

**T. C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD TEHÂFÜTLERİNDE  
YÖNTEM**

**Muhammet Halit ÇELİKİYÖN**

**2501090190**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU**

**İSTANBUL - 2011**



TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE ANABİLİM** Dalında ders dönemindeki Eğitim - Öğretim Programını başarı ile tamamlayan 2501090190 numaralı **M. HALİT ÇELİKİYÖN** hazırladığı "**GAZZALİ VE İBN RÜŞD TEHAFÜTLERİNDE YÖNTEM**" konulu **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **09.08.2011 SALI** günü saat:14.00'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ...Ç.S.B.V.İ.... ne (1) **ÖYBİRLİĞİ / ÖYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF.DR.HÜSEYİN SARIOĞLU	Kabulü	
PROF.DR.ALİ DURUSOY	Kabulü	
YRD.DOÇ.DR.M. CÜNEYT KAYA	Kabulü	
YRD.DOÇ.DR.ABDURRAHMAN ALİY	Kabulü	
YRD.DOÇ.DR.YÜCEL YÜKSEL	Kabulü	

## GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD TEHÂFÜTLERİNDE YÖNTEM

MUHAMMET HALÎT ÇELİKİYÖN

### ÖZ

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde kendisinden önceki Meşşâî filozoflara birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler dinî, sosyal ve psikolojik olduğu kadar epistemolojik ve metodolojik gerekçelere de dayanmaktadır. Esasen Gazzâlî, filozofların görüşlerini geçersiz, yetersiz ve tutarsız olmakla niteleyip reddederken onların kendi yöntem ve terminolojilerini kullanacağını deklare etmiştir. Daha sonra İbn Rüşd, Gazzâlî'nin adı geçen eserine *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adıyla kaleme aldığı eserinde cevap vermiş, böylece başlayan “tutarsızlık/tehâfüt tartışmaları” sonraki dönemlerde aynı çerçevede yazılan eserlerle bir gelenek halini almıştır. Bu çalışmada, adı geçen iki filozofun anılan eserlerinin, düşünce tarihi boyunca güncelliğini korumuş olan din-felsefe ilişkileri bağlamı da göz önünde tutularak, mantık disiplininin ilkeleri açısından değerlendirilmesi ve eserlerinde izledikleri yöntemlerin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

## **THE METHOD IN TAHAFUTS OF AL-GHAZALI AND IBN RUSHD**

**MUHAMMET HALİT ÇELİKİYÖN**

### **ABSTRACT**

In *The Incoherence of the Philosophers* Ghazali criticizes Peripatetic philosophers before him. These criticisms based on religious, social psychological epistemological and methodological grounds. While Ghazali declares that he will use the philosophers own terminology, he refuses their ideas and finds them invalid, insufficient and inconsistent. Later, Ibn Rushd replied to Ghazali in his work, named “*The Incoherence of the Incoherence*”, and “*Incoherence /tahafut*” became a tradition among works written in this context in later periods. The aim of this work is to evaluate the mentioned works of these two philosophers with the principles of the discipline of logic, by taking into consideration the relation between religion and philosophy.

## ÖNSÖZ

Felsefenin İslâm dünyasına intikali ve ilk filozof Kindî'nin felsefe çalışmaları gün yüzüne çıktığı andan itibaren din-felsefe ilişkisi de bir sorun olarak filozofların gündemindeki yerini almıştır. İslâm inançlarına yönelik dış ve iç tehditleri bertaraf etme görevini üstlenmiş olan kelamcılar aynı hassasiyetle felsefeye karşı da eleştiriler ortaya koymuşlardır. Fakat bunlar hep dağınık ve temellendirilmemiş itiraz ve reddiyeler olmaktan öteye geçememiştir. Bu gerçeğin farkında olan ve karşılaştığı bütün görüş ve öğretilere yaratılışı gereği daima şüpheli ve eleştirel bir tavırla yaklaşan Gazzâlî, sadece İslam düşüncesinde değil bütün düşünce tarihinde ilk defa sistemli bir felsefe eleştirisi ortaya koymak üzere *Tehâfütü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. Onun dinî duyarlılık ve endişelere dayalı bu felsefe eleştirisinin cevabı da *Tehâfütü't-Tehâfüt* adıyla İbn Rüşd'den gelmiştir.

Her dönemde olduğu gibi yaşadığımız çağda da güncelliğinden hiçbir şey yitirmeyen din-felsefe ilişkileri meselesinin ilk defa sistemli ve yazılı olarak kayda geçirildiği bu iki metnin yöntem bakımından karşılaştırılmasını amaçlayan bu çalışma bir giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Birinci bölüm Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün felsefe, hakikat ve yöntem anlayışlarının sergilenmesine ayrılmış olup ikinci bölümde her iki düşünürün Tehâfüt'lerinde kullandıkları yöntem ve söylem çeşitli açılardan belirlenmeye çalışılmıştır. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tehâfüt/tutarsızlık tartışmasında kullandıkları yöntem ve söylemlerin genel bir değerlendirmesi ile bu tartışmanın İslâm düşüncesindeki yerinin belirlenmesine ayrılan üçüncü bölümün ardından tez, çalışma boyunca ulaşılan tespitlerin kaydedildiği sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

Her zaman olduğu gibi bu çalışmam sırasında da benden desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu ile İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümündeki hocalarım ve yol arkadaşlarıma hasbî yardımlarından dolayı ayrı ayrı teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	ix
GİRİŞ .....	1
<b>1. Gazzâlî ve İbn Rüşd Tehâfütleri.....</b>	<b>11</b>
1.1. Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı ve <i>Tehâfütü'l-felâsife</i> .....	11
1.1.1. Gazzâlî ve Felsefe .....	12
1.1.2. Gazzâlî'nin Yöntem İlkeleri .....	14
1.1.3. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'yi Yazma Gerekçeleri .....	17
1.1.4. Tehâfütü'l-felâsife'nin Amacı ve Yöntemi .....	18
1.2. İbn Rüşd'e Göre Felsefe ve <i>Tehâfütü't-Tehâfüt</i> .....	25
1.2.1. İbn Rüşd'ün Yöntem ve Felsefe Anlayışı .....	25
1.2.2. İbn Rüşd ve Felsefe .....	27
1.2.3. İbn Rüşd'e Göre Gazzâlî ve <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i> .....	29
<b>2. Gazzâlî ve İbn Rüşd Tehâfütlerinde Yöntem .....</b>	<b>36</b>
2.1. Tartışma İlkeleri .....	36
2.2. <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i> 'de Yöntem ve Söylem .....	39
2.2.1. Gazzâlî'ye Göre Filozofların Mantıkî Yanlışları .....	41

2.2.1.1. Saçmalık .....	41
2.2.1.2. Aklî Zorunluluğa Aykırılık .....	42
2.2.1.3. Makul Olmamak .....	42
2.2.1.4. Aldatmaca .....	43
2.2.1.5. Dayatma/Temelsizlik .....	44
2.2.1.6. Zannîlik .....	45
2.2.2. Gazzâlî'nin Tartışmacı Olarak Yöntemi ve Söylemi .....	46
2.2.2.1. Men' /Engelleme .....	46
2.2.2.2. Nakz .....	48
2.2.2.3. Muâraza .....	50
2.2.2.4. Sebr ve Taksim .....	52
2.2.2.5. Mantık İlkelerine Vurma .....	56
2.3. <i>Tehâfütü't-Tehâfüt</i> 'te Yöntem ve Söylem .....	57
2.3.1. İbn Rüşd'e Göre Gazzâlî'nin Yöntem ve Söylemi .....	57
2.3.1.1. Safsata .....	58
2.3.1.2. Cedel .....	62
2.3.1.3. Çelişiklik .....	63
2.3.1.4. Filozoflardan Yanlış Nakiller Yapmak .....	64
2.3.1.5. Kapalı İfade Kullanmak .....	65
2.3.1.6. Eksik İtirazda Bulunmak .....	66
2.3.1.7. İbn Sînâ'nın Görüşünü Filozoflara Mâl Etmek .....	66

2.3.2. Tehâfütü'l-felâsife Bağlamında Filozofların Yöntem ve Söylemi.....	68
2.3.2.1. Safsata .....	68
2.3.2.2. Cedel.....	69
2.3.2.3. Anlamsız ve Zayıf Öncüllere Dayanmak .....	71
2.3.3. İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve Filozoflara Hak Vermesi .....	72
<b>3. Tehâfütlerin Yöntem Bakımından Değerlendirilmesi .....</b>	<b>74</b>
3.1. <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i> 'nin Yöntemi Üzerine .....	74
3.2. <i>Tehâfütü't-Tehâfüt</i> 'ün Yöntemi Üzerine .....	79
3.3. Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri Üzerine .....	83
<b>SONUÇ.....</b>	<b>92</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>96</b>



## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
B.k.z.	Bakınız
c.	Cilt
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
ö.	Ölümü
s.	Sayfa/sayfalar
trc.	Tecüme eden

## GİRİŞ

Tartışma, ilmî ve felsefî düşüncenin vazgeçilmez araç ve taşıyıcılarından biridir. Felsefî bakış açısının temel özelliği olan kritik ve derinlemesine düşünme ancak tartışmanın merkezde olduğu bir yöntemle kendisinden beklenen imkânları fiiliyata dökülebilir.

Tartışmak farklı fikirlerin çarpışması demektir ki hakikat bu vesileyle ortaya çıkar. Düşünmek ancak başkasının aklıyla da görebilmek ve çeşitli düşünceleri tartıp kıymetlerini tayin edebilmekle ulaşılabilecek bir menzildir. Bir nevi kendi kendine tartışmak demek olan düşünmenin en verimli ve etkin temrini başkasıyla tartışmaktır. Tartışma sonunda fikirlerin güçlü olanı zayıfından ayrılır, düşünceler düzenlenir, yeni görüşler ve çözümler belirir.

Mesele haline gelmiş bir konu, tartışmaya açılmış demektir. Eğer tartışma yolu kapalı tutulursa, bu durum ancak hesabı verilmemiş ve geliştirilmemiş fikir kırıntılarından söz edilebilir ve sahiplerinin meseleyi görmezden gelip hasıraltı etmeleri için geçici bahaneler sunar. Fakat zihinsel ya da reel bir karşılığı olan hiçbir mesele muvakkat çözümlerle ya da gündem dışında tutularak çözüme kavuşturulamaz. Metafizik alana dair meseleler bunun en iyi misalleridir. Belki yapıları itibarıyla uzlaşma meydan vermeyen metafizik sorunlar, bütün felsefe tarihi boyunca çeşitli dönemlerde oluşan şartlar ve eğilimlere göre farklı çözümlerle karşılandılar, fakat tazeliklerinden hiçbir şey kaybetmediler. Tartışmaya kapalı tutuldukları dönem ve bölgelerde ise kendi sorunluklarını dayatıp bir sonraki zaman diliminde büyüyerek yeniden ortaya çıktılar.

Felsefî tartışma taraflardan çok az kişinin ulaşabileceği bir kaliteyi tutturmalarını talep eder. Bu ise tartışmacıların felsefî zihniyet, yöntem ve bilgi birikimine sahip olmalarını gerektirir. Tarafların bu nitelikleri hâiz olmaları tartışmanın maksadı olan hakikatin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Yoksa ehliyetsiz kişilerin yürüttüğü bir felsefe tartışması kafa karıştırmaktan başka bir işe yaramaz.

Tercüme hareketlerinin meyvelerini verdiği dönemde İslâm dünyasında nitelikli bir felsefî tartışma zemininin oluştuğu bilinmektedir. Yunan kültür ve

düşüncesinin ürünü olan felsefi birikim bu coğrafyada karşılığını buldu ve yerleşti. İslâm düşüncesinin de etkisiyle orijinal bir sistemin oluşmasını sağlayan bu zemin müslüman filozofların çıkmasına olanak sağladığı gibi bu filozofların görüşlerine muhalefet eden ilim adamlarını da üretti. Eleştirel düşünce, felsefenin İslâm dünyasındaki seyrini de belirleyecekti. Dinin ve felsefenin konusu olan metafizik, düşünsel gerilimin yoğunluk ve hassasiyetinin arttığı bir alan teşkil etti.

İslâm dünyasında felsefenin rafine hale gelmiş döneminin en önemli temsilcisi İbn Sînâ'dır (ö.1037). O, Aristo'nun İslâm dünyasındaki en önemli temsilci ve yorumcularından biri olarak bilinir. Kendisinden sonraki İslâm felsefe geleneğinin İbn Sînâ'ya göre şekillendiği söylenebilir. Onun şahsında filozoflara karşı en güçlü savunma yahut taarruz büyük İslâm düşünürü Gazzâlî'den (ö.1111) gelmiştir. O, Meşşâî filozofları kendi seçtiği yirmi meselede sert bir biçimde eleştirdiği bir kitap kaleme aldı ve bu kitaba *Filozofların Tutarsızlığı* anlamında *Tehâfütü'l-felâsife* adını verdi. Endülüslü Meşşâî filozof İbn Rüşd (ö.1198) ise Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı yine bir eleştiri kitabı yazmış ve bu kitabında yine aynı yirmi meseleyi esas almıştır. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* anlamında *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı bu kitap Gazzâlî'ninkiyle birlikte daha sonra İslâm dünyasında ihtiva ettikleri meseleler çevresinde felsefe tarihinin en kadim problemlerinin tartışıldığı zengin bir literatürün oluşmasını sağlamışlardır.

Bu tehâfüt tartışmasının taraflarının felsefi ehliyeti konusunda hiçbir şüphe yoktur. Dolayısıyla birçok görüşün ayrıntıları ile tartışıldığı bu iki kitabın karşılaştırmalı olarak okunması hem İslâm felsefesi tarihinin meseleleri hakkında bir bilinç uyandıracak hem de okuyucuya bu konular hakkında zihinsel bir esneklik kazandıracaktır.

“Tehâfüt” kelimesinin anlamı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır.<sup>1</sup> Oryantalistler bu kavramın tercümesi konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Kimileri bu kavramı “çöküş”, “düşüş”, “yıkılış” gibi anlamlarla çevirirken kimileri de “uyumsuzluk”, “tutarsızlık” gibi anlamlarla karşılamıştır. Bu yüzden “tehâfüt” kavramının muhafaza edilip aynen kullanılması ve tercüme edilmemesi, böylece

---

<sup>1</sup> Bkz. Mübahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yay., Ankara, 2005. s. 8-9.

birçok farklı anlam ve muhtevaya işaret eder şekilde korunması da bir çözüm olarak ortaya atılmıştır. Yine de Gazzâlî'nin kitabı yazma amacı, kendini sınırladığı hususlar ve yöntemi dikkate alındığında “tutarsızlık” kelimesinin en uygun karşılık olduğu söylenebilir. Çünkü Gazzâlî filozofların sistemleri içindeki çelişkileri ve kendi yöntemleri olan mantığın kurallarına uygun olmayan akıl yürütmelerini ortaya çıkarıp onların görüşlerini bulandırmak ve yıkmak gayesini gütmektedir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün bir yazmasındaki 1095 yılının Ocak ayında telifinin tamamlandığına dair not doğru ise yaklaşık olarak 1091'den itibaren, yani Bağdat'a varışından hemen sonra onun felsefe ile ciddi anlamda meşgul olmaya başladığı düşünülebilir. Böylece otobiyografisi olan *el-Munkız mine'd-dalâl*'de kitabı yazma süreci ile ilgili söyledikleri de göz önüne alınarak üç yüz talebeye şer'î ilimleri okuttuğu ve başka eserlerini kaleme aldığı dönemde iki sene boyunca boş vakitlerinde filozofların kitaplarını okumuştur. O, bir sene boyunca da okudukları üzerine derinlemesine düşündükten sonra 1094 yılında filozofların görüşlerini tarafsızca ortaya koyduğu *Makâsîdü'l-felâsife*'yi yazmış daha sonra da Ocak 1095'te *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazmıştır denilebilir.<sup>2</sup>

*Makâsîdü'l-felâsife* Aristoculuğun öylesine aslına sadık bir izâhını içeriyordu ki, bu eserin 540/1145 gibi erken bir tarihte İspanyol filozof ve mütercim Dominicus Gundissalinus tarafından yapılan Latince tercümesini (*Logica et Philosophia Algazelis Arabis*) okuyan skolastik alimler, onun resmî bir Meşşâî filozof olduğunu sandılar.<sup>3</sup> Büyük Albert, Thomas Aquinas ve Roger Bacon gibi filozoflar bu eseri yazan kişinin Meşşâîliğin İslâm dünyasındaki önemli temsilcileri olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile yan yana zikrettiler. Bu aynı zamanda Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de alt etmeye çalışacağı hasmını çok iyi tanıdığını *Makâsîd*'de ortaya koyduğunun bir göstergesidir. Bu karışıklığın sebebi ise *Makâsîd*'a Gazzâlî'nin yazdığı girişin Latinceye çevrilmemiş olmasıdır. Bu girişte o, kitabın muhtevasını daha sonra görüşlerini çürüteceği filozofların felsefî fikirlerinin oluşturduğunu belirtir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> William Montgomery Watt, **Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Araştırma**, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1989. s. 45.

<sup>3</sup> Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000. s. 278.

<sup>4</sup> M. Said Şeyh, “Gazzâlî” , **İslam Düşüncesi Tarihi**, (ed. M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991. s. 215.

İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünün kesin yazılış tarihi bilinmemektedir. Bununla beraber eserin yapısı ve üslubundan çıkarılan sonuca göre müellifin gençlik eserlerinden olmadığı ve 1180 yılından önce bitirilmiş olamayacağı iddia edilmektedir. Bu iddia müellifin *Menâhicü'l-Edille* ve *Faslü'l-Makâl* eserlerindeki işaretlerle desteklenmektedir. Yazılış tarihi gibi eserin asıl isminin ne olduğu da tartışmalıdır. Muhtelif yazmalarda *Kitâb-ı Tehâfüt*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Şerhü't-Tehâfütü'l-Gazzâlî*, *Kitâbü Redd-i Tehâfüt*, *Tehâfütü'l-Hükemâ* gibi isimlerle anılmaktadır. 1302 Mısır basımında *Kitâb-ı Tehâfüt* adıyla geçer. Bu isimlerden maksada en uygun olanı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'tür.<sup>5</sup>

*Makâsıd*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Tehâfütü't-tehâfüt*'ün ortak özelliği sistematik olmaları ve ayırıcı özellikleri ise *Makâsıd*'ın didaktik ve *Tehâfüt*'lerin ise kritik üsluplarıdır. *Makâsıd* İbn Sina'nın Şifa külliyyatının telhîsi, *Tehâfütü'l-Felâsife* ise şerhi olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd'ün eseri ise bu şerhe yazılmış bir şerh ve inceleme olarak okunabilir. Fakat burada şerhlerin ele aldıkları kitabı eleştirmek için de yazılabileceğini hatırd tutmak gerekmektedir.

Gazzâlî'den sonra ise Şehristânî (ö.1153) *Musâra'atü'l-Felâsife*'sinde ve *Nihâyetü'l-İkdâm*'ında kelamcı sıfatıyla Meşşâî filozofları ve özellikle İbn Sînâ'yı eleştirecektir. Bu da Nasreddin Tûsî'nin (ö.1274) İbn Sînâ savunması yazmasına sebep olacaktır.<sup>6</sup> Gazzali'nin *Tehâfüt*'te filozofların iddialarına verdiği cevaplara İslâm dünyasında ilk eleştiri getiren İbn Tufeyl'dir. O, Gazzâlî'nin kitaplarını halk için yazdığından fikirleri arasında çelişki bulunduğunu ve cismanî haşr ile ilgili filozofları tekfir ettiği görüşleri kendisinin başka kitaplarda savunduğunu iddia eder.<sup>7</sup> Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne en sistematik ve açıklayıcı cevap ise Endülüslü filozof İbn Rüşd (ö.1198) tarafından *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserde verilmiştir. Bu kitapta o, Gazzâlî ve filozofların görüşlerini objektif bir tavırla tartışır ve kesinlik derecelerini sorgular.

<sup>5</sup> M. Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, s. 51.

<sup>6</sup> Henry Eugenie Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986. s. 186.

<sup>7</sup> İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzân, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, ikinci baskı, 2005. s. 443.

Daha sonra Osmanlılarda *Tehâfüt* geleneğini Fatih Sultan Mehmed diriltmiştir. Açılan yarışma sonunda iki kitap ortaya çıkmıştır: Ali Tusî'nin *Kitâbü'z-Zuhr*'u ve Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si. Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü ilim çevrelerinde rağbet gördü ise de Ali Tûsî'nin eseri bu derecede bir alaka ile karşılaşmamıştır. Daha sonra Kemal Paşazâde Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünde yer alan yirmi iki meseleden on beşini ele alarak bu kitaba bir hâşiye yazmıştır. Bundan sonra yne Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine Karabâğî Mehmet Efendi (ö.1536) bir ta'likat yazmıştır. O bu eserinde on iki meseleyi ele almıştır. Nev'î Efendi (ö.1599) ve Müeyyedzâde Amasyavî'nin *Tehâfüt*'lerinden de bahsedilmekle beraber henüz üzerlerinde araştırma yapılmadığı için gün yüzüne çıkarılamamıştır. Bunlardan başka Mestcizâde Abdullah Efendi'nin (ö.1736) *el-Mesâlik fi'l-Hilafıyyât beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ* isimli eseri de bir *Tehâfüt* sayılabilir. Ayrıca burada Şeyh'ül-İslâm Musâ Kâzım Efendi'nin 58 sayfalık ve sadece beş meseleyi ele alan *Tehâfüt*'ü anılmalıdır. 19. yüzyılın sonlarında II. Abdulhamit, Süleyman Hasbî Efendi'ye Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü tercüme ettirmiştir.<sup>8</sup>

Ömer Türker'e göre Fatih döneminde başlayan *Tehâfüt* tartışmaları kendi sürekliliği içinde bir literatür anlamında sayılabilirse de tarafları belirgin, tartışma anlayışı taraflarına göre şekillenmiş bir düşünce geleneğine dönüşmemiştir. Bu literatür gerçekte Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün Râzî'nin *Şerh'ul-İşârât*'ına veya *el-Mebâhis'ül-Meşrikiyye*'sine dönüştürülmesi faaliyetidir.<sup>9</sup>

Gürbüz Deniz ise İbn Rüşd'ten sonraki *Tehâfüt*'lerin özgün olmadıklarını ve Gazzâlî'yi aşamadıklarını iddia eder. Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün görece Gazzâlî'ye belli noktalarda itiraz edebildiği için daha nitelikli olduğunu belirten Deniz, diğer *Tehâfüt*'lerin daha zayıf olduklarını dile getirir. Bu yüzden Hocazâde'nin eseri döneminde yankı uyandırmasına rağmen Ali Tûsî'nin eseri tutulmamıştır.<sup>10</sup>

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofları eleştirirken ele aldığı konularda, İslâm dünyasındaki çeşitli kelim mezheplerinin, felsefe ile meşgul olan

<sup>8</sup> Süleyman Hayri Bolay, **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Akçağ Yayınları Ankara, 2005. s. 255.

<sup>9</sup> Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu** (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler), 203-210, Bursa, 2011. s. 208.

<sup>10</sup> Gürbüz Deniz, **Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler örneği)**, Fecr Yayınları, Ankara, 2009. s. 286.

entelektüellerin ve “Eski Yunan” daki muhtelif felsefî okulların birbirlerinden farklı fikir ve eğilimlere sahip olduklarının farkındadır. Dolayısıyla onun bu grup ve kişilerin eğilim ve fikirleri ile ilgili kanaatleri farklılık arz etmektedir. Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felâsife*'sinde sözkonusu edilen gruplar ve kendisinin bu gruplarla ilgili görüşlerini ortaya koymak hem onun bu kitabı teliften maksadının ne olduğu hakkında net bir bilgiye ulaşmak bakımından önemümü açacak hem de tartışmada kullandığı yöntemle ilgili bize ipuçları sağlayacaktır.

Gazzâlî kitabında genel olarak kendisini tartışmanın merkezinde tutup tarafları tartışırma yolunu seçtiği için fikrî planda bakıldığında gruplar ikiye indirgenebilir: Kelamcılar ve İslâm filozofları. Fakat bu grupların amaçları ve görüşlerini takip ettikleri kişiler göz önünde bulundurulduğunda iki kavram daha tartışma ile alakalı hale gelmektedir. Kelamcılar söz konusu olduğunda, kendilerini savunmacısı olarak gördükleri şeriat; filozoflar söz konusu olduğunda da onların “inkara sapmalarının esas kaynağı olan”<sup>11</sup> Eski Yunan filozofları. Ayrıca Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felâsife*'yi yazma sebepleri göz önünde bulundurulduğunda onun döneminde yaşamış “filozofluk taslayan insanlar” da yukarıdaki filozoflar grubu altında değerlendirilmelidirler. Yine Gazzâlî döneminde geleneksel İslâm'ı yaşayan halk da bu kitapta konu edilen bir başka gruptur. Şimdi bunların Gazzâlî nazarındaki yerlerini tayin etmeye çalışalım.

Gazzâlî'ye göre şeriat, Allah tarafından belirlenen, Hz. Peygamber'in getirdiği<sup>12</sup> “sınırlarına riayet edilmesi gereken”<sup>13</sup> ilke ve kurallar bütünüdür. Özellikle metafizik söz konusu olduğunda şeriatın hudutları göz önünde bulundurulmalı ve şeriat sahibi olan Hz. Peygamber'in<sup>14</sup> sözlerine riayet edilmelidir.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-felasife)**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. Klasik Yayınları, İstanbul, 2009. s. 2.

<sup>12</sup> a.g.e., s. 78.

<sup>13</sup> a.g.e., s. 1.

<sup>14</sup> a.g.e., s. 78.

<sup>15</sup> a.g.e., s. 104.

Tartışmada yeri geldikçe Gazzâlî hadis ve ayetlerle şeriatın gereklerini hatırlatmakta ve filozofların bunlarla çeliştiklerini öne sürmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla filozofun şeriatın otoritesini yedeğinde tuttuğu ve kriter olarak onu kullandığı aşikârdır. Buna kitaptaki şu sözleri örnek olarak zikredilebilir: “Bunlar..., şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyorlar onun “dur” dediği yerde durmayıp...”<sup>17</sup>, “ şeriatın öngörmediği bir yöntemle şeriata yardıma kalkışanın ona verdiği zarar, kendi yöntemiyle şeriata zarar vermek isteyenine ona vereceği zarardan daha büyüktür”<sup>18</sup> “...O halde geliniz bu işlerin ilkelerinin peygamberler- Allah’ın rahmeti üzerlerine olsun- tarafından konulduğunu kabul edip bunlara inanalım.”<sup>19</sup> “...bu şeriatın sahibi (s.a.v) “Allah’ın yarattıklarını düşünün fakat zatını düşünmeyin” buyurmuştur.”<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi Gazzâlî metafizik hakkında konuşma yetkisini şeriata has görmüştür. Ayrıca o İslâm filozoflarının kendilerine benzemek istedikleri büyük filozofların da şeriati inkar etmediklerini<sup>21</sup> öne sürerek kendisinin şeriat algısının Hz. Adem’den itibaren peygamberlerin ortak mesajı olan din olarak “İslâm” olduğunu da ortaya koymaktadır.

Gazzâlî *Tehafütü’l-felâsife*’nin üçüncü mukaddimesinde filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılmak için bazen Mu‘tezile, bazen Kerrâmiyye, bazen de Vâkıfiyye mezheplerinden destek alarak onları sıkıştıracağını dile getirir. “Bu mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar.”<sup>22</sup> Gazzâlî’nin burada kullandığı “biz” den maksadının Eş‘ârîyye olduğu, Gazzâlî’nin bu eseri bir Eş‘ârî kelamcısı olarak yazdığı hatırlandığında ortaya çıkacaktır.

Tartışma boyunca Vâkıfiyye mezhebine herhangi bir atıf olmamakla birlikte Mu‘tezile ve Kerrâmiyye birkaç kez söz konusu edilmektedir.<sup>23</sup> Gazzâlî’nin

---

<sup>16</sup> a.g.e., s. 72, 213.

<sup>17</sup> a.g.e., s. 1.

<sup>18</sup> a.g.e., s. 7.

<sup>19</sup> a.g.e., s. 78.

<sup>20</sup> a.g.e., s. 107.

<sup>21</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>22</sup> a.g.e., s. 9.

<sup>23</sup> Bkz. a.g.e., s. 52,98,140.



Mu‘tezile ile ilgili olarak kitaptaki kanaati mukaddimede zikrettiğinin aksine genelde olumsuzdur. Nitekim “Kitabın Sonu”nda filozofları tekfir ettiği üç mesele dışında filozofların zât-sıfat birliğine inanmaları gibi konularda Mu‘tezile’ye yakın gördüğünü belirtmektedir.<sup>24</sup>

Gazzâlî’ye göre halk, taklîdî itikada sahip, mayasında sapıklara benzeyerek zarif görünme sevdası bulunmayan, kurtuluşa filozoflardan daha yakın olan müslümanlardır.<sup>25</sup> Filozoflar kendilerini halktan üstün görerek atalarının dinine yani geleneğe karşı çıkmış ve hakkı taklitten ayrılarak bâtulı taklide düşmüşlerdir. Halk arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle farklılaşan bazı kimseler vardır. Gazzâlî’nin *Tehafütü’l-Felâsife*’yi yazmasının nedenlerinden biri de bunlar vasıtasıyla filozofları halkın gözünden düşürmek ve fitnenin önünü kapatmaktır.<sup>26</sup>

*Tehafütü’l-Felâsife*’de Gazzâlî’nin felsefe ile ilgili kanaati konusunda bazı karışıklıklar ortaya çıkmaktadır. Bu yüzde onun nazarında felsefenin yerini tayinden önce çeşitli filozof grupları ile alakalı düşüncelerini belirlemek daha faydalı olabilir.

*Tehafütü’l-Felâsife*’de karşımıza üç grup filozof çıkmaktadır. Birincisi müellifin döneminde yaşamış, kendilerinin akran ve emsallerinden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan, İslâm’ın ibadet olarak öngördüklerini terk eden, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemeyen, çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunan ve “Allah’ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahreti inkâr eden” bir topluluğun takipçisi olan bir grup filozof.<sup>27</sup> İkinci filozof grubu ise Gazzâlî’nin İslâm coğrafyasındaki “mütefelsifler” (filozofluk taslayanlar) dediği Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. Bunlar Aristoteles’in öğretisini en iyi nakledip inceleyen kişilerdir.<sup>28</sup> Bunlar büyük Eski Yunan filozoflarının hayranı olmakla doğru yoldan sapan insanlardır. Fakat şeriatı kabul edip Allah’a inanır ve peygamberi tasdik ederler.<sup>29</sup> Üçüncü grup ise Sokrates, Hipokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi Eski Yunan’ın önde gelen filozoflarıdır. Bunlar

---

<sup>24</sup> a.g.e., s. 225.

<sup>25</sup> a.g.e., s. 2,3.

<sup>26</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>27</sup> a.g.e., s. 1.

<sup>28</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>29</sup> a.g.e., s. 3.

İslâm dünyasındaki “mütefelsif”lerin benzemeye çalıştıkları, şeriatları inkâr iftirasından uzak, Allah’a inanan, peygamberleri tasdik eden fakat bu temel ilkelerden sonra ayrıntılarda hataya düşen, bu konularda hem doğru yoldan sapan hem de başkalarını bu yoldan saptıran insanlardır.<sup>30</sup> Bunlar hiçbir şüpheye yer bırakmayan matematik geometri gibi ilimlerle uğraştıkları gibi metafizikle ilgili eserler de vermişlerdir.<sup>31</sup>

İbn Rüşd yukarıda değinildiği gibi *Tehâfütü't-tehâfüt*'te Gazzâlî'ye karşı felsefeyi savunmaktadır. Yani onun asıl niyeti İbn Sînâ ve diğer İslâm filozoflarını savunmak değildir. Metafizik konusunda aklın yeterli olamayacağı ve akli aşan konularda dinin öngörülerine teslim olmak konusunda Gazzâlî ile hemfikirdir. Fakat Gazzâlî'nin aksine felsefeye metafizik konusunda da bir yer açmak kaygısını taşır.

