

## GAZZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİNDEKİ NİHÂİ HEDEFİ ÜZERİNE

Salih AYDIN\*

### Özet

Bu makalede Gazzâlî'nin sıradan bir âlim ve filozof olmadığı, bunun yanı sıra kendisine tevdi olunan devlet görevine kendini vermiş, ara sıra da bu görevden yorgun ve bitap düşmüş birisi olduğu varsayımı üzerinden hareket edilmiştir. Onun olağanüstü âlim kişiliği devlet adamlığıyla birleşmek suretiyle karşı konulması güç bir otorite ortaya çıkmış, hatta yer yer "İslam'ın hücceti" algısına bile dönüşmüş ve bu otoritenin tarihteki etkisi şüphesiz daha büyük olmuştur. Bu otoritenin deruhte ettiği temel görev ve bunun için belirlenen temel hedef, çok farklı adlarla da ifade edilen "Bâtınî-Şîî tehlike"dir. İşte Huccetu'l-İslam İmam Gazalî'nin, bu tehlikeyi bertaraf etmek için hasmı barındırdığını ve hasma destek olduğunu düşündüğü bütün mihraklara savaş açması söz konusudur. Bu "ikincil düşman çemberi" o zaman için mevcut Felâsife'dir. Gazalî dinî ve siyasî tehlike olan Bâtınî yayılmacılığına, entelektüel anlamda karşı koyma bağlamında Felâsifeyi ve onların otoritesini de hedef almıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tehâfüt, Bâtınlık, otorite, hakikat, tenkit, tekfir.

### Abstract

#### The Ultimate Goal of al-Ghazali's Critique of Philosophers

This article sets its argument on the assumption that al-Ghazali was not only an ordinary scholar and philosopher, but also a devoted one to the state mission and he was sometimes tired and exhausted because of these duties. An irresistible authority of al-Ghazali emerged as a result of the union, his scholar personality and statesman, which even this assumption sometimes turned into the authority of Islam (Hujjat al-Islam) which made it more effective in the history. The main target and task of the authority were against the danger of Batiniyyah/ Shiite. Hujjat al-Islam al-Ghazali's fight was to diminish both the danger of "enemy" and anything related to them including present philosophers that were "secondary enemy" to al-Ghazali.

---

\* Yrd. Doç. Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Al-Ghazali targeted intellectually to present philosophy understanding and authority of philosophers to be able to resist against the expansion of Batiniyyah/Shiites, which was a religious and political danger.

**Key words:** Incoherence, Batiniyyah, authority, truth, criticism, takfir.

### Giriş

Bu makale Gazzâlî'nin, genelde Felâsife'yi özelde İslâm Filozofu İbn Sina'yı eleştirisindeki nihai hedefini anlamaya çalışmaktadır. Gazzâlî, Felâsife'ye yönelttiği eleştirilerin yanında daha birçok kişi, grup ve ekole eleştiri yöneltmiştir. Aslında Gazzâlî, her ne kadar hakikat araştırmasında siyasi kaygılardan bigane kalamamışsa da, eleştiriyi bir yöntem olarak kullanan ve hakikat arayışı çerçevesinde fikirleri burhan kriteriyle ölçmeyi metodoloji haline getiren büyük filozoflardan birisidir. Bu yöntemi talim öğretisine ve bu arada fıkha, tasavvufa, vs. uyguladığı gibi felsefî fikirlere de uygulamıştır. Acaba onun bu eleştirideki en nihai hedefi nedir? Onun eleştirileri Felsefenin -ki o zaman felsefe mecmûatu'l-ulûm anlamına gelmektedir- kendisi midir, filozofların otoritesi midir, bir takım filozofların belirli görüşleri midir yoksa şerre alet edilmeye müsait ve bilfiil kötüye alet edildiği düşünülen mevcut "meşşâî tarz felsefe"nin yöntem ve otoritesi midir? Gerçek hedef proje, bu felsefeyi Sünnileştirmek/Eş'arileştirmek suretiyle "asıl düşman" Şî/Bâtınî tehlikesinin karşısına konuşlandırmak şeklinde siyasi bir strateji midir?

Gazzâlî, asla sıradan bir âlim ve filozof değildir. O, din ilimlerindeki yetkinliği ve ifade gücüyle sıra dışı bir âlim olmasının yanı sıra devlet görevine kendini vermiş fakat bu görevden yorgun ve bitap düştüğünü ifade etmekten çekinmemiştir. Zira devlet görevi ile hakkın gereklerinin her zaman paralel gitmediğini tecrübe etmiştir. Onun olağanüstü âlim kişiliği, devlet adamlığıyla birleşmek suretiyle karşı koyulması güç bir otorite ortaya çıkmış, hatta yer yer bu "İslam'ın hücceti" algısına bile dönüşmüş ve yerleşmiştir. Hiç şüphesiz bu otoritenin tarihteki etkisi diğer otoritelerin etkisinden çok daha büyük olmuştur. Bu otoritenin deruhte edeceği temel görev ve bunun için belirlenen temel hedef, çok farklı adlarla da ifade edilen "Bâtınî-Şîî tehlike"sidir. İşte Hüccetu'l-İslâm İmam Gazzâlî, bu tehlikeyi bertaraf etmek için, hasmı barındırdığını ve hasma destek olduğunu düşündüğü bütün mihraklara karşı bir entelektüel savaş açmış zira kendisinden bunu hilafet makamı da talep etmiştir. Bu "ikincil düşman çemberi" o zaman için mevcut Felâsife'nin halk nazarındaki otoritesidir. Gazzâlî dinî ve siyasî tehlike olan Bâtınî yayılmacılığın, entelektüel anlamda karşı koyma bağlamında kendi dinî, siyasî ve ilmî imkânlarını harekete geçirerek, Felâsife ve onların otoritesini de yıkma ihtiyacı hissetmiştir.

### Gazâlî Öncesi Tehâfüt Geleneği

İslâm Düşüncesinin yapısını görebilmek için te'vil kavramı iyi bir temel ve kalkış noktası olacağı gibi İslâm felsefesinin omurgasını görmek ve özgünlüğünü anlamak için, hem içe yönelik hem dışa yönelik etkin bir şekilde

gerçekleştirilen ve daha sonra tehâfüt olarak adlandırılan eleştiri ve felsefi fikirleri tartışma geleneğine göz atmak gerekir.<sup>1</sup>

Öncelikle Tehâfüt kelime olarak, bir şeyin üzerine dikkatlice düşmek, bir yapının tutarı veya dayanağı olmadığı için birbiri üzerine çökmesi, tutarsızlık, dayanaksızlık, yıkılış, naivlik, bozukluk, çelişki vs. anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Tehâfütü'l-felâsife anlamı, felsefenin çürüklüğü değil, filozofların tutarsızlığı veya imhâsı -ki eserin Latince çeviri adı Destruction dur-, ya da çürütülmesi (Effondrement) demektir.<sup>3</sup> Etimolojik açıdan tehâfütün, zaten etkin bir şekilde var olan eleştiri (critique) ve felsefi fikirleri redd<sup>4</sup> geleneğini ifade etmek üzere kullanım kazandığı söylenebilir.<sup>5</sup> Burhana dayalı düşünmek demek düşüncüyü açık seçik bir şekilde sağlam ve kesin olan temele dayandırmak demektir. Tehâfüt denilen düşünsel devinim ise bu düşüncenin dayandırıldığı temelin sağlam ve kesin olmadığını göstermek demektir. İslâm filozofları kendilerinden önceki yabancı felsefeleri eleştirdikleri gibi birbirlerini de eleştirmişlerdir. Bu eleştiri yaparken dini ve onun dilini, kavramlarını, devleti ve onun kurumlarını da devreye sokma çabası ve aceleciliği yok denebilecek kadar az durumdadır. Bu yeniliği (bidat) belki zamanındaki menfi siyasi durumu kurtarmak için Gazzâlî (ö. 1111)'nin otoritesi ihdas etmiştir, denebilir. Bir anlamda eleştiri geleneği, aklın akli takviye etmesi ve desteklemesi iken, aklın akla karşı çıkması şekline dönüştürülmüştür.<sup>6</sup> Çünkü Gazzâlî benzeri, sadece ilmî değil aynı zamanda dinî ve siyasi sorumluluk üstlenenler tarafından, “olağanüstü durumlarda kin ortadan kalkar”<sup>7</sup> şeklinde düşünülmüştür. Yani filozoflara yöneltilecek olan eleştiri onlara olan kin ve düşmanlıktan değil

<sup>1</sup> Bu Problemlerle alakalı olarak bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1998, ss. 106-110; “İslam Düşüncesi Etkileşimi ve Etkisi”, (*İslam Düşüncesi Yazıları* içerisinde), Elis, Ankara 2004, ss. 9-37; Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, (“İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”), ss. 64-99; Cafer Sadık, “Yaran, İslam Felsefesinde Eklektizm Sorunu”, (*İslam Felsefesinin Sorunları* içerisinde), ss. 37-54; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera, İstanbul 2005; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, İstanbul 2008, ss. 39-53.

<sup>2</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, H. Bekir Karlığa Tercümesi (giriş), Çağrı yay., İstanbul 1981, s. 23.

<sup>3</sup> Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 121

<sup>4</sup> Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi felsefi akıma bir reddiye (*redd*) olarak tanımlamıştır. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012, s. 166.

<sup>5</sup> Kutluer, İlhan, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir, İstanbul 1987, s. 43.

<sup>6</sup> Olguner, F., *Fârâbî*, Ötüken, 3. Baskı, İstanbul 1999, s. 144.

<sup>7</sup> “*fe inde's-şedâidi tezhebu'l-ahgâd*”, Gazzâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), baskı Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrîk, 4. Baskı, s. 43.

onların bir şekilde asıl düşman olan Bâtınîlere entelektüel destek sağlaması söz konusu olduğu içindir.

