile me'al-Aşâ'ira ve'l-Hilâfiyyât beyne'l-Aşâ'ira me'al-Mâturîdiyye"¹⁸⁰ Adlı Eseri”, başlığı altında yapılan bu çalışma 1993 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmıştır.

176 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 255.

177 Nev'izâde Atâyi, *Hadikatü'l-Hakâik fi Tekmiteti's-Şakâik*, c. 2, s. 68, 419; bkz. Saadet Karaköse, “Nev'î-zâde Atâyi Divânı”, Doktora Tezi, Malatya 1996.

178 Bolay, “Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe”, s. 354.

179 Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn ve Esmâü'l-Müellifin*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955, c. 2, s. 531.

180 Ülker Öktem'in Mestcizâde'nin *el-Hilâfiyyât* eseri hakkındaki doktora çalışmasına Seyit Bahçıvan tarafından ciddi eleştiriler getirilmiştir. Ona göre eserin tahkik yapma biçimi hatalıdır. Çalışmada birçok tercüme hatası olmakla birlikte eserin adı dahi yanlış yazılmıştır. Mestcizâde'nin yanlış olarak geçen kitabın adının, Arapça açısından doğru şekli ya “al-Hilafiyat bayna al-Hukama va'l-Mutakallimin va al-Hilafiyat bayna al-Mu'tazila va'l-Aşa'ira va al-Hilafiyat bayna al-Aşa'ira val-Maturidiyya” veya kitabın mukaddimesinde de geçtiği gibi “Hilafiyat al-Hukama ma'a'l-Mutakallimin va Hilafiyat al-Mu'tazila ma'a'l-Aşa'ira va Hilafiyat al-Aşa'ira ma'a'l-Maturidiyya” olmalıdır. Bkz. Seyit Bahçıvan, “Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler”, *S.Ü.İ.F.D.*, 2006, sy. 21, s. 81.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Tam adı Abdullah b. Ömer b. Osman b. Mûsâ er-Rûmî el-Hanefî'dir. Hayatı ve ilmî kişiliği hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Müelliflerden bir zât olup İstanbullu'dur. Hicri 1148'de vefat etmiştir ve Fâtih civarındaki Nişancı Camii Şerif'in karşısında medfun olduğu bilinmektedir.¹⁸¹ Mestçizâde ismiyle meşhur olan Abdullah b. Osman b. Mûsâ'nın kelâm-felsefe sahasında bir eseri olduğu çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir. Kaynaklardan onun müderrislik ve kadılık yaptığına dair bilgi vardır. On sekizinci yüzyıl Osmanlı mütefekkeri ve eski Selanik, Bursa ve Bosna kadısı olan Mestçizâde'nin filozoflarla kelâmcılar, Eş'arilerle Mu'tezile ve Eş'arilerle Mâturidîler arasındaki anlaşmazlıkları konu alan *el-Hilâfiyyât Beyne'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn* adlı bir eser kaleme almıştır.¹⁸² Mestçizâde'nin eserlerinin, özellikle Kelâm, Tefsir, Mantık, Felsefe ve Arap Dili alanlarına ait olduğu görülmektedir. Onun çalışmamıza konu olan eserinin haricindeki eserleri ise şöyledir: *Kitâbu'l-Mi'yâr li mâ fi Tefsiri'l-Kâdi mine'l-ahbâr, Hâşiye ale'l-Beydâvî, Hüssâm Kâtî Hâşiyesi, Muhyiddin Talşi'ye Hâşiye, Alâka Şerhi, Risâle fi Reddi kıdemi'l-âlem, İhtilâf mâ beyne Seyyid Şerîf ve Sadeddin, Risâle fi Ma'âni'n-nefs*.¹⁸³

2. *El-Hilâfiyyât ve'l-Vifakıyyât Beyne'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn* Hakkında

Mestçizâde bu eseri yazma amacını eserinin mukaddimesinde şöyle anlatır:

“Filozoflarla kelâmcılar, Mu'tezile ile Eş'ariler ve Eş'arilerle Mâturidîler arasında birtakım anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Bunlar, kelâm kitaplarında ayrıntılı olarak gösterilmiş olmakla birlikte sistematik olarak ele alınmamıştır. İşte bu yüzden, kelâm konusunda yeterli bilgisi olan bir kimse dahi, bu kitaplarda söz edilen anlaşmazlıkların nereden kaynaklandığını anlamakta güçlük çeker. Bunu ortadan kaldırmak için, bu kitapların iyi bir eleştiriye tabi tutulması gerekir. Eş'ariler, Ebkaru'l efkâr, el-Erba'ün, Nihâyetu'l-ukûl, el-Mevâkif ve el-Makâsid gibi ünlü kelâm kitaplarında bu ihtilaflardan çok yüzeysel olarak bahsetmişlerdir. Oysa bizim yazmış olduğumuz bu kitapta, bu anlaşmazlıklar hem çok açık bir dille kaleme alınmıştır, hem de hiç birisi ihmal edilmemiştir. Yukarıda söz konusu edilen ayrıntılı yazılmış kelâm kitaplarında tartışmalara çok fazla yer verilmiştir. Bu nedenle yazarlar, asıl konuya bir türlü girememişlerdir.”¹⁸⁴

Yazılış amacından hareketle yazarın konuları tartışmak için değil, görüş ayrılıklarını tespit için kaleme aldığı görülen bu eser, üç ana bölümden oluşmaktadır:

181 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 399.

182 Bkz. Ülker Öktem, “Mestçizâde ve Hilafiyâtı”, *A.Ü.I.F.D.*, 2007, c. 48, sy. 2, s. 22, 30; Ömer Aydın, “Mestçizâde'nin Hilafiyat İsimli Eserinin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi”, *İ.Ü.I.F.D.*, 2004, sy. 9, s. 47.

