

## Gazali'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine

Hasan AYIK\*

### Öz

Bilindiği gibi Gazali, Meşşâî filozofları yirmi konuda eleştirmiş, bunlardan üçünde küfre düştüklerini söylemiştir. Söz konusu eleştirilerin İslam dünyasında oluşması mümkün olan felsefe ve bilimin önünü kestiği şeklinde yorumlanmıştır. Acaba felsefi düşüncenin motor gücü olan eleştirinin felsefenin önünü kestiğini söylemek mümkün müdür? Eğer gerçekten bu eleştiriler, felsefenin önünü kesmişse benzer şekildeki eleştiriler, Batı düşüncesinde felsefenin önünü nasıl açmıştır? Kuşkusuz bu soruların birçok farklı cevabı olabilir. Biz bu makalede Gazali'nin felsefeye yönelik eleştirilerini, İslam düşüncesindeki işlevleri ve sonuçları açısından değerlendirmeye çalışacağız.

*Anahtar Kelimeler:* Meşşâî Felsefe, Eleştiri, Yöntem, Zorunlu Doğru, Metafiziksel Bilgi

### On Ghazali's critiques of philosophy

#### Abstract

As it is known, Ghazali criticized Peripatetic philosophers in twenty subjects and said that they fell into disbelief in three of them. These criticisms have been interpreted as blocking philosophy and science, which is possible in the Islamic world. Is it possible to say that criticism, which is the motor power of philosophical thought, blocks philosophy? If these criticisms really blocked the way of philosophy, how did similar criticisms pave the way for philosophy in Western thought? Undoubtedly, these questions can have many different answers. In this article, we will try to evaluate al-Ghazali's criticisms of philosophy in terms of its functions and results in Islamic thought.

*Key words:* Peripatetic Philosophy, Criticism, Method, Necessary Truth, Metaphysical Knowledge

\* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hasan.ayik@manas.edu.kg

## Giriş

Bilindiği gibi Gazali önce filozofların görüşlerini ortaya koymak için Mekasidü'l Felasife, daha sonra onların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak için "Tehafütü'l Felasife" adlı eserleri yazmıştır. İkinci eserin girişinde, felsefe ile birlikte zikredilen matematik ve mantık gibi ilimlerin İslam düşüncesinde de olduğunu söyleyerek, bu ilimleri kabul etmiş, metafizikle ve onunla iç içe olan fiziği kabul etmeyerek, eleştirmiştir. Azımsanmayacak bir kesim, Gazali'nin bu eleştirilerinin felsefi düşüncenin önünü kestiğini, bu nedenle İslam düşüncesindeki felsefi düşüncenin Kindi ve Farabi gibi akılcı filozoflarla başlayıp, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'le devam ettiğini; ancak Gazali'nin "Tehafütü'l Felasife" adlı eserindeki eleştirilerle sona erdiğini söylemektedirler. Bazıları da Gazali'nin felsefeye bir kelamcı olarak karşı koyduğu ve felsefeyi dini dogmalarla vurduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. Acaba durum böyle midir? Gazali'nin eleştirileri, bütün bir felsefi düşünceye mi yoksa belli bir felsefeye mi karşıdır? Ayrıca bu eleştiriler, bütün metafizik düşünceleri mi yoksa dönemdeki felsefecilerin metafizik karakterli düşüncelerine giydirdikleri "aklî zorunluluk" niteliğini mi hedef almaktadır?

Ayrıca Gazali'nin eleştirilerinin, felsefenin yanında bilimin de önünü kestiği söylenmektedir. Acaba Gazali, genel olarak bilimi mi, yoksa yaşadığı dönemde geçerli olan Aristocu bilimleri mi eleştirmiştir? Bunun yanında Gazali, bu eleştirileriyle, sistemli ve tutarlı düşüncelerin tümünü mü yoksa sadece maşşai felsefeyi mi hedef almıştır?

Kanaatimizce, Gazali'nin felsefe ve bilim eleştirisine karşı ortaya konulan yorumlar, hem yöntem hem de içerik açısından bir takım sorunlar nedeniyle isabetli sonuçlar doğuramamıştır. Yöntem sorunları, bir tarihsel olay olan bu meselenin kaba bir indirgemecilikle Batıdaki benzerleriyle özdeşleştirilmesidir. İçerikle ilgili sorunlardan biri, söz konusu eleştirilerin Gazali'nin eleştirdiği felsefe ve bilimin ne olduğunun tam olarak ortaya konulmadan yapılmasıdır. İkincisi ise Gazali'nin eleştirilerinin söz konusu felsefe ve bilimin dayandığı temel yöntemlerini, hem form hem de içerik açısından ve mantık ilminin kuralları çerçevesinde yaptığının çoğunlukla göz ardı edilmesidir.

### Gazali'nin Eleştirilerini Değerlendirmede Yöntemsel Sorunlar

Bilinmektedir ki, tarihsel varlık alanı, mahiyet itibarıyla doğal varlık alanından farklı bir varlık alanıdır. Doğal varlık bu alanını idare eden ilkeler, tarihsel varlık alanı içinde kısmen geçerli olsa da söz konusu ilkeler her iki varlık alanında aynı işleve sahip değildirler. Örneğin tarihsel varlık alanında da bir karşılıklı etki ilişkisi, nedensellik, zaman- mekân, oluş ve süreklilik gibi ilkeler bulunmaktadır. Bütün bu ilkeler, tarihsel varlık alanında değişmiş belirlenimleriyle ve bu alana özgü yapılarıyla işlev görmektedir.<sup>1</sup>

Nitekim insanlık tarihini, doğal varlık alanı gibi tek bir belirlenimle açıklamaya çalışan felsefi düşünceler, tarihsel fenomenlere uygun açıklama ortaya koyamamış, aksine tarihsel fenomenleri zorla kendi kurgusal ilkelerine uydurmak durumunda

<sup>1</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 160.

kalmışlardır. Çünkü tarihsel varlık alanı ne sadece bir anlam ne de sadece bir nedensellik belirleniminin ürünüdür. Aksine o bir ilkeler çokluğunun yönetimindedir.<sup>2</sup>

Tarihsel varlığı yöneten ilkeler zaman, mekân, kalıtım özellikleri (çevre ve kültürün etkileri), önceden görme ve yön vermeye dayanan nedensellik, dinamik etkileşim, görüş tarzı, eğitim, değerler, gelenek ve oluş gibi kategoriler tarafından yönetilmektedir.<sup>3</sup> Bu kategoriler göz önünde bulundurulmadan tarihsel olaylar, doğal olayları idare eden ilkelerle değerlendirildiğinde çoğunlukla yanlış sonuçlar doğurmaktadır.

Bu nedenle aynı adı taşıyan fiziki olaylar arasında özdeşlik bağıntısı kurulabilirken, sosyal olaylar arasında ise benzerlik bağıntısı kurulabilmektedir. Çünkü belli bir mekân ve zamandaki fiziki olayla diğer bir yer ve zamandaki fiziki olay aynı ilkeye uyarken, aynı şekildeki iki sosyal olay aynı ilkeye uymamaktadırlar. Çünkü sosyal olaylar bir defaya mahsus olup biterler; onları laboratuvar ortamında yeniden türetmek de mümkün değildir. Bu nedenle belli bir zaman ve mekânda olup biten bir sosyal olayı diğer bir zaman ve mekânda olan sosyal olayla özdeşleştirerek aynı kategoride değerlendiremeyiz.

Hatta aynı anda ama farklı mekânlarda, aynı mekânda ama farklı zamanlarda olan sosyal olaylar arasında bile özdeşlik bağıntısı kurmak zordur. Çünkü her iki olay arasında farklı çevre faktörleri, etkileşim, değerler, oluş ve gelenek kategorileri bulunmaktadır. Örneğin 1453 yılındaki İstanbul'un fethi ile aynı padişah döneminde yapılan 1460 yılındaki Mora'nın fethi, aynı adı taşımalarına rağmen aynı kategoride değerlendirilemezler. Çünkü birinin çevre, oluş ve etkileşim kategorileri diğerine uymamaktadır.

