

BİR MEŞŞÂÎ FİLOZOFUN GAZZÂLÎ ALGISI: İBN RÜŞD'ÜN GÖZÜYLE GAZZÂLÎ*

Atila ARKAN**

Öz

Bu çalışmada bir Meşşâî filozof olan İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısını göstermeyi hedeflemekteyiz. Böylece farklı bir bakış açısından Gazzâlî'nin daha iyi anlaşılmasını, sentezinin geliştirilebilecek ve eleştirilebilecek yönlerinin açığa çıkmasını amaçlıyoruz. Aynı zamanda bu çalışmanın İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısı üzerinden kelam-felsefe ilişkilerinin mahiyetine dair bir ışık tutmasını da ümit etmekteyiz. Bu çalışmada iki düşünür arasındaki uzun polemiklere dalmaktan ziyade, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi nasıl algıladığını, kimlik ve karakterinin ayırt edici özelliklerini nasıl tespit ettiğini göstermeye çalışacağız. İlk olarak Kurtubalı filozof, Gazzâlî'nin entellektüel kapasite ve yetkinliğinin farkındadır ve bunu teslim eder. İkinci olarak İbn Rüşd'ün gözünde Gazzâlî'nin ayırt edici özelliği onun Eş'arî kelamcısı olmasıdır. İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısının üçüncü unsuru ise onun yöntemine dayanmaktadır. Ona göre, Gazzâlî araştırmalarında hakikate ulaşmayı hedeflememiş ve burhani akıl yürütme yöntemini kullanmamıştır. Son olarak ise İbn Rüşd'ün algısının diğer bir unsurunu da Gazzâlî'nin tutarsızlıkları ve aynı konu hakkındaki sık konum değişiklikleri oluşturur. İbn Rüşd'e göre teorik meselelerde icmayı aştıkları sebebiyle Müslüman filozofların küfürle ithamı, ölümden sonraki hayatın keyfiyeti ve mahiyeti ve İlk ilke'den ay altındaki şeylerin aracı varlıklar vasıtasıyla çıkışı gibi bir çok konuda Gazzâlî sık sık konum değiştirip tutarsızlığa düşmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gazzâlî, İbn Rüşd, Eş'arîlik, Felsefe ve Kelam İlişkileri

A Peripatetic Philosopher's Perception of Ghazali: Averroes' Perception of Ghazali

Abstract

In this research I will focus on the main and central features of Averroes' perception of Ghazali instead of concentrating on polemical debates between two thinkers. In other words, how Averroes, as an Peripatetic Philosopher, perceives Ghazali? What are the main characters of his perception regarding Ghazali? Consequently I hope that Ghazali's thought can be grasped more deeply and profoundly from another point of view. This research also may enlighten the relationships between theology and philosophy through Averroes's perception of Ghazali. First of all, Averroes recognize and appreciates Ghazali's intellectual capacity, his deep effect and religious authority on Islamic Society very well. Secondly for Averroes mainly perceive Ghazali as Asharitean theologian. This fact guides Ghazali's thoughts directly or indirectly. Thirdly Averroes considers Ghazali who does not aim to discover the truth in itself and does not follow the demonstrative reasoning namely *burhan*. Therefore he grasped inappropriate conclusions regarding the theoretical subjects and the position and the intentions of the philosophers. Lastly, Averroes observes Ghazali as inconsistent and variable thinker regarding many theoretical subject such as the attribute of the hereafter, condemnation of the philosopher with heresy and whether there are mediatory existents between First Principle and sublunary worlds.

Key Words: Islamic Philosophy, Ghazali, Averroes, Asharites, Philosophy and theology relations

* Bu çalışmanın ilk hali "900. Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu"nda (7-9 Ekim 2011, İstanbul/Türkiye) tebliğ olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı (aarkan@sakarya.edu.tr).

Giriş

Gazzâlî (450-505/1058-111) İslam dînî düşüncesinde, kendi zamanındaki entelektüel meydan okumaları hissetmesi bakımından benzersiz, ortaya koyduğu sentetik çözümüyle orijinal ve kendisinden sonraki İslam toplumu üzerindeki etkisi bakımından biriciktir. Genel hatlarıyla bakıldığında sentezinin orta noktasını kendi kişisel bunalımını da tedavi edecek şekilde tasavvuf, kelam ve fıkıh oluşturmaktaydı. Gazzâlî'nin sentezinde hadis ve tefsir gibi diğer dînî ilimler geleneği kelam ve fıkıh üzerinden eklenmiş durumdaydı. Gazzâlî'nin bu sentezi en güzel şekilde meşhur eseri *İhyâ' ulûmu'd-dîn* adlı eserinde kendisini gösterir. *İhyâ'* da gözlemlendiği üzere ayet ile hadislerle bunların yorumları dînî ahlakî değerlerin eğitilmesi ve Eş'arî-tasavvufi çizgideki dînî öğretinin aktarılıp desteklenmesi için istihdam edilmekteydi. Gazzâlî'nin de dillendirdiği ve vurguladığı şekliyle bu sentezde felsefe geleneğinin yeterince takdir edilmediği, altının çizilmediği ve görelî olarak dışlanmış olduğu da aşikârdır. En azından söylem düzeyinde durum böyledir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt'ül-Felâsife* ve *Munkız*'daki açıklamaları bu olguya açıkça işaret eder. Fakat Gazzâlî kendisi vurgulamasa bile –ki bunun tek istisnası mantıktır- bu onun felsefeden istifade etmediği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Felsefi disiplinlerden mantık Gazzâlî'nin hem istifade ettiği, hem de önemini açıkça takdir ettiği disiplindir. Gazzâlî özellikle nefis teorisi, ahlak ve siyaset alanında felsefe geleneği tarafından üretilen bilgiyi doğrudan ve dolaylı olarak eserlerinde kullanır. Filozofların insan anlayışlarını özellikle erdemlerin ortaya çıkışlarını açıklamada ve erdemler tasnifinde kullanır. Gazzâlî felsefi müktesebattaki erdemlere dair açıklamaları insanın ahlaken olgunlaşması ve böylece ebedî mutluluğa ulaşma hedefi bakımından son derece faydalı bulur ve eserlerinde istihdam eder. Fakat Gazzâlî bu alanlarda felsefi birikime atıfta bulunmaz.

Gazzâlî'nin sentezinin başarısıyla, Tasavvuf geniş halk kitleleri arasında meşruiyetini ve yaygınlığını arttırmıştır. Bu aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarıyla bir paralelliğe de işaret etmektedir. Düşünürümüzün felsefeyle olan tartışmalı ilişkisi ise eleştiren ama özellikle ahlak ile mantık alanında çok daha somut gözlemlediğimiz üzere eleştirirken dînî düşünce adına içsel eleştiren bir mahiyettedir. Gazzâlî'nin düşünsel tarihsel bağlamının, entelektüel krizinin, sonraki etkilerinin anlaşılması ve geliştirici eleştirilerin getirilebilmesi model olması itibarıyla günümüz açısından da son derece önemlidir.

İbn Rüşd (450-1058/520-1126) ise Endülüs'te yetişen son Müslüman Meşşâî filozoftur. Hukukçu bir aileden gelmekte olup kendisi de mukayeseli fıkıh kitabı yazacak kadar hukuk bilgisi derin ve geniştir. *Tehâfüt'üt Tehâfüt*

ve özellikle *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* isimli eserlerinde gözlemlediğimiz üzere İbn Rüşd, İslam kelamına dair derinlemesine bilgiye sahiptir. Felsefede ise iki hususiyetiyle öne çıkar: Öncelikle zamanının emirinin isteğine de uygun olarak Aristo'nun eserlerine kısa, orta ve büyük olmak üzere üç türde şerh yazmıştır. İbn Rüşd aynı zamanda bu şerhler aracılığıyla Farabi ve İbn Sina elinde dönüşüme uğradığını düşündüğü gerçek Aristoculuğu ortaya çıkarmak amacındadır. Kurtubalı filozof bu şerhlerin yetkinliği ve etkisi sebebiyle *Şârih-i Azam* yani Aristo'nun *Büyük Yorumcusu* olarak anılır. Bu şerhler aynı zamanda Latince ve İbraniceye de çevrildiğinden ve bu çevrelerde yaygın bir şekilde kullanıldığından İbn Rüşd'ün Batı dünyasındaki etkisi son derece güçlü olmuştur. Onun şerhleri Latin dünyasında Aristo'nun anlaşılmasında yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Onun felsefede öne çıktığı ikinci husus ise din felsefe ilişkilerini çözümlemeye dair yapmış olduğu yoğun gayretlerdir. Endülüslü filozof Gazzâlî sonrası İslam dünyasında felsefenin meşruiyetini ve konumunu savunabilmek için doğrudan bu konuya dair üç eser yazar. Bu eserlere birazdan değineceğiz. Gazzâlî'nin aksine Modern döneme kadar İbn Rüşd'ün İslam dünyasındaki etkisi son derece sınırlı olmuştur. Modern dönemde ise İbn Rüşd 'aklı' yetkin bir şekilde kullanan bir düşünür olarak takdim edilmiş ve sanayileşme sonrası oluşan modern aklın bir öncüsü olarak sunulmuştur. Gazzâlî ve İbn Rüşd sıklıkla din-felsefe veya akıl-vahiy çatışmasının temsilcileri olarak sunulmuştur. Modern dönemde sunulan bu resim bir çok bakımdan sorunludur. Fakat özellikle iki düşünürü tarihsel bağlamlarından kopuk bir şekilde değerlendirdikleri ve sürekliliği inşa edemedikleri için sorunludur. Bu konu ayrı bir değerlendirmeyi hak etmektedir.