183 Aydın, “Mestçizâde'nin Hilafiyat İsimli Eserinin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi”, s. 48-49.

184 Bkz. Öktem, “Mestçizâde ve Hilafiyâtı”, s. 31-34.

a) Mukaddime/Giriş, b) Filozoflar ile kelâmcılar, Mu'tezile ile Eş'arîler ve Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, c) Hâtîme/Sonuç. Giriş kısmında, Mestcizâde önce, bu eseri yazmaktaki amacı ve izlemiş olduğu yöntemi söz konusu etmiş, sonra da eserde ele alacağı ekoller hakkında yedi başlık altında bilgi vermiştir. Eserinin bel kemiğini teşkil eden ikinci kısmında ise, dokuz okulda toplamış olduğu kelâmcılarla filozofların görüşlerine yer vermiştir. Eserin sonuç kısmında ise Mestcizâde, Hâriciler, Mu'tezile, İslâm dışı sapık fırkalar, Şîa, Şîa'nın zıddı olan bir fırka ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olmak üzere altı grupta topladığı fırkaların ileri gelenlerinin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca burada, Abbasiler zamanında meydana gelen hadiseleri, özellikle Mihne olayını ele alıp değerlendirdikten sonra eserini bitirmiştir.¹⁸⁵

Eserinde bir taraftan akli kıstas alan felâsifeyi, diğer taraftan vahyi dikkate alan kelâmcılardan oluşan iki karşıt grubun fikirlerini değerlendiren Mestcizâde¹⁸⁶ kelâm-felsefe tartışmalarında *Tehâfüt*'lerin yer verdiği bütün meselelere değinse de *Tehâfüt* kitabı sistematüğinde bir eser ortaya koymamıştır.¹⁸⁷ Eser bir şerh, hâşiye ya da talik mahiyetinde olmayıp, yazarın kendine özgü fikirlerinden meydana gelmektedir. Bu sebeple Mestcizâde'nin bu eseri üzerinde doktora çalışması yapan Ülker Öktem'e göre eser *Tehâfüt* geleneğine dâhil edilemez.¹⁸⁸ Ayrıca Mestcizâde eserinde bir polemige de girmemekte, filozoflar ve kelâmcıların ilmî tutumlarından bahsetmektedir.¹⁸⁹

M. Mehmed Emin el-Üsküdârî (ö. 1736) ve *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hukemâ*

Üsküdârî'nin *Telhîsu Tehâfütü'l-hukemâ fi reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* isimli eseri, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş Bölümü 266 numarada kayıtlıdır. Toplam 47 varaktan ibarettir.¹⁹⁰ Üsküdârî'nin bu eseri Türkçeye Kamuran Gökdağ tarafından "Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ/Tehâfüt Özeti" adıyla eleştirmeli metin ve çeviri yapılarak çalışılmış ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2014'te yayınlanmıştır.

185 Bkz. Öktem, "Mestcizâde ve Hilafiyâtı", s. 31-34.

186 Duran, "Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsi", s. 199.

187 Kitabın adı, Medine Mahmûdiyye 1939 ve muhakkikin de İsmail Sâib yazmalarından birisinde 'Tehâfüt' olarak geçmektedir. Bu durum onun *Tehâfüt*lerle karşılaştırılması için yeterli bir sebep olmamalıdır. Bkz. Bahçıvan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", s. 83.

188 Bkz. Öktem, "Mestcizâde ve Hilafiyâtı", s. 34.

189 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ülker Öktem, "Mestcizâde'nin 'al-Hilafiyât bayna al-Hukemâ ma'a al-Mutakallimîn va al-Hilafiyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilafiyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâtürîdiyya' Adlı Eseri", Doktora tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.

190 Mehmet Emin el-Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-hükemâ*, çev. Kamuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 44.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Osmanlı'da *Tehâfüt* geleneğinin son temsilcilerinden olan ve XVIII. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde İslâm felsefe geleneğinin sürekliliğini gösteren şahsiyetlerden biri de Mehmed Emin el-Üsküdârî'dir. Tam adı ve künyesi es-Seyyid Mehmed Efendi İbnu's-Seyyid eş-Şeyh Abdu'l-Hayy Efendi İbnu's-Seyyid eş-Şeyh Saçlı İbrahim Efendi olan Üsküdârî'nin babası Aziz Mahmud Hüdâyî hazretlerinin kerime-zâdeleri Seyyid Abdulhayy Efendi ve dedesi Saçlı İbrahim Efendi'dir.

Edirne'de dünyaya geldiği tahmin edilen Mehmed Emin el-Üsküdârî, babası ve dedesinden devam eden gelenek ile tasavvufa meyl etmiş; sırasıyla Nakşibendiye, Mevleviye, Celvetiye tarikatlarına intisap etmiştir. Bu süreç dâhilinde pek çok talebe yetiştirmiş ve çoğu zaman talebelerinin isteği üzerine birçok ilmin temel meselelerine ilişkin önemli risaleler kaleme almıştır. Uzun bir müddet Üsküdar'da, Atik Vâlide Cami civarında tedris ve talim ile iştigal etmiş ve eserlerini bu süre zarfında te'lif etmiştir. Müellifimiz, bir yandan tedris faaliyetleriyle uğraşırken diğer yandan da 1138 yılında ikmal ettiği *Telhîsu Tehâfütü'l-hukemâ* adlı eserini te'lif ediyorken, aynı yıl içerisinde Damat İbrahim Paşa tarafından 1725 yılında kurulan tercüme heyetlerinden birinde Bedreddin Aynî'nin *İkdu'l-cümân* adlı eserin tercümesinde görev almış ve daha çok Aynî tarihi olarak bilinen ve her bir cildi 800 sayfadan olmak üzere 24 cilt olan bu eserin ilk cildinin tercümesiyle vazifelendirilmiştir.¹⁹¹