İbn Rüşd'e göre insanın mâhiyetini belirleyip onu diğer canlılardan ayıran özelliği akıl sahibi oluşudur. Fakat insanlar akıllarının dereceleri bakımından farklılaşırlar. Bazı insanlar burhanî kıyasla ulaşılabilecek bilgileri kavrarırken, diğer bazıları bu sınırı aşamaz ve herhangi bir konuda bilgi edinirken duyular ve hayal gücü kanalıyla elde edilen bilgi ile yetinirler. Bunların ulaştıkları bilgi ise hatabî bilgidir. Burhânî bilgiye ulaşanların filozoflar olduklarını söyleyen İbn Rüşd diğer grubun sıradan insanlardan oluştuğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Üçüncü bir grup ise hatabî bilgi düzeyini aşmış fakat akli kıyas yapabilecek kapasitede olmalarına rağmen yöntem ve eğitim eksikliği ya da önyargıları yüzünden burhan seviyesine ulaşamamış ve cedelî bilgi seviyesinde kalmış kimselerdir. İbn Rüşd kelamcıları bu gruptan sayar.<sup>33</sup> Bu durum karşısında İbn Rüşd felsefenin ve özellikle de metafiziğin yalnızca burhan düzeyinde bulunan kimselere açık tutulması gerektiği kanatindedir.<sup>34</sup> Hâlbuki insanların nazarî ve amelî yönden yetkinleşmesini amaçlayan şeriat hem hatabî, hem cedelî hem de burhânî yöntemleri kullanır. Dolayısıyla bütün insanlara hitap eder. Her şeriat vahye dayanır ve akılla iç içedir.

---

<sup>30</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 4,7.

<sup>32</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay. İstanbul, 2003. s. 204.

<sup>33</sup> a.g.e., s. 205.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998. s. 418.

Yalnızca akla dayanan bir şeriatın varlığını kabul eden kimse zorunlu olarak bu şeriatın hem akla hem vahye dayanan şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir.<sup>35</sup> Ona göre din felsefeyi yasaklamaz hatta teşvik eder. Çünkü gerçek felsefe ile din asla çelişmez.

İbn Rüşd *Tehâfüt*'te burhânî delili kullanan filozofların eski filozoflar özellikle de Aristo olduğunu İbn Sînâ ve diğer İslâm filozoflarının görüşlerinin ise kendi bağlamlarından çıkarıldıklarında cedelî bir değer taşıdığını, fakat yine de Gazzâlî'nin sert eleştirilerini de hak etmediğini belirtir.<sup>36</sup> Yukarıda belirtildiği gibi İbn Rüşd, kelamcılarının cedelî bilgi düzeyinin ötesine geçemediklerini savunur. *Tehâfüt*'te de kelamcılarla ilgili tavırları genelde olumsuzdur. Ona göre Gazzâlî aksini söylemiş olsa bile tartışmayı Eş'ârî'ler adına yapmıştır.<sup>37</sup> Bu bağlamda İbn Rüşd yer yer Eş'ârîleri burhana değil de hayale dayanmakla<sup>38</sup>, akli ve hikmeti inkar etmekle itham eder.<sup>39</sup> O, Gazzâlî'nin hocası olan Eş'ârî kelamcısı Cüveynî'yi sofistler gibi delil getirmekle suçlar.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> a.g.e., s. 712.

<sup>36</sup> a.g.e., s. 376,715.

<sup>37</sup> a.g.e., s. 27, 140.

<sup>38</sup> a.g.e., s. 38.

<sup>39</sup> a.g.e., s. 112.

<sup>40</sup> a.g.e., s. 658.

# 1. GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD TEHÂFÜTLERİ

## 1.1. Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı ve *Tehâfütü'l-felâsife*

İslâm düşüncesi, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonraki dönemde oluşan dinî, siyasî, sosyal, ilmî ve iktisadî şartların getirdiği bir sonuç olarak teşekkül eden kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi fikrî akımların yanı sıra fıkıh usulü ile sarf-nahiv gibi dil ve yöneme dair disiplinleri de kapsayan bir üst başlık konumunda bulunmaktadır. Amaç, yöntem ve söylemleri bakımından ayrı fakat birer düşünce hareketi olmaları itibariyle bir bütün teşkil eden bu akımlar arasında olduğu kadar her birinin kendi içlerinde oluşan ekoller arasındaki rekabet ve eleştiri kültürünün, İslâm düşünce hayatının canlılığını ve dinamizmini sağlayan temel bir unsur olduğu söylenebilir. Bir başka açıdan bakıldığında işaret edilen alanlardan herhangi birine mensup olan alim ve düşünürlerin bir şekilde diğer alanlarla ilgilenmek durumunda kaldıkları, böylece farklı düşünce akımları/ekolleri arasında olumlu veya olumsuz bir etkileşimin ortaya çıktığı görülebilir. Nitekim kendisine İslâm düşüncesinin ilk filozofu unvanı verilen Kindî'nin (ö.866) *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinin başlarında yer alan şu ifadeler, işaret edilen ilişki ve etkileşimin önemli bir göstergesidir:

“Bu kitabımızda da (...) gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibası gerektiren karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. (...) Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. (...)

Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.”<sup>41</sup>

Bu yüzden olmalıdır ki özellikle din-felsefe yahut vahiy-akıl ilişkisi konusu Kindî’den itibaren İslâm dünyasında yetişen hemen bütün filozofların ilgilenmekten kaçınmadığı bir felsefe sorunu olmuştur. Öyle ki İslâm dünyasında ortaya çıkan Dehriyye ve Tabîyye gibi felsefe ekolleri adlarını, temsilcileri olan filozofların bu ilişkiye dair yaklaşımlarından almıştır. Bu iki akımın akıl ve felsefe adına vahiy ve dini yadsımları bir kenara bırakıldığında İslâm filozoflarının büyük çoğunluğunun din-felsefe ilişkisini uzlaştırmacı bir yaklaşımla ele aldıkları görülmektedir.<sup>42</sup> Filozoflar cephesinden bakıldığında böyle bir genel görünüm arz eden din-felsefe ilişkisi meselesine, kelamcılar cephesinden bakıldığında acaba nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Bu soruya, Gazzâlî ve *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı ölümsüz eseri dikkate alınmaksızın sağlıklı bir cevap verilemeyeceği açıktır.

### 1.1.1. Gazzâlî ve Felsefe

İslâm düşüncesinin ana akımlarından tasavvufla çocukluk yıllarında tanışan Gazzâlî, kelâm ve felsefeyi ise hocası olan Cüveynî vasıtasıyla tanımıştır. Yaradılıştan hakikate erme tutkusuna sahip olduğu anlaşılan Gazzâlî, bu durumu *el-Munkiz*’de şöyle dile getirir:

“Her şeyin hakikatini anlayıp kavramaya karşı susuzluğum gençlik çağımdan beri yüce Allah’ın mayama kattığı, doğuştan gelen bir âdetim olup kendi irade ve çabama bağlı bir şey değildir. Böylece taklit bağından kurtuldum ve benim açımdan daha çocuk denecek yaşta geleneksel inançlar anlamını yitirdi.”<sup>43</sup>

Doğuştan sahip olduğu bu eğilim sayesinde Gazzâlî, “aslî fitratla, anne babayı ve öğretmenleri taklit sonucu oluşan ve telkine dayalı inançların gerçekliğini

---

<sup>41</sup> Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**, (Kindî-Felsefî Risâleler, çev. Mahmut Kaya içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 141-142.

<sup>42</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde) çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005. s. 342.

<sup>43</sup> **a.g.e.**, s. 342.

araştırma ve bunları birbirinden ayırt etme arzusu'na kapılmış “hak olanı bâtil olandan ayırt etme hususunda birçok ihtilaf bulunduğunu görerek”, ilk yapılması gerekenin “gerçekte bilginin ne olduğunu araştırmak” olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>44</sup> Bu araştırma sonunda, kesin bilginin “bilenin hiçbir şüphe taşımayacağı, yanılma ve hayale yer bırakmayacak, zihnin (*kalb*) bunlara imkân ve ihtimal tanımayacak derecede açık seçik hale geldiği” bilgi olduğu kanaatine varan Gazzâlî, bu durumu şöyle bir analogi ile dile getirir:

“Bilgideki kesinlik öyle olmalıdır ki mesela bir kimse taşı altına, değneği ejderhaya dönüştürerek bilginin yanlışlığını ortaya koymaya yeltense, bu durum hiçbir şüphe ve ihtimale yol açmamalıdır.”<sup>45</sup>

Bu bağlamda sahip olduğu bilgilerin kesinliğini gözden geçirme ihtiyacı duyduğunu belirten düşünür, duyuların sağladıkları ile aklın zorunlu saydıkları dışında bu niteliği taşıyabilecek durumda başkaca bilgisinin olmadığını fark ettiğini söyler. Onun için bu noktada belirlenmesi gereken şey, duyu ve akıl bilgisine olan güvenin ne türden bir güven olduğu meselesidir. Bu bilgilerin güvenilirliği acaba taklide dayalı bilgilerde olduğu türden mi, çoğu insanın nazarî bilgilere atfettiği türden mi yoksa mutlak bir güvenilirlik midir? Bir diğer ifadeyle Gazzâlî'nin üzerinde durduğu sorun, bu bilgilerden şüphelenmenin mümkün olup olmadığıdır. Aklî ölçüler içinde biraz üzerine gidildiğinde duyu bilgisinin istenilen ölçüde güvenilir olmadığı sonucuna varan Gazzâlî akıl bilgisine dair şüphe sürecini şöyle dile getirir:

“Kendi kendime dedim ki: “Duyulara olan güven yıkıldı; belki de ‘on sayısı, üçten daha büyüktür; aynı şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunulamaz; bir şey hem var hem yok, hem zorunlu hem imkânsız olamaz’ ifadelerimizdeki gibi ancak akla dayalı önsel bilgilere (*evveliyât*) güvenilebilir. Bu defada duyular dedi ki: “Akla dayalı bilgilere olan güvenin de duyu bilgisine olan güven gibi olmayacağından nasıl emin olabilirsin?...”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> a.g.e., s. 343.

<sup>45</sup> a.g.e., s. 343.

<sup>46</sup> a.g.e., s. 344.

İki ay kadar devam eden bu şüphe sürecinin epistemolojik bir krize dönüştüğünü söyleyen Gazzâlî, bir sofistın ruh haline benzettiği bu durumu aklî bir temellendirme ve delil getirmek suretiyle aşmanın mümkün olmadığına dikkat çeker. Kendi ifadesine göre onun bu krizden kurtuluşu “Allah’ın kalbe bıraktığı ve birçok bilginin anahtarı olan bir nurla” gerçekleşmiş; bu sayede zihni tekrar dengeye kavuşarak zorunlu aklî bilgilerin geçerli, güvenli ve kesin olduğunu idrak edebilmiştir.<sup>47</sup>

Bilgide kesinlik sorununu böylece aşan Gazzâlî, hakikati arayan insanların, izledikleri yol ve yöntem itibariyle dört grupta toplanabileceği sonucuna ulaşır. Bunlar (a) hakikati düşünme ve akıl yürütme yoluyla elde ettiklerini ileri süren kelâmcılar, (b) hakikatin masum imam vasıtasıyla kendilerine öğretildiğini savunan bâtınîler, (c) hakikate mantık ve burhan yöntemiyle ulaştıklarını iddia eden filozoflar ile (d) müşahade ve keşf yoluyla hakikate ve ilâhî huzura erdiklerini söyleyen sûfilerdir. Tahsil hayatında meşgul olması itibariyle öncelikle kelâm ilmiyle yüzleşen Gazzâlî daha sonra sırasıyla felsefe yöntemini, bâtınîlerin öğretisini ve sûfîlerin yolunu araştırmaya ve irdelemeye girişmiştir.<sup>48</sup> Bu noktada, bütün bu çabaların bir zihniyet ve yöntem işi olduğunun bilincinde olan düşünürün yöntemini oluşturan temel unsurların belirlenmesi yerinde olacaktır.

### **1.1.2. Gazzâlî’nin Yöntem İlkeleri**

Gazzâlî’nin yöntemi onun çoğu eserinin satır aralarına serpiştirilmiştir. Bunlar bir araya getirilip değerlendirildiğinde düşünürün ilim zihniyeti ve genel yöntem anlayışını şekillendiren unsurlar şöylece sıralanabilir:

a) Her İslâm düşünürü gibi Gazzâlî için de bütün çaba ve eylemlerin yöneldiği nihai noktada Allah’ın hoşnutluğunu kazanma arzusu yer almalıdır; çünkü

---

<sup>47</sup> a.g.e., s. 345.

<sup>48</sup> a.g.e., s. 346.

insanın düşünce ve eylemlerine ruh ve mana kazandıracak, kalbin ve akla doğru istikameti verecek olan yegâne şey bu ulvî amaca yönelmektir.<sup>49</sup>

b) Varlığın hakikatini kavramak ve hakiki bilgiye ulaşmak için gerekli olan temel güç, hakikati öğrenme arzusunun bir tutku halini almasıdır.<sup>50</sup>

c) Herhangi bir konuda hakikati araştırırken ulaşılmak istenen hedef ile bu hedefe götürecektir olan yöntemin iyi belirlenmesi büyük önem taşır.<sup>51</sup>

d) Hakikatin araştırıldığı süreç boyunca konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan her şey önemsenerek dikkate alınmalı, gerçeği arama hususundaki samimiyet ve titizlikten asla vazgeçilmemelidir.<sup>52</sup>

e) Hakikati arama yolunda karşılaşılabilecek olan hiçbir engel araştırmacıyı yılgınlığa düşürmemeli, zorlukların üzerine cesaret ve azimle gidilmelidir.<sup>53</sup>

f) Hakikat aranırken konuyla ilgili bütün akım, görüş ve kişiler önyargıdan uzak bir şekilde ele alınmalı, küçümsenmemeli ve göz ardı edilmemelidir.<sup>54</sup>

g) Araştırılan hakikatle ilgili olarak ele alınan bir görüşü yüzeysel bir incelemeyle geçiştirilmesi doğru olmayıp, o görüşün içyüzünü, gerekçelerini ve arka planı anlamaya çalışmalı; gerçeğini anlayıncaya kadar o görüşe iyimser yaklaşmalı, kesin yargıda bulunmaktan kaçınılmalıdır.<sup>55</sup>

h) Hakikat aranırken önemsenmesi gereken bir husus da kimin söylediğine değil söylenenin ne olduğuna, hakikati ifade edip etmediğine bakılmasıdır; zira sıradan insanlar daima kişiyi hakka göre değil, hakkı kişiye göre değerlendirirler, oysa en ürkütücü sapkınlık budur.<sup>56</sup>

---

<sup>49</sup> Gazzâlî, **Gazzâlî'nin Vasiyeti**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde) çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005. s. 409.

<sup>50</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 342.

<sup>51</sup> Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", **İlmî Araştırmalar Dergisi**, sayı: III, s. 87-100, İstanbul, 1996. s. 89.

<sup>52</sup> **a.g.e.**, s. 89.

<sup>53</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 342.

<sup>54</sup> Gazzâlî, **Gazzâlî'nin Vasiyeti**, s. 409.

<sup>55</sup> **a.g.e.**, s. 409-410; Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 342.

<sup>56</sup> **a.g.e.**, s. 355.



i) Her ilim dalı ayrı bir uzmanlık alanı olduğundan, şu alanda uzman olan bir kimsenin diğer bütün alanlarda uzman olduğunun sanılması da, herhangi bir alanda bilgisiz ve yetkisiz birinin başka alanlarda da yetkisiz olduğunun sanılması da aynı derecede yanlıştır. Dolayısıyla hakikat aranırken hangi konuda kimden istifade edileceğinin belirlenmesi büyük önem taşır.<sup>57</sup>

j) Hiç kimse amaç, yöntem, kapsam ve inceliklerini bilmediği bir alanda görüş ortaya koymaya kalkmamalıdır.<sup>58</sup>

k) Gerçeği bir kişi yahut grubun tekelineymiş gibi görüp öylece davranmak, hakikatin araştırılmasını zora sokan hatta engelleyen hususların başında gelir.<sup>59</sup>

l) Hakikatin aranıp bulunması kadar onun başkalarıyla paylaşılmasında izlenecek yol da önemli bir konudur. Bir efsuncunun, çocuğunun kendisini örnek alacağını öngördüğünde onun yanında yılanı dokunmaması gerektiği gibi, hazmedemeyecek olan birine de hakikatin açıklanmaması gerekir. Aynı şekilde uzman bir efsuncunun yılanı yakalayıp zehir ile panzehiri ayırt ettiğinde ihtiyacı olandan panzehiri sakınmaması gerektiği gibi, hakikati bilen âlim de ihtiyaç ve kabiliyeti olanlardan hakikati esirgememelidir.<sup>60</sup>

Bütün bunların yanı sıra Gazzâlî'nin önemle üzerinde durduğu ve kendi hayatı bakımından da belirleyici olduğunda kuşku bulunmayan bir husus da onun üzerinde hassasiyetle durduğu zihniyet-kişilik yahut bilgi-eylem bütünlüğü meselesi olup bu konuyu o, vasiyeti olmak üzere kaleme aldığı satırlarda da dile getirmiştir.

Gazzâlî bilginlerin ulemayı şahsına ve ilmine güvenilen (*huccet*), dil ve mantığı iyi kullanan (*hicâc*) ve kendine yenik düşen (*mahcûc*) olmak üzere üç sınıfa ayırdıklarını belirtir.

1. Şahsına ve ilmine güvenilen alim, Allah'ı, O'nun emir ve ayetlerini bilen, Allah korkusunu ciddiye alan, din konusunda perhizkâr, dünyevî değerleri önemsemeyen, Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutan kimsedir.

---

<sup>57</sup> a.g.e., s. 350.

<sup>58</sup> a.g.e., s. 348.

<sup>59</sup> Gazzâlî, **Faysalu't-tefrika** (Mecmû'atü Resâilî'l-İmam el-Gazzâlî III içinde), Beyrut, 1986. s. 119

<sup>60</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 356.

2. Dil ve mantığı iyi bilen alim, dinî hakikatleri ispat etmek ve bid'at ateşini söndürmekle yükümlü olan alimdir. O, kelamcıları ve yalancı müfterîleri mat etmeyi başarmıştır.

3. Kendine yenik düşen alim ise Allah'ı, onun emir ve yasaklarını bildiği halde kendinde bir varlık görerek Allah korkusunu yitirmiştir. Dünya sevgisi ve ihtiras onun zühd duygusunu köreltmış, yükselme ve şeref sevgisi, bulunduğu mevkiyi kaybetme kaygısı ve fakirlik korkusu onu ilmin bereketinden uzaklaştırmıştır.<sup>61</sup>

Vasiyetinde bu sınıflandırmayı yapan Gazzâlî yaşadığı dönemde bu üç gruptan insanın da artık bulunmadığını ve zamanındaki bilinen insanların, tutarsız, ukala, ahmak, saldırgan, değersiz olduğu halde kendini beğenen ve yapmadıklarıyla övünmeyi seven riyâkâr kimseler olduklarını dile getirerek karamsar bir tablo çizer.<sup>62</sup>

Gazzâlî'nin, hakikati arayanlar olarak nitelediği dört grubun yöntem ve görüşlerini temel unsurları verilmiş olan bu ilim zihniyeti ve genel yöntem ışığında irdelemek üzere çeşitli eserler vücuda getirmiş olduğu bilinmektedir. Onun ana hatları yukarıda ortaya konulmuş olan ilim zihniyeti ve yöntem anlayışına sahip oluşunun, filozofların yöntem ve görüşlerini tartıştığı *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmasında önemli paya sahip olduğunda şüphe yoktur. Bununla beraber onun bu kitabı belli bir hedefe yönelik olarak ve özel bir yöntem uygulayarak kaleme almış olduğu gerçeği eserin dibace ve mukaddimeler kısmında dile getirilmekte, ayrıca onu belli bir hedefe yönelik olarak özel bir yöntem izlemeye sevk eden şartlar yahut gerekçeler de açıkça ifade edilmektedir.

### 1.1.3. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'yi Yazma Gerekçeleri

Gazzâlî, kendisini *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmaya sevk eden en önemli gerekçe olarak, felsefe ve filozoflarla olan alakaları dolayısıyla zekâ ve anlayış bakımından kendilerini akran ve emsallerinden üstün görerek bu halet-i ruhiye içinde İslâm dininin ibadet olarak öngördüğü uygulamaları küçümseyip hiçe sayan birtakım

<sup>61</sup> Gazzâlî, **Gazzâlî'nin Vasiyeti**, s. 410-411.

<sup>62</sup> **a.g.e.**, s. 412.

insanların varlığını gösterir. Ona göre bu durum psikolojik, epistemolojik ve metodolojik bazı etkenlerden ileri gelmektedir. Gazzâlî'nin ifadesiyle bu kişilerin “doğru yoldan çıkaran şüphenin yol açtığı sürçmeden kaynaklanan teorik araştırma ve serap parıltısı gibi aldatıcı hallere kanmaktan başka dayanakları yoktur.” (a) İlk olarak bu kimseler geometri, mantık, fizik ve metafizik alanında üstün bilgi ve başarıya, olgun akla ve pek çok fazilete sahip olan Sokrat, Hipokrat, Eflâtun ve Aristoteles gibi önde gelen filozofların şeriatları ve inançları inkar ettikleri, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmadıkları, bunları uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret saydıklarını düşünüyorlardı.<sup>63</sup> Oysa Gazzâlî'ye göre dinin temel ilkeleri olan Allah'a, peygamberlere ve âhirete iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetler görüş birliği içinde olup izlemek ve benzetmek istedikleri önde gelen filozoflar, şeriatı inkâr ettikleri yolundaki iftiradan uzaktırlar.<sup>64</sup> (b) Bu düşünceden ötürü onlar, içinde yaşadıkları toplumun inançlarını ve değerlerini küçümseyerek kendilerince erdemliler olarak gördükleri topluluğa katılarak zarif görünecekleri zehabına yani bir “aşağılık duygusu”na kapılmışlardır.<sup>65</sup> (c) Bu duygu içerisinde onlar özellikle metafizik meselelerin çözümünde zora girmeleri halinde muhataplarını ikna edebilmek için metafiziğin zeki kimselerin dahi anlamakta güçlük çektikleri zor bir alan olduğunu, bu alanda sadece matematik ve mantık bilenlerin başarı gösterebileceğini söyleyerek bir “aldatmaca” içine girmişlerdir. Çünkü matematiğin metafizikle herhangi bir ilgisi olmadığı gibi filozoflar metafizik meseleleri irdelerken mantık ilkelerine bağlı kalmadıklarından onların metafiziğe dair görüşleri araştırmaya dayalı kesin bilgiler değil, zan ve tahmine dayalı tartışmalı (spekülatif) bilgilerdir.<sup>66</sup>

#### 1.1.4. Tehâfütü'l-felâsife'nin Amacı ve Yöntemi

Bütün bu tespit ve gerekçelerden hareketle Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* ile ulaşmak istediği hedefi şöyle ifade eder:

---

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 1-2.

<sup>64</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>65</sup> a.g.e., s. 2.

<sup>66</sup> a.g.e., s. 4.

“Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte akli başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin içyüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır.”<sup>67</sup>

Gazzâlî bu amacı gerçekleştirmek için *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazarken kendi genel yöntem anlayışının bir gereği ve bu kitabı yazma amacına uygun olarak özel bir yöntem belirleme yoluna gitmiştir. Düşünürümüz bu yöntemin aşağıda açıklanacak olan ana unsurlarını oluştururken felsefe üst başlığı altında toplanan disiplinlerin din ile olan ilişkileri bakımından konumu, Tanrı ve dine bakışları itibariyle filozofların durumu ile din-felsefe ilişkisi bağlamında önem kazanan problemlerin mahiyetini dikkate almış görünmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te uyguladığı yöntemin altı ana unsuru bulunmakta olup bunları şöylece açıklamak mümkündür:

1. Gazzâlî kendi amacı ve yöntem anlayışı doğrultusunda öncelikle felsefenin esas itibariyle matematik (riyâzî), mantık, fizik (tabîî), metafizik (ilâhî), siyaset ve ahlâk olmak üzere altı disiplinden oluştuğunu belirler. Ona göre bunlardan matematik, mantık ve fizik, kanıta dayalı (burhânî) olmaları itibariyle epistemolojik açıdan güvenilir ilimler olup dinî meselelerle doğrudan olumlu veya olumsuz hiçbir ilişkileri söz konusu değildir. Bu itibardır ki filozofların bu disiplinler bağlamında ortaya koyduklarının özellikle din adına eleştiri konusu yapıp reddedilmesi dine herhangi bir fayda sağlamadığı gibi tam tersine zarar getirir. Gazzâlî, filozofların siyâset ve ahlâk alanındaki görüşlerini peygamberlerin öğretileri ile din büyüğü ve sûfilerden esinlenerek olgunlaştırdıklarını, dolayısıyla bunların da epistemoloji ve din açısından herhangi bir sakınca taşımadığını savunur. Şu halde filozofların uğraştıkları disiplinlerden din ile ilişkili olan ve problem teşkil eden alan olarak geride sadece metafizik kalmaktadır. Gazzâlî buna bir de fiziğin konuları arasında yer almakla birlikte metafizik boyutu da bulunan sebeplilik (determinizm) ve nefis konusunu eklemektedir.

---

<sup>67</sup> a.g.e., s. 3.

Filozofların kelamcılardan farklı sonuçlara ulaştığı fakat dinin ilkeleriyle çatışmayan ve peygamberlerin getirdikleriyle doğrudan bir ilgisi bulunmayan konularda herhangi bir tartışmaya girmek de gereksizdir.<sup>68</sup> Gazzâlî'nin bu hususta verdiği örnekler astronomi alanından olup ay ve güneş tutulmasına ilişkindir.<sup>69</sup> Bununla birlikte o, mesela ahlâk ve siyasete ilişkin konular hakkında filozofların, peygamberlerin öğretileriyle çelişmeyen fikirleri ve tıp gibi dini hakikatlerle doğrudan ilişkisi bulunmayan ilimler de aynı konumda değerlendirir ki bu türden konular da *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin muhtevasını oluşturan meseleler arasında yer almaz. Gazzâlî bu tür bilgilerle ilgili tartışmaların dine yarardan çok zarar vereceğini ileri sürer. Çünkü geometri ve matematik kanıtlara dayanan bu bilgilerin kesinlik derecesi yüksektir. Dolayısıyla bu bilgilere din adına karşı çıkmak insanların bu bilgilerden değil dinden şüphe etmesine neden olabilir.<sup>70</sup> Mülhidleri en çok sevindiren şey, şeriati savunan birinin bu ve benzeri görüşlerin şeriata aykırı olduğunu ileri sürmesidir.<sup>71</sup> Gazzâlî, pozitif bilimin öngörülerinin, bunları ortaya koyan bakışın metafizik aksiyomları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Yani yaratılmışlığı sabit olduktan sonra âlemin küre, sekizgen veya altıgen olması arasında din açısından bir fark yoktur. Bu konular üzerinde durmanın ilahiyat bahisleri ile olan ilgisi soğanın kaç katı, narın kaç tanesi olduğu üzerinde durmak gibidir. Amaç nasıl olursa olsun âlemin, sadece Allah'ın fiili olduğunu vurgulamaktır.<sup>72</sup>

Gazzâlî'nin bu yaklaşımı dini önermelerle bilimsel önermelerin her iki tarafın da yararına olmak üzere birbirine karıştırılmaması gerektiğini ortaya koyar ki son derece yerindedir. Aksi takdirde bilimsel doğruların dinî bir hüviyet kazanması ya da din adına bilimsel bilginin sınırlandırılması söz konusu olabilir. Nitekim Ortaçağ Batı dünyasında bu yanlısın tezahürleri kendini göstermiş ve ağır bedeller ödenmiştir.

---

<sup>68</sup> a.g.e., s. 6.

<sup>69</sup> a.g.e., s. 7.

<sup>70</sup> a.g.e., s. 7.

<sup>71</sup> a.g.e., s. 8.

<sup>72</sup> a.g.e., s. 8.

2. Gazzâlî'ye göre Tanrı inancı ve dine bakışları itibariyle filozoflar “dehriyyûn” (materyalistler, ateistler), “tabî'yyûn” (naturalistler, deistler) ve “ilâhiyyûn” (metafizikçiler, teistler) şeklinde üç gruba ayrılırlar. Üçüncü grubu oluşturan Sokrat, Eflâtun ve Aristoteles gibi teist filozoflar, materyalist-ateist ve naturalist-deistlerin skandal derecesindeki hatalarını ortaya çıkarıp reddettikleri için tekrar onlarla tartışmanın gereği ve anlamı yoktur. Filozofların önde gelenlerinden biri olan Aristoteles de kendisinden önceki teist düşünürlerin öğretilerini inceleyip eleştirerek felsefeyi geçersiz ve gereksiz ayrıntılardan arındırmıştır. Böylece filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri belirlediği ve felsefî ilimleri sistemleştirdiği için de ona Mutlak Filozof ve Muallim-i Evvel ünvanı verilmiştir. Aristoteles'in öğretilerini İslâm dünyasına en iyi aktaran, onu en güzel şekilde temsil eden, eserlerini inceleyen ve anlayıp yorumlayanlar da Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Dolayısıyla bu iki filozofun görüşlerini irdeleyip eleştirmek hem Aristoteles'i hem de diğer bütün filozofları incelemekle aynı anlama gelecektir.<sup>73</sup>

3. Gazzâlî, filozofların farklı terminoloji kullanmasından kaynaklanan problem, çelişki ve tartışmaları, ortak bir anlam kastedilmek şartıyla, üzerinde durulması gerekmeyen ayrıntılar olarak görüp tartışma dışı tutar. Sözelimi filozoflar “cevher” terimini “bir konuda (mevzû) olmayan, yani kendi kendine var olan, var olmak için başkasına ihtiyacı bulunmayan varlık” anlamında kullanırlar ve Allah için “cevher” demekle bir beis görmezler. Kelamcılar ise aynı terime “yer kaplayan” anlamını verirler ve Allah için kullanılmasını caiz görmezler.<sup>74</sup> Bu hususta bir diğer örnek de filozoflar “ilahî irade” sözünün insan iradesinden hareketle söylendiği gerekçesiyle bu terime sıcak bakmazken, Gazzâlî'nin aksini savunmasıdır. Ona göre akli delil yüce Allah'a ait ve özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir sıfatın varlığını kabule götürmekte olup<sup>75</sup> eğer “irade” kavramı bu sıfatı karşılamıyorsa ona başka bir ad konulabilir; çünkü burada önemli olan lafız değil manadır.<sup>76</sup>

Lafızlar konusundaki tartışmalarda Gazzâlî şu metodun izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bir lafızla ilgili belli bir manada ittifak edilmişse sözlüğün bu

---

<sup>73</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>74</sup> a.g.e., s. 6.

<sup>75</sup> a.g.e., s. 24.

<sup>76</sup> a.g.e., s. 25.

kullanıma izin verip vermediğine bakılır. Eğer izin veriyorsa aynı kullanıma şeriatla cevaz verilip verilmediği fıkıh bahislerinde aranır. Çünkü konulduğu anlamla ile örtüşen bir lafzın Allah'a isnadının fikhî hükmünü araştırmak, fiillerden herhangi birinin ona isnadının caiz olup olmadığını araştırmak gibidir. Eğer fıkıh kuralları arasında da kullanımla ilgili bir yasak yoksa tartışma kapanmış olur.<sup>77</sup> Sonuç olarak Gazzâlî terminoloji konusundaki ihtilafların kısır tartışmalar olduğunu, lafza değil kastedilen manaya dikkat edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla o, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de terminoloji ile ilgili ihtilaflardan doğan tartışmaları ayrıntılarıyla incelemenin gereksiz olacağı kanısındadır.

4. Gazzâlî'nin *Tehâfüt'ül-Felâsife*'yi yazma gâyesi, ele aldığı meselelere ilişkin doğru çözümü ve hakikati ortaya koymak değildir. Onun amacı filozofların çelişki ve tutarsızlıklarını açığa çıkarmak, böylece yöntem ve doktrinlerinin çelişkisiz olduğunu sanarak filozoflara karşı iyimser yaklaşanları uyarmak olduğuna göre, yapılması gereken şey, tartışılan sorunlara ilişkin herhangi bir tez ortaya koymaksızın, yalnızca filozofları sıkıştırmak, görüş ve yaklaşımlarını sorgulamak suretiyle doktrinlerini geçersiz kılıp reddetmektir. Bu yüzdendir ki kendi deyimiyle kitaba “Gerçeğin Ortaya Konulması” (Temhîdu'l-hak) değil, “Filozofların Tutarsızlığı” adını vermiştir.<sup>78</sup> Ayrıca kendi benimsediği görüşleri ve tezlerini ise ilerde yazacağı *Kavâ'idü'l-akâid* isimli kitapta ortaya koyacağını belirlemiştir.<sup>79</sup>

5. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de mantık terimlerini kullanacağını ve filozofların mantık ilkelerine göre tutarsızlıklarını ispat edeceğini dile getirir. O, filozofların mantığın *Burhan (İkinci Analitikler)* bölümünde, kıyasın maddesi, *Kıyas (Birinci Analitikler)* kitabında kıyas şekilleri ile ilgili ortaya koydukları kriterler ile *Kategoriler* ve *Îsâgûcî*'de ortaya koydukları kuralları esas alarak filozofların görüşlerini tartışacağını ifade eder ki bu da onun *Tehâfüt*'te uyguladığı özel yöntemin ana unsurlarından birini teşkil eder.

