

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
10 (2016), ss.179-186.

Fatih Toktaş

**İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**

İstanbul: Klasik Yayınları, 2.Baskı, 2013, 211 s.



İslam düşüncesinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eseriyle başlayan felsefe eleştirileri, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, Hocaşâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*, Ali Tûsî'nin kaynaklarda *Kitâbü'z-Zühr* olarak bilinen *Tehâfütü'l-felâsife*, Kemalpaşazâde ve Karabâğî'nin *Tehâfütleri*yle devam etmiş ve bir tehâfüt geleneği başlamıştır.

Tanıtımını yapacağımız *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* adlı eser, mezkûr tehâfütleri de içine alacak şekilde, İslam düşüncesindeki felsefe eleştirilerini saha ve kavram merkezli incelemektedir. Kitabın en temel iddiası, yazarın girişte belirttiği şu husustur: İslam düşünce tarihinde felsefenin XII. yüzyıldan itibaren geri plana atılmaya başlamasının temelinde, onlara yöneltilen eleştirilerin etki edip etmediği hususunun aydınlatılmasına katkıda bulunacak olmasıdır(ss. 1-3).

Giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde mantık, ikinci bölümünde metafizik ve son bölümünde psikoloji sahalarında yapılan eleştiriler tez, anti tez ve sentez şeklinde yani diyalektik bir metotla incelenmektedir. Eserin içindekiler kısmından hareketle, İslam filozoflarının ahlak ve siyasete dair düşüncelerinin eleştirilmediği sonucu çıkarılabilir. Bir başka ifadeyle eserin muhtevası, felsefenin tamamından ziyade belli konularının tenkit edildiğini göstermektedir.

Birinci bölümde mantık ilmine yapılan eleştiriler, üç üst başlık altında ele alınır. İlki mantığın İslam dünyasına tercüme yolu ile intikali, ikincisi mantığı yöntem şekli olarak eleştirenler ve mantığın problemleridir. İlk başlık altında dönen tartışmayı şöyle özetlemek mümkündür: Gazzâlî'ye kadar İslam âlimlerinin tedris edilmesine cevaz vermedikleri mantık ilmi, yabancı bir kültürün ürünüdür. İkinci nokta hadisçiler, kelamcılar, nahivciler, fakihler ve mutasavvıfların yöntem açısından mantığı tenkit etmeleridir.

Hadisçiler, dinin kaynağının Kur'an ve hadis olmasından hareketle naklin dışındaki her ilme şüpheyle bakmışlardır. Kelamcılar, Gazzâlî'nin dönemine gelinceye değin mantığı, yabancı bir kültürün ürünü görüp dini savunmada bile kullanılamayacağını iddia etmişlerdi. Nahivciler de tıpkı kelamcılar gibi mantığı yabancı bir kültürün eseri görüp mantıkçıları alt etmeye çalışmışlardır. Meseleyi dinî açıdan ele alan fakihler Hz. Peygamber, sahabe ve müçtehit imamların bu ilimden bahsetmemelerini öne sürerek felsefeye giriş mahiyetindeki mantığın medreselerden kaldırılmasını ve bu eserleri yazanların cezalandırılması gerektiğini düşünmüşler. Mantık ilmine doğrudan eleştiri getirmeyen mutasavvıflar ise akli eleştirmişlerdir.

Üçüncü nokta mantığın problemler açısından tenkit edilmiş olmasıdır. Mantık, kategoriler, tanım ve önermeler, kıyas ve kıyasın sonuçları başlıkları altında tenkit edilmiştir. Kategoriler başlığı altında, Aristo'nun mantık külliyyatı *Organon*'un ilk kitabı olan *Kategoriler*, sayılarının birçok düşünür tarafından farklı tasniflere tabi tutulmuş olmasından dolayı eleştirilmiştir. Tanım ve önermeler kısmındaki eleştiri, mantıkçıların "tam tanım" kavramına yöneliktir. Burada eleştiriye konu olan tam tanım anlayışı ise

