

## TEHÂFÜTÜ'İ-FELÂSİFE

mek mümkün değildir. Meselâ İbn Sînâ'ya göre kadim olan yalnızca yüce Allah'tır; çünkü yokluk O'nu öncelememiştir, varlığı da başkasından değildir. O'ndan başkasının hepsi sonradandır; zira yokluk onu öncelemiştir, varlığı da yüce olan ilkten gelmektedir (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 319). İbn Sînâ'nın bu açık ifadesine rağmen Gazzâlî'nin bu filozofları küfürle itham etmesinde ezeli fikrini içeren sudûr teorisini benimsemelerinin etkisinin bulunduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin, âlemin zatı itibarıyla hâdis, zaman bakımından ezeli olduğunu söyleyen bu iki filozofu âlemi hem zat hem zaman bakımından ezeli sayan dehrîlerle bir tutarak tekfir etmesi şaşırtıcıdır. Çünkü âlemin yaratılışını sudûrla izah etmek hatalı bile olsa küfür sayılmamalıdır. Bu konuda önemli olan Allah'ın hâlik oluşu ve âlemin bizâtihi sonradanlığıdır. Bununla birlikte Gazzâlî sudûr sistemindeki çelişkileri, tutarsızlıkları başarılı şekilde belirlemiş, yoktan ve hiçten yaratma inancı karşısında sudûrun karmaşıklığını ve tutarsızlığını ortaya koymuştur (s. 68-78).

Gazzâlî'nin filozofları küfürle suçladığı bir başka konu âhret hayatının cismanî değil ruhanî olduğu yolundaki görüşleridir. Filozofların nefsin bedenden bağımsız ve ölümsüz bir cevher niteliği taşıdığına ilişkin görüşlerine katılmakla birlikte Gazzâlî, âhret hayatının ne şekilde gerçekleşeceğini belirlemenin akılla değil nasla mümkün olduğunu, âhret halleriyle ilgili açık nasları avamın anlaması için maddî semboller biçiminde yorumlayıp cennet nimetlerinin ve cehennem azabının ruhaniliğini iddia etmenin dinle bağdaşır bir yanının bulunmadığını söyler (s. 212-214). Bu konuda onun başlıca hedefi İbn Sînâ'dır. Zira İbn Sînâ âhret hayatının ruhaniliğine dair görüşünü temellendirmek amacıyla *er-Risâletü'l-aḫḫaviyye fî emri'l-me'âd* adlı eserini yazmış, Gazzâlî de *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yirminci meselesinde onun ileri sürdüğü gerekçeleri akli ve nakli delillerle çürütmüş, böyle bir iddianın peygamberliği ve şeriatı açıkça inkâr anlamına geleceğini söylemiştir (s. 225). Ancak Gazzâlî mânevî haz ve acıların maddî lezzet ve elemelerden daha üstün, daha etkili ve sürekli olduğunu savunan filozoflarla sûfilerin görüşlerine katılır (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 208-210; *Mizânü'l-âmel*, s. 185). Ayrıca, "Genellikle Allah'a ve âhirete inanan sûfilerle filozoflar âhiretin nasıl ve ne şekilde olacağı konusunda ihtilâf etseler de mutluluğun ilim ve ibadetle gerçekleşeceği hususunda mütte-

fiktirler" demek suretiyle (*Mizânü'l-âmel*, s. 15) onları destekler. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı âhiretin ruhaniliğini savunanlara karşı bir yumuşama şeklinde yorumlansa da Kur'an'ın haşirle ilgili müjdeleyici, özendirici ve güven verici, aynı zamanda uyarıcı, korkutucu ve caydırıcı nitelikteki tasvirlerini sadece avamı teşvik veya te'dib eden sembollerden ibaret saymanın Ehl-i sünnet akidesiyle bağdaşır bir yanı bulunmadığından Gazzâlî'nin bu yaklaşımı benimseyişini düşünmek isabetsiz olur.