Üsküdârî, devrinin önde gelen ilim adamlarından olup, kelâm, felsefe, tasavvuf, mantık, fıkıh, dil ve astronomi gibi birçok alanda eser vermiştir. Mâturîdî mezhebinden kabul edilmekle beraber, Eş'arî mezhebinin görüşlerini öven eserler de yazmıştır. Bir yandan kelâm, mantık ve felsefeyi öğrenmek ve öğretmek ile meşgul olurken, diğer taraftan da bu sahada birçok eser te'lif etmiştir. Bu sebeple, yaşadığı dönemin ilim ve fikir hayatına önemli katkıda bulunmuş bir düşünürdür. Üsküdârî'nin verimli ilim hayatı 1736 tarihinde Üsküdar'da sona ermiştir.¹⁹² Üsküdârî tabir-i caizse tam bir şerh ve hâşiye üstadıdır. Eserlerinin tamamına yakını ünlü eserlere yazılmış şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. Üsküdârî konuları bakımından da birbirinden farklı alanlarda birçok eser yazmıştır.¹⁹³

191 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 400-402; Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, s. 25-30.

192 Bkz. Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, s. 31-33.

193 Bunlardan kelâm, felsefe ve mantık ilimlerine dair olanlar; *Risâle fi Tahkiki'l-Mezâhib fi'n-Nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*, *Risâle fi Keşfi'l-ğammi an kulûbi'l-ümme*, *Risâle Müfreda li burhâni't-temânü*, *Risâle fi Beyâni tevcîhi't-teşbîh*, *Risâle fi'l-Cebri ve'l-ihyâr*, *Şerhu'l-Berâhini'l-Hamseti'l-Meşhûre fi'l-Hikme li İsbâti't-tenâhiye'l-eb'âd ve butlânî't-teselsül*, *Risâle li Beyâni'l-fark beyne'l-mecâz ve'l-kinâye ve beyne'l-mecâzi'l-mürsel ve'l-istiâre*, *Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Birgivi*, *Şerhu Tehzibi'l-mantık*, *Ta'likât müteaddide âlâ evâli Şerhi Tehzib*, *Risâle fi mes'eleli mecûlüyyeti'l-mâhiye*, *Şerhu Risâleti Isam fi'l-istiâre*, *Hâşiye ale'l-kısmi's-Sâni min şerhi şemsiyye*, *Hâşiye ala Şerhi Hayalî ale'l-Kasîdeti'n-Nüniyye*, *Hızır Bey* ➤

2. *Telhîsü Tehâfütü'l-Hukemâ* Hakkında

Üsküdârî, yirmi iki bölüm halinde düzenlediği *Telhîs*'inde, *Tehâfüt* meselelerini Hocazâde'nin eseri üzerinden sistematize etmiş, onun metnine oldukça sadık kalmış ve neredeyse tamamen Hocazâde'nin kullandığı kelimeleri ve cümleleri kullanmıştır.¹⁹⁴

Üsküdârî, bu eserinde yeni bir felsefe kurma düşüncesinde değildir. O, *Telhîs* ismini kullandığı fakat içerik olarak bunu benimsemeyip, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ündeki -ona göre- gereksiz yerleri çıkartarak yeniden tanzim edilmiş bir *Tehâfüt* olarak kaleme aldığı eserinde, *Tehâfüt*'ün bütün meselelerine değinmiştir. Özellikle bu tartışmaların en önemlilerinden Allah'ın bilgisi, âlemin kıdemi, haşrin mâhiyeti gibi tekfir ithamının yapıldığı üç meselede kanaatini belirtmiştir. Bu meselelerde Hocazâde ile aynı tutumu benimseyen Üsküdârî, filozofların delillerine karşı bu delillerin kesinlik ihtiva etmediğini ve bunların aksini de iddia etmenin mümkün olduğunu savunan cevapları tercih etmekte ve Hocazâde gibi o da eleştirilerini imkân kavramı üzerine bina etmektedir. Bununla beraber tekfir meselesinde Gazzâlî'ye katılmayan Üsküdârî, kelâm-felsefe tartışmalarında ise kelâmî geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir ilmî tavır takınmıştır.¹⁹⁵

N. Süleyman Hasbî Efendi (ö. 1910) ve *Tehâfüt Tercümesi*

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Süleyman Hasbî Efendi ilim ve marifet sahiplerinden bir zât olup Dırâma sancağına bağlı Piravişte'lidir. Bir müddet şer'î hâkimlik vazifesi de yapmıştır. Sonradan saray kâtipleri arasına girmiş, akabinde başkâtip olmuştur. Kabri Edirnekapısı haricinde İbrahim Halebî'nin kabri civarındadır. Eserleri; *Tafsîl-i Kavaid-i Külliye Şerhi*, *Terceme-i Tâtîrî'l-Enâmî fî Tabirî'l-Menâmî li'n-Nablusi*, *Terceme-i Gunyeti't-Talibîn li's-Şeyh Hazret-i Abdülkadir Geylânî*, *el-Müsemma bi Umdeti's-Salihîn*, *Mirkâtü Merâtib-i İlmî ledünnî fî Menâkib- Abdülkadir Geylânî*, *Şerh ve Terceme-i Delâil-i Abdülkadir-i Geylânî*'dir. Bir de *Risaletü'l-İttihadiye li Se'adeti'l-Milleti'l-İslâmiyye* isminde basılmamış bir eseri vardır. Hasbî Efendi, Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi'nin tercemesine başladığı *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi de tamamlamıştır.¹⁹⁶

2. *Tehâfüt Tercümesi* Hakkında

Tehâfütler ile ilgili kültürümüz çerçevesinde gerçekleşen münasebetlerden birisi, II. Abdulhamit Han'ın Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü Serküttâb-ı Hazret-i Şehriyârîleri

Kasidesinin Tercümesi, *Mebhasi'l-İlm min Şerhi akâidi'l-Adûdiyye*, *Hâşiye ala Ciheti'l-vahde fî dîbâceti'l-Fenârî*, *Risâletun müteallikatun li-Tahkiki'l-imani'z-zâhiri ve'l-imani indellâh*, *Hâşiye ala Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth fî İlmî'l-âdâb*, *Hâşiye âlâ Risâleti İsbâti'l-Vâcib* ve konumuz dâhilindeki eseri *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ fî Reddi Mezâhibi Ehli'l-Hevâ*'dır. Bkz. Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, s. 34-43.