Tarihsel olayları idare eden ilkelerin, her olay için farklı bir şekilde tahakkuk etmesi nedeniyle iki tarihsel olay arasında ancak sınırlı benzerlikler bulmak mümkün olmaktadır. Bu sınırlı benzerlikten dolayı bir tarihsel olay hakkındaki hükmü diğerine aynen ya da kısmen vererek bir çıkarımda bulunmak, adına temsil ya da teşbih denilen zayıf bir çıkarım yapmaktadır. Örneğin, eylemlerindeki cesaret açısından aslana benzeyen insana, "Aslan gibidir" diyebiliriz. Ancak bu yargımız, insanın tamamen aslan olduğu fikrini doğurmaz.

Toplumların tarihlerinde yaşadıkları kültürel değişimler de sosyal olaylar olarak, belli bir zamanda ve mekânda olup bitmektedirler. Örneğin Ortaçağ skolastik döneminden Rönesansa geçiş, Batı medeniyetine ait bir kültürel değişimdir. Bunun gibi Abbasiler döneminde, Yunan felsefesinin tercümesiyle başlayan düşünsel değişim, Osmanlıda Tanzimat'la birlikte başlayan kültürel değişim de birer sosyal olaydır. Bunların içerisinde barındırdıkları kültürel, düşünsel, bilimsel ve dini değişimler ortak adları taşımaları ve bir takım ortak niteliklere sahip olmaları bakımından birbirine benzemektedirler; ancak birbirleriyle özdeş değildirler. Çünkü bunlardan bir kısmı

<sup>2</sup> Mengüşoğlu, *age*, s. 161.

<sup>3</sup> Mengüşoğlu, *age*, s. 161- 158.

“serbest kültür değişimi”, bir kısmı “zorlanmış kültür değişimi”, bir kısmı ise “güdümlü ve planlı kültür değişimi”<sup>4</sup> kategorisine girmektedir. Buradaki üç kültürel değişim de temel nitelikleri açısından birbirinden farklıdır. Örneğin Osmanlı döneminde Tanzimat’la birlikte yaşanan kültürel değişim “zorlanmış kültürel değişim”, Abbasiler döneminde yaşanan kültürel değişimle Rönesans’la birlikte Batıda yaşanan kültürel değişim “güdümlü ve planlı kültürel değişimler” olarak kabul edersek, son ikisinin birbirine daha çok benzediğini söyleyebiliriz. Durum böyleyken bu iki kültürel değişimi dahi kendi tarihsel şartlarından ayırarak özdeş kılmak ve aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir.

Adları aynı olan iki doğal olay, örneğin “taşın düşmesi” ve “suyun kaynaması” gibi olaylar, hangi zaman ve mekânda olursa olsun aynı kanuna tabidir. Ancak adları aynı olan iki sosyal olay, örneğin “dinin algılanma ve yaşanma biçimi”, nerde ve ne zaman olursa olsun aynı kanuna tabi değildir. Hatta iki sosyal olay, aynı insandan sadır olsa bile farklı yer ve zamanlarda farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Çünkü sosyal olaylar, kendilerini meydana getiren insanların içerisinde bulunduğu kalıtsal özellikler, görüş tarzı, eğitim ve değerler gibi kategorilerden bağımsız değildirler.

Sosyal olayları, doğal olaylar gibi değişmez kanunlara tabi kılmak ve buna göre değerlendirmek, 19. yüzyıl pozitivizmin indirgemeci anlayışını bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aydınlamanın doğurduğu 19. yüzyıldaki sanayi devrimi ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte modern bilimin önü açılmıştır. Bilimin teknolojiye uygulanması sonucu ortaya çıkan baş döndürücü gelişmeler, bilimin her derde dava olabileceği gibi bir düşüncenin doğmasına da neden olmuştur. Bu döneme damgasını vuran pozitivizm ve olguculuk akımı, bilimin ilerlemesini sağlayan bilimsel yöntemin sadece doğa alanında değil, diğer tüm varlık alanlarında da geçerli olması gerektiğini söyleyerek, söz konusu yöntemi düşünsel, kültürel ve ruhsal tüm varlık alanlarına yaymaya başlamışlar. Bu düşüncenin mimarı diyebileceğimiz Auguste Comte sosyal, ruhsal ya da olgusal bütün realitenin, olguların kanunlarına indirgenip bu tabanda incelenmesi gerektiği düşüncesindedir.<sup>5</sup>

Bu indirgemeyle bütün tarihsel-sosyal ve ruhsal bilimler olgusal-doğa bilimlerinin kanun, kural ve yöntemleriyle kurulmaya çalışılır. Örneğin Auguste Comte, bütün insanlık tarihini basitten mükemmele doğru ilerleyen iç evreye ayırarak bun meşhur “üç hal kanunu” ile açıklamaya çalışmıştır.

Söz konusu ilerleme fikri, Darwin tarafından canlılar alemine uygulanır. Buna göre canlılar da belli bir ilke üzerinde basitten mükemmele doğru ilerlemektedir. Charles Darwin’in bu fikrini daha sonra Herbert Spencer, tarihten sosyal hayat, oradan ruhi ve canlı hayata kadar bütün varlık alanlarına uygulamaktadır.

Sosyal olayların metot ve mantık yapılarıyla ilişkin düşünceler, ancak 19. yüzyılda ortaya çıkmış ve bu yüzyılın sonunda bir bilgi (epistemoloji) problemi olarak ele

<sup>4</sup> Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 205.

<sup>5</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 468, 469.

alınmıştır. Wilhelm Windelband, sosyal-manevi ilimlerin tabiat bilimlerinden ayrı bir metot gerektirdiğini kabul etmiş ve bütün bilim dalları için geçerli olan evrensel bir metodun varlığını kabul etme fikrini eleştirmiştir. Dilthey ise tabiat bilimlerindeki açıklama metoduna karşılık sosyal-manevi bilimler için anlam metodunu önermiştir. Ona göre, tabiatı açıklar, ruhu anlarız. Bundan dolayı sosyal-manevi bilimler, açıklama metoduna değil anlama metoduna dayanmak durumundadır.

Bütün bunlara rağmen, Batıda yaşanmış bir sosyal olay olan din- bilim ilişkisini, sadece ad benzerliğinden dolayı Gazali dönemindeki din- bilim ilişkisiyle özdeş saymak ve biri hakkındaki hükmü aynen diğerine de aktarmak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yöntembilimin kurallarına uyamamaktır. Bunun yanında mantık ilminin kanunlarına göre de, aralarında ad benzerliği (eşsesli) olan ancak delalet ettikleri şeyler birbirinden farklı olan iki kavram ne tam olarak tanımlanabilmekte ne de tanımda kullanılabilir. Sosyal olaylar ise adları aynı olduğu halde delalet ettikleri şeyler birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin din kavramı içerisine giren türler olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini gibi dinler, Hindu dini ve Konfüçyüs dini gibi dinlerden oldukça farklı olduğu için birincilere “semavi dinler” ikincilere “beşeri dinler” denilmiştir. Ancak semavi dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini arasında bile oldukça farklı nitelikler bulunmaktadır. Ortak yönleri “semavi din” olma özelliği olan bu dinlerin Tanrı anlayışları bile oldukça farklıdır. Aralarındaki fark bu kadar derinlere giden dinleri özdeş saymak şöyle dursun benzerlikleri bile tartışma konusu olacaktır. Bu nedenle Gazali'nin eleştirilerinde söz konusu olan dinin ve onun karşı çıktığı bilim ve felsefenin mahiyeti ortaya konulmadan, aralarındaki sınırlı benzerliklere dayanarak Batı düşüncesinde yaşanan felsefe- din ilişkileriyle özdeş ya da tamamen benzer saymak, sayısız hatalara neden olacaktır.

