

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü Bağlamında Filozof ve Kelamcı Mücadelesi

Ömer Faruk ERDOĞAN*

Öz Bu makale Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* eserinde yer verdiği filozoflar ile kelamcılar arasında meydana gelen tartışmaları ayrıştırmayı amaçlamaktadır. *Tehâfüt* genel itibariyle Gazâlî'nin filozof eleştirisinden oluşan tahlili zor bir kitaptır. Gazâlî bu kitaptaki amacını belirlerken, filozofları hemen her türlü yöntemle eleştireceğini ve her tür fırka ve grubun görüşleriyle onları çürüteceğini iddia etmektedir. Bu iddiasını gerçekleştirmek isteyen Gazâlî, *Tehâfüt* içerisinde kelamcılardan da destek almakta ve filozofları eleştirmektedir. Kelamcıların doğru yolda olmadığını *Munkız*'da defaatle tekrarlayan Gazâlî, filozofları kelamcılardan daha tehlikeli bir grup olarak görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, *Tehâfüt*, Filozoflar, Kelamcılar.

The Debates between Philosophers and Theologians in the Context of Gazali's Tahafut.

Abstract: Al-Ghazzali's *Tehâfütü'l-Felasife* in this article that appeared in the work of philosophers and theologian saim stopars ethers ulting discussions. As a general criticism philosopher Ghazzali, consisting of the essay is a difficult book. When determining Ghazzali aim in this book, philosophers would criticize most any type of method with the views of sects and group argue that refute them. Ghazzali, who want to perform this claim, in *Tehâfüt* theologians and philosophers have criticized receive support from. *Munkız* that theologians in the path of true again and again repeated Ghazzali, philosophers, theologians is seen as more dangerous than a group.

Keywords: Al-Ghazzali, *Tehâfüt*, Philosophers, Theologians.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Giriş

Gazâlî'nin ilmi serüveni çok ilginç bir şekilde cereyan etmiştir. Özellikle hayatını özetlediği “Munkız” adlı eserinden önemli bilgiler öğrenmekteyiz. Gazâlî'yi bugünkü büyüklüğüne ulaştıran en önemli faktör ise onun, hakikatin ancak bu yollardan birinde var olduğuna inandığı dört ilim fırkasını inceleyip, bu fırkaların ilimlerinin inceliklerini öğrenmesi olmuştur. Gazâlî bu durumu şöyle açıklar: “Eşyanın hakikatine ulaşmak işimin ve ömrümün başlangıcından bu yana âdetimdi. Bu Allah'ın yaratılışına katmış olduğu fitri bir özellikti. Bu özelliğimden dolayı taklitten kurtuldum. Çocukluk dönemimde büyüklerimden öğrendiğim akaitten sıyrıldım. Yaratılışına uygun olarak ilmin hakikatinin ne olduğunu öğrenmem lazım dedim.”¹ İlmin hakikatini öğrenmeye bu derece istekli olan Gazâlî'nin hayatı dikkatle incelendiğinde onun, atalarından getirdiği akidelerden kurtularak, bize akli ve mantığı kullanacağını iddia ettiği bir ilim yolculuğuna başlayacağını ifade ettiği görülmektedir.

Gazâlî'nin ilmi kişiliği hakkında bugüne kadar fazlaca yorum yapılmıştır. Ön plana çıkartılan Gazâlî tanımlamaları ise şu şekilde özetlenebilir:²

1. Tasavvuf ehlinin yolunu yol edinen, mutasavvıf yönü ağır basan bir âlim olarak tasviri.
2. Filozoflarla mücadeleyi hayatına amaç edinen, onların felsefî öğretilerinin halktan uzak tutulması gerektiğini savunan, felsefenin dışında Talimiye ehlinin tutarsız fikirlerinden de bahseden ve bununla mücadele eden; İslam'ı, felsefenin etkilerine karşı korumak için devlet yönetiminin desteğini alan,³ toplumun saygıdeğer bir âlimi ve bir İslam akidesi savunucusu olarak tanımlanması.
3. İslam akidesi için bir tehlike olarak görülen ama filozoflar gibi yıkıcı bir etkiye sahip olmayan kelimcilerden bir gruba taraftar olan ve özellikle de bir kelim ekolü olan Mu'tezile'yi tenkit eden ve bu görüşün karşısındaki Eş'ariye'yi savunarak Mutezile'ye ve filozoflara bu pencereden karşı çıkan bir kelim âlimi olarak kabul edilmesi.⁴

Gazâlî hem bunların hepsi hem de bunların hiç biri şeklinde ilmi bir karakter yansıtmıştır. Onu belli kalıpların içerisinde değerlendirmek hakikaten güçtür. O *Munkız*'da kendisini tanımlarken; en doğru yolu tasavvuf ehlinin yolu olarak belirlemiş ve kendisini de bu anlayışa yakın görmüştür.⁵

Gazâlî'nin kim olduğu veya onun nasıl anlaşılması gerektiği şu ifadelerle biraz daha açıklayıcı olabilecektir: “Gazâlî'yi düşüncelerine bir yönüyle zemin yapan her kişi veya grup, belli bir yere kadar doğru zemin üzerinde yürüse de Gazâlî düşüncesinin bütünselliğini ve doğruluğunu yakalamak noktasında çoğu zaman eksik kalacaktır. Böyle bir eksikliği gidermek için Gazâlî'yi düşünsel anlamda bütün cepheleriyle -ön şartsız- okumak gerekir. Bu okumada başarılı olabilmek, Gazâlî'nin kendi tanımlamaları, tasnifleri ve görüşleri doğ-

rultusunda kendisini konumlandırmakla mümkün hale gelecektir. Bunun için tekçi bir Gazâlî değil, her sorun ile ilgisi olan, her mevzuda farklı ilim dallarına göre fikir beyan eden Gazâlî'yi anlamak gerekir ki bu noktada şu soruların cevaplandırılması önem arz etmektedir:

1. Gazâlî temel İslâm bilimleri âlimi (ulum-u aliye mütehassısı) midir?
2. Gazâlî kelamcı (mütekellim) midir?
3. Gazâlî filozof (hekim) mudur?
4. Gazâlî mutasavvıf mıdır? Yoksa bu ilimlerin sıralanışına göre Müslüman toplumun her bireyine mi konuşmuştur?

Bize göre Gazâlî, yukarıdaki bütün ilimleri bir Müslüman için zaruri görmüş, ancak insanların birikim ve seviyelerine göre birinci aşamada kalan olacağı gibi ikinci, üçüncü aşamada kalanların da olacağını düşünmüş ve insanları bu perspektiften anlamaya çalışmıştır. Bazılarının son aşamaya kadar ilmî seviyelerini geliştirebilecek yeteneklere sahip olacaklarını da -ki Gazâlî kendisini bu seviyede görmektedir- özellikle vurgulamaktadır. Gazâlî bir aydın, bir mütefekkir sorumluluğu bağlamında her seviyedeki insanı, kendi fikirleri çerçevesinde samimi kabul etmiş ve onlara sözcülük yaparken sanki onlardan biri imiş gibi davranmıştır.”⁶

Gazâlî'nin ilmi sürecinde yer bulan kişi ve grupların perspektiften bakarak bu makalenin amacını şu şekilde özetlemek mümkündür: Gazâlî'nin filozoflar ile kelamcılar arasındaki tartışmaları değerlendirmesinden yola çıkarak, felsefe-kelam tartışmalarında kendine has bir bakış açısı yarattığı aşikardır. Bu bakış açısını anlayabilmek için ise öncelikle *Tehâfüt*'te Gazâlî'nin kelamcılar ile ilgili olarak bahsettiği genel çerçeveyi ortaya koymak gerekecektir. İkinci olarak da Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yer verdiği ve felsefe-kelam tartışmalarında önemli bir örnek olabileceğini düşündüğümüz filozoflar ile kelamcılarının görüşlerinin karşılaştırması iddia-cevap şeklinde ortaya konacaktır.

