

## Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu

İsmail HANOĞLU<sup>1</sup>

**Özet:** Kavram problemi, ortaçağ düşüncesinde yoğun biçimde tartışıldı. Gazâlî, ünlü kitabı *Tehâfütü'l-Felâsife'de (Filozofların Tutarsızlığı)*, bu problemi, metafiziksel konularda İslam filozofları Farabi ve İbn Sina'nın epistemolojik çıkarımlarını eleştirmek için müzakere eder. Gazâlî'ye göre, filozofların ileri sürdükleri kavramlar, zihin tarafından üretilmiştir. Bu kavramların gerçek dünyada her hangi bir gerçekliği yoktur. Bu kanaatten hareket eden Gazâlî, epistemolojik kesinliğin akıl ile elde edilemeyeceğini önerir. Gazâlî düşüncesinde, aklın yerine, huzuri bilgi (Tanrı'dan gelen manevi bilgi) gerçekliği elde etmek için alternatif yol olur. İbn Rüşd, ünlü kitabı *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*'de Gazâlî'nin bu eleştirilerine cevap verir. İbn Rüşd'e göre, zihindeki kavramlar, özellikle, zorunluluk, imkân ve yokluk gibi apriori kavramlar, zihnin ürünleri değildir. Bu kavramlar zihnin ürünleri olsaydı, doğru ile kurgu arasında her hangi bir ayırım yapamazdık. Öyle görünüyor ki, Gazâlî, bu eleştiri ile kavram felsefesinde nominalizme varır.

**Anahtar kelimeler:** Kavram, Zihin, Doğruluk, Kurgu, Huzuri bilgi, Epistemoloji, Nominalizm, Kesinlik

Kavramların tabiatına ilişkin tartışmalar, felsefenin başlangıç günlerine kadar geri götürülebilir. Kavramlar üzerine yapılacak çalışmada kavramın arkasındaki ontolojik ve epistemolojik sürecin ne olduğunu irdelemek önemlidir. İster haricî, ister zihnî varlık olsun, kendisine isim olarak verilen bir kavram, özdeşlik prensibi gereği, kendine delalet eder. Bir şeyin kendine delaleti ise, o şeyi, bir başka nesneden veya şeyden ayırmak anlamına gelir. Bu bağlamda zihnin en aslı işlevlerinden birinin analiz gücü olduğu ve bu gücün önemine binaen de Aristoteles'in *I.*

<sup>1</sup> Yard. Doç. Dr. Çankırı Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

ve *II. Analitikler* adı altında bu gücün işlevlerinin neler olabileceğinin bilimsel şemasını ve içeriğini vermesi rastlantısal değildir.

Analitik güç, kavramın ortaya çıkmasında özdeşlik prensibi gereği, kendi ayırt edici vasfını ortaya kor. Ancak analitik güç, sadece bir nesnenin ve bu nesneye tekabül eden kavramın *açıklık* bakımından netleşmesini bizlere sağlamaz ama aynı zamanda, kavramlarımızın *seçiklik* bakımından da içeriklerinin sahip olduğu epistemolojik verileri elde etmemizi sağlar (Özlem, 1999: 78-79). Hatırlanacak olursa, bir kavramın açıklığı ve seçikliği Descartes'ın felsefî yönteminin kurucu ilkelerinden biri haline gelmiş (Descartes, 1997: 55-56) ve söz konusu bu ilke gerek klasik mantık ve gerekse çağdaş mantık yazılarında tanımın ortaya çıkmasında olmazsa olmaz bir mantıksal süreç olarak öne çıkmıştır. Descartes'ın felsefî yöntemindeki açıklık ve seçiklik kriteri, onun bilimsel üslubunun da daha hijyenik olmasına ciddi anlamda katkı da bulunmuş (Jaspers, 2005: 10-12) ve bu kesinliğin elde edilmesinde Tanrısal inayetin gücü gerek kendisi (Descartes, 1997: 55) ve gerekse Descartes üzerine araştırma yapan daha sonraki araştırmacılar tarafından da vurgulanmıştır (Janet & Seailles, 1978: 156-157).

Kavramın bizzat kendi tabiatına ilişkin temel yaklaşımlar yanında kavramın nasıl elde edileceğine ilişkin epistemolojik yaklaşımlar da ilkçağın ve özellikle de ortaçağın en hararetli tartışmalarından biri haline gelmiştir. Ortaçağ felsefesinde tümeller tartışması olarak görülen kavram felsefesi tartışmaları, aslında bir kavramın yöntemsel olarak nasıl var olacağına ilişkin temel ontolojik ve epistemolojik muhtevanın zengin bir sunumunu düşünce tarihine katmaktan ötürü kayda değer bilimsel sorumluluk icra etmiştir.