194 Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, s. 47.

195 Bkz. Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hükemâ*, s. 23.

196 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 334.

Süleyman Hasbî Efendi'ye çevirtmesidir.¹⁹⁷ Süleyman Hasbî Efendi'nin çevirisi de bu gelenek içinde zikredilmelidir.

Mübahat Türker; bu *Tehâfüt* tercümesinin ya da hâşiyesinin, Gazzâlî'nin Osmanlı Türkçesine çevirisini ihtiva eden bir eser olduğu kanısındadır. Bu eser İstanbul Üniversitesi kitaplığı 4213 nolu bölümde kayıtlı olup Hasbî Bey'in elyazısı ile kaleme alınmıştır. Yazma 147 varaktır, iki sahifelik bir dîbâcesi vardır. Yazısı okunaklı olup Yıldız Sarayı kitaplarına mahsus çok temiz bir cilt içindedir. Süleyman Hasbî Efendi, bu tercüme yazdığı dîbâcede, eserini II. Abdülhamid'in isteği üzerine kaleme aldığını ve onun huzurunda sunacağını belirtmiştir. Bu tercüme eser hakkında Mübahat Türker'in detaylı olmasa da bir inceleme yaptığını görmekle beraber, bu tercüme Türker'e göre eksiklerden ve hatalardan hâlî değildir.¹⁹⁸

O. Mûsâ Kazım Efendi (ö. 1918) ve “İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası” Adlı Eseri:

Şeyhü'l-İslâm Mûsâ Kazım Efendi'nin bu eseri, Ferhat Koca tarafından hazırlanmış olup *Külliyât, Dînî ve İçtimâî Makaleler* içerisinde yer almaktadır. Eser 2002 yılında Ankara'da basılmıştır.

1. Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

1858-59'da Erzurum'un Tortum ilçesinde doğan ve Balıkesir'de bulunan dedesi Nureddin Efendi'nin yanına giderek başta Selahaddin Ali Şuûrî Efendi olmak üzere çeşitli hocalardan ders alan Mûsâ Kazım, İstanbul'a geçerek Kazasker Eşref Efendi ve Hoca Şakir Efendi'den ders okumuş ve 1888'de icazet almıştır. Aynı yıl açılan imtihanı kazanarak müderris olur ve Fâtih Camii'nde ders vermeye başlar.¹⁹⁹ Muallim Naci'ye usûl-i fıkıhtan Molla Husrev'in *Mir'at*'ını okutan ve Ahmet Mithat Efendi'ye tefsir dersleri veren Mûsâ Kazım, 1896 yılında İstanbul ruûs-i hümayûnuna nail olmuştur. Ayrıca 1900-1901'de Hukuk Mektebi'nde Mecelle, sonraları Mekteb-i Sultânî'de akâid, Dâru'l-Fünûn ve Dâru'l-Muallim'de de hocalığa atanıp dört görevi aynı anda sürdürerek ilmî payesini “Mahreç”liğe yükseltir. Mûsâ Kazım, 14 Şubat 1907 yılından sonra Halep Mevleviyeti görevine; aynı yıl Bâb-ı Meşihat Tedkîk-i Müellefât Meclisi Başkanlığı'na ve sonra da aynı meclisin âzalığına tayin edilmiştir.²⁰⁰

197 Duran, “Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî”, s. 199.

198 Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 44-45.

199 Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “Musa Kazım Efendi'nin Dîni, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 12/2, s. 77; Koca, “Musa Kazım Efendi” s. 221-222; Abdurrezzak Türk, “Erzurum'un Kandilleri-Şeyhü'l-İslâm Musa Kazım Efendi”, *Erzurum Gazetesi*, 03.05.2012, <http://www.erkurumgazetesi.com.tr/yazar/Erzurum-un-Kandilleri-Şeyhü'l-İslâm-Musa-Kazim-Efendi/3299>, (erş. 9.07.2015).

200 Ferhat Koca, “Musa Kazım Efendi” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, c. 31, s. 221.

Nakşibendi Şeyhi Muhammed Efendiye bağlı olan Mûsâ Kazım, icazet aldığı 1888 yılından II. Meşrutiyet'in ilanının gerçekleştiği 1908 yılına kadar geçen sürede, aldığı eğitimle orantılı olarak klasik bir İslâm bilgini portresi çizer. Bununla birlikte o, İslâm felsefesi, tasavvuf, kelâm ve tefsir gibi alanlara ilgi duyar.²⁰¹ Musa Kazım, II. Meşrutiyet günlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmuş, bu dönemde cemiyetin ilmiye şubesinde Manastırlı İsmail Hakkı, Mustafa Asım Efendi, İsmail Hakkı İzmirli, Elmalı Hamdi Efendi, Mustafa Sabri Efendi gibi âlimlerle birlikte Meşrutiyet'in yararları ve İslâm'a uygun bir sistem olduğu konusunda makale ve eserler kaleme almış sonra da Şeyhü'l-İslâmlık'la ödüllendirilmiştir.²⁰²