Bu çalışmada İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısını göstermeyi hedeflemekteyiz. Böylece farklı bir bakış açısından Gazzâlî'nin daha iyi anlaşılmasını, sentezinin geliştirilebilecek ve eleştirilebilecek yönlerinin açığa çıkmasını hedeflemekteyiz. Aynı zamanda bu çalışmanın Gazzâlî üzerinden kelam-felsefe ilişkilerinin mahiyetine dair bir ışık tutmasını da ümit etmekteyiz. İbn Rüşd'ün analizlerinden onun kendi konumuna dair de sonuçlar çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu konu çok farklı şekillerde incelenebilir. Fakat biz bu çalışmada *Tehâfüt'ül-Felâsife* ve *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*'te sergilendiği gibi iki düşünür arasındaki uzun polemiklere dalmaktan ziyade, İbn Rüşd'ün onu nasıl algıladığı, kimlik ve karakterinin ayıt edici özelliklerini nasıl tespit ettiği göstermeye çalışacağız. Problemlere bu ana amaca örneklik etmeleri bakımından atıflarda bulunup amacımız çerçevesinde konuları kısaca açıklayacağız. Bu amaca yönelik olarak da İbn Rüşd'ün *Fasl'ulMakâl*, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* ve *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* isimli eserleri ana kaynak olarak kullanacağız. Ortaya çıkan sonuçları günümüz bakımından an-

lam ve önemine ayrıca işaret edeceğiz.¹ Bundan sonra İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısının hangi ana noktalara dayandığını açıklayabiliriz.

I- İbn Rüşd'ün Gazzâlî Algısının Ana Noktaları

Gazzâlî'nin din ile felsefe ilişkileri üzerine yapmış olduğu çözümlerinin İslam toplumu üzerinde etkisi kalıcı ve derin olduğundan İbn Rüşd onu yakından takip etmiş ve onu kitaplarında atıflarda bulunarak değerlendirmiştir. Hatta İbn Rüşd *Fasl, Keşf ve Tehâfüt'ül-Felâsife* isimli eserlerini sırasıyla, Gazzâlî'nin *Munkızmine'd-dalâl, Faysalut-Tefrika ve Tehâfüt'ül-Felâsife* isimli üç eserine cevap olarak yazmıştır. Bu eserleri boyunca da Gazzâlî'ye dair bolca değerlendirmelerde bulunur. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye dair kanaatlerini temelde dört ana nokta etrafında tasnif edebiliriz. Öncelikle İbn Rüşd Gazzâlî'nin İslam toplumu üzerindeki sosyo-politik etkisinin ciddi olarak farkındadır. Ayrıca Gazzâlî'nin entelektüel kapasitesini yeri geldiğinde takdir eder. İkinci olarak Endülüslü filozof Gazzâlî'yi büyük ölçüde Eş'arî kelimelerle düşüncesinin takipçisi olarak görür. Özellikle felsefeye yönelik eleştirilerinin –en azından teorik kısmının- bundan kaynaklandığı kanaatindedir. Kurtubalı filozofun Gazzâlî algısını oluşturan üçüncü önemli nokta yöntemine dayanmaktadır. Son olarak İbn Rüşd –bundan önceki sebeple de ilişkili olarak- Gazzâlî'nin değerlendirmelerinde tutarlılığı ihmal ettiği kanaatindedir. Bu durum özellikle felsefeyi değerlendirirken daha da öne çıkmaktadır.

1) Gazzâlî'nin Sosyo-Politik Etkisini ve Entelektüel Kapasitesini Takdir

İbn Rüşd entellektüel kapasitesi, eleştirileri ve sosyo-politik etkisi bakımından Gazzâlî'yi son derece önemli bulmakta ve ciddiye almaktadır. Bu hususu çok farklı şekillerde tespit edebilmekteyiz. İçerikleri analiz edildiğine İbn Rüşd'ün *Fasl, Keşf ve Tehâfüt'ül-tehâfüt*'ü sırasıyla Gazzâlî'nin *Munkız, Faysalut-Tefrika ve Tehâfüt'ül-Felâsife* isimli üç eserine cevap olarak yazdığı anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ü böylesine konum almaya iten en önemli sebep hiç şüphesiz Gazzâlî'nin toplum üzerindeki etkisi ve bunun felsefe çalışmalarına yansıyan yönüdür. Bunun dışında İbn Rüşd Gazzâlî'nin *Makasid'ül-felasife, Cevahirü'l-Kuran, Mişkât'ül-envâr, İhyâ ve Kimyau's-saade* isimli eserlerine farklı bağlamlarda atıflarda bulunur³. Açıkça anlaşıldığı üzere İbn Rüşd

1 Gazzâlî'yle mukayeseli düşünüldüğünde ise İbn Rüşd'ün sentetik konumunun temel noktalarını, felsefe ve fıkah oluşturmaktaydı. İbn Rüşd tasavvufu büyük ölçüde ahlak terbiyesi olarak görmekteydi.

2 Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, ed. Ebu'l 'Alâ el-Affî, Kahire 1964.

3 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (tsh. Mustafa Abdülcevad İmran), 3. bs., Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye,, s. 99-100. Bundan sonra *Keşf, Ar*, şeklinde atıfta bulunulacaktır. Türkçe tercümesi *Felsefe Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 1985. Bundan sonra *Keşf, Tr.*, şeklinde atıfta bulunulacaktır. s. 267-269 ve *Faslu'l-*

Gazzâlî'yi yakından takip etmekte, hem istifade etmekte hem de eleştirmektedir. Her ne kadar bu bağlamlar zaman zaman Gazzâlî'nin sürekli konum değiştirmişliğini ve böylelikle oluşan tutarsızlıklarını gösterebilmek adına olsa da sonuç aynıdır.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye verdiği önemi göstermek bakımından onun fıkıh usulü kitabı olan *Mustasfâ*'sına bir *Telhîs* yazdığını hatırlatmak gerekir⁴. İbn Rüşd dînî ilimler alanında şerh türü olarak sadece ve sadece Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sına *Telhîs* yazmıştır.

Diğer taraftan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfüt'ül-Felâsife'deFârâbî* ve İbn Sînâ'ya yönelmiş olduğu eleştirilerde çoğu zaman Gazzâlî ile aynı fikirde olabilmektedir. Mesela Allah'ın irade ve kudreti hususundaki İbn Sînâ'nın açıklımını eleştirdiği yerde İbn Rüşd Gazzâlî'ye hak verir.⁵ Yine İbn Rüşd Zorunlu varlığın ilk nedeni ile yani ilk gök akıyla olan ilişkisini incelediği yerde, diğer gök akıllarının Zorunlu varlık sebebiyle zorunlu olduklarını ileri süren Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirir⁶.

“Çünkü mümkünün tabiatının zorunlu varlıktan elde ettiği zorunlu tabiatın başka olması gerekir, zira mümkünün tabiatı zorunlu olmadıkça zorunluya dönüşmesi imkansızdır. İşte bu nedenle zorunlu tabiatlarda imkân hali bulunmamaktadır.” İbn Rüşd bu kavramsal çözümlemenin ilk filozofların görüşlerinde olmadığını sonradan felsefeye sokulduğunu belirtir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin eleştirileri hakkında şöyle söyler: İşte bu nedenle Gazzâlî'nin onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını söylemesinde haklılık payı vardır.⁷

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin entelektüel kapasitesini takdire ve dînî konularda otorite olarak görüşüne birkaç örnek daha verebiliriz. İbn Rüşd *Fasl*'da filozofların Kur'an ayetlerini tevil etmeleri sebebiyle küfürle itham edilmesi konusunu analiz eder. İbn Rüşd Kur'an ayetlerinin zâhirleri üzerine kabul edilmesi hususunda katî-kesin bir icma olduğu takdirde tevilin mümkün olmadığını ve aksi durumda bunu yapanların dinin sınırları dışına çıkacağını belirtir. İbn Rüşd icmayı katî ve zannî olmak üzere ikiye ayırır. Katî icma-

makâl fi mâbeyne's-şerî'ave'l-hikmemine'l-ittisâl: felsefe, din ilişkisi (trc. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret yayınları, 1992, s. 100. Bundan sonra *Fasl* şeklinde atıfta bulunulacaktır. İbn Rüşd Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını nefsanî fiillerin elde edilmesi ve terbiyesi ile ilgili bir kitap olarak kaydeder.

4 İbn Rüşd, *ed-Darûri fi 'usûli'l-fikh ev muhtasarü'l-mustasfa* (thk. Cemaleddin Alevi), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

5 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* (nşr. haz. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930, s. 143-4. Türkçesi için bkz: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Mehmet Dağ, Kemal Işık), Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi yayınları, 1986, s. 78.

6 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 245-6; Tr., s. 130/402.

7 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 245-6; Tr., s. 130/402.

nın bilinen bir asırdaki alimlerinin hepsinin bilinmesi ve tartışılan konu hakkındaki görüşlerinin de tevatürle bilinmesiyle ancak gerçekleşebileceğini belirtir. Eğer icma, zannî bir şekilde gerçekleşmişse tevil hususunda bu durumda kimsenin küfürle itham edilemeyeceğini belirtir. Burada ilginç olan şudur: İbn Rüşd, Gazzâlî ve İmam Cüveynî'ye atıfta bulunarak "onların bu gibi şeylerin tevili konusunda icmayı aşanların kesinlikle tekfir edilemeyeceği kanaatinde olduklarını bildirir⁸. Diğer bir ifadeyle Endülüslü filozof, Gazzâlî'nin icma hakkındaki tanımlarını, tasniflerini ve onun icmaya dînî metinleri yorumlama yetkisini vermesini gayet yakından bilmektedir. İbn Rüşd teorik meselelerde tanımlandığı şekliyle katî icmanın teşekkül etmediği ve dînî metinleri yorumlamada bilim-felsefe geleneğinin ürettiği kesin burhani bilgilere yaptığı vurguyla Gazzâlî'den farklılaşacaktır.