Kanaatimizce bu yanlışlardan kurtulmak için öncelikle İslam coğrafyasındaki dini, felsefi ve bilimsel düşüncelerin mahiyetlerini kendi şartları içerisinde ortaya koymak ve Batıda ya da dünyanın diğer bir yerindeki benzerleriyle karıştırmamak gerekmektedir. Örneğin İslam'daki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisi ile Hıristiyanlık ve Yahudilikteki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisi; ayrıca Modern düşünceye kaynaklık yapan antik Yunan'daki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisinin ortaya konulmadan bu düşünce ortamlarında ortaya çıkan kültürel değişimleri birbirinin benzeri saymak bir takım yanlışlara neden olacaktır. Bu anlamda Olimpos dağının Tanrıları, Ksenofenes'i değimiyle üzerinde bütün kötü nitelikleri toplayan, mutlak güçlü ama bir o kadar da sorumsuz Tanrılar iken İslam'ın Tanrı telakkisi bundan tamamen farklı, bütün iyi nitelikleri toplayan ve varlığın tümüne merhametiyle varlık veren Tanrı'dır. Bunun gibi İslam'ın Tanrı telakkisiyle Yahudi dininin Tanrı telakkisi de oldukça farklıdır. Bu farklılıklar, doğal olarak varlık, bilgi ve değer anlayışında da önemli farklılıklar meydana getirmektedir.

Ayrıca sosyal olaylar hem bir defada olup biten hem de kendi bütünlüğü ve şartları içerisinde anlaşılabilen olaylardır. Bu bağlamda bir sosyal olay parçalanarak ya da şartları göz ardı edilerek anlaşılabilir. Örneğin bir sosyal olay olan Fransız devrimi,

kendi içerisinde bir bütündür. Bu bütünü parçalarından, ya da parçalarını bütünden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Genelde Gazali düşüncesini özelden felsefe eleştirisini değerlendirenler, onu ait olduğu düşünce sürecinden kopararak anlamaya çalışmaktadırlar. Halbuki Gazali, hem tedvin dönemiyle oluşmaya başlayan dini düşüncenin hem Hasan el- Basri ve Cafer-i Sadıkla başlayan tasavvufi düşüncenin hem de Yunan felsefesinin nakli ile başlayan felsefi ve bilimsel düşüncenin halkalarından biridir. Örneğin onu felsefede ve mantıkta Farabi ve İbn-i Sina'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü İbn-i Sina'nın anlaşılması için Farabi'nin, Gazali'nin anlaşılması için İbn-i Sina'nın bilinmesi gerekmektedir. Gazali, İbn-i Sina'nın mümkün- vacip ayrımını dikkate alarak felsefi düşüncesini imkan üzerine kurmuş; İbn-i Sina ise Farabi'nin kavramlaştırdığı felsefeyi işlemiştir.

Bu süreç eleştirileri ve benzer görüşleriyle de bir bütündür. Örneğin Gazali, mantıkta İbn-i Sina'yı, İbn-i Sina'da Farabi'yi izlemektedir. Bu, onların birbirini tekrar ettiğini göstermez. Çünkü İbn-i Sina'yı izleyen Gazali üstadının felsefesini de eleştirerek farklı bir alana çıkarmakta, mantığını eleştirerek olgunlaştırmaktadır. Bu nedenle İslam felsefesinin Yunan felsefesinin İslam düşüncesine nakli ile başlayıp, Gazali'nin eleştirileriyle inkıraza uğrayarak bittiğini söylemek oldukça problemlidir. Çünkü bu hükümle hem Gazali bu süreçten ayrı tutulmakta hem de süreç parçalanmaktadır. Halbuki Batı düşüncesindeki eleştiriler, düşüncenin gelişimi için birer fırsat olarak görülmüştür.

İslam coğrafyasındaki felsefi düşüncenin, Yunan felsefesinin nakli ile başlayıp, Gazali'nin eleştirileriyle inkıraza uğrayarak bittiğini söylemenin bir başka nedeni de Batı düşüncesinin her yerde kendi izlerini sürmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Batı düşüncesi, rönesansla birlikte tarihi yeniden inşa ederek, insanlığın tarih çizgisini kendi anlayışı doğrultusunda çağlara ayırmış, düşüncenin seyrini ilerlemeci bir anlayışla belli dönemler bölmüş ve bütün insanlık düşüncesini akılcı bir çizgi üzerine bina etmiştir. Bunun gereği olarak Batı, her yerde kendi çizgisini aramış, bu çizginin geçtiği dönemleri felsefi düşüncenin olduğu alanlar olarak göstermiş, geçmediği dönemleri ise felsefenin olmadığı karanlık dönemler olarak isimlendirmiştir.

Örneğin, Farabi ve İbn-i Sina gibi filozofların eserlerinde Aristoteles'in izlerini aramışlar, onların Aristoteles'i aşan yönlerini görmezlikten gelmişlerdir. Farabi'nin özellikle mantık ilmini İslam düşüncesinde yeniden inşa etmesini ve İbn-i Sina'nın bu ilmi metafizik içeriğinden soyutlayarak formel hale getirmesini, bu işlem yeni ve özgün konular eklemesini dikkate almamışlardır. Örneğin Farabi, mantığın konusu tümellerdir<sup>6</sup>, diyerek onu metafizikten ayırırken, İbn-i Sina tümellerin dış dünyadaki varlıklarını kabul etmemiş<sup>7</sup>, mantık ilmini metafizik içerikten ayrı düşünerek formel hale getirmiş, kategorileri formel mantık için gerekli görmemiş<sup>8</sup>, delalet konusunu

<sup>6</sup> Farabi, *el- İbare*, Daru'l Kütüb, Mısır, 1976, s. 22, 23.

<sup>7</sup> İbn-i Sina, *Şifa el- Mantık el- Makulat*, Matbbatü'l Emiriyye, Kahire 1952, s. 57.

<sup>8</sup> İbn-i Sina, *age*, s. 3- 5.

mantık ilmine ekleyerek dil- mantık ilişkisi ile ilgili gerilime çözüm bulmuştur. Bütün bunlar, Aristoteles mantığından ayrı ve özgün bir ilim olan İslam mantık geleneğini oluşturan sürecin temel unsurları iken hem dikkate alınmamış hem de birbirinden tamamen ayrı şeyler olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam felsefe ve mantık geleneğini oluşturan Farabi, İbn-i Sina ve Gazali'nin arası açılmış, Gazali felsefede tamamen mantıkta kısmen diğerlerinden ayrı kabul edilmiştir. Halbuki, Gazali doğru düşünce için gerekli bir bilim olarak kabul ettiği mantık ilminde gizlenmeyecek derecede İbn-i Sina'yı izlemektedir. Bu durum, Gazali'nin İbn-i Sina'yı tekrar ettiği anlamına da gelmemektedir. Çünkü bu, bir ilmi geleneğin oluşum sürecidir. Bu ilmi gelenek, Farabi ile kavramlaşmış, İbn-i Sina ile İslam düşüncesine ait özgün bir ilim haline gelmiş, Gazali ile İslam düşüncesine uygulanmıştır. Bazıları bu oluşum sürecini göz ardı etmek veya yok saymak için parçalamış, temel unsurları birbirine karşı olarak göstermiştir.

Örneğin, İbn-i Sina'nın mantıktaki kategorilerin sayısını Aristoteles'te olduğu gibi on değil de farklı sayılarda da olabileceğini söylemesi<sup>9</sup>, Aristoteles'te olmayan varlık-mahiyet ve tasavvur- tasdik ayrımı yapması, Gazali'nin önerme ve kıyasın maddesine yönelik eleştirileri, İbn-i Sina'yı izleyerek varlıkta mümkün -zorunlu ayrımı yapması bilimsel düşüncenin olgunlaşarak devam etmesidir. Hatta mantık ilmine reddiye yazan İbn-i Teymiyye'nin eleştirileri<sup>10</sup> bile söz konusu ilmin gelişmesi için önemli katkılardır. Ancak bu eleştiriler ve özgün buluşlar, Batı düşüncesinde modern mantığın doğuşu için zemin hazırlayan çok önemli düşünceler olarak kabul edilmişken İslam düşüncesinde bilimsel gelişmenin önünü kesen düşünceler olarak kabul edilmiştir.