İslâm düşüncesini modern ve geleneksel yönleriyle sentezleyen Musa Kazım'ın, kelâm-felsefe ve tasavvuf merakının neticesinde ortaya çıkan makale türünde eserleri olduğu gibi, Şeyhü'l-İslâmlık'a kadar yükselmesinin de etkisiyle, özellikle fıkıh, tefsir ve din eğitimi alanlarında da kayda değer çalışmaları vardır. Musa Kazım'ın Türk-İslâm tefekkür tarihi için oldukça önemli olan en meşhur eseri *Külliyât-ı Şeyhü'l-İslâm*'dir. Onun, çalışmamızı ilgilendiren, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile İbn Rüşd'ün ona verdiği cevabı tartışan *İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası* adlı eseri de bu külliyat içerisinde yer almaktadır.²⁰³

2. İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası Hakkında

Musa Kazım'ın bu eseri toplam 58 sayfadan müteşekkildir ve *Tehâfüt*'ler içerisindeki sadece beş meseleyi ele almaktadır.²⁰⁴ Eseri, diğer *Tehâfütler* statüsünde kabul etmek ve üzerinde tartışmak mümkündür. Bu bağlamda eserin kapsamının ve içeriğinin darlığını tartışmaktan ziyade kanaatimizce, Musa Kazım'ın mevcut geleneği düşünerek *Tehâfüt* tartışmalarına girmesi ve bu konuda bir şeyler yazma gayretinde olması onun *Tehâfüt* geleneğinin bir yazarı olmasının yeter sebebi görülebilir.

Musa Kazım'ın felsefe-din tartışmalarını temel alan bu eseri, sadece Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki bazı meselelerin tekraren izahı hüviyetinde olmayıp, onun *Tehâfüt*'ünün İbn Rüşd pençeresinden değerlendirmesini ihtiva etmesi açısından bir orijinallığe sahiptir.²⁰⁵ Diğer *Tehâfüt* yazarları İbn Rüşd'den neredeyse hiç

201 Ferhat Koca, "Giriş", *Külliyat/Musa Kazım Efendi*, Ankara 2002, s. 13.

202 Bkz. Koca, "Musa Kazım Efendi", s. 221; Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakk", *Külliyat Musa Kazım Efendi*, Ankara 2002, s. 70; Lütfi Bergen, "Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Düşüncesi", <http://akademikplatform.net/musa-kazim-efendinin-medeniyet-dusuncesi>, (erş. 30.07.2015).

203 Diğer eserleri için bkz. Koca, "Musa Kazım Efendi", s. 221.

204 Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", s. 373.

205 Bkz. Musa Kazım, "İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam Gazalî ile Bazı Konulardaki Münazarası", *Külliyat*, Ankara 2002.

bahsetmemişken, Musa Kazım'ın, Gazzâlî ve Fârâbî-Ibn Sînâ ekseninin dışında bir tartışma zemini yaratmak istemesi, *Tehâfüt* geleneği açısından kayda değer bir gelişmedir.²⁰⁶

Sonuç

Gazzâlî ile başlayan ve Osmanlı'nın son dönemine kadar devam eden *Tehâfüt* eksenli kelâm-felsefe tartışmalarını ele alan bu çalışma, bahsi geçen süreç hakkında hem genel hem de içerik hakkında bilgi vermiştir. Çalışmamız zamansal sürecin çeşitliliği ve konu içeriğinin zorluğu açısından, sadece *Tehâfüt* eksenli tartışmalarla sınırlandırılmıştır.

Bu çalışma en genel anlamıyla üç ana başlık altında şekillendirilmiştir. Bunlardan ilki; giriş kısmında temsil edilen felsefi düşüncenin varlığı sorgusudur. Bu bağlamda bu soruya cevap aranmış ve önemli bulgulara ulaşılmıştır. İkincisi; kelâm-felsefe tartışmaları altında “felsefeleşmiş kelâm” ifadesiyle neyin kastedildiği ve bu çerçevedeki tartışmaların seyrinin ne şekilde geliştiğini kapsamaktadır. *Tehâfüt* kitaplarıyla beraber bu iki disiplin, tasavvufun da dâhil olmasıyla yeniden sistematize edilmiştir. Böylece “felsefeleşmiş kelâm” ifadesinin Osmanlı'daki izleri takip edilmiştir. Sonuncusu ise; Gazzâlî'den başlamak üzere bütün bir *Tehâfüt* geleneğini ve bu geleneğin temsilcilerinin *Tehâfüt* eksenli kelâm-felsefe tartışmalarındaki rollerini irdelemektedir. Böylece Gazzâlî ile başlatılan *Tehâfüt* yazma girişiminin İbn Rüşd ile bir geleneğe dönüştüğü ve Osmanlı'da cereyan eden ilmî süreç ile de bu geleneğin devam ettirildiği gözlemlenmiştir. Nihayetinde Gazzâlî'den Mûsa Kâzım Efendi'ye kadarki süreçte yazılan *Tehâfüt* şerhleri, hâşiyeler ve talikler tek tek ele alınarak hem yazarları hem de eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

1. Felsefi Düşünceye Yapılan Vurgu: “Osmanlı'da felsefi düşüncenin mâhiyeti sorunsalıyla giriş yapılan bu çalışmada, Osmanlı'nın ilmî birikiminin ve düşünce hayatına verdiği önemin yeterince açıklanamadığı ya da bunu açıklanmanın gerekli görülmediği bir atmosferin varlığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'da ilmî hayata tek bir boyuttan bakılmamalıdır. Osmanlı ilmiye sınıfının sadece medrese ulemâsı ile sınırlı olmaması, bunun yanında medreselerde okutulan dersler ve içeriklerinin değişkenlik göstermesi, ilmî açıdan farklı düşüncelerin ortaya çıkmasında önemli bir takım etkenler olmuştur. Osmanlı'da felsefi düşünce, devlet yönetimi tarafından desteklenmiştir. Fâtih'in ilmî birikimi ve bunun neticesinde tezâhür eden felsefe merakı, *Tehâfüt* tartışmalarının tekrar alevlenmesine sebebiyet vermiş, Hocazâde ve Ali Tûsî'nin maharetlerini ortaya koymasıyla kelâm-felsefe tartışmaları, ilmiye sınıfının en mühim meselesi haline gelmiştir. Fâtih dönemi ile ilgili olarak, dönem ulemâsının bu tartışmalardaki hazır bulunmuşlukları da gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Osmanlı'daki