6. Filozofların görüş ve doktrinlerinin doğrudan dinin temel ilkeleriyle ters düştüğünü ileri süren Gazzâlî, bu yüzden onlara karşı çıkarken, aslında bir Eş'arî

---

<sup>77</sup> a.g.e., s. 6.

<sup>78</sup> a.g.e., s. 9, 106.

<sup>79</sup> a.g.e., s. 47.

olduğu halde, kendisini herhangi biriyle bağlı saymaksızın bütün kelâm ekollerinin görüşlerinden yararlanacağını açıkça dile getirir. Bu bağlamda kendisi bir Eş'arî olduğu halde Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Vâkıfiyye gibi fırkaları zikreder.<sup>80</sup> Bu arada onun Şia'dan hiç söz etmemesi ve filozoflara karşı seferber edilen gruplar arasında saymaması da dikkat çekicidir.<sup>81</sup>

Yukarıda işaret edilen gerekçeler, belirlediği amaç ve uyguladığı özel yöntem doğrultusunda Fârâbî'nin ve özellikle de İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde iki yılı aşkın bir süre yoğun bir incelemeye girişen Gazzâlî, önce *Filozofların Amaçları (Makâsıdu'l-felâsife)* başlıklı eserini kaleme alarak bu alanda görüş bildirecek yetkinliğe ulaştığını göstermiş, ardından *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazarak genelde filozoflarla özelde ise İbn Sînâ ile hesaplaşmıştır. Amacı ve özel yöntemi uyarınca yirmi problem tespit ederek bunları filozofların kullandığı terminoloji ve mantık disiplini çerçevesinde tartışmıştır. Yer yer polemiğe dönüşen diyalektik bir söylemle gerçekleştirdiği felsefe eleştirisi sonucunda İbn Sînâ'nın ve dolayısıyla da filozofların on yedi mesele hakkındaki görüşlerinin hatalı, çelişik ve tutarsız olduğunu belirleyen Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisi yahut âlemin ezelîliği, Allah'ın tikellere ilişkin bilgisi ve ölümden sonraki hayatın bedensiz olacağı yahut cesetlerin diriltilmesi konusundaki görüşlerinin dinî ilkeler açısından tümüyle geçersiz (bâtıl) olduğu kanaatine ulaşmıştır.<sup>82</sup>

Gazzâlî'nin filozoflarla hesaplaşması İslâm düşünce ve bilimi açısından önemli gelişmelerin yolunu açmıştır. Bunlardan biri, Aristo mantığına yönelik algıda köklü bir değişimin ortaya çıkmasıdır. Gazzâlî, Aristo mantığına mesafeli duran önceki kelâmcıların mantığın temelini oluşturan aklın kanunlarına dayanmak yerine daha çok muarızlarının doğruluğu yaygınlığına bağlı olup rasyonel değeri düşük öncüllerine dayalı diyalektik/cedelî yöntemlerini verimsiz ve yetersiz bularak eleştirir. Ona göre mantık ilmini yeterince kuşatamamış olan kimsenin bilgilerine güvenilemez. İbn Sînâ'nın mantık çalışmaları üzerinden aldığı Aristo mantığına esaslı katkılarda bulunduğu söylenemese de Gazzâlî'nin, mantığın yalnızca

---

<sup>80</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>81</sup> Muhammed Abid Cabiri, **Arap-İslam aklının oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001. s. 302.

<sup>82</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 225.



felsefenin bir yöntemi ve disiplini olmadığı, onu reddetmenin hiçbir haklı sebebinin bulunmadığını vurgulamış olmasının önemi yadsınamaz. Ayrıca onun Kur'an'da İslâm dininin inanç ilkeleri ortaya konurken ve inkârcıların karşı iddiaları çürütülürken başvurulan yöntemin de aslında mantıktan başka bir şey olmadığını söylemesi anlamlıdır. Gazzâlî'nin yine Kur'an'daki bir ifadeyi kullanarak “el-kıstâsü'l-müstakim” (doğru ölçü) adını verdiği mantık yönteminin uygulandığına ilişkin olarak âyetlerden çok sayıda örnek vermekten de geri durmaz. Gazzâlî'nin takındığı bu kararlı tutum neticesinde mantık hem teorik ve aklî ilimler hem de pratik ve naklî ilimler için gerekli bir yöntem olarak genel kabul görür bir konuma kavuşmuştur. Gazzâlî'nin, metafizik alanda aklın yetersiz ve yetkisiz olup bu konuda sözün vahye/dine bırakılması gerektiğine ilişkin teziyle felsefe-kelâm-tasavvuf ilişkisi ve etkileşiminde köklü dönüşümlere yol açması ikinci önemli sonuç olmuştur. Bu bağlamda dikkate değer bir başka husus da Gazzâlî'nin din açısından felsefeyi değerlendirip kritik ederken, Batılı filozoflardan birkaç yüz yıl önce felsefe ile bilim arasında çok net bir ayırımı gitmiş olmasıdır.

## 1.2. İbn Rüşd'e Göre Felsefe ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*

Bir bütün olarak bakıldığında İbn Rüşd'ün, düşünce sisteminin merkezine her var olanın mahiyetini belirleyen ve onu başka varolanlardan ayıran özel bir işlevinin bulunduğu fikrini koyduğu görülür. Bu çerçevede İbn Rüşd, insanın mahiyetini belirleyen ve onu öteki canlılardan farklı ve imtiyazlı kılanın da kendine özgü "akıl gücü" olduğuna dikkat çeker. Filozofun kendi deyimini ile "insan, zâtı (cisimli varlığı) ile değil, ancak zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir". Akıl ise "varolanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (idrâk) öte bir şey değildir." Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın varoluş gâyesi bu gücü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise İbn Rüşd'e göre kendiliğinden gerçekleşecek bir durum olmayıp bir "zihniyet" ve "yöntem" işidir.

### 1.2.1. İbn Rüşd'ün Yöntem ve Felsefe Anlayışı

İbn Rüşd'ün ilim zihniyetini de belirleyen yönteminin temel ilkeleri şöylece sıralanabilir:

a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca "gerçeğe ulaşma amacı" (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

b) Gerçeğe ulaşma sürecinde hiçbir engel ve mazeret onu yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.

c) Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimini asla küçümsememeli ve göz ardı etmemelidir.

d) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirel" ve "seçici" davranılmalıdır.

f) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz “vahy”e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu kabul edilmelidir.

g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin-doğru olarak görülmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak değerlendirilmeli; daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da asla unutulmamalıdır.

h) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya “sorun” ele alınıp incelenerek çözüme yönelik bir “tez” ortaya konulmasıdır.

i) “Sorun”un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşten (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, (1) hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), –sanki kendi savunduğu görüşmüşçesine– bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; (2) ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulunmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

İşaret edilen ilkeler, İbn Rüşd’ün ilim zihniyeti ile bağnazlık ve dogmatizmi hiçbir şekilde bağdaştıramadığını, tersine tarafsızlık, nesnellik, her düşünce ve görüş karşısında saygılı ve daima ihtiyatlı olmayı şart koştuğunu gösterir. Ona göre hakikatin elde edilmesi yolunda geliştirdiği yöntem ile tecrübe, bilgi ve görüşlerinden istifade edilen herkes şükran duyulmayı hak eder.<sup>83</sup>

Hakikatin elde edilmesi gibi onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için önemlidir ve bunun da bir yöntemi olmalıdır. Ona göre, herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir; aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşır. Teorik konular söz konusu olduğunda bu durum çok daha fazla

---

<sup>83</sup> Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 25-26.

önem kazanır. Bu yüzden bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir. İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî’yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir<sup>84</sup>.

### 1.2.2. İbn Rüşd ve Felsefe

İbn Rüşd, felsefe ve din ile bunlar arasındaki ilişkiyi insan gerçeğini eksen olarak tanımlar ve konumlandırır. Yukarıda işaret edildiği üzere insan diğer varlıklardan ona özgü “akıl” ve “aklî fiiller” sebebiyle farklı ve imtiyazlı bir varlıktır. Bu bağlamda İbn Rüşd’e göre insanın gaye-sebebi olan nazarî yetkinlik “gerçek/doğru bilgi” (*el-ilmü’l-hakk*), amelî yetkinlik ise “gerçek/iyi davranış”la (*el-amelü’l-hakk*) gerçekleşir.<sup>85</sup> Bununla birlikte özellikle nazarî/ilmî yetkinliği elde etme kabiliyet, kapasite ve imkânları bakımından bütün insanların aynı durumda ve düzeyde olmadıkları bilinmektedir. Bu durum bazı insanların bazı hakikatleri kendi imkânları ile kavrayabilecek zihnî yetenek ve kapasiteye sahip bulunmamasının yanı sıra kendilerini doğru bilgiye ulaştıracak yöntemi bilmemeleri; türlü arzu ve önyargıların etkisinden kurtulamamaları; hakikati bilen ve doğru aktarabilen erdemli bir öğretici bulamamış olmaları gibi nedenlerden kaynaklanır. Bu çerçevede İbn Rüşd’e göre kavrayış ve bilgi düzeyi bakımından insanlar üç sınıf oluşturur: (1) Bazı insanlar duyular kanalıyla elde edilen ilk bilgilerle yetinir veya yetinmek durumunda kalırlar. Çünkü bu insanların akılları, bilgi üretme bakımından duyu ve mütehayyilenin sağladığı verilerin ötesine geçerek soyut konu ve alanlara yönelemez. Bunlar için hayallerinde canlandıramadıkları şeyler “yok” demektir. Bu düzeydeki bilgi ise, bir sanat eserini, nasıl ve niçin yapıldığına dair hiçbir fikri olmaksızın yalnızca seyrederek ya da bir başkasının anlattıklarına dayanarak tanımaya çalışan kimsenin bilgisi gibi “hatâbî bilgi”dir. (2) Bazı insanlar ise duyu ve

<sup>84</sup> Sarıoğlu, a.g.m., s. 95.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 392, 420, 421; İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhic’il-Edille fi Akâid’il-Mille*, thk. Mahmud Kasım, Kahire, 1964. s. 241; İbn Rüşd, *Fasl’ul-makâl fi mâ beyn’el-Hikmeti ve’ş-Şerâ’ati mine’l-İttisâl*, Türkçe çeviriyle birlikte nşr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1992. s. 99-100.

hayal gücünün sağladığı bilgileri daha üst aşamaya taşıyarak “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi” demek olan aklî kıyas (*burhân*) yoluyla soyut gerçeklerin bilgisine ulaşırlar. Bu düzeydeki bilgi, bir sanat eserinin duyu ve hayal gücüyle algılanamayan yönlerini, onun kim tarafından, nasıl ve niçin yapıldığı gibi hususları da kavramış olan birinin kapsamlı bilgisine benzer ki İbn Rüşd bunu “burhânî bilgi” olarak adlandırır. (3) Bu ikisi arasında ise hatâbî bilgiyi aşan fakat burhânî düzeye ulaşamayan “cedelî bilgi” yer alır. Cedelî/diyalektik bilgi, hatâbet ehli için bir anlam ve önem taşımayan bazı şeyleri fark edip önemsemekle beraber, bunlara dair bilgileri “burhânî” seviyeye ulaşamayan kimselerin bilgi düzeyidir.<sup>86</sup>

Bu bağlamda İbn Rüşd’e göre “din”in amaç ve işlevi, insanlara “gerçek bilgi” (*el-ilmü’l-hakk*) ile “doğru davranış”ı (*el-amelü’l-hakk*) öğretmek iken<sup>87</sup>, buna karşılık felsefenin nihai amaç ve işlevi de “var olanları (*mevcûdât*), Allah’ın varlığını, O’nun hikmet ve kudretini göstermeleri (*delâlet*) bakımından incelemek ve yorumlamak”tan ibarettir. Bu da bir bakıma, insanı hem teorik hem pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğine hizmet eden felsefenin “konu” ve “gaye” birliği içinde buldukları anlamına gelir. İbn Rüşd din-felsefe ilişkisini (a) insanın varlık amacı/gaye nedeni olan bilgi ve amelde yetkinlik, (b) insanların bu amacı gerçekleştirme bakımından farklı düzeylerde bulunmaları ve (c) din ile felsefenin varlık amacını gerçekleştirme yolunda insana yol gösteme işlevine sahip olmaları şeklinde özetlenebilecek olan bu üç husustan hareketle değerlendirebilir. Din ile felsefe, konu ve gaye birliği içinde olmakla birlikte, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem bakımından farklılık gösterirler. Din, mesajını burhan ehli de (*havâss*) dahil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate alarak ortaya koyar. Bunun bir gereği olarak daha ziyade çoğunluğun (*avâm, cumhûr*) kavrayabileceği bir üslup ve söylem kullanır. Oysa felsefe yalnızca burhanla iş görür ve bu düzeydeki insanların işidir.

<sup>86</sup>İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhic’il-Edille fî Akâid’il-Mille*, s. 153-154, 167, 190.

<sup>87</sup> *a.g.e.*, s.241-242, İbn Rüşd, *Fasl’ul-makâl fî mâ beyn’el-Hikmeti ve’s-Şerâ’ati mine’l-İttisâl*, s. 99-101; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 710-713.

### 1.2.3. İbn Rüşd'e Göre Gazzâlî ve *Tehâfütü'l-Felâsife*

Gazzâlî'nin Tehâfüt'üne ilişkin değerlendirme ve eleştirilerini ortaya koyarken İbn Rüşd'ün yukarıda belirtilen ilim zihniyeti ve yöntem ilkelerine olabildiğince bağlı kalmaya ve hakkaniyet ölçüsünden ayrılmamaya özen gösterdiği öncelikle belirtilmesi gereken bir husustur. *Tehâfütü't-tehâfüt*'ü yazmaktaki amacını dile getiren şu ifadeleri onun bu çabasını açıkça gösterecek niteliktedir:

“Bu eserin (Tehâfütü't-Tehâfüt) amacı, Ebû Hâmid (Gazzâlî)'nin kitabında (Tehâfütü'l-felâsife) yer alan görüşlerin doğruluk (et-tasdik) ve doyuruculuk (el-iknâ') derecesini açıklamak, bunların çoğunun kesinlikten ve kesin kanıt olmaktan uzak bulduklarını ortaya koymaktır.(...) Amacımız bu kitabın içerdiği burhânî olmayan görüşlerden çoğunun sofistlik (safsataya dayalı) olduğunu, en iyilerinin de cedelî (diyalektik) olmaktan öteye gidemediğini ortaya koymaktır. Burhanî görüşler ise diğer madenlere oranla saf altın, kıymetli taşlara oranla hâlis inci durumunda olup çok azdır.”<sup>88</sup>

Filozofun *Tehâfütü't-tehâfüt*'te sadece Gazzâlî'nin filozoflarla tartışırken takındığı tutum ve ileri sürdüğü görüşleri değil, aynı zamanda İbn Sînâ'nın Aristoteles doktrini karşısındaki konumu ve ortaya koyduğu yaklaşımları da eleştirmiş olması, yeri geldiğinde Gazzâlî'nin haklılığını açık yüreklilikle dile getirmekten geri durmaması de onun kendi ilkelerine daima bağlı kalma çabasının bir göstergesi sayılmalıdır.<sup>89</sup> İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Gazzâlî'nin ortaya koyduğu yaklaşım ve iddialara ilişkin değerlendirmelerine geçmeden önce, onun *Tehâfütü't-tehâfüt*'ü kaleme almak zorunda kalışına ilişkin duygu ve düşüncelerinin de filozofun yöntem ilkelerine bağlılığının bir tezahürü olduğu belirtilmelidir. İbn Rüşd'ün, böylesi bir polemige girmiş olmaktan dolayı fevkalâde rahatsızlık duyduğu açıktır. Nitekim o bunu gerek *Faslu'l-makâl*'de, gerekse *Tehâfütü't-tehâfüt*'de defalarca dile getirme ihtiyacını duyarak şunları söylemiştir:

“Eğer bu konular ve sözünü ettiğimiz problemler halk arasında yaygınlık kazanmış olmasaydı, bu hususlarda tek kelime yazma yoluna gitmezdik; (...) çünkü bu meselelerin temel özelliği onların sadece burhan kitaplarında ele alınmasıdır.”  
“Fakat durum ne olursa olsun biz -her ne kadar burhânî olmasalar da- herkes

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 11, 387.

<sup>89</sup> Sarioğlu, *a.g.m.*, s. 95; ayrıca bkz., *a.g.e.*, s. 89, 168, 276.

tarafından kabul edilen ve bilinen bazı konu ve öncülleri açıklamaya koyulduk. Böyle bir işe girişmeyi aslında doğru bulmuyorduk; ancak Gazzâlî bu önemli ilim (metafizik) alanında böylesi hayal ürünü düşünceleri ortaya atarak, erdemli işler yapmak suretiyle mutluluğa ulaşma yolunu insanlara kapattı...” “... aksi takdirde, bilen, gözleyen ve gören Allah'a yemin olsun ki bu konular üzerinde bu şekilde konuşmayı doğru bulmuyorduk.” “Bu konular hakkındaki sözü burada kesiyor ve bunlardan söz ettiğim için bağışlanmayı diliyorum. Şayet gerçeği (hakk) ehlinden öğrenme zorunluluğu bulunmasaydı, (...) ehli olmayanlarda bu konularda söz söylemeye kalkışmasalardı, Allah biliyor ki bu hususta tek bir kelime bile söylemezdim. Umarım ki Allah bu konudaki özrümüzü kabul eder...”<sup>90</sup>

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne yönelik genel değerlendirme ve eleştirilerinin bu kitabın (1) yazılış amacı, (2) uygulanan özel yöntem ve (3) ele alınan problemler ile kullanılan söylem arasındaki uyumsuzluk olmak üzere üç noktaya odaklandığı görülmektedir.

1. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazmaktaki amaç ve anlayışı doğru değildir ve kendisine yakışmamaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere Gazzâlî anılan eserini hangi amaç ve nasıl bir anlayışla yazdığını kitabının hemen girişinde belirtmiş ve muhtelif yerlerinde de yinelemiştir:

“Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların doktrinlerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla bağımlı saydık.” “Biz bu kitabı (yazmaya) yapıcı bir anlayışla değil, yıkıcı ve reddedici bir anlayışla giriştik. Bundan dolayı da bu kitaba *Temhîdu'l-hakk* (Gerçeğin Ortaya Konulması) değil, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adını verdik.”<sup>91</sup>

Gazzâlî'nin bu denli açık ifadelerle dile getirdiği bu amaç nedeniyle İbn Rüşd zaman zaman onun kötü niyetli olabileceğini düşünmekten kendini alamasa da bu durumu kabullenmek de istemez ve şöyle der:

“Gazzâlî'nin, buradaki amacının gerçeğin bilgisi değil, sadece filozofların görüşlerini geçersiz kılmak ve yanlış iddialarını açığa çıkarmak olduğu şeklindeki sözüne gelince, böyle bir amaç o şöyle dursun, kötülükte

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyn'el-Hikmeti ve's-Şerâ'ati mine'l-İttisâl*, s. 99; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 241-242, 509, 716.

<sup>91</sup> a.g.e., s. 139, 404. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 46, 106.

son derece ileri gidenlere dahi yakışmaz. Bunun aksi nasıl mümkün olabilir?!”<sup>92</sup>

İbn Rüşd böyle bir maksadı Gazzâlî’ye yaraştıramadığına, fakat *Tehâfütü'l-Felâsife* de bir olgu olarak ortada durduğuna göre, acaba onu bu kitabı yazmaya sevk etmiş olan nedir? İbn Rüşd’e göre bu konuda iki ihtimalden söz edilebilir: (a) Ya Gazzâlî *Tehâfüt*’te tartıştığı konuları gerçek anlam ve boyutlarıyla kavramış olduğu halde, burada bu gerçeğe aykırı bir şekilde gündeme getiriyor olabilir; (b) ya da o, gerçek anlamı ve boyutlarıyla kavrayamadığı halde iyi bilmediği konular üzerinde tartışmaya ve görüş açıklamaya yeltenmiştir. İlk ihtimali ancak kötü niyetli birinin işi olabileceği, ikincisini ise ancak câhillerin harcı olabileceği gerekçesiyle Gazzâlî’ye yaraştıramadığını açıkça dile getiren İbn Rüşd, “iyi cins bir at da tökezleyebilir. Ebû Hâmid’in sürçmesi de bu kitabı (*Tehâfütü'l-felâsifeyi*) yazmış olmasıdır.” demekten de kendini alamaz. Öyleyse Gazzâlî’nin böyle bir amaca yönelik olarak bu kitabı yazmasına yol açan etken ne olabilir? İbn Rüşd bu olguyu iki nedene bağlama eğilimindedir. Ona göre Gazzâlî’nin bu sürçmesi “yaşadığı dönemin özel şartları” ve “bilgi eksikliği”nden ileri gelmiş olmalıdır.<sup>93</sup>

Hatırlanacağı gibi Gazzâlî, *Tehâfüt*’ü kaleme alma gerekçelerinin başında yaşadığı dönemde dinî inanç, ilke ve ibadetleri küçümseyen hatta hiçe sayan bazı grupların varlığını ve bunların felsefeyi kullanmalarını zikretmektedir. Bu bağlamda özellikle Bâtınî hareketlerin terör odağı halinde yaygınlık ve güç kazanmış olması, dönemin dindar kesimleri ve ilim çevrelerinin yanı sıra siyasî otoritenin tepkisini de çekmiştir. Halîfenin isteği doğrultusunda Gazzâlî’nin felsefeyle içli-dışlı olan bâtınî öğretileri reddetmek amacıyla çeşitli eserler vücuda getirdiği bilinmektedir. İşte bu gibi tarihi olguları hesaba katmış olmalı ki İbn Rüşd, filozofların görüşlerinden pek çoğunu benimseyip paylaştığı halde bunu gizlemek ve belli çevrelere şirin görünmek için Gazzâlî’nin *Tehâfütü'l-Felâsife*’yi yazmak zorunda kaldığını düşünmektedir. Ona göre Gazzâlî böyle yapmakla yalnızca kendine yaraşan maksat ve tavırdan uzaklaşmış olmakla kalmamış, aynı zamanda kendini zora koşmuş ve bazı

<sup>92</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 176, 283, 287, 401, 408-409, 471, 487.

<sup>93</sup> **a.g.e.**, s. 129-130; ayrıca Bkz. 287, 471, 584.; ayrıca Bkz.: Sarioğlu, **a.g.m.**, s. 96-97.



zorlamaların içine düşmüştür.<sup>94</sup> Diğer taraftan *Miškâtu'l-envâr* örneğinde olduğu ve başka kitaplarında da görüldüğü gibi o, filozofların metafizik konulara ilişkin görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmaktan geri durmamıştır.<sup>95</sup> Nitekim ilmî inceliklerden habersiz bazı kimselerin, eserlerinde yer alan bir kısım görüşlerin eski düşünörlere ait olduğunu ileri sürüp kendisini eleştirdiklerini belirterek şunları söyler:

“Sanırlar ki bu ifadeler öncekilerden alınmıştır. Halbuki bunların bir kısmı zekâ ürünüdür ve bir başkasının söylediğı ile örtüşmesi pekâla mümkündür; bazısı dinî kitaplarda, çoğı da mânâca sûfilerin kitaplarında yer almıştır. Farzet ki o ifadeler yalnız onların kitaplarında mevcuttur, eğer onlar özünde mâkul, kanıtla desteklenmiş, Kitap ve Sünnete de aykırı değilse niçin uzak durulup karşı çıkılması gereksin?!”<sup>96</sup>

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi *Tehâfüt*'ü yazmaya yönelten ikinci etken saydığı “bilgi eksikliği” durumu ise bu kitapta uygulanan özel yöntemin bir neticesidir.

2. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik genel eleştirilerinden önemli bir kısmı onun *Tehâfütü'l-Felâsife'de* uyguladığı özel yöntemle ilişkin olup bunları şöylece sıralayıp açıklamak mümkündür.

a) Gazzâlî, *Tehâfüt*'te ele alınan konulara ilişkin her hangi bir tez ve doğru bulduğu bir görüş ortaya koymaksızın sadece filozofların o konudaki görüşlerinin tutarsız ve yanlış olduğunu göstermeye çalışacağını belirtmiştir. İbn Rüşd'ün isabetle dikkat çektiğı gibi aslında böyle bir uygulamanın metafizik problemlerin üstesinden gelemeyecek durumda olanları kuşku ve şaşkınlığa düşürmekten başka bir işe yaramayacağını Gazzâlî de bilmektedir. İşte bu yüzden o kendini savunmak ve mazur göstermek için şunları söyler:

“Eğer “siz bütün itirazlarda, güçlölklere karşılık verirken yine güçlölklere dayandınız ve filozofların ortaya koyduğu güçlölklere çözmediniz” denilirse, biz deriz ki: Şüphesiz karşı çıkma, bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve güçlük, tez ve anti-tez ortaya konmak suretiyle çözümlenir. Biz

<sup>94</sup> a.g.e., s. 43, 188, 401.

<sup>95</sup> a.g.e., s. 140, 409. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, s. 182-183.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 354-355.

bu kitapta kendimizi, sadece onların doktrinlerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla bağımlı saydık. (...) Bu konudaki gerçek görüşün (tez) ortaya konulmasına gelince, biz onu, yüce Allah'ın irâde ve tevfiği izin verirse, bunu bitirdikten sonra *Kavâidü'l-akâid* adını vereceğimiz bir kitapta anlatacağız. Bu kitapta nasıl yıkmaya özen gösterdiyse, orada da yapmaya özen göstereceğiz.” “Biz bu kitapta temellendirenlerin yöntemini değil, yıkan ve karşı çıkanların yöntemini kullandık. Bu yüzden kitaba *Temhîdü'l-hakk* (Gerçeğin Ortaya Konulması) değil, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adını verdik.”

İbn Rüşd'e göre böyle bir açıklama ve savunmanın geçerli sayılabilmesi için, onun dayanağının yani *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yazılma amacının mâkul, geçerli ve doğru olması gerekir; hâlbuki daha baştan Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazmaktaki maksadı yanlıştır ve kendisine yaraşmamaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün haklı olarak belirttiği gibi bir zorluğa karşılık olarak bir başka zorlukla cevap verilmesi yahut antinomilerin karşı karşıya getirilmesi, o zorluğun ortadan kaldırıldığı yahut o görüşün geçersiz kılındığı anlamına gelmez. Belki sadece böyle bir yola giden kişi hakkında “acaba bu adam niçin bu iki zorluktan birini kabul ediyor da diğerini geçersiz sayıyor?” şeklindeki bir kuşkunun doğmasına yol açabilir.

b) Gazzâlî'nin filozofları köşeye sıkıştırmak için başvurduğu yollardan biri de onların bazı görüşleriyle diğer bazısını karşı karşıya koymak şeklindedir. Hatta bunu yaparken o, filozoflar adına kendisi bazı yaklaşımlar üretmekten de geri durmaz. İbn Rüşd'e göre onun bu uygulaması çoğunlukla birbiriyle ilgisiz konular arasında zorlamalar yoluyla benzerlikler kurmaktan öteye gitmemekte ve ortaya çıkan sonuç da çeşitli şüpheler uyandırıp kafa karışıklığına sebebiyet vermekten başka bir netice doğurmamaktadır. Bu yapılanın “eksik itiraz” olduğunu söyleyen İbn Rüşd, “tam itiraz”ın ise karşı çıkılan görüşün yanlış ve geçersiz olduğunu doğru görüşle karşılaştırmak suretiyle ispatlanması olarak görür. Bu çerçevede bakıldığında ona göre Gazzâlî, insanları türlü kuşku ve şaşkınlığa düşüren *Tehâfüt*'ü yazmadan önce, sözünü ettiği *Kavâidü'l-akâid* adlı kitabı kaleme alarak gerçeği ortaya koysaydı daha doğru bir iş yapmış olurdu.

c) Yukarıda belirtildiği gibi İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin sürçmesine yol açan "bilgi eksikliği" de onun tercih ettiği bu özel yöntemden kaynaklanmıştır. Gazzâlî, filozofların metafizik problemlere ilişkin görüşlerini geçersiz kılmanın en kestirme yolu olarak, doğruluk ve geçerlilik bakımından olabilecek en üst düzeye ulaştığını kabul ettiği Aristoteles doktrinini geçersiz kılmayı görmektedir. Çünkü ona göre bütün filozofların çelişik yöntem ve görüşlerinin hepsini tek tek ele alıp reddetmek gerekmez ve bu mümkün de değildir. Ayrıca filozofların kendi aralarındaki iç tartışma ve hesaplaşmalar bir başkasının reddine ihtiyaç bırakmayacak şekilde bu yanlışlıkların elenmesini sağlamış; bu bağlamda Aristoteles felsefî ilimleri sistemleştirirken teist-metafizikçi filozofların doktrinlerini, gereksiz ayrıntı ve açık çelişkilerden arındırarak en temel görüşleri seçmiştir. Dahası Aristoteles'in İslâm dünyasındaki iki başarılı izleyicisi olan Fârâbî ve İbn Sînâ da onun görüşlerini seçerek almışlardır. O halde filozofların en güçlü ve temellendirilmiş görüşleri, bu iki filozofun da benimsediği görüşlerdir. Bu durumda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu görüşlerin incelenip reddedilmesi, bütün filozoflarla hesaplaşma anlamına gelecek ve yeterli olacaktır. İşte bir yönüyle genellemeci diğer yönüyle indirgemeci bu yaklaşım ve ön kabul İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te uyguladığı özel yöntemin en önemli açmazı ve en zayıf yönü durumundadır. Oysa Gazzâlî'nin de fark ettiği gibi Aristoteles'in eserleri tercüme sırasında önemli ölçüde bozulma ve değişmeye uğramıştır. Hal böyleyken o, bir hakikat arayıcısı olarak, bu durumdan İbn Sînâ'nın da olumsuz etkilenmiş olabileceğini hesaba katmalı, yalnızca onun eserlerini incelemekle yetinmemeli ve yaptığı eleştirilerin sadece İbn Sînâ'yı bağlayacağını bilmeliydi. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî, hedef aldığı Aristoteles'i doğrudan onun kendi eserlerinden tanıma yoluna gitseydi hem kendi genel yöntem ilkelerine bağlı kalmış hem de kendisine yaraşan bir iş yapmış olurdu.<sup>97</sup>

3. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik önemli bir eleştirisi de onun, mahiyeti bakımından özel ve hassas bir alan olan metafizik konusunda gerekli özeni göstermediği yolundadır. İbn Rüşd'e göre nazarî/teorik disiplinlerin kapsamındaki konuların hemen hepsi, kolaylıkla ve ilk bakışta kavranılabilir basitlikte olmadığı

---

<sup>97</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 129, 279-280, 283-284, 480, 638; ayrıca Bkz., Sarioğlu, **a.g.m.**, s. 98-100.

bilinmektedir. Dolayısıyla bu türden konulara ilişkin görüşlerin temellendirilmesinde kullanılan öncüller de her insan için aynı oranda anlamlı ve mâkul öncüller değildir ve sıradan bir insanın bunları doyurucu bulması da beklenemez. Bu konu ve öncüller ancak belli bir zihnî kapasite ve birikime sahip, ispat yöntemlerine aşına bulunup kesin bilgiye (yakîn) ulaşmak isteyen kişiler için anlamlıdır. Bu durumda başka alanlarda işlevsel olan ve herhangi bir bir sakınca taşımayan hatâbet/retorik ve cedel/diyalektik yöntemin nazarî bir disiplin olan metafizik kapsamına giren meselelerin çözümü ve tartışılmasında kullanılması doğru olmaz; metafizikte yalnızca burhan (ispat) yöntemi kullanılabilir.<sup>98</sup> Ayrıca gerçekten özel ve hassas olan metafizik meselelerin, yeterli kabiliyet ve bilgi birikiminden yoksun kimselerin olumsuz etkilenebilecekleri şekilde uluorta gündeme getirilmesi ve tartışılması da yanlıştır. Hal böyleyken İbn Rüşd'e göre Gazzâlî bu hususta gerekli özen ve duyarlılığı göstermemiştir. Onun, yalnızca burhanî yöntem ve söylemle kaleme alınması icap eden metafizik meseleleri retorik, diyalektik hatta poetik yöntem ve söylemle gündeme getirip tartışmış olması hem din hem de felsefe açısından olumsuzluklara yol açma tehlikesini barındırmaktadır. Halbuki belki de Gazzâlî bunu yaparken böyle bir neticeyi değil, tam tersine din ve felsefenin uzlaştırılmasına (cem') yardımcı olmayı düşünmüştür.<sup>99</sup> Bütün bu özensizliğine, yanlış tercihlerine rağmen İbn Rüşd'ün "... belki bu adamı, içinde yaşadığı zaman ve mekânı düşünerek mazur görebiliriz..." şeklinde bir eğilim izhar etmesi de ayrıca anlamlı gözükmektedir.