***Tehâfüt* Bağlamında Felsefe-Kelam Tartışmaları**

Gazâlî'nin eleştiri sürecinin başlangıcını izah eden bu kısa girişten sonra onun *Tehâfüt*'teki eleştiri sürecine bakmak gerekir. Gazâlî, *Tehâfüt*'teki filozof eleştirisine, filozofların görüşlerinin İslam akidesine ne kadar zarar verdiğini anlatarak başlamaktadır. Bunu yaparken de her türlü yolu mubah göreceğini ve filozofların fikirlerinin çürütülmesi için özellikle bütün kelamî ekolleri birlik içerisinde olmaya çağırarak, kendisinin de bir kelamcı gibi davranacağını, böylece filozofların küfür ifade eden görüşlerini yıkacağını iddia etmektedir.⁷

Bu bağlamda Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü, filozofların görüşlerinin çürütülmesi üzerine yazılmış özel bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸ Kitabın genel yapısı Gazâlî'nin filozoflara karşı itirazlarından oluşmasına rağmen, o *Tehâfüt*'ün bazı bölümlerinde, kelamcılarının ve filozofların görüşlerini birbiriyle karşılaşt-

tırmıştır. Bu açıdan Gazâlî'nin filozofların ağzından yer verdiği bu tartışmalar, makale içerisinde müstakil bir bölüm halinde aktarılacaktır. Gazâlî'nin niçin böyle bir karşılaştırma yaptığını anlayabilmek, bu makalenin yazılış gayesini de ortaya koyacaktır.

Onun *Tebâfül*'te aktardığına göre filozoflar ile kelamcılar üç önemli meselede fikir uyumu veya uyumsuzluğu içerisinde olmuşlardır. Bu başlıklar şunlardır:

- a. Âlemden önceki yokluk ve onun var olması meselesi.
- b. Allah'ın sıfatları (sıfatlar O'nun aynısı mıdır, O'ndan gayri midir?) meselesi.
- c. Allah'ın bilgisi meselesi.

Gazâlî'nin bu tartışmaları ele almasının sebebi ne olabilir diye düşündüğümüzde karşımıza olası tek bir sebep çıkmaktadır: Bu sebep de, onun, filozoflara karşı başlatmış olduğu mücadelede kendi fikirlerini pekiştirebilmek için kelamcılara da bu tartışmaya dâhil etmesidir. Tartışmanın geneline baktığımızda Gazâlî, öncelikle süreci aktarmış, daha sonra da filozofların kelamcılar karşısında sergiledikleri akıl oyunlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

a. Âlemden Önceki Yokluk ve Onun Varlığa Gelmesinin İlk Başlangıcı Hakkında

Bu konu *Tebâfül*'ün mukaddime bölümü ile birinci ve ikinci meselelerinde tartışılmaktadır. Buradaki iddia-cevap sürecinde bahsi geçen kelamî gruplar Gazâlî tarafından bizzat telaffuz edilmektedir.⁹ Bahsi geçen bölümlerde dikkatimizi çeken bir başka husus ise filozofların, âlemin başlangıcından önce bir yokluk kabul etmediklerinin bilinmesine rağmen Gazâlî'nin hangi yokluktan bahsetmiş olduğudur. Çıkış noktasında böyle bir tutarsızlığı barındıran bu tartışmaları Gazâlî şu şekilde izah etmektedir:

a.1. Mukaddime Bölümündeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Bu bölümde bahsi geçen karşılaştırma Gazâlî'nin iddiasına göre üç kısımda açıklanacaktır.¹⁰ Fakat Gazâlî sadece ilk kısım ile ilgili olarak filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini mukayese etmiş, diğer iki kısımda ise filozofların tutarsızlığını, kelamcılarla karşılaştırmak yerine kendi görüşleriyle cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu bölümdeki tartışmaların seyri şu şekildedir:

Birinci Kısım:

Filozofların İddiası:

Cevher; "bir konuda olmayan, kendi kendine var olan, varolmak için bir başkasına ihtiyacı olmayan varlıktır."¹¹ Bu bağlamda Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemin yüce Yaratıcısı'na cevher demişlerdir.¹²

Kelamcıların Cevabı:

Kelamcılar; filozofların iddia ettiği bu terminolojik cevher anlamını kabul etmemişler ve cevheri “yer kaplayan” olarak anlamışlardır.¹³

Gazâlî'nin Cevabı:

Gazzâlî'ye göre ise; cevher hakkında “kendi kendine varolan” iddiasında bulunan filozofların tanımı sadece sözlük anlamında geçerli olmaktadır.¹⁴

Süleyman Dünya *Mekasıd*'ın tercümesinde yer alan dipnotta da bu üç bölümlemeden bahsetmiş ve özellikle ‘Allah için cevher kavramı kullanılabilir mi?’ tartışmasına dâhil olmuştur. Onun görüşüne göre; “Allah için O cevherdir denilmesi mümkündür. *Tebâfül*’te geçen ifadenin bu kavramlaştırma esas alınarak oluşturulduğu söylenebilir. Gazâlî *Tebâfül*’te, filozoflarla hasımları arasında geçen mevcut üç ihtilaftan bahsetmekte ve birinci ihtilaftan (cevher) kelimesi etrafında cereyan eden bir tartışma olduğunu beyan etmektedir. Gerçekten de filozoflarla muhalifleri arasında bu türden tartışmalar meydana gelmiştir. Örneğin filozofların; Allah akıldır, akledendir, akledilendir şeklindeki tanımlamaları onlara özgüdür. Nitekim kelamcılar, bu tür kavramları Allah için kullanmazlar. Gazâlî'nin filozofların Allah için cevher kelimesini kullanmadıklarını teslim etmekle beraber bu tür tartışmaları cevher problemi ile örneklendirmesi, konuya açıklık getirme isteğine hamledilebilir. Gazâlî'nin zorunlu varlığa cevher denilmez şeklindeki ifadesi hakkında bazı tereddütlerimiz oluşmuştur. Nitekim Gazâlî ‘Filozoflar cevheri dört şey için kullanırlar. Bunlar cisim, heyula, suret ve akıldır’ derler. Filozoflar kuşkusuz Allah için akıl kavramını kullanmışlardır. Akıl ise cevher kelimesinin kullanıldığı dört nesneden birisidir. Bu durumda akıl kavramının kullanıldığı tanrı için niçin cevher kelimesi kullanılsın?” demektedir.¹⁵ Süleyman Dünya'nın bu görüşü Gazâlî'nin Allah'a cevher denilip denilemeyeceği konusunda bir tereddüt yaşadığını göstermektedir.