Bu geleneğin Gazzâlî öncesinde daha faydalı, daha etkin ve daha yoğun uygulanmakta olduğu iddia edilebilir. Kur'an'ın imanla ilgili konuları tartışmaya açması, taklidi yerip düşünmeye ve hakikati araştırmaya özendirmesi, taklitle iman geçerli midir, kelâmî/felsefî tartışması, bunu göstermektedir. Gazzâlî'den önce metodik şüphe geliştirilmiş ve şüphe bilginin ilk ve gerekli şartı olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Bütün söylenenlere kulak vermek, hepsini anlamak ama en güzeline uymak<sup>9</sup> çabası teşvik edilmiştir. Oysa Gazzâlî'de değil fakat Gazzâlî'nin felsefî fikirleri eleştirisinden oluşan yanlış ve olumsuz bir etkiyle birlikte, körü körüne kabulden kurtulma ve imanın hakikatine erme çabası olarak değerlendirmemiz gereken felsefî görüşler kısırlanmıştır.<sup>10</sup> Tekfirin verimsizliğini ifade eden Gazzâlî'ye<sup>11</sup> rağmen tekfir yoğunlaşmış ve dinî, siyasî ve kişisel bütün otoriteler kullanılarak tek tip düşünce dikte edilmeye çalışılmış ve içtihat kapısı kapatılmıştır. Herhalde İbn Teymiyye (ö. 1328)'nin selefcî çıkışı da, Gazzâlî'nin Gazalî'ye rağmen anlaşılmasına, tarihsel Gazzâlî'den farklı bir Gazzâlî ortaya koyulmasına sebep olmuştur, denebilir. İbn Teymiyye de Selefcilik yapan diğer birçok âlimde bilerek veya bilmeyerek "Gazalîcilik" inşasında görev almışlardır.

Gazzâlî öncesinde ki konuları felsefî olarak ele alma ve tartışma geleneğine kısaca göz atacak olursak; ilk önce Ali b. Ebî Tâlib (ö. 661)'in Haricîler ile "vaad ve vaîd" konularında, Kaderîler ile "meşîet, istitâat ve kader" konusundaki münazaralarını ve Abdullah b. Ömer (ö. 692)'in Mabed el-Cühenî (ö. 699)'nin "kader" anlayışına getirdiği reddiyeyi anabiliriz.<sup>12</sup> Bu fikirleri

<sup>8</sup> Şüpheyi metot olarak kullanan ve "elli şüphe bir kesinlikten daha hayırlıdır", düsturunu ileri süren Mu'tezile'nin, Gazalî öncesi bir geleneğin oluşturucuları olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bkz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV., s. 50; Çubukçu, İbrahim A., *Gazalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 10.

<sup>9</sup> Zümer, 39/18.

<sup>10</sup> Arnaldez, Roger, "İslamda Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", (*İslam Felsefesi Üzerine* içerisinde) çev. Ahmet Arslan, ss. 46-63; Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, ss. 60-68.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, (*İman Küfür Sınırı*, içerisinde Süleyman Dünya), çev. Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992, ss. 169-175.

<sup>12</sup> Eleştiri ve reddiye bağlamında değerlendirilebilecek eserlerden örnekler: Ömer b. Abdilaziz (ö. 720)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Zeyd b. Ali Zeynulâbidîn (ö. 719)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Cafer b. Muhammed es-Sadık (ö. 765)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*, *Kitabu'r-Reddi ale'l Havâric* ve *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Ğulâti mine'r-Revâfid*'i, Ebû Hanîfe (ö. 767)'nin *Fıkhü'l-Ekber* olarak adlandırılan *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, İmam Şâfi'î (ö. 819)'nin, *Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Reddu ale'l-Berâhime* ve *er-Reddu ala ehli'l-Ehvâ* adlı eserleri ki Bağdadî<sup>12</sup> O'nu İmam-ı A'zam'dan sonra ikinci mütekelkim kabul eder<sup>12</sup> ve usul ilminde ilk ve en büyük İslam filozofudur,<sup>12</sup> Maturîdî'nin, *er-Redd ale'l-*

reddiye geleneği aralıksız olarak Gazzâlî dönemine kadar sürmüş ve Gazzâlî sonrasında da devam etmiştir.<sup>13</sup> Yani felsefî konuları ele alma ve onlara karşı reddiye ortaya koyma ta öteden beri var olan bir gelenektir.

Ayrıca dışa yönelik eleştiriye örnek olması bakımından Fârâbî (ö. 950 m.), Pithagoras, Aristippe, Aristifüs, Epikür, Diogenes ve Firon'u; Şüpheciliği, Stoa felsefesini eleştirmiştir. Zekeriyya er-Razî (ö. 925), daha sonraki dönemlerde Dâvûdu'l-Kayserî (ö. 1350) Aristo fizik ve metafiziğini eleştirmiştir.<sup>14</sup> Belki bunların hepsinden daha önemli olarak hatırlanması gereken, Gazzâlî'nin din dilini ve devlet otoritesini kullanarak eleştirdiği Fârâbî ve İbn Sîna (ö.1037 m.)'da "Doğu felsefesi"ni (Hikmetu'l-Meşrikiye) kurma düşüncesinin olması, felsefede otorite tanıdıkları Aristo ve Eflatun'a rağmen özgün felsefe kurma çabaları, bu eleştiri zihniyetinin daha doğrusu adı henüz verilmemiş tehâfüt geleneğinin ve özgün felsefî düşüncenin bir sonucudur.<sup>15</sup>

### Gazâlî ve Sonrası Tehâfüt Geleneğinin Durumu

Yukarıda işaret etmiş olduğumuz bu gelenek Gazâlî'yle birlikte yeni bir isim almıştır, denebilir. Gazzâlî'den önce de hadisçiler ve fıkıhçılar gibi, felsefeyi bidat ve faydasız ilim kavramı altına alarak kıyasıya eleştiren ve filozofları küfürle itham edenler olmuştur<sup>16</sup> fakat bir dönüm noktası

---

*Karâmita, Reddu Usûli'l-Hamse li Ebî Muhammed Bahilî, Reddu Evâli Edille li'l-Ka'bi, Reddu Tehzibi'l-Cedel li'l-Ka'bi, Reddu Kitabi'l-İmâme li ba'di'r-Revâfid ve Beyân-u Vehmi'l-Mu'tezile* gibi eserleri, Ebû Bekir Zekeriyya er-Razî'nin *er-Reddu ale'l-Mu'tezile*'si, Bakıllanî'nin, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide ve'l-Muattıla vel-Havâric ve'l-Mu'tezile*'si, Kindî'nin, *Risâletu'r-Redd alâ delâli'l-Mülhidîn*'i, Fârâbî'nin *Kitabu'r-Redd ale'r-Ravendi*'si ve *Kitabu'r-Redd ale'r-Razî*'si, İbn Sîna'nın, *Ecvibe ala Mesâili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî, Risale fi'r-Redd ile's-Şeyh Ebi'l-Farac İbn Tayyib, İsbatu'n-Nübüvveti ve Te'vil-u Rumûzihim ve Emsâlihim*, gibi eserleri, İbn Râvendî'nin *Fazâihu'l-Mu'tezile*'si Câhız'ın *Fezâilu'l-Mu'tezile*'si, Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisarı* gibi daha bir çok eser sayılabilir. Bkz. Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, s. 363 vd.

<sup>13</sup> İbn Sîna'nın *el-İşârât*'ına önemli ve ilk eleştirilerden biri Şerefuddîn el-Mesudî (ö. 1186)'ye ait *eş-Şukuk ve's-Şübeh ale'l-İşârât* adlı eserdir. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 111.

<sup>14</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, a.g.e., s.109.

<sup>15</sup> Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. Baskı, İstanbul 2001, (ss. 55-89), s. 61. Bu konu için ayrıca bkz. Nallino, C. A., "Muhâveretu'l-Müslimîn İcâd Felsefeti's-Şarkıyye", Arb. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yünânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Kahire 1965, ss. 245-296.

<sup>16</sup> Gazâlî öncesi tekfirle alakalı olarak, Mu'tezilî Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın, tartışmalı kelâmî meselelerle alakalı olarak Mu'tezile'nin fikirlerini ve yaklaşımlarını paylaşmayanları küfürle itham etmesi meşhurdur. Bkz. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 175, 176.

oluşturamamışlardır. Bunun nedeni İmam Gazzâlî'nin mücadelesinin hilafetin ve devletin projesinin bir parçası olmasının yanında,<sup>17</sup> karşı koyulamaz dinî otoritesidir. Nizâmiye Medreselerinin kurulup Gazzâlî'nin rektör atandığı yıllarda (484/1091), İslam dünyasında yaygınlaşan Şîî düşünce ve Bâtinî hareketler asla göz ardı edilmemelidir.<sup>18</sup> Her ne kadar kendisi daha sonraları bu görevden yorulduğunu ve memnun kalmadığını ifade etse de<sup>19</sup> hatta “hiçbir yöneticiye gitmemeye, hiçbir yöneticiden para almamaya ve hiçbir yöneticinin devletle ilgili tartışmalarına katılmamaya”, yemin etse de,<sup>20</sup> başta Hasan Sabbah'ın emriyle cinayetler işleyenlerle ve Ezher Şiasıyla entelektüel anlamda rekabet etmek ve böylece Eş'ariliği hâkim kılmak için<sup>21</sup> devlet tarafından görevlendirilmiş<sup>22</sup> ve pişmanlık duyduğu bu görevi uzun süre yapmıştır. Bu iş

---

Gazzâlî öncesi felsefe eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, ss. 23-51.

<sup>17</sup> Deniz, “Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü,” (*İFT*. içerisinde), s. 424.

<sup>18</sup> Okumuşlar, Muhiddin, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Yeri,” *marife*, yıl. 8, say. 1, bahar 2008, s. 137-148, s. 139. İsmaililer tarafından 874'te İran körfezinin güneyinde kurulan Karmati Devleti, bir süre sonra Bağdat ve tüm Mezopotamya'yı kontrol eder hale gelmiş ve Bağdat'ı ele geçiremediği de Abbasi halifelerinin etkinliklerini kırılabildiği. Karmatiler, İsmaili inancın yayılmasına büyük gayret sarf etmekteydiler. Ancak, mehdî inancına dayanan devletleri, iktidarın farklı mehdîlerce paylaşılması nedeniyle dağılmıştır. Bu arada diğer bir İsmaili topluluk, 909'da Tunus'ta Fatimi Devletini kurup Kuzey Afrika'da inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu amaçla Mısır'da el-Ezher'i inşa etmişler ve burada ilmi çalışmalarını yaygınlaştırmışlardır. Karmatilerin ardından bir başka İsmaili grup olan Büveyhiler, 945 yılında Bağdat'ı ele geçirip İran'ın orta ve güneyini, Irak ve Umman'ı içine alan bir devlet kurdular. Yönetimleri altında Abbasi halifelerinin hiçbir yetkisi kalmadı. Kerbela ve Necef çevresindeki Şii şenlikleri bu dönemde ihdas edildi. Böyle bir ortamda Abbasi yönetimi, 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den, Büveyhi Devletinin hâkimiyetine karşı yardım istemiş ve böylece Selçuklular Bağdat'a gelmişler ve Şii Büveyhi iktidarına son vermişlerdir. Daha sonra da Halep, Şam ve Kudüs'e düzenlenen seferlerle İsmaililer'in gücü kırılmıştır. Okumuşlar, age, s. 139,140; Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1998.