Kavram felsefesi, genel anlamda, idealizm ve realizm arasında kendini ifade eder (Aristoteles, 1996: 108-116, 124-143). İdealizmin, tecrübe ettiğimiz nesnel dünyanın ontolojik sınırlarını aşan farklı bir varlık sahasına göndermede bulunuyor olması, işin özünde gerçeklik arayışının tanığı olduğumuz tecrübî dünyanın sınırları içerisinde aranamayacağını gösterir. Bu durumda yapılacak şey, gerçeği yaşanan nesnel dünyadan yadsımak olacaktır. Burada sürdürüle gelen nesnel dünya, Platoncu anlamda ideal âlem karşısında ikincil duruma itilecektir (Weischedel, 2009: 51). İdeal dünyaya, Platoncu sistemde birincil konum verilmesi,

sadece bir statü farkını ifade etmez, ama aynı zamanda ve daha temelde gerçekliğin kaynağı olma vasfını da bu âleme vermek anlamına gelir (Weischedel, 2009: 51). Daha ötede, Platoncu kozmolojide idealar âlemi karşısında yaşanan bu âlem, mağara örneğinde temsil edildiği gibi, gerçek olan idealar âleminin bir gölgesi olarak vaz edilir (Weischedel, 2009: 51). Bu durum, bizi, doğrudan doğruya tecrübî dünyanın bir gerçekliğe sahip olmadığı neticesine ulaştırır. Bu yönüyle de Sofistlerin değişen dünyanın kesin bilgi veremeyeceği noktasındaki itirazları, bu bağlamda anlam kazanır (Janet & Seailles, 1978: 9).

Varlık sorununu bir bilgi sorunu olarak felsefi sistemine yerleştiren Plato'nun öğrencisi ve en yakın eleştirmeni Aristoteles'in töz anlayışı, onun gerek ontoloji ve epistemolojisinin ve gerekse kozmolojisinin temel eksenini belirtmesi açısından hayati öneme sahiptir (Ross, 2002: 39-40). Kategoriler, Aristotelesçi sistem içerisinde on sınıfa ayrılarak incelenir. Ancak töz konusunun kategoriler sorunu içerisinde merkezi ve çözümleyici işlev gördüğü ya da en azından Aristotelesçi düşüncenin temel seyrini ve eksenini belirleme noktasında en az kategoriler konusu kadar tözün, söz konusu bu sorunun bütün ağırlığını üzerine almış olması dikkatlerden kaçabilmiştir. Belki bu kaçışın mümkün açıklamalarından birini, töz kategorisinin, on kategori içerisinde sıralamaya giren bir kategori olarak değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Oysa Aristoteles, töz kategorisine vermiş olduğu değerle diğer dokuz kategorinin ontolojik ve epistemolojik kimyasını belirler. Bu yaklaşımla o, varlık, bilgi ve doğal olarak kavram anlayışını belirlediği kadar, bunun yanında mantık sisteminin neye göre ikame edildiğini de açık kılar.

Temelde töz kategorisinin öne çıkarılması sadece tabiatın varlık sabitesinin öne sürülmesiyle alakalı değildir. Daha ötede ve belki de bir zorunluluk olarak, tabiatın ve pek tabii olarak kendi zihinsel ve fiziksel tabiatının da algılanabilir ve anlaşılabilir olmasında bir hareket noktası icra edeceği açıkça bilinmelidir. Aristotelesçi sistemde cisimsel olan ve olmayan varlık dünyasına bir töz merkezinden bakma çabasının önüne çıkan en büyük engellerden birinin tabiatı ve genel olarak varlıkta herhangi bir sabitenin olmadığını ve her şeyin değişebilir bir özelliğe sahip olduğunu söyleyen şüpheci Heraklitoscü (Birand, 2001: 18-19) ve Prota-

gorasçı (Birand, 2001: 31) ontolojik ve epistemolojik akımların olması tesadüfi değildir. Yapılan her türlü fikri çabanın netice de bir belirsizlikle biteceğini temele alan yaklaşımların insani çabayı anlamsızlaştıracağı açıktır. Bu anlamsızlığın önüne Aristotelesçi varlık anlayışının çıkması ve varlığın değişiminin mümkün olabilmesi için değişmeyen bir tabiatının olması gerektiğinin altının kuvvetle çizilmesi Aristotelesçi anlama duyarlılığının ana eksenini oluşturur. Bu anlama duyarlılığı kendini o kadar başat bir biçimde hissettirmiştir ki, bilginin var olup olmaması dahi nihai anlamda varlığın üzerine oturduğu bir sabitenin olup olmamasıyla çok yakından alakalı olmuştur. Yani ontolojik sabite, aynı zamanda bizi epistemolojik sabiteyi aramaya da götürmektedir.