---

<sup>98</sup> a.g.e., s. 239, 241, 506-507.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl fi mâ beyn'el-Hikmeti ve's-Şerâ'ati mine'l-İttisâl**, s. 97; ayrıca Bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille**, s. 182; İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 241-242.

## 2. GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD TEHÂFÜTLERİNDE YÖNTEM

### 2.1. Tartışma İlkeleri

Aynı çağda yaşamamaları ve yüz yüze bir tartışmanın içine girmemelerine rağmen mahiyeti bakımından *Tehâfütü'l-Felâsife* Gazzâlî ile filozoflar, *Tehâfütü't-tehâfüt* de İbn Rüşd ile Gazzalî arasında geçen bir tartışma olarak değerlendirilmelidir. Bu itibarla İslâm düşüncesi ve mantık tarihinde tartışma ve usulüne dair genel bir çerçeve çizilmesi yararlı olacaktır.

Esasen bir “tez” yahut “iddia” ile “antitez” yahut “karşı iddia”yı karşılaştırmak suretiyle hangisinin daha güçlü ve doğru olduğunun ortaya konulmasını amaçlayan bir ameliye olan tartışma, İslâm düşüncesi ve mantık literatüründe “mübahase”, hangi kurallar çerçevesinde yürütüleceğine ilişkin disiplin ise “âdâbü'l-bahs” olarak adlandırılır. Mübahase, hedeflenen netice bakımından *münazara* ve *cedel/mücadele* olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikati ve doğru görüşü ortaya çıkarmak amacıyla girişilen tartışmaya münazara denilirken, yalnızca karşı tarafa üstün gelmek ve onun yanlışlığını ortaya çıkarmak suretiyle kendi tezinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan tartışmaya da *cedel/mücadele* adı verilir. Münazarada ise her iki taraf da salt hakikatin ortaya çıkarılmasını amaçlamış olduğu için, tartışan taraflar arasında bir galip-mağlup ilişkisinden söz edilmez.<sup>100</sup>

Tartışmaya konu olan meseleyi gündeme getiren kimse nâkil/aktaran ya da müddei/iddia yahut tez ortaya koyan konumunda olup şayet gündeme getirdiği konuyu bir başkasından alıp aktarıyorsa o görüşü bütün gerekçeleriyle birlikte olduğu gibi aktarmak; eğer yeni bir iddia ve tez olarak gündeme getiriyorsa onun doğruluğunu dayandırdığı gerekçe ve delilleri açıkça göstermek yükümlülüğü altındadır. Bu yüzdendir ki nâkil yahut müddei durumundaki tartışmacıya muallil yani delillendiren/kanıtlayan adı da verilir. Aynı şekilde tartışmaya konu olan tez ve iddia ve delillerine ilişkin sorular sorduğu, gerekçeler istediği için sâil yani

<sup>100</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Mantık Metinleri: Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd**, haz. Kudret Büyükoçkun, İşaret Yayınları, İstanbul, 1996. s. 111.

soran/sorgulayan da denilen karşı görüş yahut antitez sahibinin de hem teze yönelik itirazlarının hem de kendi savunduğu görüşün gerekçe ve delillerini ortaya koyması gerekir. Çünkü gerekçe ve delili açıklanmadan bir görüş ileri sürülmesi “tahakküm /dayatma” olarak adlandırılır. Şu var ki herkesçe kabul edilen ve doğruluğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan bedihî/apaçık/aksiyom bir görüş için gerekçe delil getirmeye ihtiyaç yoktur ve bu niteliği haiz bir görüş de zaten tartışma konusu yapılmaz.<sup>101</sup>

Tartışmada gözetilmesi gereken ölçüler/ölçütler mantık ilke ve kurallarıdır. Bu bağlamda mantıkta beş sanat olarak adlandırılan kıyas türleri ile onların unsuru durumundaki önerme ve öncül çeşitlerinin çok iyi bilinmesi kaçınılmazdır. Çünkü tartışılan görüş ve ilgili olduğu konunun niteliğine göre yöntem ve söylem olarak bunlardan hangisinin kullanılması gerektiği büyük önem taşır. Özellikle Fârâbî’den itibaren yapıları ve uygulama alanları daha belirgin şekilde birbirinden ayrılmış olan beş sanata kısaca değinmek gerekirse şunlar söylenebilir. Fârâbî’nin dikkat çektiği üzere öncüllerini oluşturan önermeler kesinlik ifade ettiği için burhanın sonucun da kesin ve doğru bilgi elde edilir. Topika’da incelenen diyalektik (cedel) kıyas şekilleriyle ulaşılan bilgilerde doğruluk payı fazladır. Sofistika’ya konu olan sofistik kıyaslar hayal ve kuruntuya dayandığı için bunlarda hata payı büyüktür. Sofistik kıyaslara bilerek başvurulmak suretiyle elde edilen bilgi safsata ve demagoji olmaktan öteye geçemez. Retorika’da (hitabet) ele alınan ve halk arasında genel kabul gören önermelerden (müsellemât, meşhûrât) oluşan kıyaslarda doğru ve yanlış payı eşit durumdadır. Şiir sanatı demek olan Poetika da ise sanatkâr hayal ve duyguyu ön plana çıkardığı için şiirle ifade edilen bilgi edebiyat ve eğitim açısından değerli olmakla birlikte, mantık bakımından aynı durum geçerli değildir. Fârâbî neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ancak bu bilgi türleri öğrenildikten sonra karar verilebileceği görüşündedir. Ona göre felsefî ve ilmî bilgi kesin sonuç veren burhanî kıyaslara, kelâm diyalektik kıyaslara dayanırken politikacılar hitabette çokça kullanılan temsîlî kıyas (analoji) şekillerine başvururlar.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> a.g.e., s. 113-114.

<sup>102</sup> Fârâbî, **Mantiğa Başlangıç (Fârâbî- Mantık Risâleleri**, çev. H. Sarioğlu, İstanbul 2001 içinde), s. 4-7; Ebherî, **İsâgûcî-Mantiğa Giriş**, çev. H. Sarioğlu, İstanbul 1998, s. 85, 87; Kaya, “Fârâbî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XII.

Bir tartışmada “muallil”in, mantık ilke ve kuralları çerçevesinde iddiasını ispat etme yükümlülüğü karşısında “sâil”in men‘, nakz veya muaraza olmak üzere üç farklı tutum sergilemesi mümkündür. (a) Men‘ yani karşı çıkma tutumu, karşı iddiada bulunan tarafın iddia/tez sahibinden ileri sürdüğü görüşün gerekçe ve delillerini göstermesini istemesi olup yalnızca delil istemekle yetinilmesine men‘-i mücerred, delil istemekle yetinmeyip bunu destekleyen bir görüş de ilave etmesine “men‘ me‘a’s-sened” denir. (b) Sâilin, muallilin görüş ve gerekçelerini sorgulamaksızın delilin yanlışlığını yine karşı bir delil ile göstermeye çalışmasına nakz/çelişğini kanıtlama adı verilir. (c) Muaraza ise sâilin, tartışmaya konu iddia ve tezden bağımsız olarak muallilin görüşünün tersini ispatlamaya çalışması durumudur.<sup>103</sup>

Tartışma adabından sayılan ve taraflarca gözetilmesi gereken kurallara gelince bunları şöylece sıralamak mümkündür: (1) Tarafların kullandığı delillerin birbirlerine karşılık gelecek nitelikte olmasına dikkat edilmeli ve tartışma zemininin dışına çıkılmasına yol açacak söylem ve atışmalardan kaçınılmalıdır. (2) Muallilin ortaya koyduğu doğruluğu herkesçe kabul edilen önsel/evvelî ve apaçık/bedîhî önerme ve öncüller sâil tarafından men‘ edilemez. Şayet insanların çoğunluğu tarafından onaylanıyorsa gözlemler/müşâhedât, deneyimler/mücerrebât, sezgiler/hadsiyyât ve doğru haberler/mütevâtirât da men‘ edilemez. Ayrıca sâil bir başka konu ve konumda kendisinin de kabul ettiği bir önermeyi de men‘ edemez; aksi halde “mükâbere” yani bilerek muhalefet ve inat etme durumuna düşmüş olur.<sup>104</sup> (3) Sâilin men‘ ettiği önerme ve öncülü muallilin yeni bir delille ispatlaması gerekir. Sâil bu ikinci delilin öncüllerinden birini de men‘ ederse mu‘allil onu da bir delil ile ispat etmelidir. (4) Muallilin iddia ve tezi karşısında sâil nakz veya mu‘araza yoluna giderse konular değişmiş yani sâil muallil, muallil de sâil olmuş olur ve tartışmanın bu yeni duruma göre sürdürülmesi gerekir.<sup>105</sup> (5) Sâilin, muallil tarafından ortaya konulan görüş ve öncülleri men‘ etmesi yani gerekçe ve delil istemesi gerekirken bunu yapmaksızın getireceği bir delil ile iptal etme yoluna gitmesine “gasp” adı verilir ki bu, tartışmada kullanılmaması gereken yollardan biridir. (6) Aynı şekilde

---

<sup>103</sup> a.g.e., s. 115.

<sup>104</sup> a.g.e., s. 115-116.

<sup>105</sup> a.g.e., s. 117.

henüz daha muallil iddia ve tezini ispatlama imkânı bulamamışken sâilin karşı delille onu çürütmesi gibi kendi karşı tezini ispatlamaya girişmesi de gasp sayılır ve tartışma adabına aykırıdır.<sup>106</sup>

Tartışmanın muarazaya dönüşmüş veya cedel niteliğine bürünmesi halinde mu'allil tarafından ortaya konulan gerekçe ve delilleri sâil kabul etme noktasına gelirse bir "ilzam/susturma/köşeye sıkıştırma", sâilin gerekçe ve delilleri mu'allili susturmuşsa bir "ifhâm/anlatma/ikna" durumu gerçekleşmiş olur. Gerek ilzam gerekse ifham şeklinde olsun muhatap yahut hasmını susturan galip, diğeri mağlup olmuş olur. Oysa yukarıda işaret edildiği üzere münazarada her iki taraf da hakikatin ortaya çıkarılmasını amaçladığından muallil-sâil ilişkisinde bir galip-mağlup konumundan söz edilmez.<sup>107</sup>

## 2.2. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Yöntem ve Söylem

Yukarıda kısaca dile getirilen hususlar muvacehesinde bakıldığında *Tehâfütü'l-felâsife* doğrudan ve yüz yüze yapılan bir mübahase niteliği taşımasa da özü itibariyle Gazzâlî'nin filozoflarla giriştiği bir tartışma sayılmak gerektir. Nitekim dibace ve giriş kısımlarında dile getirildiği ve metin boyunca görüldüğü üzere bu eser, Gazzâlî'nin nâkil/aktaran kişi olarak muallil, aktardığı görüş ve delillere çeşitli şekillerde karşı çıkan kişi olarak da sâil konumuyla yürüttüğü bir yazılı tartışma niteliğindedir. Bu yazılı tartışmada o sadece nâkil rolü üstlendiği için değil, aynı zamanda bir kelâmcı olarak kelâmî görüşleri ortaya koyup savunması bakımından da müddeî ve muallil rolü üstlendiği belirtilmelidir. O, tartışmayı yürütürken özel yöntemi gereğince belirlemiş olduğu sorunlara ilişkin olarak ya birinci meselede yaptığı gibi önce filozofların görüşleri ile gerekçe ve delillerini ayrıntılı bir şekilde nakledip sonra da kendi itirazlarını sıralar, veya dördüncü meselede yaptığı şekilde filozofların konuyla ilgili fikirlerini ortaya koyduktan sonra onların gerekçe ve delilleriyle kendi itiraz ve değerlendirmelerini bir muhavere/diyalog tarzında iç içe, yer yer de hasmının ağızından dile getirme yoluna gider.

---

<sup>106</sup> a.g.e., s. 118, 121.

<sup>107</sup> a.g.e., s. 117.



Gazzâlî, *Tehâfüt*'te ele aldığı yirmi meselenin hepsinde aynı neticeyi değil her meselenin ve filozofların o konudaki görüşlerinin yapısına göre farklı sonuçlar hedeflediğini başlıklara yerleştirdiği terimlerle ifade etmiştir. Buna göre o, birinci, ikinci, altıncı, yedinci, sekizinci, on üç, on beş, on altı, on dokuz ve yirminci olmak üzere toplam on meselede iptal/çürütme/geçersiz kılma; dört, beş, dokuz, on, on bir, on iki, on dört ve on sekizinci olmak üzere toplam sekiz meselede acz/taciz; üçüncü meselede telbis/aldatmaca ve on yedinci meselede ise herhangi bir belirleme yapmadan tartışmayı yürütür. Buna göre Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine ilişkin olarak ulaştığı neticeler dikkate alındığında onları tekfir ettiği üç konuyla bir şekilde bağlantılı konularda tartışmayı men' şeklinde yürütmeyi planladığı ve iptale giriştiği; Allah'ın âlemi yarattığını söylerken aslında filozofların bir aldatmaca/telbis içinde olduklarını açıklamaya çalıştığı; hatalı bulduğu kalan yedi meseleden altısında tartışmayı muarazaya dönüştürüp ele alınan problemin salt akıl ve mantıkla çözülemeyeceğini ve zaten filozofların da bunda aciz kaldıklarını göstermeye/tacize koyulduğu; sebeplilik problemini tartıştığı on yedinci meselede ise bu şekilde bir hedef belirlemeksizin tartışmayı yürütme yoluna gittiği görülmektedir.

Bu arada Gazzâlî'nin çeşitli görüş, karşı görüş, gerekçe, itiraz ve karşı itirazları beyan etmeye başlarken “denilirse ...”, “şayet siz dersiniz ki ...”, “deriz ki ...”, “itiraz ...”, “cevap ...” şeklindeki farklı kalıplar kullandığı görülür. Bu çerçevede özellikle İbn Sînâ ve onu takip eden sonraki düşünürlerin ortaya koyduğu eserler ile *Makâsîd* ve *Tehâfüt* metinleri arasında yapılacak ayrıntılı karşılaştırmalar yoluyla Gazzâlî'nin kullandığı bu kalıplardan her birinin ne anlama geldiğini, hangisini doğrudan yaptığı aktarmaları ifade etmek için, hangilerini filozofların temel yaklaşımlarının bir gereği gibi görüp onlar adına dile getirdiğini işaret etmek üzere kullandığını tespit etmek belki mümkün olabilirse de böyle bir çabanın eldeki bu çalışmanın sınırlarını aşacağı açıktır. Bu itibarla burada Gazzâlî'nin, *Tehâfüt*'te ele aldığı meseleler bağlamında filozofların görüş ve yaklaşımlarını tartışırken onlara ne gibi mantıkî yöntem yanlışlıkları atfettiğini belirtip, bir tartışmacı olarak üstlendiği rol, takındığı tavır ve tercih ettiği söylemin niteliğine dair tespit ve örneklerle yetinilecektir.

### 2.2.1. Gazzâlî'ye Göre Filozofların Mantıkî Yanlıları

Filozofların hangi görüşünü nasıl bir netice elde etmek üzere tartışacağını ortaya koyduğu mesele başlıklarında Gazzâlî'nin bu tartışmayı ne tarzda yürüteceğinin ipuçlarını verdiği bilindiğine göre filozofları tutarsızlıkla suçlarken onlara ne gibi kusur ve hatalar atfettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. *Tehâfüt* metnine bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin filozofların yöntem ve görüşleriyle ilgili olarak saçma, akli zorunluluğa aykırı, makul değil, temelsiz bir dayatma, kapalı ve zayıf, hayal ürünü, gülünç ve tutarsız gibi nitelendirme hatta ithamlarda bulunduğu görülmekte olup bunlar şöylece örneklendirilebilir:

#### 2.2.1.1. Saçmalık

Filozofların, Gazzâlî tarafından “saçma (*haref*) ve dayanaksız olarak nitelendirdiği görüşlerinden biri, onların Allah'ın birliğini “zorunlu varlık” (*vâcibü'l-vücûd*) kavramından hareketle temellendirme bağlamında ileri sürdükleri “kendisine ‘zorunlu varlık’ denenin zorunluluğu ya kendinden kaynaklanır veya varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu [ikinci] takdirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış [olacağından o], böylece varlığı zorunlu olan özü bakımından sebepli olmuş demektir. Halbuki biz ‘zorunlu varlık’ derken sadece varlığı hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisi bulunmayanı kastediyoruz.” şeklindeki yaklaşımlarıdır. Gazzâlî'ye göre bu yaklaşımın özü “sebebin olumsuzlanması ve yokluğu”ndan ibaret olup, “salt olumsuzlama” (*es-selbü'l-mahz*) üzerine ne bir bölümlene ne de bir ispat kurulabilir; dolayısıyla bu “aslı olmayan saçma bir kanıttır.”<sup>108</sup>

Gazzâlî, İbn Sînâ ve diğer sudûrcu filozofların kendi anlayışları çerçevesinde tenzih niyetiyle Allah'ın “hem akıl hem akleden hem de akledilen”, “hem aşk hem aşık hem de maşuk” olduğu şeklindeki yaklaşımlarını da saçma olarak nitelendirir.<sup>109</sup>

Gazzâlî, filozofların nefsin bedenden bağımsız bir varlığı bulunduğunu göstermek adına ortaya koydukları üçüncü delilin de saçma (*heves*) ve dayanaktan yoksun olduğu görüşündedir. Ona göre nefsin bir fonksiyonu olarak bilme/bilgi ile diğer fonksiyonları olan görme, işitme ve tatma arasında bir fark bulunmadığı halde

<sup>108</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 85-86.

<sup>109</sup> *a.g.e.*, s. 20, 108, 131-133.

filozoflar “eğer bilgi cismin bir parçasında gerçekleşseydi, insanın öteki parçaları arasından sadece bu parça bilen olurdu. Hâlbuki (...) onun bilen oluşu belli bir yere nispet edilmeksizin insanın genel bir niteliğidir.” şeklinde düşünürler. Oysa insanın gören, işiten, tadan olduğu söylenmesi nasıl bu duyusal algıların cisimsiz gerçekleştiğini göstermezse, filozofların bu argümanı da bilmenin cisimsiz gerçekleştiğini, dolayısıyla da aklın ve nefsin bedenden bağımsız olduğunu göstermez. Gazzâlî’ye göre bu görüşün saçma oluşu, bütün bu mecazi ifadelerin hakiki anlamıyla değerlendirilmesinden ileri gelmektedir.<sup>110</sup>

### **2.2.1.2. Aklî Zorunluluğa Aykırılık**

Âlemin ezeliği konusunun tartışıldığı birinci meselede filozofların birinci delili irdelenirken sözü nefislerin sayısal çokluğuna getiren Gazzâlî, bu çerçevede İbn Sînâ’nın bedenlerden ayrılmış nefislerin sonsuzluğunu savunduğunu söyleyerek bunun geçersizliğinin zorunlu olarak bilindiğini öne sürer. Buna karşı ileri sürülebilecek bir itiraz olarak öngördüğü Eflâtun’un “nefsin ezeli ve bir olduğu, ancak bedenler itibariyle bölünüp çoğaldığı, bedenlerden ayrılınca da aslına dönüp birleştiği” şeklindeki görüş, Gazzâlî’ye göre aklî zorunluluğa aykırı düşmektedir; çünkü bölünme uzanımı bulunan şeyler için söz konusu olup niceliği olmayan bir şeyin bölünüp çoğaldığı düşünülemez.<sup>111</sup>

### **2.2.1.3. Makul Olmamak**

Altıncı mesele kapsamında İbn Sînâ’ya atfettiği “Allah zaman boyutu olmaksızın bütün varlığı küllî olarak bilir; fakat O, bilen özünde bir değişikliği gerektirdiği için cüz’leri bilmez” şeklindeki görüşe karşı Gazzâlî “İlk’in sonsuz sayıdaki tür ve cinsleri bilmesi, acaba, kendi özünü bilmesinin aynı mıdır, yoksa ondan başka mıdır?” sorusuyla itiraz eder. Ona göre filozoflar bu soruya özüne ilişkin bilgisi ile cins ve türlere ilişkin bilgisinin ayrı olduğu cevabını vermek zorunda olduklarını fark ederek ancak, Allah’ın kendi özünü bilmesi bir kasıtlı olmayıp her şeyin ilkesi oluşu itibariyledir ki bu çerçevede başkasını bilmesi de aynı bilginin içlemi ve gereklisi konumunda olur ve bir çokluk gerekmez, diyebilirler.

---

<sup>110</sup> a.g.e., s. 187.

<sup>111</sup> a.g.e., s. 21-22.

Filozofların “Allah kendi özünü ilke olarak bilir” şeklindeki görüşün bir dayatma olması bir yana, işlem ve gereklilik tarzında bile olsa bilginin bir başkasıyla da ilişkili olmasının çokluğa yol açmadığının ileri sürülmesi, Gazzâlî açısından aklın kabul edebileceği bir durum değildir; çünkü bilinenin sayıca çokluğu bilginin de sayıca çokluğunu gerektirir.<sup>112</sup>

#### 2.2.1.4. Aldatmaca

Filozofların Allah’a fail âleme de fiil demelerinin aslında bir aldatmaca (*telbîs*) olduğunu ileri sürdüğü üçüncü meselede Gazzâlî, onların Allah’ın fiili olması bakımından âlemin ezeli olduğunu söylemenin, âlemin fiil olduğu gerçeğini ortadan kaldırmayacağı şeklindeki görüşlerini dile getirmek üzere yaptıkları analoginin de bir aldatmacadan ibaret olduğunu iddia eder. Ona göre filozofların “Eğer parmakla beraber suyun hareketinin ezeli ve sürekli olduğunu varsaysak suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz” demeleri bir aldatmacadır; çünkü buradaki hareket parmağın değil parmağın sahibi olan iradeli failin fiilidir. Kaldı ki failin ezeli olduğu kabul edilse bile parmağın hareketi sonradan/yoktan meydana gelmesi bakımından onun fiili sayılır; suyun hareketinin ise o failin fiili olduğu hiçbir şekilde söylenemez, zira onun faili Allah’tır (Gazzâlî burada sebep-sebepli ilişkisine dair görüşünün ipucunu vermektedir).<sup>113</sup>

Gazzâlî’nin filozoflara yönelik aldatmaca ithamının bir örneği de “göğün canlı olduğu ve dairesel hareketiyle Allah’a itaat ettiği” görüşünün tartışıldığı on dördüncü meselede yer almaktadır. Göğün özel bir niteliği bulunduğu ve bu niteliğin göğün hareketinin ilkesi olduğunu kabul ettiğini söyleyen ve bu bağlamda filozofların taşın aşağı düşmesine ilişkin görüşünün de buna benzediğini ileri süren Gazzâlî’ye göre onların bu bağlamda “tabî olarak varılmak istenen yer, tabî olarak uzaklaşılan yer olamaz” demeleri bir aldatmacadır. Çünkü göğün dairesel hareketinde cisim de hareket de tek olup ne cismin ne de hareketin bilfiil parçasından

---

<sup>112</sup> a.g.e., s. 103-104.

<sup>113</sup> a.g.e., s. 65.

söz edilebilir. Hareket cismin özünde yaratılan bir gücün ürünü olup o yerin istenmesiyle bir alakası yoktur.<sup>114</sup>

### 2.2.1.5. Dayatma/Temelsizlik

Yukarıda “makul olmamak” nitelendirmesine örnek olarak verilen husus Gazzâlî’ye göre aynı bir temelden dayatmadır. Tartışma Allah’ın cüz’lere ilişkin bilgisinin mahiyeti üzerinde cereyan etmektedir. İbn Sînâ, Allah’ın cüz’leri küllî olarak bildiği kabul edildiğinde O’nun hem yetkinliğine hem de birliğine herhangi bir hanel gelmeyeceği kanaatinde olup Gazzâlî’ye göre bu fikrin mütemmimi olarak ileri sürülen “Allah’ın kendi özünü bir ilke olarak bildiği” şeklindeki görüş mesnedi olmayan bir dayatmadan ibarettir. Zira O’nun kendi özünü bilmesi ile ilke olduğunu bilmesi iki ayrı bilgidir, çünkü ilke oluş özün kendisi değil ona ait bir ilişkidir; dolayısıyla öz ve ilke oluştan birinin bilinmesi diğerinin de bilinmesini gerektirmez.<sup>115</sup>

Gazzâlî, yukarıda saçmalık ithamına örnek olarak zikredilen “zorunlu varlık” ile “sebepsiz olma” arasındaki ilişkinin bir benzerini âlemin bir yaratıcısı olduğunun akılla ispatının mümkün olmadığı iddiasını ortaya koyduğu onuncu meselede gündeme getirir. Bu bağlamda filozofların hareket noktası olarak aldıkları “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” ayırımının kolay anlaşılabilir olmadığı gerekçesiyle tartışmayı “sebebin varlığı” ve “sebebin yokluğu” üzerinden yürütmenin daha uygun olacağını belirtir. Zira filozoflar mümkün varlık derken aslında “cisimlerin sebebi var mı, yok mu” demiş olmaktadır. Bir ateiste göre cisimlerin bir sebebi yoktur, yani onlar zorunludur. Eğer “imkân” ile kastedilen “sebebi olan” ise ateistlerin bu iddiasına karşı filozofların “cismin zorunlu imkânsızdır” demeleri bir dayatma olmaktan öteye gidemeyecektir.<sup>116</sup>

Allah’ın kendi zatını bildiğine filozofların akıl yürütmeye herhangi bir delil getiremeyeceklerini öne sürdüğü on ikinci mesele bağlamında hem “maddeden arınmış olan her şey bizâtihi akıldır, dolayısıyla o kendi zâtını bilir” iddiasının hem de canlılık cansızlık kavramları üzerine bina edilen “canlı cansızdan daha önce gelir

---

<sup>114</sup> a.g.e., s. 147-148.

<sup>115</sup> a.g.e., s. 103.

<sup>116</sup> a.g.e., s. 124.

ve daha üstündür; Allah da daha önce ve daha üstündür; bu durumda Allah hayat sahibidir ve her hayat sahibi kendini bilir” şeklindeki bir akıl yürütmeye karşı tam tersi iddiaları bir bir sıralayarak bunun bir dayatma olduğunu ileri sürmektedir.<sup>117</sup>

Gazzâlî filozofların göğün dairesel hareketinin onun canlı oluşundan ileri geldiği iddiasını da “mesnetsiz salt bir dayatma” olarak nitelendirir. Ona göre filozoflar açısından bu konuda başka ihtimallerin daha zayıf olduğu şeklinde bir savunma yapılabilirse de bu ihtimallerin imkânsız olduğu kanıtlanamayacağı için filozofların ileri sürdüğü görüş dayatma olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.<sup>118</sup>

Sudûrcu filozofların, bir yandan Allah’ın cüz’îleri bilmediği sonucunu doğuran bir yaklaşımı savunurken diğer yandan da gök melekleri olarak da adlandırdıkları semavî nefislerin yaratılmış varlıklar olarak sonsuz cüz’îleri bildikleri anlamına gelen bir görüşü ileri sürmeleri, Gazzâlî’ye göre özünde bir dayatmadan ibarettir. Aynı şekilde onların bu iddiaya delil diye ileri sürdükleri “gökküresi cüz’î hareketleri tasavvur edince, aynı zamanda onlarla ilişkili olanları ve gereklerini de tasavvur eder” şeklindeki görüş de birçok saçma sonuca yol açan ayrı bir dayatmadır.<sup>119</sup>

### **2.2.1.6. Zannîlik**

Filozofların, Zorunlu Varlık dedikleri Allah’ın mahiyeti ile varlığının bir ve aynı olduğu, O’nun için zorunluluğun öteki varlıkların mahiyeti gibi olduğuna dair görüşünü çürütmeye giriştiği sekizinci meselede filozoflara atfen dile getirilen hususlar, Gazzâlî’ye göre zan ve tahminden öte gidemeyen zayıf yaklaşımlardır. Çünkü bu yaklaşımlar esas itibariyle ilâhî sıfatların reddi ile cins ve fasla bölünmenin kabul edilmemesine dayanmaktadır. Bir şeyin hakikatinin varlığı onun birliğini ortadan kaldırmadığı ve hakikati olmayan bir şeyin başka şeylerden ayırt edilemeyeceği açık olduğu halde filozofların var olan her mahiyetin çokluk

---

<sup>117</sup> a.g.e., s. 132.

<sup>118</sup> a.g.e., s. 148.

<sup>119</sup> a.g.e., s. 154, 158.

içerdiğini; çünkü onda, bir mahiyet bir de varlığın bulunduğunu söylemeleri anlaşılması mümkün olmayan kapalı ve zayıf bir yaklaşım olup doğru da değildir.<sup>120</sup>

On ikinci meselede filozofların bir yandan âlemin ilâhî irade ile sonradan yaratıldığını kabul etmezken diğer yandan Allah'ın kendi zâtını bildiğine ilişkin delil getirmelerine imkân bulunmadığını savunan Gazzâlî onların bu konuda ileri sürdüğü görüşlerin zan ve tahminden ibaret kaldığını söyler. Çünkü Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey O'nun ilmüne, âlemin sonradan yaratılmışlığı dışında hiçbir şey de O'nun iradesine delâlet etmez.<sup>121</sup>

### 2.2.2. Gazzâlî'nin Tartışmacı Olarak Yöntemi ve Söylemi

Gazzâlî'nin mantıkî yanlış olarak filozofların yöntem ve görüşlerine yönelttiği nitelermelere ilişkin örnekleri verdikten sonra şimdi de onun *Tehâfüt*'e konu yaptığı meseleleri tartışırken nasıl bir yöntem uyguladığını yine örnekler üzerinden belirlenmeye çalışılacaktır. Hatırlanacağı gibi Gazzâlî eserinin dibace ve mukaddimeler kısmında amacının esas itibarıyla ele aldığı problemlerin çözümü bağlamında doğru görüşü ortaya koymak olmadığını, tersine filozofların kendi yöntemlerini izleyip onların terminolojisini kullanarak görüşlerini çürütmek, yetersizliklerini sergilemek, delillerini şüpheli hale getirmek ve onları köşeye sıkıştırmak olduğunu açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla *Tehâfüt*'te yapılacak tartışmanın bir münazara olmayacağını daha baştan bildirmiş, adeta okuyucuyu kıyasıya yürütülen bir cedel/mücadele izlemeye hazır olması hususunda uyarmıştır. Tercih ettiği tartışma tarzı cedel olunca Gazzâlî'nin hasmına karşı men, nakz ve muaraza tekniğine sıklıkla başvurmuş olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir ve nitekim öyle de yapmıştır.

#### 2.2.2.1. Men'/Engelleme

Gazzâlî tartışmayı çoğunlukla ele aldığı görüşün öncüllerinin doğruluğu hususunda filozoflardan gerekçe ve delil isteyerek başlatır ki bu onun men' tekniğini

---

<sup>120</sup> a.g.e., s. 117.

<sup>121</sup> a.g.e., s. 132-133.

kullanması demektir. Bunun çok sayıdaki örneğinden birkaçını vermek yararlı olacaktır.

Allah'ın kendisinden başkasını bilmesi konusunun tartışıldığı on birinci meselede İbn Sînâ'nın "Allah'ın maddesiz varlık yani salt akıl olduğu, dolayısıyla O'nun için bütün akledilirlerin bilgisinin apaçık olduğu, bütün varlığın idrakini ise maddeyle ilişkili bulunmanın engellediği" şeklindeki görüşüne İbn Sînâ'nın "akılla neyi kastettiğini, şayet kendi zâtını bileni kastediyorsa bunun aynı zamanda onun başkasını da bilmesini gerektireceği"ni söyleyerek karşılık veren Gazzâlî, sonra da "bütün varlığı idrakin engellenmesinin maddeyle ilişkiden kaynaklandığı" şeklindeki öncülün delilini sormak suretiyle men/engelleme yöntemini kullanmıştır. Bunu yaparken sadece öncülün delilini isteyip aksi yönde bir temellendirme yoluna gitmediği için burada "men'-i mücerred" söz konusudur.<sup>122</sup>

Gazzâlî "men' me'a's-sened" uyguladığı bir örnek yedinci meselede karşımıza çıkar. Filozofların Allah hakkında cins ve faslın söz konusu olmadığı şeklindeki görüşünü tartışırken onların "zorunlu varlık oluş sadece O'na özgü olup başkası O'na ortak olamayacağından cinsi ve faslından söz edilemeyeceği gibi tanımı da yoktur" şeklindeki akıl yürütmelerini Gazzâlî şöyle sorgular: "Bunun İlk [olan Allah] hakkında imkânsız olduğunu nereden biliyorsunuz ki buna dayanarak Allah hakkında ikiciliği reddediyor[sunuz]? (...) Kaldı ki bu konuda ortaya konulan delil sadece sebepler dizisinin sonlu olduğunu göstermektedir." Tartışmayı bu nokta üzerinden sürdürme yoluna giden Gazzâlî bu defa da filozoflara şöyle bir sorgulamayla karşı çıkar: "Sebepliler dizisinin biri göklerin öteki unsurların veya biri akılların diğeri bütün cisimlerin sebebi olmak üzere iki sebepte sona ermesi ve aralarında aynı mahalde bulunan kor ateşin sıcaklık ve kırmızılığında olduğu gibi, anlam açısından bir zıtlık ve farklılık bulunması hangi bakımdan imkânsızdır?"<sup>123</sup>

On ikinci meselede Allah'ın kendi zâtını bildiğinin akıl yürütme yoluyla kanıtlanamayacağını göstermeye çalışırken Gazzâlî, filozofların "Varlık canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayrılır; canlı cansızdan daha önce gelir ve daha üstündür. Bu durumda O, hayat sahibidir. Her hayat sahibi de kendi zatını bilir. Çünkü İlk olan

---

<sup>122</sup> a.g.e., s. 127.