Gazzâlî, kendisinden önceki kelâmcıların akıl-nakil ve din-felsefe ilişkilerini tartışırken kullandıkları yöntemin yetersizliği ve verimsizliğinden, ayrıca onların felsefî meselelere tam nüfuz etmeden felsefeyi eleştirmeye kalkıştıkları için başarılı olamadıklarından yakınır. Kendisi, filozofların görüşlerini delilleriyle naklettikten sonra onları bütün yönleriyle irdeleyip eleştirir. Peşin yargılardan ve ciddiyetsizlikten kaçınmakla birlikte zaman zaman polemige girdiği ve alaycı ifadeler kullandığı görülür. Gazzâlî'nin bütün amacı, din ve metafizikle ilgili bazı meselelerde hakikati temsil yetkisinin felsefeye değil dine ait olduğunu ortaya koymaktır. Din-felsefe ilişkisi konusunda yeni bir çığır açan *Tehâfütü'l-felâsife* dünya felsefe klasikleri içinde yer almış, İslâm düşünce tarihinde "tehâfüt tartışmaları" adı altında yeni bir tartışma alanının açılmasına, İbn Rüşd başta olmak üzere bu alanda on civarında eser yazılmasına öncülük ederken aynı zamanda ulemâ ve entelektüeller arasında felsefe kültürünün canlı bir şekilde devamını sağlamıştır.

*Tehâfütü'l-felâsife*'nin kütüphanelerde birçok nüshası bulunmakta olup ilk baskısı İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfütü* ve Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'siyle birlikte yapılmıştır (Kahire 1302, 1319, 1321; Bombay 1304). Eserin ilmî neşrini Maurice Bouyges, sekizi İstanbul kütüphanelerinde mevcut onun üzerinde nüshayı esas alarak gerçekleştirmiştir (Beyrut 1927). Fakat bu metnin inşasında bazı isabetsiz tercihler yapıldığından Süleyman Dünyâ daha sıhhatli bir metin meydana getirip yayımlamıştır (Kahire 1958). Michael E. Marmura, Bouyges neşrindeki bazı hatalara dikkat çekerek yeni bir metin hazırlayıp İngilizce'ye çevirmişse de (Provo 1997) bu çalışmada da yanlışlar vardır. *Tehâfütü'l-felâsife*, II. Abdülhamid'in isteği üzerine Serküttâb Süleyman Hasbi tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de yayımlanmamıştır (İÜ Ktp., Yıldız, nr. 4213). Süleyman Dünyâ neşrini esas alan Bekir

Karlığa'nın çevirisini (İstanbul 1981) Bekir Sadak'ın tercümesi izlemiştir (İstanbul 2002). Son olarak Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Süleyman Dünyâ ile Marmura neşirlerini karşılaştırmak suretiyle hazırladıkları metni Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamışlardır (İstanbul 2005). C. Calonymos'un İbrânice'den Latince'ye yaptığı çeviri iki defa basılmıştır (Venedik 1527, 1562). Augustino Nifo de eseri Latince'ye tercüme etmiştir (Padua 1497). *Tehâfütü'l-felâsife*'yi Bar-Hiya Levi ben İsaac (Jerahiakha-Levi) İbrânice'ye çevirmiş, ancak bu çeviri basılmamış, dört nüshası günümüze ulaşmıştır (Hollanda, Leiden, Hebr, nr. 6; Paris Bibliothèque Nationale, Hebr, nr. 913, 914; İtalya, Parma, nr. 496). Carra de Vaux'nun 1899'da *Muséon* dergisinde yayımlamaya başladığı bazı bölümlerin (XVIII [Louvain 1899], s. 143-157, 274-308, 400-408; I [1900], s. 346-379) Fransızca tercümesinin tamamlandığına dair bilgi bulunmamaktadır (Abdurrahman Bedevî, s. 63-69).

## BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (nşr. ve trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 1-13, 15-47, 68-78, 208-210, 212-214, 225; a.m.f., *el-Münkiz mine'd-ḡalâl* (nşr. Cemîl Salîba – Kâmil İyâd), Dimaşk 1358/1939, s. 85; a.m.f., *Mizânü'l-âmel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 15, 185, 195; Fârâbî, "Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 174; İbn Sînâ, "Tevhîd'in Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine", a.e., s. 319; Şehristânî, *Muşâra'atü'l-felâsife* (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr), Kahire 1396/1976; Abdurrahman Bedevî, *Mü'elleftü'l-Gazzâlî*, Küveyt 1977, s. 63-69; C. de Vaux, *el-Gazzâlî* (trc. Âdil Züeytir), Beyrut 1984, tür.yer.; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004, s. 183-187; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 339-342; Mahmut Kaya, "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul 2008, II, 155-160.



MAH MUT KAYA

## TEHÂFÜTÜ TEHÂFÜTÜ'İ-FELÂSİFE

(تهافت تهافت الفلاسفة)

İbn Rüşd'ün  
(ö. 595/1198)

Gazzâlî'nin

*Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine  
cevap olarak yazdığı eser.