Felsefi disiplinler içerisinde de hiyerarşik bir yapılanmanın içerisine girilmesi aslında neyi hareket noktası almamız gerektiğini açık biçimde gösterir. İlk felsefenin Tanrı bilgisi yani teoloji olarak karşımıza çıkması bu bağlamda manidardır (Kindî, tsz: 1-2). Varlık planında bir ilk olmaz ise var olan bu çeşitliliğin ve hareketliliğin izah edilmesi nasıl imkânsız hale geliyorsa, kavram dünyamızda da bu tarz ilk olma özelliğine sahip kategorik yapıların mevcudiyeti de kaçınılmaz hale gelir. Bir anlamda kozmolojik planda gördüğümüz birliksel yapı, kendini epistemolojik süreçte de var kılar. Ancak burada bir yanlış anlamaya da müsaade edilmemelidir. Şöyle ki, Tanrı'nın ilk oluşu, bizim varlığı anlama noktasında ihtiyaç duyduğumuz kategorik olarak kalan diğer arazların kendisine eklendiği anlamda tözsel bir ilklığı ifade eder. Burada Tanrı'nın ilklığı, var olan diğer varlıkların kendisine ontolojik anlamda bir eklenmeyle değil, varlıklarını ona borçlu olma anlamında bir ilklığı temsil eder. Bu anlamda Tanrı ile diğer varlıklar arasında hiçbir biçimde ontolojik bir bütünlükten söz edemeyiz (İbn Sina, 2005: 1). Bu tür bir ontolojik bütünlükten söz edemememiz onun varlıksal planda tekliğini ortaya koyduğu kadar, bilinir olmada da tekliğini ortaya koyar. Zira onu bilmek için her hangi bir şeye ihtiyaç yoktur (İbn Sina, tsz: 20-21; Descartes, 1997: 34-37). Oysa töz ile diğer kategoriler arasında tam tersine ontolojik bir bütünlük vardır. Aksi olsaydı, onların bir arada bir yapı meydana getirmelerini izah etmek oldukça güçleşirdi.

Tabiatıta bu tarz bir ontolojik bütünselliği buluşumuzun temelinde yatan şey, kozmosun metafizik ilkesi olarak Tanrı'nın bulunmasıdır.

Böyle bir ilke olmazsa, tabiatta ve bir bütün olarak kâinatta bütünselliği bulamayız. E. Husserl, felsefî-bilimsel düşünme tarzını, zanlardan / doksalardan uzak, bütünü/kozmosu kavrayarak ve nesneyi olduğu gibi her hangi bir menfaat esasına dayalı olmadan evrensel ufku yakalayarak oluşturmaya çalışır (Held, 2004: 127). Felsefenin temel görevinin söz konusu bu bütünselliği kavramak olarak gören Quine, (Mühlhölzer, 2004: 96; Maggee, 1979: 256) ilk felsefe gibi bir felsefî uğraşının olamayacağını belirterek (Mühlhölzer, 2004: 95), kendine naturalizm evreninde yer arar. Kanaatimizce, metafiziği bu bağlamda yadsıyan Quine, evrendeki bütünselliğin ontolojik olarak Tanrısız nasıl meydana geleceği sorusuna cevap bulmak zorundadır. Zira varlıksal olarak sebebi olmayan Tanrısız bir evrenin, varlıksal bütünselliği nasıl kurulabilecektir? Bu manada sonu olmayan ya da diğer bir ifadeyle başı olmayan bir evrenin bütünselliğinden söz etmek son derece güç olacaktır. Sınırları olmayan şeyin bütünselliğinden bahsedebilmek, bir şeyin hem kendisi hem de kendisi olmadığını söylemek gibi akıl ilkelerinin çelişmezlik yasasını ihlal anlamına geleceği gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Kavramın tabiatından varlık anlayışımıza, varlık anlayışımızdan töz sorununa, töz sorunundan evrenin bütünselliği meselesine kadar, birbirini tetikleyen sorunlar yumağına belli bir gerekçe ile bakılmaya çalışıldı. Bu gerekçeyi, konumuzun içeriğini belirleyen tümeler yani kavram felsefesi temellendirir. İslam mantık geleneğinde, kavramlar mantığı her ne kadar mantık ilminde önermeler mantığına göre ikincil bir konumda yer alsada (Çotuksöken, tsz: 256) bilginin elde edilmesi boyutunda elde edilen ve ifade edilen yapının içeriğinin neye tekabül ettiğini belirleme noktasında birincil öneme sahiptir. *Tehâfütler* tartışmasının ilk satırlarının gerek Gazâlî'de (Gazâlî, 2002: 52-54) ve gerekse İbn Rüşd'de bir ontoloji probleminden çıkıp bir kavram felsefesi tartışmasına dönüşmesi önemle üzerinde durulmalıdır (İbn Rüşd, tsz: 204-206). Geline nokta, Gazâlî nezdinde, filozofların öne sürdüğü ve üzerinde varlık ve bilgi kuramlarını teşkil ettikleri tümeler, nesnel dünyada karşılıkları olmayan birer zihnî üretim biçimidirler.

İbn Rüşd tümelere ilişkin olarak böyle bir tanımlamanın, bilginin doğasını tahrip edeceği noktasında Aristoteles eksenli bir savunmada bulunması yöntem açısından oldukça tutarlıdır (İbn Rüşd, tsz: 204-206).