İkinci Kısım:

Filozofların İddiası:

“Filozofların; dinin ilkeleriyle asla çatışmayan ve Peygamberliğin doğruladığı hükümlerle doğrudan bir ilişkisi olmayan konular üzerinde yapmış oldukları tartışmalardan ibarettir.” Ay ve Güneş tutulması gibi konular bu anlamda değerlendirilir.¹⁶

Gazâlî'nin Cevabı:

Gazzâlî bu konuda şunları söyler: “Biz bu gibi meselelerde tartışmıyoruz. Çünkü âlem hakkındaki tartışmamız onun yaratılmışlığı veya ezeli olduğu üzerinedir. Yaratılmışlığı sabit olan âlemin, küre şeklinde, yayvan, altıgen, sekizgen olması; gök altındakilerin sayısının on

üç, ya da daha az veya çok olması dinî konuları etkilemez. Amaç sadece âlemin Allah'ın fiili olduğunu vurgulamaktır.”¹⁷

Üçüncü Kısım:

Filozofların İddiası:

“Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları,¹⁸ cesetlerin haşredilmesi¹⁹ gibi inanç esaslarına ilişkin hükümlerdir. Filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir. İşte onların bu konulardaki öğretileriyle mücadele etmek gerekir.”²⁰

Bu ifadelerde dikkatimizi çeken bir nokta, Gazâlî'nin filozofların görüşlerinde dinî kuralları inkâr eden bir algı sezinlemesine rağmen, Allah'ın tikelleri bilmediği tarzında bir iddiada bulunmamasıdır.

Gazâlî'nin filozofların iddialarını çürütmek için her hangi bir sisteme bağlı kalmayacağını söylemesi alışlagelmiş bir Gazâlî eleştiri yöntemidir. O, “her türlü görüşü kullanacağız” derken, önceliği genellikle kalamî ekollerin görüşlerinin kullanılmasına vermiştir. Çünkü Gazâlî, filozofları bazen *Mu'tezile* gibi, bazen *Kerramiye* gibi ve bazen de *Vakıfiyye* gibi kalamî ekollerden destek alarak eleştireceğini ve bunu yaparken de bütün mezhepleri tek bir mezhep olarak göreceğini söylemektedir.²¹ Gazâlî'ye göre filozoflar diğer hiç bir mezhep veya fırkanın yapmadığı şekilde, dinin temel ilkelerini yıkmaya girişiminde bulunmuştur.²² Buna benzer bir ifadeyi *Munkız*'da da görmekteyiz: “Felsefecilere karşı çıkarken onların görüşlerini isnat etmek isteyen bir tartışmacı gibi değil, onları reddeden bir hakikat arayıcısı olarak karşılırlarına dikiyorum. Bu yüzden onların görüşlerini reddederken çeşitli mezhepler adına hareket ederim. Kimi zaman *Mu'tezile*, kimi zaman *Kerramiye* ve kimi zaman *Vakıfiyye* mezhebinin tarafını tutarak onları sustururum; onların karşısına belirli bir mezhebi tutarak çıkmıyorum.”²³ Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî, bir anlamda, filozoflara karşı eleştirilerinde kalamcılarının bakış açısıyla bir tartışmaya gireceğini ifade etmektedir.

a.2. Birinci Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Bu bölümdeki tartışmaların konusu, filozofların ortaya attıkları, “âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı” meselesidir.

Filozofların İddiası:

“ ‘Âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı’ meselesi, âlemin özüne ilişkin olup değişmesi ve (bu başlangıcın) son olması şeklinde bir değişimin söz konusu olmadığı ve âlemin son bulmasıyla meydana geleceği varsayılan yokluğun da önceki yokluk olması düşünülemez. Âlemin var oluşu; izafi değişikliğe maruz kalan ‘üst’ ve ‘alt’ gibi değil, izafi değişikliğe bağlı olmayan ‘ilk’ ve ‘son’ şeklinde iki sabit uç ile meydana gelmiştir. O halde biz filozoflar;

'âlemin üst ve altı yoktur' diyebiliriz. Önce ve sonranın varlığı bir gerçeklik olduğuna göre, zamanın önce ve sonra şeklinde ifade edilmesinden başka bir anlamı yoktur.”²⁴

Görüldüğü gibi Gazâlî'ye göre yönlerin açıklaması, gök cisimlerinin konum ve yapısına göre tayin edilmiştir. Âlemin kendisine izafe edilip, alt veya üst diye isimlendirilmesi filozofların görüşüne göre mümkün görünmemektedir. Filozofların amacı da tartışma boyunca bunu açıklamaya çalışmaktır. Bu sebeple aşağıda, Gazâlî tarafında *Tehâfüt*'te yer alan bir dizi filozof-kelamcı tartışması nakledilecektir:

Kelamcıların Cevabı:

“(Filozoflara göre) siz (kelamcılar); 'âlemin öncesi ve sonrası yoktur' demeniz mümkün değildir. Çünkü izafi değişikliğe maruz kalan üst ve alttır. Fakat ilk ve son (önce ve sonra) izafi değişikliğe maruz kalmaz. Bu sebeple önce ve sonranın (ilk ve son) varlığı gerçektir ve zamanın öncelik ve sonralık dışında bir ifadesi yoktur.”²⁵

Filozofların İddiası:

“Âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur.”²⁶

Kelamcıların Cevabı:

“Bu söze karşı siz (kelamcılar); âlemin dışı ile onun en üst yüzeyini kastediyorsanız, âlemin bir dışı vardır. Kastınız başkaysa onun bir dışı yoktur.”²⁷

Filozofların İddiası:

“Hasım olan (filozoflar) cismin kadim olduğuna inansalar da, hayal gücü onun sonradan yaratıldığını düşünmekten geri durmaz.”²⁸

Kelamcıların Cevabı:

“Biz (kelamcılar) her ne kadar cismin yaratılmış olduğuna inansak da, hayal gücümüz bazen onun kadim olduğunu düşünmekten geri durmaz.”²⁹

Filozofların İddiası:

Zaman konusunda hasım olan (filozoflar) öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsaymaz. Bu mekânda olduğu gibi, tamamen hayalde canlandırılması mümkün bir şeydir. Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlamaktan acizdirler.³⁰

Kelamcıların Cevabı:

“Kelamcılar; zamandan önce bir zamanın ve âlemden önce bir zamanın varlığını kabul ederler.”³¹

Gazâli'nin Cevabı:

“Hayal gücü yaratılmış olanı, ancak başka bir şeyden sonra gelmesi şeklinde kabullenebilir. Bu yüzden hayal gücü, varlığı sona ermiş bir varlık şeklindeki ‘önce’si bulunmayan bir yaratılmışı varsaymaya yanaşmaz. İşte yanılmanın sebebi budur. Bu tartışma ile (filozoflara) karşı koyma sağlanmıştır.”³²

Filozofların İddiası:

“Allah’ın âlemi bir yıl, yüz yıl, bin yıl ve sonsuz süre önce yaratmaya gücünün yettiğine şüphe yoktur. Bu varsayımlar nicelik ve ölçü bakımından bir birinden farklıdır. O halde âlemin var oluşundan önce, bir kısmı diğerinden uzun ölçülebilir bir şeyin varlığının ispatı gerekir.”³³