<sup>19</sup> Deniz, “Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü,” (*İFT*. içerisinde), s. 424.

<sup>20</sup> Bu yemin, 1095 da Bağdat'tan ayrılmasıyla sonuçlanan olaylar neticesinde, 1096 da el-Halil'de ettiği yemindir. Daha fazla bilgi için bkz. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24,25,51. Ayrıca bkz. Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet*, TDV., Ankara 1995, s. 8

<sup>21</sup> Deniz, age., s. 435.

<sup>22</sup> Deniz, age., s. 424.

kendini iyice kaptırmış olmalı ki daha sonraları bu görevin kendisini yorduğunu ve buna karşı duyduğu isteksizliği ifade etmiştir.<sup>23</sup>

Aslında Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü bir filozofun başka bir filozofu eleştirisi bağlamında değerlendirilmeliydi.<sup>24</sup> Fakat öyle olmadı, çünkü Gazzâlî öncesi eleştirilerden Gazâlî'nin eleştirisinin temel üç farkından bahsedilebilir: Birincisi Gazzâlî öncesinde filozof ve mütekelimler birbirlerini felsefî ve ilmî cihetten eleştirirlerken Gazzâlî din dilini dolayısıyla dini otoriteyi işin içine katmıştır. Sık sık ayetlere atıfta bulunması felsefeyle dini karşıt şeylermiş konumuna sürüklemiştir.<sup>25</sup>

İkincisi bu ilmî ve felsefî cihet yanında Gazâlî'nin devlet adına ve onun otoritesiyle beraber saldırmış olmasıdır. Kendi zamanındaki Ümmetin durumunun vahametini gören Gazzâlî bu duruma engel olmanın devlet otoritesiyle mümkün olacağını düşünmüş, “(...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannetmiş”,<sup>26</sup> devletin Bâtînlîğe karşı yürüttüğü siyasetin entelektüel planında görev yapmıştır.

Üçüncüsü de hem dinî hem de siyasi/millî otoriteyi arkasına alan Gazzâlî bu iki otoriteyi kendi din ilimlerindeki otoritesiyle ve ifade gücüyle birleştirmek suretiyle, eşi görülmemiş bir saldırı kudretini doğurmuş ve “belirli filozofların (Felâsife) belirli alanlardaki bazı görüşlerinin tutarsızlığı” eleştirisi bağlamındaki ince ayırım, genel anlamda felsefî fikirleri eleştiri şekline dönüşerek yeni bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu da kendisinden sonra gelenlerin gerçeği görmelerini bir anlamda engellemiştir. Bu otoriter gücün ortaya çıkardığı eleştirel saldırı karşısında, özel haklı eleştirinin genele yayılmasıyla, bizzat Gazzâlî'nin kendisi ve onun belirlediği hedefler devre dışı kalmış, bu hengâmede ilk kurban olanlardan birisi Gazzâlî'nin kendine özgün düşüncesi ve sîret-i felsefîyesi olmuştur. Gazzâlî'ye karşı bir “Gazzâlîcilik” ve zamanla “Kadızaâde zihniyeti” ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup> Böylece Gazzâlî'de, belirli

<sup>23</sup> “Eğer halkı kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamane insanlarının (başta yöneticilerin) hepsi sana düşman olurlar. (...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannediyordum. Ancak daha sonraları hakkı delille ortaya koymaktan aciz olduğumu bahane ederek kendi kendime uzlete devam etmeyi kararlaştırdım.” Bkz. Deniz, age., s. 424.

<sup>24</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

<sup>25</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 116.

<sup>26</sup> Bkz. Deniz, age., s. 424.

<sup>27</sup> Kadızâdeliler Hareketi, 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Şeriat eksenli bir reform teşebbüsüdür. Aşağıdaki beyitin, bu anlayışın felsefeye bakışını yansıtacağını düşünüyorum:

*Kelâm-ı felsefe fülse değer mi, ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?*

*Mantukiler ölürse gam değil, zira anlar ehl-i iman değil.*

filozofların belirli bir takım görüşlerini eleştirme durumu, felsefenin geneline sirayet etmiş zamanla belirli filozoflara düşmanlık, felsefe düşmanlığına dönüşmüştür.

### **Birincil Hedef Bâtınîlik**

Gazzâlî'nin belirlediği birincil hasım çemberi, Bâtınîlik'tir ve onun Felâsifeyi eleştirisi, en azından bir yoruma göre, Batınî gurupların dinî davet ve siyasî faaliyetlerine engel olmak içindir. Zira Gazzâlî, Bâtınîlerin ileri sürdükleri görüşlerin temelinde de Felâsife'nin öne sürdükleri önermelerin yattığını düşünüyordu. Bâtınîlere karşı yazdığı Fedâihu'l-Bâtıniyye adlı eserinde Felâsifeyi tenkit ederken mealen diyordu ki, "siz filozoflar, bu sünî gelenek düşmanı Bâtınîlere teorik lojistik sağlıyorsunuz. Yani onların Sünî düşüncesinin aleyhine kullanabilecekleri bir takım teoriler sunuyorsunuz; kısacası onlara lojistik destek vermiş oluyorsunuz."<sup>28</sup> Biz, Kavâsimu'l-Bâtıniyye, Kıstâsu'l-Müstakîm, özellikle Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fedâilu'l-Mustazhiriyye adlı eserler Gazzâlî'ye halîfelîğin görevlendirilmesiyle yazdırılmıştır.<sup>29</sup> Bunun anlamı hem siyaset<sup>30</sup> yani Selçuklu idaresi hem de bütün sünî Müslümanların birliğini temsil eden makam (hilâfet) bu projeyi hazırlamıştır. Ferid Cebr, Gazzâlî'nin hemen tüm düşüncesinin gelişimini, onun Bâtınîlik karşıtı tartışmalarıyla yorumlaması, her ne kadar bir nevi aşırılık olarak görülse bile<sup>31</sup> bu bakış açısının önemi büyüktür. Bu tez basit görülebilir, ancak Gazzâlî'nin İsmâîlîliği, Sünî İslâm için hem politik hem de doktrinsel açıdan yegâne iç tehlike gördüğü de doğrudur. Bu nedenle o birçok eserini İsmâîlîliği çürütmek üzere yazmıştır.<sup>32</sup>

İslam Filozoflarının Gazzâlî'nin yıkıcı eleştirilerinden payını almalarının sebebi, İsmâîlî daîlerin davet hareketinde filozoflardan faydalanmaları gerçeğidir. Felsefe davetçinin elinde insanları aldatmak için bir tuzağa dönüşmüştür ve Gazzâlî bunun farkındadır. O Fedâihu'l-Bâtıniyye'de filozoflardan, düalistlerden ve din konusunda yolunu şaşırılmış mühlitlerden bir

---

Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar, "Kadıızâdeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şeriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü," *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebî*, s. 43-57.

<sup>28</sup> Terkan, Fehrullah, "Tanrı ve Cüzilere Dair Bilgisi", *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 89.

<sup>29</sup> Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70.

<sup>30</sup> Fakat devlet erkânı anlamında siyasetin bu projeye bir bütün olarak katılmadığı düşünülebilir. Zira Sultan Melikşah garip bir şekilde Nizânu'l-Mülk'ün uzun bir süre hasmı olan ve gizli bir İsmâîlî olduğu söylenen Tâcu'l-Mülk'ü vezir tayin etmiştir. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70,72.

<sup>31</sup> Watt, W. M., *The Study of al-Ghazali*, Leiden E. J. Brill, 1948,2001, ss. 121-131, s. 127.

<sup>32</sup> Watt, W. Montgomery, *Gazzâlî ile İlgili Bazı İncelemeler*, çev. M.S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 208. Ayrıca bkz. Massimo Campanini, *Gazali*, (IFT. İçerisinde) c. I. S. 310.



topluluğu, onların tuzaklarına düşülmesinin ve davetlerinin başarılı olmasının nedeni olarak zikretmiştir.<sup>33</sup> Bu gürûh, Şeriatın şuradan buradan derlenmiş kanunlar olduğunu, mucizelerin göz boyayan yaldızlı yalanlar olduğuna inanırlar. Bunlar kesenin ağzının açıldığını görünce derhal yardımlarına koştuklarını ve onların lehinde halkı aldatmada kullanacakları şüpheler ürettiklerini mantık kaidelerini ve cedel yollarını öğrettiklerini ifade eder.<sup>34</sup> Bütün bunlar bize en fazla Fârâbî ve İbn Sîna gibi ilahî filozofların, Bâtînî'lerin bu telbîs faaliyetleri ve onların kurdukları bu tuzaklara alet kılındıklarını gösterecektir.

Zira Gazzâlî felsefe araştırmaları esnasında, Halife Müstencid'in (555/1160) özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiği İhvân-ı Safa Risâleleri'ni<sup>35</sup> tetkik etmiş<sup>36</sup> ve Bâtînî gurupların fikri köklerinin Fârâbî ve İbn Sîna'ya dayandırıldığını görmüştür. İbn Sîna'nın kendisi bile babası ve kardeşi için, Mısırlıların propagandasını yapan kimselere kulak verenlerden sayılırlardı ve İsmâîlî oldukları kabul edilirdi, benim hiç kafam almazdı ama beni de çağırırlardı, demektedir.<sup>37</sup> Gazzâlî bütün bunlardan hareketle İbn Sîna'yı Bâtînîlerin fikrî kaynağı saymıştır. Fakat o asırlarda en büyük dinî ve millî/siyasî iç tehlike Bâtînîler'dir. Bâtînîlerin ve Haçlıların dış dünyada ortaya çıkardıkları huzursuzluklar, Gazzâlî'nin iç dünyasını bozmuştur. Fitrî merakı ve kendi ifadesiyle "hakikatleri anlamaya olan susamışlığı" onu dini ve fikrî akımlarla karşı karşıya getirmiştir.<sup>38</sup> Bütün bunlarla birlikte onun hakikat arayışında, hilafet ve onun talep ve yönlendirmeleri, hedef belirlemeleri de işin içine karışmıştır.