Meşşâi okulunun son büyük temsilcisi, aynı zamanda fakih ve hekim olan Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulması meselesine özel önem atfederek bu konuda müsta-

kil eserler yazmıştır. Onun bu amaçla kaleme aldığı *Faşlü'l-makâl* ve *el-Keşf 'an menâhici'l-edille'*den başka muhtemelen 1180-1181 yıllarında telif ettiği eserin ismi, Escorial Library'de bulunan *Bernâ-mecü'l-fakih İbn Rüşd* adlı nüshada *er-Red 'alâ Kitâbi't-Tehâfüt*, zeylinde ise *er-Red 'ale'l-Gazzâlî fi Tehâfütü'l-felâsife* şeklinde kaydedilmiştir. İbn Ebû Usaybia bu eserden, müellifin Gazzâlî'nin *Kitâbü't-Tehâfüt*'üne cevap verdiği *Kitâbü Tehâfütü't-Tehâfüt* diye söz ederken Zehebî *Kitâbü Tehâfütü't-Tehâfüt* olarak zikreder. Safedî ise eser hakkında, "Onun bir de Gazzâlî'ye cevap verdiği *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü vardır" ifadesini kullanır (Cemâleddin el-Alevî, s. 23). *Tehâfüt*'ün günümüze ulaşan nüshalarında *Şerhu Tehâfütü'l-Gazzâlî, Kitâbü Red 'ale't-Tehâfüt, Kitâbü Reddi Tehâfütü'l-hükemâ'* ve *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* adları yer almaktadır (Anawati, s. 98).

İslâm toplumunda din-felsefe ilişkisinin Ya'kûb b. İshak el-Kindî ile gündeme geldiği bilinmektedir. Kindî felsefeye karşı çıkan çevrelerin bu tutumundan, "Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletleri sahip olanları aşağılar" sözleriyle yakınır (*Felsefi Risâleler*, s. 142). Felsefenin İslâm dünyasına intikalinden beri bu harekete karşı gösterilen tepkiler Gazzâlî'nin söylediği gibi kelâmcıların kitaplarındaki kapalı, sistemsiz, çelişik ve bozuk ifadeler olmaktan öteye gidememiştir (*el-Münkiz*, s. 34). Fakat Gazzâlî filozoflara yönelik en tutarlı ve etkili eleştiriyi *Tehâfütü'l-felâsife*'de ortaya koymuş, onun bu eleştirilerine cevap ise İbn Rüşd'den gelmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de gerçekleştirmek istediği amaç ve izlediği yöntem karşısında kendini *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazmaya yönelten temel etkenleri gerek bu eserin gerekse *Faşlü'l-makâl* ve *el-Keşf*'in satır aralarına serpiştirmiştir. İbn Rüşd'e göre insanın mahiyetini belirleyen ve onu diğer varlıklardan ayıran temel vasfı akli etkinlikleridir. Akıllı oluşu aynı zamanda ona çok önemli bir konum sağlar; çünkü o akli sayesinde insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 560-561). Akıl varlıktaki düzeni düşünüp anlamaktan ibarettir. İnsanın var oluş amacı aklın nazarı ve amelî işlevleri açısından yetkinliğe ulaşmaktır. Bunlardan ilki doğru bilgi, diğeri doğru eylem sayesinde gerçekleşir (*el-Keşf*, s. 241; *Faşlü'l-makâl*, s. 99-

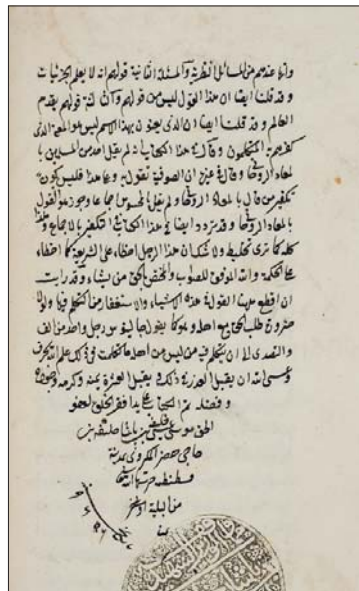
100). Bu da kendiliğinden gerçekleşecek bir şey olmayıp bir zihniyet ve yöntem meselesidir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'deki tutumuna ilişkin olarak İbn Rüşd'ün yaptığı değerlendirme ve eleştiriler üç grupta toplanabilir.