Kelamcılarının Cevabı:

“(Filozoflara göre) siz (kelamcılar); ‘yıllar’ lafzını feleğin yaratılış ve dönüşünden sonra söylemenin mümkün olduğunu iddia ederseniz, (‘yıllar’ lafzını bir kenara bırakalım ve ikinci bir feleğin yaratılıp yaratılmayacağı ile ilgili konuya dönelim).”³⁴

Filozofların İddiası:

“Söz gelimi âlem ilk var olduğundan itibaren onun feleği şu ana kadar bin (1000) defa dönmüş olsun. Bu durumda Allah bu âlemden önce şu ana kadar bin yüz (1100) dönüş yapan onun gibi ikinci bir âlem yaratabilir miydi? Eğer bu soruya (siz kelamcılar) ‘hayır’ dersanız; bu durumda adeta ezeli olan Allah’ın güçsüz iken güce, âlemin imkânsız iken imkâna kavuşması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Şayet ‘evet’ dersanız; -öyle de demeniz gerekir- bu durumda Allah bu güne kadar bin iki yüz (1200) dönüş yapan bir âlemi yaratabilir miydi sorusu sorulurdu ve sizin bu soruya da ‘evet’ demeniz gerekirdi.

O halde biz (filozoflar) deriz ki; tasavvurdaki sıralamada bin iki yüz (1200) dönüş yapan üçüncü âlem ile bin yüz (1100) dönüş yapan ikinci âlemin birlikte yaratılmış olması mümkün mü? Bu soruya (siz kelamcılar) ‘evet’ dersanız dönüş sayıları farklı ama hareket hızları eşit bu iki durum imkânsızdır. Şayet ‘eşit zaman dilimlerinde yaratılmıştır’ dersanız, yaratılan bütün âlemlerin imkânı sürdüğü gibi bu imkân katlanarak devam eder. Eşit zaman dilimlerini kapsayan bu imkânın ise zaman dışında bir gerçekliği yoktur.”³⁵

İşte bu zamansal durumlar Allah’ın bir niteliği ve âlemin yokluğunun bir sıfatı değildir. Yokluk; bir ‘şey’ değildir ki çeşitli miktarlarda ölçülsün. Bu açıdan bahsettiğimiz zaman da bir hareketi gerektirir.”³⁶

Bu konuda İbn Rüşd'den yapılacak şu izah meselenin anlaşılması açısından yerinde olacaktır: O, gök cisimlerinin dönüşleri arasında değişmez bir uyum ve oranın bulunduğundan hareketle, onların dönüşlerinin sonlu olduğunu iddia etmenin tutarlı bir gerekçe olmadığını belirtir. Çünkü parçaların bir birine oranının, bütün için de geçerli olduğu ilkesi, sonlu varlıklar yani ay altı âlem için söz konusudur. Oysa gök cisimlerinin dönüşleri bi'l-kuvve sonsuzdur ve bu sebeple dönüş sayıları arasında sabit bir oranın bulunması, onların dönüş sayılarının sonlu olduğu anlamına gelmeyecektir.³⁷

Kelamcıların Cevabı:

“İtiraz: Bu görüşün bertaraf edilmesi zamanı mekânla karşılaştırmakla gerçekleşecektir. Biz (kelamcılar); ‘âlemden önce zaman bulunmalıdır’ deriz. Allah’ın en yüksek feleği olduğundan bir zira’ yüksek yaratması O’nun kudreti dâhilinde midir? (Filozoflar) buna ‘hayır’ derlerse Allah’ı aciz sayarlar. Şayet ‘evet’ derlerse 2-3-5 zira’ sonsuza kadar bu durum böylece gider. Biz deriz ki; âlemin ötesinde bir nicelik (zaman) vardır. Bu zaman, zaman sahibi bir şeyi, cisim ya da boşluğu gerektirir. Yani âlemin ötesinde boşluk ve doluluk vardır.”³⁸

Filozofların İddiası:

“Siz (filozofların); âlemin var oluşundan önce zamana ilişkin imkânların bulunduğu dair (zaman ezeldir) varsayımınıza karşılık...”³⁹

Kelamcıların Cevabı:

“Bizim bu konudaki cevabımız; âlemin ötesinde mekâna ilişkin imkânların (cisim ve boşluk) bulunduğu dair hayal gücüne dayalı bir açıklama şeklinde olacaktır (siz zaman kadimdir dersiniz hayal gücü de mekâna kıdemiyet verir). Zaman ve mekân bakımından âlemin var oluşunun kıyaslanmasında hiç bir fark yoktur.”⁴⁰

Filozofların İddiası:

“Siz (filozoflar) dersiniz ki; âlemin olduğundan daha küçük ya da büyük olması mümkün olmadığı için, bu durum, güç yetirecek bir şey değildir.”⁴¹

Gazâlî'nin Cevabı:

Bu üç bakımdan geçersizdir: Birincisi, aklın âlemi olduğundan farklı tasarlaması, varlık ile yokluğu ya da siyahlık ile beyazlığı bir arada tasarlaması gibi değildir. İkincisi, âlem olduğu gibiyse onun daha küçük ya da büyük olması imkânsızdır; çünkü âlemin olduğu gibi bulunması mümkün değil zorunludur. Zorunlu olanın her hangi bir illete ihtiyacı yoktur. Siz (filozofların) bu iddiası *dehriyyunun* iddiasının tekrarı gibidir. Üçüncüsü, siz (filozofların) iddiasına misliyle karşılık vermeyi içerir. Bize göre âlemin varlığı varoluşundan önce mümkün

olmayıp aksine, varlık imkâna denktir.⁴² “Bu konuda gerçek cevap şudur: Filozofların ‘imkân’ diye ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen Yüce Allah’ın ezeli ve kadir olduğu, dileği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inançta, hayal gücü ona bir şey karıştırmadıkça, uzayıp giden bir zamanın varlığını kabul etmek gerekir.”⁴³

a.3. İkinci Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Gazzâlî’nin bu tartışmaları *Tebâfül*’ün ikinci meselesinde de sürdürdüğünü görmekteyiz. Buradaki filozof-kelamcı karşılaştırmalarının konularından biri; “âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı” meselesi içerisinde değerlendirebileceğimiz ve Gazzâlî’nin birinci meselenin uzantısı olarak gördüğü âlem, zaman ve hareketin ebediliği hakkındadır. Filozofların ‘var olma imkânının sona ermediğine dair’ delillerine ciddi bir tepki göstermeyen Gazzâlî, “biz âlemin ezeliğini imkânsız saydığımız halde, şayet yüce Allah âlemi sonsuz kılacaksa ebedi olmasını imkânsız görmeyiz.”⁴⁴ diyerek bir anlamda filozoflarla aynı görüşü savunmuştur. Gazzâlî; bu görüşün karşısında yer alan, fiilin yaratılmış olmasını ve bir başlangıcının bulunmasını savunan kelam âlimi Ebu’l-Huzeyl el Allaf’ın; “feleklerin sonsuz dönüşü geçmişte nasıl imkânsız ise gelecekte de öyledir” şeklindeki görüşünü kabul etmemiştir.⁴⁵ Filozoflar ile kelamcılardan bir âlimin görüşünü karşılaştırıp, bu iki gruptan filozofların görüşünü benimsediğini açıkça belirten Gazzâlî, bu karşılaştırmanın sonunda kendi görüşünü tekrar farklı bir şekilde büründürmüştür. Onun filozoflarla hemfikir olma korkusunun belirginliği, ‘son sözü akıl ve mantık değil, dinî naslar söyler’ vurgusu ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum Gazzâlî tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bizim akıl açısından âlemin ebedi olarak varlığını sürdürmesini imkânsız görmediğimiz, aksine onun beka ve fenasını mümkün gördüğümüz açıklık kazanmıştır. Bu iki mümkünden (beka ve fena) hangisinin gerçek olduğu ancak dinî naslar ile bilinir, akıl bu konuda hüküm veremez.”⁴⁶