Batının kendi medeniyetini inşa ederken merkeze kendisini koyarak bu noktadan ileriye doğru bir çizgi çekmesi, kendi konumu açısından doğal bir durum olabilir. Çünkü onların amacı, Rönesans'la ortaya çıkan yeni düşünceye Ortaçağı atlayarak bir referans noktası bulmak, bu noktadan hareketle tarihi, toplumu ve düşünceyi yeniden inşa etmektir.

Bunun için Jean Bodin tarihi çağlara ayırmış, Voltaire'den Herder'e Hegel ve Kant'a kadar bütün tarih felsefecileri, yeni bir düşüncenin inşası için tarihin ilerlemeci-akılcı temelde yeniden yorumlanması gerektiği söylenmişlerdir. Bu proje gereğince felsefenin M.Ö. 600 yılında eski Yunan'da başladığı kabul edilmiş, söz konusu dönemdeki diğer tüm kadim düşünce yapıları paranteze alınmıştır. Orta Çağ karanlık dönem olarak atlanmış, Rönesans ve reformlardan sonra 17 yüzyıl akıl çağına oradan 18 yüzyıl aydınlanmasına ulaşılmış, bu çizgi 19 yüzyıl pozitivizmi ile devam ettirilmiştir.

Bu süreç başlangıç noktası, geçirdiği evreler, karşılaştığı engeller, kullandığı araçlar ve ulaşmak istediği sonuçlar açısından kendi şahsına özgü bir süreçtir. Bu sürecin başlangıç noktası olan Antik Yunan felsefesi, din adına Olimpos dağının

<sup>9</sup> İbn-i Sina, Şifa el- Mantık el- Makulat, s. 3- 5.

<sup>10</sup>Bkz: İbn-i Teymiyye, "Kitabu'l mantık", Mecmuu'l Fetavâ, Dar'ul Kütübi'l İlmiyye Beyrut, 1988, IX, 86-99.

Tanrılarının kontrol edilemez libidolarıyla ortaya koydukları mitolojiyle mücadele etmiştir. Bu çağda felsefe, Homeros ve Hesiodos gibi teologların Olimpos dağının Tanrılarının mücadelesinden doğan mitolojiyle evreni açıklayan “teogoni”lerle mücadele etmiş, bunları aklileştirmiştir.<sup>11</sup> Daha sonra Orta Çağ’da felsefe tamamen dinin emrine girmiştir. Ancak buradaki din, M. 325 yılında Bizans imparatorluğunun resmi din olarak kabul ettiği zamana kadar süren saf Hıristiyanlık değil, Bizans’ın kabulünden sonra oluşan kurumsal din ve onun temsilcisi olan Kilisedir. Bu Kilisenin, özellikle Katolik mezhebinin temsil eden kilise olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü Rönesans’la birlikte başlayan yeni düşünce ve reformlara karşı koyan Ortodoks kilisesinden çok Katolik kilisesidir, diyebiliriz. Çünkü söz konusu dönemde daha güçlü olan, bu kilisedir. Ayrıca Modern düşüncenin Hıristiyanlığın diğer bir mezhebi olan Protestanlıkla bir sorunu olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü bu kilise Rönesans döneminde, reformlardan sonra 16. Yüzyılda ortaya çıkmış ve bir müddet skolastik felsefeyle mücadele etmiştir.

Bu süreçte felsefenin karşılaştığı dini nitelikli düşünce, Katolik kilisesinin ortaya koyduğu Skolastik felsefedir. Bu felsefenin üzerine bina edildiği temel de büyük bir bölümü Kilise tarafından kutsanan Platon ve Aristo felsefesi, bir bölümü de İncil’in kilise tarafından yapılan yorumudur. Nitekim söz konusu felsefenin Platon’un idealizmi, Aristoteles’in akılcılığı, stoacılığın tabiatçılığının İncil’in yorumlarına adapte edilmiş şekli olduğunu söylemek mümkündür. Adına Skolastik rasyonalizm de diyebileceğimiz bu felsefe, Origenes’un (186- 232) teslis inancıyla Platon’un felsefesini uzlaştırarak oluşturduğu skolastik rasyonalizminle Aurellus Augustinus’un (354- 430) akıl- iman özdeşliği fikrine dayanmaktadır. Scottus Eurigina (810- 887) ve Anselmus’un (1033- 1109) geliştirdiği Skolastik Platonculuğa (Platoncu realizme) göre, Katolik kilisesi Platon’un ideal devletinde olduğu gibi ferde üstün olan bir tümel ideadır. Bu idea, tekiler olan fertlerden önce gelen ve onlara hakim olan en yüksek realitedir. Kilisenin temsil ettiği ideal devletin realitesi, Platon’un idealarının realitesine dayanmaktadır. Skolastik düşüncenin dayandığı, (Platoncu anlamda) akıl ile din arasındaki uygunlu fikri 13. yüzyılın başlarında zayıflamaya başlar. Bu yüzyılda, daha önce sadece mantıkçı olarak bilinen Aristoteles’in eserleri tercüme edilir. Platonculuğu resmi düşünce olarak benimseyen kilise, önceleri Aristoteles’e karşı çıkar ve onun Fizik adlı eserini 1209 da, Metafizik adlı eserini ise 1215 de yasaklar. Bu yasaklamalara rağmen kilise, 13 yüzyılın ortalarına doğru fikir değiştirerek, Aristoteles düşüncesini kabul eder. Aristoteles düşüncesinin kabulünden önce hâkim olan Platon felsefesinin amacı, Hıristiyan inancı ile tabii akıl arasındaki uygunluğu ispat etmek; Aristoteles’in kabulünden sonraki amaç ise Hıristiyan inancı ile Aristocu aklın uygunluğunu ispat etmektir.

Bu süreçte söz konusu olan ve Kilisenin tarafından kutsanan bilim de Aristocu bilimdir. 13. Yüzyılın ortalarına doğru kabul edilen Aristo felsefesi ile birlikte Aristocu fizik ve Astronomi gibi ilimler de kabul edilmiş, Orta Çağ boyunca hatta Rönesans sürecinde bile bu bilimlere karşı çıkanlar ölüme mahkûm edilmiştir. Nitekim Kopernik (1473/ 1543), Kilisenin resmi görüşü olan ve Aristo’nun evren tasarımına dayanan,

<sup>11</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Ege Üniversitesi Basımevi İzmir, 1995, S. 15.



dünya merkezli (geosentrik) evren anlayışı yerine güneş merkezli (heliosentrik) evren anlayışını getirmiştir. Rönesans'ın doğa anlayışının kurucusu olan Giardano Bruno (1548/ 1600) Bruno, skolastik düşüncenin kabul ettiği Aristo'nun doğa anlayışın tamamen reddettiği için Bruno, skolastik düşünceyi reddettiği için takibata uğramış ve 1600 yılında, Roma'da diri diri yakılmıştır. Galile (1564- 1642), kendisinden önceki Kopernik ve Kepler'in sitemlerini savunarak dünyanın döndüğünü söylediği için ölüme mahkûm edilmiştir.

Bu noktada diyebiliriz ki, sadece batıdaki din- bilim çatışmasıyla İslam coğrafyasındaki din -bilim çatışmasını değil, Rönesans dönemindeki din- bilim çatışmasını bile genel anlamda Hıristiyanlık- bilim çatışması olarak sunmak bile birçok yanılsa neden olabilir. Çünkü Hıristiyanlığın ilk döneminin bir bilim sorunu olmadığı gibi, bir Hıristiyan mezhebi olan Protestanlık da söz konu dönemde henüz yoktur.

Batı düşüncesinde durum böyleyken, Gazali'nin ait olduğu dinin başta Tanrı telakkisi olmak üzere, varlık, insan ve bilgi tasavvuru göz önünde bulundurulmadan, onun karşı çıktığı felsefenin mahiyeti ortaya konulmadan, felsefeye karşı çıkış yöntemi belirlenmeden, "Gazali din adına felsefeyi eleştirerek felsefenin önünü kesmiştir" demek, oldukça problemlili bir hüküm olacaktır. Bu anlamda Gazali'nin felsefecileri eleştirisini bir kelamcının din cephesinden felsefeye karşı koyması olarak sunmak da yanlış olacaktır. Çünkü Gazali bir mantıkçı, fıkıhçı ve mutasavvıf olduğu gibi aynı zamanda bir kelamcı da olabilir. Ancak onun felsefeye karşı duruşu ve kullandığı yöntem, klasik bir kelamcı olduğu kanaatini ispatlamaya yeterli değildir.