<sup>123</sup> a.g.e., s. 111-113.



Allah'ın sebeplileri canlı olup da kendisinin hayat sahibi olmaması imkânsızdır” şeklindeki akıl yürütmelerini bir dayatma olarak nitelendiren Gazzâlî bu iddiasını şöyle savunur: “Kendi zâtını bilmeyenin birçok vasıta ile ya da vasıtasız olarak kendini bileni gerekli kılması niçin imkânsız olsun? Eğer bunu imkânsız kılan, sebeplinin sebepten daha üstün olacak olmasıysa, sebeplinin sebepten daha üstün olması neden imkânsız olsun? Çünkü bu konuda bir açıklık yoktur.”<sup>124</sup> Gazzâlî'nin bu yaklaşımı “men‘ me‘a‘s-sened” yönteminin bir örneği durumundadır.

### 2.2.2.2. Nakz

Gazzâlî, filozofların görüşlerine karşı çıkarken bu görüşler ile onların kendi ilkeleri arasında uyumsuzluk ve çelişki bulunduğunu iddia eder ki bu tartışmanın nakz tarzında sürdürülmesi demek olup şu örnekler bu kabildendir:

Birinci meselede filozofların “kutup noktalarının bulunduğu yer, kutbun sabit bir yer olmasına uygunluk özelliğiyle diğerlerinden ayrı tutulmuştur” şeklindeki görüşlerine, yine filozofların kendi ilkelerini hatırlatarak karşı çıkar. Ona göre bu görüş, yapısı gereği ilk kürenin parçalarının benzer değil farklı olduğu anlamına gelmektedir. Oysa bu, filozofların ilkelerine ters düşen bir durumdur; çünkü onlar göğün küre şeklinde oluşunu göklerin yapısının ve ana maddesinin aralarında herhangi bir farklılık bulunmayan basit ve birbirine benzer unsurlar olmasına dayandırırılar.<sup>125</sup>

Yine birinci meselede Gazzâlî, filozofların “ezelî olandan sonradan olanın sudûrunun mümkün olmadığı” şeklindeki görüşlerinin, onların kendi ilkeleriyle çeliştiğini iddia eder. Şöyle ki filozoflara göre âlemdeki olayların sebeplerinin sonsuza dek birbirine dayanması imkânsızdır; şayet bu mümkün olsaydı Yaratıcının varlığını kabul ve mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu varlığı ispata gerek kalmazdı; olayların zincirleme gidişinin son bulunduğu bir uç varsa o, ezelî olmak durumundadır. Bu ise “ezelîden sonradan olanın sudûrunun mümkün olması” demek olup Gazzâlî açısından filozofların kendi ilkeleriyle çelişen bir görüşü savundukları anlamına gelmektedir. Ona göre filozofların bir yandan “birden ancak

---

<sup>124</sup> a.g.e., s. 132.

<sup>125</sup> a.g.e., s. 27, 66.

bir çıkar derken” aynı zamanda kozmolojik akıllar zincirinden âleme geçişleri de aynı mahiyette bir çelişki oluşturmaktadır.<sup>126</sup>

Gazzâlî dokuzuncu meselede filozofların en uzakta bulunan cismin daha fazla ya da eksik bir miktarda bulunmasının mümkün olduğuna yönelik iddialarının onların kendi ilkeleri ile çeliştiğini ileri sürer. Çünkü onlar, ilk sebepliden en son feleğin taşıp belli bir miktarda meydana geldiğini, diğer miktarların ise ilk sebeplinin özüne nispetle eşit olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu miktarlar da düzenin onlarla olan ilişkisi bakımından belirlenmiştir. O halde meydana gelen miktar zorunlu olup aksini savunmak mümkün değildir.<sup>127</sup>

On sekizinci meselede Gazzâlî’nin, filozofların “cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir” şeklindeki iddiaları ile “koyun vehim gücü ile kurdun düşman olduğunu idrak eder” biçimindeki görüşlerinin birbiri ile çeliştiğini dile getirmesi ve tartışmayı bu tespit üzerinden sürdürmesi de onun nakz yöntemine başvurduğu örneklerden biridir.<sup>128</sup>

Gazzâlî’nin, nakz yöntemini bazen filozofların görüşlerinin sonuçlarından hareketle kullanma yoluna gittiği de olur. Bunun bir örneğine sekizinci meselede rastlanmaktadır. Filozofların Allah’ın kendi varlığına katılan bir mâhiyet ve hakikatinin bulunmadığına yönelik iddialarına karşı onların bu görüşlerinin çelişik bir sonuca vardığını iddia ederek şöyle der:

“Mahiyeti ve varlığı olmayan bir varlık düşünülemez. Biz salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünemediğimiz gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünemeyiz. Özellikle de bir tek varlık olarak belirlenmişse. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilen bir tek varlık nasıl belirlenecektir? Zira mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince de varlık düşünülemez. Bu durumda filozoflar adeta “var olmayan varlık”tan söz etmiş olurlar ki bu bir çelişkidir.”<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> a.g.e., s. 29.

<sup>127</sup> a.g.e., s. 121.

<sup>128</sup> a.g.e., s. 183.

<sup>129</sup> a.g.e., s. 117.

### 2.2.2.3. Muâraza

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de kendisi bir tez ortaya koymayacağını belirtmiş olmakla birlikte da tartışmayı yürütürken ele alınan meseleye ilişkin olarak kelamcıların öne sürdüğü bir görüş gündeme getirir ve filozofların bunu kabul etmemekteki gerekçe ve delillerini ortaya koymalarını istemek suretiyle tartışmayı muarazaya dönüştürür. Onun bu uygulamasının çok sayıdaki örneklerinden birkaçı şöyledir:

Filozofların âlemin ezeliği konusundaki görüşlerinin ele alındığı birinci meselede tartışmayı ezeli irade kavramı etrafında yürütme yoluna giden Gazzâlî'nin aşağıdaki şekilde bir karşı görüş öne sürerek filozoflardan niçin bunu kabule yanaşmadıklarını sorması bir muaraza örneğidir. O şöyle der:

“Âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır; o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anada ezeli iradeyle murat edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsenmesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir.”<sup>130</sup>

Aynı şekilde filozofların iddia ettiklerinin aksine âlemin ezeli sayılmasının imkânsız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz olmasını ve birimlerinin sınırsız olmasını gerektireceğini, oysa altıda bir, dörtte bir gibi oranlamaları bulunduğundan burada sonsuzluktan söz edilemeyeceğini ileri süren Gazzâlî'nin, filozoflardan bu karşı tezi çürütecek deliller istemesi ve bu görüşü desteklemek üzere astronomi alanından çeşitli bilgiler vermesi de yine bir muaraza örneği oluşturmaktadır.<sup>131</sup>

Allah'ın cüz'ilere ilişkin bilgisinin konu edildiği on üçüncü meseleyi tartışırken Gazzâlî tarafından filozoflara yöneltilen itiraz da yine bir muarazadır. Allah'ın güneş tutulması olayını hem bu olayın öncesi ve sonrasını hem de gerçekleşme anını kuşatan tek bir bilgi ile bildiği tezini dile getirerek filozofların buna niçin karşı çıktıklarını delillendirmelerini isteyerek şöyle der:

---

<sup>130</sup> a.g.e., s. 17.

<sup>131</sup> a.g.e., s. 20.

“Yüce Allah belli bir vakitte güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın hem de gerçekleştikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir...diyen bir kimseye siz filozoflar neden karşı çıkıyorsunuz?”<sup>132</sup>

Gazzâlî'nin on altıncı meselede filozofların Hz. Peygamber'in gaybı doğrudan Yüce Allah'ın bildirmesiyle bildiği görüşüne neden karşı çıktıklarını sorması<sup>133</sup> gibi, on sekizinci meselede de filozoflara, kelamcılar tarafından ileri sürülen “bilginin bulunduğu yerin, bölünmeyen bir atom olup yer kapladığı” görüşüne neden karşı çıktıklarını ispatlamalarını istemesi de yine bir muarazadır.<sup>134</sup>

Gazzâlî'nin muârazada başvurduğu tarzlarından biri de filozofların savunduğu görüş ile ona karşı kendisinin gündeme getirdiği görüş arasında ne fark olduğunu sormak şeklinde karşımıza çıkar. O, bu sorgulama şeklini (a) bazen filozofların hasımlarının da onlara aynı güçte karşılık verebileceklerini ve dolayısıyla görüşlerinin bağlayıcı olmadığını ortaya koymak için, (b) bazen filozofların iddialarını kabul etmenin başka muhal görüşleri kabul etmeyi de gerektireceğini göstererek onu yanıtlamak üzere nakz etmek için, (c) bazen de alaycı bir üslupla hasımlarının görüşlerinin dayanaksız ve saçma olduğunu göstermek niyetiyle yine nakz etmek maksadıyla kullanır.

Birinci meselede filozofların “Bütün şartları tamam olan gerektiricinin, gerekli olan bulunmaksızın düşünülemediğini aklî zorunlulukla biliriz” şeklindeki iddiaları ile hasımlarının “Zâtında herhangi bir çokluk gerektirmeksizin, bilgi zâta eklenmiş olmaksızın, bilinendeki çokluk ve çeşitlilik bilgide çokluk ve çeşitliliğe yol açmaksızın bir tek zâtın bütün küllîleri bildiğini iddia eden birinin bu görüşünün imkânsızlığını zorunlu olarak biliriz” demeleri arasında ne fark bulunduğunu

---

<sup>132</sup> a.g.e., s. 139.

<sup>133</sup> a.g.e., s. 156.

<sup>134</sup> a.g.e., s. 182.

sorması, Gazzâlî'nin muarazanın bu tarzını birinci amaca yönelik olarak kullanımının bir örneğidir.<sup>135</sup>

Gazzâlî'nin “aralarında ne fark var?” sorusunu ikinci tarz doğrultusunda kullanışı ile onun *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da kullandığı üçüncü yönteme de uygun düşmekte olup bunun bir örneği şöyledir: Gazzâlî ikinci meselede filozoflara, onların “yokluk bir şey değildir, o halde failden nasıl çıkmıştır?” şeklindeki iddiaları ile araz ve suretlere yokluk ilişeceğini inkâr ederek “yokluk bir şey değildir ki nasıl ilişsin, yenilenmekle ve ilişmekle nasıl nitelensin?” diyen birisinin bu sözü arasındaki farkın ne olduğunu sorar. Böylece o araz ve suretlere yokluk ilişmemesi düşünülmemeyeceği için filozofların iddiasının yanlışlığını göstermiş ve görüşlerini nakz etmiş olacağını düşünmektedir.<sup>136</sup>

Üçüncü meselede filozofların “İlk sebeplin varlığının mümkün olması, en uzak gökkürenin maddesinin var olmasını, onun kendi özünü akletmesi, bu gökkürenin nefsinin var olmasını, İlk'i akletmesi bu gökkürenin aklının var olmasını gerektirmiştir.” ifadelerinin saçma olduğunu iddia eden Gazzâlî bunu gösterebilmek için filozoflara kendileri ile “hâl-i hazırda bulunmayan bir insanın var olduğunu, varlığının mümkün olduğunu, onun kendi özünü ve yaratıcısını aklettiğini bildiğini” belirterek bundan hareketle “onun mümkün varlık olması, bir gökkürenin varlığını gerekli kılmıştır” diyen kimse arasında ne fark olduğunu müstehzi bir şekilde sorar ki bu da onun üçüncü kullanım biçiminin bir örneğidir.<sup>137</sup>

#### 2.2.2.4. Sebr ve Taksim

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflarla giriştiği tartışmada en fazla baş vurduğu sorgulama tarzlarından biri de “sebr ve taksim”dir. Bir mesele hakkında iki ihtimal ortaya konulup bunlardan birinin batıl diğerinin sabit olduğu kabul edilerek ilerleyen bu yöntemi o, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* isimli kitabının yöntemle ilgili olan dördüncü girişinde açıklar. Her bilginin ancak “asıl” denilen iki önermeden elde edilebileceğini dile getiren Gazzâlî, âlemin kıdemiyle ilgili bir örnek üzerinden şöyle açıklar:

---

<sup>135</sup> a.g.e., s. 19-20.

<sup>136</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>137</sup> a.g.e., s. 77.

1. Âlem ya hâdistir ya kadîmdir.
2. Âlemin kadim olması imkânsızdır.
3. O halde âlemin hâdis olduğunda şüphe yoktur.

Sonuç iki asıldan elde edilen bir hüküm olup her iki asılı kabul eden kimsenin sonucu da kabul etmesi gerekir.<sup>138</sup>

Gazzâlî'nin en fazla önemseydiği üç konudan biri olan Tanrı-âlem ilişkisi meselesi bağlamında filozofların ileri sürdüğü görüş ve delillerini tartışırken sebr ve taksime başvurduğu görülmektedir. Önce filozofların “ezelî olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir.” Şeklindeki fikirlerini nakleden Gazzâlî, bu fikrin gerekçe ve delili olarak şunları belirtir: (a) Şayet ezelin niteliklerinde genellikle tekdüzelik (değişmezlik) olduğu kabul ediliyorsa ondan ya hiçbir şey meydana gelmez ya da devamlı olarak meydana gelir; o halde ezelin âlemi var etmemiş olmasını sonradan var etmeye başlamasına üstün saymak imkânsızdır. (b) Diğer yandan ezelde kudret, âlet, zaman, amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişme olmaksızın sonradan olan ondan sudûr edemez, oysa ezelde herhangi bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır. (c) O halde âlem var olduğuna ve [sonradan] yaratılmış olmasına (hudûs) imkân bulunmadığına göre, onun ezeliyeti kesinlik kazanmış olmaktadır.

Gazzâlî, “en kafa karıştırıcı” ve “en güçlü” bulduğu bu delile karşı iki itirazda bulunur. O ilk itirazını yaparken kendilerinin dile getirdiği delilin herhangi bir önermesine ilişkin bir açıklama veya delil istemek yerine tartışılan konuda “ezelî irade” ana fikrine dayalı bir başka görüşü gündeme getirip filozofların bu görüşe karşı çıkma gerekçelerini sorma yoluna gider:

“Âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır; o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğunun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezeli iradeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsenmesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir?!”

---

<sup>138</sup> Gazzâlî, **İtikad'da Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971. s. 17.

Gazzâlî, gündeme getirdiği görüş ve yönelttiği soruya filozoflar adına “Sonradan olan (hâdis), gerekli ve sebepli bir varlıktır. Onun, sebebi ve gerektiricisi olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi (...) gerekli kıldığı şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır.” karşılığını verdikten sonra bu kez de onlara “Siz bir şeyin meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığını aklı zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütmeye mi biliyorsunuz?” sorusunu yönelterek tartışmanın zeminini değiştirmiştir.<sup>139</sup>

Örneğin birinci meselede filozofların “bir şeyin meydan getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığı” iddialarına itiraz olarak “bunu aklı zorunlulukla mı yoksa akıl yürütmeye mi, yani bu iki terimin birbirine bağlı olduğu bir orta terimle mi yoksa orta terim olmaksızın mı bildiklerini” sorar. Şayet akıl yürütmeye biliyorlarsa bunu mantık kurallarına uygun bir şekilde açıklamaları gerekirken, ona göre, filozofların delillerinde hep bir zorlama ve ezeli iradeyi insan iradesine benzetme söz konusudur. Şöyle ki eğer onlar bunu zorunlu olarak bildiklerini söylüyorlarsa hasımlarının bu bilgiyi neden onlarla paylaşmadığını açıklamalıdır.<sup>140</sup> Gazzâlî’nin burada yaptığı şey, uzlaşımı bir kanıt olarak kullanarak filozofların başka kesimler tarafından paylaşılmayan görüşlerinin yanlış olduğunu ileri sürmektir.

Yine birinci meselede Eflatun’un nefis teorisini savunan filozoflara karşı: “Zeyd’in nefsi Amr’ın nefsinin ya aynıdır veya değildir. Eğer aynı ise bu zorunlu olarak geçersizdir. Çünkü bunlardan her biri kendi nefsinin bilincinde olup, onun başkasının nefsi olmadığını da bilir... Eğer “Zeyd’in nefsi Amr’ın nefsinde başkadır; sadece bedenlerle olan ilişkisi bakımından ayrılmıştır.” dersiniz, biz deriz ki: Ölçülebilir bir niceliği ve hacim olarak uzanımı bulunmayan birin bölünmesi, aklın zorunlu gördüğü bir imkânsızlıktır.”<sup>141</sup> derken de sebr ve taksim yöntemini kullanmıştır.

---

<sup>139</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 15-20.

<sup>140</sup> a.g.e., s. 19.

<sup>141</sup> a.g.e., s. 22.

Filozofların âlemin ezeliğine dair birinci delilleri olarak naklettiği görüşü tartışırken sözü devrî hareketin kaynağına getiren Gazzâlî'nin şu yaklaşımı da sebr ve taksim yönteminin dikkat çekici bir örneğidir:

“Devrî hareketin kaynağı ya sonradan olandır ya da ezeldir. Eğer ezeli ise sonradan olanların nasıl ilkesi olmuştur? Şayet sonradan olansa, başka bir sonradan olana ihtiyaç duyar o zaman da zincirleme olarak uzayıp gider. Sizin “ bir bakıma ezeliye bir bakıma da sonradan olana benzer, çünkü o her an yenilenen bir sabittir, yani hem yenilenmesi sabit, hem de sübutu yenilenendir” sözünüze karşı deriz ki, onun sonradan var olanların ilkesi sayılması, sabit olması itibariyle mi yoksa yenilenmesi itibariyle midir? Eğer sabit olması bakımındansa, durumları tekdüze olan bir sabitten nasıl olup da bazı zamanlarda bir şey sudûr ediyor, bazı zamanlarda etmiyor? Şayet yenilenen olması bakımındansa, onun kendi özünde yenilenmesinin sebebi nedir? Bu durum karşısında başka bir sebebe muhtaç olur ve böylece sebepler zinciri uzayıp gider. İşte bu son derece bağlayıcıdır.”<sup>142</sup>

Filozofların ilk akıl var olup kendi özünü akledince onun İlk İlke'yi akletmesi de gerekir şeklindeki iddialarına karşı Gazzâlî yine sebr ve taksim yöntemini kullanarak şöyle cevap verir: “O'nu akletmesi bir sebepten dolayı mı yoksa sebepsiz olarak mı gerekmiştir? Eğer bir sebepten dolayı gerekmişse İlke'den başka sebep yoktur, o da bir tek olup O'ndan bir başkasının sudûr etmesi düşünülemez. Zaten o da sudûr etmiş olan ilk sebeplinin kendisidir. O halde ikincisi O'ndan nasıl sudûr etmiştir? Eğer onu akletmesi sebepsiz olarak gerekmiş ise, İlk İlke'nin varlığından sebepsiz olarak birçok varlığın çıkması gerekli oluversin. Böylece bundan dolayı [İlk İlke'de] çokluk da gerekmemiş olur.”<sup>143</sup>

Yine üçüncü meselede Gazzâlî'nin filozoflara karşı ortaya koyduğu “İlk sebeplinin kendi özünü akletmesi özülle aynı mıdır yoksa başka bir şey midir?” şeklindeki itiraz da sebr ve taksim yönteminin örneklerinden biridir. Gazzâlî'ye göre “Eğer aynı ise bu imkânsızdır, çünkü bilgi bilinenden başkadır. Şayet zatının gayrı ise bu İlk İlke'de de aynı şekilde geçerli sayılmalıdır. Bu durum ise çokluğu gerekli kılar. Ayrıca bu, filozofların zannettiği gibi ilk sebepliden üç şeyin değil dört şeyin çıkmasını gerektirir. Bu da kendi özü, özünü akletmesi, ve özü itibari ile kendisinin mümkün varlık olduğunu bilmesidir. Hatta buna başkası itibariyle varlığının zorunlu

---

<sup>142</sup> a.g.e., s. 31.

<sup>143</sup> a.g.e., s. 73.



oluşunun da eklenmesi mümkündür. Bu durumda beşleme ortaya çıkmış olur. Bu da onların tutarsızlığını gösterir.”<sup>144</sup>

### 2.2.2.5. Mantık İlkelerine Vurma

Gazzâlî filozofların delillerini bazen de doğrudan mantık ilkelerine başvurarak ve mantık terimlerini kullanarak tartışır. Bunun bir örneği ikinci meselede Galen’in âlemin ebedîliğine ilişkin görüşünü ele alınırken ortaya çıkar: “Eğer Güneş yokluğu kabul etseydi uzun sürede onda bir küçülme meydana gelirdi. Oysa binlerce yıldan beri Güneş’in miktarına ilişkin olarak yapılan gözlemler onun hep aynı büyüklükte kaldığını göstermektedir. Böylesine uzun bir zaman içinde küçülmemesi, onun bozulmayacağını gösterir.” Gazzâlî’ye göre Gelen’in öncülleri doğru değildir; çünkü mantık ilkelerine aykırıdır:

“Bu delil “Eğer güneş bozulsaydı o zaman onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekirdi” şeklinde ifade edilmelidir. Ancak ikinci önerme imkânsız olduğundan birincisi de imkânsızdır. İşte bu onlara göre bitişik şartlı kıyas adını alır. Birinci önerme, ona “ Eğer Güneş bozulsaydı küçülmesi gerekirdi” şeklinde bir başka şart eklenmedikçe doğru olmayacağından, sonuç da bağlayıcı değildir. Bu ikinci önerme ancak kendisine “Eğer Güneş küçülerek bozulsaydı uzun sürede küçülmesi gerekirdi” şeklinde bir şart eklememizle birinci önermeyi gerektirirdi. Veya bozulmanın ancak küçülme yoluyla olacağına ortaya konması gerekirdi ki birinci önerme ikincisini gerektirsin. Halbuki biz bir şeyin ancak küçülme yoluyla bozulacağını kabul etmiyoruz. Zira, küçülme, bozulma türlerinden sadece biridir. Bu bakımdan bir şey, en yetkin durumundayken ansızın bozulması uzak bir ihtimal değildir.”<sup>145</sup> 50

On birinci meselede filozofların cisimli varlığı kavramayı engelleyenin madde olduğu yönündeki iddialarını tartışırken Gazzâlî bu görüşü kıyas formuna döker:

“Maddenin engel olduğunu kabul ederiz fakat tek engelin madde olduğunu kabul etmeyiz. Bu durumda onların yaptığı kıyas şartlı kıyas şeklini almış olur ve bu da şöyle kurulabilir:

Eğer bu, maddede olsaydı varlığı kavrayamazdı.

Fakat o, maddede değildir.

Öyleyse varlığı kavrar.

<sup>144</sup> a.g.e., s. 73-74, 102.

<sup>145</sup> a.g.e., s. 50.

Bu ise öncülün çelişğinin istisnasıdır. Öncülün çelişğinin istisna edilmesinin ise sonuç vermediğı ittifakla kabul edilir.”<sup>146</sup>

### 2.3. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te Yöntem ve Söylem

*Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazmaktaki amacını dile getiren ifadeleri aslında İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile yürüttüğü tartışmada nasıl bir yöntem izleyeceği ve teknik anlamda yönelttiğı eleştirilerin ölçütlerine dair ipuçlarını da vermektedir. Buna göre Gazzâlî'den farklı olarak onun temel amacı yalnızca onun ileri sürdüğü iddia ve görüşlerin değil, aynı zamanda filozoflardan aktararak tartışma konusu yaptığı görüşlerin de hakikate uygunluk, doğruluk ve doyuruculuk derecesini ortaya çıkarmak olup<sup>147</sup> yürüttüğü tartışma da cedel/mücadele değil münazara niteliğı taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yürüttüğü münazara boyunca dikkate alacağı ölçüt de mantık ilkeleri ve beş sanat olmak durumundadır. Bu çerçevede de onun Gazzâlî *Tehâfüt*'üne ilişkin olarak yaptığı genel değerlendirir şöyledir:

“Amacımız bu kitabın içerdiği burhânî olmayan görüşlerden çoğunun sofistik (safsataya dayalı) olduğunu, en iyilerinin de cedelî (diyalektik) olmaktan öteye gidemediğini ortaya koymaktır. Burhanî görüşler ise diğer madenlere oranla saf altın, kıymetli taşlara oranla hâlis inci durumunda olup çok azdır.”<sup>148</sup>

#### 2.3.1. İbn Rüşd'e Göre Gazzâlî'nin Yöntem ve Söylemi

İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te gerek Gazzâlî'nin gerekse filozofların görüşlerini tartışıp değerlendirirken safsata, cedel ve burhan yöntemini esas aldığına göre burada yapılması gereken de onun bu nitelendirmeleri yaptığı görüşlerden bazı örneklerin sergilenmesi olmalıdır.

---

<sup>146</sup> a.g.e., s. 127.

<sup>147</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s.59.

<sup>148</sup> a.g.e., s. 387.

### 2.3.1.1. Safsata

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflarla giriştiği tartışmada en çok başvurduğu yöntem ve söylem sofistlik kıyas yani safsatadır. Ne var ki İbn Rüşd'ün safsata olarak görüp nitelendirdiği örneklerin hepsini burada zikretme imkânı bulunmadığından onun bu iddia yahut tespiti birkaç misal üzerinden gösterilmekle yetinilecektir.

Âlemin ezeliği konusu tartışılırken birinci meselenin hemen başında filozofların “hâdisin kadîmden çıkması kesinlikle imkânsızdır” önermesi ile başlayan akıl yürütmelerine<sup>149</sup> karşı Gazzâlî'nin ileri sürdüğü itiraz İbn Rüşd'e göre bir safsatadır. Çünkü o, filozofların iddiasını tartışmak yerine kelamcıların bu konudaki görüşlerini gündeme getirerek onların bunu niçin kabule yanaşmadıklarını sormuş ve bunun gerekçelerini isteme yoluna gitmiştir.<sup>150</sup> İbn Rüşd yalnızca Gazzâlî'nin bu tavrının değil, aynı zamanda alternatif yahut antitez olarak ileri sürdüğü görüşü de sofistlik bulur. Zira ortaya çıkma bakımından irade ile fiil arasındaki öncelik, sonralık ve gecikme gibi sorunlar Gazzâlî'nin söylemi ile açıklığa kavuşmamaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'e göre bu tartışma sırasında gündeme gelen “irade”, “ezelî irade”, “fail-fiil ilişkisi” ve “değişme” gibi çok sayıdaki sorun da açıklık kazanmadığı için problem çözümsüz kalmakta; fakat bu karmaşa içinde Gazzâlî filozoflara karşı bir üstünlük sağlamış gibi görünebilmektedir.<sup>151</sup> En önemlisi de İbn Rüşd'ün ısrarla dikkat çektiği gibi aralarında isim ortaklığı dışında hiçbir benzerlik bulunmadığı halde “ezelî irade”nin “hâdis irade” üzerinden tanımlanmaya çalışılması ve tartışmanın da bunun üzerine bina edilmesi ayrıca bir safsata örneği olmaktadır.<sup>152</sup>

Birinci meselede filozofların “eseri bulunması için bütün şartları tamam olan mucibin buna rağmen eseri bulunmadığı takdirde varlığının düşünülmemeyeceğinin aklın bir gereği olduğu” şeklindeki görüşlerini çürütmek için Gazzâlî filozofların Allah'ın ilmi hakkındaki görüşlerine değinerek tartışmayı sürdürür.<sup>153</sup> İbn Rüşd'e

---

<sup>149</sup> a.g.e., s. 17.

<sup>150</sup> a.g.e., s. 17.

<sup>151</sup> a.g.e., s. 19.

<sup>152</sup> a.g.e., s. 20.

<sup>153</sup> a.g.e., s. 19-20.

göre Gazzâlî'nin bu konuda getirdiği deliller son derece zayıf ve temelsizdir. Çünkü Gazzâlî burada konu dışına çıkmakta ve safsata yapmaktadır.<sup>154</sup> Aynı şekilde İbn Rüşd birinci meselenin önemli bir kısmını oluşturan irade sorununu tartışmanın asıl mesele olan “âlemin ezeliyeti”nden sapmaya neden olduğunu iddiâ ederek Gazzâlî'yi bu sorun üzerinden filozoflar ve kelamcılarını çarpıştırdığı için konu dışına çıkmak ve safsata yapmakla suçlar.<sup>155</sup>

Gazzâlî, Eflatun'a atfedilen “nefsin ezeli ve bir olduğu, ancak bedenler itibariyle bölündüğü, bedenden ayrılınca da aslına dönüp birleştiği” şeklindeki görüşüne karşı çıkarken de İbn Rüşd'e göre safsata yapmıştır.<sup>156</sup> Çünkü Gazzâlî'nin nefis gibi ölçülebilir niceliği ve hacmi olmayan bir şeyin bölünemeyeceğini söylemesi<sup>157</sup> kısmen yanlış olduğu gibi, Zeyd ile Amr'ın nefislerinin hakkında kullandığı “aynılık”, “başkalık”, “birlik” ve “çokluk” kavramları kullanıldıkları yere göre anlam kazanan terimler olup bu gibi tartışmalarda hangi anlamda kullanıldıkları netleştirilmelidir. Sözelimi Zeyd ve Amr'ın nefisleri suret yönünden “bir” ve fakat kendisine sahip olanlar yönünden “çok”tur denilebilir. Ayrıca Gazzâlî'nin, bütün bunları bildiği halde başka nedenlerle bilmezmiş gibi davranması başlı başına bir sofist tutum teşkil etmektedir.<sup>158</sup> İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozofların her söylediğine karşı çıkma çabası içine girmesi sağlıklı bir tartışma zemininin oluşmasını ve hakikatin ortaya çıkmasını engellemektedir.<sup>159</sup>

İkinci meselede İbn Rüşd, “Allah'ın fiili, var etmesi ve yok etmesi” gibi hususlarla ilgili olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği itirazın safsataya dayandığı görüşündedir. Çünkü Gazzâlî'nin iddia ettiğinin aksine filozoflar, “yok eden varlık bir şeyi yok ettiğinde, o şeyin yokluğunun gerçekleştiğini inkâr etmezler; ancak, bu yok eden varlığın fiilinin yokluğa salt yokluk olması bakımından değil, fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmesi bakımından iliştiğini” söylerler. O halde yokluğun gerçekleşmesi yahut var olması, yok eden varlığa bağlıdır; yokluk

---

<sup>154</sup> a.g.e., s. 29.

<sup>155</sup> a.g.e., s. 52.

<sup>156</sup> a.g.e., s. 43.

<sup>157</sup> a.g.e., s. 22.

<sup>158</sup> a.g.e., s. 43.