1. Hassas bir alan olan metafizik konusunda Gazzâlî gereken titizliği göstermemiştir. Nazarî meselelerin çoğu ilk bakışta kolayca anlaşılır türden olmadığı gibi bunların temellendirilmesinde kullanılan öncüller de her insan için anlamlı ve mâkul değildir. Bu öncüller ancak mantık bilimleri için bir mâna ifade eder. Bu sebeple retorik (hatâbî) ve diyalektik (cedellî) yöntemin metafizikte kullanılması doğru değildir; bu alanda sadece burhanî yöntem kullanılır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 345-348; II, 647-648). İbn Rüşd'e göre metafizik meselelerin bu metotla tartışılması hem din hem felsefe açısından tehlikelidir. Nitekim Gazzâlî'nin bu hususta gereken dikkat, özen ve duyarlılığı göstermemesi yüzünden bazıları felsefeyi, bazıları dini gereksiz ve geçersiz sayma yoluna gitmiştir. Herhalde Gazzâlî bunu yaparken böyle bir sonucu amaçlamıyor, din ve felsefenin uzlaştırılmasına katkı sağlamayı düşünüyordu (*Faşlü'l-makâl*, s. 97; *el-Keşf*, s. 182; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 348-349). Öte yandan İbn Rüşd bu polemige girmiş olmaktan duyduğu rahatsızlığı ifade eder: "Böyle bir işe girişmeyi aslında doğru bulmuyorduk; ancak Gazzâlî bu önemli ilim (metafizik) alanında böylesi hayal ürünü düşünceleri ortaya atarak erdemli işler yapmak suretiyle mutluluğa ulaşma yolunu insanlara kapatmıştır" (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 348-349); "Bilen, gözleyen ve gören Allah'a yemin ederim ki bu konular üzerinde bu şekilde

konuşmayı doğru bulmuyorduk" (*a.g.e.*, II, 651). Filozof başka yerlerde de bu rahatsızlığını dile getirir (meselâ bk. *a.g.e.*, II, 874; *Faşlü'l-makâl*, s. 99).

2. Gazzâlî'nin, "Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini geçersiz kılmakla sınırladık" (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 46); "Biz bu kitaptaki meseleleri yapıcı olarak değil yıkıcı ve karşı çıkıcı bir tavırla ele aldık. Bu yüzden kitaba gerçeğin ortaya konulması değil filozofların tutarsızlığı adını verdik" (*a.g.e.*, s. 106) şeklindeki ifadeleri karşısında onun kötü niyetli olabileceğini düşünmek istemeyen İbn Rüşd böyle bir amacın kötülükte son derece ileri gidenlere dahi yakışmayacağını söyler (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 416; II, 545-546). Gazzâlî böyle bir maksat güdecek biri olmadığına, *Tehâfütü'l-felâsife* de bir vâka olarak ortada durduğuna göre onu bu kitabı yazmaya sevkeden başka etkenler aramak gerekir. Gazzâlî bu tür konuları gerçek yönleriyle anladığı halde konuyu ya burada gerçeğe aykırı biçimde ortaya koymuş ya da gerçek yönleriyle anlamadığı ve iyi bilmediği konular hakkında görüş bildirmeye kalkışmıştır. Birinci davranışın ancak kötü niyetlilerin, ikincisinin cahillerin işi olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre Gazzâlî her iki kusurdan da uzaktır. Fakat iyi cins bir at da tökezleyebilir, şu halde bu kitabı yazmış olması Ebû Hâmid'in sürçmesidir (*a.g.e.*, I, 199-200, 416; II, 609, 735). Gazzâlî'nin bu doğrultuda hareket etmiş olmasını İbn Rüşd bilgi eksikliği ve yaşadığı dönemin özel şartları gibi sebeplere bağlamaktadır. Gazzâlî'nin en önemli sorunu olan bilgi eksikliği onun *Tehâfütü'l-felâsife*'de izlediği özel

Tehâfütü  
Tehâfütü'l-  
felâsife'nin  
ilk ve son sayfaları  
(Süleymaniye Ktp.,  
Şehid Ali Paşa,  
nr. 1582)