Bütün bunlara rağmen Gazali'nin eleştirisiyle İslam dünyasında felsefi düşüncenin bittiği kanaati, zamanla genel kabul haline gelmiştir. Söz konusu hükmün gerçeğe değil genel kabule dayanan bir önerme (meşurat) olduğu anlaşılabilmesi için Gazali'nin karşı çıktığı felsefe ve bilimin mahiyetinin ortaya konulmasıyla birlikte karşı çıkış yönteminin de iyice incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Gazali'nin, özellikle Tehafütü'l Felasife adlı eserinde felsefeye getirdiği eleştiriler, dini bir tavırdan öte derin bir felsefi sorgulama gibi görünmektedir. Hatta diyebiliriz ki, Gazali bu eleştirilerinde düşünce tarihinde tek değil belki ilktir.

Örneğin Gazali'den daha önce birçok İslam bilgini Aristocu evren anlayışına dayanan Batlamyus astronomisini eleştirmişlerdir. Bunlar Battanî (öl: 925), İbn-i Yunus (öl: 1009), İbn-i Heysem (öl: 1039) ve Birunî (öl: 1050) gibi bilim adamlarıdır. Gazali ise başta Aristo fiziği olmak üzere Aristocu doğa bilimleri ve Aristo metafiziğini dayandıkları deliller açısından eleştirmiştir. Gazali'nin eleştirerek karşı çıktığı Aristocu bilime, ondan asırlar sonra Batılı düşünürler de karşı çıkmışlardır. Bunlar, Nikolaus Kopernik (1473/ 1543), Giardano Bruno (1548/ 1600), Johannes Kepler (1571- 1630), Galileo Galilei (1564- 1642) ve Francis Bacon (1561- 1626) gibi düşünürlerdir. Ancak Gazali'nin farkı, sadece bu bilimleri değil onların dayandığı delillerin sağlamlığını da eleştiri konusu yapmaktır. Bu durum, onun aynı zamanda bir akıl eleştirisi yaptığını ortaya koymaktadır.

Gazali'nin bu eleştirileri, sadece dini kaygılarla ortaya konulan eleştiriler olmadığını, İbn-i Rüşd ile Gazali'yi filozof olmaları bakımından karşılaştıran Mubahat Küyel şöyle belirtmektedir: “Eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, Gazali endeterminizmi ve ihtimaliyat mantığını kolaylıkla benimser, İbn-i Rüşd ise Laplace'ın üstün zekâ misalini tasvip ederek mutlak determinizmin tarafını tutardı. İbn-i Rüşd savunduğu zorunlu determinizm için Gazali'nin istediği akli delil yerine bir ayetle cevap vererek filozof değil bir din adamı olduğunu ortaya koymuştur. Durumu, bir din adamı olduğu söylenen Gazali felsefi planda, bir filozof olduğu söylenen İbn-i Rüşd dini planda incelemektedir”.<sup>12</sup>

Gazali'yi felsefeye karşı gelmekle ve dini dogmaları felsefeye tercih etmekle suçlayanlar, Gazali'nin sağlam delillerle filozofların karşısına çıktığını görünce bu defa Gazali'nin felsefi metodu kullanma hakkının da olmadığını söylemektedirler. Halbuki felsefe ve onun eleştirel yöntemi, ne sadece belli bir zümrenin tekelindedir ne de felsefe sadece Aristoteles ve onun izleyicilerinin düşüncelerinden ibarettir. Nitekim Gazali'de sadece Aristocu filozoflara değil, genel anlamda filozofların kullandıkları delillere “genel-zorunlu-doğru” demelerine karşı çıkmakta ve bunun hesabını sormaktadır. Çünkü Gazali, akla ya da aklın ortaya koyduğu felsefi düşüncelere değil, “akıl için mümkün modellerden biri”<sup>13</sup> olan meşşai felsefeye ait düşüncelerin, “genel-zorunlu-doğrular” olarak sunulmasına karşıdır.

### **Gazali'nin Eleştirilerinin Değerlendirilmesinde Ortaya Çıkan İçerik Sorunları**

Gazali'nin eleştirilerinin değerlendirilmesinde ortaya çıkan içerik yanlışlarını iki kategoride değerlendirebiliriz. Bunlardan birincisi onun eleştirilerinin içeriği (maddesi) ile ilgili sorunlardır ki, bu belli olmadığında söz konusu eleştirilerin mantık formundaki deliller değil dini dogmalar olduğu vehmi ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda Gazali'nin filozofları eleştirirken öncelikli amacı onların delillerinin içerik açısından bozukluğunu (sahih değil fasit olmasını) ortaya koymaktır. Bu da mantık ilmi çerçevesinde önermelerin konusuna uygunluğu sorunudur ki, bunun sonucunda önermeler ya yakini olur ya da olmaz.

İkinci nokta ise onun eleştirilerinin filozofların delillerin kaynağına yönelik olmasıdır. Bu bağlamda o, delillerinin kaynağının akıl değil vehim ve hayal olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eleştiriler ilk bakışta önermelerin içeriği ile ilgili eleştiriler gibi görünse de aslında Gazali'nin yapmak istediği şey, delilleri elde eden aklın müfekkireye mi, yoksa vehim ya da muhayyileye mi dayandığıdır? Bu üç nokta dikkate alınmadığında hem Gazali'nin felsefi konumu belirsiz hale gelmekte, hem de eleştirilerin mahiyeti anlaşılmaktadır.

### **Gazali'nin Filozofların Delillerine Yönelik Mantıksal/ Formel Eleştirileri**

Gazali eleştirilerinde öncelikle filozofların kullandıkları delillerin doğruluk değerini hedef almaktadır. Ayrıca bu delillerin metafizik karakterli evrensel- tümel-

<sup>12</sup> Mubahat Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956, s. 81.

<sup>13</sup> Küyel, *age*, s. 39.

zorunlu doğrular olduğu iddiasını zorunlu doğrular olduğu seklideki doğruluk iddiasına, bunların metafizik

Diyebiliriz ki, Gazali'nin, Aristocu filozoflara karşı çıkışı, onların evrenle ilgili açıklamalarına değil kullandıkları delillerin bozukluğuna ve bu delilleri haksız bir biçimde, "genel- zorunlu- doğru" olarak kabul etmelerine yöneliktir. Nitekim o, Aristocu filozofların kabul ettiğini söylediği "âlemin kıdemi" meselesine karşı çıkarken, onların kullandıkları delile giydirdikleri "genel- zorunlu- doğru" niteliğine karşı çıkararak şöyle demektedir: Kadim bir iradenin yoktan var etmesine karşı çıkararak bunun muhal olduğunu söylemeniz akli bir zorunluluk mudur, yoksa nazari bir bilgi midir? Yani (mantıktaki tanıma göre söyleyecek olursak), siz bu yargıya bedihi olarak, hiçbir delile ihtiyaç duymadan mı kabul ediyorsunuz; yoksa nazari olarak bir orta terim aracılığı ile çıkarım yaparak mı kabul ediyorsunuz? Eğer nazari olarak ve bir orta terimle ulaşıyorsanız, buna nasıl ulaştığınızı, (yani yaptığınız kıyasın unsurlarını) ortaya koymanız gerekmektedir. Eğer bunu akli zorunluluk olarak, yani bedihi bir şekilde, herhangi bir orta terime ihtiyaç duymadan bildiğinizi söylüyorsanız, ("bütün parçadan büyüktür" önermesinde olduğu gibi) size karşı çıkanlarda dâhil herkesin peşinen kabul etmesi gerekir. Halbuki bu âlemin kadim bir irade tarafından yaratıldığını savunarak size karşı çıkanlar, sayılamayacak kadar çoktur. O halde "âlemin kadim bir irade tarafından yaratılmasının muhal olduğu" hükmüne mantık kurallarına uygun bir burhanî delil bulmanız gerekmektedir. Çünkü sizin delil diye ortaya koyduklarınız, insanları iradesine dayalı temsil ve soyutlamadan (tenzih- uzaklaştırma) başka bir şey değildir.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi, burada Gazali, filozofların iddialarına karşı bir ayetle ya da dini bir hükümle değil, onların dayandıkları delilin mantık ilmi açısından değerini ortaya koyarak karşılık vermektedir. Buna göre, filozofların âlemin kıdemi ile ilgili delillerinin yetersizliği, Allah hakkındaki tenzihi dilden ve Allah'la ilgili olarak bir çıkarımda bulunurken temsili (anolojiyi) kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü tenzihi dille ortaya konulan önermeler, akıl için zorunlu doğrular olan ve aklın hiçbir delile ihtiyaç duymadan kabul edebileceği yakiniyyat cinsinden önermeler değildir. Bu önermelerde konu ile yüklem arasındaki ilişki belli bir yönden benzerlik ilişkisidir. Adına vehmi hükümler de denilen bu önermeler, vehmin idrak edemediği tümelleri idrak edebildiği tikellere (cüziyata) kıyas yaparak ortaya çıkarılan önermelerdir. Temsilin öncülleri olan bu önermeler, sonucu ispatlamaya yetmemekte, dolayısıyla sonuç kesin değil zannî olmaktadır.