Gazâlî, tümelleri dış dünyada karşılığı olmayan birer zihnî yargı olarak görse de, *varlık, yokluk, zorunluluk, imkân* ve *imkânsızlık* kavramlarını bedihi ve açık olan akli bilgilerden sayarak, onların epistemolojik statüsünün neye varacakları noktasında *Tehâfütteki* duruşuna ters bir durum sergiler (Gazâlî, 1998: 28). Yani bu fikirler aklın herhangi bir rasyonel çabasına gerek kalmadan elde edilen fikirler olduğu için kesinlik ifade ederler. Modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes, bu bilgilerin sezgisel yolla elde edildiğini söyler. Burada sezgisel olmaktan tasavvufi anlamda bir sezgisellik değil, daha çok yaratılıştan hareketle bu tür bilgilerin elde edilmesine ilişkin *rasyonel yatkınlık* kastedilir. Ama durum ne olursa olsun, Gazâlî için sonuç değişmez. Gazâlî için ilk bilgilerin epistemolojik zorunluluğu kesindir. Bu tür bilgilerin epistemolojik anlamda ontolojik zorunluluğunu kabul etmekle, bu bilgileri dış dünyaya tekabülü olmayan aklın yargıları olarak görmek arasında ciddi çelişki vardır. Bu bilgiler olmaksızın insan kendi epistemik sürecini harekete geçiremiyorsa, bu bilgileri insanın keyfi biçimde oluşturması da söz konusu olamaz. İnsan bu bilgileri keyfi biçimde oluşturamıyorsa, tümel kavramlarımızın da keyfi bir biçimde oluşması imkânsızdır. Varlığa ve yokluğa, imkâna ve imkânsızlığa dair kavramları tümel birer kavram olmaktan başka her hangi bir bilgi kuramsal niteliklemeyle nitelendiremiyorsak, bu gibi tümellerin dış dünyaya intibakını doğrudan kabul etmiş olmaktayız. Doğal olarak bununla, Gazâlî'nin tümeller konusunda bilgi kuramsal bir çelişki ile karşı karşıya olduğu görülmektedir.

Bu noktadan itibaren Gazâlî'yi her ne kadar ilk bilgilerin açıklığını ve kesinliğini bilgi kuramsal olarak kabul etmekle rasyonalist olarak görmemiz mümkün olsa da, aslında *Tehâfüt*'te rasyonalist Meşşâî felsefecilere takınmış olduğu tavır karşısında bu nitelendirmemizi çok rahat biçimde kullanmamız beklenmemelidir. Felsefe tarihinde rasyonalizmi empirizmden ayıran en temel özellik, ilk fikirler denilen varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkânsızlık gibi açık ve kesin bilgilerin doğuştan geldiğini kabul edip etmemeye yakından alakalıdır. Kabul edenler rasyonalist, etmeyenler empirist yani tecrübeci olarak nitelendirilir. Ancak bir rasyonalistin ilk bilgilerin aklın birer üretimi ve yargısı olduğunu ve bunun dış dünyada epistemolojik tekabüliyetinin olmaya-

cağını söylemesinin onun akli bilgileri ne oranda birer açık ve kesin bilgi olarak kabul ettiğini de tartışmalı kılar. Bu manada, Gazâlî'nin rasyonalizminin kelimenin tam anlamıyla bir rasyonalizm olarak değerlendirilmesi son derece zordur.

Bu tarz bir rasyonalizm, Gazâlî'yi, Gorgias tarzı bir sofistlik şüpheliğinin içerisine düşmekten de alıkoyar. Ancak Gazâlîci rasyonalizm, metafiziksel meselelerde aklın takdir hükümlerine çok da rahat bir imkân alanı tanımaz. *Tehâfütler*'de tümeller sorununun ilk meselesi olan âlemin ezeliyeti konusunun tartışılıyor olması tesadüfî değildir. Gazâlî, akli yargılamaların ya da akli kesin bilgilerin nesnel dünya için uygulanabilir tarafını kabul eder gözükmese de, aynı uygulanabilirliğin metafiziksel sahada imkanını yadsır. Bu yönüyle Gazâlî, Immanuel Kant'ın rasyonelliğin metafiziksel sahada kullanılamayacağına dair kaygılarını paylaşır gözükmür.

Gazâlî'nin *Munkız*'da kesin bilgiler temelinde tümel kavramların epistemik değerine göstermiş olduğu yakınlık, *Tehâfüt*ündeki tümel kavram anlayışını gölgelememelidir. Aklın metafiziksel meselelerde, kesinliği bulamayacağı noktasındaki Gazâlîci endişeler, nominalist bir tavır beraberinde getirmiştir. Nominalist tavır, Batı düşüncesinde rasyonalizmin ve pek tabii olarak doğuştancılığın yadsınması ile ortak bir zemini paylaşır. Bilginin elde edilmesi bu manada tecrübeciliğin verilerine dayalı olur. Gazâlîci düşüncede tecrübeciliğin de özellikle *Munkız*'da rasyonalizmle birlikte kendi payına düşen eleştiriye aldığı açıktır. Ancak bu durum, Gazâlîyi ne empirist ve ne de rasyonalist karşıtı olmaya itmiştir. Geriye bilginin elde edilmesi sürecinde hakikat sorununun nasıl çözümleneceği kalır. Yani, nominalizm, eşyanın hakikati sorununu çözüme bağlamında, Gazâlîci düşüncede nereye oturmakta ve ilgili soruna Gazâlî'nin yaklaşımının nasıl olduğu belirlenmeye çalışılmalıdır.