İbn Rüşd kısmen Eş'arî-sünnî çevreden felsefeye gelen eleştirileri hafifletmek kısmen bizatihi meselenin kendisini tartışmak maksadıyla Gazzâlî'nin kavramsallaştırma ve tasniflerini atıfta bulunarak kullanır⁹. Dînî metinlerin insanlar tarafından anlaşılması bakımından zâhir-bâtın ayırımının yapılması, dînî metinlerin tevil imkanı ve gerekliliği, dînî metinleri tevilde usûluddîn'in yani dinin temel inanç ilkelerinin bir sınır olarak kabul edilmesi, yine en azından teorik düzeyde icmanın dînî metinleri tevilde bir sınır olarak kabul edilmesi konuları İbn Rüşd'ün Gazzâlî üzerinden devraldığı müktesebattır.

İbn Rüşd, diğer Meşşâî filozoflar ve Gazzâlî gibi dînî metinleri tasnifte zâhir-bâtın ayırımını kullanır. İbn Rüşd Gazzâlî'nin de *Faysalu't-tefrika*'da zâhir-bâtın ayırımını kabul ettiğini belirterek kendi yaklaşımını güçlendirir. Şüphesiz ki Endülüslü filozof gerek kavramları gerekse tasnifleri kendi teorik çerçevesine ve amaçlarına uygun kullanır.¹⁰ İbn Rüşd'e göre bâtinî anlam ancak burhan ehline açık olan anlamdır. Diğer bir ifadeyle bilim-felsefe yoluyla araştırma yapan kişinin ulaşmış olduğu sonuçlar dînî metinleri yorumlamada etkili olmalıdır. Bu noktada Gazzâlî Endülüslü filozoftan farklıdır. Gazzâlî'ye göre ise dînî metinlerin yorumları büyük ölçüde icma yoluyla oluştuğunu düşündüğü kelamî teorik çerçeveye uygun olmalıdır. Bu anlamda otorite ise Kelamcılardır. Dolayısıyla iki düşünür arasındaki fark son tahlilde dînî metinleri yorumlama yetkisinin hangi zümrede olduğu sorusunda toplanmaktadır.

Endülüslü filozofun Gazzâlî'den istifade edişinin diğer bir örneği de şudur: İbn Rüşd, Gazzâlî gibi tevilde usuluddine yanidîn'in temel inanç esasla-

8 İbn Rüşd, *Fasl*, 78

9 İbn Rüşd, *Fasl*, 92

10 İbn Rüşd, *Fasl*, 92

rına aykırı olmamayı dînî metinleri yorumlamada bir sınır olarak kabul eder. Bu noktada da iki düşünür arasında benzerlik vardır. Fakat dînin temel ilkelerinin ne olduğu hususunda ise birbirlerinden farklılaşırlar. Kurtubalı filozofa göre dînin temel inanç esasları Allah'ın birliği ile varlığını, nübüvvet ilkesini ve ölümden sonra bir hayat bulunduğunu kabul etmektir. Bunların mahiyetlerine dair konu ise araştırmaya ve tartışmaya açıktır.

İbn Rüşd *Keşf* adlı eserinde yine Gazzâlî'nin *Faysal'*ına atıfta bulunarak ahiretle ilgili ayetlerde tevilin imkanını göstermek için onun varlığın beşli taksimine atıfta bulunur. Gazzâlî söz konusu yerde varlığı 1) zâtî, 2) hissî, 3) hayalî, 4) aklî ve 5) şibhî olmak üzere beşe ayırır¹¹. Dînî metinlerde ahiret hakkındaki ifadeler zatî anlamında yani dış dünyadaki varlığın aynısı değildir. Bu durumda bu metinlerden neyin kast edildiği ancak dînî metinlerin yorumlanmasıyla ortaya çıkartılabilir. Bu çerçevede söz konusu dînî metinlerde hangi varlık türünün kast edildiğine dair yorum ise ancak burhan ehli tarafından yapılabilir¹².

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin entelektüel kapasitesine dair ilginç bir anekdotu vardır. İbn Rüşd *Tehâfüt'üt-Tehâfüt'te* alemin kıdemi meselesini ele aldığı birinci bölümde varlıkla imkan ilişkisini Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap vermek için tartışır ve şöyle der “*Gazzâlî bu gibi konuları kendisinden beklenmeyen bir şekilde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Ya Gazzâlî, bu konuları gerçek biçimleriyle anlamış olmasına rağmen, saptırmıştır. Böyle bir şeyi de ancak kötü niyetli kişiler yapabilir. Ya da onları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeyleri açıklamak zorunda kalmıştır. Bu da bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında bizce O (yani Gazzâlî), bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat bazen iyi bir at da tökezleyebilir. İşte Gazzâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasıdır. Belki de Gazzâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekanın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.*”¹³

Endülüslü filozofun Gazzâlî'nin etkisini ve entelektüel kapasitesine dair tespitlerinden sonra diğer bir konuya geçebiliriz. Bu noktada İbn Rüşd Gazzâlî'yi büyük ölçüde Eş'arî kelamcısı olarak algılar.

2) Gazzâlî'nin Teorik Kökleriyle bir Eş'arî Kelamcı Oluşu

İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısındaki en önemli noktalarından bir tanesi onun Eş'arî kelamcısı oluşudur¹⁴. Gazzâlî'ye atıfla yaptığı tartışmalarda bu hususun sürekli öne çıktığı kanaatindedir. Bununla birlikte Endülüslü filozof

11 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 157, Tr., s. 361.

12 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 157, Tr., s. 361.

13 İbnRüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt, Ar.*, s. 248-9; Tr., s. 132/406.

14 İbn Rüşd, *Fasl*, 98

Gazzâlî'nin Sufilerden ve filozoflardan beslendiğini inkar etmez. Ayrıca Gazzâlî'nin mantıkla olan ilişkisine de sıklıkla değinir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin Eş'arîliğinden gelen entelektüel köklerinin onun yöntemini ve felsefeye karşı tavrı alışını temelden belirlediği kanaatindedir. İbn Rüşd Gazzâlî'nin *Tehâfüt'ül-felâsife* adlı kitabını değerlendirirken bu kitabın teorik temellerini açık bir şekilde ortaya koyar ve şöyle der: *"Gazzâlî'nin bu kitapta belli bir mezhebe yardım etmeyi amaçlamadığını söylemesi, ancak Eş'arîyye mezhebine yardım etme amacını gizlemek içindir."*¹⁵ Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd Gazzâlî'nin eleştirilerinin büyük ölçüde Eş'arîlikten geldiği ve amacının da bu düşünceye katkı sağlamak olduğu kanaatindedir.

Ayrıca İbn Rüşd farklı vesilelerle -elbetteki Meşşâî bir çerçeve ve paradigmadan- Eş'arîliğin temel kabullerini tespit etmektedir. Bu çerçevede Eş'arî yaklaşım ile Meşşâî yaklaşım ve ön kabulleri bakımından radikal bir farklılık bulunduğunu belirtmemiz gerekir. İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu Meşşâî yaklaşım Aristocu gelenek üzerinden varlığın madde ve suretten oluştuğunu kabul eder. Meşşâî kullanımda madde ve suret kavramları nesnenin zorunlu değişmez özelliklerinin bir ifadesidir. Nesnenin zatını temsil eden, aklın kavrayışına konu olan değişmeyen "mahiyet" kavramı da böylece ortaya çıkar.

Evrende bulunan nesnelere madde ve suretten oluştuklarından, onlar kendilerine has doğal özelliklere sahip olup aralarındaki etkileşim ve değişim nedensellik aracılığıyla gerçekleşir. Evrendeki işleyiş düzen ve devam içerisinde ortaya çıkar. Meşşâî sistemde doğa veya tabiat kavramları nesnelerin sürekli sabit niteliklere sahip olduğuna işaret edip evrendeki düzen ve süreklilik böylece açıklanır. Diğer bir ifadeyle Meşşâî kullanımda doğa veya tabiat kavramları -adet kavramının tersine- düzen, devamlılık ve süreklilik anlamlarını yoğun bir şekilde içinde barındırır. Metafizik bağlamda ise evren ile Yüce Allah arasındaki ilişki, Allah'ın ilmi ve akletmesi üzerinden kurulur. Allah'ın zatından kaynaklanan bir şekilde, yani O'nun ilim ve akletmesinin ezeli oluşu temelinde evrendeki zorunluluk, süreklilik ve nedensellik ilişkileri temellendirilir. Dolayısıyla evrenin aklî bir yapısı bulunur ve bu yapı insan tarafından kavranabilir. Elbette insan bunu gücü ölçüsünde gerçekleştirebilmektedir. Gök feleklerinin yöneticisinin akıllar olarak tespit edilmesi, felsefi öğrenme metotlarının takip edilerek insanın ay feleğinin yöneticisi olan faal akılla ittisal ettiği kabul edilmesi bu bağlamda önemlidir.

15 İbn Rüşd, *Tehâfüt'ül-felâsife*, Ar., s. 116-7; Tr., s. 63/212.