tanımın, tanımlananın mahiyetini verdiği iddiasını çürütmeye matuftur. Bundan dolayı tanımı oluşturan cins ve fasl kavramlarından fasl kavramının belirsiz olduğu iddiası ispat edilmeye çalışılmıştır. Önermeler başlığı altındaki eleştiri, önermelerin yüklemli ve şartlı önermeler şeklinde tevsi edilmiş olmasıdır. Kıyas kısmında ise, kıyasın iki öncülden oluşması, şekilleri ve modlarının fazlalığı ve değeri konuları tartışılmıştır. Bu tartışmalarda İslam mantıkçıları genellikle Nevbahtî, Sühreverdî ve İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Yazara göre İbn Teymiyye özelinde mantığa yapılan eleştirilerinin arka planında dinî ve kelimî bir endişe yatar. Bununla beraber, mantıkçılara yöneltilen eleştirilerin tamamı geçerli olmadığı gibi, tamamen haksız da sayılamazlar. (ss. 39-45).

İkinci bölümde yazar, İslam toplumunda felsefenin sakıncalı bir bilim olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermesinden hareketle, metafiziğe yöneltilen eleştirileri, kelamcılar ve Gazzâlî üzerinden ele almıştır. Metafizikle ilgili eleştiriler, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi başlıkları etrafında tartışılmıştır.

Allah'ın varlığı başlığı altında hudûs, sebeplilik, imkân ve hareket delilleri üzerinde durulur. Gazzâlî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcıların hudûs delilini, tutarlı ve tatmin edici bulurken; Dehrîlerin âlem ezeldir bundan dolayı âlemin herhangi bir yaratıcısı yoktur, görüşünü yanlış olarak değerlendirir. Gazzâlî'nin çelişkili gördüğü yaklaşım ise, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle kelamcıların, âlemin ezeli olduğu fikrini kabul etmeleriyle de Dehrîlerin deliline yaklaşan Meşşâilerin yaklaşımıdır. Yazara göre, Meşşâiler, zaman ve mekân üstü aşkın bir varlık olan Allah'ı zaman kategorisi içerisinde değerlendirerek hata yapmışlardır. Gazzâlî de Dehrîlerin ezellilik anlayışı ile filozofların ezellilik anlayışı arasını tefrik etmeden, hepsini birden tekfir etmesiyle hata yapmıştır(ss. 68-70).

Meşşâiler'e yöneltilen eleştirilere bakıldığında, onların Allah'ın varlığını ispat konusunda kullandıkları "sebeplilik", "imkân" ve "hareket" delilleri üzerinden döndüğü görülür. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'ye göre Meşşâî filozoflar sebeplilik deliliyle ya âlemin sebebini bizzat âlemin kendisi görecekler ya da âlemin sebebini

onun içindeki bir varlıkla ilişkilendireceklerdir. Meşşâî filozoflara yöneltilen bu eleştirileri İbn Rüşd safsata olarak değerlendirir. Çünkü ona göre Meşşâîler, âlemin maddî bir ilkesi olduğunu düşünen natüralist ve materyalistlerle aynı düzlemde değerlendirilip suçlanmışlardır. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Meşşâî filozofları çelişki içerisinde gördükleri diğer bir konu, filozofların hem teselsülü kabul edip hem de Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmalarıdır. İbn Rüşd'e göre filozoflar, ilk ilkeye bağlılığı ifade eden dairesel (devri) teselsülü imkân dâhilinde görürler. Ancak önceki olayların sonradan gerçekleşen olayların şartını oluşturduğu anlamında doğrusal (müstakîm) teselsülü kabul etmezler. Doğrusal teselsülü ne Aristo'nun ne de kelamcılarının mümkün görmediğini belirten yazara göre Gazzâlî'nin sebeplilik ilkesi bağlamındaki eleştirileri tutarlı ve haklı olarak değerlendirilemez (ss. 70-73).