Gazzâlî bir yerde şöyle demektedir: "Aptal ve ahmak kişilerden bir grup vardır ki ahiret işlerinde kuşku ve kuruntu doludurlar. Ahireti inkâr etmişlerdir. Cennet ve Cehennem anlatmaktan maksat halkı ıslah etmeye çalışmaktır (!)"<sup>39</sup> derler. Gazzâlî bununla Felâsife'yi kastediyor olamaz zira devamında, "Şeriata uyup ibadet etmeyi ahmaklıkla eşit tutarlar," demektedir ki bunlar tamamıyla Bâtînîler'in özellikleridir. el-Munkiz ve el-Müstazhirî adlı eserlerinde, "yükümlülüklerin bâtinî anlamlarını kavrayanlar için artık şer'î bağlar çözülür ve amelî yükümlülükler düşer," diyen Bâtînîleri Tanrı-tanımayan Senevîlik ve Mecûsîlerden alınmış küfür olarak eleştirir; buradan hareketle onların temel dinî

<sup>33</sup> Gazâlî, *Bâtiniliğin İcyüzü*, çev. Avni İlhan, TDV. Yay. Ankara 1993, s. 22.

<sup>34</sup> Gazâlî, *Bâtiniliğin İcyüzü*, s. 22.

<sup>35</sup> Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İstanbul 1994, c. I, s. 253.

<sup>36</sup> Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, H. Bekir Karlığa tercümesi, (giriş), s. 26.

<sup>37</sup> Dimitri Gutas, İbn Sîna'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 13-14.

<sup>38</sup> Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, s. 7.

<sup>39</sup> Gazâlî, *Kimyay-ı Saadet*, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397, s. 57.

ve ahlakî yükümlülükleri hatta ahireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkar ettiklerini söyler.<sup>40</sup> Cennet dünyadaki her çeşit lezzetten faydalanmaktır. Bu da imamın Bâtınî öğretileriyle kemale ermiş ve dolayısıyla kendilerinden amelî teklifler sakıt olmuş olanlara mahsustur. Cehennem de amelî tekliflere itaat ve riayet etmektir. Bu ise Bâtınî öğretilerle kemale ermeyenlere mahsustur.<sup>41</sup>

Gazzâlî'nin Bâtınî gruplara yönelik eleştirilerinde, filozofları içine alan bir takım yüzeysel benzerlikler var olabilir. Aslında birazda onların öğretilerinin maksatlarını ve özünü ya iyi anlamadığı, - zira İbn Rüş, Gazzâlî'nin felsefeyi temel ilkeleriyle okumadığını, ancak İbn Sina'nın sözleriyle biraz felsefe mütalaa ettiğini söyler,<sup>42</sup> - ya da bu öğretilerin Bâtınîlere kaynaklık ediyor olması bağlamında eleştiriye siyaseten uygun bulduğu da söylenebilir. Eğer Fârâbî, İbn Sina vb. İslam filozofları söz konusu ise en az Gazzâlî'nin kendisi kadar islamî hassasiyeti olan kişiler söz konusu olduğu varsayılabilir. Zira İbn Sina'nın, Buhârâ'nın önde gelen âlimlerinden, Hanefî fıkıhçısı İsmâil ez-Zâhit'ten ders aldığı ve Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>43</sup> Fârâbî'nin de metafizik meselelerle ilgilenen Merv mektebine mensup olduğu, kırk yaşına kadar Türkistan'da Ebû Hanîfe fikhıyla yüksek seviyeden ilgilendiği hatta bir süre kadılık yaptığı söylenir.<sup>44</sup>

Asıl hedefin felsefe değil Batınîlik olabileceğiyle alakalı olarak Bağdadî (ö. 1037)'nin el-Fark beyne'l-Fırak'ında önemli bir kayıt bulunmaktadır. Bâtınîlerin asıl hedeflerinin İran Mecusiliğini mi, Harran Sabiliğini mi yoksa zındık Dehrîliği mi yaymak olduğu konusu tartışılırken, onların asıl maksatlarının Allah'ın varlığını ve ahreti inkâr eden Dehrîlik olduğunu ifade eder. Bunun delili olarak da onların es-Siyâsetu ve'l-Belâğu'l-Ekîd ve'n-Nâmûsu'l-A'zam adlı mütercem kitaplarında okuduğu, Ubeydullah b. Hüseyin Kayravanî'nin Süleyman b. Hasen b. Saîd el-Cennâbî'ye tavsiyelerini içeren mektubundaki şu talimatlarıdır:

“İnsanlara yaklaşı bilmek için ilgi duyduğu şeylere davet et, her birinde sen onlardan biriymişsin gibi kuruntu uyandır, avlayabileceğini hissedersen ona açıl, eğer felsefeyle hedefine ulaşacaksan ona sahip ol, zira biz Filozofları aileden sayıp çığırkanlıklarını yapmakla çokça nemalanabiliriz; onlar bizim

<sup>40</sup> Çağırıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, dem, İstanbul 2006, s. 265.

<sup>41</sup> Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1976, s. 43. Sunar'ın ifadesine göre Bâtınîlerin kozmogonileri Sâbiyye kozmogonisinin aynısıdır. (Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 43). Bu, Câbirî benzeri yazarların İslam Filozoflarını Sâbiî olmakla suçlaması düşünülecek olursa daha bir anlam kazanacaktır. (Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000, s. 150 ve devamı.)

<sup>42</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 278.

<sup>43</sup> Gutas, a.g.e., s. 18-26.

<sup>44</sup> Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 153.

dayanaklarımız, yaşam kaynağımız ve tutanaklarımızdır. (fe 'ale'l-Felâsifeti mu'avvelunâ<sup>45</sup>) Bizler ve onlar peygamberlerin kanunlarını reddetme, âlemin öncesizliği, yeniden dirilme vs. konularda beraberiz".<sup>46</sup>

Demek ki Bâtînî gruplar, İslam filozoflarını kendilerinden gösterme çabası içerisine giriyorlar ve onlara itimat ediyorlar. Filozofların bu üç konuyla alakalı görüşleri biraz dikkatsiz ve biraz art niyetle okunacak olursa, bu fikirlerin Batınîlerin görüşleriyle aynı kapıya çıktığı düşünülebilir. Fakat İbn Sina'nın nefis ve nübüvvet<sup>47</sup> anlayışının, Gazzâlî'nin nübüvvet nazariyesi üzerindeki etkisi<sup>48</sup> ve dahası İslam filozoflarının nübüvvetin ıspatı için verdikleri gayret göz önüne alınacak olursa bunun böyle olmadığı ortaya çıkacaktır. Şayet Fedâihu'l-Bâtiniyye'nin meadla ilgili kısmı ile Tehâfütü'l-Felâsife'nin cismânî haşirle ilgili kısmı karşılaştırılacak olursa bu daha açık bir şekilde görülecektir.<sup>49</sup> Hiç şüphesiz onlar İslâm devletinde ve Müslüman toplum içerisinde Yunan filozoflarına itimat edip nemalanamazlardı. Yapabilecekleri en makul şey, İbn Sina gibi bir otoriteyi, kendilerini hedeflerine taşıyacak görüşlerinden hareketle kullanmak ve onları kendilerinden biriymiş gibi göstererek onların otoriteleriyle iş yapmak olacaktır. Asıl Gazzâlî'nin telbîs dediği budur. Telbîs, ayıp ve kusura elbise giydirip iyi göstermektir. Hile ve aldatma demektir ve Bâtînî tuzakların en önemli basamağıdır.<sup>50</sup>

Anılan kitapta âlemin kîdemi ve yeniden dirilişin zikredilmiş olması ve Gazzâlî'nin bu konularda Filozofları tekfir etmiş olması manidardır. Öyleyse Gazzâlî'nin İslam felsefesine öldürücü darbeyi vurduğu yaygın fakat aceleci bir genellemedir<sup>51</sup> ve bu haliyle doğru olmasa gerektir, zira o bu sahnede İbn Sina'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır. O tıpkı Şihabuddîn Sühreverdî (ö. 1191) gibidir. Halep'li Sühreverdî İbn Sinacı düşüncenin ihtiva

<sup>45</sup> Avl, haktan sapmak, geçim sağlamak, çılglık atmak, güvenmek, itimat etmek, dayanmak vs. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla Filozofları aileden kabul etmek ve böylece haktan saptırmada onları kullanmak anlamını ve maksadını içermektedir.

<sup>46</sup> Bağdadî, a.g.e., s. 297, 298.

<sup>47</sup> Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 122-124.

<sup>48</sup> Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24.

<sup>49</sup> Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", (*Gazali Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya), Küre yay., İstanbul 2012, s. 166. Yalnız burada sivrisinek olarak düşünülen Bâtînî dâiler için Felâsife'nin eserlerinin batakılık olarak lanse edilmesi bu gün de Gazzâlî'yi değil fakat "Gazalici" anlayışı önplana çıkarmak olacaktır. İslam filozofları hem kelamcılar, hem sûfiler, hem de Bâtînîler için, gerektiğinde sinek de üreyebilen verimli "sulak bir arazi" olarak görülmelidir.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Bâtîniğin İçyüzü*, s. 19.