Meşşâî çerçeveden bakıldığında vurgulanması gereken diğer bir nokta şudur: Meşşâî evren tasarımı Yüce Allah'tan dünyaya kadar olan varlık düzeninin işleyişi hiyerarşik olarak tasavvur edilmiştir. Bu Eş'arî modelin Yüce Allah'ın irade ve kudret sıfatları üzerinden evrene doğrudan ve aracı-sız müdahale ettiği tasavvurundan farklıdır ve hatta çatışma halindedir.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısı bağlamında tüm bunların önemi şudur: İbn Rüşd kısaca Gazzâlî'yi sunduğumuz bu teorik çerçeveden veya paradigmadan anlar. Birazdan da sunacağımız üzere, Gazzâlî'nin eleştiri ve açıklamalarında bu Eş'arî arka planın önemli olduğunu düşünür. Nitekim Gazzâlî'nin eleştirilerine cevabı filozoflar adına bir varoluş meselesi olarak kabul eden İbn Rüşd, *Fasl, Keşf, Tehâfüt'üt-Tehâfüt ve Metafizik'in Büyük şerhinde* Eş'arîliği oldukça güçlü bir şekilde eleştirir. Endülüslü filozofun Gazzâlî algısının teorik temellerini açığa çıkarmak için İbn Rüşd'e göre Eş'arîliğin teorik temellerini sunabiliriz. Bunlar özetle şöyledir:

1. Cisimler bölünemeyen son parça olan cevher-i ferd yani atomlardan oluşmuştur.¹⁶
2. Atomlar arazlardan ayrılamaz. Diğer bir ifadeyle atomlar ancak arazlarla beraber var olabilirler.¹⁷ Arazlar atomlar üzerinde varlığa gelirler ve onlardan ayrı varlığa gelemesler.
3. Arazlar hadistir sonradan var olmuştur.
4. Arazlardan ayrılamayan atomlar da sonradan var olmuştur.

Bu temel önermelerin anlamı üzerinde odaklaştığımızda şunları söyleyebiliriz. Genelde Kelam ve özelde Eş'arîlik evrenle-Allah arasındaki ilişkide ve evrenin kendi içindeki işleyişte Allah'ın irade ve kudretini öncelemişlerdir. Atomcu evren modeli buna uygun görüldüğünden tercih edilip bu amaçlara uygun geliştirilmiştir. Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesini vurgulamak için evrende süreksizliğin bulunduğu kabul edilmiştir. Atomlardan oluşan nesnelere tabii fitrî özelliği bulunmamaktadır. Nesnelere etki ve nedensellik olarak gözlemediğimiz durumlar âdet olup temelde asıl olan Tanrı'nın irade ve kudretidir. Diğer bir ifadeyle neden ile sonuç arasında zorunluca var olduğu zannedilen ilişki aslında sadece insanların gözlem alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. İnsanlar neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi süreklince aynı şekilde gözlemediklerinden bu bir adet ve alışkanlık oluşturmaktadır. Yoksa sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. En azından Orta Çağdaki Meşşâî yaklaşıma göre bu kabule bağlı olarak mahiyet kavramının temellendirilmesi oldukça zordur. Çünkü onlara göre mahi-

16 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 43, Tr., s. 192-6.

17 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 44, Tr., s. 197.

yet kavramı nesnelere sürekli doğal özelliklere sahip olmalarını ve bu doğal özellikler aracılığıyla birbirlerini etkileyebilmelerini gerektirmektedir. Nesnelere arasındaki etkileşimin zorunluluğunu açıklayan nedensellik de bundan dolayı kabul edilmelidir. Yukarıda da vurguladığımız üzere mahiyet kavramı nesnelere veya “şeylerin” zâtî, değişmez belli özelliklere süreklile sahip olmayı gerektirmektedir. Meşşâî İbn Rüşd’e göre bilim ve felsefe yapabilmeyenin imkanı bu ilkeye dayanmaktadır. Diğer Meşşâîler gibi İbn Rüşd’de insan aklının eşyanın özelliklerini tespit edip açıklama hususunda ve nesnelere arasındaki nedenselliği açıklamada oldukça iyimserdir. Bu ise Allah’ın iradesini mutlak etkin kılmayı hedefleyen Eş’arî düşüncesine ters gelmektedir.

Diğer taraftan Eş’arî düşünce sebep-sonuç dediğimiz şeylerin varlığını kabul etmekle beraber bu sebebin sebepliyi veya sonucu gerektirmesini zorunlu görmez. Onlara göre sebep ile sonuç arasındaki ilişki yukarıda da belirttiğimiz gibi insani düzeyde gerçekleşen bir olgudur. İnsanlar sürekli aynı şekilde gördükleri için alışkanlıkları ve adetleri sebebiyle sebep, illet, sebepli, sonuç ve nedensellik kavramlarını kullanmaktadırlar. Nedenselliği insani düzeyde gerçekleşen bir olgu olarak kabul ederek ve onu *adet* ve *alışkanlık* şeklinde isimlendirerek Eş’arî okul ve aynı çizgideki Gazzâlî açıklama sistemi içerisinde Allah’ın mutlak irade ve kudretini daha merkezi bir konuma getirdiklerini düşünmektedirler. Yani neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu ve sürekli kılan Yüce Allah’ın irade ve kudretidir. Nesnelere Allah’ın irade ve kudreti ilişmediğinde nedensellik dediğimiz şey gerçekleşmez. Ayrıca bundan dolayı nesnelere sebep-sonuç ilişkisini zorunluca doğuracağını varsaydığımız tabii özellikleri kabul etmemiz gerekmez. Bize sebep-sonuç şeklinde gözükken olaylar bir tür alışkanlık olup ancak Allah’ın irade ve kudretiyle gerçekleşebilir.

Eş’arîlerin bu yaklaşımlarını fizik tasavvurlarıyla birleştirdiğimizde şöyle bir resimle karşılaşırız. Aslında bu resim onların kendi içlerindeki tutarlılığa da işaret eder. İbn Rüşd’ün de özetlediği gibi Eş’arîlere göre tüm varlık en küçük parçacıklardan yani atomlardan oluşmuş olup evrendeki değişimi atomların birleşmesi veya ayrılmasıyla açıklamaktadır. Atomların birleşme ve ayrışmasını ise Tanrı’nın iradesiyle açıklarlar. Cisimlerin kendisinden oluştuğu atomlar Tanrı’nın iradesine uygun bir şekilde bir araya gelir veya ayrılırlar. Bu Tanrı adına bir zorunluluk değildir. İnsanlar adına ise bu sürekli öyle gözlemlenmelerinden dolayı alışkanlıktır. Eş’arîler arazların varlığının sürekliliğini, nesnelere birbirlerini etkilemelerini, sonuçların sebeplerinin bulunmasının zorunluluğunu, cevherlerin formlarının bulunduğu

ve aracı sebepleri kabul etmemektedirler¹⁸Bu noktada İbn Rüşd'ün Eş'arî teorik çerçeve hakkında yaptığı tespitlerin benzerini, Yahudi Aristoculuğun temsilcisi olan İbn Meymun'un da yaptığına işaret etmekte fayda vardır.¹⁹İbn Meymun *Delâletü'l-Hairîn*'de İslam Kelâm düşünce sisteminin temellerini 12 önerme etrafında özetler. İbn Rüşd ile İbn Meymun'un her ikisi de Aristocu varlık anlayışını merkeze aldıklarından İslam Kelâm okullarını algılayışları büyük ölçüde benzer olup birbirlerinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

3) Yöntem Eleştirisi

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin yöntemiyle ilgili eleştirisi temelde iki noktadan beslenir. Birincisi yukarıda da açıkladığımız gibi Eş'arî köklerden gelen Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri bir Meşşâî filozof olan İbn Rüşd için cedel, hitabet ve zaman zaman da safсата²⁰ olarak gözükmektedir²¹. İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt'te* sıklıkla Gazzâlî'yi burhan yerine safсата ve cedeli kullanmakla eleştirir. Bunun anlamı şudur Gazzâlî hakikat arayışında olmaksızın sadece galip gelmek için filozofları eleştirmektedir. Araştırmasında da doğru bilgiye götürecek burhani kıyasları kullanmamaktadır.

Her ne kadar Gazzâlî *Tehâfüt'ül-felâsife* adlı kitabının sadece filozofların görüşlerini eleştirmek için yazdığını ve bu hususta tüm akımlardan istifade edeceğini söyle de, bu İbn Rüşd için kabul edilemez yöntemsel bir hata oluşturmaktadır. Teorik araştırmaların amacı sadece hakikate ulaşmak olmalıdır.

18 İbn Rüşd, *Fasl*, s. 111

19 Yahudi Meşşâî filozof İbn Meymun İslam Kelâm düşünce sisteminin temel öncüllerini şu öncüller etrafında özetler: 1) İlk Öncül: Atom vardır ve cisimler atomlardan meydana gelmiştir.2) Boşluk vardır ve boşluk, içinde hiçbir şeyin bulunmadığı boyut veya boyutlardır. 3) Zaman anlardan meydana gelir.4) Cevherler çeşitli arazlardan hali ve muaf olamaz. 5) Atomlar arazlarla beraber var olurlar ve onlardan asla ayrılmazlar. 6) Araz iki ayrı zamanda varlığını sürdüremez. 7) Âdetlerin (melekat) hükmü onların yokluklarının hükmü gibidir. Her ikisi de faile muhtaç mevcut arazlardır.8) Alemde cevher ve arazların dışında hiçbir şey yoktur. 9) Bir araz diğherinin dayanağı değildir. Arazlar var oluşları hususunda birbirlerini desteklemez. 10) Mümkünün varlığıyla onun zihindeki tasavvuru arasında bir ayrılık yoktur. 11) Sonsuzun bilkuvve, bilfiil veya arazî var olması arasında hiçbir fark yoktur. İster bilfiil var olsun, isterse muhayyel olsun ve isterse de arazî olsun, bütün sonsuz türleri imkânsızdır.12) Duyular hata yapmakta ve idraklerine konu olan şeyler kaybolabilmektedir. Bundan dolayı onların yargılarına burhânın ilkeleri olacak şekilde güvenilmemelidir. Bu öncüllerin sunduğu şema ile İbn Rüşd'ün yaklaşımı arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Bkz: İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairîn*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, 1/73, s. 200-217 ve Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s. 130-155.