Meşşâî filozofların Allah'ın varlığını, zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) şeklindeki ayırmadan hareketle ispat etmeye çalıştıkları delil, imkân delilidir. Bu delille ilgili eleştiri, özü gereği mümkün, başkasına nisbetle zorunlu şeklindeki tanımlardan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiyye ve İbn Rüşd bu delille Allah'ın varlığının kanıtlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. Ancak İbn Rüşd, Gazzâlî'yi sonsuz sayıda sebeplerin varlığı fikrini, asıl sahipleri olan Dehrîlere değil de Meşşâîlere atfetmesinden dolayı eleştirir. Sebeplilik ve imkân delili kadar yaygınlık kazanmayan "hareket delili", Bağdâdî ve ondan etkilenen İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî'ye göre, Meşşâî filozoflar hareket teriminin ortak bir terim olduğu hususunu göz ardı etmişlerdir. Ayrıca bu tarz bir usavurma ile Allah'ın varlığı kanıtlanamaz. Yazara göre Meşşâî filozofların Allah'ın varlığını ispat konusunda ortaya attıkları delillerle ilgili şu üç durumun altı çizilmelidir: İlki, filozofların kullandıkları deliller bazı açılardan zayıf ve tutarsız olsa bile, Gazzâlî'nin filozofları bidatçı veya kâfir görmesi, objektif eleştiri kriterlerine sığmaz. İkincisi, Gazzâlî'nin içtihad meselesine önem vermesine rağmen filozofların içtihatlarını bidatçılık ile itham etmesi çelişkidir. Üçüncüsü, Gazzâlî'nin salt sebeplilik ve imkân delillerini tenkit edip filozofların ortaya attıkları

tüm delilleri tutarsız şekilde değerlendirmesi, eksik bir tümevarımdır(ss. 78-79).

Allah'ın birliğini ispat mevzusunda, Meşşâî filozofların delillerinde birtakım noksanlıkların bulunduğunu ifade eden yazar, buna rağmen Allah'ın bir ve basit olduğunu savunmaları, ortaya attıkları temânu' delilinin tenkit edilmemesi gibi durumlardan hareketle, Meşşâî filozofların Allah'ın birliğini kanıtlayamadıkları iddiasını tartışmaya açık bir mesele olarak görür. Allah'ın sıfatları meselesinde ise Mu'tezile kelamcılarının görüşlerini devam ettiren Meşşâî filozoflar, Allah'ın zatı ile sıfatları arasını tefrik etmezler. Sıfatları zata indirgeyerek izah etmeye çalışırlar. Meşşâî filozoflar felsefe terminolojisinde yer alan sıfatları Allah'a isnat etmede bir problem görmez. Ancak dinî terminolojideki sübutî sıfatları tevil ederek ilahî zata indirgerler. Allah'ın birliğine ters düşme bile, kelamcılar bu olumsuzlama anlayışını, pasif bir tanrı anlayışına neden olacağını düşünerek şiddetli bir şekilde eleştirirler. Dil, diyalektik ve mahiyet şeklinde üç grupta toplanan bu eleştirilerden dille ilgili olanı, her bir sıfatın ayrı anlamının olması, dil mantığı açısından sıfatların zata indirgenemeyeceğidir. Diyalektik olarak kanıtlamanın imkânsızlığı fikri Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından dile getirilir. Yazara göre, *zat ve sıfatlar ayrı şeyler kabul edilirse şeklindeki bir şarta bağlanarak Meşşâî filozoflar* eleştirilmiştir. Hâlbuki filozoflar zat ve sıfat ayrımını kabul etmemektedirler. Bu durum Gazzâlî'den itibaren pek çok kelamcının, filozofları söylemedikleri şeyler üzerinden eleştirdiklerini gösterir(ss. 86-88).