206 Bkz. Musa Kazım, *Külliyat, Dini ve İçtimai Makaleler*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336, s. 139-153.

bu ve benzeri ilmî hareketlilikler, felsefî düşüncenin inktaya uğradığı tezini geçersiz kılmakta, bilakis güçlenerek devam ettiğini göstermektedir. Osmanlı'daki felsefî düşünce hakkındaki olumsuz yorumlar ve bu yorumları destekleyen kaynaklar, dönemin ilmî yapısını bir bütün olarak görmemekte, kısmî zamanlı olumsuzlukları genel eğilim olarak kabul etmektedir.

2. Kelam-Felsefe İlişkinine Dair: Mu'tezile ve Eş'arîye gibi mütekaddimûn dönem temsilcileriyle başlatıldığı iddia edilen kelâm ilmi, Gazzâlî ve takip eden süreçte Fahreddin er-Râzî'nin katkılarıyla olgunluk dönemini yaşamıştır. Gazzâlî'den sonraki dönem "kelâmcı filozoflar" dönemi olarak adlandırılmıştır. Cüveynî ve Gazzâlî'nin yöntem eleştirileri ile başlayan süreç Fahreddin er-Râzî ile "felsefeleşmiş kelâm" döneminin temellerini atmış, Osmanlı'da kelâm-felsefe tartışmalarının bir yansıması olarak kendini göstermiştir. Bu bağlamda Osmanlı'da felsefe, hem tasavvufun hem de kelâmın içerisinde temsil edilmiştir. Bu durum felsefenin gelişmediğini göstermemekte, aksine onun, diğer disiplinlerle beraber gelişimini sürdürdüğü gerçeğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak kelâm ve tasavvuf gibi disiplinler içinde varlığını devam ettiren felsefe, özellikle kelâm ilmi ile yaşadığı fikir ayrılıklarına rağmen, kendisini ifade edebileceği ilmî bir ortam bulmuş ve bu ortamda güçlü mütefekkirlerin düşüncelerinde temsil edilmeye devam etmiştir. Böylece Osmanlı düşünce hayatı, aslen ilmî tartışmaların özgürce yapıldığı ve bu tartışmaların devletçe desteklendiği bir zemin olarak da tanımlanma imkânını elde etmiştir.

3. *Tehâfüt* Geleneği Hakkında: Gazzâlî ile başlayan *Tehâfüt* yazma süreci zamanla bir geleneğe dönüşmüş ve bu gelenek, Osmanlı'nın son dönemine kadar felsefî düşüncenin canlı kalmasına sebep olmuştur. Gazzâlî'nin filozof eleştirisi, kendi dönemine kadar yapılan diğer eleştirilerden farklı olarak din-felsefe ilişkisini merkeze almıştır. Oldukça güçlü ve muhtevâlî olması, hasmı belirlemesi ve siyasî bir arkaplanının olması bakımından farklılık barındıran bu eleştiri; tekfir ithamı barındırdığı için de, aynı zamanda topluma mal olmuştur. "Tehâfütü'l-Felâsife" kavramının ifade ettiği anlam, "Tehâfütü't-Tehâfüt" kavramının İslâm düşünce hayatına girmesiyle yeniden tartışmaya açılmıştır. İbn Rüşd, tarafını felsefeden yana seçerek, aslında Gazzâlî'nin filozof eleştirisinin, eleştirilmeyi hak ettiği kanısına ulaşmıştır. İbn Rüşd'e göre, "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" sadece Gazzâlî'ye has bir özellik olarak kalmamalı, filozoflar da bu eleştiriden nasibini almalıydılar. Böylece o, *Tehâfüt* tartışmalarına yeni bir boyut getirmiş ve bunların bir geleneğe dönüşmesini sağlamıştır. İbn Rüşd'ten hemen sonraki süreç, *Tehâfüt*ler adına bir suskunluk dönemi olarak kabul edilebilir. Çünkü Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerinin dışında, Hasan er-Râvendî'ye ait bir *Tehâfüt*'ün varlığı hakkındaki bilgiyi istisna tutarsak, tâ ki Fâtih ile beraber Osmanlı'ya intikal eden bir *Tehâfüt* sürecinden bahsedebilmekteyiz. Sultan'ın şahsî girişimleriyle yazılan Hocaâde ve Ali Tûsî'nin *Tehâfütler*'i, İbn Rüşd'den sonra inktaya uğrayan *Tehâfüt* geleneğinin tekrar canlanmasını sağlamıştır. Fâtih

döneminden sonra da Osmanlı'nın *Tehâfüt* tutkusu devam etmiş, yazılan *Tehâfüt* şerh ve haşiyeleri, kelâm-felsefe tartışmalarını canlı tutmuştur. Osmanlı'da bu geleneğin temsilcileri; Muslihuddîn Hocaşâde, Ali Tûsî, Hekimşah Muhammed el-Kazvinî, Kemâl Paşazâde, Karabâgî, el-Kostantin Nev'î Efendi, Müeyyedzâde el-Amasyâvî, Süleyman Hasbî Efendi, Mehmet Emin Üsküdârî ve Mûsa Kâzım Efendi olarak bilinmektedir.