Gazâlîci düşünce, metafiziksel arka plana sahip olması dolayısıyla özcülüğü yani metafiziksel bir cevherin kendi gerçeklik dünyasında var olduğu yaklaşımını her zaman için kendi bünyesinde taşır (Gazâlî, 1998: 30-31). Bu tarz bir metafiziksel arka planın Gazâlîci düşüncede nasıl temellendirildiğinin belirlenmesi, Gazâlî'nin epistemolojik dünyasının ne olduğunu ve nasıl şekillendiğini anlama noktasında önemli

katkılar sağlayacağı dikkatlerden uzak tutulmalıdır (Gazâlî, 1998: 31-32). Özellikle bu hakikat arayışının, hem kişisel ve hem de entelektüel şüpheciliği beraberinde getirmesi (Fazlurrahman, 2006: 155) meselenin daha fazla ontolojik öneme sahip olduğunu gösterir. Gazâlî düşüncesinin metafiziksel arka plana sahip olmasında onun hakikat arayışının bilgisel kesinlikle birlikte şüpheciliği de içermesi ona apayrı bir derinlik katar. Nitekim bilgisel kesinlik çabalarının şüpheyle birlikte yol alması düşünce tarihi içerisinde sıkça karşılaşılan bir durumdur (Fazlurrahman, 2006: 158).

Şüpheyle birlikte kesinliği elde etme çabaları modern felsefede Descartes ile kendini güçlü biçimde yeniden tesis eder (Price, 2008: 49). Ancak bilgisel şüphecilik Descartes'da olduğu gibi Gazâlî'de aynı etkiyi yaratmaz. Descartes da "Düşünüyorum, o halde varım"la rasyonel bir kesinlik kendini ifade etme imkânı bulurken (Price, 2008: 50), Gazâlî'de rasyonel bir kesinlik sadece apaçık bilgilerde kendini sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda bu kesinlik hiçbir zaman Gazâlî'yi metafiziksel bir tatmine sürüklemeyiz. Gazâlî'nin bu metafiziksel tatmininin ilâhî nurla sağlanmış olması, Gazâlî nezdinde rasyonel nesnelliğin, tasavvufî öznel karşısında güç kaybına uğramasına sebep olur. Bu bağlamdan hareketle Gazâlî, nominalizmin rasyonel eleştirisine de bu çerçevede kendi epistemolojisinde temellendirme imkânı bulur. Söz konusu nominalist tavrın nasıl şekillendiğini anlamak bakımından Gazâlîci düşüncenin filozofların tümel nazariyesine yaptığı değerlendirmede ilginç noktalar bulmak mümkündür.

Gazâlî'ye göre, filozoflar, tümelerin dış dünyada değil, onların sadece zihinde varlıklarını kabul ettiklerini belirterek savunduğu tümel anlayışı temellendirme yoluna gider (Gazâlî, 2002; 53). Benzer yaklaşım, batı ortaçağının nominalist filozofu W. Ockham (ö.1350) tarafından da çok sıkı biçimde savunulur. Ockham da tıpkı Gazâlî gibi, bu konuda filozofların görüşlerine atıfta bulunarak, filozofların tümel varlıklara zihin dışında her hangi bir varlık atfetmediklerini belirtir (Ockham, 2007: 75). Ockham bu mesele ile alakalı olarak Aristoteles ve şarihi İbn Rüşd'e sıkça atıfta bulunur (Ockham, 2007: 76). Ockham, İbn Sînâ'ya da atfen tümelin dış dünyada bi'l fiil varlığı olmadığı ve ruhun bir yönelimi olarak birçok tikel varlığa yüklem olarak verilen bir işaret



olduğunu belirtir (Ockham, 2007: 74; İbn Sina, 2004: 172). Gazâlî ve Ockham, birer bilim adamı titizliği ile tümeller konusunda bizzat tümelci filozofların görüşlerine başvursalar da, işaret ettikleri filozofların bu konuda belirttiklerinden çok daha farklı neticelere ulaşmışlardır.