## TEHÂFÜTÜ TEHÂFÜTİ'İ-FELÂSİFE

yöntemin doğal sonucudur. Çünkü Gazzâlî, Aristo doktrininin tutarsızlığını göstermenin filozofların tutarsızlığını göstermek, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik problemlere ilişkin görüşlerini geçersiz kılmanın da Aristo metafiziğini geçersiz kılmak anlamına geleceğini düşünmektedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 4-5; *el-Münkız*, 35-38). Böyle bir ön kabul ve genelleme, İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin en önemli kusurunu ve en zayıf yönünü meydana getirmektedir. Zira Aristo'nun eserlerinin tercümeler sırasında önemli ölçüde değişikliğe uğradığının farkına varan Gazzâlî (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 4), gerçeğin arayıcısı olarak İbn Sînâ'nın da bu durumdan etkilenebileceğini hesaba katmadan yalnızca onun eserlerini inceleyip filozoflar hakkında olumsuz yargıda bulunmuştur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin ortaya koyduğu eleştirileri doğrudan İbn Sînâ'ya bağladığı halde aslında Aristo'ya ait bulunmayan birçok görüşü önce ona izâfe etme, ardından onu mahkûm edecek genellemeler yapma durumuna düşmüştür. Eğer Gazzâlî, hedef aldığı Aristo doktrini doğrudan onun eserlerinden hareketle inceleyseydi hem kendi yöntem anlayışına ve ilkelerine uygun davranmış hem de şahsiyetine yakışan bir tavır sergilemiş olurdu (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 199, 406-407, 412-413; II, 617, 790-791). Gazzâlî'yi *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmaya yönelten ikinci sebep onun yaşadığı dönemin özel şartlarıdır. Nitekim Gazzâlî, filozoflarla hesaplaşmasının gerekçeleri arasında o dönemde bazı kişi ve grupların dinî inanç, ilke ve ibadetleri küçümseyen, hatta hiçe sayan tavırlarını da zikreder (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 1-3). Öte yandan bir terör odağı haline gelen bâtinî hareketler devrin ilim çevreleri ve dindar kesimleri kadar siyasî otoriteyi de kaygılandırıyordu. Gazzâlî de felsefeyle içli dışlı olan bâtinî öğretileri reddetmek amacıyla çeşitli eserler kaleme almıştır. Bundan hareketle İbn Rüşd, Gazzâlî'nin belli kesimlere şirin görünmek (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 97) ve filozofların öğretilerinden pek çoğunu benimsediği halde bunu gizlemek için onları eleştirmek zorunda kaldığını belirtir (*a.g.e.*, I, 272; II, 538). Fakat Gazzâlî böyle yaparak hem kendinden beklenen gerçeği ortaya koyma amacından uzaklaşmış hem de kendini zora sokmuştur (*a.g.e.*, I, 98). Nitekim diğer eserlerine bakıldığında filozofların metafizik meselelere dair düşüncelerinden faydalandığı görülür. *Mışkâtü'l-envâr*'ı bunun en açık delilidir. Öte yandan onu eleştiren bazı kimselere karşı kendini, "... İzin

iz üstüne gelmesi imkânsız değildir. (...) Velev ki bu görüşlerin hepsi eski filozofların kitaplarında yer almış olsun; eğer söz konusu görüş kendi içinde tutarlı, kesin kanıta dayalı olup Kitap ve Sünnet'e de aykırı değilse niçin terk ve inkâr edilsin?" şeklinde savunması da (*el-Münkız*, s. 45-46) bu gerçeğin bir diğer göstergesidir.

3. Gazzâlî, bu kitapta ele aldığı meseleler hakkında kendi görüşünü açıklama gereği duymadan sadece sorgulayarak ve reddederek filozoflara karşı çıkacağını söylemiş (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 9) ve öyle de yapmıştır. Halbuki Gazzâlî, böyle bir yaklaşımın metafizik meselelerin üstesinden gelemeyecek durumda olanları kuşkuya düşürmekten başka bir işe yaramayacağını farkındadır. Nitekim kendisi, "Şüphesiz karşı çıkma bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur; tez ve antitezi ortaya koymak suretiyle de güçlük çözümlenir" dediği halde (*a.g.e.*, s. 46) buna uymamıştır. İbn Rüşd'e göre bir güçlüğün diğer bir güçlükle karşılanması o güçlüğün ortadan kaldırıldığı yahut geçersiz kıldığı anlamına gelmez; aksine böyle davranan bir kimse hakkında insan onun niçin iki güçlükten birini kabul edip diğerini geçersiz saydığı yolunda bir kuşkuya kapılabılır. Gazzâlî'nin yaptığı şey de birbiriyle ilgisiz konular arasında zoraki ilişki kurup filozofların farklı meselelerdeki görüşlerini karşı karşıya getirmekten, sonuçlar üzerinde birtakım şüpheler uyandırmaktan ibaret kalmıştır. Halbuki yapması gereken şey kendi tezini ortaya koyup antitezle karşılaştırdıktan sonra sonuca varmaktır. Bu sebeple Gazzâlî'nin okuyucuları kuşkuya düşürmemek için önce sözünü ettiği *Qavâ'idü'l-'akâ'id* adlı kitabı yazarak hakikati ortaya koymasına gerekirdi. İbn Rüşd sözü edilen eseri görmediğini, belki de Gazzâlî'nin böyle bir kitabı hiç yazmamış olabileceğini belirtmekte haklıdır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 212-213). Bütün eleştirilerine rağmen İbn Rüşd, Gazzâlî hakkında iyimser düşünmekten vazgeçmemiş, *Tehâfütü'l-felâsife* dolayısıyla düştüğü çelişkili durumun mâzur görülebileceğini ifade etmiştir (*a.g.e.*, I, 98). İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye karşılık vermesiyle başlayan "tehâfüt geleneği" Fâtihten Mehmed döneminde Hocazâde Muslihuddin Efendi, Alâeddin Ali et-Tûsî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin çeşitli adlarla kaleme aldıkları "tehâfüt"lerle İslâm düşüncesine yeni bir canlılık kazandırmıştır. Hocazâde'nin eseri için kaleme alınan iki hâşiyeye ile Kemalpaşazâde'nin hâşiyesine Muhyiddin Mehmed Karabâğî'nin yazdığı *Ta'likâ* ve ardından ge-