<sup>159</sup> a.g.e., s. 44.

işte bu yönden yok eden varlıkla ilişkilidir. Yoksa var olan bir şey üzerinde fâilin fiilinin bir sonucu olarak yokluğun gerçekleşmesi fâilin bu fiili birincil ve zâtî olarak yapmış olmasını gerektirmez. Hal böyleyken Gazzâlî'nin “yokluk mutlaka yok eden varlığın, yok olan bir şey üzerindeki fiilinin bir sonucu olarak gerçekleşir” demesi İbn Rüşd'e göre bir safsatadan ibaret kalmaktadır.<sup>160</sup>

İbn Rüşd'e göre altıncı meselenin bir bölümünde “*alıcı bir nedeninin bulunması ilk fâilin bir koşulu mudur?*” sorusu üzerinde tartışılırken Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşlerin ve onlara verdiği cevabın bu soru ile hiçbir ilgisinin olmaması nedeniyle bir tür safsata söz konusudur. Çünkü alıcı nedenlerin sonlu olup olmamasının zorunlu olduğunun ileri sürülmesi bu soruyla alakalı değildir.<sup>161</sup>

Yine altıncı meselede Gazzâlî'nin filozoflara göre bilgide bulunan çokluğa ilişkin soruyu bilinenlerin kendilerinde bulunan çokluğa aktarması İbn Rüşd'e göre safsatacıların yapacağı bir iştir; çünkü o, filozofların, özne ve yüklemden oluşan çokluğu reddettikleri gibi bilinenlerden dolayı bilgide ortaya çıkan çokluğu da reddettiklerini sanmıştır.<sup>162</sup>

İbn Rüşd'e göre yedinci meselede Gazzâlî'nin “*nedeni bulunmayan şey salt olumsuzluktur; olumsuzluğun bir nedeni bulunmadığına göre, nasıl olur da onun, varlığının nedeni olan bir koşulu bulunabilir?*” şeklinde ileri sürdüğü görüş safsatadır. Çünkü belirsiz isimler (el-esmâ'el-ma'dûle) yerine geçen ve varlıkları birbirinden ayırmada kullanılan özel olumsuzlukların, olumlu nitelikleri gerektiren birtakım nedenleri ve koşulları bulunduğu gibi, sözü edilen olumsuzluğu gerektiren birtakım nedenleri ve koşulları da bulunmaktadır Dolayısıyla bu anlamda olumlu niteliklerle olumsuz nitelikler arasında bir fark yoktur. Zorunlu varlığın zorunluluğu ise, nedeni bulunmayanın zorunlu bir niteliğidir ve dolayısıyla “*zorunlu varlık*” demekle “*nedensiz*” demek arasında bir fark yoktur. Bu durumda saçmalık yahut safsata İbn Rüşd'e göre filozoflardan değil Gazzâlî'den sâdır olmaktadır.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> a.g.e., s. 166.

<sup>161</sup> a.g.e., s. 375.

<sup>162</sup> a.g.e., s. 398.

<sup>163</sup> a.g.e., s. 450.

Sekizinci meselede Gazzâlî'nin "İlk ilke"nin mâhiyeti, hakikati ve varlığı ile ilgili filozoflara karşı öne sürdüğü görüşler de İbn Rüşd'e göre bir safsatadır. Çünkü Gazzâlî filozofların İlk ilke'nin mâhiyetsiz bir varlığı olduğunu ve varlıksız bir mâhiyetinin bulunduğunu kabul ettiklerini zannederek itirazını bu esâsa dayandırmıştır. Oysa onlar ancak bileşik nesnede bulunan varlığın bu nesnenin özüne eklenmiş bir nitelik olduğuna ve bu niteliğin de yalnızca fâilden çıktığına inanmışlardır. Onlar fâili bulunmayan basit nesnelere konusunda ise, onlarda bulunan bu niteliğin mâhiyete eklenmiş bir şey olmadığı ve varlıktan başka bir mâhiyeti bulunmadığını savunurlar.<sup>164</sup>

İbn Rüşd'e göre on üçüncü meselede Gazzâlî'nin "*Filozoflardan, Allah'ın tümelleri bildiğini söyleyen kimselerin, O'nun bilgisinde türlerin çokluğunu mümkün gördükleri takdirde, pekala bireylerin ve bir tek bireyin çeşitli hallerinin çokluğunu da mümkün görmeleri gerektiği*" şeklinde filozoflara karşı ileri sürdüğü görüş safsataya dayanmaktadır. Çünkü bireyleri bilmek duyular ve hayal gücüyle, tümelleri bilmek ise akılla kavramaktır. Bireylerin ya da onların durumlarının yenilenmesi, kavramanın değişmesi ve çoğalması olmak üzere iki şeyi gerektirir. Türleri ve cinsleri bilmek ise herhangi bir değişikliği gerektirmez. Bu bağlamda tümellik ile tikellik ancak çokluk bakımından ortaklık arzederler.<sup>165</sup>

On beşinci meselede İbn Rüşd, Gazzâlî'nin göğün hareketlerine ait yönler ile ilgili bölümde bir konudan başka bir konuya geçmek suretiyle safsataya dayalı bir görüş ortaya attığını ileri sürer. Çünkü Gazzâlî filozofların göğün hareketlerine ait yönlerin farklılığına neden gösteremedikleri için göğün hareketine de neden gösteremediklerini iddiâ etmiştir. Hâlbuki bu iddiâ İbn Rüşd'e göre dayanaksız ve son derece zayıftır.<sup>166</sup>

İbn Rüşd'e göre onaltıncı meselede rüya ve vahiy sorununu tartışmaya dâhil etmenin anlamı yoktur; çünkü bu yalnızca tartışmanın uzamasına yol açar. Böyle bir yol izlemekse konu dışına çıkmak olup bir safsata yapmaktır.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> a.g.e., s. 471.

<sup>165</sup> a.g.e., s. 550.

<sup>166</sup> a.g.e., s. 586,587.

<sup>167</sup> a.g.e., s. 603.

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin onyedinci meselede ileri sürdüğü hususlar safsataya dayalı birer aldatmacadan ibarettir. Örneğin onun duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenliğin varlığını inkârı bir safsatadır. Çünkü bunu reddeden kimsenin her fiilin mutlaka bir fâili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir.<sup>168</sup>

On üçüncü meselede Gazzâlî'nin, "Filozoflardan türlerin ve cinslerin çeşitli ve ayrı olmalarını gerektiren herhangi bir çokluk ve çeşitlilik olmaksızın, cinsleri ve türleri kuşatan basit bir tek bilgiyi kabul edenlerin, çeşitli bireyleri ve bir tek bireyin çeşitli durumlarını kuşatan bir tek bilginin varlığını da mümkün görmeleri gerekir" biçimindeki sözü İbn Rüşd'e göre, "Türleri ve cinsleri kuşatan bir tek aklın bulunması halinde, çeşitli bireyleri kuşatan basit bir tek cinsin bulunması gerekir" demeye benzer. Oysa böyle bir şey saçmadır, çünkü bilgi sözcüğü Allah ve insan için ortaklaşa kullanılan bir ifadedir.<sup>169</sup>

İbn Rüşd Tabiat Bilimleri kısmının ikinci tartışmasında Gazzâlî'nin filozoflara itiraz olarak ileri sürdüğü "olayların akışının değiştirilmesi ve görme duyusunun kendi özünü görmesi mümkündür" şeklindeki yaklaşımın saçmalığın ve sahtekârlığın son derecesi olduğunu iddia eder.<sup>170</sup>

### 2.3.1.2. Cedel

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Tehâfüt'te filozoflarla tartışırken başvurduğu yollardan birinin de cedel olduğunu belirtir. Çünkü o sıklıkla filozofların belli bir konudaki görüşünün karşısına yine onların bir başka konudaki yaklaşımlarını koymak suretiyle aslında ikisine de iştirak etmediği halde bunlardan birini diğeriyle geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Kaldı ki onun tartışmaya konu yaptığı meseleler çok hassas olup her insanı da ilgilendirmediğinden üst düzeyde ve titizlikle ele alınması gereken meselelerdir; oysa Gazzâlî bu özeni göstermekten çok uzaktır. Onun bu tavrını gösteren örneklerden bazıları şöyledir:

Gazzâlî birinci meselede filozofların "herhangi bir şeyin meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığını" aklî zorunlulukla mı yoksa akıl

---

<sup>168</sup> a.g.e., s. 631.

<sup>169</sup> a.g.e., s. 551.

<sup>170</sup> a.g.e., s. 685.

yürütme ile mi bildiklerini sorgularken, bunun zorunlu olarak bilinmediğine âlemin ezeli bir irade ile yaratıldığını düşünenlerin sayısının çokluğunu delil getirir.<sup>171</sup> Oysa bu İbn Rüşd'e göre inandırıcılığı çok zayıf bir iddiadır. Çünkü bir şeyin kendiliğinden bilinmesinin koşulu onun bütün insanlar tarafından bilinmesi değildir ve bir şeyin bütün insanlarca bilinmesi onun kendiliğinden bilinen bir şey olduğu anlamını taşımaz.<sup>172</sup>

Altıncı meselede İbn Rüşd “Allahın kendi özünü ve başkasını bilmesi” konusundaki tartışmanın bir kitapta yer alması şöyle dursun cedel yoluyla ele alınmasının bile yasaklanmış olduğunu belirtir. Çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması mümkün değildir. Bu yüzden bu konu burhan düzeyinde tartışılmalı ve hiçbir şekilde halka yayılmamalıdır.<sup>173</sup>

Onsekizinci meselede İbn Rüşd filozofların kanıtları ile ilgili olarak bu gibi kanıtların bağlamlarından çıkarıldığı takdirde cedele dayalı kanıtlar olmaktan ileri gitmeyeceğini belirtir ki Gazzâlî bunları farklı bir bağlama taşımak suretiyle cedeli bir tartışma gerçekleştirmiş olmaktadır.<sup>174</sup>

### 2.3.1.3. Çelişiklik

İbn Rüşd birinci meselenin üçüncü tartışmasında Gazzâlî'nin çelişik ve değersiz bir görüş ortaya attığını ileri sürer. Ona göre bu görüş “imkânın kısmen tümel kısmen de tikel olduğu” ve “nefsin dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikellerin tabiatının zihindeki tümelin tabiatıyla aynı olduğu” şeklindeki dayanaktan yoksun iki önermeye dayanır. önermesine ki bu da dayanaksız bir önermedir.<sup>175</sup> Aynı şekilde Eşârîlerden bir grubun “arazların iki anlık bir süresinin bulunmadığını ve onların tözlerde var olmasının tözlerin sürekli varlığa sahip olmasının koşulu olduğunu” söylemesi de İbn Rüşd'e göre bir çelişkidir.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> a.g.e., s. 19.

<sup>172</sup> a.g.e., s. 27.

<sup>173</sup> a.g.e., s. 414.

<sup>174</sup> a.g.e., s. 673.

<sup>175</sup> a.g.e., s. 135.

<sup>176</sup> a.g.e., s. 163.



#### 2.3.1.4. Filozoflardan Yanlış Nakiller Yapmak

İbn Rüşd birinci meselede Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı nefsin gerçek anlamda sonradan yaratılmış olduğunu İbn Sînâ'dan başka hiçbir filozofun ileri sürmediğini belirtir.<sup>177</sup> Ona göre aslında filozofların metafizik hakkındaki görüşlerini ancak onların kitaplarını koymuş oldukları esaslara göre inceleyen, üstün bir yaratılışa ve bilgili bir öğretmene sahip olan kimse kavrayabilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin metafizik meseleleri tartışırken kullandığı yöntem kendisine yakışmamaktadır. Bunun da iki nedeni olabilir. Birincisi Gazzâlî bu konuları doğru bir şekilde anlamış olmakla birlikte gerçek durumlarından saptırmıştır. Bu olasılığı İbn Rüşd Gazzâlî'ye yakıştıramaz. Çünkü bu ancak kötü niyetli kimselerin işidir. İkinci olasılık ise Gazzâlî bu meseleleri doğru bir şekilde kavrayamamış fakat anlamadığı konular üzerinde konuşmak durumunda kalmıştır. İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu niteliğe sahip olamayacak kadar üstün olduğunu belirterek bu ihtimali de eler. Ona göre Gazzâlî tıpkı iyi bir atın tökezlemesi gibi *Tehâfütü'l-Felasife*'yi yazmakla tökezlemiştir. Belki de o bu kitabı zaman ve mekânının bir gereği olarak yazmak durumunda kalmıştır.<sup>178</sup>

Dördüncü meselede İbn Rüşd Gazzâlî'yi filozofların görüşlerini yanlış nakletmekle itham eder. Çünkü filozoflar nedeni bulunmayan ilk ilkenin varlığını Gazzâlî'nin kendilerine mâl ettiği kanıtlarla isbatlamazlar. Ayrıca Allah'ın birliğine ve cisimliliğin İlk İlkeden kaldırılmasına ilişkin delil getirmede de yetersiz kalmamışlardır. Fakat İbn Rüşd bu konuyu açıklamayı erteler yalnızca iddialarıyla yetinir.<sup>179</sup>

Birinci meselenin üçüncü tartışmasında İbn Rüşd'e göre filozoflar adına Gazzâlî'nin verdiği cevap onlara ait değildir. Çünkü bu görüşten Allah'ın fail olmayıp, yalnızca bir şeyin tamamlanmasını sağlayan nedenlerden biri olduğu

---

<sup>177</sup> a.g.e., s. 129.

<sup>178</sup> a.g.e., s. 130.

<sup>179</sup> a.g.e., s. 304.

düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu ise filozofların görüşleri arasında yer almamaktadır. Gazzâlî onlara söylemedikleri bir sözü isnad etmektedir.<sup>180</sup>

İbn Rüşd üçüncü meselede genel Eşârî'leri, dolayısıyla Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini aktarırken çok çirkin ve insanın varlıklar hakkındaki ilk görüşlerine bile benzemeyen bir biçimde ortaya koyarlar. Filozoflardan onların ilkelerine göre geçersiz ve yanlış görüşler naklederler.<sup>181</sup>

Gazzâlî İbn Rüşd'e göre onbirinci meselede filozoflara ait olmayan görüşleri onlara isnad etmektedir. O filozofların "Allah'ın fail olmasının bilgili olmasını gerektirdiğini" söylediklerin aktarmaktadır. İbn Rüşd bunun filozoflarca Gazzâlî'nin ithamını gerektirecek şekilde savunulmadığını ve yanlış anlaşıldığını ayrıntılarıyla açıklar.<sup>182</sup>

Yine aynı meselede İbn Rüşd filozoflardan aktarılan fiilin tabiî ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki sözlerin de onlara ait olmadığını söyler. Çünkü filozoflara göre Allah'ın fiili hiçbir bakımdan tabii olmadığı gibi mutlak anlamda iradî de değildir.<sup>183</sup>

İbn Rüşd'e göre on ikinci meselede Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı "Allahtan çıkan şeyin tabii olarak çıktığı" şeklindeki iddia onlara ait değildir. Çünkü onlar varlıkların Allah'tan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle çıktığını savunurlar.

### 2.3.1.5. Kapalı İfade Kullanmak

İbn Rüşd'e göre on altıncı meselede tartışılan "gök cisimlerinin nefsleri ile insan nefsleri arasındaki ayrılıkların bilinmesi" bütünüyle kapalı bir sorundur. Bu sorun yeri olmadığı halde ele alındığında, tartışma ya ilgisiz ya da doyurucu ve yüzeysel bir biçimde yapılmış yani burada mümkün öncüllerden yararlanılmış olur. dolayısıyla kesin kanıt düzeyine ulaşamaz.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> a.g.e., s. 189.

<sup>181</sup> a.g.e., s. 237.

<sup>182</sup> a.g.e., s. 518.

<sup>183</sup> a.g.e., s. 518.

<sup>184</sup> a.g.e., s. 612.

İbn Rüşd yine tabiat bilimlerinin ikinci meselesinde nefis konusundaki tartışmanın son derece kapalı olduğunu dile getirir. Allah bu konu için ilimde derinleşmiş olan bilginleri seçmiştir. İbn Rüşd bu konuda ayeti delil olarak getirir: “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.”(Zümer,39/42)<sup>185</sup>

### **2.3.1.6. Eksik İtirazda Bulunmak**

İbn Rüşd dördüncü meselede Gazzâlî'nin filozoflara karşı kullandığı yöntemin sadece kuşkuya dayandığını iddia eder. Onun bu kuşkusu da filozofların görüşlerinden bir kısmını başka bir kısmı ile karşı karşıya getirmesinden ve aslında farklı olan görüşleri birbirine benzetmesinden ileri gelmektedir. Böyle bir şüphe ise eksik itiraza sebep olur. Eksiksiz itiraz bir kimsenin kendi görüşüne göre değil, gerçeklere uygun olarak muhatabının görüşlerini geçersiz kılmaya yönelik itirazdır. Dolayısıyla filozofları kendi görüşleri arasındaki tutarsızlıklarla sıkıştırmaya çalışmaktansa hakikat ölçü alındığında tezlerinin değerinin ne olduğunu ortaya koymak daha sağlıklı bir yol olacaktır.<sup>186</sup>

### **2.3.1.7. İbn Sînâ'nın Görüşünü Filozoflara Mâl Etmek**

Üçüncü meselede kozmolojik akıllardan çıkan şeylerle ilgili olarak Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşler İbn Sînâ'ya ait olduğu halde Gazzâlî, bunları diğer filozoflarında paylaştığı izlenimi uyandırmaktan ve İbn Sînâ ile takipçilerinin görüşlerini reddettiği halde sanki bütün filozofların görüşlerini reddediyormuş gibi davranmaktan çekinmemiştir ki bu İbn Rüşd'e göre bilgisizliğin en son derecesidir.<sup>187</sup>

Dördüncü tartışmada Gazzâlî'nin filozofların görüşü olarak naklettiği “sonsuz sayıda nefslerin varlığının mümkün olduğu ve bunun ancak bir durumu bulunan nedenlerde imkânsız olduğu” şeklindeki görüş yalnızca İbn Sînâ'nın dile getirdiği bir görüştür. Filozoflardan hiçbiri böyle bir görüş ileri sürmemişlerdir.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> a.g.e., s. 678.

<sup>186</sup> a.g.e., s. 140.

<sup>187</sup> a.g.e., s. 267.

<sup>188</sup> a.g.e., s. 308.

Beşinci tartışmanın başında Allah'ın birliği hakkında tartışılan delil İbn Rüşd'e göre yalnızca İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bir delil olup Eski filozoflardan hiçbirine ait değildir. Bu kanıt ortak kavramlardan oluşan öncüllerle kurulmuştur. Bundan dolayı bu öncüller bir takım itirazlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bununla birlikte bu delil incelenirse kesin kanıt niteliğindeki sözlere yaklaştığı teslim edilir.<sup>189</sup>

Beşinci meselede İbn Rüşd Gazzâlî'nin konu ile ilgili itirazlarını İbn Sînâ'nın aslında yanlış olan görüşüne karşı sıraladığını iddia eder. Çünkü İbn Sînâ bir şeyin var olması anlamına gelen varlığın mâhiyete eklenmiş bir araz olduğuna inanmıştır.<sup>190</sup>

Onbeşinci meselede Gazzâlî'nin “gök hareketi sayesinde sonsuz sayıda tikel durumları arzular” şeklinde filozoflardan aktardığı görüş İbn Sînâ'ya aittir. İbn Rüşd'e göre bu görüşü filozoflar arasında başka savunan kimse yoktur. Diğer yandan Gazzâlî'nin bu görüşe yaptığı itiraz da yeterlidir.<sup>191</sup>

Onaltıncı meselede Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı gök cisimlerinin birtakım hayalleri edindiği görüşü İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'dan başka hiçbir filozof tarafından savunulmamıştır.<sup>192</sup>

On altıncı meselede Gazzâlî'nin rüya ve vahyin nedeni konusunda filozoflardan aktardığı görüşler yalnızca İbn Sînâ'ya aittir. İbn Rüşd'e göre Eski filozofların görüşleri ise onun görüşlerinden farklıdır.<sup>193</sup>

Tabiat bilimlerinin mukaddimesinde İbn Rüşd mucizeler konusunda eski filozofların hiçbir görüş öne sürmediklerini dile getirir. Çünkü onlara göre bu konular araştırılmalarına ve sorun haline getirilmelerine gerek olmayan şeylerdir. Bu konuda Gazzâlî'nin karşı çıktığı görüşler İbn Sînâ'ya aittir.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> a.g.e., s. 329.

<sup>190</sup> a.g.e., s. 342.

<sup>191</sup> a.g.e., s. 582.

<sup>192</sup> a.g.e., s. 596.

<sup>193</sup> a.g.e., s. 603.

<sup>194</sup> a.g.e., s. 624.

### 2.3.2. Tehâfütü'l-felâsife Bağlamında Filozofların Yöntem ve Söylemi

Yukarıda da değinildiği gibi Tehâfütü't-Tehâfüt'ü yazmaktaki amacının sadece hakikati ortaya çıkarmak, filozofların ve Gazzâlî'nin görüşlerinin doğruluk ve doyuruculuk derecesini göstermek şeklinde dile getiren İbn Rüşd anılan eserinde yalnızca Gazzâlî'yi değil, aynı zamanda filozofları ve İbn Sînâ'yı da eleştirmiştir. Ona göre filozofların Gazzâlî tarafından tartışma konusu yapılan görüşleri arasında safсата niteliği taşıyanlar olduğu gibi cedel düzeyinde bulunanlar da vardır ki aşağıda bunlara ilişkin bazı örnekler verilmekle yetinilecektir.

#### 2.3.2.1. Safсата

Birinci meselenin hemen başındaki filozofların “hâdisin kadîmden çıkması kesinlikle imkânsızdır” önermesi ile başlayan akıl yürütmeleri İbn Rüşd'e göre safсата niteliğinde bir yaklaşımdır. İbn Rüşd “mümkün” ve “imkan” kavramlarının çok anlamlılığı üzerinde durur ve “fail”deki imkânla “münfail”deki imkân durumlarının farklı olduğunu hatırlatarak filozofları bu kavramın sınırlarını tam belirlememekle ve net bir tanımını yapmamakla itham eder. Ayrıca İbn Rüşd'e göre kadîmden hem “özü bakımından kadîm” hem de “başkası dolayısıyla kadîm” anlaşılır . Değişmelere gelince, kimilerine göre, bazı değişmelerin kadîm olanda bulunması mümkündür.<sup>195</sup> Yine failin “doğal fail” mi yoksa “iradeli fail” mi olduğu meselesi açıkta kalmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd burada filozofları hem “eski filozofların” bu kavramlar ve konular hakkındaki görüşlerini tetkik etmedikleri hem de söz konusu sorunları derinlemesine ve tek tek incelemeyen akıl yürütmelerini oluşturduklarını iddia eder. Dolayısıyla filozoflar burada “birçok sorunu bir tek sorun olarak ele almak” hatasını yaparak yedi safساتadan en yaygın olanına düşmüşlerdir.<sup>196</sup>

Gazzâlî dokuzuncu meselede, filozofların “özü dolayısıyla zorunlu varlığın” bir cisim olamayacağı konusunda kanıtları bulunmadığını, çünkü özü dolayısıyla zorunlu varlığın “etkin bir nedeni bulunmayan” anlamına geldiğini söylemektedir.

---

<sup>195</sup> a.g.e., s. 17.

<sup>196</sup> a.g.e., s. 18.

Dolayısıyla onların, birleştiricisi bulunmayan öncesiz bir bileşiğin varlığı kabul edildiği takdirde etkin nedeni bulunmayan bir cismin varlığını neden inkar ettiklerini sormaktadır. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin bu itirazı filozofların ancak safsataya dayalı birtakım görüşlerle kendisinden kurtulabilecekleri geçerli bir itirazdır. Aslında ona göre Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozoflara veya İbn Sina'ya ve filozofların da kendisine karşı ileri sürmüş oldukları görüşlerin hepsi terimlerin çift anlamlı olarak kullanılmasından doğan safsataya dayalı görüşlerdir.<sup>197</sup>

### 2.3.2.2. Cedel

İbn Rüşd'e göre filozofların “ezeli olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir” önermesi ile başlayan akıl yürütmeleri cedelin en büyük ölçüde kullanıldığı bir görüştür ve burhan düzeyine ulaşmamıştır. Çünkü onun öncülleri genel fikirlerden oluşmaktadır, başka bir deyişle bu öncüllerin yüklemeleri konularının zâtî nitelikleri değildir.<sup>198</sup>

Üçüncü meselede “fâil” kavramının mecâzî anlamı ve hakîkî anlamı hakkında Arapların kullanımlarının tartışıldığı bölümde İbn Rüşd filozofların cedeli kullandıklarını söyler. Çünkü Araplar, bir şey üzerinde etkisi olan kimseye, seçme gücü bulunmasa da mecâzî anlamda değil hakîkî anlamda fâil derler. Bu ise filozofların bu konuda söylediklerini geçersiz kılar. Dolayısıyla onların söylediklerinin hiçbir cevap değeri bulunmamaktadır.<sup>199</sup>

Üçüncü meselede İbn Rüşd eski filozoflarında âlemin ilk ilkesini kendilerinin kesin kanıtlama yolu sandıkları cedel yoluyla araştırdıklarını ve böylece “birden ancak bir çıkar” biçimindeki hüküm üzerinde birleştiklerini söyler.<sup>200</sup>

İbn Rüşd üçüncü meselede filozofların “birden ancak bir çıkar” sözleriyle “İlk birden kendisinde çokluk bulunan bir şey çıkar” sözlerinin çelişik olduğunu söyler. Ancak onlar ilk nedendeki çokluğun her birinin ilk olduğunu da söyleyebilirlerdi. Bu durumda onların ilklerin çok olduğunu kabul etmeleri gerekirdi. İbn Rüşd bu durumu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nasıl fark etmediklerine çok şaşırır.

---

<sup>197</sup> a.g.e., s. 478.

<sup>198</sup> a.g.e., s. 16.

<sup>199</sup> a.g.e., s. 187.

<sup>200</sup> a.g.e., s. 207.

Çünkü ona göre bu tür boş şeyleri ilk söyleyenler onlardır.<sup>201</sup> Bu konuda onların delilleri boş ve kelamcılarinkinden daha zayıftır. Görüşleri cedele dayanmakta olup hatabî doyuruculuk derecesinde dahi değildir. Bu nedenle Gazzâlî'nin onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını söylemesinde haklılık payı vardır.<sup>202</sup>

İbn Rüşd'e göre birinci meselede Gazzâlî'nin âlemin sonradan var olmasıyla ilgili olarak kelamcılardan aktarmış olduğu kanıtlar kesinlik (el-yakin) derecesine ulaşamadığı gibi burhan (kesin kanıt) düzeyine de ulaşamaz. Aynı şekilde ona göre Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felâsife*'de filozoflardan aktardığı kanıtlar da burhan derecesinde değildir.<sup>203</sup>

Birinci meselenin ikinci tartışmasında Allah'ın âleme olan önceliğinin zaman bakımından mı yoksa nedensellik bakımından mı olduğunun tartışıldığı bölümde filozoflar kişi ile gölgesi ve yapı ustası ile gölgesini analogisini kullanırlar. İbn Rüşd'e göre bu kanıtlamalar burhan derecesine ulaşamamıştır.<sup>204</sup> Çünkü Allah hakkında zaman söz konusu edilemez. Buna göre kadîmi, âlemlerle kıyaslamak sûretiyle onların aynı anda birlikte olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik bakımından Allah'ın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü kadîm için zamanda bulunmak söz konusu olmadığı halde âlem için söz konusudur.<sup>205</sup>

İbn Rüşd ikinci meselede Galen'den nakledilen güneşin küçülmediğine ilişkin sözün yaygın bir söz olduğunu ve kesinlik ifade eden zorunlu önermelerin dışında kaldığını iddia etmektedir. Bu öncüllerin nitelikleri “Kitabu'l-Burhan” (Analitica Posteriora) isimli kitapta açıklanmıştır.<sup>206</sup> Ayrıca Galen'in bu görüşünü “eğer güneş küçülseydi” diye başlayarak saçmaya indirgeme yöntemi ile eleştirerek bu görüşün âlemde var olan ilahî düzenin bozulması sonucunu akla getirebileceğini belirtir.<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup> a.g.e., s. 275.

<sup>202</sup> a.g.e., s. 276.

<sup>203</sup> a.g.e., s. 36

<sup>204</sup> a.g.e., s. 82.

<sup>205</sup> a.g.e., s. 83.

<sup>206</sup> a.g.e., s. 151.

<sup>207</sup> a.g.e., s. 153.

İbn Rüşd altıncı meselede kullanılan terminoloji ve yöntemle kesin denilebilecek bir sonuca ulaşamayacağını iddia eder. Çünkü “özü dolayısıyla zorunlu olan varlık” deyimiyle “özünden dolayı mümkün, başkası dolayısıyla zorunlu” deyiminde ve bunlara eklenen öteki öncüllerde isim bakımından bir ortaklık söz konusudur.<sup>208</sup>

### 2.3.2.3. Anlamsız ve Zayıf Öncüllere Dayanmak

İbn Rüşd birinci meselede İbn Sînâ hariç bütün filozofların fiil halinde mevcut olan sonsuzun, ister cisim olsun ister olmasın varlığını imkânsız gördüklerini iddia eder Çünkü aksi halde sonlunun sonsuzdan daha fazla olduğunu söylemek gerekecektir. Dolayısıyla bu görüş boş bir inançtan ibârettir.<sup>209</sup> Belki de İbn Sînâ halkın nefis konusunda duymaya alışkın olduğu sözleri söylemekle onları ikna etmeye çalıştığı için böyle söylemektedir; fakat bu iknâ güvü az olan bir sözdür.<sup>210</sup>

Birinci meselede filozoflar âlemin ezeliği sorununda öncelik ve sonralığın alt ve üst kavramları gündeme getirilerek tartışılmasının uygun olmadığını iddia ederler. Çünkü alt ve üst kavramları görecelidir. Bu nedenle hayal gücünün doğurduğu bir sonsuzca gidiş söz konusu olmaktadır. Oysa önce ve sonra ile ilgili olan sonsuzca gidiş, hayal gücünden doğan bir sonuç değildir. Çünkü burada bir görecelik söz konusu olmayıp yalnızca aklî bir kavram söz konusudur. İbn Rüşd ise filozofların bu iddialarının son derece zayıf olduğunu öne sürer.<sup>211</sup>

İbn Rüşd’e göre birinci meselenin dördüncü tartışmasında Gazzâlî’nin imkânsızlıkla ilgili tartışmada kullandığı argümanlar boş sözlerden ibarettir.<sup>212</sup>

İbn Rüşd Tabiat Bilimlerinin ikinci tartışmasında Gazzâlî’nin filozoflardan “eğer akıl cisimlerde bulunsaydı, kavraması sırasında içinde bulunduğu cismi kavradı” şeklinde aktardığı sözlerin aptalca ileri sürülmüş boş sözler olduğunu ve aslında filozoflara ait olmadığını iddia eder. Çünkü bir şeyin varlığını kavrayan

---

<sup>208</sup> a.g.e., s. 378.

<sup>209</sup> a.g.e., s. 40.

<sup>210</sup> a.g.e., s. 41.

<sup>211</sup> a.g.e., s. 98.

<sup>212</sup> a.g.e., s. 136.



herkes o şeyi tanımla kavradığı takdirde ancak böyle bir şey söz konusu olabilir. Oysa durum böyle değildir.<sup>213</sup>

İkinci meselede filozoflar âlemin hâdisliği kabul edilse bile âlemin yok edilebileceğini söylemenin bir anlamının olmadığını isbat için filozofların insan nefsinin hâdisliğini kabul etmelerine rağmen onun yok edilemeyeceğini iddia ettiklerini delil getirirler. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'ya ait olan bu görüş anlamsızdır.<sup>214</sup>

İbn Rüşd'e göre filozoflar Aristoteles'in "birden ancak bir çıkar" ilkesini yanlış anlamışlardır. Fârâbî, İbn Sînâ ve takipçileri Aristoteles'in görüşlerini zannî olacak bir biçimde değiştirmişlerdir. Eski filozofların görüşleri hakkında bir takım asılsız fikirler uydurmuşlardır. Dolayısıyla "burhan"a ulaşmak için bizzat Aristoteles'in kendi eserlerini okumak gerekmektedir.<sup>215</sup>

### 2.3.3. İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve Filozoflara Hak Vermesi

İbn Rüşd kendi ilim zihniyeti ve yöntem ilkeleri gereğince eserinin başında vadettiği üzere yeri geldiğinde gerek Gazzâlî'nin gerekse filozofların görüşlerinin doğru ve doyurucu olduğunu açık yüreklilikle dile getirmekten geri durmamıştır. Aşağıda bunun bazı örnekleri yer almaktadır.

Üçüncü meselede İbn Rüşd İlk İlke'nin tek olduğu noktasında filozofların ittifak ettiklerini fakat bu konuda kuşku duyanlara karşı üç farklı cevap verdiklerini dile getirir. Birinci grup çokluğun ancak ilk maddeden ileri geldiğini belirtirler ki bu görüşü savunanlar Anaksagoras ve takipçileridir. İkinci grup ise çokluğun ancak aletlerin çokluğundan ileri geldiğini ileri sürerler. Eflatun ve takipçileri ise çokluğun ancak bir takım araçlardan doğduğunu iddia ederler. İbn Rüşd'e göre en doyurucu görüş Eflatun'un görüşüdür.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> a.g.e., s. 690.

<sup>214</sup> a.g.e., s. 165.

<sup>215</sup> a.g.e., s. 212.

<sup>216</sup> a.g.e., s. 208.