Bu bölümdeki tartışmaların ana aktörleri kabul edilen filozoflar ile kelamcılardan, fikir bazında ayrışmaları, âlemin yok olmasının imkânsızlığı hakkındadır. Filozoflar âlemi oluşturan cevherlerin yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre “yokluk birşey değildir ki, fiil olsun ya da çeşitli miktarlarda ölçülsün. Bu açıdan âlemin yokluğu var olmak bakımından bir şey değildir ki, âlem icat edildi, bir mucit ortaya koydu denilebilsin!”⁴⁷ Gazzâlî’ye göre filozoflar işte bu anlatılan meseleyi çözebilmek için dört gruba ayırdıkları kelamcılardan görüşlerine başvurmuşlardır. Bu konuda filozoflar ve kelamcılar arasında geçen tartışmalar şu şekilde nakledilebilir:

Kelamcılardan (Mu’tezile) İddiası:

“Allah’tan çıkan fiil vardır, o fiil de her hangi bir mahalde yok olmaksızın Allah’ın yarattığı yok olmadır (fena).⁴⁸Bu ise bütünüyle âlemin bir anda yok olması demektir. Yaratılmış olan yok olma, baş-

ka bir yok olmaya muhtaç olup, bu durumun sonsuza dek sürüp gitmemesi için (âlem) kendiliğinden yok olacaktır.”⁴⁹

Filozofların Cevabı:

Bu birçok açıdan yanlış bir görüştür. (Bunların açıklaması şöyledir):

1. Yok olma akılla kavranabilecek bir varlık değildir ki yaratılabilsin! Yok olma var olan bir şey olsaydı yok eden olmaksızın kendiliğinden niçin var olsun?! Âlem ne sebeple yok olsun ki? Yok olma durumu âlemi yok edemez. Eğer Allah yok olmayı, âlemin dışında ve mekân-sız olarak yaratmış olsa, yok olmanın varlığının âlemin varlığına zıt olmasının sebebi nasıl açıklanabilir? Yok olma âlemi yok etmez.⁵⁰

2. Allah âlemin unsurlarından bazılarını yok edebildiği halde bazılarını yok etmez. Âlemin bütün unsurlarını yok etmiş olsa bile, sadece yok etmeyi yaratmış olurdu.⁵¹

Kelamcıların (Kerramiye) İddiası:

“Allah’ın fiili yok etmektir, yok etme ise Allah’ın kendi zatında yarattığı bir varlıktan ibarettir. İşte bu sayede âlem yok olur. Varlık da Allah’ın kendi zatında onu meydana getirmesiyle varlık haline gelir.”⁵²

Filozofların Cevabı:

“Bu görüş de bize göre yanlıştır. Ezeli olanı yaratılmışların mahalli kılma anlamına gelen bu görüş makulü kabul etmemektir. Var etmekten irade ve kudrete bağlı bir varlık anlaşılır. İrade ve kudrete bağlı olmayan bir şeyin varlığını kabul etmek aklın kabul edeceği bir şey değildir.”⁵³

Kelamcıların (Eşariye) İddiası:

“Arazlar; kendiliğinden yok olur ve onların sürekliliği düşünülemez. Arazlar sürekli ise onların yok olduğu düşünülemez. Cevherler ise; özleri itibarıyla değil, varlıklarına eklenen bir süreklilik sebebiyle süreklidirler. Allah onlara süreklilik yarattığı için süreklidirler yoksa yok olurlardı.”⁵⁴

Filozofların Cevabı:

“Bu görüş de yanlıştır. Siyahlık ve beyazlık her an yenilenir dersek, bu duyu algısına terstir ve akıl bunu kabul etmez. Sürekli olan şeyet bir süreklilik sebebiyle sürekli oluyorsa; Allah’ın sıfatlarının da bir süreklilik sayesinde sürekli olması gerekirdi. Bu süreklilikler de birbirine bağlı oldukları için, sonsuza kadar giden bir teselsülü yaratırdı.”⁵⁵

Kelamcıların (Eş'ariye'den Bir Grup) İddiası:

“Arazlar; kendiliğinden yok olur. Cevherler ise; Allah onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılmayı yaratmadığından yok olurlar. Böylece sakin ve hareketli olmayan bir cisim, sürekliliği imkânsız olduğundan yok olur.”⁵⁶

Filozofların Cevabı:

Eş'ariye'nin bu ve diğer grubu, yokluğun bir fiil olmasını akla uygun görmedikleri için, yok etmenin bir fiil olmayıp sadece fiilden vazgeçmek olduğu görüşünü benimsemişlerdir (yani yokluğu bir şey olarak kabul edip, onun üzerinden gerçekliği olduğuna inandıkları değerlendirmeler yapmışlardır).

Gazâlî'ye göre bu konuda filozofların genel kanaati, ister ezeli isterse sonradan yaratılmış olsun, her hangi bir yerde bulunmaksızın (mekânsız) kendi kendine var olan bir şeyin, var olduktan sonra yok olması düşünülemez, şekindedir.⁵⁷

b. Allah'ın Sıfatları Hakkında

Bu tartışma *Tebâfül*'ün altıncı meselesinde kendisine yer bulmuştur. Bu konuda filozoflar ile kelamcılar, Gazâlî tarafından, âlemden önceki varlık ve yokluk konusunun aksine uyum içerisinde anlatılmaktadır. Bu durumun gerçekliği, Gazzâlî'nin şu sözlerine yansımaktadır: “Filozoflar tıpkı Mu'tezile gibi İlk İlke'ye ilim, irade ve kudret gibi sıfatları isnat etmenin imkânsızlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Dinî akaidde yer alan bu sıfatların tek bir zatı göstermek için olduğunu iddia etmişlerdir.”⁵⁸

Gazâlî bu konunun açıklamasını sürdürürken, meseleyi kelamcılarının filozoflarla tartışması boyutuna getirmeyerek, filozofların bu konudaki iddialarına cevap vermekle yetinmektedir.

c. Allah'ın Bilgisi Hakkında

c.1. Altıncı Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Allah'ın bilgisi ile bilinen hakkında Gazâlî, yine altıncı mesele içerisinde kelamcılara kısa bir atıfta bulunmuştur. Bu atıfta dikkat çeken durum, filozoflar ile kelamcılarının uyum içerisinde olmasıdır.

Filozofların İddiası:

(Filozoflara⁵⁹ göre) bilgi; İlk İlke'nin hem kendi özünü hem de bilineni bilmek anlamına gelir. Allah kendi özünü başkasının ilkesi olarak bilir, böylece bilinenler sayıca çok olsa da bilgi birdir. Dolayısıyla bilgi tek olduğu halde bilinen çok olabilir.