Kayda Değer Bir Kanaat: Kelâm-felsefe tartışmaları açısından ilginç bulunabilecek bir tespiti belirtmeden geçemeyeceğiz: Gazzâlî ile başlayan *Tehâfüt* yazma süreci hakkında denilebilir ki; *Tehâfüt* olarak adlandırılan bu eserler, ilmî mâhiyetiyle özel önemi hâiz oldukları gibi, eserleri kaleme alan şahsiyetler de kendilerine biçilen misyon bakımından dönemlerinin farklı ve özel kişileridir. Kanaatimizce Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini, ilmî birikimine çeşitlilik getirmek için kaleme almamıştır. Bu eserin yazımının ve konu içeriğinin belirlenmesini, anladığımız kadarıyla, dönemin devlet yönetimi ondan talep etmiştir. *Tehâfüt*'te filozoflarla mücadeleyi amaç edinen Gazzâlî bir mücadele kitabı ortaya koymuştur. Kesin doğrulara ve burhânî hükümlere ulaşma amacı gütmemiştir. Gazzâlî'nin deyimiyle bu kitapta bir tez ortaya atarak değil, sıkıştırarak ve sorgulayarak neticeye ulaşma hedeflenmiştir.²⁰⁷

Dönemin devlet ricalinin Gazzâlî'ye böylesine önemli bir görevi tevdi etmesi kanaatimizce tesadüf değildir. Gazzâlî, bütün bir ilim hayatı göz önüne alınacak olursa, huzurlu ve rahat bir te'lif dönemi geçirmemiştir. Henüz çocukluk döneminden başlamak üzere içinde beslediği şüphe bir *Tehâfüt* yazarı olabilmek için, kendisine uygun zihnî atmosferi hazırlamıştır. İşte Gazzâlî'deki bu zihnî hazırlık bulunuşluk, Nizâmü'l-Mülk tarafından keşfedilmiş ve Ehli Sünnet'in kurtuluşu için bir reçete olarak görülmüştür. Gazzâlî ve onun *Tehâfüt*'ü ile ilgili olarak yaşanan sürecin, diğer *Tehâfütler*'in yazılış amaçlarıyla ve yazarlarının geçirdiği evrelerle örtüştüğü gözlemlenecektir. Gazzâlî sonrasında da yazılan her bir *Tehâfüt* ve yazıldığı dönem, siyasî bağlamda devletin içinde bulunduğu vaziyet hakkında bir fikir vermektedir. Bahsi geçen dönemlerin devlet yönetimleri, dâhili ve hârici düşman tehlikeleri ile mücadele etmekte, buna ilaveten mezhepsel dînî ve etnik parçalanma tehditleri memleketin her köşesinde kol gezmektedir. Bu bağlamda devlet yöneticileri çözüm için birleştirici veya cedelci özelliğe sahip dönem âlimlerini vazifelendirmiştir. Bu durumun en güzel örneğini Gazzâlî'de görmekle birlikte, ondan sonraki *Tehâfüt* yazarları hakkında da bu genellemeden bahsedebiliriz.

Gazzâlî'nin uzletinden çağrılarak Nizâmü'l-Mülk tarafından ülemânın başına geçirilmesi hadisesinde olduğu gibi, Osmanlı'nın önemli düşünürlerinden Fâtih'in hocası Muslihiddîn Hocaşâde, ülemânın en üst seviyesine getirilmiş ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne haşiye yazmakla görevlendirilmiştir. Fâtih, hem felsefe

207 Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 9.

merakını gidermek istemiş hem de İslâm birliğini güçlendirmeyi amaçlayan bir projeyi hayata geçirmek istemiştir. Sonraki dönem, ki bunu Osmanlı'nın ikinci *Tehâfüt* dönemi olarak adlandırabiliriz, aynı gâye Karabâği ve İbn Kemâl ile devam etmiştir. Özellikle İbn Kemâl'in Şeyhü'l-İslâmlık makamına yükselerek bir *Tehâfüt* yazma girişiminde bulunmasının gerekçesi, Osmanlı'nın dîni ve mezhepsel bir karışıklık dönemi ile karşı karşıya olmasında aranmalıdır. Osmanlı-Safevi gerginliğinin devleti tehdit eder mahiyete bürünmesi, bu dönem için güçlü ve her alanda uzman bir âlimin devlet tarafından yükseltilmesini gerekli kılmıştır.

Bu sürecin son halkaları ise kanaatimizce; II. Abdülhamit tarafından kendisine Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün tercüme görevi tevdi edilen Mustafa Hasbi Efendi ve Osmanlı'nın parçalanma sürecinde Şeyhü'l-İslâmlık yapan, hatta bu göreve beş yılda dört defa getirilen ve diğer taraftan da ülemâ tarafından masonlukla suçlanan Musa Kazım Efendi'dir. Bu dönemin dîni ve mezhepsel parçalanma senaryosu, devletlerin istihbarat teşkilatlarının önem arz ettiği bir atmosferde, masonluk ve ajanlık yapma amacını güden din âlimleri sınıfının olduğu algısı üzerine gerçekleşmektedir. Mûsâ Kazım'ın kısmî bir *Tehâfüt* olarak değerlendirilebilecek eserini yazması, içinde bulunduğu dönemin yapısından ve onun kelâm-felsefe tartışmalarına tasavvuf bağlantılı zaviyesinden bakması sonucunda gerçekleşmiştir.

Kısacası Gazzâlî ile başlayan ve Osmanlı'nın parçalanmışlığına kadar devam eden bu süreçte, *Tehâfütler* ve bu eserleri yazan şahsiyetler, sadece şerh ve haşiye geleneğini sürdürmek gibi tekil bir amaç gütmemişler, dönemin devlet yönetimleri tarafından, içinde bulunulan dîni ve mezhepsel ayrışmalara karşı bir reaksiyon göstermeleri için önce yükseltilmişler ve sonra kendilerine verilen görevleri tevdi etmişlerdir. Dönem devletlerinin izlediği bu politika, görevi yapan kişinin gücü ölçüsünde başarılı bir neticeyle sonuçlanmış, diğer taraftan da kelâm-felsefe tartışmalarını faal tutması hasebiyle, İslâm düşünce hayatındaki canlılığın devam etmesini sağlamıştır.