Gazali, filozofların Allah ile âlem arasındaki öncelik sonralık meselesini izah ederken ortaya koydukları delillerin de akli zorunluluk değil muhayyilemin kabul ettiği muhayyilat türünden önermeler olduğunu şöyle izah etmektedir: Filozoflara göre, "Allah vardı, âlem yoktu" dersek yanlış olur. Çünkü "vardı" sözü ancak geçmiş için söylenir ve bunun kaplamında "geçmiş" kavramı da bulunmaktadır. Gazali bunun, akli

<sup>14</sup> Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 52, 53.

zorunluluk değil de muhayyile ürünü bir kabul olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Allah vardı âlem yoktu” ifadesinden anlaşılan şey, bir zatın varlığı diğerinin yokluğudur. Geçmişle ilgili olarak bir şey için var diğeri için yok demek ve bu iki terimin arasını ayırmak bizim kabul ettiğimiz bir durumdur. Şöyle ki, biz âlemin gelecekte yok olacağını ve daha sonra yeniden var olacağını var sayarsak, birinci durumda olduğu gibi, “Allah vardı âlem yoktu” diyebiliriz. Gazali der ki, buradaki öncelik sonralık bize ait bir nispettir. Çünkü bir gün gelecek de aynen geçmiş olabilir ve on da “geçmiş” denilebilir. İnsanların varlıklara geçmiş ve gelecek gibi durumları nispet etmeleri, vehmin bir öncelik kabul etmeden başlangıcın varlığını anlamaktan aciz kalmasıdır. Gazali, insanların bu durumu anlamaktan aciz kaldıklarını şu örnekle pekiştirmektedir: Zihin âlemin ötesinde dolu ya da boş bir mekân varsayabilir. Ama ona “âlemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur”, denildiğinde, tıpkı âlemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan öncelik yoktur dediği gibi, bunu da kabul etmez.<sup>15</sup>

Gazali bu tip metafizik kabullerin vehmin ürünü olduğunu aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceklerini şu şekilde açıklamaktadır: Örneğin âlemin üstünde bir boşluk olduğunu kabul etsek vehim bu konuda da yanılmaktadır. Çünkü bu tip faraziyeler, sonu gelmez kabullerdir. Yanılan vehim için şöyle denilebilir: Boşluk kendiliğinden anlaşılmaz, sonralık ise ararında mesafe olan (çapı birbirinden uzaklaşan) cisimler için geçerlidir. Eğer cisim sonlu ise ondan sonra gelen sonralık da sonlu olur. Öyleyse boşluk ve doluluk (sonu gelmez kabuller zincirinden oluştuğu için) anlaşılmaz. Bu nedenle âlemin ötesinde boşlukta dolulukta bulunmaz, denildiğinde vehim bunu da kabule yanaşmaz. Sonuçta vehim, kendisi üzerinde bir üst bulunmayan nihai üst kabulünü uygun (caiz) görerek bu faraziyeyi kabul edecektir.<sup>16</sup> Gazali der ki, filozofların devir ve teselsüle düşmemek için kabul ettikleri bu durum akli zorunluluk değil, hayalen ve vehim sayesinde uygun görülmüş ve üzerinde uzlaşmış bir durumdur. Çünkü vehim, sonradan oluşan bir şeyin ancak başka bir şeyden sonra olacağına veya havanın boşlukla birlikte olabileceğine alışmıştır. Bu nedenle öncesi olmayan bir sonradan olanın kabulüne yanaşmamaktadır. İşte yanlışın (galatın) nedeni de budur.<sup>17</sup>

Gazali, mantıkta önermelerin kipliği olarak bilinen mümkün, mümteni ve zorunluluğunda birer akli kabul olduğunu söylemekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: İmkân, zorunluluk ve imtina gibi üç şeye gelince imtina kendisiyle niteleneceği bir konuyu gerektiren niteliktir ki, bu iki zıddın bir konuda birleşmesi demektir. Örneğin bir yer beyaz iken aynı zamanda siyah olması mümtenidir. Öyleyse itminanın olabilmesi için bir nitelikle nitelenen konunun olması gerekmektedir. Öyleyse imtina kendisiyle nitelenebileceği bir konu ile kaim olan bir niteliktir. Zorunluluk (vacip) de aynen mümteni gibi, bir niteliktir ve niteleyebileceği zorunlu varlığın varlığı ile kaimdir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrık, Beyrut 1990, s. 66, 67.

<sup>16</sup> Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrık, Beyrut 1990, s. 67.

<sup>17</sup> Gazali, *age*, s. 70.

<sup>18</sup> Gazali, *age*, s. 77.

Gazali, tümel kavramların saf akli kavramlar olarak tikellerden soyutlandığını ve ancak izafe edildikleri tekiler sayesinde var olabileceklerini söyleyerek, onların tek başına birer kabul olduğunu, onlarla ilgili saf yargıların da aynı anda doğru ve yanlış olabileceğini söylemektedir. Çünkü insanların nesnelere ilgili hükümleri gözlemlere dayanmaktadır. Gözlemlerse kesin doğruları değil yaklaşık doğruları verebilmektedir. Örneğin, filozoflar göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını söylemekte ve Galinus, “binlerce yıldır devam eden gözlemler güneşin miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir” demektedir. Filozoflar güneşle ilgili olarak “güneş bozulursa mutlaka onda zayıflama durumu ortaya çıkar” şekline bir şartlı önerme ortaya koymakta ve güneş bozulmadığına göre onda zayıflama da olmadığını söylemektedirler. Gazali der ki, “güneş bozulursa” şeklindeki mukaddem ve “onda zayıflama olur” şeklindeki taliden oluşan bu bitişik şartlı önermeden iddia edilen sonuç çıkmaz. Çünkü “güneş bozulursa” şartı, güneşin bozulmayacağı kabulüne bağlanmaktadır ki, bir şeyin en olgun halde bile aniden bozulması mümkündür. Ayrıca güneşin bozulmasının ancak zayıflamayla olacağı kabul edilse bile “güneşte zayıflamanın olamayacağı” şeklindeki bilgi nerden gelmektedir? Eğer bu gözlemlerden elde edilmişse, gözlemler üzerine ittifak etmek muhaldir. Çünkü gözlemler bize yaklaşık sonuçları verirler. Ayrıca dünyadan 170 kat veya daha fazla büyük olduğu söylenen güneşten, bire dağ kadar bir şey eksilse bunu duyular algılayamazlar. Gazali der ki, beklide güneşte bir zayıflama vardır ve bir dağ kadar zayıflamam olmuştur; ancak duyularla bu kavranamamıştır. Çünkü gözlem ilmi (menazir) bu durumu yaklaşık olarak bilmektedir. Gazali’ye göre, filozofların akıl tarafından kabul edilmeyecek daha birçok delilleri var; ancak onları tek tek vermeye gerek yoktur.<sup>19</sup>