len diğer eserler bu geleneğin devamını sağlamıştır (Güzel, s. 8-14). Tehâfüt tartışmaları üzerine ciddi bir değerlendirme yapan İbn Teymiyye de burada anılmalıdır (Çağrı, IX [1995], s. 77-126).

Eserin üçü Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yenicami, nr. 734; Şehid Ali Paşa, nr. 1582; Lâleli, nr. 2490), biri Tahran Kütüphanesi'nde (nr. 712) olmak üzere dört yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. 1318-1328 yıllarında Calonymos ben David ben Todros tarafından *Happalat ha-Happalah* adıyla İbrânice'ye tercüme edilmiş olup tercümenin bazı nüshaları Oxford (Bodleian Library, Michael Collection, nr. 293) ve Paris (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 956) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eserin Don Isaac Abravanel'in (ö. 1508) yaptığı bir diğer İbrânice çevirisi Leiden'dedir (Bibliotheca Universitatis, Hebrew, Warn, 15). *Tehâfüt*'ün Arapça'dan Latince'ye çevirisini Calonymos ben Calonymos ben Meir 1328 yılında gerçekleştirmiştir. Bu çeviri Augustinus Niphus'un (Augustino Nifo) şerhiyle birlikte ilk defa 1497'de Venedik'te, daha sonra 1517'de, 1497-1576 yılları arasında on ikiden fazla, 1529 ve 1542'de Lyons'ta defalarca basılmıştır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. M. Bouyges, neşreden giriş, s. XXI-XXIII). Kitabın Latince'ye ikinci çevirisini bu İbrânice çeviri üzerinden Calonymos ben Calonymos *Destructio Destructionum Philosophise Algazelis* adıyla yapmış ve 1497'de Bonetus Locatellus tarafından yayımlanmıştır. 1527'de Bernard de Vitalibus, 1529'da Scipio de Gabiano, 1542'de Jacob Giunta, 1555 ve 1573'te Juntas, 1560'ta Cominus de Tridino tarafından Venedik'te çeşitli baskıları gerçekleştirilen bu Latince çeviriyi Beatrice H. Zedler tekrar neşretmiştir (*Averroes Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calonymos*, Milwaukee 1961). İlk Arapça baskısı Gazzâlî ve Hocazâde'nin tehâfütleriyle birlikte Kahire'de (1302) yapılan *Tehâfüt* daha sonra birçok defa basılmış, ilk tahkikli neşrini 1930'da Beyrut'ta Maurice Bouyges gerçekleştirmiş, bu metnin yeni baskıları yapılmıştır. Max Horten'in Almanca'ya yaptığı kısmî açıklamalı tercümesi 1913'te yayımlanan *Tehâfüt*'ü Simon Van den Bergh, İngilizce'ye çevirip eklediği notlarla birlikte 1954 yılında neşretmiştir. Eserin "Tabîyyât" kısmını Carlos Quiros İspanyolca'ya tercüme ederek yayımlamıştır (Karlığa, s. 425-426). Süleyman Dünyâ, Bouyges'in tenkitli metnine dayanıp eseri yeniden neşretmiş, M. Âbid el-Câbirî 1998'de başka bir tahkikli neşrini gerçekleştiren