Kelamcıların Cevabı:

(Kelamcılar göre), Allah'ın bilgisi tek olduğu halde, bilinenlerin sayısı sonsuzdur ve Allah'ın bildiklerinin sayıca sonsuz ile nitelendirilmesi filozofların fikrini destekler.

Gazâlî'nin Cevabı:

Gazzâlî bu konuda kendi fikrini açıklarken hem filozofların hem de kelamcıların görüşüne karşı çıkararak, bir bilginin birçok bilinenle ilişkili olduğunu kabul etmeyi mümkün görmemiştir.⁶⁰

c.2. On Üçüncü Meseledeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Buradaki filozof-kelamcı karşılaştırmasında dikkat çeken husus şudur: Gazâlî'ye göre filozoflar kelamcıların -ki özellikle Mu'tezile'nin- görüşünü reddederek Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsemişlerdir. Gazâlî'nin böyle bir itiraf yapması, özellikle bu mesele açısından düşünüldüğünde oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Gazâlî, filozofları bu konuda eleştiriyor ise -ki Gazâlî sadece nakil ile kalmaktadır- acaba o, filozoflara karşı olabilmek adına Ehl-i Sünnet'in görüşünün karşısında mı yer almaktadır? Nitekim filozofların görüşü ile Ehl-i Sünnet'in görüşü arasındaki uyum *Tehâfüt*'te şu şekilde nakledilmiştir: "Mu'tezile'den Cehm b. Safvan, Allah'ın sonradan yaratılmış olanlar hakkındaki bilgisinin sonradan olduğuna inanır. Aynı şekilde Kerramiye'den olanlar ise; Allah'ın sonradan var olan nesnelere mahalli (mekânı) olduğuna inanırlar. Ehl-i Sünnet topluluğu ise, bu görüşe ancak, 'değişime uğrayan değişimsiz olmaz, değişimden ve sonradan olan nesnelere yoksun olmayan da kadim değil sonradandır' diyerek karşı çıkmıştır. Filozofların görüşüne göre ise; âlem kadimdir ve değişimden yoksun değildir. O halde değişen bir kadim varlık düşündüğümüze göre, sizin bu inanca (Ehl-i Sünnet'in değişime uğrayan değişimsiz olmaz inancı) katılmanıza bir engel yoktur."⁶¹

c.3. Sonuç Bölümündeki Felsefe-Kelam Tartışmaları: Gazâlî'nin filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini karşılaştırdığı bir diğer atıf *Tehâfüt*'ün sonuç bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde Gazâlî'nin bir nevi daha önceki ifadelerinin özetini yaptığını görmekteyiz. Filozoflar ile kelamcılarının özellikle Allah'ın sıfatları ve sebep-sebepli konusunda uyum içerisinde olduklarını belirten Gazâlî, bu uyumun neticesinde filozofların ve kelamcılarının bid'ate düşüklerini fakat bu durumun onları küfre götürmediğini söylemektedir.⁶²

Değerlendirme

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar ile kelamcılarının görüşlerini karşılaştırması üç önemli konu bağlamında zuhur etmiştir. Âlemde önceki yokluk ve onun var olması, Allah'ın sıfatları (O'nun aynı mıdır, gayrı mıdır?) meselesi ve Allah'ın bilgisi meselesi bu bahsettiğimiz konu başlıklarıdır. Gazâlî bu meselelerde bazen filozofların ve kelamcılarının hem fikir ol-

dukklarını iddia etmiş, bazen de bu iki anlayışın birbirine zıt fikir beyanında bulduklarını iddia etmiştir. Gazâlî'nin; bilginin, Allah'ın zatında sonradan meydana gelmesi hususunda ve bu bilginin Allah'ın zatında değişime sebep olması ile ilgili olarak, filozoflar ile kelamcılarının farklı fikirlere sahip olması ve filozofların Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekliyor olması dikkat çekici bir durumdur. Nitekim bu konunun anlatıldığı bölümün, filozofların küfürle itham edildiği *Tebâfül*'ün on üçüncü meselesinde yer alıyor olması da ilginç olan bir diğer husustur.

Nihayetinde Gazâlî-*Tebâfül*'ün temel amacı olarak da belirttiği gibi-filozofları eleştirirken veya onların görüşlerini çürütme iddiasında bulunurken, her hangi bir sistem benimsemeyeceğini, her hangi bir gruba, fırkaya veya mezhebe bağlı kalmayacağını net bir şekilde ifade etmiştir. Kanaatimizce, *Munkız*'da bahsedilen kelamcı imajı, Gazâlî tarafından fikirleri yetersiz olan ve tatmin edici bulunmayan bir imaj iken;⁶³ aynı Gazâlî'nin *Tebâfül*'te kelamcılara mertebe atlatmış olması, onları filozofları eleştirme gayretinde ciddi bir muhatap haline dönüştürmesi bu makalenin ulaştığı sonuç açısından önemlidir. Hatta Gazâlî *Tebâfül*'ün bazı bölümlerinde kendisini bir kelamcı olarak da tanıtmıştır. Kısacası Gazâlî, kendi zamanına kadar gelen kelamcılardan ümidini kestiği için olmalıdır ki, filozoflara karşı kullanmak adına kendisine kelamî metodolojiyi seçmiştir. Bununla beraber anlamaktayız ki, Gazâlî'nin meşru gördüğü kelamî görüşler, kendisinin kelamî usullerle ortaya koyduğu yine kendisine ait görüşleridir.⁶⁴ *Tebâfül*'te bahsedilen kelamcı imajı ise; Gazâlî'nin filozoflara karşı, kendi fikirlerinin tutarlılığını desteklemek amacıyla öne sürülmüş bir imajdır. Bu sebeple Gazâlî, *Munkız*'da daha az kelamcı, daha çok mutasavvıf iken; *Tebâfül*'te daha çok kelamcı, daha az mutasavvıftır.

Kaynakça

- Abdulhalim Mahmud, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.
- Batenova, N. J., "İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat Y., 2001.
- Bayrakdar, Mehmet "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İ. B. B. Kültür Dairesi Y., 2008.
- Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2009.
- Çetin, Rabia, *Gazâlî'de İlahi İlim, İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Aüsbe., 2010.
- Deniz, Gürbüz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 47: 3 (2011).
- Deniz, Gürbüz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.