Bu kavramların zihni olması onların bilgi kuramsal geçerliliklerinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Ne Aristoteles, ne İbn Sînâ ve ne de İbn Rüşd, başlangıç itibariyle tümellerin varlığı ve mahiyeti konusunda Gazâlî ve Ockham'dan farklı düşünmeseler de varılan sonuçlar itibariyle aralarında giderilemeyecek bir mesafe bulunur. Özellikle İbn Rüşd, filozofların tümellerin bi'l-fiil olarak var olmadıklarını söylerken Gazâlî'nin anladığı anlamda, gerçekte tümellerin olmadığını söylemediklerini belirtir (İbn Rüşd, tsz: 205). Tümeller, dış dünyada bi'l fiil değil ama bi'l-kuvve olarak bulunur (İbn Rüşd, tsz: 205). İbn Sînâ'nın özellikle tümellerin bi'l-fiil olarak var olmadıklarını derken, bi'l-fiil sözüne vurgu yapması İbn Rüşd'ün açıklamasını daha fazla doğrular niteliktedir (İbn Sina, 2004: 172). Daha ötede İbn Rüşd, Immanuel Kant'ın kavram anlayışını hatırlatacak düzeyde tümellerin kendi başlarına bilinir olmadıklarını, tümeller vasıtasıyla eşyanın bilinir olduğunu belirtir (İbn Rüşd, tsz: 207). Yani kavramların kendi başlarına ne ifade ettiklerini anlayamayız, ancak kavram tekabül ettiği nesne ile anlaşılır. Beri taraftan, karşı tarafta nesnede de anlaşılma sorunu kendini gösterir. Bu manada nesnelere ancak tümeller vasıtasıyla anlaşılabilir. Kavram nesne arasındaki bu ilişkiyi Kant, içeriksiz düşüncelerin boş, kavramlar olmaksızın sezgilerin ise kör olduğunu söyleyerek izah eder (Kant, 1993: [A 51], [B 75] 66). Gerek İbn Rüşd'ün ve gerekse Kant'ın bilgi anlayışında, kavramlar ile nesnenin birbiriyle örtüşmesinden ortaya çıkan (İbn Rüşd, tsz: 205; Kant, 1993: [A 51], [B 75], 66) tekabüliyetçi doğruluk anlayışı esas alınır (Ajdukiwicz, tsz: 8; Schmitt, tsz: 1-2).

Bu bağlamda Gazâlîci nominalizm, doğruluğun kaynağını en azından metafiziksel meselelerde rasyonel yolla üretilemeyeceğine dair ciddi bir iddia ile karşımıza çıkar. Aslında tartışmanın bağlamına bakıldığında her ne kadar âlemin kıdemi meselesi metafiziksel bir mesele olarak görülse de, yapılan tümeller tartışması, sadece metafiziksel bilginin rasyonel anlamda imkân ile alakalı bir tartışma olmaktan çıkmış, tümellerin ontolojik ve epistemolojik içeriğini irdeleyen bir tartışma

haline gelmiştir. Yani metafiziksel bir tartışma son tahlilde bilgi kuramsal bir tartışmaya ve pek tabii olarak bu bilginin nasıl elde edileceğine dair bir yöntem tartışmasına da dönüşür. Kant, meşhur eseri *Saf Aklın Eleştirisi'ni* iki ana bölüme mantık/bilgi felsefesi ile yöntem bilgisine ayırması bu manada oldukça anlamlıdır (Kant, 1993: [A 50, 705], [B 74, 733], 66, 333).

Gazâlî'nin bilgi kuramsal yaklaşımının, kavram felsefesinde nominalizmle sonlandırılmasının gösterilmesi meseleyi halletmez. Beraberinde bilgi kuramsal neticelerin de ortaya çıkacağı açıktır. Ayrıca burada, eşyanın hakikatı nosyonunun felsefi düşünce seyrinde kozmosun *arkhesinin* ne olabileceği sorunuyla da alakalı olan tartışmalar dikkate alınarak değerlendirme ortamı oluşturuldu. (Peters, 2004: 51-52). Bu tartışmalarla birlikte ve özellikle Anaksimendros'un *arkhe* olarak öne sürdüğü *apeiron* (belirlenimsiz bir şey) anlayışı ile somutluktan soyut *arkhe* anlayışına geçişte önemli mesafe katedildi (Peters, 2004: 52; Zeller, 2008, 57). Tabiat felsefesi ile başlayan bu süreç, rasyonel bir evirilemeyle soyut düşüncenin kendini ifade ettiği varlık sahası haline geldi (Peters, 2004: 52). Rasyonel yol, tabiatı gereği bir soyutlama ameliyesi olduğu için, hakikat kavramının ifadesi ve bunun tesisi de rasyonel yolla olmuştur. Hakikat kavramı, aslında eşyanın nihai doğasını, eş değerde bilginin nihai sınırlarını bilebilme şeklinde kendini gösterir. Bu sınırları ya da tabiatı bilme ne sayesinde mümkün olabilir? Görülen o ki, ister rasyonalist olsun, ister tecrübeci olsun ve isterse kalbî aydınlanma ile hakikati keşf eden olsun, gerçekliğin sadece bir boyutu değil, birçok boyutundan söz edebilmemiz mümkün olmaktadır. Ancak bu çok boyutluluk, varlığın kendisinde bir uyumsuzluğu değil, uyumluluğu gösterir. Bu anlamda, aklın, tecrübenin ve ilhamın kendine göre hakikati bilmede epistemolojik değeri vardır. Epistemoloji alanında herhangi bir bilgi edinme yönteminin merkeze alınarak, diğerlerini yadsıma durumunun bir takım temel sıkıntılara yol açtığı görülmektedir. Bu da beraberinde, bilgi kuramsal ayrışmayı ve ayrımcılığı meydana getirmiştir.