miştir. Türkçe'ye ilk defa, Gazzâlî ve Hoca-zâde'nin tehâfütleriyle mukayese edildiği doktora çalışması kapsamında Mübahat Türker-Küyel tarafından özetlenerek tercüme edilen eseri daha sonra Bekir Karlığa, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin Türkçe çevirisinin ekinde kısmen tercüme etmiştir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün tam Türkçe çevirisini Kemal Işık ve Mehmet Dağ yapmıştır (Samsun 1986).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ya'küb b. İshak el-Kindî, *Felsefi Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 142; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (nşr. ve trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl (Mecmû'atü resâ'ili'l-İlmâm el-Gazzâlî, VII için de)*, Beyrut 1409/1988, tür.yer.; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930; a.e. (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I-II; a.mlf., *Telhîşu Kitâbi'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950; a.mlf., *el-Kesf* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964, tür.yer.; a.mlf., *Faslû'l-makâl: Felsefe ve Din İlişkisi* (nşr. ve trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, tür.yer.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1401/1979-81, III, 389-439; VIII, 136-243; *Keşfü'z-zunûn*, I, 512-513; G. C. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978, s. 93-101; Zeyneb Mahmûd Hudayrî, *Eşeru İbn Rüşd fi felsefeti'l-uşuri'l-vüşta*, Kahire 1983; Cemâleddin el-Alevî, *el-Metnû'r-Rüşdî*, Dârülbeyzâ 1986, s. 23, 100-101; Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Ankara 1991, s. 8-14; Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, sy. 3, İstanbul 1996, s. 87-100; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 425-426; Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 77-126.



HÜSEYİN SARIOĞLU

## TEHALLUS

(التخلص)

Şiir ve nesirde tema ve konular arasında münasebet düşürerek geçiş yapma anlamında bedî' terimi.

Sözlükte "hâlis ve katkısız olmak; tehlike vb. şeyden kurtulmak; varmak, ulaşmak" anlamlarındaki **hulûs** (**halâs**) kökünden türeyen **tehallas** "kurtulmak, bir şeyden ayrılıp diğerine geçmek" demektir (*Lîsânü'l-Arab*, "İlş" md.). Edebiyatta tehallas, kasidede giriş bölümünden sonra asıl konuya geçişte ve kasidenin bölümleri arasında münasebet kurarak geçiş yapma sanatıdır. Tehallusun karşıtı olan **iktidâb** ise münasebet düşürmeden "soğuk geçiş" yapmaktır. Tehallas için bazı müellifler "hüsn-i tehallas, berâat-i tehallas,

tahlîs, hurûc, hüsn-i hurûc" gibi terimler kullanmıştır. Belâgat erbabı, edip ve şairin sözünün başlangıç, asıl konuya geçiş ve sonuç bölümlerinde -bahçede en güzel çiçekleri araştırıp devşiren kimse gibi- daha hoş lafızlar, daha uyumlu mânâ ve daha düzgün bir dizim ortaya koymasının önemini vurgulamıştır. Tehallusun bu nitelikte olmasının sebebi, sözü dinleyen veya okuyan kişinin girişten asıl konuya geçişin nasıl olacağını merakla beklemesini, söz konusu geçişin iki tarafla da uyuşan hoş bir ifade ile olması halinde onun ilgisini çekip sözün devamını şevkle dinlemesini veya okumasını sağlamaktır (Kazvînî, s. 596; Teftâzânî, s. 376-377; Abdünnâfi İffet, II, 237, 239).

Tehallusu "hüsnü'l-hurûc" adıyla ilk defa ele alan müellif Sa'leb (ö. 291/904) olmuş, övgüye münasebet düşürerek geçiş yapmakla ilgili birçok beyit zikretmiş, kadîm Arap şairlerinin hâkim üslûbunun girişten asıl konuya münasebet düşürmeden soğuk geçiş yapmak olduğunu, onların eski konak yerleri kalıntıları ve deve tasviri, dostlardan ayrılık, çöl yolculuğu ve bunun sıkıntılarını tasvirinden sonra asıl konuya "... اذكر كذا ... عد عنذا ... دع ذا (bırak bunu ..., geç bunu ..., sen şundan söz et ...) gibi klişelerle geçtiklerini kaydetmiştir (*Kavâ'idü's-şif'r*, s. 57-58). Sa'leb'in öğrencisi İbnü'l-Mu'tez de konuya aynı nitelemeyle değinmiş (*el-Bedî'*, s. 155-156), İbn Tabâtabâ tehallusun müvelled şairlerin icadı olduğunu, kadîm şairlerin üslûbunun iktidâb niteliği taşıdığını kaydeder (*İyârü's-şif'r*, s. 111). Arap dili ve edebiyatı eleştirmenlerinden Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebû Temmâm ile Buhtürî'nin nesibden methe geçiş yaptıkları başarılı ve başarısız tehalluslarına dair çok miktarda örnek sıralamış (*el-Muvâzene*, II, 291-328) ve bu konuda Buhtürî'nin üstünlüğünü belirtmiştir (*a.g.e.*, II, 328). Halbuki Buhtürî'nin kadîm şairlerin geleneğine uyduğu için şiirlerinde hâkim üslûbun soğuk geçiş olduğu yaygın bir kanaattir (Bâkîllânî, s. 56). Ebû Ali el-Hâtimî şiiri insan bedenine benzetmiş, şiirin bölümleri birbiriyle uyuşup kaynaşmaz, nesib medihten ve diğer bölümlerden ayrı ve kopuk durumda kalırsa hastalıklı beden gibi şiirin de güzelliğini kaybedeceğini söylemiştir (*Hilyetü'l-muḥâḍara*, I, 215).