Zat ve sıfat ayrımının yanı sıra Allah'ın sıfatları meselesinde yoğun bir şekilde tartışılan bir diğer konu, Allah'ın bilgisidir. *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde Gazzâlî filozofları tekfir ettiği husus, Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmediğidir. Fârâbî, insanın geçmiş dönemde yaşamış bir olaydan hareketle geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç bilgi elde edebileceğini düşünür. Ona göre zaman üstü bir varlık olan Allah'ın bilgisi, bu tür bilgi kapsamında değerlendirilmemelidir. İbn Sînâ güneş tutulması misalinden hareketle insanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde birbirinden ayrı üç tür bilgiye ulaşabileceğini iddia eder. Allah ise güneş

tutulmasını küllî olan tek bir bilgiyle bilir. Filozofların bu meseleyi anlamada ve yorumlamadaki yaklaşımları iki şekilde eleştirilir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın kendi zatını bildiği kanıtlanamaz ve Allah'ın cüz'iyatı bilmediği gibi bir sonuca ulaşılır. İlk eleştirinin tartışma konusu olması, Gazzâlî'nin tümevarım, filozofların tümdengelim yöntemini kullanmasından kaynaklanır. Allah'ın cüzileri bilmesi meselesinde İbn Sinâ'nın verdiği güneş tutulması örneğinden hareket eden Gazzâlî, Allah'ın cüzileri küllî şekilde bildiği yorumdan hareketle İbn Sinâ'nın Allah'ın cüzileri bilmediğini itiraf ettiğini iddia eder. İbn Rüşd'e göre bu meselede iki temel yanlış vardır. İlki, Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin kıyaslanmasıdır. İkincisi, filozofların yaptığı cüzî küllî ayrımıdır. İbn Rüşd'e göre filozofların bu ayrımı, apaçık Allah'ın ilmini insanların bilgisine benzetmektir. Bununla beraber İbn Rüşd İslam'ın yanlışla neticelenen içtihadı bile saygı duyduğunu hatırdan çıkarmamız gerektiğini belirterek, bu konunun ulu orta eleştirilmemesi gerektiğini söyler. Yazara göre Meşşâî filozofların Allah'ın cüzileri bildiğini inkâr ettikleri doğru olmadığı gibi, Allah'ın bilgisinin cüzileri kuşattığını burhanî bir metotla ispat ettikleri de doğru değildir(ss. 92-103).

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan metafiziğe yöneltilen eleştiriler, Allah-Âlem ilişkisine dair tartışmalarla son bulur. Meşşâî filozoflar bir şeyin yoktan meydana gelişini açıklamanın güçlüğü ve zaman bakımından savunulamayacağı iddiası ile sudûr teorisi temelinde âlemin ezeliyeti fikrini ortaya atmışlardır. Eserde, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserinden yola çıkılarak bu bahis dört delil üzerinden ele alınmıştır. Birincisi, sebeplilik delilidir. Meşşâî filozoflara göre zorunlu olandan zorunlu olan sudûr ettiği gibi ezeli olandan da ezeli olan sudûr eder. Bu delille ilgili yapılan en temel eleştiri Allah'ın varlığının hiçbir zaman kanıtlanamayacağıdır. Çünkü filozoflar kadîm olandan hâdis olanın meydana gelmeyeceğini iddia ederek aslında hâdis varlıkların teselsülünü kabul etmiş olurlar. Gazzâlî ve birçok düşünürü göre filozoflar Allah'ın âlemi sonradan yaratmasının mümkün olmadığını kanıtlayamadıkları için, âlemin ezeli olduğu fikri geçersizdir. İkinci delil, zamanın ezeliyetinden hareketle âlemin de ezeli olduğu düşüncesine dayanır. Gazzâlî'ye göre cisim olarak

âlemin sınırlı olması, mekân olarak da sınırlı olmasını zorunlu kılar. Öte yandan cismin bir niteliği olan hareket sonlu olduğu gibi zaman da zorunlu olarak sonludur. Gazzâlî gibi İbn Rüşd de zamanın ezeliğinden hareketle âlemin ezeliğini kanıtlamaya çalışan bu delilin geçersiz olduğunu kabul eder. Üçüncü delil olan imkân niteliğine göre âlem ezeldir. Bu delilin temelinde yer alan düşünce, bir varlığın mümkün olması ile varlığının imkânının birbirinden farklı olduğu düşüncesidir. Gazzâlî'ye göre imkânın ezeliğinden âlemin ezeli olduğunu iddia etmek yanlış bir akıl yürütmedir. Aynı değerlendirmeyi maddenin ezeliğinden yola çıkarak âlemin ezeli olduğu fikrine dayanan dördüncü delil için de söylemek mümkündür. Yazara göre her iki delilde de filozoflar tasavvurdan hareket ederek ontolojik bir sonuç çıkarmaya çalışmışlardır(ss. 119-125).