<sup>51</sup> Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 21. Ayrıca bkz. Pienes, Shlomo, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture* 11, s. 80-82.

ettiklerini nasıl muayyen bir sahada geliştirmiş ve gerçekleştirmiş ise Gazzâlî'de aynı düşüncenin muhtevasını başka bir sahada hâkim kılmaya çalışmıştır.<sup>52</sup>

Gazzâlî'nin eserlerinden, onun Felâsife'ye hücumunda asıl hedefin Bâtınîlik olabileceğine yönelik tezimizi destekler mahiyette ifadeler bulmak mümkün olduğu gibi kendi döneminde ve daha sonra yaşamış olan âlimlerin ifadelerinden de kanıtlar da bulmak mümkündür. Kadı Ebû Bekir İbn Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri bunlardandır. Ebû Bekir İbn Arabî'ye göre Gazzâlî felsefeden hiç kopmamıştır ve onlardan çok faydalanmıştır. Bu hücumlar sadece görünürde yaralamak amacını gütmektedir. Gerçek maksadı felsefeyi dine yaklaştırmak ve bu suretle felsefenin, (Şîî İslam'ın tekelinden kurtarıp) Sünnî İslam telakkisinde kabul edilebilir bir olgu olmasını sağlamaktır. Felsefe ve mantık terminolojisinde yaptığı değişiklikler de buna hizmet etmektedir. Din ehlini felsefeden asla koparmaya çalışmamış, tam tersine bunu onların nezdinde kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır.<sup>53</sup> Zira bir taraftan Gazzâlî, İbn Sînâ'nın metafizik ve psikolojiyle alakalı görüşlerinin keskin bir eleştirmeni olarak anılmakla birlikte aynı zamanda o İbn Sînâ'nın bir çok felsefî görüşünü de benimsemiştir. Ama onu Eş'arîliğin vesileci bakış açısıyla yorumladıktan ve kendi kelâmî görüşleriyle tutarlı hale getirdikten sonra benimsemiştir.<sup>54</sup> Bu asıl saldırının hedefinin Felâsife olmadığını gösterir.

Griffel, "Gazzâlî'nin aslında felsefî geleneğin İslam kelâmı içerisinde tabileşmesine bilfiil katkı sağlayan ilk İslâm kelamcısıdır", der.<sup>55</sup> İşte İbn Teymiyye'ye göre de Gazzâlî'nin asıl hedefi felsefeyi ortadan kaldırmak değildi fakat filozofların bütün görüşlerine de sarılmak değildi. Hedefi kelâmcılarla filozofları bir birine yaklaştırmaktı. Gazzâlî kendine özgü felsefeyi asla terk etmemiş belki kabul göreceğini düşündüğü felsefeyi benimsemiştir.<sup>56</sup> O, burhan iddiasıyla felsefeyi tekellerine alan ve bir şekilde Bâtınîlikle aynı paydada olduğu düşünülen Meşşâî tarz felsefenin haksız ve kötüye kullanılan otoritesini yıkmak istemiştir. Griffel, Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki eserlerine ilişkin bütüncül bir çalışmanın, onun ontoloji, insan nefsi ve nübüvvete dair görüşlerinin İbn Sina tarafından şekillendirilmiş olduğundan şüphe etmeyecektir, der.<sup>57</sup> Endülüslü Ebu'l Velid et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve aslen doğu Tunuslu, Sicilya/Mazzera doğumlu, Eş'arî Mâlikî âlim Ebû Abdillâh

<sup>52</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasimiz ve Biz*, s. 120.

<sup>53</sup> Bedevî, A. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002, s. 198.

<sup>54</sup> Marmura, Michael E., "Gazalî", *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson-Richard C. Taylor, tercüme Cüneyt Kaya, 3. Baskı, Küre, İstanbul 2008, s. 151.

<sup>55</sup> Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 23.

<sup>56</sup> Bedevî, age., s.198-199.

<sup>57</sup> Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24. Ayrıca Hanefî ulemânın Gazalî hakkındaki Sultan Sencer'e şikâyetleri için bkz. age. s. 100.

Mâzerî ez-Zekî (ö. 1116-7)'de benzer görüşleri ifade ederler. Her iki muhalifte Gazzâlî'nin sûfilîğe yönelmesinden sonra yazdığı eserlerinde tasavvuf ve felsefenin tehlikeli ve yoldan çıkarıcı bir karışımını görmektedirler. Hatta o, her iki disiplinde de tam bir talebe olarak görülmektedir. et-Turtûşî, Merâkî'l-Ârifîn adlı kayıp eserinde şunları kaydeder:

“Tasavvuf yolunu takip edenler Tûs'lu bu adamın eserlerinden çok büyük zarar görürler. O sufileri taklit eder, fakat onların doktrinlerine bağlı kalmaz; onların doktrinleri ile filozofların doktrinlerini halkı hataya düşürecek ölçüde (telbîs) biri birine karıştırır. Ancak şunu ifade edeyim ki, onun felsefî kapasitesi sınırlıydı ve o, Mekâsîd'da naklettiği felsefesinde ve Mi'yârü'l-İlm'de naklettiği mantığında Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı taklit etti; ancak o, onun seviyesine ulaşamadı”.<sup>58</sup> Burada görüldüğü üzere Gazzâlî'de telbîs ve teşkikle itham edilmektedir ki bunun doğru olmadığı aşîkârdır.<sup>59</sup>

<sup>58</sup>Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 106; ayrıca bkz. Lisânuddîn İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fî ahbari Garnata*, III, Kahire 1975, s. 267. Ayrıca Frank'ın Gazzâlî'yi, Tanrının fâil-i muhtâr olduğunu yazmasının aldatıcı olduğunu ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 30; Frank, Richard M., *Creation and the Cosmic System al-Ghazâlî and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter 1992, s. 59.

<sup>59</sup>Biz burada normalde işletilen mantıkla Gazâlî'nin de benzeri itham ve hücumlara maruz kalabileceğini düşünüyoruz. Örneğin Gazâlî'nin, *İhyâ* adlı eserinin “*tevhid ve tevekkül*” bölümünde yakın bir ifadeyle verdiği “*imkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur,*” (*leyse fi'l imkân ebda' mimmâ kân*) dediği meşhurdur.<sup>59</sup> (Gazzâlî'nin, temelde *İhyâ* ve *İmlâ* adlı eserlerinde yer verdiği ve daha sonra “*Leyse fi'l-imkân ebda'u mimmâ kân* = Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir” şeklinde formüle edilen ifadesi hakkında bkz. Cüneyt Kaya, *Daha Mükemmel Bir Alem Varolabilir mi? “Leyse Fi'l-İmkân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar*, Divan İlmî Araştırmalar, sy. 16, 2004/1, ss. 239-249, s. 242; Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012, s. 362.) Kendisinin içteki niyetine ve güttüğü yüce hedeflere bakmaksızın eleştirilerek Gazâlî'nin de filozofların bazı sözlerini taşıdığı noktaya taşınabilir. Semhudi'nin *İzâhu'l-Beyân* adlı eserinde aktardığına göre Malikî kadısı İskenderiyeli Ahmet b. Müneyyir, O'nun bu ifadesinin Tanrı'nın zâtının gereği (*tabî bir zorunlulukla*) yarattığını iddia eden filozofların doktriniyle uygunluk arz ettiğini düşünür. Yani O, bizzât kendi zâtıyla ve yalnızca en iyi olanı yaratabilir.<sup>59</sup> (Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 114.) Yine Gazâlî, “*el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*” adlı kendisine nispet edilen eserinde, âlemi, ay-altı âlem ve ay-üstü âlem diye ikiye ayırır;<sup>59</sup> (Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3.) âlemin, şehâdet, melekût ve ceberût âlemi şeklinde üçe ayrıldığını, melekût âleminde, nefisler ruhlar ve semavî akılların bulunduğunu, bu âlemin aynı zamanda melekler âlemi demek olduğunu ve şehâdet âlemine nispetle bu âlemin *sonsuz* olduğunu ifade eder.<sup>59</sup> (Bolay, S.H., *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB., İstanbul 1993, s. 207; Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3; Gazâlî, *İhyâ*, II. S. 20; *Erbâin*, s. 267.) Bu âlemde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşeri ruhlarla nurlar taşan,

Gazzâlî, felsefeye giriş demek olan mantığı Fârâbî'den alıp kabul ettirdiği gibi, tasavvufu şer'î naslarla uzlaşmayacak yönlerini yıkmaya çalıştığı gibi, felsefeyi de aynı şekilde kelâmla barışık hale getirmeye çalışmıştır. Ama şu bir gerçek ki, felsefeyi yıkacak olan da yapacak olan da İbn Sîna'dan hareket etmiştir. Fârâbî ve İbn Sîna'ya fikir hücumunda bulunmak halk tabiriyle başa gürüşmektir. Eğer felsefî birikim Sünnileştirilip kelama adapte edilecekse<sup>60</sup> o takdirde bu felsefeyi ortaya koyanların ezilmesi ve aşılması gerekmektedir. Gazzâlî'ye asıl şöhretini veren de, onlara yönelik sistematik eleştirileridir. İmam Gazzâlî, saf akılla metafizik kurma çabalarının verimsiz ve sonuçsuz olduğunu Kant'tan yüzyıllarca önce haykırma hususunda haklıydı<sup>61</sup> fakat Felâsife'nin de salt akılla bütün metafizik konuları kurduklarını iddia ettikleri söylenemez. Aslında onlar da peygamberlerin haberiyle bilinebilecek şeylerden (semîyyât) bahsetmektedirler.<sup>62</sup> Aslında gerek Fârâbî gerekse İbn Sîna İslâm'ın temel inanç ve öğretilerinin dayandığı nasları alıp fakat anlamama, zihnin geri planında değerlendirme gibi farklı yöntemle savunuyor ve onların ne denli akli temele sahip olduklarını göstermeye çalışıyor oldukları pekâlâ düşünülebilir.<sup>63</sup>

Gazzâlî Felâsifeyi eleştirisinde, İslâm Aristocularından (Meşşâfiyyûn) Fârâbî (ö. 950 m.) ve İbn Sîna (ö.1037 m.)'nin eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini araştırma konusu yapmaktadır. Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sîna'nın yaptığını şartlı zındıklık<sup>64</sup> sayması, eski İslâm'a aykırı felsefelere inandıkları için değil, bu felsefî fikirlere ait malzeme ve figürleri kitaplarında uzun uzadıya ele almış olmalarından olsa gerektir. Zira gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus var ki o da bunları inanıyormuşçasına anlatmakla, inanarak anlatmak, özellikle dikkatsiz okuyucularda aynı etkiyi yapacak olmasıdır.