İbn Reşîk, hurûcla istitrat arasında benzerlik bulunmakla birlikte istitratla farklı bir konuya geçilip açıklama yapıldıktan sonra ilk konuya dönüldüğünü, hurûcda ise durumun bunun aksi olduğunu belirtmiş, tehallas konusunda en başarılı örnek-

leri Mütenebbî'nin verdiğini, fakat onun da düşük ve çirkin intikallerine rastlandığını ileri sürmüştür. İbn Reşîk'e göre tehallas vasfını almaya en lâyık olan türün şairin bir temadan diğerine geçtiği, ardından ilk temaya döndüğü, daha sonra diğer bir temaya girdiği ve onun ardından ilk geçtiği temaya devam ettiği türdür. Nitekim Nâbiga ez-Zübyânî, Hîre Kralı Nu'mân b. Münzir'e özür beyanı için yazdığı "Kasîde-i İ'tizârîyye"sinde (Aynîyye) nesib bölümünden özür beyanına tehallas etmiş, daha sonra kendi halinin tasvirine geçmiş, ardından eski konuyu sürdürmek üzere özür beyanına geçiş yapmıştır. Böylece şair kasidenin sonuna kadar tahallustan tehallusa geçiş yapmıştır (*el-Umde*, I, 208-210). İbn Reşîk, "ilmâm" diye anılan türde nesibin arasına methin girmesinden sonra nesibe dönüldüğünü, ardından tekrar medhe dönüş yapıldığını bir örnekle açıklamıştır (*a.g.e.*, I, 210).

Ziyâeddin İbnü'l-Esir nazımda ve nesirde tehallusu "şairin nesibden methe, nesibi methin sebebi kılarak ve kasidenin tek kalıba dökülmüşçesine bütünlüğünü sağlayacak şekilde ilgi kurarak geçiş yapması" şeklinde tanımlamış, tehallusun nesirde daha kolay, nazımda vezin ve kafiye sebebiyle daha zor olduğunu ifade etmiştir. Nizâmülmülk'ün saray şairlerinden Ebü'l-Alâ Muhammed el-Gânimî'nin, Kur'an-ı Kerim'de tehallusun bulunmadığı iddiasını yanlış bir görüş diye niteledikten sonra Kur'an'da belâgatla ilgili her tür güzelliğin yer aldığını; onda va'z, tezkir, inzâr, cennetle müjdelemekten emir ve nehye, va'd ve vaide, muhkemden müteşâbihe, peygamberlerin ve meleklerin tasvirinden şeytanın yerilmesine güzel geçişlerin yapıldığını belirtmiş, Kur'an'dan, şiirden ve kendi risâlelerinden örnekler vermiştir (*el-Meşelû's-sâ'ir*, III, 147-164). İbn Ebü'l-İsba' el-Misrî, "berâat-i tehallas" başlığıyla ele aldığı tehallusu "şairin kasidesinin girişinde yer verdiği nesib, fahr, tasvir, edep, zühd, mücün ve diğer temaların sonunun methin ilk beytiyle kaynaşması" biçiminde tanımlamış ve kaynaşma işlevi gören ifadenin (tehallas) bir veya iki beyitte gerçekleştirilebileceğini kaydetmiş, i'câz erbabına göre bunun ince bir i'câz vechi olduğunu, Kur'an'da bol miktarda bulunduğunu, Kur'an'da ilk bakışta ilgisiz gibi görünen konular arasında düşünülmediği takdirde hayret uyandıracak türden ince ve derin münasebetlerin görüleceğini açıklamış, Kur'an'dan ve şiirden birçok örnek vermiştir. Kadîm şairlerden ilk defa tehallu-