Üçüncü meselede İbn Rüşd, filozofların âlemle ilgili görüşleri incelenirken onları bu şekilde düşünmeye iten sebeplerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Ona göre bu sebepler incelendiğinde bunların en az İslâm kelamcılarında Mûtezile, Eş‘âriyye’nin ilk ilke hakkındaki görüşlerini doğuran nedenler kadar doyurucu olduğu görülecektir.<sup>217</sup>

İbn Rüşd on birinci meselede Gazzâlî’nin tartışmaya hazırlık olması bakımından konu ile ilgili kelamcılardan naklettiği görüşün ilk bakışta filozoflarınkinden daha doyurucu olduğunu söyler. Fakat bu görüş ayrıntılı olarak incelendiğinde onların Tanrı’yı kadîm bir insan haline soktukları anlaşılır. Çünkü onlar âlemi insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde meydana gelen sanat eserlerine benzetmişlerdir.<sup>218</sup>

On altıncı meselede İbn Rüşd filozofların “gökcisimlerinin tikel hayallerle tümel hayaller arasında aracı olan hayalleri edindiği” şeklindeki sözlerinin doyurucu olduğunu söyler.

---

<sup>217</sup> a.g.e., s. 249.

<sup>218</sup> a.g.e., s. 504.

### 3. TEHÂFÜTLERİN YÖNTEM BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

#### 3.1. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin Yöntemi Üzerine

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki yönteminin alt yapısını hazırlayan onun karakteri ile ilgili iki temel vasıf vardır. Bunlardan birincisi “bir şeyin hakikatini anlamaya yönelik iştıyakı” diğeri ise “sorumluluk bilinci”dir. Birinci vasıf onun bir çok ilimle irtibatlı hale gelmesini ve nihayetinde bu ilimlerde derinleşmesini mümkün kılmıştır. Çünkü ilgilendiği alanların hemen hepsine karşı getirdiği eleştirilerin meşruiyetini, kendisinin bu alanlardaki uzmanların bilgisiyle yarışabilecek derecede vukûfiyet kesbetmesine borçludur. “Sorumluluk bilinci” ise ilgilendiği alanların tehlikelerinden diğeri insanların korunabilmesini sağlamak noktasında gösterdiği gayret söz konusu olduğunda kendini göstermektedir.

Gazzâlî fıkıh, kelim ve tasavvuf başta olmak üzere dinî ilimlerin etkin bir şekilde okutulup bilindiği ve felsefenin her alanında çok önemli simaların yetişip kalıcı eserler verdiği altın çağın akabinde yaşamış, itikâdî alanda heretik akımların yaygınlık ve güç kazanarak dinî, siyasî ve ictimâî bir tehdit halini almasına şahit olmuştur. Bir çok ilimle meşgul olmanın vermiş olduğu zihinsel kıvraklık ve esneklik, kesinlik arayışı söz konusu olduğunda yerini şüpheye bırakacaktı. Onun yönteminin temelinde şüphenin yatması tesadüfî değildir. Çünkü siyasi anlamda son derece karışık ve entelektüel-kültürel ortam açısından oldukça karmaşık bir zaman diliminde gençliğini yaşamış olması bunu kaçınılmaz kılmıştır. Ayrıca şüphe, sahip olduğu “tahkik” hassasiyetinin de doğurduğu bir yöntemdir. Sonucunun kendi zannına uygun çıkması ihtimalinin yüksek olduğu meselelerde bile onun araştırmadaki bu yönteminden hiçbir zaman vazgeçmediği görülüyor. Taraftarı olduğu bir disipline bile eleştirel ve dolayısıyla şüphe ile yaklaşmak onda bir ilim ahlâkı olarak kendini gösterir. Örneğin kelamcılarla itikadî meselelerde aynı fikirde olması onlara yöntemle ilgili eleştiriler getirmesine mânî olmamış, aksine hasım telakkî ettiği “Felâsife”nin yöntemi olan mantık ile bu disiplini takviye edebilmiştir. Yine hakikate ulaşmada yöntemlerini benimsediği sūfîlerin panteizme varan görüşlerini tenkit etmekten de geri kalmamıştır.

Gazzâlî'nin şüpheli tavrının gelişmesinde seleflerinin etkisinden söz edilebilir. Eş'ârîlerin atomculuk sistemi, cevher ve araz müstesna tüm kategorilerin salt sübjektivitelere indirgenmesi suretiyle fiilen bir şüphelilik formuna ulaşmıştı. Daha önce Nazzâm (ö.231/845) gibi Mu'tezilîler şüphe prensibini her türlü bilginin başlangıcı olarak belirlemişlerdi. Fakat bunun bir ilmî prensip olarak kendini göstermesi ancak Gazzâlî ile birlikte kendini göstermiştir.<sup>219</sup>

Gazzâlî'nin bu şüpheli tavrını *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların bütün öncül ve akıl yürütmelerine karşı takındığını görürüz. Hatta onun bu tavrını, haklılığı kendisi için ispat edilmiş bir şüphe olarak değerlendirmek mümkündür. Yani onun *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazarkenki ruh hali şüpheler içinde bir zihinsel yapıyı yansıtmaz. Gazzâlî'nin filozoflarla ilgili şüpheleri muhkem hale gelmiştir ve o, bunu onlara karşı adeta bir savaş başlatmak için yeter sebep saymıştır. O, filozofların fikirlerini ikiye ayırır: Kabul edilmesi mümkün olanlar ve inanılması doğru olmayanlar. Gazzâlî birinci kısmın filozofların kendi ilkeleri ile çeliştiğini, ikinci kısmın ise yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>220</sup>

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki söylemini ve tartışma tarzını belirleyen temel unsur onun kelamcı kişiliğidir. Kelamın temelinde İslâm akidesini, ona yönelik saldırılara ve muhtemel tehlikelere karşı koruma güdüsü oluşu ile onun aynı amaca hizmet eden bu eseri kaleme alışı, bu durumun bir işareti sayılmak gerekir. Onun kendisinden çok etkilendiği hocası Cüveynî, Eş'ârî'nin kendisinden sonraki Eş'ârî kelamcılar silsilesinin dördüncü halkasıydı ve Gazzâlî'nin nazariyede, akıl yürütmede ve ilmî münakaşalardaki becerisiyle diğer talebeleri arasında farklılaştığını düşünmekteydi. Dolayısıyla Gazzâlî'nin filozoflara karşı hücumunu bir kelamcı refleksi ve dikkatiyle gerçekleştirdiği ileri sürülebilir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de meseleleri üç adımda inceleyen bir yöntem uygulamıştır. Öncelikle filozofların görüşlerini nakletmek, ikinci olarak anlaşılmasını sağlamak, üçüncü olarak da ne gibi çirkinliklere yok açtığını açıklamak.<sup>221</sup> Dolayısıyla filozofların meselelerle ilgili iddiaları ve görüşleri

<sup>219</sup> M. Said Şeyh, "Gazzâlî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 212.

<sup>220</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 96.

<sup>221</sup> a.g.e., s. 137.

sarâhaten aktarıldıktan sonra onların bunu delillendirdikleri belirlenir ve bunlar çürütülmeye çalışılır. Tartışma sürerken de bu görüşlerinin gerektirdiği sonuçlardan dine aykırı olanlar varsa bunlar ortaya konulur. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi filozoflara güveni sarsmak açısından onların son tahlilde dinin naslarıyla paralel olan görüşlerinde dahi onların ispat yöntemlerine karşı çıkılarak kendi ilkeleri ile çeliştikleri yerler bulunduğu öne sürülür. Bu da göstermektedir ki Gazzâlî'nin bu kitapta izlediği yol hakikatin ortaya çıkmasına yönelik bir münazara yürütmek olmadığı gibi, sadece yanlış ve sapkın fikirlere karşı çıkmak da değildir.<sup>222</sup> Metafizik esaslara taalluk eden meseleleri çürütmekle yetinmek yerine o, bu fikirlerin sudur ettiği kaynağı itibarsızlaştırmayı daha yeğ tutmuştur.

*Tehâfütü'l-Felâsife* aslında bir polemik kitabıdır ve genel olarak da diyalog üslubunda kaleme alınmıştır. Meselelerin işlenişi şekle yönelik bazı değişikliklerle bir diyalog formuna sokulabilir. Filozofların görüşlerini ortaya koyarken, yani nâkil konumundayken kullandığı malzeme filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın eserlerinden devşirilmiş olmakla birlikte öyle bir üslupla sunulur ki okuyucu ya Gazzâlî'nin monoloğuna ya da hayâlî bir kişiyle olan diyaloguna şahitlik ettiğini düşünebilir.

Tabîî olarak kitapta varılacak olan sonuç baştan bellidir, çünkü tartışma buna göre tesis edilmiştir. Bu çerçevede kendi yönelttiği itirazlara karşı filozofların savunmalarını onlar adına yine Gazzâlî yapar. Filozofların bu fikirlere sahip çıkacakları konusunda uzlaşım olduğu varsayılsa bile Gazzâlî'nin iddiâ ve ithamlarına kitaptaki tarzda ve o tip argümanlarla mı cevap verecekleri tartışmalıdır. Yani İbn Sînâ'nın Gazzâlî ile karşılıklı yapacağı bir tartışmanın bu kitaptakiyle ne kadar örtüşeceği hatta benzeşeceği merak konusudur.

Tartışmalar üslup ve şekil açısından Eflatun'un kaleme aldığı diyaloglarla karşılaştırılabilir. Aynı şekilde o da varacağı sonucu önceden tespit ettiği halde diyaloglarında ortak olarak farklı kişilere farklı görüşleri söylettirir. Bunu istediği şekilde dizayn eder, fikirlerin yerlerini ve neye karşılık olarak söyleneceğini belirler,

---

<sup>222</sup> Bu konuda bir örnek için bkz. Filozofların alemin Yaratıcı'sının varlığını ispat etme konusunda âciz kaldıklarının açıklanmasına ayrılmış dördüncü mesele: **a.g.e.**, s. 79.

ki bu okuyucu açısından son derece önemlidir. Neticede ise okuyucu, kendini yazarın götürmek istediği yerde bulur.<sup>223</sup>

*Tehâfütü'l-Felâsife*'nin diğer kelim kitaplarında filozoflara yöneltilen eleştirilerden farkı ise konuların sistematik olarak ele alınmış olması ve Gazzâlî'nin bu tartışmada yer yer filozoflardan öğrendiği yöntem olan mantığı kullanmasıdır. Gazzâlî tartışmada filozofların akıl yürütmelerine ve kanıtlarına kıyasın formu ile ilgili bir eleştiride neredeyse hiç bulunmaz. Daha çok içerikle ilgi itirazlarla filozoflara saldırır. Mantık terimlerini kullanarak tartıştığı nadir yerlerde de okuyucuyu *Mi'yâru'l-ilm* isimli kitabına yönlendirir.<sup>224</sup> Mantığın kitap boyunca karşımıza, en azından zahiren, ender olarak çıkması bu ilmin tartışmada nasıl kullanıldığına ilişkin bir soru işareti doğurmaktadır. Çünkü önsözü okuyan bir okuyucunun kitaptan beklentisi tartışmanın filozofların görüşlerinin işaret edilecek ve açıklanacak olan mantık kurallarına uygun olmadığına yönelik bir delillendirme üzerine oturacağına yönelik olacaktır. Fakat Gazzâlî'nin akıl yürütmelerindeki mantığa uygun yapının ve tutarlılık dikkatinin dışında tartışmanın yönteminde mantığın belirleyiciliği açıkta kalmaktadır. Yine de kitabın düzenlenişi, eleştirilerin sistematikliği ve delillendirmelerin kıyas formuna çevrilebilir olması hem *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi diğer kelâmî tartışmalardan ayırmakta hem de müellifinin mantığa verdiği önemi göstermek için yeterli bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin filozoflara karşı itirazlarının konusunu, ona göre İslâm filozoflarının dinin Kur'an'da beyan edilen esaslarına felsefî bir mazeret ortaya koymadan karşı çıktıkları noktalar oluşturmaktadır. Gazzâlîye göre dinde ortaya konulmuş olan her şey mantıkî bir zorunlulukla çürütülmedikçe doğrudur ve kaldı ki bunu yapmak da imkânsızdır. Felsefe ise tezlerini mantıkî bir zorunlulukla ispatlamaya mecburdur; aksi takdirde onlara itibar edilmez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin filozoflardan istediği ya kendi tezlerini mantık yoluyla ispat etmek ya da dinin ortaya koyduklarını yine mantık yoluyla çürütmektir. Burada ortaya çıkan tutum özellikle metafizik söz konusu olduğunda filozofların ve dinin aksiyomlarının referans

---

<sup>223</sup> Platon diyaloglarında takip edilen yöntem için bkz. Ahmet Emre Dağtaşoğlu, **Platon'da Yöntem Sorunu**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

<sup>224</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 127.

noktalarını aklî ve mantıkî kesinlik derecesinin belirlediğidir. Bu bağlamda ise Gazzâlî'nin hangi tarafın lehine tavır alacağı açıktır. Neticede onun söylediği şudur: “Metafizik alanda dinin söyledikleri akıl ve mantık yoluyla yanlışılanamaz, filozofların iddiaları ise ispatlanamaz.”

Gazzâlî filozofları itibarsızlaştırmak için onlara hasmâne bir şekilde saldırır. Kendi ifadesiyle, güçlü ve zayıf bütün delilleri onların aleyhine kullanır, herhangi bir iddialarına karşı getirebileceği bütün itirazları zikreder. Bu ise yapılan tartışmanın bir münazara değil cedel/mücâdele olmasını sağlayan bir tutumdur. Çünkü maksat hakikatin ortaya çıkması değil filozofların susturulmasıdır.

Gazzâlî filozofların görüşlerini sapkın fikirler olarak görür. Onların görüşleri İslâm düşüncesi açısından nevzuhûr olup Ehl-i Sünnet “ortodoksi”si karşısında “heterodoksi”yi temsil eder. Dolayısıyla asıl olan Ehl-i Sünnet'in özellikle de Eş'ariyye'nin itikatlarıdır. Belki bu nedenden dolayı Gazzâlî kitabın en merkezî tartışmalarına başlarken, özel yönteminin bir unsuru olarak beyan ettiğinin aksine filozofların görüşlerini ortaya koyduktan sonra, onların öncüllerini men' edecek yerde bir tez ortaya koyup bu teze neden itiraz ettiklerini sorar. Münazarada yapılmaması gerekli olan bu davranış “gasp” olarak değerlendirilir.<sup>225</sup> Bu tavır filozofların fikirlerini “ne ise o” olmaları bakımından değil, dinin Eş'arî yorumuna göre mevkileri bakımından tartışmak demek olur ki en azından bu kitabın iddia ve amaçlarına uygun düşmemektedir.

Gazzâlî'nin “âlemin ezeliliği” gibi *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ana meselelerinin çözümünün mümkün olmadığını farkında olduğu söylenebilir. Çünkü bu kitapta o, bu meseleler konusundaki kelamcılarının görüşlerinin ispatına hiç girmemiştir.

Yalnızca filozofların delilleri ve akıl yürütmelerine bakıldığında onların tezlerinin makul bir şekilde ortaya konulduğu düşünülebilir. Fakat Gazzâlî'nin tartışmacı üslubu ve şüphe uyandıracak mantıkî düşünme tarzı o kadar baskındır ki onun atmosferinden kurtulmak son derece güçtür.

Gazzâlî'ye göre filozofların metafizikle ilgili görüşleri sistemin diğer parçaları ile çelişmektedir ve mantık açısından yanlıştır. Onların tezlerinin dayanağı

---

<sup>225</sup> *Âdâb-ı Sedât*, s. 118-121.

yoktur; zira ne akıl yürütme ile tezlerini ispatlayabilirler ne de görüşlerinin zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürebilirler. Çünkü İslâm filozofları dogmatik olarak Aristo'nun öncüllerini kabul etmektedirler ve bunu nazârî olarak ispatlamaktan da acizdirler. Tartışma bu ön kabullerin şekillendirdiği bir zeminde kurulduğu için meseleler hep zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları eksenine çekilir. Kitap boyunca her meselede Gazzâlî'nin bu terimleri kullanarak filozofları sorguladığı ve reddettiği görülmektedir.

Gazzâlî'nin yine kitabının başında belirttiği halde tartışmalarda diğer kelimelerden alacağını söylediği desteğin metinde takip edilmesi de ayrı bir tartışma konusudur. Yalnızca birkaç yerde kelam mezheplerine atıf yapılmış olması kayda değer bir yararlanmanın olmadığı izlenimi vermektedir; fakat filozoflara karşı "hasımlarınız..... derse..." şeklindeki sorgulamalar zımnî olarak Gazzâlî'nin Eş'ârî'lik dışında girişte zikrettiği diğer kelam fırkalarının görüşlerin az da olsa destek aldığı iddiasını destekleyebilir. Bunun anlaşılabilmesi için Gazzâlî'nin bu tartışmada kullandığı itirazların içerikleri ile çeşitli kelam fırkalarının görüşlerinin karşılaştırıldığı özel bir çalışmanın yapılması yararlı olacaktır.

### **3.2. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün Yöntemi Üzerine**

*Tehâfütü't-tehâfüt*'ün önemli bir kısmı *Tehâfütü'l-Felâsife*'den birebir yapılan alıntılardan oluşmaktadır ki İbn Rüşd bunu yaparak konunun okuyucu tarafından olduğu gibi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Daha sonra da bu alıntı üzerinden açıklama ve eleştirilerini dile getirir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sindeki tartışmanın her iki tarafı da İbn Rüşd'ün muhatabı durumundadır ve o hem Gazzâlî'yi hem de filozofları tenkit etmektedir. Fakat İbn Rüşd yalnız tenkitle yetinmez; tartışılan konuda ilgili tarafların kendisine göre yanlışlarını ve doğrularını tespit ettikten sonra, kendi görüş, tercih ve tezlerini de ortaya koyar. Dolayısıyla *Tehâfütü't-tehâfüt* yer yer polemiğe varan tartışmalara rastlanmakla birlikte esas itibariyle bir münazara hatta bir burhan kitabı niteliği gösterir. İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünü Gazzâlî'ninkinden ayıran temel farklılıklardan birisi budur.

Gazzâlî'nin ne *Makâsîdü'l-Felâsife*'si ne de *Tehâfütü'l-Felâsife*'si üzerinden metafizikle ilgili kendi düşüncesi takip edilebildiği halde İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü için



durum farklıdır. İbn Rüşd *Tehâfüt*'ü onun felsefî görüşlerine ulaşmak için de bulunmaz bir kaynak sayılabilir. Çünkü Gazzâlî bu eserlerinin birincisinde filozofların görüşlerini özetlerken diğerinde ise yalnızca onların tezlerinin tutarsızlıklarını göstermeye ve onları itibarsızlaştırmaya çalışır.

İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünde analiz, eleştiri, karşılaştırma, fikir beyan etme ve hüküm verme şeklinde adımları belirlenebilecek bir yöntem izlemektedir. Öncelikle konu ile ilgili filozofların ve Gazzâlî'nin görüşleri tespit edilir ve analizi yapılır. Bu analiz daha sonraki eleştiri ile kaynaşmış bir şekilde ele alınan görüşün öncüllerinin değeri ve burhânî delile göre durumlarının belirlenmesi ile kendini gösterir. Gerektiğinde bu konudaki İslâm düşüncesi içerisinde veya Antik Yunan'da ortaya çıkmış görüşler karşılaştırılarak konu bütün vecheleri ile ortaya konulur. İbn Rüşd kendi fikirlerini de beyan ederek mesele ile ilgili hükmünü verir. Bu niteliği ile *Tehâfütü't-tehâfüt* adeta sonraki dönemlerde yazılan "muhâkemât" literatürünün bir öncüsü konumundadır. Zira aynı zamanda nazari ve ameli alanda yetkin bir hukukçu ve kadı olan İbn Rüşd'ün bu misyonu *Tehâfüt*'te, tartışmanın tarafları arasındaki ihtilafı çözme yükümlülüğü altındaki bir hâkim-hakîm/kadı-filozof olarak tezahür etmektedir: O, önce tarafları konuşturur/dinler, delillerini karşılaştırır, kanun ve kuralları hatırlatır ve hükmünü verir.

İkinci bölümde örnekleri verildiği üzere İbn Rüşd'ün eleştirideki temel kriteri mantık ve özellikle de istidlalde öncüllerin niteliğinin belirleyici olduğu beş sanattır. Metafizikte burhandan başka bir yöntemin kullanılamayacağını belirten İbn Rüşd cedelin bile başka bilimlerin aksine metafizikte iş görmeyeceği kanaatindedir.<sup>226</sup> Ona göre metafiziğin yöntemi olan burhan "eski filozoflar"ın özellikle de Aristo'nun kitaplarında mevcuttur.<sup>227</sup> İslâm dünyasında ne İbn Sînâ ne diğer Meşşâîler ne de Gazzâlî onların metafizikte ulaştıkları kesinlik derecesine ulaşabilmiştir.<sup>228</sup>

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin yöntemine getirdiği eleştiriler *Tehâfüt*'ler karşılıklı okunduğunda hem daha anlaşılır hale gelmekte hem de farklı sorulara yol açmaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazma amacı hakkında İbn Rüşd'ün getirdiği

---

<sup>226</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 241.

<sup>227</sup> a.g.e., s. 376.

<sup>228</sup> a.g.e., s. 484.

eleştirisi, onun bu kitaptaki amacının gerçeği bilmek olmayıp, yalnızca filozofların iddialarının geçersizliğini ortaya koymak şeklindedir<sup>229</sup> ki o, bu gayeyi Gazzâlî'ye yakıştıramaz. İbn Rüş'ün bu eleştirisi *Tehâfüt* özelinde geçerli olsa da Gazzâlî'nin genel metodu açısından doğru değildir. *Makâsîdü'l-felâsife*'nin filozofların görüşlerinin anlaşılması, *Tehâfüt*'ün onların çürütülmesi ve "Kavâ'idü'l-akâid" vadini karşıladığı düşünüldüğünde *el-İktisâd fi'l-itikâd* isimli kitabının ise bu konulardaki Gazzâlî'nin kendi görüşlerini ortaya koyduğu kabul edildiğinde *Tehâfüt* bir projenin parçası olarak görülebilir. Fakat İbn Rüşd'ün "Kavâ'idü'l-akâid" in *Tehâfüt*'ten önce yazılmamış olmasını eleştirmesinin son derece haklı ve doğru olduğu söylenmelidir. Çünkü Gazzâlî bu kitabı yazmadan vefat edebilirdi; nitekim İbn Rüşd bu eserin kendine ulaşmadığını söylemektedir.<sup>230</sup> Gazzâlî'nin ise bu eseri *İhyâ-ı Ulûm'ud-Dîn* isimli şaheserinin bir bölümü olarak sonradan kaleme aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî önce yanlış yıkmayı sonra doğruyu ortaya koymayı tercih etmiştir. Bir bakıma o, yanlış yolda olduklarını düşündüğü bütün fırkaları eleştirdikten, yani araziye temizledikten sonra hakikati ortaya koymayı tercih etmiş görünüyor.

İbn Rüşd Gazzâlî ile İbn Sînâ'yı eleştirmenin bütün filozofları eleştirmek anlamına geleceği konusunda hemfikir değildir. Aslında ikisi de filozofların en muteber ve önemli olanının Aristo olduğu konusunda birleşmişlerdir. Fakat İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın Aristo'yu temsil ettiğini kabul etmez; tersine o, Aristo'nun görüşlerini İbn Sînâ'nın yanlış anladığı ve hatta çarpıttığını düşünmektedir ki sudûr teorisi bunun bir örneğidir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın, Aristo'ya ait olan ve eski filozofların da âlemin İlk İlkesini kendilerinin kesin kanıtlama yolu sandıkları cedel yoluyla araştırdıklarında üzerinde uzlaşmaya vardıkları "birden ancak bir çıkar" ilkesini nasıl yanlış anladığını ortaya koyduktan sonra şöyle der:

"O halde filozofların düşmüş oldukları yanılgının ne denli büyük olduğuna bir bakın. Sizin onların bu görüşlerinin kesin kanıt olup olmadığını, metafizik konusunu işlerken eski filozofların görüşlerini zannî olacak bir

---

<sup>229</sup> a.g.e., s. 408

<sup>230</sup> a.g.e., s. 140

biçimde değiştiren İbn Sînâ ve yandaşlarının kitaplarında değil özellikle eski filozofların kitaplarında araştırmamız gerekir.”<sup>231</sup>

Gazzâlî Aristo düşüncesinin tercüme ve farklı şerhlerle bozulma ve değişmeye uğradığını kabul etmektedir.<sup>232</sup> Fakat ona göre Aristo'nun düşüncelerini İslâm dünyasında en doğru nakledenler Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Dolayısıyla diğer şerhlere yapılan eleştirinin İbn Rüşd için de yapılması muhtemeldir. Yine de ona “en büyük yorumcu” ünvanının verilmiş olması ve “Aristo'nun en sadık izleyicisi” sayılması bu ihtimali geçersiz kılacak bir durum olarak görülebilir.

Burada İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın Aristo'yu yanlış anladığına yönelik eleştirisinin Gazzâlî'yi bağlamadığını da belirtmek gerekir. Çünkü Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın sisteminin çelişki ve tutarsızlıklarını ortaya koyması yine de onun amacına ulaşması için yeterli sayılabilir. Nitekim Gazzâlî'nin amacı filozofları itibarsızlaştırmak suretiyle onların İslâm dünyasındaki olumsuz etkilerini kırmaktır. İbn Sînâ da İslâm felsefesinin en merkezî filozofudur. Bununla birlikte, Gazzâlî'nin İbn Sînâ özeli üzerine bina ettiği hükmü bütün filozoflara teşmil edeceğini deklere etmiş olmasının İbn Rüşd'e haklılık payı kazandırdığı da belirtilmelidir.

İbn Rüşd'e göre diğer bir sorun ise Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerini yanlış anlaması hatta çarpıtmasıdır. Bu itham ise Gazzâlî açısından bağlayıcı bir iddiâdır. İbn Rüşd birçok konuda Gazzâlî'nin filozofları doğru naklettiğini teslim etmekle birlikte bazı yerlerde de onun iyi bir nâkil olmadığını ileri sürer. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan yanlış veya eksik nakletmiş olduğu yerler, İbn Rüşd'e göre tabiat ilimlerinin dalları, ruhun mücerret olması, Allah'ın mâhiyeti ve varlığı, Allah'ın gayrını bilmesi ve Allah ile âlem arasındaki fail-fiil olma ilişkisi ile ilgilidir.<sup>233</sup>

İbn Rüşd'ün bu konudaki eleştirileri Gazzâlî'nin kitabının tamamına teşmil etmediği açıktır. Bu yüzden bu eleştiriler Gazzâlî'nin felsefî bilgisi hakkında kuşku uyandırmayacağı gibi onun İbn Sînâ'yı yanlış anladığı gibi bir yargıya dayanak da olamaz. Fakat Gazzâlî'nin nakillerinin sıhhatini ortaya koymak için İbn Sînâ'nın

---

<sup>231</sup> a.g.e., s. 212.

<sup>232</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>233</sup> a.g.e., s. 343.

görüşleri ile Gazzâlî'nin nakillerini karşılaştıran bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu açıktır.

### 3.3. Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri Üzerine

Gazzâlî'nin çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olduğu bilinmektedir. O bir fıkıh alimi, bir kelamcı, bir ahlakçı olduğu kadar bir sûfî, bir şüpheci, bir eleştiri ustasıdır da, hatta onu bir filozof saymak da imkân dahilindedir. Hayatının çeşitli merhalelerine bakıldığı zaman bu sıfatların her birini taşıdığı dönemler görülecektir. Onun disiplinlerarası nitelik taşıyan ilmî hayatı ve kişiliği İslâm düşüncesi üzerindeki etkisinde de aynı derecede kendini göstermiştir. Bu çalışmada ise onun mantık ilmine verdiği önem ve *Makâsıd* müellifi olması nedeniyle mantıkçı-filozof, *Tehâfüt* yazarı olması sebebiyle de kelamcı yönü öne çıkmıştır. Fakat Gazzâlî'nin eserleri bir projenin parçaları ve *el-Münkız*'de dile getirilen entelektüel serüvenin uğrak yerleri olarak değerlendirilirse, Gazzâlî'nin yalnızca tek bir kimliği üzerinden onu anlamaya çalışmanın yanlış olacağı görülecektir. Bu nedenle Gazzâlî'nin ve dolayısıyla *Tehâfüt* tartışmalarının İslâm düşüncesindeki yeri ve ona etkisini farklı yönleri ile ele almak ve disiplinler arası bir değerlendirme yapmak daha uygundur. Burada ise onun kelam, tasavvuf ve İslâm dünyasındaki felsefe algısı üzerindeki etkisine kısaca değinilecektir.

**Mantığın Konumuna Olan Etkisi:** Mantık alanında müstakil kitaplar kaleme alan ilk kelamcının Gazzâlî olduğu düşünüldüğünde sonraki dönemlerde İslâm ilim ve düşünce hayatında mantığın merkezi bir konuma gelmesindeki etkisi teslim edilecektir. *Makâsıdü'l-felâsife*'nin ilk bölümü ve *Mustasfâ*'nın girişini mantığa ayırmakla kalmayan Gazzâlî, ayrıca *Mihakku'n-nazar* ve *Mi'yâru'l-ilm* adıyla müstakil mantık kitapları kaleme almıştır.<sup>234</sup>

Önceki dönemlerde kelamcı, dilci ve fukaha arasında mantığa karşı gelişen itirazlar dikkate alınırsa Gazzâlî'nin mantıkla ilgili eğiliminin nasıl bir dönüşüme yol

---

<sup>234</sup> Bkz. Gazzâlî, **Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi**, çev.Yunus Apaydın, Klasik Yayınları , İstanbul, 2006.; **Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakk'un-nazar)**, çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul, 2002.; **Mi'yâru'l-İlm**, tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961.

açtığı anlamak kolaylaşacaktır.<sup>235</sup> Bu çerçevede Gazzâlî “gaib için şahidle istidlalde bulunma” prensibine ısrarla saldıran Mütezile’ye karşı Ehl-i Sünneti savunmak için mantığa başvurmak zorundaydı. “Re’y” ve “kıyas”ı reddederek sadece “muallimden bilgilenmeyi esas alan “ta’lîmiyye” ve “Batıniyye” firkalarıyla mücadelede de mantıktan yararlanmalıydı. Son olarak *Tehafüt*’ü yazmak için de mantığı kullanması elzemdi. Dolayısıyla Gazzâlî’de mantık ilgisini doğurup besleyen faktör birinci derecede filozoflara ve Batınî’lere cevap verme ihtiyacıdır.<sup>236</sup>

Gazzâlî’nin mantığa olan bu ihtiyacı onu felsefeden ayrı tutup ispat veya red bakımından dinle hiçbir ilişkisi olmayan bir alet olarak görmesine neden olacaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi ona göre mantık; “istidlal ve kıyas yollarının keyfiyeti üzerinde fikir yürütmekten ibaret olup kelamcıların ve düşünce ehlinin deliller babında söyledikleri türünden bir araçtır.” Mantık filozoflara mahsus bir ilim değil kelamcılar arasında “kitabü’n-nazar”, “kitabu’l-cedel” ve “mihakku’n-nazar” isimleriyle malum bir yöntemdir.<sup>237</sup> Dolayısıyla mantık sadece “ifade, ıstılah, tariflere ve dallara inme” hususlarda diğerlerinden farklılaşmaktadır. Gazzâlî bu fikri daha da ileri götürerek mantığı sünnî düşüncenin bir parçası haline getirebilmek için onun, Kur’an’da İslâm akidesi için söylenen ve inatçı kafirlere karşı cevap verirken kullanılan “dosdoğru ölçüt (kıstâs-ı mustekîm)” olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Aristo kıyasının değişik kalıpları, aynı zamanda “Kur’an’ın ölçüleri” gibidir.<sup>238</sup>

Bu düşüncelerle Gazzâlî’nin mantığı *el-İktisad*, *er-Red ale’l-Batıniyye*, *el-Müztazhiri*, *Hüccetü’l-Hak*, *Kavâsimü’l-Batıniyye* ve *Mufasssalü’l-hilâf fi usûli’l-dîn* adlı eserlerinde kullanmış olması mantığın kelam ilmine girmesinde etkili olmuştur.

Câbîrî’ye göre Gazzâlî’nin mantıktan kastı burhanî değil cedelidir. Çünkü Gazzâlî’nin mantıktan beklediği burhânî bir yakîn değil kıyasî bir yakîndir. Yani maksat “tutarsızlık” ve çelişkiden uzak bir şekilde istidlalde bulunmaktır. O burhanî kıyasın öncülleri arasında evveliyât (a priori bilgiler), hissiyât (duyularla ulaşılan

---

<sup>235</sup> B.k.z. Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul, 2009.; Nazım Hasırcı, **İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010.

<sup>236</sup> Muhammed Abid Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 324.

<sup>237</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 11.