Gazâlî örneğinde, bu ayrışma çok açık biçimde kendini gösterir (Gazâlî, 1998: 34-35). Gerek tecrübenin ve gerekse aklın verileri, Gazâlî açısından yeterli bulunmamıştır. Hakikat arayıcıları içerisinde Gazâlî'nin tasavvuf ekolünü haklı ve yeterli bulması, ayrışmanın ve tek

bir bilgi edinme biçiminin merkeze alınmasının ne kadar derinleştiğini göstermesi bakımından manidardır (Gazâlî, 1998: 93-94). Hakikatin tasavvuf kanalından ifade edilmesi, bilginin öznelleşmesini ve pek tabii olarak nesnel zeminini kaybetmesini açık biçimde gerektirmiştir. Bu tarz bir öznelcilik, Gazâlî’de, bilgi kuramsal bağlamda nominalizmi, dini yaşayış bağlamında tasavvufu tercihen öne çıkarmıştır (Gazâlî, 1998: 94). Artık nominalizmle birlikte, bilgide mutlakiyetten daha çok görecelilik egemen olacak ve eşyanın hakikati bu görecelilik içerisinde aranır olacaktır. Bu noktadan sonra, rasyonalitenin sağlamış olduğu mutlakiyetçi anlayış, yerini göreceli yaklaşımların ortak paydalarına bırakacaktır. Bu ortak payda, bir anlamda farklı göreceli unsurların meydana getirdikleri ortak kanaatleri temsil edecektir. M. Foucault’nun öne sürdüğü gibi artık mutlak bir yorum değil, genel kanaatlerin ortaya çıkaracağı bir birliktelik söz konusu olacaktır (Foucault, 2004: 26). Nominalizmin, göreceliğin ve rasyonalite karşıtı bir akımın hakikat tasavvuru sofizm anlamında bir kuşkuculuğu doğurmaz. Ancak hakikatin bireysel kazanımına vurguyla öznelciliği öne çıkarması, bilginin nesnelliğine ve kesinliğine ciddi anlamda hanel getireceği açıktır (Cürçânî, 1300: 103). Bu tarz bir hakikat tasavvuru agnostisizm içerisinde kendini bulmaz ama bilgi dediğimiz kavramın mahiyetinin zedeleneceği açıktır (Peters, 2004: 109). Zira bilgi, sadece bilenle sınırlı kalan bir olgu değil, paylaşımsallık özelliği gösteren bir mahiyete sahiptir. Böyle bir paylaşımına sahip olduğu için bilgi birikimsel olarak bir insanlık medeniyeti yaratabilme gücüne sahip olmaktadır (Öner, 1999: 209). Gazâlî’nin sahip olduğu bu bilgi aslında ilim anlamında bir bilgi değil de marifet anlamında bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sufi literatürde marifete dayalı bilgi, eşyanın hakikatini kendi öznel tecrübesine göre anlayan, anlamlandıran bir sürece tanıklık eder. Marifetin eski Grek düşüncesinde *gnosise* tekabül ettiği ayrıca hatırlanmalıdır (Rosenthal, 2004: 222; Liddel & Scott, 1888: 167; Peters, 2004: 133-134).

Gazâlî bağlamında hakikat vardır ama bu hakikat, kesin surette rasyonel yolla bilinemez. Bu hakikat, ancak gnostik/marifete dayalı öznel bir tecrübe ile elde edilir. Bu tarz bilgiyi elde edişte teorik doğruluğu yakalama kadar, bu doğruluğun pratik hayat içinde de yaşanmasının çok büyük etkisi var. Nominalizm, tabiatı itibari ile rasyonellikten

tecrübeciliğin dünyasına geçişi fazlalıkla ve sıklıkla yeğliyor olsa da, Gazâlî'nin düşünce dünyasında söz konusu tecrübe epistemolojik tecrübeden ziyade (Çotuksöken, tsz: 270) dini tecrübe ile kendini idame ettiren bir yapı olarak karşımıza çıkar (Fahri, 2008: 119). Gazâlî'nin hakikat anlayışı, bu bağlamda, kişisel olarak kendini tatminin ya da bu tatmine ulaşmanın bir ifadesi olmaktadır. Kavram realizminin öne çıkardığı evrensellik iddiasına karşı çıkan nominalizm, kendini öznel-lik içerisinde bulur. Kuvvetle muhtemelen, Gazâlîci nominalizmde bu tarz bir öznellik, mistik tecrübe ile kendini şekillendirir. Hakikatin bu tarz bireyselliği, Gazâlîci hakikat tasavvurunu paylaşılabılır olmaktan çıkarmış, felsefenin tabiat filozoflarından bu tarafa öne sürdüğü bütünsellik anlayışı, yani, top yekûn olarak evreni anlamaya çalışmada nesnel paylaşımı öne çıkaran bir kavrama çabası yerini rölativizme bırakmıştır. Özellikle İbn Rüşd'ün dikkat çektiği gibi, tümellerin Gazâlîci tarzda yadsınması akılla vehmin birbirine karıştırılmasına hizmet edeceğinden (İbn Rüşd, tsz: 208) böylesi bir tavrın kişiyi, nihilizmle karşı karşıya getirmeyeceğinden hiç kimse emin olamaz. Bu tarz bir hakikat tasavvuru her ne kadar aşırı düzeyde bir nihilizmi gündeme getirmese de, ılımlı düzeyde bir nihilizmi doğuracağı kuvvetle muhtemeldir.