Gazali’nin burada örneğini verdiği şartlı önermede şart olan mukaddemle şartın sonucu olan tali arasındaki ilişki gerçek bir nedene bağlı olursa bu tip şartlı önermeye “hakikiye” denilir ki, bu önermede mukaddem ve tali birbirini gerçekten gerektirdiğinden dolayı, doğrudan çıkarım denilen döndürme de olabilir. Yani mukaddem tali yerine konulabilir. Ancak söz konusu önermenin iki unsuru arasındaki bağ, gerçek bir nedene değil de tesadüfe bağlıysa bu tip önermeye “ittifakiye” denilir ki, bunun döndürmesiyle ortaya çıkan sonuç da tesadüfe bağlı olur. Gazali, Galen’in gök cisimlerini oluş ve bozuluşa tabi olmadıkları görüşünden hareketle güneşin de bozulmayacağını söylemesi ve bunu bir gözleme dayanarak delillendirmesini mantık ilmi açısından yeterli bulmamaktadır. Çünkü mantık kuralları, bitişik şartlı önermenin şartı ile sonucunu birbirine bağlayan nedenin kabule ya da eksik gözlemlere değil, “yağmur yağarsa sokalar ıslanır” önermesinde olduğu gibi, gerçek bir neden bağlı olması istemektedir.

Gazali, filozofların gök cisimlerinin oluş bozuluşa tabi olmadıklarına ve onların nefislerinin bu âlemden ortaya çıkan bütün tekileri bildiğine dair delillerinin de benzer şekilde yetersiz olduğunu söylemektedir. Filozoflar, gök cisimlerinin nefislerinin insan nefsinde olduğu gibi, şehvet, gazap, kini kıskançlık, açlık ve acı gibi niteliklerden uzak

<sup>19</sup> Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 82, 83.

olduğunu bu nedenle onların bütün tekilleri bilebildiklerini söylemektedirler. Gazali'nin itirazı şudur: Siz gök cisimlerinin nefislerini meşgul eden hiçbir şey olmadığını nereden bildiniz? Ayrıca gök cisimleriyle ilgili diğer bir kabul olan “onların ibadetinin Evvel'e duydukları arzu ve iştihak olduğu” şeklindeki kabulü de dikkate alarak Gazali der ki, bu arzu ve iştihak onların nefislerini tekilleri bilmekten alıkoymaz mı? Gazali bu soruları çocuk örneği ile açıklamaktadır. Akıl sahibi olan insanların başkanlık gibi önemli işleri vardır ki, çocuklar için bunları düşünmek mümkün değildir. Çocuklar bu gibi şeyleri meşgul olmadıkları gibi, bunlar birer engel de değildir. Bu örnekte olduğu gibi bizim nefislerimizi meşgul ettiği halde feleklerin nefislerini meşgul etmeyen bir takım farklı istek ve arzuların olmadığını nereden biliyorsunuz?<sup>20</sup>

Dikkat edilirse burada Gazali'nin karşı çıktığı şey, doğrudan bir gözlem ya da deney olmadığı halde sırf görünene (insana) kıyasla görünmeyenler (felekler) hakkında hüküm vermenin yanlış olacağı meselesidir. Çünkü bilinen olarak temele konulan insan nefsinin dahi her yaşta farklı istekleri ve meşgaleleri vardır. Bu farkları da dikkate alandan genel bir istek ve arzu kabulü ile insan nefsinde olan durumları feleklerin nefislerine aktarmak kıyas kurallarına uyar mı? Kıyas kuralları, iki şey arasında kıyas yapabilmek için onların bir orta terimde birleşmelerini gerekli görmektedir. Bu orta terim nefis ise insanın nefsi ile feleğin nefsinin eşit istek ve arzularla dolu olduğunu nereden biliyoruz?

Bu noktada Gazali'nin metafiziğe değil, metafiziğin önermelerinin doğruluk değerine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar, onun tespitiyle söyleyecek olursak, vehmiyat ve muhayyilat ya da meşhurat cinsinden önermelerdir. Vehmiyat gerçekte olmayan bir şeyi varmış gibi kabul ederek hüküm vermek, muhayyilat hayal gücüne dayalı hükümler, meşhurat ise ya çoğunluk ya a belli bir kısım insanlar tarafından doğru kabul edilen durumlar üzerine verilen hükümlerdir. Bunların hiçbir de kesin doğru sonuçlar vermemektedir. Gazali'nin metafizik yargılar konusunda ortaya koyduğu bu tavır daha sonra başta Kant olmak üzere birçok filozof tarafından da paylaşılacaktır.

### **Gazali'nin Filozofların Delillerin İçeriğine Yönelik Eleştirileri**

Gazali, dönemindeki filozofların kabul ettiği doğa bilimlerine de aynı şekilde, kullanılan delillerin doğruluk değeri açısından karşı çıkmaktadır. Örneğin o, filozofların gök cisimlerinin dairesel hareketleri ile Allah'a ibadette bulunan ve canlı cisimler olduğu şeklindeki düşüncelerini mümkün olduğunu kabul etmekte ancak bunların akli bir delille bilinmeyeceğini söylemektedir. Gazali der ki, bu görüşler inkârı mümkün olmayan hususlardır. Ancak filozofların delil olarak ortaya koydukları şey zandan öteye bir şey ifade etmediği gibi kesinlik asal ifade etmemektedir. Örneğin filozoflar, hareketin ya zorunlu ya tabii ya da iradi hareket edebileceğini söylemektedirler. Gazali, taşın yukarı fırlatıldığındaki hareketine benzer şekilde zorunlu hareket için hareket ettiren bir irade ya da zorunlu harekete neden olan başka bir cisim gerekmektedir. Gazali'ye göre, gök cisimlerinin zorunlu hareketini aracısız olarak sağlayanın Allah olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü gök cisimleri sadece Allah'ın yaratığı cisimler

<sup>20</sup> Gazali, *age*, s. 188.

olduklarından dolayı hareket etmiş olsalardı bütün cisimler hareket ederdi. Ya da bu cisimleri diğerlerinden ayıran özel bir nitelik olması gerekirdi ki, bu da irade ya da tabiattır. Bu iradenin Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın iradesi bütün cisimler için aynıdır. Neden Allah diğerlerini değil de sadece gök cisimlerini hareket ettirmiş olsun? <sup>21</sup>

Gazali, gök cisimlerinin kendi tabiatlarından kaynaklanan bir nitelikten dolayı hareket ettiklerini de kabul etmemektedir. Çünkü Gazali'ye göre, tabiat tek başına asla hareketin nedeni değildir. Çünkü hareketin nedeni bir mekândan kaçıp başka bir mekân aramaktır. Cismin içerisinde bulunan mekân, ona uygun ise söz konusu mekândan ayrılıp hareket etmez. Örneğin su üzerindeki içi hava dolu bir tulum suyun dibine doğru hareket etmez. Suyu daldırıldığı zaman bile suyun yüzeyine doğru hareket eder. Çünkü kendisine/ tabiatına uygun mekânı arar ve bulur. Ancak uygun olmayan bir mekâna nakledildiğinde uygun olana doğru kaçır. Bunun örneği, hava ile dolu olan bir şeyin suyun yüzeyine çıkmasıdır.