Son tahlilde din ve felsefe arasındaki ilişki, temel olarak dinden felsefeye doğru olmak üzere kelâmcılar, felsefeden dine doğru ise filozoflar tarafından belirlenmiştir. *Tehâfüt* geleneği, din-felsefe tartışmalarını merkeze alarak, kelâmcı gözüyle ama felsefi bir disiplinle filozof eleştirisi yapmak suretiyle bir seyir izlemiştir. İbn Rüşd, bu sistematığın aksine, eleştirisini, filozoflardan ziyade Gazzâlî üzerine yoğunlaştırmıştır. Fakat sonraki bütün *Tehâfütler* Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden esinlenerek yazılmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü başta olmak üzere diğer tüm *Tehâfütler*, İslâm düşünce hayatı boyunca tartışılan ve tartışılmaya devam eden bir sürecin varlığına delil teşkil etmiştir. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde *Tehâfüt* kitapları aracılığı ile yapılan tartışmalar, kelâm ve felsefe disiplinleri arasında bir zeminin kurulmasına imkân vermiştir.

Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği

Ömer Faruk ERDOĞAN

Özet

Bu çalışma öz olarak iki ana prensip üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan ilki, kelâm ve felsefe disiplinlerinin etkileşimi ile birlikte, Gazzâlî'den Osmanlı'nın son dönemine kadar meydana gelen felsefi içerikli tartışmalarda, *Tehâfüt* eksenli bir nazar geliştirerek, aydınlatıcı bir rol üstlenmektir. Diğeri ise, kelâm-felsefe tartışmalarında kilit rol oynayan *Tehâfüt* kitapları ve yazarları hakkında, bahsi geçen tarihsel perspektiften bağımsız olmayan ilmî bir temel inşa etmektir. Bir yönüyle Osmanlı'da kelâm-felsefe ilişkisini ele alan bu çalışmada, Osmanlı ilim dünyasında felsefeye olan ilginin bittiği ve felsefe karşılığının gerçekçi bir argüman olduğu yönündeki düşüncenin yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Osmanlı dönemi kelâm-felsefe ilişkisi, aslen üçlü bir ilim anlayışının teklî yansıması halinde zuhur etmiştir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri Osmanlı ilim hayatında felsefeleşmiş kelâm olarak kendine yer bulmuş, özellikle tasavvuf bireysel anlamda bir alan oluşturabilmiş iken, felsefe kendini kelâm ilminin mahiyetinde temsil edebilmiştir. Bu olumsuz gibi görünen durum, aslında Osmanlı'da farklı disiplinlerin felsefi olarak sorgulandığını ve tartışmaya açık özgür bir ilmî ortamın gelişme gösterdiğini ispat etmektedir. Bu makalenin kapsamında ele alınan, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üyle başlayan ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* eleştirisiyle çeşitlenen bu süreç, Osmanlı'nın son dönemine kadarki *Tehâfüt* tartışmalarıyla devam etmektedir. Fâtih Sultan Mehmet'in felsefeye olan merakıyla, Osmanlı döneminde meyvelerini verecek olan *Tehâfüt* geleneği, neredeyse her dönemin padişahı ve devlet yönetimi tarafından desteklenmiştir. Sonuç olarak, Gazzâlî ile başlayan ve kelâm-felsefe tartışmalarının bir neticesi olarak ortaya çıkan *Tehâfüt* geleneği, geçirdiği evreler bakımından, bereketli düşünce tohumlarından oluşan ve neredeyse her ilmî mevsimde meyvelerini esirgemeyen bir ağaca dönüşmüştür.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kelâm-Felsefe ilişkisi, Gazzâlî, Tehâfüt Geleneği, Tehâfütü'l-Felâsife.

The Relationship Between Islamic Theology and Philosophy in the Ottoman Empire and the Tradition of *Tehâfüt*

Ömer Faruk ERDOĞAN

Abstract

This study is built on two main principles: the first it to take on an illuminating perspective by developing an outlook centered on *Tahafut* in assessing the philosophical debates from the time of al-Ghazali until the end of the Ottoman Empire with special emphasis on the interaction of Islamic theology and philosophy. The second principle is to build a scholarly background, well embedded in the historical perspective of the period under consideration, about the books and authors of *Tehâfüt*, which share a key role in the discussions of Islamic theology and philosophy. This study underlines the fallacy of the argument which stated that the interest in philosophy diminished in the Ottoman scientific world; on the contrary, it argues that the relationship between Islamic theology (*kalam*) and philosophy was in fact a reflection of the triple scientific understanding comprising of Islamic theology (*kalam*), philosophy and sufism, all of which were expressed in terms of a more philosophized version of theology. While sufism was itself able to constitute a field of its own, philosophy was able to find expression only within the context of Islamic theology. Seemingly unfavorable, this situation is in fact a demonstration of how different disciplines were questioned and discussed philosophically in the Ottoman scholarly tradition. This article pursues the line of this tradition starting with Ghazzali's *Tahafut* and becoming more vibrant with Averroes's criticism up to the end of the Ottoman period. Gaining momentum in the Ottoman period with Mehmed II's interest in philosophy, *Tahafu* tradition has received support from almost every sultan and administration. As a result, the *Tahafut* tradition that emerged out of the debates between philosophy and Islamic theology early on is a fruitful intellectual topic with various manifestations over the ages.

Keywords: Ottoman, Relationship between Islamic theology and philosophy, al-Ghazâlî, Tradition of *Tahafut*, *Tahafut al-Falâsife*.