20 İbn Rüşd Eş'arîlerin sofistik ilkelere dayandığını söyleyerek temel kabulleri itibariyle Gazzâlî'yi bu çizginin devamında görür. *Fasl*, s. 111; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 115-6; Tr., s. 62/210-1.

21 Gazzâlî'ninhatabi ve sofistik delilleri kullandığını ve mugalata yaptığını belirtir. İbn Rüşd, *Keşf*, Ar., 103-4, Tr., s. 274.

Ayrıca İbn Rüşd bunun da ötesinde *Tehâfüt'ül-felâsife'*de Gazzâlî'nin kendi amacına ulaşmak için ifade ve argümanları bağlamlarından kopartıp sunduğunu belirtir. Halbuki filozofları bu görüşlere götüren sebepleri de sunması gerekirdi.²²

İbn Rüşd'ün bu eleştirileri çerçevesinden bir kez daha bakıldığında Gazzâlî'nin felsefeyle olan ilişkisinin araçsal olduğu gözükmemektedir. İbn Rüşd'ün tersine Gazzâlî için felsefe-bilim geleneği bir hakikat kaynağı olarak gözükmemekte, ulaşılabilecek amaçlar için bir araç olarak belirmektedir.

İbnRüşd yöntem bakımından Gazzâlî'ye yönelttiği ikinci eleştirinin çıkış noktasını ise Gazzâlî'nin filozofların insan düşüncesine yaptıkları katkıyı önemsemeyen sadece kendi ideolojik öncelikleri sebebiyle ve sadece yıkmak için eleştirmesi oluşturur. Nitekim İbnRüşd şöyle der:

“O bu sözleriyle ancak kendi zamanında yaşayan kitlelere hoş görünmeyi amaçlamıştır; oysa kendisi böyle yapmakla gerçeği ortaya çıkarmayı amaçlayanların tutumlarından alabildiğine uzaklaşmıştır. Gazzâlî'yi içinde yaşadığı zaman ve mekanı düşünerek mazur görebiliriz.”²³

“Bu da sözü asıl sorundan irade sorununa aktarmak demektir böyle bir şeyi yapmak ise safsatadan ibarettir”²⁴.

“...Kesin kanıtı değil cedel ve hitabete dayalı bir söz söylemiş olmaktadır... İşte bu nedenledir ki, bu kitaba “*Tehâfüt'ül-felâsife'*” değil sadece Tehâfüt yani tutarsızlık kitabı demek daha uygundur. Çünkü bu kitap okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamamaktadır.”²⁵

İbn Rüşd yöntem bakımından Gazzâlî'nin teorik meselelerle ilgili yorum alanına ait kısmın geniş halk kitlelerine yayılmasını ciddi bir şekilde eleştirir. Endülüslü filozofa göre, alemin kıdemi, ölümden sonraki hayatın ruhani olup olmadığı, Allah'ın zatının evrenle ilişkisi, Allah'ın ilminin mahiyeti gibi konular geniş halk kitleleri tarafından dînin vaz ettiği gibi kabul edilmelidir. Nazari meselelere ait yorumlar asla halka yayılmamalı bu amaçla sadece eğitilmiş kesimlerin okuyabileceği kitaplarda bu konular ele alınmalıdır.²⁶ Teorik meselelere ait yorumlar geniş halk kitlelerine açıklandığında halk gruplara ayrılmakta, kin ile nefreti yaygınlaşmaktadır.²⁷ İbn Rüşd bu amaca matuf olarak Gazzâlî'nin kitaplarının sadece ilim ehline tahsis edilip halka yasaklanması gerektiğini belirtir.

22 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 195, Tr., s. 106/325.

23 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 29-30, Tr., s. 18/98.

24 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 36-7, Tr., s. 22/105.

25 İbn Rüşd, *Keşf, Ar.*, 54-5, Tr., s. 31.

26 İbn Rüşd, *Fasl*, s. 97

27 İbn Rüşd, *Fasl*, s. 105

4) Gazzâlî'nin Yönteminin Neticesi: Tutarlılık Arayışında Olmamak

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin böyle bir yöntemi kullanması onu tutarsızlığa ve sık sık konum değiştirmeye götürmüştür. Gazzâlî kitapları boyunca filozofların görüşleriyle ilgili konularda konum ve fikir değiştirmiştir. O, *Tehâfüt'ül-felâsife*'de üç meseleyle ilgili yani alemin kıdemi, Yüce Allah'ın cüzilerin bilmesi, ve cismani haşir konularında icmayı aştıkları iddiasıyla filozofları özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı küfürle itham eder. Kanaati İslam alimlerinin katî icmalarına ters olarak bu üç konuda filozofların küfürle itham edilmeyi hak ettikleridir. İbn Rüşd aynı Gazzâlî'nin *Faysal'üt-tefrikâ*'da icmayı aşmayı sadece bir ihtimal olarak kaydettiğini belirtir.²⁸

Gazzâlî'nin konum ve fikir değişikliğine gittiği konulardan bir tanesi ölümden sonraki hayatın keyfiyeti ve mahiyeti konusudur. Konu dîn noktasından ilgili dînî metinlerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağına dairdir. Gazzâlî özellikle *Tehâfüt'ül-felâsife*'de filozofların dînin temel ilkelerinden biri olan ölümden sonraki yaşamın mahiyeti hakkında İslam alimlerinin icmalarına aykırı tevilde buldukları için Müslüman filozofları küfürle itham eder. Müslüman filozofların bu hususta yalnız olduğunu iddia eder. Bu noktada İbn Rüşd Gazzâlî'nin Eş'arîleri takiben ahiretle ilgili ayetlerin zâhirleri itibarıyla aynen kabul edilmesi gerektiğini bunun imkânsızlığını gerektiren hiçbir durumun bulunmadığını kabul ettiğini bildirir. Diğer bir ifadeyle Gazzâlî'nin bu kitaplarındaki konumuna göre ölümden sonraki hayat dînî metinlerin ifade ettiği gibi aynen cismani olarak gerçekleşecektir. Bunun imkansız olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur.

Gazzâlî başka bazı eserlerinde ise Sufilerin de manevi dirilmeyi kabul ettiklerini ve ölümden sonraki hayat konusundaki ayetleri tevîl ettiklerini iddia eder. İbn Rüşd ise bu durumu dikkatle kaydeder²⁹. Bu durumda ise icmanın gerçekleşmemesi sebebiyle Gazzâlî'nin Müslüman filozofları küfürle ithamı imkânsız hale gelmiş olmaktadır³⁰. Detaydaki tartışmalara girmeden kısaca İbn Rüşd'ün konumu şöyle özetlenebilir: Ölümden sonraki hayatın varlığına iman dînin temel ilkelerinden birisi iken, ahiretteki hayatın mahiyeti dînin temel ilkelerinden birisi olmayıp bu alan teorik yetkinliğe sahip kişiler için yetkin olmayan geniş halk kitlelerine açıklamamak kaydıyla yoruma açıktır³¹.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin metafizikle ilgili konularda filozofları eleştirmesine rağmen tekrar onların görüşlerini başka bir eserinde kabul ettiğini belirtir.

28 İbn Rüşd, *Fasl*, 80-1

29 İbn Rüşd, *Fasl*, 95-96

30 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 587-8; Tr., s. 332/874.

31 İbn Rüşd, *Fasl*, 93-5

Gazzâlî'nin dünyadaki nesnelere İlk ilke'den aracı varlıklar vasıtasıyla çıkışı hususunda Fârâbî ve İbn Sînâyı eleştirmesine rağmen *Miškât'ül-envâr*'da onların görüşlerini kabul eder.³²Nitekim Endülüslü filozof bu hususa şöyle atıfta bulunur: *Kitaplarında açıkça anlaşılmalıdır ki, ilahiyat konusunda filozofların görüşlerine dayanmıştır. Bu hususu açıkça ortaya koyan çalışmalarından birisi ise Mişkât'ül-envâr adlı kitabıdır.*³³

İbn Rüşd *Miškât'ül-envâr*'da Gazzâlî'nin çok eleştirdiği *ilahiyat* alanında dahi İbn Sînâ üzerinden felsefe geleneğinden istifade ettiğinin ve kendi kriterlerine göre içselleştirdiği unsurları kullandığının farkındadır. Gazzâlî, bu kitabında Müslüman filozofların geliştirdiği kozmolojiyi yansıtan fakat daha önceki Sünnî kelâmcılarda rastlanmayan unsurları rahatlıkla istihdam eder.³⁴ Nitekim bu durum dönemindeki bazı alimler tarafından eleştiriye konu olmuştur. *Miškât'ül-envâr* filozofların ve sapkınların görüşlerini sunduğu doğru ve yanlış inançları birbirine karıştırdığı ve Zerdüştlerle benzer şekilde Yüce Allah'ı "hakiki nur" şeklinde tasvir ettiği için yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.³⁵

İbn Rüşd *Miškât'ül-envâr*'da Gazzâlî'nin Tanrı'nın ilk muharrik değil varlık hiyerarşisinde ondan bir derece yukarıda bir varlık olarak kabul ettiğini bildirir. Bu durumda ilk muharrik Tanrı'dan sudur etmiş olur. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî bu tutumuyla Müslüman filozofları küfürle itham edışıyle açık bir çelişki halindedir. Çünkü kendisi burada da gözlemlendiği üzere filozofların metafiziksel öğretilerini belli değişikliklerle içselleştirmektedir. İbn Rüşd'e göre yapılan değişiklikler Müslüman filozofları küfürle itham edecek derecede önemli değildir. Yorum yapılabilecek bir alan olarak teorik çalışma yapan ilim adamlarını önünde durmaktadır.³⁶

Yine Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*'da İbn Sînâcı bir yaklaşımla varlığın ya kendinde mümkün ya da kendinde zorunlu olduğunu söyleyerek Tanrı'nın varlığının diğer tüm varlıkların kaynağı olduğunu belirtir. Böylece Gazzâlî Tanrının varlığını ispatla ilgili olarak Klasik kelam delillerinin yanında İbn Sînâcı yaklaşımdan beslenen bir delili de kullanmış olur.³⁷ Ayrıca Gazzâlî yine *Miškât'ül-envâr*'da Tanrı'nın varlığından diğer varlıkların ortaya çıkışını tasvir etmenin en etkili yollarından birinin güneş ışığı olduğunu söyler. Ona göre güneş ışığı bu âlemdeki her şeyin nasıl ortaya çıktığını gösteren en

32 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 243-4; Tr., s. 129/399; Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, ed. Ebu'l 'Alâ el-Afîfî, 1964, Kahire: 1964, s. 55-56

33 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, Ar., s. 116-7; Tr., s. 63/214.