## Kaynakça

- Ajdukiewicz, Kazimierz (tsz), *Problems and Theories of Philosophy*, trans. Henryk Skolimowski and Anthony Quinton, Cambridge University Press.
- Aristoteles, (1996), *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yay, İstanbul.
- Birand, Kâmiran, (2001). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, (1300h), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Kostantiniyye.
- Çotuksöken, Betül, vd. (tsz), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, BilgeSu Yay. Ankara.
- Descartes, (1997), *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB. Yay. İstanbul.
- Fahri, Macit, (2008), *İslâm Felsefesi Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay. İstanbul.
- Foucault, Michel, (2004), *Felsefe Sahnesi (Seçme Yazılar-5)*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, (1998), *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*, çev. Y. Pakiç, Umran Yay. İstanbul.
- , (2002), *Filozofların Tutarlılığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay. İstanbul.
- Held, Klaus, (2004), "Edmund Husserl- Transandantal Olgusalılık: Kanıt ve Sorumluluk", *20.Yüzyıl Filozofları*, haz. Margot Fleischer, çev. Akın Kanat, İlya İzmir Yay. İzmir.
- İbn Sinâ, Eş-Şeyhu'r-Reis el-Huseyn Ebû Ali, (2005), *Metafizik II*, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul.
- , (tsz) *et-Ta'likât*, tahk. Abdurrahman Bedevî.
- İbn Rüşd, (tsz), *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- Jaspers, Karl, (2005), *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yay. İzmir.

- Janet, Paul, vd. (1978), *Metâlib ve Mezâhib*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul.
- Kant, Immanuel, (1993), *Artı Usun Eleştirisi*, çev. A.Yardımlı, İdea Yay. İstanbul.
- Kindi, (ts), *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yay. İstanbul.
- Liddel and Scott, (1888), *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Maggee, Bryan, (1979), "W.v.O. Quine ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, haz. Mete Tunçay, MEB. Yay. İstanbul.
- Mühlhölzer, Felix, (2004), "W.V.O.Quine-Felsefe ile Doğa Bilimleri Arasındaki Ortaklık", *20.Yüzyıl Filozofları*, haz. Margot Fleischer, çev. Akın Kanat, İlya İzmir Yay., İzmir.
- Ockham, William, (2007), "Commentary on the sentences (Ordinatio)", *Medieval Philosophy – Essential Readings with Commentary*- ed. Gyla Klima with Fritz Allhoff and Anand Jayprakash Vaidya, Blackwell Publishing.
- , (2007), "Summa Logicae, Part I", *Medieval Philosophy – Essential Readings with Commentary*- ed. Gyla Klima with Fritz Allhoff and Anand Jayprakash Vaidya, Blackwell Publishing.
- Öner, Necati, (1999), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yay. Ankara.
- Özlem, Doğan, (1999), *Mantık*, İnkılap Yay. İstanbul.
- Peters, Francis, E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İstanbul.
- Price, Joan A. (2008), *Medieval and Modern Philosophy*, Chelsea House Publishers, New York.
- Rahman, Fazlur, (2006), *İslâm'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay. Ankara.
- Ross, David, (2002), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalca Yay. İstanbul.
- Rosenthal, Franz, (2004), *Bilginin Zaferi- İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*-, çev. Lami Güngören, Da Yay. İstanbul.
- Schmitt, Frederick, F. (tsz), "Truth: An Introduction", *Theories of Truth*, edit. Frederick F. Schmitt, Blackwell Publishing.
- Weischedel, Wilhelm, (2009), *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. S. Umran, İz Yay. İstanbul.
- Zeller, Eduard, (2008), *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay. İstanbul.

\* \* \*

*Abstract: -The Nominalism and the Problem of the Reality of the Things in the Thought of Ghazâli-* The problem of the concept was discussed in the medieval thought intensively. Ghazâli negotiates this problem in his famous book, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Incoherence of the Philosophers) to criticize the epistemological inferences of the Islamic philosophers, Farabi and Ibn Sinâ (Avicenna), in the metaphysical topics. According to Ghazâli, the concepts that the philosophers assert are produced by the mind. There is no the reality of these concepts in the real world. Moving from this opinion, Ghazâli proposes that the epistemological certainty can not be achieved by the reason. In thought of Ghazali, instead of the reason, the knowledge by the presence (the spiritual knowledge coming from God) is the alternative way to obtain the reality. Ibn Rushd (Averroes) answers to these objections of Ghazâli in his famous book, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (The Incoherence of the Incoherence). According to Ibn Rushd, the concepts in the mind, especially apriori concepts, as the necessity, the possibility and the absence are not products of the mind. If these concepts were the products of the mind, we wouldn't differentiate between the truth and the fiction. It seems that Ghazali arrives to the nominalism in his philosophy of the concept by this criticism.

*Key terms:* Concept, mind, truth, fiction, knowledge by presence, epistemology, nominalism, certainty.