- Farabi, Abū Nasr Muhammad, *Risaletü'n Fi'l-Hala*, Çev. ve Edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Y., 1951.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Makasıdu'l-Felasife*, Thk. Süleyman Dünya, Mısır: 1961.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Tebâfüt*, Çev: Bekir Sadak, İstanbul: 2002; *Faysalü't-Tefrika*, Thk: Semih Duğeym, Beyrut: 1993.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Mekasıdu'l-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Thk. Süleyman Dünya), İstanbul: Vadi Y., 1997.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *El-Munkazmine'd-Dalal*, Çev. Yapla Pakiç, İstanbul: Umran Y., 1998.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Tebâfütü'l-Felasife*, 2. Bs., Süleyman Dünya Neşri, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- İbn Rüşd Ahmed İbn Muhammed, *Tebâfütü'l-Tebâfüt*, Thk: Muhammed El-Arabi, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- İbn Rüşd Ahmed İbn Muhammed, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Y., 1999.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Risaletü'l-Arşıyye Fi Tevhidi Teala ve Şfatibi*, Haydarabad: 1335 H.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *El-Adhaviyye'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” İçinde; *En-Necat*, İlahiyat, Mısır 1351.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat: Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat: Metafizik Iı*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005a.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *El-İşaratve't-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005b.
- İbn Sina Ebu'l Ali, *Eş-Şifa/El-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” İçinde, Haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Y., 2011.
- İbn Sina, Ebu'l Ali, *En-Necat Fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, Çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013a.
- İbn Sina, Ebu'l Ali, *Danışname-İ Alai/Alai Hikmet Kitabı*, (*Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası*, H.1067), Çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013b.
- Kaya, Mahmut, “Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012.
- Okumuş, Mesut: *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003.
- Özarlan, Selim, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 1999.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Y., 2003.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Y., 2004.

Notlar

- 1 Gazâlî; *El-Munkaz Mine'd-Dalal*, çev. Yapla Pakiç, İstanbul: Umran Y., 1998, s.23
- 2 Bu konu hakkında bkz. Rabia Çetin, *Gazâlî'de İlahi İlim, İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2010, s.1; N. J. Baitenova, “İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012, s.80-82.

- ³ Gazâlî'nin tekfir ithamında siyasi davrandığı hakkında bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, çev. Bekir Sadak, İstanbul: 2002, s.243-244; *Faysalü't-Tefrika*, thk: Semih Duğeym, Beyrut: 1993, s.75 ve 243-244; *Tebâfü'tü'l-Felasife*, Süleyman Dünya neşri, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Saroğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, II. Baskı, 2009, s.225; Gürbüz Deniz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s.709; Mahmut Kaya, "Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Y., 2012, s.50.
- ⁴ Gazâlî'nin *Tebâfü't*'teki şu sözleri kendisini bir kelamcı kabul ettiğinin örneklerinden sadece birisidir: "Filozofların 'mantığı iyi bilmek gerekir' şeklindeki görüşleri doğrudur; ancak mantık ilmi filozoflara özgü bir şey değildir. Mantık, sadece bizim kelimelerinde 'kitabı'n-nazar' adını verdiğimiz bir yöntemdir." Bkz. Gazâlî, *Tebâfü'tü'l-Felasife*, İstanbul: 2009, s.11.
- ⁵ Gazâlî, yine aynı eserinde tasavvuf ehlinde olmak için onlar gibi yaşamının gerekliliğinden bahsetmektedir. Kendisinin onlar gibi yaşamadığının farkında olarak ama onların öğretilerini öğreneceğini de söyleyerek bu gruba merak salmıştır. Bkz. Gazâlî; *El-Munkar Mine'd-Dalal*, İstanbul: 1998, s.84
- ⁶ Gürbüz Deniz; "Gazâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 47: 3 (2011) (<http://ktp.isam.org.tr>), s.8-9.
- ⁷ Bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, s.9.
- ⁸ Bu görüşü destekleyen ifadeler için bkz. Ferruh Özpilavcı, "Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, İstanbul: 2012, s.730.
- ⁹ Bu konuda bkz. Gazâlî, *Tebâfü't*, s.52, 53 ve 141.
- ¹⁰ Gazâlî, a. g. e., s.6
- ¹¹ Gazâlî *Mekâsîd*'ta cevher tanımını ve bu cevheri meydana getiren heyula, suret, cisim ve mufark akılları şu şekilde açıklar: Cevher dört gruba ayrılır. Bunlar: Heyula, suret, cisim ve mufark akıldır. Her cisim üç cevheri içinde bulundurur. Su; akıcı form ve formun taşıyıcısı heyuladan meydana gelen bir cisimdir. Salt heyula bir cevherdir. Salt form da bir cevherdir. İkisinin birleşimi cisim de bir cevher olmaktadır. Üç cevherin (heyula, form ve mufark akıl) ispatı burhan, cismin ispatı ise gözlem ile olmaktadır. Buradan cevher isminin hem yer hem de mahalde yer tutan şey için kullanılmış olduğu ortaya çıkar. Kelamcılar; formun, yerin varlığına tabi olan bir ilinti olduğunu ileri sürerek filozoflara muhalefet etmişlerdir. Filozoflar ise bu konuda şöyle söylerler: Cevherin özü, hakikati ve mahiyet form ile kaim olduğu halde, formun kendisi neden cevher veya ilinti olmasın? Oysa ilinti, yer (mahal) var olduktan sonra yere (mahal) tabi olmaktadır. Heyula ise, kaim olmada forma tabi olmaktadır. Bu durumda cevherin aslı olan form, nasıl cevher olmamaktadır? Bkz. Gazâlî, *Mekâsîdü'l-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (thk. Süleyman Dünya), Vadi Y., İstanbul 1997, s.115. Burada Gazâlî cevhere bir çokluk anlamı vermek istemiştir. Filozoflar ise cevhere Yaraticılık vasfının verilmesini istemişler ve bu iddiayı çürütmek istemişlerdir. Özellikle İbn Sînâ'ya göre cevher Allah yerine kullanılmaz, çokluk da ifade etmez. Ne İbn Sînâ, ne de diğer Meşâiler genelde Allah'a cevher denmeyeceği görüşünde oldukları için cevher, Allah karşılığı kullanılmıy olamaz. Bkz. Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İ. B. B. Kültür Dairesi Y., 2008, s.25.
- İbn Sînâ *Risaletü'l-Arşîyye'de 'Zorunlu Varlık'ın burhanının fail illet olmamasından ileri gelmektedir*' diyerek, mahiyetinin inniyetinden başka bir şey olduğunu söylemiş ve Zorunlu Varlık'a cevher veya araz denilemeyeceğini savunmuştur. Bkz. İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşîyye fi Tevhidi Teala ve Şfatibi*, Haydarabat: 1335 h., s.2.
- Benzer bir görüşü Gazâlî'de de görmekteyiz. Ona göre Allah'a cevher denemez. Her ne kadar cevher, mekâna muhtaç olmayıp kendi nefsiyle kaim olsa ve bir mevzuda bulunmasa da kendisinde bulunması şart olan bazı şeylerden hâli değildir. Bu nedenle cevhere tam anlamıyla kendi nefsiyle kaim diyemeyiz. Çünkü o, var olmasında başkasına muhtaçtır. Bu sebeplerden dolayı Allah'a cevher denemez. Bkz. Gazâlî, *Mekâsîdü'l-Esma*, s.174-175; *Kitabu'l-Erbain*, s.7; *Meâricü'l-Kuds*, s.137. Bu açıklamaların neticesinde aktarım yapan yazarın, Gazâlî'nin Allah'a cevher deyip demediği konusunda tereddütleri vardır. Durumun ifadesi şu şekilde aktarılmış-

tır: Gazâlî, aslında cevherin yer kapladığını düşünmektedir. Buradaki ifadelerin geçtiği eserlerin Gazâlî'ye aidiyeti konusunda tartışmaların olduğunu ilgili yerlerde ifade etsek de çalışmamızda bu eserleri göz ardı etmediğimizi de belirtmek gerekmektedir. Bu eserlerden yararlanırken, Gazâlî'nin sistemine uymayan görüşler bırakılmış uyanlar tercih edilmiştir. Burada geçen farklı fikir ise cisimlik meselesi bağlamında düşünülmelidir. Nakiller için bkz. Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2009, s.67.

Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki şu ifadeleri Allah'a cevher denilemeyeceği şeklindeki savını çürütmekte ve Gazâlî'yi bilinmez bir çelişkiye sürüklemektedir: “Bununla birlikte (filozoflar) yüce Yaratıcı hakkında bu eserleri göz ardı etmediğimizi de belirtmek gerekmektedir. Bu eserlerden yararlanırken, Gazâlî'nin sistemine uymayan görüşler bırakılmış uyanlar tercih edilmiştir. Burada geçen farklı fikir ise cisimlik meselesi bağlamında düşünülmelidir. Nakiller için bkz. Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 2009, s.67.

12 Bkz. Gazâlî, a. g. e., s.6.

13 Bkz. a. g. e., s.6.

14 Bkz. a.g.e.,s.6.

15 Gazâlî, *Mekasıdu'l-Felasife*, İstanbul: 2002, s.169; Bkz.65 no'lu dipnot.

16 Metnin devamı için bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s.6-7.

17 Gazâlî, a.g.e.,s.8.

18 İbn Sinâ'da Allah'a ait sıfatların izahı için bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat; Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.109 ve 113.

19 Bu konuda İbn Sinâ izahları için bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Y., 2011, s.47; İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s.18; *en-Necat*, İlahiyat, Mısır: 1351, s.291; *en-Necat fi'l-Mantuk ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013, s.266; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunması İbn Sinâ Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003, s.183-184. Ayrıca bkz. Selim Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara: A. Ü. S. B. E., 1999, s.214-215.

20 Gazâlî, *Tehafüt*, s.8.

21 Gazâlî'nin *Tehafüt*'te bu yöntemi kullandığı yerler için bkz. Gazâlî, a. g. e., s.3, 46-47.

22 Gazâlî, *Tehafüt*, s.9.

23 Abdulhalim Mahmud; *El-Munkizü Mine'd-Dalâl*, Kayıhan Yayınları, İstanbul: 2010, s.80.

24 Gazâlî, *Tehafüt*, s.35. Derlenmiştir.

25 Gazâlî; a. g. e., s.35. Derlenmiştir.

26 Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Farabî, *Risaletü'nfi'l-Hala*, çev. ve edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Y., XV. Seri, No: 1 Ankara: 1951, s.4-14.

27 Gazâlî, *Tehafüt*, s.35-36.

28 Gazâlî, a. g. e., s.36.

29 a. g. e., s.36.

30 a. g. e., s.36. Derlenmiştir.

31 a. g. e., s.38. Derlenmiştir.

32 a. g. e., s.36.

33 a. g. e., s.37.

34 a. g. e., s.37.

35 Bu tartışmalarda her zaman söyleyecek bir şeyleri olan İbn Rüşd'e göre ise; âlemin kıdemi ile sonradan yaratılmışlığı konusu, “kadîm” ve “muhtes” terimlerinin gerçek anlamlarının belirlenmesiyle ortaya konabilecektir. Her iki terimin esas anlamı dışında başka anlamları da vardır. Sebepsiz ve zaman üstü olan Allah, gerçek anlamda “kadîm” ve “ezelî”dir. Buna karşılık, bir fail sebep tarafından zaman içinde ve bir şeyden meydana getirilen varlıklar ise gerçek anlamda “hâdis”tir. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Y., 1999, s.86-87.

Bu durumda, gerek filozoflar gerekse kelamcılar, bu iki varlık türü hakkında görüş birliği içindedirler. Ne zaman ki bu iki varlıktan hiç birine tümüyle benzemeyen “bir bütün olarak

âlem” hakkında, hakiki anlamı kast edilerek “kadim” veya “hâdis” denilir, işte o zaman pek çok yanlış anlama, gereksiz tartışma ve görüş ayrılıklarının yolu açılmış olur. O halde bir bütün olarak âlem için bu terimlerin kullanılması gerekliyse, bu durumda yapılacak olan şey, Allah’ın kadim olması ile âlemin kadim olması, zaman içinde bulunan ve sürekli değişen sebepli varlıkların muhdes oluşu ile âlemin muhdes oluşu arasındaki farkın önemle vurgulanmasıdır. Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul; Klasik Y., 2003, s.186. Ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul; Klasik Y., 2004, s.128-129.

36 Gazâlî, *Tehâfüt*, s.37-38.

37 İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, thk: Muhammed el-Arabi, Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Lübnani, 1994, s.36-37, 54-57; nakil için bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: 2004, s.112.

38 Gazâlî, a. g. e., s.38. Derlenmiştir.

39 Gazâlî, *Tehâfüt*, s.39.

40 Gazâlî, a. g. e., s.39.

41 a. g. e., s.39.

42 a. g. e., s.39. Derlenmiştir.

43 a. g. e., s.40.

44 a. g. e., s.48.

45 Gazâlî, *Tehâfüt*, s.49.

46 Gazâlî, a. g. e., s.49.

47 a. g. e., s.38 ve 51.

48 Mu’tezile’nin bu konudaki görüşü genel olarak İslami olmayan yoktan yaratma anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu meselenin izahı şu cümlelerle yapılabilir: Neredeyse bütün Mu’tezile kelimacıları ‘madum’ kavramına ‘şey’ denebileceğini, yani ona bir çeşit varlık atfedilebileceğini savunmuşlardır. O halde Mu’tezilenin çoğunluğuna göre ‘madum’ arızı ve fiili olarak yok olan, fakat gerçekte ve kuvve halinde var olan bir şey, yani varlık olmuş maddedir. Neticede Mu’tezile kelimacılarının yaratılışın, yok olandan olduğunu söylemeleri, aslında önceden kuvve halinde var olan bir maddeden olduğunu söylemeleri anlamına gelmektedir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat Y., 2001, s.26-27.

49 Gazâlî, a. g. e., s.52.

50 Varlık-yokluk tartışmalarında İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat: Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.30-31, 34-37; *eş-Şifa/el-İlahiyat: Metafizik (II)*, s.50; *el-İşarave’t-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Dursoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.134-135; *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı, (Hikmetü’l-Alaiyye Nüshası, h.1067)*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s.198.

51 Gazâlî, *Tehâfüt*, s.52. Derlenmiştir.

52 Gazâlî, a. g. e., s.52.

53 a. g. e., s.52.

54 a. g. e., s.53. Derlenmiştir.

55 a. g. e., s.53.

56 a. g. e., s.53.

57 Gazâlî; *Tehâfüt*, s.53.

58 Gazâlî, a. g. e., s.97.

59 Burada kastedilen görüş İbn Sînâ’ya aittir.

60 Gazâlî, a. g. e., s.105. Derlenmiştir.

61 Gazâlî, *Tehâfüt*, s.141.

62 Gazâlî, a. g. e., s.225.

63 Bu konu hakkında *Munkız* dışında bkz. Gazâlî, *Makasdu’l-Felasife*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: 1961, s.31.

64 Deniz; “Gazâlî’yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, s.16.