34 Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, s. 55-56; Richard Frank M., *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1994. s. 71.

35 Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, s. 55-56

36 Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, s. 59, 67-69

37 Gazzâlî, *Miškât'ül-envâr*, s. 55-56.

güzel misallerden birisidir.³⁸ Sudurun Gazzâlî düşüncesinde herhangi bir rol oynayıp oynamadığı da açık olmamakla beraber *Mişkâtü'l-envâr*'da sudurcu bir dil kullanır.

Modern çalışmalarda İbn Rüşd'ün dikkat çektiği bu husus çalışılmıştır. Mesela Richard Frank çalışmasında sonuç olarak Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudurcu yaklaşımını eleştirmesine rağmen kozmolojisi anlayışında büyük ölçüde onları takip ettiği kanaatindedir.³⁹ Böylece Gazzâlî özellikle İbn Sînâ üzerinden temasa geçtiği felsefi müktesebatın bir kısmını şiddetli bir şekilde eleştirip reddederken diğer bir kısmını ise dikkatli ve seçmeci bir şekilde içselleştirmektedir. Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'ın üçüncü bölümünde sonundaki "Yüce Allah'ın nur ve zulmetten meydana gelen yetmiş perdesinin bulunduğu, bunların kaldırılması durumunda cemalinin şevket ve celâliyle kendisini idrak eden her bir gözü yakacağını" ifade eden bir mevzu hadisi yorumlar.⁴⁰ İbn Rüşd'ün kanaatine göre, Gazzâlî burada Aristocu felsefi müktesabatı yakından takip etmektedir.⁴¹

Yine çok kısa zaman önce yapılan akademik bir çalışmada Frank Griffel, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın zorunlu nedensellik teorisini tamamen reddetmediği Eş'arî ilkeler çerçevesinde revize ettiği kanaatindedir.⁴² Gazzâlî ilişkinin kendinde mümkün ancak başkasıyla zorunlu olduğu şeklindeki İbn Sînâcı yaklaşımı kabul eder fakat bu zorunluluğu değişmez ilâhi zâtın kendisine değil, ilâhi zâta zâit olan iradeye yükler. Böylece Gazzâlî varlığı açıklamak hususunda ilahi iradeye merkezi bir rol yükler ki bu husus onun Eş'arî gelenekten getirdiği süreklilik unsurudur. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın kendinde imkân ve başkasıyla zorunluluk kavramlarını Tanrı'nın mümkün iradesinin altına yerleştirir. Böylece Eş'arî ilkelere bağlı olarak İbn Sînâcı Meşşâî açıklama modelinin kullanımı karşımıza çıkar. En temelde ise Gazzâlî'ye göre Yüce Allah özgür irade ve seçimiyle var olan bu alemler meydana getirmiş olur. Veya tersinden baktığımızda Yüce Allah nedensel ilişkiler ağının hali hazırdaki düzenden daha farklı işlediği bir alem yaratmayı irade edebilirdi. Fakat alem meydana geldikten sonra nedensellik orada işlemektedir. İbn Rüşd'ün de dikkat çektiği gibi Gazzâlî filozofları en çok eleştirdiği alan olan metafizik alanında dahi onlardan istifade etmekte ve sentetik bir çözüme ulaşmaya çalışmaktadır. Bu konunun detayının araştırılması devam etmeden

38 Gazzâlî, *Mişkât'ül-envâr*, s. 62-64; Frank, *Al-Ghazâlî and the As'arite School*, s. 129; Lenn E. Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation", *International Journal of Middle East Studies* (IJMES), 2 (1971): 67, 77-78.

39 Frank, *Al-Ghazâlî and the As'arite School*, s. 129.

40 Gazzâlî, *Mişkât'ül-envâr*, s. 84.

41 İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt, Ar.*, s. 117, Ayrıca bkz: Frank Griffel, *Al-ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 246.

42 Griffel, *Al-ghazali's Philosophical Theology*, s. 245-254.

asıl konumuza dönerek şu kadarını söyleyebiliriz. Kendi döneminde haksız ve talihsiz bir konumda olduğunu düşündüğü felsefeyi savunmayı hedefleyen İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu konumunu kafa karışıklığı, sık sık konum değiştirmek ve çelişkilere düşmek olarak algılamaktadır.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin sık sık konum değiştirmişini en çarpıcı şu beyitle ifade eder.

Yemenli'ye rastladığım gün Yemenliyim

*Maadlıya rastladığım zaman ise Adnanlıyım*⁴³.

Gazzâlî'nin sık sık konum değiştirmesinin muhtemel sebepleri üzerinde kısaca durabiliriz. Yazımızın giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, Gazzâlî her şeyden önce içinde yaşadığı toplumun krizine çözüm bulmaya çalışır. Toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ve uzlaşmayı sağlayabilecek bir söylemi üretmek için temsil kabiliyeti olan düşünce akımları arasında mekik dokur. Eş'arî sürekliliğini devam ettirir, felsefi birikimden özellikle mantık, ahlak alanında istifade eder. Bunun yanında kozmoloji tasavvurunu da oluştururken dönemin felsefi birikiminden istifade eder. Gazzâlî'nin siyasal ve sosyal rollerinin önemini anlayabilmek için onun yaşadığı döneme ve orada bulunan çatışma alanlarına daha yakından bakmamız gerekir.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasında siyasi ve ilmi bakımından iki dünya arasında rekabet bulunmaktaydı. Bunların ilki sünî dünyasının temsilcisi konumunda bulunan Selçuklu devleti ile Abbâsî hilafetidir. Bu dönemde hilafet makamı sembolik bir konuma düşmüş bulunup siyasal iktidarın büyük bir kısmı Selçuklu sultanlarıyla vezirleri tarafından kullanılmaktaydı. İslam dünyasındaki ikinci ana merkez ise Kahire'de konumlanan Şîî Fâtîmî iktidarıdır. Bu iki iktidar arasında siyasal askeri, ilmi ve kültürel olmak üzere her bakımdan bir rekabet yaşanmaktaydı. Şîî İsmâîlî Fâtîmîler özellikle dâîleri aracılığıyla etkinlik alanlarını daha da genişletmeye çalışıyorlardı. Ayrıca Şîî Fâtîmî fedailer Sünî dünyasının ileri gelenlerine karşı suikast faaliyetleri yapıp kaos ortamı yaratmaya ve Selçuklu siyasal iktidarında zaaf oluşturmaya çalışıyorlardı. Bu dönemde İsmâîlîler, Selçuklu Hemedan ve özellikle Isfahan, İsmâîlî faaliyetlerin önde gelen merkezlerini teşkil ediyordu.⁴⁴

Devlet yönetiminde Selçuklu Sultanları Alparslan (1063-72) ve Melikşah'tan (1072-92) sonra ikinci sırada gelen Nizâmülmülk 1063 ile bir suikastla hayatını kaybettiği 1092 yılları arasında, otuz seneyi aşkın bir süre veziria-

43 İbn Rüşd, *Fasl*, 98

44 Farhad Daftary, *The Ismâîlî's: Their History and Doctrines*, Cambridge England: Cambridge University Press, 1990, s. 335-38; Farouk Mitha, *Al-ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, London: I.B. Tauris, 2001, s. 7-10

zamlık yapmıştır. Büyük vezir Şii Fâtımîlerin Sünnî Abbâsi-Selçuklu iktidarını yıpratmak amacıyla yaptıkları propaganda ile ilmi çalışmalarını dengelemek ve Sünnî anlayışı savunmak için Nizâmiye medreselerini kurmuştur.⁴⁵

Bu medreselerle Sünnî anlayışı güçlendirmek için talebe yetiştirmeyi ve ilmi çalışmaların yapılmasını hedeflemiştir. Nizâmülmülk Alparslan ve oğlu Melikşah zamanında Irâk-ı Acem, Irâk-ı Arap, Horasan, Maveraünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerine medreseler açmıştır. Böylece Anadolu'dan Afganistan'a kadar uzanan bir coğrafyanın dîn eğitimi politikasını düzenlemiş ve Selçuklu İmparatorluğu'nun düşünce merkezlerinde, Sünnî fıkhu ve Eş'arî kelâmının kurumsallaşmasını hızlandırmıştır.⁴⁶