<sup>238</sup> Muhammed Abid Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 324.

bilgiler), tecrübiyyât, mütevâtirât, geçmiş kıyaslardan doğan kazıyyeler ve meşhûrâtı sayar. Hâlbuki Aristotelesyen anlamda bir yakîn “doğru, zarûrî ve ilk mukaddimelere dayanan” bilgi türüdür. İslâm felsefesinde bu Fârâbî’de kendisini gösterir.<sup>239</sup> Mantığa cedelî bir değer vermek ve kıyasî bir yakîne ulaştırabilecek bir alet olarak görmek Gazzâlî’nin mantığı dînî ilimlerle ne müsbet ne menfî bir ilişkisi olan bir alet olarak tanımlamasına da uygun düşebilir.

Bu bağlamda *Mustasfâ*’nın girişinde Gazzâlî’nin, mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirtmesini tutarlılık vurgusu, sistematik düşünme dikkati olarak anlamak yanlış olmayacaktır. Nitekim onun İslâmî ilimlere mantığı ithal etme gayreti, şüphecilik ve göreceliğin savunusunu yapan Bâtınîlik ve benzeri düşüncelere karşı, söz konusu ilimleri belli ilkelere sahip sağlam bir yapıya kavuşturmak istemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>240</sup>

**Kelam Terminolojisine Olan Etkisi:** Gazzâlî İslâm filozoflarını eleştirirken bazen kavramları onların kullandıkları anlamlarda kullanmaz. Kıdem, mümkün, faal akıl ve külliler bu kavramlara örnek olarak verilebilir. Gürbüz Deniz, Gazzâlî’nin bilerek tercih ettiği bu yanlış anlamaların kelamcılar arasında kabul gördüğünü ve bu anlamlarda kullanıldığını iddia eder. Gazzâlî’nin müteahhirîn kelamını terminolojisi üzerindeki etkisi ayrı bir araştırmanın konusu olmalıdır. Burada Deniz’in verdiği örnekleri anmakla yetinelim.

Kıdem kavramını filozoflar ikiye ayırır: “kıdem bi’z-zat”, “kıdem bi’z-zaman”. “Kıdem bi’z-zat”, Vâcibu’l-Vücut olan Allah için kullanılır. “Kıdem bi’z-zaman” ise âlem için kullanılır ve aralarında mana bakımından ciddi bir fark vardır. Fakat Gazzâlî bu farkı dikkate almayarak filozofların kıdem meselesinde Allah ve âlem arasında bir ayrıma gitmediklerini iddia eder ve onları tekfir eder. Hâlbuki o,

---

<sup>239</sup> a.g.e., s. 325. Ayrıca bkz. Fârâbî, **Kitabu’l-Burhan**, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik yay., İstanbul, 2008; Mehmet Özturan, **Farabi’nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 2007.

<sup>240</sup> M. Sait Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları: 19. yüzyıl Sonu-20. yüzyıl Başı**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul, 2008. s. 22.

Miyâr'ul-ilm adlı eserinde “kıdem bi'z-zat”, “kıdem bi'z-zaman” ayrımını filozofların anladıkları gibi kabul etmiştir.<sup>241</sup>

İmkân kavramı da filozoflar tarafından ikiye ayrılır. Birincisi şu an var olan varlıklar hakkında kullanılan imkândır. Farabi'ye göre bu durum, varlıkların şu an var olmaları durumudur ve zorunluluk ifade eder. İkincisi ise yokluğun var olabilmesi anlamındaki imkândır. Bu ise zihinsel bir imkân olup varlığı imkânsızdır. Gazzâlî ise yalnız ikinci anlamı filozoflara atfederek “vâcib li ğayrihi” (başkası sebebiyle zorunlu) olan mümkünün anlamını zihinsel mümkün kavramına vererek kavram kargaşasına sebep olmuştur. Aslında Gazzâlî'nin imkân kavramındaki tercihi kelamcıların kabul ettikleri tanımdır. Fakat sorun Gazzâlî'nin bunu filozoflara da teşmil ederek onları tutarsızlıkla suçlamasındadır. Hakikatte filozofların imkân ve hudus kavramlarına vermiş oldukları anlamı dikkate alınmış olsaydı o, filozofları tutarsızlıkla suçlamayacaktı.<sup>242</sup>

Gazzâlî “faal akıl”ın işlevleri meselesinde de *Makasidü'l-Felâsife*'de kullandığı çerçeveyi dikkate almayarak meseleyi çarpıtmıştır. Yine külliler meselesinin Gazzâlî'nin anladığı anlamda olmadığı aşikârdır.<sup>243</sup>

Örneklerde görüldüğü gibi Gazzâlî'nin İslâm felsefesinin bazı kavramlarını farklı içeriklerle kullanması sebebiyle özellikle kelam uleması arasında özellikle Meşşâî felsefenin etkisini en azından Sünni dünyada azaltmıştır.<sup>244</sup>

**Kelamın Yöntemine Olan Etkisi:** Gazzâlî *el-Munkîz mine'd-dalâl*'de kelamcıların sünneti ve itikadı savunmada hasımlarından devraldıkları bir takım mantıkî öncüllere dayandıklarını dile getirir. Kendi görüşlerini temellendirirken kelamcıların bazısı formel mantığı taklit yolunu seçerken, bir kısmı “icmâ'-ı ümmet”i diğer bir kısmı da sırf Kuran ve hadisi kullandılar. Hasımlarının çelişkilerini ortaya çıkarıp sorgulamada en çok başvurdukları yöntem yine hasımlarının doğruluğunu kabul ettikleri fikirlerin gerekleri olmuştur. Hâlbuki bu

---

<sup>241</sup> Gürbüz Deniz, “İslam Felsefesi'nin (dar anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, **İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu**, 15-16 Haziran 2006 (editörler Abdulhamit Birişik, Ömer Açıköz, Fatih Yavuz), İslami Araştırmalar Yayınları, Ankara, 2006. s. 456.

<sup>242</sup> a.g.e., s. 457.

<sup>243</sup> a.g.e., s. 457.

<sup>244</sup> a.g.e., s. 457.

anlayışın apaçık bilgi dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlerce yararı azdır.<sup>245</sup> Dolayısıyla Gazzâlî kelamın yöntemlerini uygun görmezken görüşlerini tasvip ediyordu; buna karşılık tam zıt olarak, felsefenin görüşlerini tasvip etmeyip metodunu uygun bulmaktaydı. Bu genel olarak İbn Haldun'a göre Gazzali tarafından resmen başlatılan felsefleşen Eş'ârî kelamının bir işareti olarak değerlendirilebilir.<sup>246</sup>

Öte yandan Gazzâlî tıpkı İbn Rüşd gibi, kelimacıları, cedeli kullanmaları ve bunda zaman zaman aşırıya gitmeleri konusunda da eleştirmiştir. Öyle ki bazen kelamı cedelle özdeşleştirmiş ve kelam ilminin öğreniminin sınırlandırılmasını tavsiye etmiştir.<sup>247</sup> Filozoflara olan eleştirileri ise Eş'ârî'nin Mu'tezile'ye olan eleştirileriyle bir yönden paralellik arzeder. Bu paralellik yöntem alış-verişi ile ilgilidir. Nasıl Eş'ârî Mu'tezile'yi eleştirirken onun aklî kelam metodunu Ehl-i Sünnet'e taşımışsa, Gazzâlî de filozoflara karşı çıkarken onların düşüncelerinin temeli olan mantığı kelama taşımıştır.<sup>248</sup>

Mübahat Türker Küyel İbn Haldun'u takip ederek Gazzâlî'nin kelimacıların yöntemine etkisini daha çok "delilin butlanı, medlûlün butlanını gerektirir" meselesi çerçevesinde ele alır.<sup>249</sup> Ona göre İbn Haldun'un mutekaddimîn kelimacıları dediği grup, ki en önemli temsilcisi Bakillânîdir, Aristo kıyasını değil fikhî kıyası kullanıyorlardı. Sayma-bölme, isbat-nefy esasına dayanan taksimi, kıyas-ı hulf ve kıyas-ı mustekîmi kullanıyorlardı. Ayrıca "delilin butlanı, medlûlün butlanını gerektirir" hükmü yaygın bir kural olarak kullanılmıştı. Gazzâlî sonrasındaki kelimacılar ise Aristo mantığını kullanarak delilin butlanının medlûlün butlanını gerektirmediğini görmüşlerdir. Gazzâlî'nin açtığı bu yolda felsefî görüş ve metodoloji şuuru öyle yer etmiştir ki mesela Fahreddin Razî ve Curcânî gibi

---

<sup>245</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 347.

<sup>246</sup> H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001., s. 31.

<sup>247</sup> Bkz. Gazzâlî, **Halkın kelami tartışmalardan korunması (İlcamü'l-avam an ilmi'l-kelam)**, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.

<sup>248</sup> Özervarlı, **a.g.e.**, s. 22.

<sup>249</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, 2 c. çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983. c.1, s. 1086.



kelamcılarının eserlerinde artık “ kelam üstü kalemlerle çizilip karalanmış bir felsefeden başka bir şey değildir.”<sup>250</sup>

Gazzâlî'nin sonraki kelamcılara etkisi gündeme geldiğinde onun kelamcılarının yöntemine ciddi eleştiriler getiren hocası Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö.1085) kelamın yöntemiyle ilgili tartışmaya göz atmak gerekmektedir.<sup>251</sup> Cüveynî'nin müteahhirîn kelamının yöntemi üzerindeki etkisi konusunda ittifak varsa da onun mütekaddimîn dönemine eleştirisini hangi yöntem lehine gerçekleştirdiğiyle ilgili iki görüş vardır. Cüveynî'de Ömer Türker'e göre “gaib için şahitle istidlalde bulunma” prensibinin yerini hulfî kıyas alırken Câbirî'ye göre Aristo mantığı alıyordu. Yani Türker kelam meselelerindeki delillerin mantıkî kıyas formuna sokularak düzenlenmesinin, Cüveynî'nin mütekaddimîn kelamının yöntemine eleştirileri göz önüne alınarak, ondan sonraki kelamcılar tarafından yapıldığını dile getirir,<sup>252</sup> Cabirî ise mantıkî kıyasın Cüveynî ile kullanılmaya başlanıldığını iddia eder.<sup>253</sup>

Said Özervarlı ise Cüveynî'nin önceki kelamcılarının rağbet etmediği Aristo mantığına kelamda zemin hazırladığını ve öğrencisi Gazzâlî'nin ise eserleri ve faaliyetleriyle kelam ve genel olarak İslâm düşüncesinde bazı değişimleri başlattığını dile getirir. Gazzâlî mantığı kullanmanın bir sakıncası olmadığını belirterek diğer İslâmî ilimlerde daha önce çıkan eğilimi hızlandırmıştır. İlimlerdeki istidlal biçimine bir düzen getirmek amacıyla ısrarla savunduğu bu uygulamasıyla o, kelamda Mu'tezile ile başlayıp Eş'ârî, Maturîdî ve Bakillânî gibi Ehl-i Sünnet kelamcıları ile devam eden “mütekaddimîn” dönemini sona erdirip felsefe ve mantığa kapıları açan müteahhirîn” dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir.<sup>254</sup>

**Kelamın Konusuna Olan Etkisi:** Gazzâlî, kelamcılarının başlangıçta dinin savunusu için yola çıkmakla birlikte süreç içinde savunmacı karakteri geride

<sup>250</sup> Mübahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, s. 27.

<sup>251</sup> Bkz. Ömer Türker, “Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı: 19, s. 1-24, İstanbul, 2008.

<sup>252</sup> Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, cilt: XII, sayı: 23, İstanbul, 2007. s. 90.

<sup>253</sup> Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s.324.

<sup>254</sup> Özervarlı, **a.g.e.**, s. 21.

bırakarak şeylerin hakikatlerini araştırmaya koyulup cevherleri, arazları ve bunların özelliklerini derinlemesine incelemeye başladıklarını belirtmektedir.<sup>255</sup>

Gazzâlî'nin filozofları “kelamcılarla aynı konular hakkında konuşan ve Mutezile gibi bidaççı bir fırka” şeklinde tanımlayarak kelamcıların öncelikli hasımları haline getirmesinden sonra kelâmî ve felsefî konular aynı istikamette gelişmiştir. Müteahhirîn döneminde Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilm-i kelâm* adlı eseriyle gelişen bu yakınlaşma süreci, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'siyle zirveye ulaşmıştır.<sup>256</sup> Fahreddîn Râzî, özellikle umûr-ı âmme bahisleri ile cevher ve araz bahislerinde Meşşâî filozofların görüşlerini de tartışmaya açmıştır. Bu nedenle Fahreddin Râzî'den itibaren kelam meselelerinde bir hacim artması olmuştur. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'nin girişinde eski kelamcıların aksine filozofların görüşlerini eleştirip reddetmek yerine kelamcılardan ve filozoflardan çeşitli akımların görüşleri arasından tercihte bulunarak kendi fikrini temellendireceğini dile getirir. İki cilt halinde neşredilen eserinin 1450 sayfasından kelam ilminin asıl konularından kıdem ve hususa 6, “ilahiyat” bahislerine 92 olmak üzere 98 sayfa ayrılmış olması, bu kitabında kelamdan çok felsefe kavram ve problemlerine yer verdiğini ortaya koymaktadır. Onun diğer bir eseri olan *el-Muhassal*'de de “ilim” ve “ma'lum”u konu alan birinci ve ikinci bölümler, “ilahiyat” ve “sem'iyât”ı içeren üçüncü ve dördüncü bölümlerden daha hacimlidir. Râzî'den sonra gelen kelamcılarının hemen hepsi, eserlerini onun yöntem ve planını izleyerek kaleme almışlardır ki bunlarda biri de Osmanlı medreselerinin temel başvuru kaynaklarından biri olan Adudüddin el-Îcî'dir (ö.1355).<sup>257</sup> Îcî'den itibaren yaklaşık yüz yıllık bir dönemde muhtevâlî ve sistematik şerhler başlamıştır. Bu dönemin belli başlı iki sîması Sa'deddin Taftazânî (ö.1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî'dir(ö.1413).<sup>258</sup>

Fakat Ömer Türker'e göre müteahhirîn döneminde kelamda gerçekleşen değişim bir mahiyet değişimi değil, Meşşâî felsefenin ilmî duyarlılıklarıyla kelam meseleleri hakkındaki delillerin yeniden kurulmasından ibarettir. Dolayısıyla

<sup>255</sup> Gazzâlî, **Dalâletten Kurtuluş**, s. 347.

<sup>256</sup> Hüseyin Sarioğlu, “Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri”, **Osmanlı Ansiklopedisi** c. VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999. s. 218.

<sup>257</sup> Sarioğlu, **a.g.m.**, s. 219.

<sup>258</sup> Özervarlı, **a.g.e.**, s. 24.

kelamda gerçekte bir yöntem değişikliği değil, bir yöntemin uygulandığı formlara ilişkin bir ayıklama yapılmış, diğer bir deyişle zayıf deliller ayıklanmıştır.<sup>259</sup>

**Tasavvufa Etkisi:** Gazzâlî'nin birçok ilim dalında eser vermiş olması ve bu ilimlerde yeni bir terkibe gitmiş olması kelamında olduğu gibi tasavvufta da benzer değişikliklere sebep olmuştur. Makâsıd ve Tehâfüt ve mantık kitaplarıyla ve hatta kelam alanında yazdığı eserlerle felsefî tartışmaları İslâm düşüncesinin gündemine daha yoğun bir şekilde sokan Gazzâlî hakikatin “keşf” ve ilham yoluyla bilineceğini iddia etmesiyle de tasavvufu merkezî bir noktaya getiriyordu. Zühd anlayışının merkezde olduğu amelî yönü ağır basan bir sistem olan tasavvuf, onun *Mişkâtü'l-envâr* gibi eserleriyle nazârî bir çerçeve ve felsefî bir derinlik kazanmaya başlayacaktı.

Gazzâlî'nin açtığı yolda XII. ve XIII. yüzyıllarda Sühreverdî ve İbn Arabî gibi sûfî filozofların eliyle felsefileşecek olan tasavvuf, çeşitli felsefî akımların özellikle de Yeni Eflatunculuk'un fikirlerini kendi sisteminde eritecek ve daha sonra özellikle Osmanlı düşüncesini etki sahasına alacaktır.<sup>260</sup>

“Gazzâlî'nin reddi ile Doğu İslâm dünyasında felsefenin bittiği yönünde iddialar öne sürülmüştür. Fakat onun devrinden sonra da felsefenin yüzlerce öğreticisi binlerce talebesi vardır. Fakat felsefenin bir zamanlar olduğu tarzda mütalaa edilmediği veya birinci derecede bir yer işgal etmediği de doğrudur.”<sup>261</sup> Yine de felsefe kelam ve tasavvufun sentezi içinde yer alarak başka bir görünümle İslâm dünyasındaki varlığını devam ettirmiştir.

Abdurrahman Bedevî'nin şu tespiti yerindedir:” Ne *Tehâfütü'l-Felâsife* ne de filozoflara karşı kaleme aldığı polemik tarzındaki eserleri, Gazzali'den sonraki üç asırda İslâm düşüncesinin büyük akımları üzerinde Aristo felsefesinin yayılmasını engellememiştir. Gazzali'nin İslâm'da felsefeye öldürücü bir darbe indirdiği şeklindeki saçma ve gülünç görüşü çürütmek için ondan sonraki üç asra uzanan

---

<sup>259</sup> Ömer Türker, **a.g.m.**, s. 90.

<sup>260</sup> Sarioğlu, **a.g.m.**, s.218-219.

<sup>261</sup> T. J. de Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001. s. 204.

büyük isimleri Ebû'l-Berekât, Fahreddin Razî, Nasreddin Tûsî, Adudüddin Îcî gibi isimleri zikretmek kâfidir.”<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 122.

## SONUÇ

Çalışmamızda Gazzâlî ve İbn Rüşd *Tehâfüt*'leri her iki filozofun da temel dikkatleri göz önünde bulundurularak yazarlarının tartışmada izledikleri yol ve yöntem açısından karşılaştırılmıştır. *Tehâfüt*'lerde Meşşâî felsefenin on altısı metafizik dördü fizikle ilgili yirmi meselesinde filozofların görüşleri ile Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün iddiâ ve itirazları çarpışmaktadır.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ten önce Meşşâî geleneğin felsefî sistemini özetleyen *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi yazmıştır. *Makâsıd*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Tehâfütü't-tehâfüt*'ün ortak özelliği sistematik olmaları ve ayırıcı özellikleri ise *Makâsıd*'in didaktik ve *Tehâfüt*'lerin ise kritik üsluplarıdır. *Makâsıd* İbn Sina'nın Şifa külliyyatının telhîsi, *Tehâfütü'l-Felâsife* ise şerhi olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd'ün eseri ise bu şerhe yazılmış bir şerh ve inceleme olarak okunabilir. Fakat burada şerhlerin ele aldıkları kitabı eleştirmek için de yazılabileceğini hatırd tutmak gerekmektedir.

Her iki *Tehâfüt*'te de konular aynı olmakla birlikte, düşünürlerin felsefe anlayışları tartışmadaki gâyelerini, tartışmadaki gâyeleri ise meseleleri ele alış biçimleri ve tartışma tarzları farklılaştırmıştır.

Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de meseleleri üç adımda inceleyen bir yöntem uygulamıştır. Öncelikle filozofların görüşlerini nakletmek, ikinci olarak anlaşılmasını sağlamak, üçüncü olarak da ne gibi çirkinliklere yok açtıklarını açıklamak yönteminin aşamalarıdır.

*Tehâfütü'l-Felâsife* doğrudan ve yüz yüze yapılan bir mübahase niteliği taşımasa da özü itibariyle Gazzâlî'nin filozoflarla giriştiği bir tartışma sayılmak gerekir. Meselelerin işlenişi şekle yönelik bazı değişikliklerle bir diyalog formuna sokulabilir. Nitekim dibace ve giriş kısımlarında dile getirdiği ve metin boyunca görüldüğü üzere bu eser, Gazzâlî'nin nâkil/aktaran kişi olarak muallil, aktardığı görüş ve delillere çeşitli şekillerde karşı çıkan kişi olarak da sâil konumuyla yürüttüğü bir yazılı tartışma niteliğindedir. Bu yazılı tartışmada onun sadece nâkil

rolü üstlendiği için değil, aynı zamanda bir kelâmcı olarak kelâmî görüşleri ortaya koyup savunması bakımından da müddeî ve muallil rolü üstlendiği belirtilmelidir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü üslup ve şekil açısından Eflatun'un kaleme aldığı diyaloglarla karşılaştırılabilir. Aynı şekilde o da varacağı sonucu önceden tespit ettiği halde diyaloglarında ortak olarak farklı kişilere farklı görüşleri söylettirir. Bunu istediği şekilde dizayn eder, fikirlerin yerlerini ve neye karşılık olarak söyleneceğini belirler, ki bu okuyucu açısından son derece önemlidir. Neticede ise okuyucu, kendini yazarın götürmek istediği yer de bulur.

Gazzâlî'nin karakterinin belirleyici vasıflarından olan şüpheli tutumunu *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların bütün öncül ve akıl yürütmelerine karşı takındığını görürüz. O, filozofların fikirlerini ikiye ayırır: Kabul edilmesi mümkün olanlar ve inanılması doğru olmayanlar. Gazzâlî birinci kısmın filozofların kendi ilkeleri ile çeliştiğini, ikinci kısmın ise yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Gazzâlî, *Tehâfüt*'te ele aldığı yirmi meseleden onunda iptal/çürütme/geçersiz kılma; sekizinde acz/taciz; bir meselede telbis/aldatmaca ve bir meselede de herhangi bir belirleme yapmadan tartışmayı yürütmüştür. Buna göre Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine ilişkin olarak ulaştığı neticeler dikkate alındığında onları tekfir ettiği üç konuyla bir şekilde bağlantılı konularda tartışmayı men' şeklinde yürütüp iptale giriştiği; Allah'ın âlemi yarattığını söylerken aslında filozofların bir aldatmaca/telbis içinde olduklarını açıklamaya çalıştığı; hatalı bulduğu kalan yedi meseleden altısında tartışmayı muarazaya dönüştürdüğü görülmektedir. Muaraza yaptığı yerlerde ele alınan problemin salt akıl ve mantıkla çözülemeyeceğini ve zaten filozofların da bunda aciz kaldıklarını göstermeye/tacize çalışmıştır.

Yalnızca filozofların delilleri ve akıl yürütmelerine bakıldığında onların tezlerinin makul bir şekilde ortaya konulduğu düşünülebilir. Fakat Gazzâlî'nin tartışmacı üslubu ve şüphe uyandıracak mantıkî düşünme tarzı o kadar baskındır ki bu atmosferin etkisinde kalmamak son derece güçtür.

*Tehâfütü'l-Felâsife*'nin diğer kelim kitaplarında filozoflara yöneltilen eleştirilerden farkı konuların sistematik olarak ele alınmış olması ve Gazzâlî'nin bu

tartışmada yer yer filozoflardan öğrendiği yöntem olan mantığı kullanmasıdır. Gazzâlî tartışmada filozofların akıl yürütmelerine ve kanıtlarına kıyasın formu ile ilgili bir eleştiride neredeyse hiç bulunmaz. Daha çok içerikle ilgi itirazlarla filozoflara saldırır. Mantık terimlerini kullanarak tartıştığı nadir yerlerde de okuyucuyu *Mi 'yâr 'ul-ilm* isimli kitabına yönlendirir.

Gazzâlî filozofları itibarsızlaştırmak için onlara düşmanca saldırır. Kendi ifadesiyle, güçlü ve zayıf bütün delilleri onların aleyhine kullanır, herhangi bir iddialarına karşı getirebileceği bütün itirazları zikreder. Bazen men' edeceği yerde muâraza yoluyla çürütür ve gasp hatasına düşer. Bunlar yapılan tartışmanın bir münazara değil cedel/mücâdele olmasını sağlayan tutumlardır. Çünkü burada maksat hakikatin ortaya çıkması değil filozofların susturulmasıdır.

Gazzâlî'nin yine kitabının başında belirttiği halde tartışmalarda diğer kelimelerden alacağını söylediği desteğin metinde takip edilmesi de ayrı bir tartışma konusudur. Yalnızca birkaç yerde kelimeler mezheplerine atıf yapılmış olması kayda değer bir yararlanmanın olmadığı izlenimi vermektedir; fakat filozoflara karşı "hasımlarınız..... derse..." şeklindeki sorgulamalar zımnî olarak Gazzâlî'nin Eş'ârî'lik dışında girişte zikrettiği diğer kelimelerin görüşlerin az da olsa destek aldığı iddiasını destekleyebilir.

İbn Rüşd ise *Tehâfüt*'ünde analiz, eleştiri, karşılaştırma, fikir beyan etme ve hüküm verme şeklinde adımları belirlenebilecek bir yöntem izlemektedir. Öncelikle konu ile ilgili filozofların ve Gazzâlî'nin görüşleri tespit edilir ve analizi yapılır. Bu analiz daha sonraki eleştiri ile kaynaşmış bir şekilde ele alınan görüşün öncüllerinin değeri ve burhânî delile göre durumlarının belirlenmesi ile kendini gösterir. Gerektiğinde bu konudaki İslam düşüncesi içerisinde veya Antik Yunan'da ortaya çıkmış görüşler karşılaştırılarak konu bütün veçheleri ile ortaya konulur. İbn Rüşd kendi fikirlerini de beyan ederek mesele ile ilgili hükmünü verir. Bu niteliği ile *Tehâfütü't-tehâfüt* adeta sonraki dönemlerde yazılan "muhâkemât" literatürünün bir öncüsü konumundadır. Zira aynı zamanda nazari ve ameli alanda yetkin bir hukukçu ve kadı olan İbn Rüşd'ün bu misyonu *Tehâfüt*'te, tartışmanın tarafları arasındaki ihtilafı çözme yükümlülüğü altındaki bir hâkim-hakîm/kadı-filozof olarak tezahür

etmektedir: O, önce tarafları konuşturur/dinler, delillerini karşılaştırır, kanun ve kuralları hatırlatır ve hükmünü verir. Tartışmanın her iki tarafını da kendisinin katıldığı fikirlerde destekleyen İbn Rüşd farklı düşündüğü yerlerde de itirazlarını belirtmiştir.

İkinci bölümde örnekleri verildiği üzere İbn Rüşd'ün eleştirideki temel kriteri mantık ve özellikle de istidlalde öncüllerin niteliğinin belirleyici olduğu beş sanattır. Metafizikte burhandan başka bir yöntemin kullanılamayacağını belirten İbn Rüşd cedelin bile başka bilimlerin aksine metafizikte iş görmeyeceği kanaatindedir.

Netice olarak *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi dinî hassasiyet ve gerekçelerle kaleme alan ve bu suretle insanları filozofların aldatmaca ve yanlış görüşlerinin olumsuz etkilerinden koruyacağını düşünen Gazzâlî, giriştiği bu süreçte filozofların yöntemi olan mantığın İslâm ilimlerini de içine alacak şekilde bütün ilimlerin yöntemi olarak ilan etme noktasına varıyordu. Böylece o, aslında doğrudan ilişkili bulunmadıklarını iddia ettiği din ve dinî ilimler ile felsefî ilimleri ortak bir paydada buluşturmuş oluyordu. Diğer yandan felsefî disiplinleri metafizik ve diğerleri şeklinde ayırmakla bir yönüyle Yeniçağ filozoflarından çok daha önce felsefe ile bilimi ayırma başarısını gösteren Gazzâlî, metafiziği dinin karşısına koymakla kalmıyor diğer felsefî ilimlerle dinin herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı iddiasını savunuyordu. Sonuçta İbn Haldun'un tespitini haklı çıkaracak şekilde sonraki dönemlerde Gazzâlî'nin doğrudan din ve bütün kelim firkaları için büyük tehdit saydığı felsefenin, onun açtığı kulvarda kelam ve tasavvufla iç içe geçme noktasına gelmiş olması son derece manidar bir gelişmedir. Bu durumun Gazzâlî sonrası dönemde vücut bulan müteahhirin kelam metinlerinin tahlili ve felsefe metinleriyle karşılaştırılmasıyla daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebileceğinde şüphe yoktur.



## KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa: **Âdâb-ı Sedâd Min İlmü'l-Âdâb**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, h. 1294.
- Ahmet Cevdet Paşa: **Mantık Metinleri: Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd**, haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul, İşaret Yayınları, 1996.
- Alain de Libera: **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- Ali Sami Neşşar: **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, I-II, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999.
- Ebherî: **Îsâgûcî-Mantığa Giriş**, çev. H. Sarioğlu, İstanbul 1998.
- Fârâbî: **Kitabu'l-Burhan**, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları 2008.
- Fârâbî: **Mantığa Başlangıç** (Fârâbî, **Mantık Risâleleri**, çev. H. Sarioğlu içinde) İstanbul 2001, s. 3-16.
- Fehrullah Terkan: **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, İstanbul, Elis Yayınları, 2007.
- Gazzâlî: **Faysalu't-Tefrika**(Mecmû'atü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî

III içinde), Beyrut, 1986.

Gazzâlî: **Dalâletten Kurtuluş**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde) çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

Gazzâlî: **Gazzâlî'nin Vasiyeti**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde) çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

Gazzâlî: **Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, İstanbul, Klasik Yayınları, 2006.

Gazzâlî: **Felsefenin Temel İlkeleri**, çev. Cemaleddin Erdemci, İstanbul, Vadi Yayınları, 2001.

Gazzâlî: **Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-felasife)**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul, Klasik Yayınları, 2009.

Gazzâlî: **Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması (İlcamü'l-avam an ilmi'l-kelam)**, çev. D. Sabit Ünal, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Gazzâlî: **İtikad'da Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Gazzâlî: **Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakk'un-nazar)**, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul, Ahsen Yayıncılık, 2002.

- Gazzâlî: **Mi'yarü'l-İlm**, tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961.
- Gürbüz Deniz: “İslam Felsefesi'nin (dar anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, **İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu**, 15-16 Haziran 2006 (editörler Abdulhamit Birışık, Ömer Açıkgöz, Fatih Yavuz), Ankara, İslami Araştırmalar Yayınları, 2006.
- Gürbüz Deniz: **Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler örneği)**, Ankara, Fecr Yayınları, 2009.
- H. Austryn Wolfson: **Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- Henry Eugenie Corbin: **İslam Felsefesi Tarihi Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.
- Hüseyin Sarıoğlu: “İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazâlî ve Felsefe”, **İlmî Araştırmalar Dergisi**, sayı: III, s. 87-100, İstanbul, 1996.
- Hüseyin Sarıoğlu: “Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri”, **Osmanlı Ansiklopedisi** c.VIII, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Hüseyin Sarıoğlu: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003.

Hüseyin Sarioğlu: “Meşşâî Filozoflarının Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları”, **Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi**, sayı: 10, 2006, s. 107-120.

Hüseyin Zerrinkub: **Medreseden Kaçış İmam Gazzali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, çev. Hikmet Soylu, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.

İlhan Kutluer: “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er- Redd ’ale’l-Kindî el- Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 3, s. 23-40, 2001.

İbn Haldun: **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983.

İbn Rüşd: **el-Keşf an Menâhic’il-Edille fî Akâid’il-Mille**, thk. Mahmud Kasım, Kahire, 1964.

İbn Rüşd: **Fasl’ul-makâl fî mâ beyn’el-Hikmeti ve’ş-Şerâ’ati mine’l-İttisâl**, Türkçe çeviriyle birlikte nşr. Bekir Karlığa, İstanbul,1992.

İbn Rüşd: **Tehâfütü’t-tehafüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1980.

İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, trc. Mehmet Dağ, Kemal Işık,

İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1998.

İbn Tufeyl: **Hayy b. Yakzân**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), çev. Mahmut Kaya, 2. bs., İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

Mahmut Kaya: “Fârâbî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, XII, İstanbul 1995.

Kindî: **İlk Felsefe Üzerine**, (Kindî-Felsefî Risâleler İçinde) çev. Mahmut Kaya, İstanbul, İz Yayınları, 2006.

M. Said Şeyh: “Gazzâlî” , **İslam Düşüncesi Tarihi**, (ed. M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan), İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.

M. Sait Özervarlı: **Kelamda Yenilik Arayışları: 19. yüzyıl Sonu-20. yüzyıl Başı**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2008.

Macit Fahri: **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2000.

Mehmet Özturan: **Farabi'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2007.

- Mehmet Şirin Çıkar: **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2009.
- MuhammedAbid Cabiri: **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- Mübahat Türker: **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2005.
- Nazım Hasırcı: **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2010.
- Ömer Türker: "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", Bursa, **Uluslararası Hocasâde Sempozyumu** (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler), 203-210, 2011.
- Ömer Türker: "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", İstanbul, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı: 19, s. 1-24, 2008.
- Ömer Türker: "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", İstanbul, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, cilt: XII, sayı: 23, 2007.
- Süleyman Hayri Bolay: **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Ankara,

Akçağ Yayınları, 2005.

T. J. de Boer: **İslam'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.

W. Montgomery Watt: **Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Araştırma**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.