Gazzâlî kendi zamanındaki filozofları üçe ayırır: Materyalistler (Dehriyyûn), Naturalistler (Tabiiyyûn) ve Teistler (İlahiyyûn).<sup>65</sup> Birinciler ona göre Tanrı'yı inkâr ederler, ateist bir anlayışa sahiptirler. İkinciler akıllı yaratıcı

---

bundan dolayı da *Rabler* adını alan, yüksek cevherler vardır.<sup>59</sup> (Gazzâlî, *Mişkât*, s. 46.) Normalinde İmam Gazzâlî'nin bu düşünceleri de, niyetinin arılığına ve gayesinin yüceliğine bakılmaksızın düşünce suçundan mahkûm edilebilir. .

<sup>60</sup> Griffel, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology* adlı kitabını, Gazzâlî'nin, *Felâsifenin* birikimini kelâmın içinde tabileştirmek çalıştığını kanıtlamak için yazdığını ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, s. 23.

<sup>61</sup> Olguner, age., s. 51.

<sup>62</sup> Bu konuyla alakalı tipik örnek olarak haşr meselesi incelenebilir. Biz bu konuyu ayrı bir başlık olarak ele alacağız. Ayrıca bu konuyla alakalı olarak bkz. Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza, II. Baskı, İstanbul 2008, s. 237,238.

<sup>63</sup> Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 257-260.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Faysal*, s. 171.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine 'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. yay., İstanbul 1990, s. 27.

bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber, O'nun yarattıklarına müdahalesini, (kevnî müdahale) ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ve özellikle nübüvvete (vahyî müdahale) hucum ederler, deist bir tanrı tasavvurunu benimserler. İlâhiyyûn ise teisttirler. Dolayısıyla bunlara göre Tanrı, hem yaratan hem de yarattığı âleme ve bu arada insana müdahale eden bir varlıktır. İslâm İlâhiyyûn'u yani özelde Fârâbî ve İbn Sîna, ateist ve deist filozofların yanlışlarını ortaya koymakla birlikte; en azından bir anlamda da âlemi öncesiz saydıkları için, Tanrı'nın bilgisini küllî tarz bilişe indirgemekle sınırladıkları için, sudur nazariyeleriyle tanrısal yaratmanın evrensel bir determinizme tabi kılınmasından dolayısıyla kısır bir bilgi anlayışını yaymaktan sorumlu oldukları için ve Ahiretle ilgili ifadelerinin oradaki hayatı bir çeşit ruhi hayata indirgeme tehlikesini içerdiği için imanı zedelemiş, dine büyük zarar vermişlerdir.<sup>66</sup> Veya bu ve benzeri görüşler dine zarar verme rizikosunu potansiyel olarak taşımaktadır ve İslam düşmanlarına malzeme olmaktadır, öyleyse mutlaka eleştiriye tabi tutulmaları gerekir.

Gazzâlî İslam terbiyesine uygun olarak, eleştirecek de olsa haksızlık etmemek fakat aynı zamanda biraz da inandırıcılığını artırmak için, önce onların ilimlerinin genelindeki inanışlarını objektif olarak ortaya koyacaktır. Gazâlî işte bu gayeyle biraz da Dânişnâme-i Alâî'den uyarlayarak,<sup>67</sup> kendisinden hareketle Latinlerin, "İbn Sina'm en iyi ve sadık talebesi Gazzâlî," algısına kapıldıkları Mekâsıdu'l-Felâsife'yi<sup>68</sup> kaleme almıştır. Tutarsızlıklarını deşifre edeceği ayrı bir kitapta da kendi anlayışını savunacak ve Tehâfütü'l-Felâsife'yi yazacaktır.

Gazzâlî şayet felsefeyi asıl hasım kabul etse idi o zamanki felsefenin bütün ilimlerine karşı çıkması beklenirdi. Gazzâlî, Mekâsıdu'l-Felâsife'de Filozofların bilimlerini dört kısma ayırdıklarını anlatmaktadır: Matematik, mantık, fizik ve metafizik. Biz buradan felsefenin bu günkü anlamda bir felsefe olmadığını, o gün için felsefenin mecmûatu'l-ulûm<sup>69</sup> yani yüksek orta ve aşağı gibi belirli derecelere de olsa bütün ilimlerin toplamı anlamına geldiğini anlıyoruz. Gazzâlî halkta bütün ilimleri bilenlerin yani filozofların, din ilimlerini daha iyi ve daha kesin kanıtlara (burhân) dayalı olarak bileceği şeklinde bir yanlış anlayışın karşısına geçiyor. Zira Gazzâlî, "İnsanlar filozofların itikadını güzel buluyor, onların mesleğinin çelişkiden uzak olduğunu zannediyor ve hiçbir tehâfüt içermediğini düşünüyorlar",<sup>70</sup> demektedir. Burada o, bu günkü

<sup>66</sup> Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA, Bursa 1999, s. 140.

<sup>67</sup> Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 166.

<sup>68</sup> Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 120.

<sup>69</sup> Biz felsefeden *mecmûatu'l-ulûm* anlaşıldığını gerek antik dönemin sonlarında gerek orta çağlarda ilimlerin taksim edilişinden anlıyoruz.

<sup>70</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), s. 43; Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 74. Gazâlî filozofların burhandan uzak olduklarını ifade ederken İbn Rüşd'de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde onun yazdıklarının yakın

anlamda müspet ilimler kısmına karşılık gelen alana karşı durmuyor fakat orada da gelişen sıkı nedensellik anlayışının beraberinde gelen koyu determinist bilim anlayışını kısır ve dine ve nübüvvete aykırı bulup sarsıyor. Gazzâlî'ye göre, Riyaziyyât veya Talimiyyât denilen matematikte ne akla ne de dine ters bir şey yoktur. Dolayısıyla bu kitabın hedefi açısından anılması da gerekmemektedir. Mantıkıyyâtta, çok nadir hata bulunmaktadır. Tabiiyyât denilen fizikte doğru yanlışla karışmıştır. İlahiyyât denilen metafizikte ise doğrular az yanlışlar ise çok fazladır.<sup>71</sup> Mantıkla başlayarak onların itikatlarını ortaya koymaktadır. Tehâfüt'ünde ise fizik ve metafiziklerinde yirmi hata tespit eder ve onların tutarsızlıklarını ve burhan iddialarına rağmen ne derece burhandan uzak olduklarını ortaya koymaya çalışır. Demek ki Gazzâlî felsefeye değil belirli filozofların, belirli alanlardaki, bir takım görüşlerine o da Bâtınîlik tehlikesi yüzünden saldırmaktadır.

Banet'in de kaydettiği gibi Gazzâlî'nin, filozof Fârâbî ve İbn Sina metafiziği ile ilgili hedefi, onların yanlışlıklarını ortaya koymakla birlikte, aslında bu görüşlerin ilmî olmadığını yani kendi düşüncelerini burhanî delillerle desteklemediklerini göstermek istemektedir.<sup>72</sup> O böylece onların halk nazarındaki otoritelerini yıkmak suretiyle<sup>73</sup> hedefine ulaşmayı planlamıştır. Zira Gazzâlî'nin kendisinin de Tehâfüt'te ifade ettiği tâife, kendilerini özel bir feraset (fitna) ve kıvrak bir zekâ ile arkadaşlarından ve akranlarından farklı olduğuna inandırılmış bir grup, olarak tasvir ettiği<sup>74</sup> filozoflar onların takipçileri ve felsefenin imajıdır. Baneth'e göre Gazzâlî'nin açık hedefi, bu soruları akli bilgi sahasından çıkarmak ve bu soruların cevaplarını başka bir hakikat kaynağı olan vahye devretmektir.<sup>75</sup> Bu yolda sûfi ile sûfi, filozofla filozof, Eş'arî'yle de Eş'arî olmuştur.<sup>76</sup>

---

ve burhân rütbesinden ne denli uzak olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 19.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Mukaddimetü Tehâfütü'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasidu'l-Felasife*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır, s. 31-32; *el-Munkız mine'd-Dalâl*, age., s. 29-36.

<sup>72</sup> Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167.

<sup>73</sup> Gazâlî *Tehâfüt* adlı eserinde “iyi bilinsin ki amacımız, filozoflara iyi niyet besleyen ve onların yöntemlerinin çelişkilerden beri olduğuna inanan kimseleri uyarmak (*tenbîh*) tır,” der. Bkz. Gazâlî, *Tehâfüt*, (3. Mukaddime), s. 43. Bu konu için ayrıca bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 200,201.

<sup>74</sup> Gazâlî, *Tehâfüt*, (Temhîd) s. 37.

<sup>75</sup> Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167. Ayrıca bkz. Banet, Z. David, “Jahuda Hallewi und Gazali”, s. 29,31; “Rabbi Yahudah ha-Levi we Algazzali”, s. 313,315-16.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000, s.14.



Mantığı eleştirmek şöyle dursun, tam tersine; “kanıt yanlışsa, kanıtlanmaya çalışılan da yanlış olur,” (inikâsu'l-edille) düşüncesinden hareketle oluşan mantık aleyhtarlığını yıkmış,<sup>77</sup> “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz,”<sup>78</sup> anlayışını hâkim kılmış ve daha sonra yazdığı Mı'yâru'l-İlim ve Mihekkü'n-Nazar gibi eserleriyle, kavram ve kaynak olarak İslâmî temellere dayanan mantığın geliştirilmesine çalışmış ve klasik mantığa büyük katkılar yapmıştır.<sup>79</sup>

Gazzâlî'ye göre filozofların ilâhiyyât ve tabiiyyât konularındaki bazı görüşleri dinle çatışmaktadır. Gazzâlî bunları yirmi konuda toplar. Hatta bunlardan bazıları tamamen dine aykırıdır ve küfrü gerektirmektedir. Bunlar ise, âlemin öncesizliği, Tanrı'nın tikellere yönelik bilgisi ve bedenlerin dirilmesi meseleleridir. Diğer on yedi konu ise bid'at olarak algılanabilecek şeylerdir.