İslam dünyasındaki siyasal rekabeti ve Gazzâlî'nin bu ortamla olan sürekliliği anlamak bakımından hocası İmam Cüveynî'nin Nişapur'da Nizâmülmülk tarafından 1063 yılında kendisi için kurulan Nizâmiye medresesine müderris olarak atanması önemlidir.⁴⁷ Ama bundan daha çarpıcı hususlar da vardır. Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin ölümü üzerine yirmi sekiz yaşında iken 1085 tarihinde Nizâmülmülk'ün nerede olduğu bilinmeyen karargahına gitmiştir. Bu olay aynı zamanda onun hayatının dönüm noktalarından bir tanesidir. Nizâmülmülk Sünnî-Selçuklu ile Şii-Fâtımî rekabeti bakımından Gazzâlî'nin zekasının ve ilmi potansiyelinin öneminin farkındadır. Bu dönemden sonra Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün makamında saygıyla karşılanmıştır. Hiç şüphesiz Nizâmülmülk, Gazzâlî'nin entelektüel gelişiminde en önemli kişiliklerden biri olmuştur. Vezirin himayesinde ve karargahında dönemin ilim adamları, edebiyatçı ve ileri gelenleriyle karşılaşmış ve buradaki entelektüel ortamdan azami derecede istifade etmiştir. Gazzâlî Selçuklu veziri tarafından 1091 yılında Bağdat Nizâmiye medresesine müderris olarak atanır. Dört sene bu görevde kalan Gazzâlî bâtnilik üzerinde çalışmalarda bulunur.⁴⁸ Nitekim Gazzâlî'nin öğrencilerinden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Sultan Melikşah'ın Gazzâlî'yi, bâtnîliği reddetmek için *Hucce-tü'l-hakkfi'r-reddale'l-bâtiniyye* için görevlendirdiğini bildirmektedir.⁴⁹ Yine Gazzâlî, *Fezâihu'l-bâtiniyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye, Kavâsimü'l-bâtiniyye* ya

45 Makdisi, Nizâmiye medreselerini sünnîliğin dirilişi ve kökleşmesi olarak görür. Bkz: George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, s. 168; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIII, s. 491.

46 Eric L. Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, Oxford, İngiltere:Oneworld, 2008, s. 3-6; Nurullah Kesâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve te'sirât-ilmîveictimai*, Tahran :Müessesesi-İntişarat-ı Emir Kebir, 3. bs.,1374 (1995), s. 54-55, 99.

47 Abdülazim Ed-Dîb, "Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, IIX, s. 144-5.

48 Çağrıncı, "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIII, s. 491.

49 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsimmine'l-kavâsim*, ed. AmmârTâlib, Kahire: Mektebetü Dâru'l-Türâs, 1417/1997, s. 57.

da *el-Kıstâsu'l-müstakîm* gibi İsmâîlî hareketin propagandalarına karşı bir dizi reddiye yazmıştır. Gazzâlî *Fezâihu'l-bâtıniyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye*'yi halifenin görevlendirmesi üzerine yazar.⁵⁰ İbn Rüşd'ün de sıklıkla belirttiği gibi zamanın ve mekanın gereği olarak Sünni Selçuklu iktidarının siyasal ve sosyal misyonlarını üstlenmiş ve dîn alanında bunun karşılıklarını üretmeye çalışmıştır. Gazzâlî'nin İsmâîlîğe karşı derinlikli, ikna edici ve kuşatıcı bir cevap üretme çabası başka şekilde anlaşılabilir.

Özellikle Şii Fâtımî devleti ve İsmâîlî Bâtıniliğiyle olan mücadelesinde, mantığı İslami ilimlerin özellikle fıkıh ile kelamın bir yöntemi ve girişi haline getirerek akli ortak bir zemin olarak inşa etmek ister. Bu özellikle doğru bilginin kriteri ve bilgide otorite olarak masum imamı öne çıkaran İsmâîlî Bâtıniliğine karşı alternatif bir bilgi teorisidir. Gazzâlî'ye göre İsmâîlîlerin en büyük hatası, yanılmaz saydıkları imamlarının öğretilerini körü körüne takip etmeleridir.⁵¹ Bunun dışında Gazzâlî, geliştirmiş olduğu yorum teorisine ve Müslüman alimlerin icmâsını bağlayıcı otorite olarak tanımlayarak İsmâîlî-Bâtınî bilgi anlayışına karşı mücadelesine devam eder. Gazzâlî bir yandan metnin anlamının sadece lafızlardan oluşmadığını açıklayarak Haşeviyye grubunu eleştirir diğer yandan da bâtını yorumun zâhiri yorumu iptal etmemesi gerektiğini vurgulayarak İsmâîlî-Bâtınî yorum anlayışını eleştirir. Böylece Sünnîliğin orta yol tavrına uygun bir çözüm üretir.⁵²

Gazzâlî döneminde etkili hususlardan ikincisi onun zamanında yapılmaya başlanan haçlı savaşlarıdır. Gazzâlî yaklaşık 40 yaşında iken Antakya bir yıl sonra da Kudüs Haçlılar tarafından ele geçirilmiştir. Muhtemelen bu olgu hem bilgi hem de siyasal bakımdan Gazzâlî'nin birlik arayışlarını güçlendirmiş olmalıdır. Özetle Gazzâlî'nin konum değiştirmesinin önemli bir sebebi sosyal ve siyasal hedefinden kaynaklanmıştır. Nitekim İbn Rüşd' de bunun farkındadır ve Gazzâlî'nin *zaman ve mekanın gereği* olarak yazdığını sıklıkla ifade eder.

Gazzâlî'nin meseleleri tartışırken konum değiştirmesinin en önemli sebeplerinden birisi felsefenin muhkem konumunu sarsmaktır. Bunu ise Selçuklu siyasal sistemi ile rekabet halinde olan İsmâîlî yönetiminin temellerini sarsmak amacıyla yapmaktadır. Gazzâlî'nin Bâtıniliğe karşı yazmış olduğu reddiye kitapları ancak böylesi bir bağlamda daha da önem kazanır. Gazzâlî

50 Griffel, *Al-ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 35-36; Ormsby, *Ghazali*, s. 17

51 Gazzâlî, *Fezâihu'l-bâtıniyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye*, ed. Abdurrahman Bedevi, Kahire: Darü'l-Kavmiyye, 1383/1964., s. 17, 132-144.

52 Gazzâlî, *el-Munkızmine'd-dalâl*, Kahire: Mektebetü'l-fenni, 1961, s. 33-4(çev. HilmiGüngör, Ankara: MilliEğitimBakanlığı, 1948, s. 31-43); *Faysalü't-tefrikabeyne'l-İslâmve'z-zendeka*, ed. Mustapha Hogga, Paris: J. Vrin, 2010, s.11-24, 29-33; *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, ed. Viktor Şelhet, Beyrut :Darü'l-Maşriq, 1983, s. 77-94; *Fezâihu'l-bâtıniyye*, s. 55-71.

felsefeyi İsmâîlî kültürün önemli kaynaklarından birisi olarak görmektedir. Dolayısıyla felsefe eleştirisinin Eş'arî rekabetinin dışında böylesi sosyo-politik bir anlamı da vardır.

Bu çerçevede Gazzâlî açısından konuya baktığımızda diğer önemli bir nokta şudur: Sosyal ve siyasal misyonu önemseyen bir Gazzâlî için felsefe veya görelî olarak aşırı felsefeleşmiş bir dîn, toplumun dînî ihtiyaçlarına yeterli gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle İslam toplumunda Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde tecessüd eden anlayışın, toplum açısından tek Allah inancına dayanan bir dînin isteklerini karşılamadığını düşünmüştür. Bu aynı zamanda Ortaçağ kültürüyle de uyumludur. Bugün için ise bu sonuç revize edilmelidir.

II- Sonuç ve Değerlendirme

İbn Rüşd Gazzâlî'nin öneminin ve sosyo-politik etkisinin farkındadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin felsefe karşısındaki eleştirel ve felsefe adına yıkıcı tavrının büyük ölçüde sosyo-politik misyonla ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'yi *zaman ve mekanın gereği olarak* yazan birisi olarak tasvir eder.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısındaki diğer önemli bir nokta hiç şüphesiz ki onu Eş'arî kelamcısı olarak görmesidir. Ona göre Gazzâlî'nin felsefeye karşı yönelmiş olduğu eleştirilerin büyük bir kısmı temelde onun Eş'arî köklerinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd böylesi bir arkaplanda Gazzâlî'nin temel itibarıyla Eş'arî olduğu ve doğrudan veya dolaylı olarak bu mezhebin tezlerini savunduğunu düşünür. İbn Rüşd'ün tespiti büyük ölçüde haklıdır. Ayrıca İbn Rüşd'e göre Gazzâlî felsefe ile sadece mantık alanında değil metafizik alanında da etkileşim halindedir. Diğer taraftan Gazzâlî mantık ilmindeki konumunun aksine, kendisinin metafizik alanındaki etkileşimini çok vurgulamaz. Görülen odur ki, Gazzâlî metafizik alanındaki eleştiri ve incelemeleriyle yeni bir senteze doğru gitmeye çalışmaktadır.