Gazali derki, gök cisimlerinin dairesel hareketinin bu şekilde tabii olması da mümkün değildir. Çünkü dairesel hareket eden cisim, kendisinden kaçtığı mekana yeniden döner. Gazali, filozofların içerisine düştükleri bu durumun, gök cisimlerine başka cisimlerden ayrı özellikler vermelerinden kaynaklandığını belirterek şöyle demektedir: Diğer cisimlerden farkı olmayan gök cisimleri neden başkalarından farklı niteliklere sahip olsun? Çünkü taş gibi gökteki cisimler de hareketlerinin şuurunda değildir. Ayrıca cisim tek olduğu gibi dairesel harekette tektir. Cisimlerdeki hareket, bir yeri arzu etmek ya da bir yerden kaçmak değildir.<sup>22</sup>

Burada Gazali'nin karşı çıktığı hareket, Aristocu fizikte kabul edilen "zorunlu ve seçmeli" hareketle gök cisimleri için söz konusu olan dairesel hareketlerdir ki, bu cisimler hem canlı hem de hareketlerinin şuurunda olan cisimler olarak diğerlerinden farklıdır. Nitekim cisimlerde olduğu kabul edilen bu farklılık nedeniyle Aristoteles evreni ayaltı ve ayüstü evren olarak ikiye ayırış, ayaltı evrenin kanunları ile ayüstü evrenin kanunlarının farklı olduğu söylemiştir. Gazali, hem hareketin hem de cisimlerin tek yapıda olduğunu, bu nedenle bütün cisimlerin aynı şekilde hareket ettiğini, hareketin de Aristocu anlamda, cismin bir yerden kaçışı ya da bir yere varmak istemesi sonucu olmadığını, ayrıca bütün cisimlerin de taş gibi yaptıklarının şuurunda olmadıklarını söylemektedir. Gazali'nin Aristo fiziğine ve onun dayandığı evren anlayışına getirdiği bu eleştirileri, ondan yüzyıllar sonra Batıda, Rönesans dönemi düşünürlerinde görmek mümkündür. Örneğin, başta skolastik dönemin kutsadığı Aristocu evren anlayışından Rönesans'ın evren anlayışına geçişi sağlayan Nicolaus Cusanus, Paracelsu ve Telesius gibi düşünürler olmak üzere Bruno, Kopernik, Galile, Kepler, Tycho Brahe gibi düşünürler de karşı çıkmışlardır.

<sup>21</sup>Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 174.

<sup>22</sup>Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 175, 176.

Gazali, filozofların, gök cisimlerinin nefislerinin bu âlemde ortaya çıkan tikel olayları bildiklerini söylemelerine karşı çıkarken insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekmektedir. Gazali derki, biz gelecekte olacak şeyleri, sebeplerini bilmediğimizden dolayı bilemiyoruz. Eğer söz konusu olayların bütün nedenlerini bilseydik sonuçlarını da bilirdik. Örneğin biz, ateşin pamuğa degeceğini bilseydik pamuğun yanacağını da bilirdik. Bir kişinin yiyeceğini bilirsek doyacağını da biliriz. Ne var ki, biz nedenlerin tümünü değil, bir kısmını bilebiliriz. Bu nedenle sebeplerin sonuçlarına ilişkin olarak bildiğimiz şey tahmindir. Eğer nedenlerin çoğunu ve önemli olanlarını bilecek olsak sonuçların olması konusunda açık bir zannımız olabilir. Nedenlerin tümünü bilirsek sonuçların tümünü biliriz. Ne var ki, nedenlerin tümünü bilmek insan gücünü aşan bir durumdur.<sup>23</sup>

Gazali burada, filozofların sınırlı bilgileriyle metafizik konularda kesin hükümler vermelerini, aklın idrak alanı dışına çıkmak olarak değerlendirmekte ve bir anlamda akla sınır çizmektedir. Çünkü ona göre, metafizik konular aklın değil inancın konusudur.<sup>24</sup> Gazali'nin bu gibi konularda akli değil de inancı tercih etmesini, bazıları "akıl karşısında dini tercih etmek" olarak yorumlamakta ve bununla aklın önünün kesildiğini söylemektedirler. Halbuki aynı şekilde Kant, öncelikle insan aklının Tanrısal aklın bir parçası olarak tasarlanamayacağını söylemekte ve Tanrısal akli da diyebileceğimiz, intellectus finitus ile insan akli da diyebileceğimiz intellectus infinitusu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, ikisi arasındaki fark, salt kapsam bakımından bir fark değil, yapısal bir farktır (tabii ikincisinin hiç olmazsa mümkün olduğunu varsayarsak). Çünkü entelektüel bir görü türüne [Anschauung] sahip olması gereken Tanrı'ya karşılık, insanın sahip olduğu görü cinsi duyusaldır [Esinnlich]. Bunun anlamı, insana görüde verilen şeyin salt çokluk olduğudur. Ona, bu çokluk dışında, hiçbir bağlantı görüde verilemez. Dolayısıyla onun şeyler arasındaki nedensel bağlantıyı görmesi beklenemez.<sup>25</sup>

## Sonuç

Bu düşünceleriyle Gazali, hem Aristocu fizik anlayışını yıkmakta hem de bu fiziğin evren hakkında bir çeşit vehmi yargılar bütünü olduğunu söylemektedir. Gazali'nin bu çıkışı, ondan dört yüz yıl sonra G. Bruno söyleyince devrim niteliğinde bir değişim olarak kabul edilmiş ve Kilise tarafından, Roma'da diri diri yakılmıştır. Konumuz Bruno'nun eleştirilerini tahlil etmek değildir. Ancak Gazali'nin eleştirilerine baktığımızda sadece bir anlayışa karşı çıkış değil, hem o anlayışın kullandığı delillerin mantık ilmi bakımından değerlendirilmesi, hem de akli zorunluluk denilen ve burhanî delil adı verilen delillerin epistemolojik soruşturmasıdır. Gazali'nin bu eleştirileri, bir yönüyle saf akla dayanan felsefenin, diğer bir yönüyle saf aklın önermelerinin eleştirisidir. Bu durum, saf aklın gücünün ve sınırlarının belirlenmesidir. Gazali'nin 11. Yüzyılda yaptığı bu eleştiriyi D. Hume ve Kant 18. Yüzyılda yapabirmiştir.

<sup>23</sup> Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 184.

<sup>24</sup> Gazali, *age*, s. 185.

<sup>25</sup> Gökberk, *age*.s.355



Ancak bu noktada kabul etmemiz gerekir ki, Gazali'nin bu eleştirilerinin felsefi içeriği bir kenara bırakılarak sadece onun meşşâî filozofların küfrüne hükmettiği cümleleri dikkate alınmış ve bu hüküm asırlardır etkisini sürdürmüştür. Gazali'nin Tehafütü'l Felasife adlı eseri nerdeyse bu hükümden ibaret sayılmıştır.

Bütün bunlara ilaveten denilebilir ki, İslam kültür dünyasında akıl ve onun ürettiği felsefi- bilimsel bilgiye karşı oluşan Selefî duruş, akla ve onun ürettiği felsefeye karşı yapılan her eleştiriyi, aklın gereksizliği düşüncesini besleyen malzeme olarak görmüştür. Halk tabanında her zaman kolayca destek bulan bu anlayış, Gazali'nin eleştirilerindeki rasyonel bilgiye kolayca yok sayabilmiştir. Örneğin Gazali'nin en fazla okunan kitaplarından biri olan İhya adlı kitabın ilim bahsi ve bu bölümde ortaya koyduğu ilmî değerlendirmeler görmezden gelinerek diğer bahislere atlanmıştır. Bunun gibi, Gazali'nin el- Munkız adlı kitabında geçirdiği kuşku evrelerini anlatırken nihayetinde aklından da kuşku duyarak keşf ve ilham alanında karar kıldığını söylemiştir. Ancak hemen devamında "bundan sonra Allah kalbime bir nur- ışık saçtı artık aklımdan da kuşku duymadım" şeklindeki ifadesi hiç dikkate alınmamıştır. Bu durum da göstermektedir ki, bilim ve felsefe eleştirisi, bu eleştirilerin yankılandığı kültürel yapının niteliğine göre işlev görmektedir.

### Kaynakça

- Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Ege Üniversitesi Basımevi İzmir, 1995.  
Farabi, el- İbare, Daru'l Kütüb, Mısır, 1976.  
Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990.  
İbn-i Sina, Şifa el- Mantık el- Makulat, Matbbatü'l Emiriyye, Kahire 1952.  
İbn-i Teymiye, "Kitabu'l mantık", Mecmuu'l Fetavâ, Dar'ul Kütübi'l İlmiyye Beyrut, 1988.  
Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.  
Mahmut Tezcan, Kültürel Antropoloji, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.  
Mübahat Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri, Ankara 1956.  
Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.