#### İbn Sina'da Semiyât ve Akliyyât Ayrımı

Bu konuyla alaklı tipik örnek olarak haşr meselesi incelenebilir. İbn Sina İslam düşünce geleneğindeki genel eğilime uygun olarak bazı konuların semiyâtтан olduğunu, bunları akılla izahının mümkün olmadığını, bu hususların felsefenin alanının dışında kaldığını, bunlara öylece inanmak gerektiğini düşünmüştür.<sup>80</sup> Filozoflar; bedenlerin dirilmesini, Peygamberlerin güzelce anlattığını, bunun akli/felsefî bir konu olmadığını, dolayısıyla bunun kanıtlanması için şeriat yolundan ve nübüvvet haberinden başka imkân olmadığını, yani semiyât bahislerinden olduğu, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (as)'nın bedenî mutluluk ve mutsuzluğu açıkladığını, asıl felsefenin ruhların sonuyla ilgileceğini ifade ederek; fiziksel ahiret tasavvurunun daha çok halk kesimleri için elzem olduğunu, bu nedenle de Peygamberlerin ve Kur'an'ın bedensel ve fiziksel eskatolojik motifleri çok kullandığını,<sup>81</sup> ifade ederler. Farabî ve İbn Sina ya göre ölümsüzlük konusu, felsefî olacaksa en azından teorik düzeyde Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmelidir. Bu konu onların eserlerinde -dikkatle incelenecek olursa- Allah inancına dayandırılarak değil kendi özünden hareketle anlatılmaya çalışılmıştır. Oysa dinî eserler aynı konuyu, yaratmanın iadesi (iadetu'l-halk), haşr, ba's vs.

<sup>77</sup> Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul 2004, s. 20.

<sup>78</sup> “İnne men lâ yuhîtu bi'l-mantık felâ sigate bi ulûmihi aslen”. Gazalî, *el-Müstesfâ fi İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 10. Bkz. Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhîcu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984, s. 180; Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s. 28.

<sup>79</sup> Bu konu için bkz. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 15-28; Necip Taylan, *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, II. Baskı, İstanbul 1994, s. 118-123.

<sup>80</sup> Ayrıca bkz. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 68,69.

<sup>81</sup> İbn Sina, *Necat*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cil, Beyrut 1992 (özetle) s. 151-152.

gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil kelâmî bir tutumu da ortaya koymuştur.<sup>82</sup> Konunun bedenî diriliş yönü Kelâmda da semiyattan yani, ancak vahiy yoluyla bilinecek konulardan addedilmiştir ki İbn Sîna'nın tavrı buna da uygundur. İbn Sina'ya göre akıl ruhanî haşri kanıtlama gücündedir, bedenî anlamda bir diriliş ise akıl bakımından mümkündür. Yani meâd'ın ruhanî yönü aklî delille, cismanî yönü de naklî delille temellendirilmiştir. Akıl cismani meâdı kanıtlama gücünde değildir. Ve nübüvvet aklın tamamlayıcısı (mütemmim li'l-akl) ve genişleticisi olmaktadır. Bu nebevi bilgi akla ters olmak şöyle dursun aklen mümkün ve akla muvafıktır.<sup>83</sup> Şayet Felâsife, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, burhana dayalı olarak salt akılla bir metafizik kurma peşinde ve iddiasında olsalardı, bedenlerin haşri gibi daha birçok hususu şeriata havale etmez ve felsefenin burhan yönteminin bu gibi alanlarda geçersizliğini ilan etmezlerdi. Bu, akliyatın yanında, şeriata bir temel ayağının da semiyât olduğunu kabul etmekten başka bir şey değildir.<sup>84</sup>

Bir diğer husus, Mantıku'l Maşrikiyyîn'de İbn Sina, Şifâ ve Necât gibi kitaplarını genel felsefe eğitimi gören halk için kaleme aldığını, halkın Meşşâfeleri çok abarttıklarını, sabrının tahammül edemediği hususlarda kendi görüşlerini ifade etmek durumunda kalması müstesna, kendisinin de karşı çıkmadan eleştirmeden bu Meşşâf-ilahî filozoflardan hareket edeceğini ifade ettiğini de hatırlayalım.<sup>85</sup> Demek ki filozof bu ve benzeri kitaplarında genel felsefede bu konu nasıl ele alınıyorsa öylece ele alması söz konusudur. Kendi inancına saygıyla işaret etmiş ve semiyattan olan haşr-ı ecsâd konusunun pür akılla izah edilmesinin zor olduğunu da ifade etmiş, pür akılla metafizik inşasına kalkışmamış, karşı olmuştur. Yani meâdın ruhanî yönü aklî delille, cismanî yönü de naklî delille temellendirilmiştir. Felsefenin paradigmatic imkanları bedenli haşri ispat etmeye kafi değildir, işin bu yönü aklî ve felsefî delillerle değil naklî ve semî delillerle ispat edilebilir.<sup>86</sup>

Günaltay'a göre İbn Sina aynı şekilde bir yönüyle semiyâta ait olan ruh teorisinde din ile felsefenin çatışmasına yer bırakmamaya oldukça önem vermiş, bunu sağlamak için de bir hayli sıkıntı yaşamış ve üzümüştür. Aslında açıkça görülüyor ki ruh probleminde bir sınıra kadar felsefenin rehberliğiyle yürümüş fakat bu sınırdan sonra felsefeyi dinin hâkimiyetine bırakarak şerî hükümlerin ilhamlarını kendisine hidayet meşalesi edinmiştir. Hatta Cam-ı Kiti Nüma yorumcusunun tahkikine göre İbn Sina, yaygın kanılarının aksine, Şeriata

<sup>82</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 241.

<sup>83</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 68,69.

<sup>84</sup> Felâsife'nin semiyâta bakışı ile alakalı olarak daha geniş bilgi için bkz. Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 237,238.

<sup>85</sup> Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. Seyyit Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 214,215.

<sup>86</sup> Kutluer, "Gazzali ve Felsefe", *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre, İstanbul 2012, s. 25.

haberleri yönünde cismanî haşre kâil olmuştur.<sup>87</sup> Eş'ârîler bile cismanî meâdî aklen değil dinen vacip kabul etmişler ve semiyâtan addetmişlerdir.<sup>88</sup> Bütün saldırılarına rağmen Gazzâlî bile cismanî haşri aklen ispat edememiş, sadece şerî delillerle yetinmeye mecbur kalmıştır. Esasen İbn Sîna'nın mütalası da bundan ibarettir.<sup>89</sup>

Bu düşünce İbn Sîna'nın bakış açısından ne kadar farklıdır?! Bütün bunlara rağmen yinede bu Gazzâlî'ye göre küfürdür ve tekfir edilmelidir. Mevcut bedeninin aynen dirilmesini mümkün görmeyip benzer bedeninin yaratılışının da mümkün olabileceğini düşünen İbn Rüşd de Gazzâlî'den önce yaşasa idi her halde o da tekfirden nasibini alacaktı. Ruhu, cism-i latîf, bedeni ise cism-i kesif kabul eden dolayısı ile sırf cismanî haşre inanmış olan bazı kelâmcılar<sup>90</sup> neden bu tekfirden nasibini almamıştır? İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı kitabında felsefecileri cismanî haşri inkâr edip, mükâfat ve cezayı sadece ruha ait kıldıkları için küfürle itham ettiği halde, Mizânü'l-Amel adlı kitabın baş tarafında felsefecilerin bu konudaki yorumlarına, mutasavvıfların yaklaşımlarının da uygun düşüğünü; el-Munkız-u mine'd-Dalâl adlı kitabında ise kendi anlayışının da tasavvuf büyüklerinin yorumlarına uygun düşüğünü, bu hakikate uzun araştırma ve düşüncelerden sonra derinlemesine bir kavrayışla ulaştığını söylediğini,<sup>91</sup> ifade eder. Süleyman Dünya'da Gazzâlî'nin Mizânü'l-Amel adlı eserine yazdığı önsözde, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği bu hususlara yaklaştığını, hatta Mizân'da ruhî dirilişi, Madnûn adlı eserinde ise âlemin öncesiz olduğunu kabul ettiğini söyler.<sup>92</sup>

İzmirli şöyle diyor: Gazzâlî Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde, filozofların öğretilerini yalanlamakla birlikte, Mişkâtü'l-Envâr adlı yapıtında aynı öğretileri savunmakta ve tasavvufa felsefeyi karıştırmaktadır. Madnûn bih alâ Ğayri Ehlih adlı eseri ise salt felsefedir. Bu nedenle İbn Rüşd Gazzâlî'yi Yemenli ile karşılaştığında Yemenli Maadlıyla karşılaştığında ise Adnanî oluyorsun diyerek eleştirir.<sup>93</sup> Yani Gazzâlî, bu iddiaya göre kelama ve tasavvufa felsefeyi sokmuş Sünnileştirmekten ziyade felsefileştirmiştir.

Öyleyse Gazzâlî Filozofları hedef almasının ve tekfir edişinin ve onların otoritesini yerle bir etme çabasının başka bir sebebi olmalıdır ki o da Bâtînîlerdir. Korunmasız otoriteye sahip olan Felâsife'nin semî konulara bir

<sup>87</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1994, s. 265.

<sup>88</sup> Öçal, Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 313.

<sup>89</sup> Günaltay, M. Şemseddin, a.g.e., s. 439. (98 numaralı dipnot)

<sup>90</sup> Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 277.

<sup>91</sup> İbn Tufeyl, *Hay İbn Yagzan*, s. 17.

<sup>92</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 251.

<sup>93</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 198.

yönüne ilişkin olarak dil ve şeriate uygun akli izahlar serdetmeleri tamda Batınîler'in aradığı bir imkân olmuştur. Onlarda te'vil adı altında dünyevi çıkar ve stratejilerine uygun olarak izahlar getirmek suretiyle nasların maksatlarının dışına çıkmışlardır. Görünürde iki grupta te'vil yapmaktadır. Batınîler'in te'vilinin aslında tahrif olması gerçeği, Felâsife'nin te'vili kapsamında değerlendirilmesi nedeniyle meşruiyet kazanmaktadır. Öyleyse Felâsife de çok ciddi eleştiriyeye tabi tutulmalıdır.

### **Gazzâlî Döneminde Gelişen Yanlış İlim Anlayışı**

Aslında Gazzâlî her olay ve olguyu ikincil nedenlerle açıklayan ve asıl nedeni geri plana atan böylece din aleyhine bilimi yeğleyen naiv bilimciliğin zararına dikkat çektiği de söylenebilir. “Müspet bilimlerin gerilemesi” değil “bilimsel bakış açısının daralması ve kötürümleşmesi” söz konusudur.<sup>94</sup> Yağmurun yağışı bu türden bir bilimcilik adına sadece yoğunlaşmayla, genleşmeyle, ısıyla, buharlaşmayla dolayısıyla özgül ağırlıkla yer çekimiyle ve rüzgârın gücüyle açıklanamaz. Bütün bunların gerisinde bunların böyle cereyan etmesini ezeli irade ve kudretiyle isteyen İlk Nedeni (Allah) de unutmamak ve saymak gerekir. Gazzâlî'nin vurgusu budur ve bu vurgu İlk Nedene (mebde) ve son esere yapılan (meâd) bir vurgu olmakla daha çok “dini” bir vurgudur. Bu nedenle onun İslâmî anlamda silkiniş ve uyanış için ön gördüğü proje „din ilimlerinin canlandırılması“dır, yani dinî bakış açısının ön plana alınmasıdır.<sup>95</sup> Gazzâlî'nin el-Münkiz'daki, kendi dönemindeki ulema dünyevileşmiş ve dünyevi gayeler peşinde koşmaya başlamış olmasından yakınması bu anlama gelmektedir.<sup>96</sup> Bunu için halka aynı kitabı üç kez yazmıştır. Kitâbu'l-Erbaîn, Kimyây-ı Saâdet ve İhyâu Ulûmiddîn adlı kitaplarının felsefesi budur. Yaşadığı yüzyılda bilimsel bakış açısı diyebileceğimiz, olayı ve olguları yakın sebepleriyle açıklamada ki aşırılık; olayları ilk nedeniyle açıklamak anlamındaki dini bakış açısının küçümsenmesini ve anlamsızlaşmasını beraberinde getirmiştir. Mucizeler kısır bilim sükseesi adına -en azından bu Gazzâlî için böyledir- inkârı söz konusu olmuş, dolayısıyla nübüvvet ve şeriat inkâr edilir duruma gelmiştir. Gazzâlî'nin yaptığı sebeple sonuç arasında ki bağı inkâr etmek değildir. O sadece bu bağı zorunlu bir bağ olmadığını söylemekle kanunun gerisindeki kudret-i ilahiye vurgu yapmak istemiştir. Dolayısıyla Gazzâlî haklıdır. Bu haklı davasında o dinî, siyasî ve ferdî bütün güçlerini harekete geçirmiştir.

<sup>94</sup> Bayrakdar'ın İslâm'da felsefî düşüncenin gerileme sebepleri olarak verdiği müspet bilimin gerilemesi Gazzâlî'den çok daha sonra dır fakat bilimsel bakıştaki bir daralma ve olumsuzluk daha önce ortaya çıkmış bu bilim din ayrışmasını dolayısıyla bilimin de dinin de zarar görmesini doğurmuştur. Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

<sup>95</sup> Kutluer, “Gazali ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 13.

<sup>96</sup> Kutluer, “Gazali ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 27.

### Sonuç

Bir topluluğu millet ve medeniyet seviyesine çıkaracak en önemli etken felsefedir. Felsefeyle, fikirlerin, baskıdan uzak bir ortamda özgürce tartışılmasını kastediyorum. İslam medeniyetinde fikirleri geliştirmenin yegâne yolu olan fikirlerin eleştirisi özellikle Gazzâlî öncesi dönemde daha verimli ve etkin bir şekilde bulunmaktadır ve fikirleri “redd ve tenkit, şerh ve tahşiye” geleneği bunu açıkça göstermektedir.

Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin döneminde ise durum farklıdır. Mezhep kavgaları, fırkalar ve gruplar arası çatışmalar, İslam dünyasına askeri saldırılar gibi siyasi, sosyal ve askeri şartlar değişmiştir. Öncelikle İmam Gazzâlî, içte ve dışta yaşanan olumsuz siyasi ve askeri olaylar yüzünden o zamanın birçok bilim ve siyaset adamı gibi normal bir psikolojiyle hareket edememiş bu ise “selefçi” bir bakışın kapısının aralanmasına dolaylı da olsa sebep olmuştur. Zira içteki bölünme ve siyasi kavga ve kargaşalar, dışta Moğol ve Haçlı saldırıları karşısında sağlıklı düşünmenin zor olduğu tahmin edilebilir. Hele hele de milli ve siyasi bir göreve angaje olmuş bir bilim ve din adamının optimal düşünmesi ve hareket etmesi neredeyse imkansızdır. Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle, „şedâid anında ahgâd kalkar“, durum vahimdir ve kimseye kin gütmeye söz konusu değildir. En büyük iç tehlike olan ve felsefeyi tekelinde gören, özel anlamda Batınîlik/İsmailîlik genel anlamda Şîlik karşısında İmam Gazzâlî, kendisine tevdi edilen, “bu tehlikeye entelektüel anlamda karşı koyma şeklindeki devlet görevi” karşısında duyduğu yüksek sorumluluk, hem kendisini yıpratmış hem de mücadelesindeki hedefin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. İslam'da felsefenin daha çok Şia'nın tekelinde olması durumuna karşı yapacağı mücadele, öne çıkan İslam filozoflarını, özellikle de eş-Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı itibardan düşürmek suretiyle Şia'nın felsefe gardını elinden almaktır. Bu yolla filozofların aslında kesin kanıt (burhân) dayalı düşünce geliştiremediklerini kanıtlamakla Ehli Sünnet'in eli güçlendirileceği düşünülmüştür.

### Kaynakça

- Ali Sâmî Neşşâr, Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984.
- , Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, Kahire 1990.
- Arnaldez, Roger, “İslamda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, (İslam Felsefesi Üzerine içerisinde) çev. Ahmet Arslan, Vadi, Ankara 1996.
- Arslan, Ahmet, İslam Felsefesi Üzerine, (“İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”) Vadi, Ankara 1996.
- Aydın, Salih, İslam Düşüncesine Giriş, Ravza, İstanbul 2008.

- Bağdâdî, Abdulkâhir, el-Fark beyne'l-Fırak, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Bayrakdar, Mehmet, İslam Düşüncesi Yazıları, İslam Düşüncesi Etkileşimi ve Etkisi"), Elis, Ankara 2004.
- Bedevî, A. Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002.
- Bolay, S.H., Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB., İstanbul 1993.
- Câbirî, Muhammed Âbid, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000.
- Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, çev. H. Hatemi, İletişim, İstanbul 1994.
- Çağırıcı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, dem, İstanbul 2006.
- Çelebi, Ahmet, İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1998.
- Deniz, Gürbüz, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü," (İFT. içerisinde), c. I, Grafiker, Ankara 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, es-Siyâsetu'l-Medeniyye, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, Bâtınîliğin İçyüzü, çev. Avni İlhan, TDV. Yay. Ankara 1993.
- \_\_\_\_\_, Düşünmede Doğru Yöntem, Ahmet Katakıç, ahsen, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih, Ahmet Bâbî Halebî, Kahire 1891.
- \_\_\_\_\_, el-Munkız mine'd-Dalâl, çev. Hilmi Güngör, MEB. yay., İstanbul 1990.
- \_\_\_\_\_, el-Müstesfâ fi İlmi'l-Usûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, Erbaîn fi Usûliddîn, ed. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, Matbaatu's-Saâde, Kahire 1934.
- \_\_\_\_\_, Faysalu't-Tefrika, (İman Küfür Sınırı, içerisinde Süleyman Dünya), çev. Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması, çev. Sabit Ünal, İİFV yay. İzmir 1987.
- \_\_\_\_\_, İlcâmu'l-Avâm an İlmi Kelâm, Muhammed Mu'tasım, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, Kimyay-ı Saadet, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397.
- \_\_\_\_\_, Mihakku'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık, Matbaatu'l-Edebiyye Kahire 1925.

- \_\_\_\_\_, Mîzânu'l-Amel, ed. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kahire 1964.
- \_\_\_\_\_, Mukaddimetu Tehafuti'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasidu'l-Felasife, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır.
- \_\_\_\_\_, Tehafütü'l-Felasife, Dâru'l-Meşrik, 4. Baskı, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, Tehafütü'l-Felasife, Karlığa Tercümesi, Çağrı, İstanbul 1981.
- Griffel, Frank, Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012.
- Gutas, Dimitri, İbn Sîna'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.
- Günaltay, M. Şemseddin, Felsefe-i Ülä İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1994.
- Harputî, Abdullatif, Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslam, TDV., Elazığ 2000.
- İbn Rüşş, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Tehafütü't-Tehafüt, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000.
- İbn Tufeyl, Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysi, Hay İbn Yagzan, İnsan (Ruhun Uyanışı), İstanbul 2003.
- İzmirli, İsmail Hakkı, İslam'da Felsefe Akımları, Kitabevi, İstanbul 1997.
- Kaya, Cüneyt, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? "Leyse Fi'l-İmkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar," Divan İlmî Araştırmalar, sy. 16, 2004/1.
- Kutluer, İlhan, İki Denizin Birleştiği Yer, Nehir, İstanbul 1987.
- \_\_\_\_\_, İbn Sina Felsefesinde Zorunlu Varlık, İz, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatib, el-İhâta fî ahbari Garnata, III, Kahire 1975.
- Nallino, C. A., "Muhâveretu'l-Müslimîn İcâd Felsefeti's-Şarkıyye", Arb. Abdurrahman Bedevî, et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-Hadâratî'l-İslâmiyye, Kahire 1965.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Yeri," marife, yl. 8, say. 1, bahar 2008.
- Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise), İstanbul 2001.
- Öçal, Şamil, Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000.
- Seyyit Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan, İstanbul 1985.

- Taylan, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İFAV, II. Baskı, İstanbul 1994.
- Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", (Gazali Konuşmaları, haz. M. Cüneyt Kaya), Küre yay., İstanbul 2012.
- Toktaş, Fatih, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik, İstanbul 2004.
- Watt, W. Montgomery, "Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler", çev. M.S. Aydın, İslâm Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Vural, Mehmet, Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara Okulu, Ankara 2004.
- Yaran, Cafer Sadık, "İslam Felsefesinde Eklektizm Sorunu", (İslam Felsefesinin Sorunları içerisinde), Elis, Ankara 2003.