Gazzâlî'nin kullanmış olduğu yöntem İbn Rüşd'ün algısının diğer bir köşesini oluşturmaktadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'yi kesin kanıt kullanmadığı ve filozofların görüşlerinin oluş sebeplerini açıklamaksızın bağlamlarından koparıp kullandığı için eleştirir. Ona göre Gazzâlî bu şekilde filozofların görüşlerini çarpıtmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'e göre Gazzâlî, filozofların insan düşüncesine yaptığı katkıyı takdir etmemektedir. Son olarak ise İbn Rüşd'ün algısının diğer bir unsurunu da Gazzâlî'nin tutarsızlıkları ve aynı konu hakkındaki sık konum değişiklikleri oluşturur.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün Gazzâlî algısında çelişik gibi gözükten iki uç bulunmaktadır. Bu bir miktar iki düşünüründe savunma ve eleştiri amaçlı polemik türü yazmasından kaynaklanmaktadır. Çelişik gibi duran bu al-

gının zıt iki köşesi bulunmaktadır. İlkinde Gazâlî, Eş'arî temellerinden kaynaklanan ve bir miktar da kendi tercihlerinden kaynaklanan bir şekilde felsefeyi özellikle ilahiyat bahislerinde kıyasıya eleştirir ve sanki bu felsefenin bu alanını tamamen dışlar. Bu Endülüslü filozofun algısındaki ilk noktadır. Gazzâlî'nin *Munkız*'daki konuyla ilgili değerlendirmeleri ama özellikle *Tehâfüt'ül-Felâsife*'deki eleştirileri bu tavrın zirvesini oluşturur. Böylesi bir algılayışta teorik modellerinin ve düşünce okullarının farklılığından dolayı sanki Gazzâlî hiç bir şekilde felsefeden istifade etmemiş ve sürekli dışlamış gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd böylesi bir boyutu dikkatli bir şekilde belirtir ve Gazzâlî'nin dışlayıcı eleştirilerine cevaplar verir. İkinci olarak İbn Rüşd'e göre yine aynı Gazzâlî felsefeden ciddi bir şekilde beslenir ve felsefeden almış olduğu birikimi eserlerinde kullanır. Aslında bundan dolayı İbn Rüşd'e göre Gazzâlî filozoflara teşekkür borçludur. İbn Rüşd özellikle bu bağlamda eser olarak *Mişkâtü'l-envâr*'ı zikreder ve ilahiyat alanında dahi Gazzâlî'nin filozoflardan istifade etmektedir. İbn Rüşd'ün tespiti doğrudur. İbn Rüşd'ün büyük ölçüde felsefeyi savunma merkezli tavrını bir yana koyduğumuzda şunu görmemiz gerekir: Gazzâlî felsefenin tüm disiplinlerine araçsal olarak yaklaşmakta, kendi sentezi bakımından değerlendirmekte, büyük ölçüde Eş'arî geleneğinden gelen süreklilik içerisinde felsefi müktesabatı kendi potasında eritmeye çalışmaktadır. Mantığı İslami ilimlerin girişi yaparken, filozofların psikoloji ve ahlak eserlerinden istifade ederken veya İbnSinacı kozmoloji şemasını büyük ölçüde *Mişkâtü'l-envâr*'da kullanıp bunun üzerine Yüce Allah'ın irade sıfatını yerleştirirken de benzer bir tavrı gösterir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin felsefenin her bir disipliniyle kurmuş olduğu içselleştirici ilişki bir bütün olarak çalışılması İslam düşünce tarihi algımızdaki felsefe kelimelerine dair yanlış kanaatlerimizi düzeltmemiz bakımından önemlidir. İbnRüşd'ün Gazzâlî algısının ikinci ucu kelam ile felsefe arasında gerçekleşen bu dinamik içselleştirme eylemine dikkat çekmektedir.

Burada şunu da vurgulamak isteriz: Gazzâlî büyük ölçüde Eş'arî köklere yakın durarak diğer tüm disiplinlerden de istifade ederek yeni bir sentez oluşturmuştur. Bu son derece değerlidir. Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbnSînâ üzerinden filozoflara yöneltmiş olduğu eleştiriler ise yeniden değerlendirilmedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın amacı felsefe ve dîn arasında kendi zamanları bakımından evrensel bir uzlaşma sağlamaktır. Bu amaca ulaşmak için, bir yandan Allah'ın birliği ve vahyin imkanı gibi dînin temel önermelerini felsefi bir dille evrensel düzeyde açıklamaya çalıştılar. Yani dîni üst düzeyde rasyonelleştirmeye çalıştılar. Diğer yandan ise kendi kültürel geleneklerinin devamında felsefeyi dönüştürdüler. Yaşadığımız tecrübelerden sonra bu emeğin değeri daha da iyi anlaşılmalıdır.

Bugün ise konuya baktığımızda kökleri daha derinde olmakla beraber 17. yy.'dan itibaren tecrübemiz içinde yaşadığımız kültürün hızlı bir şekilde rasyonelleşmesidir. Nitekim tüm modernleşme tartışmalarında “kültürün rasyonelleşmesi” ayırt edici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. 17 yy.'dan itibaren sırasıyla felsefe, bilim-teknoloji ve sosyal bilimler üzerinden giden rasyonelleşme süreçleri Gazzâlî'nin kendi dönemindeki etkili sentezini bugün için yetersiz kılmaktadır. Bugün için sentezin felsefe, bilim ve sosyal bilimler ayakları sürece katılmak durumundadır. Dînî düşünce açısından Gazzâlî örneğinde dahi İslâmî ilimler geleneklerinin matematik, mantık, ahlak ve psikoloji bir yana metafizik alanında da karşılıklı etkileşimin sürdürdüğünün farkında olmamız gelecek tasarımı bakımından son derece önemlidir.

Bugün için rasyonelleşmeyi ve evrensel felsefi bir dil kullanmayı gerektiren önemli hususlardan diğeri de küreselleşme olarak ifade ettiğimiz zaman, mekan ve küre üzerinde yaşanan olayların iç içe geçmişliğidir. Küre üzerinde etkileşim çok daha hızlı ve doğrudan olmakta bu da akli ve evrensel bir dili zorunlu hale getirmektedir. Küresel siyasal hegemonyanın değiştiği tarihi bir noktada bu daha da zorunlu bir ihtiyaç haline gelmektedir. Müslümanlar söz konusu akli evrensel dille kürenin sorunlarını hissetmek ve çözüm üretme süreçlerine katkıda bulunmak durumundalar.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofları üç meselede küfürle ithamını temelde Meşşâîler ile Eş'arîlerin teorik modellerinin farklı oluşuyla karşılaşmaktadır. Mesele dînî metinleri yorum noktasına geliyorsa görüşlerimizin biricik doğruluğu ve dînîliği iddiası hususunda daha itinalı olmamız gerektiğini İbn Rüşd bize hatırlatmaktadır. Bugün için ise gerek teorik düzeyde, gerekse pratik düzeyde farklı modellerin var olabilmelerini temin ve bunların varlıklarını kurumsal düzeyde devam ettirebilmeleri hayati önemdedir. Bu olgu kültür ve medeniyetler arası ilişkiler bağlamında küresel ölçekte, İslam kültür ve medeniyeti içerisinde farklı düşünce okullarının etkileşimi ve varlığını devam ettirebilmesi bağlamında da yerel ölçekte önemlidir. İslam kültür ve medeniyeti içerisinde düşünülmediğinde farklı düşünce okullarının varlığını devam ettirebilecek teorik ve kurumsal mekanizmaların nasıl kurulması gerektiği önemli bir sorundur. Konuyu 12. yüzyıl bağlamından farklı ve önemli kılan şey şudur: Bugün bilim ile teknolojinin liderliğinde, ekonomik, sosyal, siyasal ve zihinsel dönüşüm görelisi olarak çok hızlı olduğundan değişimin yönetilmesi başlı başına önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Değişimin yönetiminde ise farklı yaklaşım ve çözümleri üretmenin imkânını sunan farklı düşünce okullarının varlığı bizatihi değerli hale gelmiştir.

Kaynakça

- Abdülazim Ed-Dîb, "Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, IIX.
- Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *el-'Avâsimmine'l-kavâsim*, ed. AmmârTâlib, Kahire: Mektebetü Dâru'l-Türâs, 1417/1997.
- Eric L. Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, Oxford, England: Oneworld, 2008.
- FarhadDaftary, *The Ismâilî's: Their History and Doctrines*, Cambridge England: Cambridge University Press, 1990.
- Farouk Mitha, *Al-ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Frank Griffel, *Al-ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetüislam Muhammed b. Muhammed, *Fezâihu'l-bâtmiyye ve fezâilü'l-Mustazhiriyye*, ed. Abdurrrhman Bedevi, Kahire: Darü'l-Kavmiyye, 1383/1964.
- , *Mişkât'ül-envâr*, ed. Ebu'l 'Alâ el-Affî, 1964, Kahire: 1964.
- , *el-Munkızmine'd-dalâl*, Kahire: Mektebetü'l-fenni, 1961; çev. HilmiGüngör, Ankara: MilliEğitimBakanlığı, 1948.
- , *Faysalü't-tefrikabeyne'l-İslâmve'z-zendeka*, ed. Mustapha Hogga, Paris: J. Vrin, 2010.
- , *el-Kıstasü'l-müstakîm*, ed. Viktor Şelhet, Beyrut : Dârü'l-Maşrık, 1983.
- George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairîn*, ed. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyatFakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (tsh. Mustafa Abdülcevad İmran), 3. bs., el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, Kahire, s. 99-100; Türkçe tercümesi *Felsefe Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 1985.
- , *ed-Darûri fi 'usûli'l-fikh ev muhtasarü'l-mustasfa* (thk. Cemaleddin Alevi), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi, 1994.
- , *Faslu'l-makâl fi mâbeyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*: felsefe, din ilişkisi (trc. Bekir Karlığa), İşaret yy., İstanbul 1992.
- , *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* (nşr. haz. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930,
- Lenn E. Goodman, "Ghazâlî'sArgumentfrom Creation", *International Journal of Middle East Studies*, (IJMES) 2, s. 67-85.
- Mustafa Çağrı, "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIII.
- Nurullah Kesâi, *Medâris-i Nizâmiyye ve te'sirât-ı ilmî ve ictimai*, Tahran : Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 3. bs., 1374/1995.
- Richard Frank M., *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1994.
- Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri*, İstanbul: Dergah yayınları, 1985.