Psikoloji eleştirilerine ayrılan üçüncü bölümde, nefsin varlığı ve mahiyeti ile nefis-beden ilişkisine yer verilmiştir. Meşşâî filozoflar, insanın gerçekleştirdiği her davranışın kaynağını beden olarak görmemiş ve nefsin varlığını kabul etmişlerdir. Ayrıca filozoflar, İbn Sînâ'nın "uçan adam" metaforundan hareketle de bedenini kullanamayan bir insanın bile kendi varlığından kuşku duyamayacağına işaret ederek nefsi, manevî bir cevher şeklinde tanımlamışlardır. Bu bahiste filozoflara yöneltilen eleştiriler, nefsin manevî olduğu iddiası üzerinden gelmiştir. Bu eleştirilerden ilki, filozofların nefsin manevî olduğunu kanıtlayamadıklarıdır. İbn Kayyım, "*tabiat bilimleri içerisinde incelenen nefis, bu ilmin sınırları içerisinde bilinebilseydi, Allah'ın varlığını inkâr eden kimse bulunmazdı*" diyerek bu iddiayı eleştirir. Gazzâlî'ye göre nefsin manevî bir cevher olduğu görüşü burhanî bir dayanaktan yoksundur. Meşşâîler, nitelik bakımından akli duyulardan farklı görüp nefsin manevî bir cevher olduğunu savunmuşlardır. Bağdâdî, filozofların savlarını kanıtlayamadıkları hususuna değinir. O, gözün ayna gibi bir alet aracılığıyla kendini görmesi gibi, aklın da kavramlar sayesinde kendini kavrayacağını söyler. Dolayısıyla nefsin manevî bir cevher olduğu söylenemez.

Nefis-beden ilişkisi ele alınırken Meşşâî filozofların öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmedikleri ve tenasühün imkânsız olduğunu

göstermeye çalıştıkları unutulmamalıdır. Bununla beraber nefis-beden ilişkisinde Meşşâiler nefsin ölümsüzlüğünü savunurlar. Tartışmanın alevlendiği nokta, öldükten sonra çürüyen beden gibi nefsin de yok olup olmayacağıdır. Diğer bir ifadeyle haşrin bedenlen mi ruhen mi olduğudur. Yazara göre Kur'an'daki ayetlere rağmen haşrin ruhani olarak gerçekleşeceğini savunan İbn Sînâ ve Fârâbî ayetleri tevil etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca filozofların bedenlerin dirilişini inkâr etmeleri, İslam dünyasında felsefeye yöneltilen şüpheli bakışları derinleştirmiştir(ss. 173-181).

*İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* adlı eserde, mantık, metafizik ve psikoloji ilimlerine dair yapılan eleştiriler temel metinlere inilerek bir bütün halinde ortaya konulmuştur. Kitabın içindekiler kısmındaki sistematik kurgunun metin içerisinde de devam ettirilmesi hem eserin mevzubahis sahalarda ortaya koyduğu eleştirileri, okuyanın zihninde daha sistemli bir şekilde inşa etmelerini sağlamış hem de eleştirilerin felsefenin ilgilendiği sahalardan bazılarını kapsadığını göstermiştir. Olumlu ve olumsuz eleştiriler başlıkları altında mantık, metafizik ve psikoloji ilimlerine yöneltilen tenkitlerin, haklı ve haksız yönlerine işaret edilerek verilmesi, sonucu okuyacak muhataplara konunun veciz bir özetini sunmuştur. Son olarak eseri önemli kılan bir husus da Gazzâlî'nin metafiziğin bazı konularına yaptığı eleştirilerin İslam dünyasında felsefenin bütününe yapılmış gibi bir algıyı doğurmuş olduğu, tespitidir.

İrfan Karadeniz

Arş.Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr